



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

EL COSMOS VIVIENTE

LAS RAZONES SEMINALES COMO PRINCIPIO BIO-LÓGICO DE INTERACCIÓN EN LOS ESTOICOS ANTIGUOS

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

PRESENTA:

ROBERTO VALDEZ RANGEL

ASESOR: RAFAEL ÁNGEL GÓMEZ CHOREÑO



CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX.

2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A los utopistas que soñaron con que era posible un mundo libre...

No se puede alcanzar de otra manera más apropiada la razón de los bienes y de los males, ni las virtudes ni la felicidad, si no es partiendo de la naturaleza común y desde el gobierno del Universo.

CRISIPO [*SVF* III 68]

AGRADECIMIENTOS

A lo largo de este tiempo como estudioso y practicante de las filosofías helenísticas he podido constatar algo: la filosofía se hace en comunidad, y forma comunidad.

Entiendo que no hay un modo único de agradecer, y que los agradecimientos difícilmente pueden darse por una única razón. Las interconexiones son diversas, confluyen sobre sí mismas, van de un lado a otro y regresan siempre dotadas de nuevas formas; ningún vínculo permanece inalterable. Nuestros actos crecen y se empujan a través de los tiempos, y yo permanezco conectado a otros, en el pasado, el presente y el futuro.

En primera me dispongo a agradecer a esa mujer que me empujó irremediabilmente a la filosofía, y que me enseñó que un filósofo busca en lo más hondo de su ser corregir los problemas de su tiempo, aún si su intentona está condenada al fracaso; ella fue un ejemplo vivo de ese filosofar para ser libres, de ese filosofar para autodefendernos: gracias Virginia Zagal.

Me encuentro profundamente agradecido con todas las personas que han confiado en mi ímpetu, porque estoy seguro de que cuenta más la intrepidez filosófica que la inteligencia. El arte yace en la primera, para la cual el proceso creativo nunca cesa. Gracias a los compañeros y compañeras de este camino, esos asistentes a los seminarios que alguna vez impartí, y ahora a quienes siguen de cerca mis pasos en esos hermosos talleres: César A. Pineda Saldaña, Javier Vázquez Millán, Jaqueline Matamoros; Elvira Fragoso, Antonio Miranda, Demián Renzulli, Gustavo Hernández, Andrea de Fátima Abad, Rodrigo Rubio...

Gracias a mi asesor y amigo, Rafael Ángel Gómez Choreño, por su confianza en mi propuesta, por siempre y en cada paso impulsarme a dar más, a ir más allá, por la comprensión y la paciencia. Gracias por ayudarme a nutrir tantas ideas que apenas presentaba en germen, y gracias por la invitación constante a la sofisticación de la estridencia.

Marcelo Pérez Silva, gracias por leer mi trabajo y por tus atentas sugerencias. Carolina Terán, gracias por la atención y los puntuales comentarios; sin duda me han ayudado a fortalecer y clarificar mi trabajo, y me han indicado algunos puntos que con toda seguridad concentrarán mi atención en tiempos venideros. Gracias a Carlos Vargas por aceptar leer mi trabajo, por su disposición, y por confiar en este trabajo.

Tuve la fortuna de encontrarme con profesores y profesoras que me indicaron fuertemente el camino de las filosofías helenísticas, gracias a ellos: al profesor Josu Landa por su magisterio estoico; de entre los epicúreos, gracias por mostrarme esos trazos de filosofía vitalista, profesora Mariana Zamfir, y al profesor Oscar Martiarena, por mostrarme el camino del epicureísmo. Muy especialmente agradezco a la profesora María Teresa Padilla, por sus excelentes clases, por la confianza en mi filosofar, y por el apoyo que aún hoy me ha ofrecido. Diógenes, el cínico, decía que el amigo era una sola alma ubicada en dos cuerpos, ¿y qué sería la vida sin amigos? Gracias, Laura Sosa por tantas alegrías, te llevo conmigo después de tanto tiempo; Karla Sosa, por esas charlas de viaje; Guadalupe Galindo, gracias por tanto cariño. Norma Angélica Reyes y Mayra A. Salazar, cuantas historias en aquel mercado público en que nos tocó coincidir, las amo. En la revuelta y en el corazón: Carolina Pérez, Mario y Chino. Jessica Fabila y Fernanda Sánchez, veinte años y contando, y que vengan muchos viejes más. Alejandro Ramírez, gracias por confiar siempre en mí.

A Alexandra Peralta, amiga epicúrea; y Cynthia B. Guzmán, por tantas andanzas en la filosofía. Nuestros caminos siguen juntos.

A la familia Flores, que tanto me ayudó a crecer en momentos difíciles, especialmente a Víctor Hugo Flores y a su madre, Esmeralda López.

A mis padres, María de la Luz Rangel e Hipólito Valdez, por el apoyo incondicional. Tía Reynalda Rangel: gracias infinitas por tanta comprensión. Y a mi hermana, Norma Angélica Valdez, por tanto apoyo en mis proyectos en estos últimos años. Odín M. P. Guadarrama, gracias, por apoyar y acompañar, vida, proyectos y andanzas.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	13
CAPÍTULO I. GEA	25
I.1 LAS RAZONES SEMINALES	26
Ekpírosis y Palingenesía.....	28
El nombre de Zeus.....	38
Cosmos-dios	52
I.2 ONTOGENIA CÓSMICA	53
I.3 DERIVA DE LAS RAZONES SEMINALES. UN COSMOS QUE SE APAGA	59
CAPÍTULO II. LOS GIGANTES	67
II.1 LOS CUERPOS.....	67
La naturaleza de los cuerpos.....	67
Los principios	73
El alma como causa	84
Nominalismo	85
II.2 LA TRAYECTORIA BIOLÓGICA DE LOS PRINCIPIOS	91
La causa y la sustancia	91
Genética de los seres individuales	112
CAPÍTULO III. LA REVUELTA DE LOS GIGANTES	119
III.1. PROGENIE DE URANO	119
III.2. TENSIÓN EN LA URDIMBRE DEL COSMOS	125
El arco y la lira	126
Titanes en el Abismo	127
El golpe del rayo.....	133
Pneuma	141
Metamorfos	145
III.3. DESTINO	152
La cuerda del Destino	154
Fatalismo de la función	159
La savia originaria	165
Las Moiras, hilanderas del Destino	172
Seres generadores de orden	188
CAPÍTULO IV. EPI-LÓGOS	195

IV.1 EPIGÉNESIS.....	204
Prometeo.....	204
Deber de naturaleza	210
Justicia de naturaleza.....	217
IV.2 UTOPIA.....	226
CONCLUSIONES.....	247
BIBLIOGRAFÍA	251

INTRODUCCIÓN

De ordinario se ha considerado que la filosofía de los estoicos expresa un esquema determinista que en física se traduce en una concepción totalizadora del destino en la que los seres particulares, vivos y no vivos, irracionales y racionales, están sujetos a éste como una fuerza que les trasciende y a la cual se subsumen, anulando incluso sus particularidades en esa corriente que en su transmutación continua a nada le permite permanecer, muy cercano en este punto a la visión que tuvo Platón de la filosofía de Heráclito. De modo que es habitual considerar que para los estoicos la cosmología es una concepción cuasi religiosa en la que el dios destino maneja como un titiritero los destinos particulares de cada cosa sin tener en la mira la dimensión del particular, que en el mejor de los casos es considerado una función necesaria para el Todo al que pertenece y ante el cual puede incluso perecer si fuera necesario para el conjunto. De ahí la clásica imagen de origen médico en la cual se amputa una parte del cuerpo del ser viviente, prescindible por sí misma, en aras de la permanencia y salud del conjunto. Esta visión de la filosofía estoica se explicita como una distinción entre el Todo y las partes, en la cual éstas son prescindibles respecto del ser total del cosmos.

Consecuente con este planteamiento, se ha considerado a la ética estoica como una moral de la aceptación resignada del destino, frente al cual la persona es anulada en una suerte de piedad religiosa que confía en que el destino es un dios sabio que supiera por qué hace las cosas y al cual se debe por entero la persona. De modo que lo único positivo en esta ética sería abrazar o abandonarse sistemáticamente al paso del destino para no sucumbir, una especie de retirada hacia el interior en la pura negación del mundo exterior y en el contento del puro pensamiento, cuya función es adecuarse, someterse e imitar la naturaleza universal. Tal perspectiva es patente en estudios tan difundidos como R. W. Sharples, *Estoicos, epicúreos y escépticos*; A.A: Long, *La filosofía helenística*; P. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*; A. Reyes, *La filosofía helenística*; C. García Gual y Ma. Jesús Ímaz, *La filosofía helenística*; R. Mondolfo, *El pensamiento antiguo*; lo cual muestra que, a pesar de la diversidad de sus autores, tal interpretación basada especialmente en cierta lectura de estoicos

como Séneca, Epicteto y Marco Aurelio permeó en buena medida las interpretaciones del siglo pasado.

Pues bien, aquella socorrida lectura que ha sido repetida *ad nauseam* y que parece haberse convertido en la visión común que se tiene del estoico en la imaginería popular y en los desarrollos académicos más variados, a pesar de estar presumiblemente fundada en las nociones cosmológicas estoicas más serias y sesudas, choca desproporcionadamente con la vitalidad cosmológica manifiesta en las concepciones cosmológicas estoicas del periodo antiguo expresadas en los fragmentos que de su obra nos han llegado; tanto más cuando se hace un rastreo puntual de esta que ha sido señalada como la primera forma de panteísmo consciente y del desarrollo cosmológico en torno a los seres particulares y su significación cósmica, desarrollo que adquiere en estos estoicos un redimensionamiento ontológico a través del cual manifiestan una profunda preocupación por delimitar y reposicionar a los particulares como afirmaciones corporales y vitales del principio universal del fuego, y por tanto como no prescindibles frente a este principio o respecto del universo entero, sino como manifestaciones imprescindibles de esta fuerza animadora que finalmente se expresa como individualidades vivas que expresan en sí mismas el principio que les ha dado origen.

El problema fundamental no es, por tanto, el choque entre una visión del estoicismo y otra, la una vitalista, la otra a la que podríamos llamar trascendente. El problema de fondo que nos interesa abordar es el de cómo superar aquella visión trascendente que implica en ética un escapismo bien asumido y solapado en la mayoría de las lecturas e interpretaciones sobre estoicismo; la solución que propongo a tal problema consiste en poner de relieve cómo los estoicos antiguos expresaron ideas cosmológicas y ético-políticas libertarias fundadas en un vitalismo que posicionaba a los particulares como afirmaciones en el contexto del sistema total del mundo, visión e interpretación del estoicismo antiguo que podría alumbrar un estoicismo de la libertad y la autonomía, una filosofía de plena vitalidad y desarrollo autónomo, a la vez que de apoyo, reciprocidad y reconocimiento mutuo en términos de relaciones comunitarias que si bien socaban el pensamiento político tradicional de la Grecia clásica, apuntan a una superación en la que las interacciones conforman una especie de red de autonomías de mutuo reconocimiento.

En cuanto a las interpretaciones del estoicismo antiguo, a pesar del renovado interés que ha tenido la investigación por estas figuras e ideas, ha sido habitual interpretar la

cosmología y moral estoicas a la luz del ya mencionado esquema Todo-partes, explicando así el papel del individuo en ese gran teatro —para recuperar una de las caras visiones del estoicismo legada a la posteridad por Epicteto—, como una mera parte prescindible o mera función respecto al Todo. Así lo hace con profusión A. A. Long en su clásico texto *La filosofía helenística*; y claramente en sentido cosmológico, a pesar del progreso en esta materia que representa su aproximación, S. Sambursky en su *Physics of the Stoics*. Es la visión que ya reprochaba *el epicúreo* de Hume al *estoico*, y es la visión que han explotado los llamados “estoicos modernos”, como es evidente en las *Lecciones de estoicismo*, de J. Sellars.

Que esta visión del estoicismo podría servir como soporte de una ideología en la que el individuo se abandona a los peores atropellos, y en última instancia a la explotación sistemática sobre las clases dominadas bajo un parapeto que promete una justificación cósmica a su explotación, fue notado en el siglo pasado por Gonzalo Puente Ojea, que en su obra *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, ha tenido oportunidad de señalar esta dimensión del estoicismo proyectada incluso sobre el estoicismo antiguo.

En cambio, una visión renovada de la cuestión, tanto en términos morales como cosmológicos, ha tenido un profundo y comprometido desarrollo en pensadores diversos y pertenecientes a diversas tradiciones. Así, en su *Estoicos, epicúreos y escépticos*, R. W. Sharples intenta contestar a la acusación de “escapismo” que se proyecta sobre los estoicos. Más poderosa y desafiante en sus planteamientos ha sido la defensa de las éticas estoica y epicúrea como morales de la autonomía que emprendió en el siglo XIX J. Marie Gouyau en su *Esbozo de una moral sin sanción ni obligación*, quien dedicó además otros trabajos a perfilar esta visión, como aquellos sobre religiosidad en los que recupera la filosofía de Epicuro, o bien la puntual traducción al francés del *Manual* de Epicteto. En el mismo sentido cabría destacar algunos trabajos del ruso P. Kropotkin o el alemán Max Nettlau, los cuales recuperan esta visión autonomista del estoicismo y establecen una correlación entre ésta y el pensamiento político estoico expreso en la *República* de Zenón.

Toda esta visión del estoicismo como una filosofía vitalista de la libertad y la autonomía, de suma importancia y profunda impronta en Latinoamérica, fue recuperada en su prolífica obra por Ángel J. Cappelletti, visión con la que nos declaramos profundamente en deuda. De modo que numerosas concepciones de raigambre cosmológica, ética y política

presentes en la recuperación y reposicionamiento de los estoicos por Cappelletti nos han servido como motivo, inspiración y como antecedente teórico.

A esta tradición cabría sumar el nuevo influjo dado en materia de biología por los estudios de H. Maturana y F. Varela, cuya visión de los vivientes como sistemas complejos autopoieticos ha sido de profunda ayuda en nuestra investigación. Claramente ésta y otros textos más bien pertenecientes al área de la bio-física se encuadran en un nuevo influjo científico que ya rompe con el viejo paradigma y más bien coloca como conceptos fundamentales los de complejidad, sistema, interacción, interdisciplinariedad, etc. Si bien no sabemos de obras que aborden la cosmología estoica desde esta nueva visión de la ciencia, es significativo que muchas de las viejas nociones estoicas, como la de sistema, adquieran una significación propicia y profusa al ser consideradas de modo aproximado a la luz de algunas de las nociones mencionadas.

Nuestra investigación centrará su atención en los primeros siglos de la Estoa antigua, específicamente en la filosofía de las tres primeras cabezas al frente de la escuela; esto es, la filosofía de Zenón, Cleantes y Crisipo.

En aras de una delimitación más precisa del periodo histórico a tratar, proponemos una división de las etapas históricas de desarrollo de la Estoa diferente a la habitual. Así, consideramos como periodo antiguo de la Estoa al que va de Zenón a Crisipo (s. III a. n. e.); un segundo periodo que va de los discípulos de Crisipo a Antípatro y sus discípulos, el periodo crítico (s. II a. n. e.); un tercer periodo que abarcaría los desarrollos de Panecio, Posidonio y sus discípulos, el periodo revisionista (ss. II-I a. n. e.); y un cuarto periodo que abarcaría los desarrollos estoicos diversos en filósofos como Cornuto, Epicteto, Séneca, etc., el periodo romano (ss. I-II n. e.). Claro está que estas etapas no aspiran a ser rígidas delimitaciones que hagan impermeables a sus pensadores respecto de las demás etapas, pues los cruces entre los diversos posicionamientos estoicos han mostrado ser más complejos que cualquier esquema reduccionista de delimitación; así, por ejemplo, Apolodoro de Seleucia, del periodo crítico, parece tener mucho más afinidad con el pensamiento primigenio de Zenón que con el de los estoicos que le son contemporáneos; o bien, el posicionamiento político de Blosio de Cumas, que parece vincularlo de manera especial con la Estoa ateniense de los primeros siglos, está en las antípodas del de su contemporáneo Panecio, aunque ambos pertenecen al periodo revisionista. Por lo tanto, caen fuera de nuestra investigación los

estoicos pertenecientes a los tres últimos periodos de la Estoa, aunque según sea pertinente y en relación con los estoicos antiguos nos serviremos de algunos de sus desarrollos, sobre todo cuando expresen lo esencial de la filosofía de los primeros estoicos.

Dado que el tema a tratar es en primera un problema de índole cosmológica, en los primeros tres capítulos de nuestra investigación nos limitamos a esta área de la filosofía estoica, trazando los desarrollos y aclaraciones pertinentes que pueden detectarse de un pensador a otro. De la cosmología estoica, nos centraremos en la concepción estoica de las razones seminales, de modo que en el primer capítulo abordaremos los desarrollos cosmológicos más importantes de esta noción en relación con el cosmos como totalidad; en el segundo, haremos lo propio en relación con los seres vivientes en cuanto partes y extensiones de este principio vital. El eje fundamental será el vitalismo cósmico, de modo que una vez trazado el desarrollo de la noción de razones seminales respecto del mundo como totalidad y respecto de los seres particulares, se abordará en el tercer capítulo el complejo tema del destino como vínculo e interacción biológica. Será necesario, por tanto, hacer una revisión de la dicotomía habitual en los estudios de cosmología y ética estoica entre el Todo y las partes, pues esta revisión nos permitirá cuestionar y acaso superar tal dicotomía en un nuevo esquema expreso en la doctrina estoica vitalista del destino. Como veremos, una consecuencia necesaria será a su vez la especificación de las relaciones e interconexiones entre los particulares en relación con el vitalismo implicado en las razones seminales, conexiones manifiestas de manera especial en la doctrina estoica del destino.

El último capítulo de la investigación, el *Epi-logos*, presentará además como desarrollo de las tesis cosmológicas defendidas en los primeros tres capítulos, una concepción del fin, la virtud y las relaciones sociales y políticas; de modo que abordaremos en su generalidad el pensamiento ético-político de los estoicos antiguos toda vez que éste expresa lo fundamental del posicionamiento cosmológico de los estoicos del primer periodo. La noción de la virtud en cuanto posicionamiento naturalista de la autonomía de los individuos será el eje en torno al que gire nuestra disertación.

En esta aproximación será importante mencionar, según consideremos pertinente, los posicionamientos de los que los estoicos están tomando distancia, por lo que las menciones a filósofos como Platón o Aristóteles serán habituales. En el mismo sentido, la vinculación y desarrollos estoicos respecto de otras escuelas afines, como es el caso de los cínicos,

Heráclito y algunas nociones de los megáricos, serán por igual materia de mención según sea pertinente. Tener en cuenta estas distancias y proximidades será de suma importancia respecto del proyecto estoico que recuperamos, pues mostrará con mucho mayor definición y contraste el fin y sentido fundamental perseguido por el posicionamiento en cuestión, de modo que mostrará hasta qué punto los estoicos establecieron tales diálogos y tensiones de manera consciente. Además, notar tales modos de posicionarse de los estoicos frente a otras tendencias filosóficas, ayudará cuestionar algunas aproximaciones modernas a los estoicos que parecen oscurecer o chocar frontalmente contra las nociones estoicas; esto, nuevamente en aras de evidenciar qué es lo que expresa en su sentido fundamental la filosofía estoica.

En el primer capítulo, comenzaremos por expresar en su generalidad la significación biológica de los poderes de la semilla en la cosmología estoica para de ahí derivar el vitalismo expreso en la doctrina de las razones seminales respecto del cosmos como un todo. La concepción estoica de la semilla ha de comprender un sentido biológico que implica una dinámica creativa en la que los poderes de la semilla se despliegan como principios de origen, orden, desarrollo paulatino y autoregulado desde el interior, y finalmente como responsables del ciclo vital y ontogenia del ser viviente. Consecuentemente, las razones seminales serán fundamento de la autonomía del cosmos, que en términos modernos apuntará indudablemente a una concepción del cosmos como un ser viviente autopoietico. En aras de poner de relieve el poder creativo de las razones seminales, desarrollaremos profusamente la mutabilidad del fuego en esa dinámica biológica y continuamente creativa que en diversos contextos aparece referida a los poderes de Zeus como imagen del principio vital generativo y diversificador. Ofreceremos finalmente como prueba de que las razones seminales sustentan de manera directa la concepción del cosmos como un ser viviente, el hecho de que estoicos como Boeto, al reaccionar contra la doctrina física del ciclo cósmico de reabsorciones en el fuego y generaciones del cosmos, se viera precisado en consecuencia a negar de manera decidida la concepción del cosmos como un ser viviente.

El segundo capítulo está perfilado a trazar el vitalismo implicado en la noción de las razones seminales ahora en relación con los seres particulares. Recuperaremos en primera el corporalismo estoico, esto es, la concepción estoica de que todo lo existente es corpóreo. Esta recuperación nos permitirá, por un lado, poner de relieve el sentido biológico de la noción estoica de cuerpo en la superación de la dicotomía dios-materia; y nos permitirá, por otro

lado, evidenciar la relevancia que cobran los seres particulares en cuanto portadores en su propio desarrollo, vida y orden, de un principio o lógos. Mostraremos, pues, cómo a partir de la noción de cuerpo los estoicos superan tanto el trascendentalismo como el mecanicismo. Este mecanicismo cabe comprenderlo como un recurso al movimiento, combinación y contacto material, sin ningún principio de orden más allá de estas interacciones, como garante del desarrollo cosmológico en sus distintos niveles, que va de los sistemas particulares inorgánicos hasta los que exhiben un desarrollo biológico, llegando hasta el cosmos mismo en sus complejos procesos de interacción, pues éste es considerado por los estoicos como un ser viviente perfecto. Este materialismo mecanicista, del cual los estoicos se separaron de modo consciente —como es evidente por pasajes como el de Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, II 82— fue proyectado por ellos sobre las filosofías atomistas, esto es, Demócrito y los epicúreos. La dinámica biológico-genética de las razones seminales será la clave para dicha superación, lo que apuntará ahora a la lógica implicada en el desarrollo de la vida del cosmos, y así a un bio-lógos como fuerza inmanente. Podremos concluir así, que los seres particulares dependen del Logos universal en términos de una relación genética implicada en las razones seminales como portadoras de lógos y como generadoras de cada particular. Así, en conclusión, mostraremos que la revaloración positiva de los cuerpos, y así, de la esfera de los particulares a partir de su vinculación directa en términos genéticos con el principio del fuego, reposiciona a éstos como expresiones necesarias y únicas de los poderes de este principio divino, de modo que lejos de aparecer como componentes prescindibles dentro del universo se perfilan como elementos imprescindibles únicos en el despliegue de los poderes del principio mencionado. Los particulares no podrán ser reducidos a copias de algo más, pues son la expresión por antonomasia del fuego seminal vitalizador y divino.

Una vez trazada la relación en clave genética entre el principio del fuego y los seres particulares en el segundo capítulo, avanzaremos en el capítulo 3 sobre las relaciones entretejidas entre éstos últimos en cuanto conforman un todo al que llamamos cosmos; al avanzar así nos proponemos especificar cuál es el tipo de relación que prima entre el todo y sus partes, que en relación con lo ya mostrado hasta este punto no puede rebelarse bajo un esquema mecanicista. Empezaremos por especificar en qué sentido los particulares son “partes” del cosmos, donde se mostrará que, aunque los estoicos reconocieron diferentes modos de partición (varios de ellos de sentido mecánico), el sentido en el cual los particulares

son partes del todo es un sentido biológico-genético en el cual las partes son tales no por ser fragmentos o particiones mecánicas de un todo, sino por poseer el mismo Lógos que el todo.

A partir de la relación en clave genética entre el todo y sus partes, desarrollaremos el capítulo en dos partes: la primera estará dedicada a mostrar el modo en el que la dinámica vitalista integra los elementos mecánicos del proceso y ciclo de vida animal en un esquema ordenado y secuencial que revela que lo que está de fondo es un Lógos guía corpóreo y vivo que traza un camino metódica y artísticamente; dicha dinámica estará implicada tanto en el desarrollo del universo en cuanto ser vivo como en el de cada viviente particular, de modo que la finalidad de esa primera parte del capítulo será llegar desde la consideración de los procesos cósmicos hasta la de los procesos del particular. Así, incluso las cualidades de los seres particulares que les hacen seres diferenciados de cada otro ser revelan un lógos interno que es principio interno y lógos guía, este principio de orden no será otra cosa que las razones seminales en acción. Finalmente, la cualificación peculiar que distingue a cada particular será ese lógos interno. Esta última parte perfilará a los particulares respecto de sus interacciones con cada otro particular en la segunda parte del capítulo. La segunda parte estará dedicada de lleno a abordar la cuestión del destino en su sentido estoico, esto es, conforme a la vida del universo y principio interior de causalidad. En esta segunda parte será evidente que el destino emerge como un vínculo de interacciones causales en las que los particulares son corporalidades activas que conforman el cosmos. A partir de esta aproximación lograremos, por un lado, contestar al señalamiento de fatalismo contra los estoicos, y por otro, superar la dicotomía todo-partes implicada en la concepción del destino como una fuerza que arrastra a los particulares en función de la realización del todo; llegaremos así a la concepción de un cosmos viviente que como sistema de mutuas interacciones se conforma como un todo en la acción continua y conjunta de todos los seres en interacción, por lo que un todo en abstracto o como una fuerza externa o separada de los seres nos aparecerá como carente de sentido, pues es en las interacciones de los particulares en donde emergerá ese todo. Mostraremos así que la categoría de función no es la que prima en el desarrollo universal y el destino, sino la de interacción entre los seres particulares, irreductibles y necesarios en ese todo como red compleja y viva. Emergerá así la categoría cosmológica de *sistema*.

Dado que ese destino implica un determinismo causal, recuperaremos la noción del destino defendida en la Estoa a partir de Crisipo, esto es, el destino como concatenación de

causas. Este entrelazamiento biológico será ilustrado a partir de una imagen estoica, la imagen de una planta, en la que los poderes del principio vitalizador, en este caso su raíz, se propagan a la totalidad de la planta. Esa vinculación, concatenación o correspondencia causal será entonces, el vínculo por antonomasia entre todas las cosas, el cual es una suerte de causalidad interna mediante la cual cada cosa acciona en relación con las otras. En este punto será menester recuperar la distinción crisipea entre causas internas y causas externas, pues mostrará que no existe un fatalismo toda vez que el destino estoico es el resultado de la acción causal emergida desde el interior de cada ser viviente, y por lo tanto no se debe a una fuerza externa a los particulares, sino que es una fuerza manifiesta a partir de la cualidad peculiar de cada ser diferenciado. Se mostrará por lo tanto como un destino interno.

En cuanto al determinismo, tendremos oportunidad de especificar cómo es que cabe entenderlo en términos estoicos, donde es justo la determinación originaria del viviente lo que se entreteje como fondo de toda acción del mismo, y por lo tanto, lejos de ser un impedimento para su libertad es el terreno sin el cual no es posible siquiera concebir la libertad. El determinismo aparecerá entonces como el correlato de la existencia y como tal implica que la única libertad posible está cifrada en la propia determinación del viviente.

De este modo, será evidente que esa fuerza inmanente del lógos-destino existe sólo en sus manifestaciones y accionando sólo a través de los poderes de cada particular. Siendo así, los seres que han venido del orden son los únicos responsables a través de sus interacciones de la propagación y generación continua a través de sí de ese mismo orden; todo ello conforme a la concepción seminal.

Finalmente, el capítulo cuatro será el resultante necesario de la concepción interaccionista de la dinámica cosmológica en los anteriores, ahora en el terreno de la acción moral. Como tal, intentará desafiar la lectura habitual del estoicismo como una ética de la resignación y de la aceptación pasiva y, conforme al autodenominado estoicismo moderno, como una moral normativa en la que la virtud se debe al cumplimiento de determinados mandatos exigidos para la feliz evasión del individuo, que frente a la frustración para transformar su realidad se repliega al terreno interior. En realidad, la filosofía estoica anunciará un terreno de autonomía para los individuos, a la par que un terreno de relaciones e interacciones justas y recíprocas emergentes en el plano comunitario, todo ello en franco choque con las convenciones sociales que sostienen las jerarquías, desigualdades e

injusticias. Los estoicos desafiarán así decididamente el pensamiento político que justifica la moral y las convenciones en la sociedad convulsa del periodo helenístico.

La primera parte estará dedicada a perfilar la doctrina del fin y la virtud como una moral de la autonomía, pues implica un fortalecimiento del viviente en el acto de ser conforme a su propio principio natural. De esta moral surgirá la concepción estoica de las acciones apropiadas, esto es de las acciones que son pertinentes según naturaleza, tan alejadas del deber tal como se le comprende en el mundo moderno. La base de esta aproximación será la concepción estoica de la apropiación o familiarización (*oikeiōsis*) de la específica constitución del viviente, que implica un reconocimiento de sí mismo a la par que el reconocimiento de lo común en los otros, por lo que se conformará igualmente como fundamento de la justicia.

En el terreno de la justicia los estoicos no sólo defenderán que entre los animales, y sobre todo en las conformaciones humanas, existe como emergencia natural un principio de apoyo mutuo, sino que incluso desafiarán la esclavitud y su legitimidad, rechazando expresamente el andamiaje teórico prestado por otras tradiciones filosóficas como justificación de la misma.

Finalmente, sobre la base del Lógos común será evidente que los estoicos intentan fundar la idea de una comunidad igualitaria y libre fundada en el mutuo reconocimiento de la naturaleza de cada miembro como algo común. Este comunitarismo se expresará en diversas obras y doctrinas estoicas, pero de manera fundamental en la tradición utópica estoica heredera en este punto del cinismo. Así, la *República* de Zenón, junto con otros textos y autores estoicos afines, se conformará como un documento portador de un posicionamiento político radical que manifiesta una ruptura con el pensamiento político que le precede y a la par anuncia un nuevo modo de concebir las relaciones humanas bajo una perspectiva autonomista, la cual tiene por base la concepción estoica del sabio como figura, más que paradigmática, virtual, cuyas relaciones en el contexto de las utopías estoicas, se presentarán como una detonación de las convenciones que sostienen la desigualdad humana.

El reclamo fundamental estoico pugnará por un regreso a la naturaleza primigenia en la que todos se reconocen como miembros de una hermandad universal, y que por ende trasciende fronteras, nacionalidades y distinciones de raza y origen. Consecuentemente, las *Repúblicas* estoicas manifestarán una profunda crítica de las relaciones humanas

convencionales y habituales en las polis antiguas, que como tales se convierten en paradigma de la molice y desigualdad. En este punto será menester evidenciar que es justo este carácter utópico el que convierte el posicionamiento estoico en un conjunto doctrinal tan desafiante y potencialmente disruptivo. Todo este cuadro igualitario defendido desde el frente de la concepción del sabio como individuo autónomo en relación recíproca con cada otro sabio en el mundo evidenciará cómo esta concepción comunitaria se desprende naturalmente del interaccionismo ya descrito en los primeros capítulos del texto.

CAPÍTULO I

GEA

Que el universo es un ser vivo, racional, y animado, e inteligente, lo dicen Crisipo en el libro primero de su *Sobre la providencia*, Apolodoro en su *Física*, y Posidonio.

DIÓGENES LAERCIO, VII 142

En cuanto a la sustancia de Dios, Zenón dice que es el universo entero y el cielo.

DIÓGENES LAERCIO, VII 148

Sostienen que lo divino se derrama a través de toda la materia, inclusive de la más despreciable.

SVF I 159

A pesar de ser una de las concepciones medulares en la cosmología estoica —de esas en las que el protagonismo e innovación propia de los estoicos es evidente—, la doctrina de las *razones seminales* o *spermatikoí lógoi* pasó por diferentes momentos y sufrió modificaciones y detracciones. Así, siendo una doctrina fundamental para las primeras generaciones de la Estoa, en la tendencia que ganaría la batuta de la escuela después de Crisipo su necesidad se ve comprometida y, en más de un sentido, negada.¹

¹ La relación entre razones seminales e ignición cósmica (conflagración universal) es fundamental en la física estoica. No hay noticia alguna de que estoicos de algún periodo específico hayan negado la existencia de las *razones seminales*, pero sí la hay de estoicos que plantearon reservas o negaron decididamente el incendio universal que marca el inicio y fin de cada periodo cósmico según el ideario de la Estoa Antigua. Para apuntes historiográficos sobre esta disputa y su importancia en el desarrollo de la física estoica, y de la filosofía estoica en general, *vid. infra*, el apartado III de esta sección, pp. 57-60. Frente a la traducción del término *ekpírosis* por “conflagración universal”, que implicaría una suerte de destrucción del Cosmos por el fuego, y que es preferido por la mayoría de los comentaristas y traductores modernos (*Cf.* Marcelo D. BOERI y Ricardo SALLES, *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética*, pp. 424-430; Ángel J. CAPPELLETTI, *Los estoicos antiguos*, fr. 645, pp. 274; CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, Vol. I, fr. 228, p. 373; PLUTARCO, *Las*

I.1 LAS RAZONES SEMINALES

En principio, parece que los primeros estoicos² estaban especialmente interesados en defender la unidad del cosmos,³ su unicidad, racionalidad, autonomía y, ante todo, su *vitalidad*. Así, la doctrina de las *razones seminales* ofrecería un análisis sobre el cosmos entendido como un agente vivo, como el más perfecto de los seres, y, en última instancia, como un dios. Esta doctrina, además, sería utilizada como una poderosa arma en contra de la filosofía dominante platónica que presuponía una realidad escindida, cuyo fundamento trascendente terminaba arrojando fuera de la naturaleza su principio de explicación y dejaba a su paso una serie de problemas de orden metafísico que complicaban, a decir de los estoicos, más de lo que resolvían las cuestiones cosmológicas. Este mismo planteamiento tenía serias repercusiones en el terreno ético.⁴

contradicciones de los estoicos (cap. 41, 1053B), p. 319, y *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* (cap. 31 1075D), p. 455), utilizamos en esta investigación la fórmula “ignición total”, “ignición universal” o “ignición cósmica”, según sugerencia de Jacques BRUNSCHWIG (*Los estoicos*, en Monique CANTO-SPERBER (dir.), *Filosofía griega*, Vol. II, p. 549), pues, para los estoicos, la absorción del Cosmos en el fuego no implica una destrucción en sentido estricto, sino una transformación. Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 421, vol. II, pp. 86-88 = *SVF* II 596. El correlato de la *ekpírosis* es el nacimiento y reordenación del cosmos por el fuego, la *palingenesía*.

² Con “los primeros estoicos” nos referimos a las primeras generaciones de los estoicos, tanto a A) los más famosos, cuya vida y obra está atestiguada y que convencionalmente son reunidos por los editores modernos en la primera parte del periodo llamado antiguo, es decir, a Zenón de Citio, Cleantes de Aso, y los discípulos de éstos, entre los que está Crisipo de Solos; como a B) figuras de este periodo que son menos conocidas, como Arato de Solos o Fénice de Colofón. No así a los discípulos y sucesores de Crisipo, a los cuales hemos remitido más bien a un periodo Crítico de la Estoa, y quienes, salvo en el caso de Apolodoro de Seleucia, manifiestan serias dudas y correcciones en torno a materias fundamentales en las diversas áreas de la filosofía estoica tal y como fueron posicionadas en el periodo Antiguo de la escuela. En su mayoría, los fragmentos asignados a Zenón de Citio y sus discípulos serán tomados de la edición y traducción parcial hecha por Ángel J. CAPPELLETTI de los *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Vol. I, de Ioannes VON ARNIM, que en español lleva por título *Los estoicos antiguos* (Gredos, 1996), asignando a cada entrada la numeración correspondiente a los *SVF* (que aparece entre corchetes en la edición de A. J. Cappelletti).

³ Los comentaristas suelen traducir los términos griegos *kósmos* y *pân*, que los estoicos distinguían sistemáticamente, por los términos “mundo” y “universo” (cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, vol. II, n. 165). Utilizamos generalmente en este trabajo la traducción de dichos términos que ofrece Carlos GARCÍA GUAL en su versión de las *Vidas de los filósofos ilustres*, de DIÓGENES LAERCIO, en donde se traduce por “mundo” o “universo” la expresión griega *kósmos* (VII 137-142, pp. 383-385) y por “totalidad” la expresión griega *to pân* (VII 143, p. 386 = APOLODORO DE SELEUCIA fr. 3 *SVF* III). El primer término, “mundo”, que en este trabajo utilizamos indistintamente del vocablo “cosmos”, parece acentuar el carácter organizado del universo en tanto que orden y ornato; mientras que “totalidad” hace referencia al mundo y al vacío infinito (o ilimitado) que le circunda. Por otro lado, como se verá en los capítulos siguientes, al hablar de la relación *Todo-partes*, el término ‘Todo’ hará referencia al universo en tanto organización y relación de sus partes.

⁴ En efecto, la filosofía helenística es un reclamo por la felicidad en este mundo; los filósofos de este periodo, en general, consideran posible la realización de una felicidad absoluta, cf. C. LEVY (*Les Philosophies hellénistiques*, p. 7), *apud* François GAGIN, *¿Una ética en tiempos de crisis?*, p. 78, n. 5. Nada más ajeno a

El análisis estoico sobre la semilla permite explicar el entramado cósmico y su desarrollo en términos de movimiento y continua fuerza creativa. En efecto, la sustancia fundamental del mundo es el fuego, y en él están contenidas las *razones seminales* que son garantes de su nacimiento y de todo su desarrollo biológico. Como veremos, es fundamental en la física estoica la relación entre conceptos como fuego, alma, vida, causa, movimiento, tensión, etcétera. Así, conservando una variada terminología para los diferentes procesos naturales, movimientos, individuos y sus relaciones, los estoicos logran coligar en conceptos nacidos de su alta concepción de lo vivo, como en el caso de las *razones seminales*, complejos relacionales y conexiones que explican la realidad conservando el movimiento y la energía pura y siempre creativa de este Todo en continua transmutación. Este recurso a la semilla permite a los estoicos ir más allá de una pura mecánica causalista.⁵

En efecto, a pesar de haber planteado una doctrina cosmológica con fuertes inclinaciones deterministas en la que toda la realidad está unida por una cadena causal o Destino (*heimarménē*), eso no los llevó a considerar que este entrelazamiento (*eiroménē*)⁶

escuelas como la estoica o la epicúrea que la suposición de un deber abstracto y del reflejo de los actos en un más allá en el que hay premios y castigos (cf. los mitos escatológicos del *Fedón* (107d-108c y 113d-114c), pp. 123-125 y 133-135; y el *Timeo* (90e-92c), pp. 259-261, de PLATÓN. En el *Timeo*, Platón postula una serie de degradaciones progresivas en las que si un hombre es vicioso en su vida, nacerá *como mujer* en su siguiente reencarnación en una progresión degradativa que en los estratos más bajos atraviesa la condición animal, del aire, de la tierra, o del agua, según el talante de la persona en cuestión). La filosofía para los estoicos antiguos no es más una *preparación para la muerte* (cf. PLATÓN, *Fedón* (67e), pp. 46; y (80e), p. 72), la filosofía es un ejercicio y esta ejercitación es para la vida. La virtud estoica no es la de los santos, y no es otra cosa que beber la poesía que el universo canta y danzar con ella al unísono; es fluir con el curso entero de la armónica transmutación universal. El cuerpo no será más una *cárcel* para el alma (cf. PLATÓN, *Fedón* (62b), pp. 35-36; (67d), p. 46; y (82e), p. 76), el cuerpo es su espacio único de realización. Para el desarrollo de estas tesis, *vid. infra*, cap. IV. Una rica literatura que vincula las doctrinas físicas con la ética estoica puede leerse en los *Pensamientos*, de MARCO AURELIO. Cf. Á. J. CAPPELLETTI, *Marco Aurelio*, pp. 23, 27-29; y 35-38: «El hombre que reconoce el vínculo que une su naturaleza con la naturaleza del Mundo y se sabe parte del gran Todo, procura adecuar su conducta a la naturaleza del Todo» (pp. 27-29). Recupero la imagen sobre la “poesía del universo” del profesor Josu Landa Goyogana.

⁵ Cf. Marcia L. COLISH, *The Stoic Tradition from antiquity to the Early Middle Ages*, vol. I, p. 32.

⁶ Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 107, vol. I, p. 264 = SVF II 914. Las transliteraciones del griego en este trabajo intentan mostrar el juego etimológico utilizado por los estoicos; en efecto, como se verá más adelante, este método para plantear las doctrinas es de uso técnico y sistemático para la Estoa, cuyo uso manifiesta la profundidad de su concepción del lenguaje. En este caso particular, Crisipo establece una relación entre términos que supuestamente comparten una raíz etimológica para así evidenciar una de las características más caras a la doctrina del Destino en la Estoa Antigua, precisamente su carácter de entrelazador y encadenador. No olvidemos que los estoicos fueron los primeros en sostener de manera sistemática la doctrina de la causalidad universal. A no ser que se indique lo contrario en las respectivas notas, tomaré la traducción de los fragmentos de Crisipo de: CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos* (2 vols. Introd., trad. y notas de Francisco Javier Campos Daroca y Mariano Nava Contreras, Madrid, Gredos, 2006), que incluye las tablas comparativas respecto de SVF II y III al final del tomo II; en esta investigación asignamos cada fragmento citado a su entrada en SVF, aunque esta asignación ha de ser considerada tan solo indicativa del lugar que ocupa cada fragmento en la mencionada recopilación canónica para nuestro tiempo, con las respectivas limitaciones de esa

fuera una ciega causalidad;⁷ lo que prima para los estoicos es una concepción de la naturaleza en cuanto desarrollo y orden inmanente, con lo que inauguran una cosmología vitalista. De modo que la Naturaleza en la física estoica puede ser explicada como una suerte de principio constitutivo que es interior al mundo mismo y que, en última instancia, es igualmente interior y constitutiva de cada uno de los seres individuales, a los que se considera diferenciados por una cualificación única, específica e irrepitible. Este inmanentismo que empuja el desarrollo natural no es otra cosa que la semilla en acción. Resulta de esto la concepción de una realidad viva, cuyo dinamismo empuja el desarrollo del mundo y de los seres que lo conforman. He aquí por qué, para teóricos como Samuel Sambursky,⁸ frente al continuo pasivo e inerte planteado por Aristóteles, el continuo de los estoicos debe ser concebido ante todo como un continuo que es actividad pura. De ahí que en el análisis estoico de los llamados géneros del ser, el primero corresponda a la materia subyacente a toda realidad, pues ésta adquirirá en la cosmología estoica un pleno sentido biológico, muy lejano de la pura potencia,⁹ que es el caso de Aristóteles, y del puro no ser, que es el caso del neoplatónico Plotino.¹⁰

Ekpírosis y Palingenesía

La semilla es algo dotado de una fuerza tal que en germen contiene en sí todo el desarrollo del ente natural; aun en su pequeñez está contenida la fuerza de la Naturaleza en su despliegue racional y armónico. En ese despliegue, además, entran en juego las mutuas interacciones entre las semillas, que, en el caso de los entes individuales, hacen posible su desarrollo en

recopilación que han sido señaladas ya en la introducción de su obra (pp. 34-45) por los traductores de la obra de Crisipo arriba mencionados.

⁷ Esta ciega causalidad es uno de los modos en los que puede plantearse el mecanicismo, dado que implicaría el mero contacto entre cuerpos para explicar la dinámica universal.

⁸ Cf. Samuel SAMBURSKY, *El mundo físico de los griegos*, p. 158. Para la matización de esta idea, del mismo autor, cf. *Physics of the stoics*, pp. 4-5.

⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Física* (I, 9, 192a 30-34), p. 121. A decir de Niccola ABBAGNANO (*Diccionario de filosofía*, p. 687, s. v. 'materia'), quien cita los pasajes VIII, 1, 1042a 27 y IX, 7, 1049a 18, de *Metafísica*, la materia en Aristóteles oscila entre la pura pasividad del sujeto que subyace a través de los cambios, y la potencia.

¹⁰ Cf. C. GARCÍA GUAL y María Jesús ÍMAZ, *La filosofía helenística*, pp. 189-190. En *Enéadas* (VI, 1 caps. 25-28), vol. III, pp. 223-229, PLOTINO lanza un vituperio contra los estoicos, escandalizado porque éstos consideran a la materia, que es lo «desprovisto de vida», el «no-ser», y lo que «está en potencia», como un principio y como el primero de los géneros del ser, al cual —a decir de Plotino— se supeditan y del cual guardan dependencia los géneros restantes, haciendo que su postulación parezca innecesaria. Para el carácter especial de la materia y el corporalismo en los estoicos, y su decidido enfrentamiento con sus antecesores, cf. *infra* cap. II pp. 65-81 y 91-101, dónde se recupera este pasaje de Plotino.

relación continua y recíproca.¹¹ En el caso del cosmos, que es un ser animado, las *razones seminales* son responsables de toda su ontogenia,¹² y en el fuego primero está ya contenido todo su desarrollo de principio a fin. La semilla es, por tanto, germen de desarrollo que acciona según su propia fuerza y en relación con las otras partes del mundo, y a la que solo le es posible desarrollarse en lapsos debidos.¹³ Del mismo modo que una semilla particular, por pequeña que sea, contiene en sí al árbol en su desarrollo total, así mismo las razones seminales contienen en sí el programa total del desarrollo universal; en efecto, un pasaje de Plutarco que conviene citar pone en relación la *semilla*, que contiene los *principios racionales*, con el desarrollo total de la Naturaleza: «La semilla (*spérma*) recibe ese nombre [en razón del] «enroscamiento» (*spéirasin*) de un volumen grande en un volumen pequeño, mientras que la naturaleza (*phýsin*) se llama así por ser un «hinchamiento» (*emphysēsin*) y una dispersión de los principios racionales o numéricos que son desplegados y numerados por ella».¹⁴

En el pasaje citado, Plutarco critica que los estoicos ponen en relación la semilla, en su pequeñez, con el nacimiento del cosmos en el fuego, que implica una expansión facilitada por el vacío ilimitado que le circunda. Esto muestra que para los estoicos lo importante es el poder germinal de la semilla y no así su tamaño, y que el despliegue llevado a cabo por la Naturaleza hace referencia a la capacidad creativa y diversificadora de ésta y no así a la

¹¹ Cf. SÉNECA, *Cartas a Lucilio* (XXXVIII 2), p. 112: «La cual [semilla], aunque sea pequeña, cuando cae en tierra propicia, despliega sus fuerzas y siendo tan chica alcanza los mayores crecimientos»; y CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (II 81), p. 224. Las citas tomadas de Séneca y otros estoicos pertenecientes a los periodos crítico, revisionista y romano de la Estoa serán recuperadas cuando sus contenidos estén atestiguados para —y desarrollen tesis implícitas en— los estoicos pertenecientes al periodo antiguo.

¹² No es necesaria una definición exhaustiva de este término para lo que ahora nos ocupa; baste decir que la ontogenia describe el desarrollo de principio a fin de un organismo. No obstante, recogemos la acotación del término que llevan a cabo Humberto Maturana y Francisco Varela, *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, p. 77, según la cual: «la ontogenia es expresión tanto de la individualidad de los sistemas vivos como de la forma en que esa individualidad se concreta. En cuanto proceso la ontogenia no representa, pues, el paso de un estado incompleto (embrionario) a otro más completo (adulto), sino la manifestación del devenir de un sistema que es en cada instante la unidad en su totalidad», pues la definición estoica de la naturaleza pone de relieve la concepción de ésta como orden necesario en relación con la acción de las razones seminales, y en ese sentido como orden y realización continua en todos sus momentos (cf. Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 148), p. 387), con lo que se rechaza toda finalidad extrínseca al ser viviente que es este universo, y con ello, la concepción aristotélica de la naturaleza como forma y causa final.

¹³ Cf. Á. J. Cappelletti (ed.), *Los estoicos antiguos* (Cleantes), fr. 621, pp. 265-266 = SVF I 497.

¹⁴ Plutarco, *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* (cap. 35, 1077B), pp. 460-461. En las notas a este pasaje, el traductor Raúl Caballero Sánchez llama a confrontar con un significativo pasaje de la obra de Filón de Alejandría (cf. Filón de Alejandría, *Sobre la indestructibilidad del mundo* (XIX, 100-103), pp. 126-127).

extensión que abarca. Esta Naturaleza, que en su desarrollo pone en funcionamiento (germinación) los *principios racionales* que ella misma contiene, es entendida por los estoicos como una fuerza generadora y artífice que tiende hacia un camino o sendero a seguir, es decir, un orden y una secuencia conforme a una razón. Gracias a Diógenes Laercio, sabemos de una definición estoica de Naturaleza que pone de manifiesto su relación con las *razones seminales*, que son entendidas como fuerzas operantes y guías de su desarrollo: «La naturaleza es una fuerza que por sí misma se mueve de acuerdo con las razones seminales, desarrollando hasta el fin y manteniendo los productos naturales en períodos de tiempo definidos, y realizando efectos semejantes a aquellos de los que se compuso».¹⁵

El fuego es presentado, entonces, como artístico e idéntico a la Naturaleza, lo que hace evidente el carácter activo y artífice de ésta.¹⁶ En efecto, el fuego es el elemento por excelencia, en el que todo tiene su principio y todo tiene su fin;¹⁷ es divino y artífice, dador de vida y salud, que «brinda nacimiento según un proceso hasta el fin» y que contiene en sí las *razones seminales* conforme a las cuales el orden cósmico se realiza;¹⁸ en su forma extrema es el éter, que circunda el cielo y que rige como principio rector del mundo y como alma de éste;¹⁹ este fuego es, en suma, la imagen misma de la vitalidad desplegada en la materia conforme a un orden perfecto, al que llamamos Naturaleza, y que en su secuencia entrelazada que mueve conjuntamente los seres y los vincula de manera inextricable y

¹⁵ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 148), p. 387.

¹⁶ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), frs. 273-278, pp. 112-114 = SVF I 171-172.

¹⁷ Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 396, vol. II, pp. 59-61 = SVF II 413.

¹⁸ Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 156), p. 390; Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), frs. 154, 160, 169 y 273-278, pp. 78, 80, 86 y 112-114 = SVF I 98, 102, 107, 171-172; CLEANTES, *apud* CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (II 27), p. 184; CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 396, vol. II, 423 y 421, pp. 59-61, 89 y 86-88 = SVF II 413, 618 y 596; PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* (cap. 35, 1077B), pp. 460-461 = SVF II 744; y SVF II 1027 (la traducción de este último fragmento la hemos consultado en: Ricardo SALLES y José MOLINA, “¿Depende todo lo que hacemos de factores externos? Causalidad externa y causalidad interna en la psicología estoica de las acciones”, en *Noua Tellus*, núm. 22, vol. 2, 2004, p. 177).

¹⁹ Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 139), p. 384; CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, frs. 415 y 420, vol. II, pp. 81-83 y 85-86 = SVF II 527 y 555; y ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (caps. 1-2), pp. 201-203. Nótese que los estoicos no admitieron la existencia de un quinto elemento; para ellos el éter es el cielo en tanto que fuego circundante de la esfera del aire, o bien, la parte más extrema del fuego que circunda el mundo. Tal vez por una inclinación aristotélica, el estoico Boeto de Sidón (s. II a. C.) consideró que la sustancia de dios es la esfera de los astros fijos, y no, como los estoicos más antiguos, la totalidad del mundo (cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 148), p. 387 = BOETO DE SIDÓN, fr. 3 SVF III).

armoniosa, una “armonía tensorial”,²⁰ se revela como el Destino, que no es otra cosa que la razón conforme a la cual todo está dispuesto y cuya fuerza es principio motriz de la materia.²¹

Esta profunda concepción del fuego es una deuda estoica con respecto a Heráclito,²² pues, igual que para éste, el fuego «se presenta como fuerza creadora, como actividad y *vida* incesante».²³ Este fuego es idéntico a la *physis* y ésta a su vez es la «fuerza o *principio vital* que a todas las cosas las hace y las transforma»;²⁴ en efecto, los estoicos recuperan de Heráclito «la concepción de la Naturaleza como *proceso* y como *vida perenne*».²⁵ Y este fuego en el que late la vida, al que bien podría llamarse “energía” o “materia-energía”,²⁶ es el que vivifica todo el cosmos y a todo lo hace crecer y desarrollarse. Como comenta A. J. Cappelletti, en la identidad establecida por Heráclito entre fuego y *lógos* «se encuentra el más remoto fundamento histórico de la noción estoica [...] del *lógos*»;²⁷ en efecto, el fuego no es en nada distinto del orden y la racionalidad del mundo. Esta concepción vitalista que supone un orden dinámico de la realidad nace de una atenta y profunda observación de los fenómenos y procesos de la naturaleza; aquí no hay temor a la observación de aquello que está en movimiento perpetuo, aquí la permanencia e identidad están cifradas en el *flujo* continuo. Se diviniza a la Naturaleza a partir de sí y de su orden y ornato, y no recurriendo a más allá, paradigmas y artesanos que le den razón, forma y figura; la naturaleza es fuerza autónoma y el mundo es animal racional en auto-creación continua, y en ese sentido, autopoietico.²⁸

Según sabemos por las fuentes doxográficas antiguas, las *razones seminales* están presentes en el fuego al inicio del ciclo cósmico, a partir del cual, por transformación

²⁰ Recupero esta formulación de la profesora María Teresa PADILLA Longoria, “*El Lógos universal viviente de Heráclito como arquitectura orgánica omnimoda*” (doc. inédito), ponencia presentada en el Coloquio: *Physis, Kósmos y Lógos en la filosofía Presocrática*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, mayo del 2018.

²¹ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), frs. 282-283, p. 115 = SVF I 176.

²² Cf. HERÁCLITO, Testimonios A1: «que el fuego es el elemento [universal] y todas las cosas son cambios del fuego», A5, A8; y fragmentos B30 y B90, en Rodolfo MONDOLFO, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, pp. 5, 11, 15, 34 y 41.

²³ Cf. Á. J. CAPPELLETTI, *La filosofía de Heráclito de Éfeso*, p. 46.

²⁴ *Ibid.*, p. 45. La cursiva es mía.

²⁵ *Idem.*, La cursiva es mía.

²⁶ Cf. J. BRUNSCHWIG, *Los estoicos*, p. 546.

²⁷ A. J. CAPPELLETTI, *La filosofía de Heráclito de Éfeso*, p. 69.

²⁸ En un organismo, la autopoiesis «es la red de procesos que produce todos aquellos componentes cuya producción interna es necesaria para mantener operando la red como una unidad», cf. Pablo RAZETO-BARRY y Rodrigo RAMOS-JILIBERTO, “¿Qué es autopoiesis?”, en *Autopoiesis. Un concepto vivo*, pp. 27-57; dicho en otras palabras, es la capacidad de un organismo de auto-producirse de manera autónoma.

(transmutación), se produce todo; el fuego primordial se transforma en agua a través del aire y de ahí se generan el resto de elementos; tierra, agua, aire y fuego, y éstos una vez generados, por intercambio y fusión, generan todas las cosas. El natural desarrollo del universo exige que llegado cierto momento, se incendie por completo y reintegre en sí a todas las cosas; a partir de este fuego comienza un nuevo desarrollo cósmico idéntico hasta en el más mínimo detalle al anterior, mismo que se inserta en un eterno ciclo de revoluciones. Es esta una clara alusión a un ciclo de corte biológico, pues responde a la necesidad de nacer y morir, de desarrollarse y de preservarse, y, en el caso del cosmos, de renovarse. De hecho, es probable que los estoicos estén intentando responder mediante su teoría de la ignición universal (*ekpírosis*) y correspondiente re-nacimiento y reordenación del cosmos (*palingenesía*) a las objeciones lanzadas por Aristóteles contra la concepción de un universo animado (viviente).²⁹ Esta aproximación en términos biológicos no es meramente metodológica, ni un símil, ni una analogía;³⁰ el orden biológico del cosmos es real para los estoicos, reconocido y defendido sistemáticamente.

Según esta concepción biológica, las *razones seminales* abastecen al mundo de todo lo que le es propio en sus diferentes momentos y desarrollos, de todos los seres y de todas las semillas de lo que será,³¹ todo conforme a una única razón omniabarcante o Destino;³² así, este cosmos no necesita ni del Artífice o *Artesano trascendente* y pleno en bondad, ni del

²⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del cielo* (II, 1, 284a 27-35), pp. 108-109; *Ética nicomáquea* (VII, 1154b 7), p. 321. La crítica de Aristóteles va dirigida contra el modelo biológico del universo utilizado por Platón, y versa sobre el padecimiento al que estaría sujeto un universo eterno que, siendo un agente vivo, no estaría libre de penas, cansancio, dolores y envejecimiento, lo que, sin duda, sería contrario a la dignidad de su alma. Agradezco a la profesora María Teresa Padilla Longoria por su aportación en la selección de éstos pasajes. Objeciones similares utilizarán los epicúreos en su polémica antiprovidencialista, aduciendo los cansancios y penas a que estaría sujeto un dios productor y sostén del universo, cf. EPICURO, *Carta a Heródoto* (77), p. 32; CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (I 22; 51-52), pp. 88 y 112. Una vez más, el estoico Boeto de Sidón, quien negó que el universo fuera un ser vivo (cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 143), p. 385 = BOETO DE SIDÓN fr. 6 SVF III), aparece influido por las doctrinas aristotélicas en su negación de la ignición cósmica. Para la relación entre la concepción del universo como un ser vivo y la conflagración universal en los estoicos, *vid. infra*, apartado I.3, pp. 58-60.

³⁰ Cf. Anthony A. LONG y David N. SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, vol. I, p. 277; David E. HAHM, *The origins of stoic cosmology*, p. 211.

³¹ Cf. SÉNECA, *Cuestiones naturales* (III 29), pp. 424-425: «Todo cuanto [*sc.* el universo] ha de hacer o sufrir, desde su principio hasta su fin, entra de antemano en su constitución, como en el germen está contenido todo el futuro desarrollo del hombre [...] Así también en el origen del mundo, además del sol, de la luna, de las revoluciones de los astros y reproducción de los animales, estaba dispuesto el principio de todos los seres terrestres, como también de este diluvio, que lo mismo que el invierno y el verano, lo exige la ley del universo».

³² Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 154, p. 78 = SVF I 98 y CRISIPO (SVF II 1027), *apud* R. SALLES y J. MOLINA, “¿Depende todo lo que hacemos de factores externos? Causalidad externa y causalidad interna en la psicología estoica de las acciones”, en *op. cit.*, p. 177.

Paradigma Formal de Platón.³³ De hecho, encontramos textualmente en el *Comentario al Timeo* de Calcidio un reproche estoico contra Platón, en el cual éstos acusan de innecesaria e insuficiente la suposición de un Paradigma o modelo trascendente a partir del cual sea ordenado el mundo, pues este mundo contiene en sí todo lo que precisa y se abastece a sí mismo; en efecto, las *razones seminales* son mencionadas como garantes de la autonomía del cosmos frente a ese Paradigma:

Los estoicos, además, critican a Platón por haber dicho que, ya que modelos de todas las cosas existen desde antiguo en otro sublime y más excelente substrato, el mundo sensible fue hecho por dios a partir de un modelo inmortal. Ellos dicen que ningún modelo es necesario, ya que las razones seminales, impregnando una cierta naturaleza, que las sostiene y contiene, generaron el mundo entero y todas las cosas existentes en él.³⁴

Si bien, *bajo un raciocinio probable*, Platón ya había postulado en el *Timeo* un cosmos que es el más perfecto de los vivientes, pleno en autonomía y en nada diferente de un dios, esférico, que no necesita de nada fuera de sí y que se basta a sí mismo para su propia conservación, pues aprovecha su propia corrupción y genera todo a partir de sí,³⁵ razón por la cual es durante toda la existencia del tiempo;³⁶ no hay que olvidar que este cosmos tiene por fundamento el mejor de los modelos y el más bondadoso e inteligente Artesano. El mundo es presentado con forma esférica por ser ésta la figura perfecta y por ser ésta la figura que contiene a todas las demás; las razones de esto son esencialmente matemáticas. El mundo

³³ Cf. PLATÓN, *Timeo* (28c-29a), p. 171.

³⁴ CALCIDIO (*Comentario al «Timeo»*, 294, p. 296, 11-16 W), *apud* Jean-Baptiste GOURINAT, *The Stoics on Matter and Prime Matter*, p. 54. La traducción es mía. Dada la importancia del contenido de este pasaje en cuanto a la doctrina de las razones seminales como fórmula del *lógos* garante de la autonomía del Cosmos, que evidencia, por un lado, el sentido biológico de la cosmología estoica por el cual éstos enfrentan la concepción trascendente de la ontología platónica, y por el otro, la crítica recepción estoica del *Timeo*; es de lamentar que el editor moderno de los *Stoicorum Veterum Fragmenta* no lo haya incluido en su importante colección. Este pasaje de suma importancia se inserta, en la obra de Calcidio, entre otros pasajes asignados a Zenón y Crisipo por él mismo, lo que muestra su origen antiguo-estoico.

³⁵ Cf. PLATÓN, *Timeo* (30b-34b), pp. 173-177. La idea del universo como un ser viviente, desde luego, está presente en el pensamiento griego desde mucho antes de que Platón apareciera en escena, como es manifiesto por la *Teogonía* de Hesíodo cuya naturaleza está llena de dioses, y, en particular, por la imagen que de Gea nos ofrece el autor; esta obra, como atestiguan muchos fragmentos de la cosmología estoica, fue muy bien aprovechada en su sentido cosmogónico por los estoicos. En este mismo sentido corre la perspectiva vitalista de los filósofos más antiguos, que los modernos denominamos presocráticos, cuyo mundo está animado por completo; así, por ejemplo, Heráclito, tan fundamental para el pensamiento estoico, afirma en el fragmento B 30 que el cosmos es «un fuego eternamente viviente» (Cf. R. MONDOLFO, *Heráclito...*, p. 34). Sobre el universo como un ser viviente en el pensamiento griego, algunas notas de interés en D. E. HAHM, *The origins of stoic cosmology*, pp. 63-68.

³⁶ Cf. PLATÓN, *Timeo* (38b), p. 183.

de Platón está supeditado a la Forma; si el viviente es perfecto, entonces sólo puede tener una forma perfecta; pero la forma antecede y trasciende al viviente, luego el viviente no determina la forma, sino la forma al viviente. Esta dependencia frente a la cual el mundo y sus seres no son más que una *copia lo mejor hecha posible*³⁷ de algo más que sí es perfecto y eterno; que supone un receptáculo, un tipo de materia-espacio (*chóra*) errante y a la que le es inherente la necesidad, madre del devenir, difícil de llevar hasta el orden y que entorpece el trabajo del Artesano trascendente toda vez que le es posible;³⁸ un Artífice pleno en bondad que, si quisiera —pues no conviene acto tal a aquel del que se predica la bondad— podría poner fin a la existencia de ese mundo;³⁹ esta dependencia, decíamos, convierte al mundo en un ser por completo dependiente y subordinado. La trascendencia fundadora a partir de la cual el mundo ideado por Platón recibe toda cosa digna de valía, que se convierte en referente último de toda virtud en éste y que, por lo mismo, arroja fuera del mundo todo vigor, toda fuerza, toda pureza, toda perfección, toda vida; esta trascendencia, termina por vaciar a este mundo de todo lo bello que es posible predicar de él.

Tal como apunta François Gagin, los estoicos —tanto como el pirronismo y el epicureísmo— «excluyen toda forma de trascendencia».⁴⁰ Aun cuando los estoicos coinciden con Platón en la concepción de un universo vivo y de forma esférica, sus razones son esencialmente diferentes; las razones estoicas son profundamente vitalistas. Puesto que se valora la fuerza vital de la Naturaleza por encima de todo y a ésta está supeditado todo lo demás, su perspectiva a de leerse en términos del fuego siempre vivo de Heráclito.⁴¹ Ahora

³⁷ *Ibid.* (48e y 92c (imagen), 50c (imitaciones de los seres)), pp. 199, 202, 261; y la introducción de José María ZAMORA CALVO a su edición del *Timeo* (Madrid, Abada, 2010), p. 31.

³⁸ Cf. PLATÓN, *Timeo* (47e-48b (necesidad, causa errante); 49a (receptáculo, nodriza); 50b-d (receptáculo); 51a-b (amorfa, receptáculo); 52a-53a (espacio, nodriza, desequilibrio); 57e-58c (desequilibrio, movimiento)), pp. 197-19, 201-206, 213-214. Un trato pormenorizado de la *chóra* en el *Timeo* de Platón puede leerse en la introducción a la edición de J. M. ZAMORA CALVO, pp. 41-61.

³⁹ *Ibid.* (41a-b), p. 188.

⁴⁰ F. GAGIN, “La naturaleza según el estoicismo y el epicureísmo”, en *¿Una ética en tiempos de crisis?*, p. 78. Frente la congregación de todos los filósofos pertenecientes a la escuela estoica a la que se llama cómodamente “Estoicismo”, prefiero hablar de “estoicos”, pues su autonomía teórica así como la revisión constante de la propia doctrina los hace pensadores diversos y hasta enfrentados en más de un punto; no así en el caso del epicureísmo o el pirronismo, pues la unidad de la doctrina postulada por el maestro, del cual toman el nombre las mencionadas escuelas, se mantuvo con mucho más fuerza y apego a la ortodoxia que en los filósofos de la Estoa.

⁴¹ Que los estoicos estaban a la luz del fuego de Heráclito es manifiesto a través de toda su filosofía, y en particular, a través de su cosmología. De especial interés a este respecto son las ideas estoicas en torno a la divinidad, para lo cual cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 135-136), p. 383; CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (I 36-41), pp. 100-105; y especialmente la traducción y aparato crítico del *Himno a Zeus* de Cleantes hecha por Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos*, fr. 679, pp. 288-292 = SVF

bien, la vida no es una abstracción que sólo se libera rompiendo las cadenas que suponen los cuerpos; la vida es la materia y los cuerpos en su movimiento y dinámica; el fuego es ese movimiento y la *tensión* cósmica es el resultado de ese movimiento. Así, las razones para asegurar que este mundo está vivo son esas profundas concepciones en torno a la vitalidad y el movimiento absoluto ínsitos en la materia; las razones que llevaron a los estoicos a sostener la forma esférica del universo se deben, ante todo, a que esta forma facilita su movimiento, es decir, la regularidad de los fenómenos que se dan en él,⁴² y porque esta forma garantiza a los seres que lo conforman una relación de mutuo sustento.⁴³ Así, «el estoicismo identificará el movimiento con la vida misma del cosmos que no hace sino uno con la de Dios».⁴⁴ Siendo que el principio vital es garante de —y se manifiesta como— movimiento, el cosmos debe ser tal que en nada se vea impedido en la realización de sus fines; la forma está ahora supeditada a la vida. Nuevamente, Gagin comenta: «El estoicismo, así como el epicureísmo, se esfuerzan en no buscar fuera de la Naturaleza el principio de explicación de su movimiento, razón por la cual estas dos escuelas son naturalismos».⁴⁵

La esfera total de la realidad corpórea no recurre en su ayuda a nada que esté fuera o por encima de sí, aún la inteligencia o Razón es fuego y su concreción corpórea es causa de toda conformación, conjunción, separación, ordenamiento, nacimiento y corrupción; el propio mundo obtiene a partir de sí su propio alimento y toda materia para su propia

I 537, quien llama la atención sobre la relación de esta hermosa pieza poética de cosmología estoica con la filosofía de Heráclito. Un dato de particular importancia que no es anotado en el aparato crítico de A. J. Cappelletti es que en el *Himno* Cleantes llama al rayo encendido de Zeus «siempre viviente (*haizoónta*)», que es el mismo término con el que Heráclito designó al fuego del cosmos siempre vivo en el fragmento B 30.

⁴² Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 140), p. 384; y CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (II 48), p. 197. En su exposición, como académico que es, Cicerón da en primer lugar las razones matemáticas para la esfericidad del universo, y sólo posteriormente recurre a la esfericidad del universo cifrada en el movimiento regular de sus partes. Al parecer, los epicúreos atacaban ambas argumentaciones en conjunto, tanto la platónica como la estoica, pues en *ibid.* (I 24), pp. 89-90 se dirige un ataque a la concepción platónica desarrollada en el *Timeo* sobre la esfericidad del universo en función de ser la forma más hermosa, y en seguida se ataca la concepción estoica de un cosmos esférico que es dios viviente y en continuo movimiento. Sobre la concepción de la forma del cosmos en relación con la implicación atomista de los infinitos mundos, cf. EPICURO, *Carta a Heródoto* (45), p. 13.

⁴³ Cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (II 116-119), pp. 254-257. En este pasaje, Cicerón desarrolla en extenso la relación de interdependencia entre las partes del mundo, misma que está cifrada en una dinámica de los elementos. Como puede observarse a partir de la obra del estoico Manilio, estoico cercano en el tiempo a Cicerón, tanto el argumento del movimiento regular como el del mutuo sustento de las partes del mundo forman parte de una misma concepción dentro de la escuela estoica (cf. MANILIO, *Astrología* (I vv. 147-254), pp. 70-75, que está íntimamente relacionada con la doctrina de la cohesión centrípeta del universo (cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 155, pp. 78-79 = SVF I 99; CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 419-420, vol. II, pp. 84-86 = SVF II 553 y 555).

⁴⁴ F. GAGIN, *¿Una ética en tiempos de crisis?*, p. 80.

⁴⁵ *Idem.*

realización. Este *Lógos* es lo divino ínsito en la materia, principio del orden, productor y artífice de toda realidad; es la ley y el gobierno del mundo, lo común a todo y lo que establece entre todas las cosas una suerte de principio de hermandad, pues hay entre todas las cosas un vínculo indestructible y una sucesión ordenada o Destino. No basta decir que el *Lógos* es palabra y razón, porque esos vocablos están para nuestro tiempo vaciados de su contenido original. El *Lógos*, concepto recuperado de la filosofía de Heráclito, es la vida en la Naturaleza, es energía y movimiento, racionalidad del mundo que se expresa en la armonía del conjunto universal, en la perfección y regularidad del movimiento de los cielos, en la simetría de una hoja, en la fluidez de los productos naturales y en la sucesión continua de los fenómenos; es, también, el hongo productor del suelo que pisamos, el material excretado que regresa a la naturaleza lo que ésta necesita para nutrirse y ser fértil, y el gusano que facilita la reintegración de un organismo en descomposición a la naturaleza de la cual es parte; es por eso la ley natural. Jamás se insistirá suficiente en que este *Lógos-Razón* es inmanente y que, en última instancia, termina por confundirse en la materia, a través de la cual se dijo en la Antigüedad que transita, que es inseparable de ella y, aún más, inconcebible sin ella. Es uno con ella porque es el orden de todo y la realidad misma. Como dice Carlos García Gual:

El *lógos* impregna la materia cósmica y la dirige; pero no como una fuerza exterior, como las Ideas o el Primer Motor aristotélico, sino como algo inmanente y omnipresente en lo real. Puesto que se niega lo espiritual en principio, puesto que solo se admite como capaz de actuar lo material, también el *lógos* es algo corpóreo, incorporado en lo sensible y material.⁴⁶

La operación que llevan a cabo los estoicos es sofisticada y exigió una recuperación para esta realidad de todo aquello que la dota de orden y sentido; ese análisis que, por un lado, recupera para el mundo la perfecta racionalidad y el perfecto acuerdo, y que, por otro, integra en esa consideración aquello que parecía indigno de ser pensado en términos de perfección y belleza, es el análisis orgánico y biológico; es un bio-lógos.⁴⁷ Aun si los estoicos prescindían del análisis platónico y aristotélico para explicar la perfecta coherencia del sistema del mundo, eso no los vuelca a considerar que todo es un azar, desordenado, o que la realidad carece de un sentido, pues, por el contrario, integran en un solo sistema el orden y

⁴⁶ C. GARCÍA GUAL y Ma. J. ÍMAZ, *La filosofía helenística*, p. 125.

⁴⁷ Recupero este término de la ponencia: “*El Lógos universal viviente de Heráclito como arquitectura orgánica omnívota*” de la profesora Ma. T. PADILLA Longoria, doc. ined.

la racionalidad, la materia, la energía y el movimiento; mucho menos los lleva a pensar que no hay armonía o coherencia en los actos, o que es deseable el acto torpe y desmesurado; como comenta Marco Aurelio, «si todo va al azar, no te abandones, tú mismo, al azar».⁴⁸

Este *Lógos* en manera alguna es distinto de nosotros, pues nos atraviesa y nos mantiene en sintonía con el universo entero. Nuestra razón es parte de la Razón universal y en ella encuentra su razón de ser cada acto del agente racional. En el seno de esta concepción late la fórmula del fin de la vida según los estoicos; el vivir en coherencia (*homologouménos*),⁴⁹ es vivir *homo-logou-ménos* de acuerdo con una razón única.⁵⁰ De hecho, según Kirk, el concepto de *lógos* en Heráclito está íntimamente vinculado al de ley natural y es aquí en donde se encuentra en germen el *vivir de conformidad con la naturaleza* de los estoicos.⁵¹ Efectivamente, según sabemos por Diógenes Laercio (VII 88),⁵² de manera explícita aparece en los estoicos el *lógos* como ley natural y ley divina que es idéntica a Zeus.⁵³ Esta ley es la que vincula la serie de fenómenos que se suceden sostenidos por una cadena causal y es así el trasfondo que articula toda la realidad. He ahí la razón de ser de los tres lugares (*tópoi*)⁵⁴ del discurso filosófico que distinguieron los estoicos; la lógica es el hilo argumental que articula las representaciones con lo representado y con su significado, es la ciencia que

⁴⁸ MARCO AURELIO, *Pensamientos* (IX 28), p. 103; cf. *Ibid.* (IV 27, VI 10 y XII 14), pp. 34, 55 y 138. Aunque los epicúreos renunciaron a describir en términos de causalidad encadenada o necesidad la interacción de los átomos en su cosmología, eso jamás significó que estos filósofos se decantaran por la idea del desorden en el universo o en el acto moral. Cf. EPICURO, *Carta a Heródoto* (38-39), pp. 9-10; *Carta a Meneceo* (133-135), pp. 64-65.

⁴⁹ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), frs. 286-297, pp. 116-119 = SVF I 179-183 y 184.

⁵⁰ Cf. J. BRUNSCHWIG, *Los estoicos*, p. 553.

⁵¹ KIRK, *apud* R. MONDOLFO, *Heráclito...*, pp. 163-164. Cf. Á. J. CAPPELLETTI, *La filosofía de Heráclito de Éfeso*, p. 69: «en cuanto la razón cósmica establece una relación constante entre los fenómenos físicos, el *lógos* de Heráclito (como el de los estoicos) puede ser considerado como “ley natural suprema”». Al trazo de esta genealogía hay que añadir la impronta de la filosofía cínica, que en su pugna por el regreso a la naturaleza coloca la piedra de toque de la filosofía de Zenón de Citio y la escuela estoica.

⁵² Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 262, p. 110 = SVF I 162.

⁵³ En el supuesto desacuerdo entre Cleantes y Crisipo en torno a la naturaleza con la que hay que vivir de acuerdo, no hay más que un acento puesto por el segundo sobre esta racionalidad pensada en la dimensión del ente individual; así, Cleantes sostuvo que hay que vivir en conformidad con la Naturaleza universal, mientras que Crisipo dijo que con la universal y la particular, siendo que la particular no es sino manifestación de aquella. Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (CLEANTES), fr. 705, p. 300 = SVF I 555; CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 243, vol. I, p. 390-391 = SVF III 4.

⁵⁴ Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 39), p. 346 = APOLODORO fr. 1 SVF III. A estas partes o secciones del discurso filosófico Crisipo y Eudromo las llamaban «especies», o bien, según otros estoicos, «géneros»; frente a estas propuestas preferimos la del estoico Apolodoro, que las llama «lugares», pues, atendiendo al carácter de sistema del discurso de la filosofía estoica, nos permite detenernos en momentos o lugares específicos según los intereses de la exposición.

expresa la articulación del mundo y sus vínculos, que nos son afines por ser nuestra razón y nuestra alma una parte de la Razón universal y del alma del mundo; la física es el discurso de dicha ley, el vínculo y flujo natural de todas las causas y de todas las cosas que *expresa* unidad, secuencia y orden; la ética es el *avisoramiento de la ley natural* o recta razón que expresa la física y el acto conforme a esa ley en la que el individuo se siente integrado y en todo propio, pues esta ley es conforme al desarrollo óptimo de cada ente individual y en absoluto es símbolo de una obligación abstracta. El estoico se siente integrado a este todo racional y continuo, y también comprende que en el lenguaje se encuentra la manera de expresar naturalmente esa vinculación, que en el acto resulta una armonía entre las partes agentes, las cuales conforman un todo. Así, la filosofía resulta ante todo un ejercicio; es la «práctica de la rectitud de la razón».⁵⁵

El nombre de Zeus

Como ya antes se mencionó, los estoicos construyeron complejos relacionales a partir de su concepción vitalista de la realidad, de donde surgieron y restituyeron un número finito de conceptos que se pusieron en marcha a fin de recuperar para el mundo una explicación de su dinámica y lógica interna a partir de sí mismo. Este revolucionario uso del lenguaje, en cuya relación con el mundo se juega por completo el acto moral, parece haber sido consciente entre los primeros estoicos. A ellos les atribuye D. E. Hahm⁵⁶ —hablando de la teoría de la reproducción de Aristóteles y rastreando el uso de términos como *pneuma*, fuego y calor hasta éste— el haber virtualmente identificado términos que Aristóteles había distinguido y separado. Si bien, para el análisis estoico de la realidad los términos distinguidos por Aristóteles eran insuficientes o incompletos, ellos lograron introducir —incluso en la filosofía de las escuelas rivales— una terminología cargada de una visión vitalista, activa y móvil de la naturaleza, en la que ésta es pensada en términos de autonomía y auto-creación continua. En algunos casos reúnen en un solo término aquello que en otros análisis, como en el citado caso de Aristóteles, fue separado y, por decirlo así, vaciado o saqueado de lo que

⁵⁵ Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 319, vol. II, p. 9.

⁵⁶ Cf. D. E. HAHM, *The origins of stoic cosmology*, pp. 74-75.

los estoicos considerarían su contenido original; en otros casos distinguirían nombres y términos sólo para evidenciar que en el fondo hay un único principio que lo sostiene todo y que da razón de todo. Es así como Dios, fuego, *lógos*, vida, naturaleza, providencia, Destino, Zeus, causa..., aparecen como diferentes nombres que designan una misma naturaleza.⁵⁷ Esta multinominación reiterada de continuo por los estoicos más antiguos tiene por fondo esa profunda concepción monista de la realidad que analiza el mundo en clave vitalista.⁵⁸ Según las necesidades explicativas del tema en cuestión se utilizaba una u otra denominación, pero en sentido profundo es una y única la causa o Razón de todo desarrollo natural, de todo ente y de todo eslabonamiento. Este monismo radical de la Estoa es una deuda con respecto a la escuela de Mégara; en efecto, según reporta Diógenes Laercio (II 106), el socrático Euclides de Mégara sostenía «que el Bien era una cosa única llamada con muchos nombres: unas veces prudencia, otras, dios, y otras inteligencia, etcétera».⁵⁹ Como veremos, a este monismo ontológico de origen megárico los estoicos agregarán una perspectiva vitalista y móvil, producto de su contacto con la filosofía de Haráclito de Éfeso. Siendo esta una investigación en torno a la física de los estoicos antiguos, conviene detenerse un momento a replantearse las razones e implicaciones de esta multinominación de lo divino a la luz de su cosmología.

Mucho antes de que los estoicos aparecieran en escena, la figura de Zeus y su culto se relacionaba ya con el cielo, con el rayo y, de manera especial, con el fuego. En filosofía, se le relacionaba especialmente con los procesos y dinámicas de los seres vivientes; y la

⁵⁷ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), frs. 160, 254-255 y 273-278, pp. 80, 108-110 y 112-114 = SVF I 102, 160, 162 y 171-172; (CLEANTES) frs. 670 y 679, pp. 285 y 288 = SVF I 530 y 537; CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, frs. 126 y 128, vol. I, pp. 280-284 = SVF II 1076-1077; DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 147), p. 387; y A. A. LONG, *La filosofía helenística*, p. 148.

⁵⁸ Esta multinominación de lo divino que refleja bien el panteísmo estoico fue criticada por otras escuelas, sobre lo cual cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (I 36-41), pp. 102-105; pasaje en el cual se ofrece un esbozo superficial de las doctrinas teológicas de la Estoa Antigua, a la cual se acusa de falta de rigor y de presentar ideas sobre los dioses que chocan de manera desproporcionada con la concepción popular que se tiene de éstos.

⁵⁹ Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (II 106), p. 135. Por el mismo Diógenes Laercio (*ibid.* (II 114 y 120), pp. 138 y 140) sabemos que el contacto entre Zenón de Citio y la filosofía megárica se dio a través de Estilpón de Mégara, el cual pudo ser discípulo de Euclides. Además de Estilpón, Zenón fue discípulo del megárico Diódoro Crono (cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 38, p. 48). Por lo demás, bien conocido es el interés que suscitó en Cleantes, y sobre todo en el estoico Crisipo, la lógica de la escuela de Mégara, tan cara a la escuela estoica y que granjearía a la dialéctica crisipea el mote de “dialéctica de los dioses”; el mismo Crisipo dedicó varias de sus obras a resolver las paradojas dejadas por los filósofos de dicha escuela. En la edición de Ángel J. CAPPELLETTI (*Los estoicos antiguos*, p. 48), los fragmentos 38-41, que fueron agregados por él y no aparecen en la edición de I. Von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, parecen perfilados a poner de relieve el magisterio cínico y megárico sobre el fundador de la Estoa, lo cual es una línea de interpretación —frente a la cual estamos en deuda— que recuperamos y defendemos en la medida de nuestras posibilidades en esta investigación.

plasticidad del fuego y su capacidad para reducir todo a su sustancia le hacían el elemento más móvil y adaptable. Cappelletti, en efecto, registra que es probable que para Empédocles el fuego fuera el elemento subyacente a los demás estados de la materia, el líquido (agua), el sólido (tierra) y el gaseoso (aire). Igualmente, para Heráclito el fuego vendría a ser el elemento más móvil, cuya fuerza se relaciona con la vitalidad del universo y cuya plasticidad podría hacerlo mudable a todas las maneras de ser de la materia;⁶⁰ este fuego, divino, es aquello en lo que todo se resuelve y de lo que todas las cosas son cambio.⁶¹ Así, el fragmento B 67 establece una «relación entre el Uno (dios) y la multiplicidad (serie de opuestos), señalando en Dios la fuente *desde la cual* se desarrollan todas las oposiciones, y al mismo tiempo el centro *en el que todas refluven* a su unidad y se identifican mutuamente».⁶² De igual manera, para los estoicos, el fuego divino, la «sacra llama»,⁶³ es origen de todo y en todo se transforma, conteniendo en sí una ilimitada capacidad de originar todas las cosas del mundo y de sostenerlas, por lo que no sólo es *razón* ordenadora y principio vivificante, sino también *providente* de toda la existencia. La famosa capacidad metamórfica del dios Zeus en los mitos contados por los poetas no sería sino un lejano eco de una visión natural de los fenómenos, siempre atenta a que el fuego es esa sustancia sutil que está presente en todo y todo lo anima, capaz de abrazarlo todo y de reducir a su sustancia cualquier cosa. Pero la concepción del fuego divino no sólo tiene este lado mecánico por el cual todas las sustancias pueden ser reconducidas a él, sino que, ya en Heráclito, este fuego tiene un sentido vital por el cual el cosmos puede ser considerado como un fuego viviente. Esta concepción vital-divina del fuego se radicalizará con los estoicos.

Ciertamente, la experiencia vital en la que está involucrado el calor de los cuerpos (lo frío suele relacionarse con la muerte), el desarrollo vegetal vinculado con el calor (visible por lo demás en la primavera), y la benéfica transformación de los alimentos al fuego, además de la actividad volcánica que destruye igual que crea espacios para la vida; podrían haber generado en el observador atento de la naturaleza esa imagen del fuego-dios que crea y reintegra y es causa. Esa visión de los fenómenos, de los cuales el desarrollo está siempre

⁶⁰ Cf. Á. J. CAPPELLETTI, *La filosofía de Heráclito de Efeso*, pp. 46-47.

⁶¹ Cf. HERÁCLITO, *Testimonios* A 5 y A 8, en R. MONDOLFO, *Heráclito...*, pp. 10-11 y 15-16.

⁶² Cf. R. MONDOLFO, *Heráclito...*, p. 205. El énfasis es mío.

⁶³ Cf. FÉNICE DE COLOFÓN, *Yambo primero a Nínive*, fr. 1, en José A. MARTÍN GARCÍA, *Poesía helenística menor (poesía fragmentaria)*, pp. 218-220. Sobre la filiación estoica y los motivos estoicos expresos en Fénice de Colofón cf. la introducción a Fénice (pp. 216- 218) y la nota 189 de la citada obra.

relacionado con la fuerza del calor interno a las naturalezas, fue puesta de relieve especialmente por Cleantes, que la identificó como una de las cuatro causas del nacimiento en los seres humanos de las ideas sobre los dioses.⁶⁴ En efecto, esta fuerza del calor sería la causa de toda la abundancia de la que es dotada la naturaleza, lo que generaría en el observador una profunda y piadosa gratitud por lo que le es dado por aquella. El fuego emerge entonces como causa y sostén de todo, pues está involucrado en el nacer, desarrollarse y morir de todas las sustancias y de todas las cosas. Es por eso el principio cuya *ley* nos atraviesa y que penetra todo y se confunde con todo; en el fondo de ese Todo late siempre la presencia viva del fuego, *causa y vida*, que es todo sin ser absolutamente ninguna de las cosas particulares. Es el fuego, siempre vivo, que quiere y no quiere el nombre de Zeus.

Teniendo por trasfondo esta profunda concepción del fuego y utilizando una imagen que en lo esencial recoge la idea antiguo-estoica de lo divino, Zeus, en el *Himno a Zeus* de Cleantes, aparece como el multinominado guía del universo que lo sostiene todo y todo lo gobierna, portador del *rayo* bajo cuyo golpe las obras de toda la naturaleza se realizan, dirigente de la «Razón común que *a través de todas las cosas* discurre».⁶⁵ Con éste está vinculado temáticamente el proemio del famoso poeta estoico Arato de Solos a sus *Fenómenos*, quien en su obra didáctica de astronomía escrita en clave panteísta dice en el verso dos: «Llenos están de Zeus todos los caminos y todas las asambleas de los hombres, lleno está el mar y los puertos»;⁶⁶ así mismo, en torno al siglo I a. C., los ecos de este panteísmo resonarán en Virgilio, quien en sus *Geórgicas* comenta: «Dios se *derrama* por la tierra entera y por la extensión del mar y por las alturas del cielo; de él [...] las especies todas de las fieras y cualquier ser reciben al nacer el sutil aliento de la vida; a él, vuelven después y se restituyen los seres todos al cumplir su evolución»; y en su *Eneida*: «ante todo sustenta cielo y tierra y los líquidos llanos y el luminoso globo de la luna y los titánicos astros un espíritu *interno* y un alma que *penetra* cada parte y que pone su mole en movimiento y se

⁶⁴ Sobre la doctrina del calor en Cleantes, cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (II 23-32), pp. 181-187 y *vid. infra*, pp. 53-55; sobre las razones del nacimiento de las ideas sobre los dioses en los seres humanos, cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (CLEANTES), fr. 667-668, pp. 282-284 = SVF I 528.

⁶⁵ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (CLEANTES), fr. 679, pp. 288-292 = SVF I 537. La cursiva es mía.

⁶⁶ Cf. ARATO, *Fenómenos* (proemio, vv. 2), p. 63. Arato de Solos estuvo en contacto con estoicos discípulos de Zenón como Dionisio de Heraclea, Perseo de Citio y, muy probablemente, con Cleantes, sobre lo cual, cf. las páginas 10-11 de la obra citada, y la introducción a ARATO en J. A. MARTÍN GARCÍA, *Poesía helenística menor (poesía fragmentaria)*, pp. 56-57.

infunde en su fábrica imponente»;⁶⁷ igualmente Manilio, poeta latino del siglo I que nos ofrece una visión del cosmos fundamentada de manera especial en la cosmología estoica, en el proemio al libro II de sus *Astronomica*, canta «al dios que con silencioso designio gobierna la naturaleza, que está en el interior del cielo, de la tierra y del mar, y dirige la inmensa mole con leyes constantes», en efecto, según él mismo, «un único espíritu habita en todas sus partes e impregna el universo recorriéndolo todo y configurándolo como un ser vivo»;⁶⁸ y ya en el siglo IV d.C., en su obra *Fenómenos*, traducción al latín de la homónima obra de Arato, Avieno escribirá en el proemio que Júpiter (*Zeus*) «es la *energía* del rayo fulgurante, la *vida* de los elementos, el *calor* del universo, el *fuego* del éter, el vigor de los astros [...] la pesada amalgama de la materia, la savia procedente de las alturas del cielo, el *nutrimento* de todas las cosas, flor y llama del alma»; y más adelante: «Él es el artífice de la naturaleza y él es el que la nutre». ⁶⁹ Así, pues, la movilidad del fuego, su plasticidad, y sobre todo, su vitalidad manifiesta en la naturaleza toda, de la que Zeus es desde antiguo una imagen, llevaron a los filósofos del Pórtico a utilizar esas variadas denominaciones para llamar al principio que mueve y es razón y causa de todo en el universo; Zeus sería la imagen que reproduce todos los poderes de ese principio físico que es el fuego, energía moviente y animadora que permanece a través de los cambios y cuyo flujo expresa en el desarrollo natural orden y secuencia.

Así es como se entiende que Crisipo en el libro I de su obra *Sobre los dioses* no sólo haya remitido a Zeus epítetos como “razón que todo lo gobierna, alma del universo y causa de vida de todo lo que es en él”, etc., sino que, además, haya interpretado a figuras mitológicas como Ares, Hefesto, Cronos, etc., a la luz de la física estoica,⁷⁰ pues éstas no serían sino formas de designar fenómenos naturales cuya razón profunda es ese fuego o *razón*

⁶⁷ VIRGILIO, *Geórgicas*, (IV, 221-227) pp. 367-368; y *Eneida*, (VI, 725-729) p. 204 (la cursiva es mía). Aunque Virgilio pasó por la escuela epicúrea, posteriormente recibió influjo de la Estoa, cf. Robert W. SHARPLES, *Estoicos, epicúreos y escépticos. Introducción a la filosofía helenística*, pp. 63-64. Tal vez algo desorientado, el anotador y traductor de las *Georgicas* en la edición que citamos comenta en su nota 21 que en este pasaje Virgilio formula el “panteísmo epicúreo”, lo cual no puede ser menos que una lamentable confusión.

⁶⁸ MANILIO, *Astrología* (II vv. 60-66), p. 113. Sobre la cosmología estoica en la obra maniliana cf. la introducción a la obra citada pp. 33-36; notas interesantes sobre esta cosmología que pone un acento especial en la doctrina estoica de la simpatía universal se pueden encontrar en el libro I (vv. 122-254), pp. 69-75, y en el libro II (vv. 60-129), pp. 113-116.

⁶⁹ AVIENO, *Fenómenos* (proemio, vv. 5-15 y 25-30), pp. 71-73, la cursiva es mía. En su proemio, Avieno combina motivos estoicos y epicúreos.

⁷⁰ Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos (Sobre los dioses)*, fr. 126, vol. I, pp. 280-282 = *SVF* II 1076 (cf. fr. 128, pp. 283-284 = *SVF* II 1077).

ordenadora que se despliega y diversifica transmutando por completo su sustancia y dando origen a partir de sí, por lo que podría hablarse de una suerte de implosión en términos germinales, pues, como antes se anotó, este despliegue no implica un aumento en su extensión. Ya en el siglo I d. C., como resultado de una larga y profunda tradición dentro de la Estoa, el estoico Cornuto interpretará la figura de Zeus, siempre en relación con el fuego divino, como el alma del cosmos que es causa de la existencia de los seres vivos.⁷¹ La siguiente cita de la obra de Diógenes Laercio pone de relieve eso de lo que acabamos de hablar, además de ponerlo en relación con los nombres de las múltiples divinidades del panteón griego, motivos tratados en extenso por los estoicos antiguos y que aquí aparecen en resumen:

La divinidad es un ser vivo, inmortal, razonable, perfecto e inteligente en su felicidad, incapaz de aceptar nada malo, providente del universo y de los seres del universo. No obstante, no tiene forma humana. Es, por otro lado, el demiurgo de todas las cosas, y como el padre de todas las criaturas, en general, y en particular lo que penetra en todo, es llamado con muchos nombres según sus varios poderes. Le llaman, pues, *Día* por estar mediando (*di' hón*) en todo, lo denominan *Zêna* en cuanto que es causante del vivir (*Zên*) y está extendido por toda la vida. Es denominado Atenea por la extensión de su dirección hasta el éter (*Athenâ-aithéra*) y Hera por el aire (*Hera-aéra*), y Hefesto por su relación con el fuego artífice, y Posidón en relación con lo líquido, y Deméter en relación con la tierra. Y también es denominado con otros nombres en virtud de alguna otra propiedad suya.⁷²

Como puede observarse en el pasaje citado, en el espíritu general de los filósofos de la Estoa y su cosmología pirocentrista tuvieron una paradójica recepción a la vez crítica y entusiasta los mitos tradicionales, recepción en la que se juega toda la tradición antigua y su resignificación. En esta resignificación, los estoicos echaron mano de no poco ingenio, a la vez que se convierten una vez más en deudores y herederos de la ontología megárica y, sobre todo, de la poderosa y vibrante filosofía de Heráclito de Éfeso. Pasamos a continuación a exponer algunas notas importantes en torno a ese proceder y la relación que guarda con la teoría estoica del lenguaje.

⁷¹ Cf. ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (cap. 2), pp. 202-203. La imagen de Zeus como el fuego divino en la cosmología estoica guarda una profunda relación con la interpretación estoica del dios Urano, para el cual, *ibid.* (cap. 1, 1-3), p. 102-202. Otras divinidades relacionadas con el fuego son Eros y Hefesto.

⁷² DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 147), p. 387.

Sabemos que en tiempos de Heráclito la religión griega ya había sufrido sendas críticas provenientes de Jenófanes, embates que no desconocía aquél y que le llevarán a tomar postura frente a la religión tradicional.⁷³ En el fragmento B 32 Heráclito asegura «Lo uno, lo único sabio, no quiere y quiere ser llamado con el nombre de Zeus», lo que se ha interpretado como un intento de superar las representaciones antropomórficas de la mitología tradicional a fin de alumbrar una consideración más alta de lo divino. En su época, flotaban en el aire no sólo los golpes asestados por Jenófanes a la tradición Homérica, que reniega de todo nombre personal para designar a la divinidad, sino también las concepciones tendientes al panteísmo de los órficos y Esquilo, entre otros. Frente a esto, Heráclito recuperará críticamente el nombre de Zeus para designar al principio supremo; negará así el sentido literal de los mitos difundido popularmente a través de los ritos, a la vez que recupera el nombre del dios supremo, que representa el fuego eterno y siempre viviente, y que es padre de los dioses; es lo uno que no quiere y a la vez sí quiere el nombre de Zeus.

Más allá del nombre, es posible encontrar un sentido profundo en esta figura padre y principal del panteón griego, lo que no sería posible de no ser porque este fuego *divino* es la realidad última que late en el fondo de toda configuración material y del consiguiente *nombre* dado a esa configuración; Heráclito y los heraclíteos buscarán, en efecto, explicar a partir de las etimologías de los nombres las realidades designadas por éstos, de lo que un eco tardío sería el *Crátilo* de Platón, en el que Crátilo encuentra que el nombre de Zeus se relaciona etimológicamente con penetrar en todas partes, con lo viviente y con ser causa universal. Como puede observarse a partir del pasaje de Diógenes Laercio citado arriba, los estoicos antiguos recuperan esta misma significación para el nombre y la figura de Zeus. Mención aparte merecen los cínicos, que en la figura de Heracles encontrarán un ejemplo de la vida virtuosa y autárquica; visión heredada a sus alumnos estoicos, para quienes el mencionado semidiós será igualmente ejemplo de fortaleza interior frente a la adversidad.⁷⁴

⁷³ Este párrafo recupera en términos generales los análisis de los fragmentos B 67 y B 32 de Heráclito elaborados por R. MONDOLFO, *Heráclito...*, pp. 205-215 y Á. J. CAPPELLETTI, *La filosofía de Heráclito de Éfeso*, pp. 120-126. Según Mondolfo, en la problemática a dar o no un nombre a las cosas singulares, que no serían sino una forma mutable del principio divino que se bifurca y unifica en los contrarios, debe de entenderse la aversión de Crátilo hacia los nombres. Platón relacionará, sin embargo, este proceder de Crátilo con la idea del flujo, dando así a la cuestión un sesgo epistemológico.

⁷⁴ Cf. C. GARCÍA GUAL, *La secta del perro*, pp. 35-38; y DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VI 71), p. 312. Para la interpretación física de la figura de Heracles hecha por el estoico Cleantes, cf. ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (cap. 31), pp. 265-267 = *SVF I 514* (este capítulo de la obra de Cornuto es editado por I. Von Arnim entre los fragmentos de Cleantes y aparece mutilado en la

Probablemente a través de sus maestros más comprometidos con la virtud los estoicos hayan desarrollado ese interés por la búsqueda de las verdades y lecciones que los mitos encierran.

Ya en tiempos de las primeras generaciones de la Estoa la crítica a la religión popular era un lugar común en la filosofía; Pródico de Ceos, entre los sofistas; Evémero, que influiría al estoico Perseo de Citio; Teodoro el Ateo, en representación de la escuela cirenaica;⁷⁵ la crítica mordaz de Diógenes, de la escuela de los cínicos;⁷⁶ algún razonamiento socarrón de Estilpón⁷⁷ y la ontología de los megarenses en general; y el feroz ataque de Epicuro no a la divinidad en sí, sino a considerar que ésta es providente.⁷⁸ Todas y cada una dirigidas contra los mitos y ritos tradicionales, mitos que hicieron de los dioses el prototipo del vicio, y en especial de Zeus, un ser antropomorfo, padre de los dioses, susceptible de ser arrastrado con un protagonismo pocas veces igualado hacia las más férreas pasiones. Extasiados de una visión naturalista de la divinidad que les mostraba aún en el más mínimo hecho natural, constructo, sistema o ente, la fuerza creadora omniabarcante, providente y poderosa que anima la totalidad del mundo; los estoicos integraron en su cosmología las múltiples y disímiles imágenes y representaciones de las figuras de la religión griega, resignificándolas a la luz de una visión panteísta de la realidad y encontrando en ellas el sentido cosmológico.

Cobra entonces toda su fuerza la afirmación zenoniana —de claro raigambre cínico— según la cual hay un solo dios por naturaleza, pero muchos por convención.⁷⁹ De esta suerte, las diferentes figuras del panteón griego emergen como elementos y fuerzas cósmicas, y como características de la divinidad única; de ahí la razón de la multinominación de la divinidad, a la que a veces se da el nombre de Zeus, pues éste es elegido como figura central en la cosmo-teología de los estoicos. Zeus será nuevamente el nombre que el principio que anima la realidad ha de querer y no querer, pues los estoicos renegaron de la mitología

traducción que hiciera Á. J. Cappelletti de este fragmento cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (CLEANTES), fr. 649, p. 275-276).

⁷⁵ Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (II 97-101), pp. 130-132.

⁷⁶ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VI 37), p. 296, cuenta la siguiente anécdota sobre Diógenes: «Al ver una vez a una mujer que adoraba a los dioses en una postura bastante fea, con la intención de censurar su carácter supersticioso, le dijo: “¿No te da reparo, mujer, que haya algún dios a tu espalda, ya que todo está lleno de su presencia, y le ofrezcas un feo espectáculo?”».

⁷⁷ Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (II 116-117), p. 139.

⁷⁸ Cf. EPICURO, *Máximas capitales* (I), p. 67; CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (I 18-23 y 51-55), pp. 85-89 y 112-114. Siguiendo una tradición platónica (cf. PLATÓN, (*Leyes* X 888c), pp. 193-194), Cicerón acusa de ateísmo a Epicuro aun cuando recupera sus ideas sobre la existencia de los dioses, cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (I 85 y 121-124), pp. 134 y 158-161.

⁷⁹ Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), frs. 265-266, pp. 110-111 = SVF I 164.

popular, considerando infantil la representación antropomorfa de las divinidades, a la vez que, como ya se dijo, encuentran en Zeus la imagen de ese principio. Encontramos así en Zenón una lectura cosmogónica y cosmológica de dioses como Caos, Gea, los Titanes, los Cíclopes, Afrodita, y, en su correspondiente latino, de Juno, Júpiter, Neptuno, y Vulcano.⁸⁰

Es difícil saber hasta qué punto los estoicos pensaban en verdad que estaban dotando de un nuevo significado a los viejos mitos transmitidos por la tradición; parece más probable que estuvieran convencidos de que a través de los mitos se habían transmitido verdades físicas ya conocidas por los antiguos y que éstas habían sido corrompidas por poetas como Homero y Hesíodo, quienes desconocerían a la luz de qué fenómeno natural se había dado nombre a algo y se había contado que realizaba tal o cual acción.⁸¹ En todo caso, la visión a la luz de la cual se llegaba a esa verdad transmitida por el mito era esa profunda concepción monista de lo divino que lo identifica con la naturaleza y en la que cada hecho natural da cuenta del orden perfecto a que está sujeta toda naturaleza particular y de cómo todas, en sintonía, danzan en la continua realización de este gran ser viviente que es el cosmos. Este proceder estoico, al ser una corriente interpretativa de la mitología tradicional que busca en los mitos una explicación racional y física⁸² sobre el cosmos, ha de ser considerado una poderosa, ingeniosa, desafiante y revolucionaria subcorriente de física estoica.

Sabemos que los estoicos prestaron mucha atención a la cuestión de la divinidad, y, consecuentemente, a la búsqueda de verdades cosmológicas en las figuras tradicionales del panteón griego; como ejemplo de este interés, tenemos noticias sobre la literatura estoica dedicada de manera específica a este tema.⁸³ Por un lado, esas obras estaban dedicadas a

⁸⁰ *Ibid.*, (ZENÓN) frs. 156 (Titanes), 163-165 (Caos, Gea y Eros), 186 (Cíclopes), y 270-271 (Afrodita-Juno, Júpiter...), pp. 79, 81-82, 91 y 112 = SVF I 100, 103-104, 117 y 168-169.

⁸¹ Es significativo a este respecto que la obra de Crisipo, *Sobre los antiguos físicos*, una obra sobre física antigua, contenga interpretaciones cosmológicas de las divinidades, como es el caso de la unión sexual de Hera y Zeus en términos del fuego que dota a la materia de las razones seminales para la ordenación del mundo; claramente, en la interpretación de Crisipo las concepciones cosmológicas de los antiguos filósofos de la naturaleza dieron origen a los diferentes mitos, cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, test. 1, vol. I, pp. 118-119 y notas (en esta traducción el título de la obra es vertido indistintamente tanto por *Sobre los antiguos fisiólogos*, como por *Sobre los antiguos físicos*).

⁸² En general las interpretaciones de los mitos griegos estaban dedicadas a temas cosmológicos, sin embargo, se conservan algunos pocos ejemplos de su utilización en cuestiones morales, como en la obra *Sobre las Gracias*, de Crisipo (Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos (Sobre las Gracias)*, frs. 278-283, vol. I, pp. 417-422 = SVF II 1080-1082; III 725-726; y ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (caps. 14-15), pp. 213-220).

⁸³ Ha de entenderse que en prácticamente todo texto estoico sobre física, al menos, se trataba en mayor o menor medida sobre la divinidad, por ejemplo el *Sobre el universo* de Zenón de Citio, o la *Física* de Crisipo, cuyo contenido derivaba de Zeus/dios/inteligencia/destino el proceso cosmogónico, por lo que en sentido estoico

perfilar la idea de la divinidad conforme a la cosmología estoica, es decir, defendían la idea de una divinidad única que es origen y sostén de todo, que es corpórea y que en sentido profundo es el universo entero; de este interés dan cuenta el *Sobre los dioses*, libro I, de Crisipo; una parte del *Sobre los dioses*, de Cleantes, en el que se incluía su *Himno a Zeus*; y el *Sobre los dioses*, de Antípatro de Tarso.⁸⁴ Por otro lado, esas obras estaban dedicadas a dar razón de los múltiples nombres con los que la religión popular se ha referido a los diferentes dioses que conforman la tradición, que en el fondo resultan formas de caracterizar al principio único y divino, es decir, defendían que esa sustancia sutil identificada físicamente con el fuego inteligente y divino se transforma en todo y por eso es lo multinominado que es todo sin ser ninguna cosa particular en absoluto, además de dar cuenta de la paulatina deformación de los mitos transmitidos por los poetas, que serán fuente de superstición para la vida de los humanos; de este asunto trataban las obras: *Problemas homéricos* (en cinco libros) y *Sobre la «Teogonía» de Hesíodo*, de Zenón de Citio; una parte del *Sobre los dioses*, de Cleantes; el *Sobre los dioses*, de Perseo; los libros II y III del *Sobre los dioses*, de Crisipo; la obra *Sobre Palas*, de Diógenes de Babilonia, que sigue de cerca la interpretación crisipea del nacimiento de la diosa Atenea; y, probablemente, una parte de la obra *Sobre los dioses*, de Antípatro de Tarso.⁸⁵

podrían describirse como cosmo-teogonías (cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 135-136), p. 383). Los textos a los que nos referimos en esta parte del trabajo, sin embargo, son aquellos que hicieron su centro de atención la cuestión de lo divino y sus múltiples formas y nominaciones. Naturalmente, estoicos como Aristón de Quíos, que limitaron el discurso filosófico a la parte ética de la filosofía, consideraron que sobre la divinidad es nulo lo que se puede saber (cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ARISTÓN DE QUÍOS), fr. 486, p. 209 = SVF I 378).

⁸⁴ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (CLEANTES), frs. 600 y 679, pp. 256 y 288-292 = SVF I 481 y 537; CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos (Sobre los dioses)*, frs. 125-128, vol. I, pp. 279-284 = SVF II 1022, 1076, 687 y 1077; PLUTARCO, *Las contradicciones de los estoicos* (cap. 38, 1051E), pp. 311-312 = ANTÍPATRO DE TARSO SVF III fr. 33. Si recuperamos aquí el *Sobre los dioses* de Antípatro es porque el mismo Plutarco pone en relación dicha obra con la homónima obra de Crisipo.

⁸⁵ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), frs. 47 y 269, pp. 50 y 111-112 = SVF I 41 y 167; (CLEANTES) fr. 678, p. 287 = SVF I 536; (PERSEO DE CITIO) fr. 563-564, pp. 240-241 = SVF I 448; CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, frs. 128-129, vol. I, pp. 283-285 = SVF II 1077 y 1078, y DIÓGENES DE BABILONIA SVF III fr. 34 (que por Cicerón, quien transmite el título *Sobre Minerva*, sabemos que seguía de cerca la interpretación crisipea); MACROBIO, *Saturnales* (I 17, 36 y 57), pp. 216 y 220 = ANTÍPATRO DE TARSO SVF III frs. 36 y 46. Los fragmentos de Antípatro no tienen asignación de obra, pero, por la similitud que guardan con el proceder de Crisipo en su obra, es probable que estuvieran contenidos en su *Sobre los dioses*. La obra de Perseo de Citio está influida por Evemero, por lo que podría aportar una explicación complementaria a la que ofrecen Zenón, Cleantes y Crisipo. Al fragmento de DIÓGENES DE BABILONIA habría que agregar el fr. 33 de SVF III, atribuido a la misma obra, *Sobre Palas*, por el epicúreo Filodemo de Gadara, del cual no disponemos de una traducción al español, pero que, igual que la obra de Crisipo, pasa revista a las diferentes divinidades del panteón griego a la luz de la cosmología estoica. La obra *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (mejor conocida como *Compendio de teología griega*), del estoico ANEO CORNUTO y escrita en

El primero de los temas tratados en las obras teológicas de los estoicos ya lo hemos puesto de relieve arriba al hablar de la figura de Zeus; falta explicar cómo a partir de intuiciones cosmológicas fue posible que se llegara hasta los mitos que fueron cantados por los poetas, que hablan de dioses antropomorfos y plenos en vicio y que son fuente de toda superstición en los humanos. Debido a lo precario del material, habrá que buscar esa razón en algunas noticias escuetas que han llegado hasta nosotros, además de echar mano de algunas ideas estoicas en torno al lenguaje.

Dos textos complementarios son fundamentales para la reconstrucción de ese proceso paulatino. Por un lado, un pasaje del libro II del *Sobre la naturaleza de los dioses* de Cicerón que comenta a Zenón, Cleantes y Crisipo; por otro, un tratado de física estoica escrito por un estoico tardío del siglo I d. C. del que se tienen pocas noticias, pero que sigue en términos generales y recupera lo ya dicho por los antiguos estoicos; el *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* de Lucio Aneo Cornuto.⁸⁶ El texto de Cicerón versa así:

También gracias a otro razonamiento —y, desde luego, científico— manó una gran multitud de dioses, que, revestidos de apariencia humana, suministraron argumentos a los poetas, pero colmaron la vida de los hombres de todo tipo de supersticiones [...] Resulta que invadió Grecia la antigua creencia de que Cielo fue castrado por su hijo Saturno...

En cuentos nada piadosos se ha encerrado un razonamiento científico no exento de elegancia, porque lo que pretendieron es que la naturaleza celeste, sumamente elevada y etérea, esto es, ígnea, capaz de criarlo todo por sí misma, careciese de aquella parte corporal que necesita de la conjunción con otro ser para poder procrear.⁸⁷

Y en el capítulo 17 de la obra de Cornuto:

(26-27) Como indicio de que entre los antiguos griegos surgieron muchos y variados relatos míticos acerca de los dioses [...] podría tomarse también lo que de esta manera le dice en Homero Zeus a Hera: «¿O no te acuerdas de cuando te colgué de lo alto y de tus pies suspendí sendos yunques?»

el siglo I, constituye un resumen de esta literatura teológico-cosmológica de interpretación estoica que recoge en términos generales las interpretaciones que hicieron de los mitos los estoicos del periodo antiguo.

⁸⁶ ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos*. La importancia de este tratado radica no sólo en que es una de las raras obras de física estoica que lograron sobrevivir hasta nuestros días; sus contenidos son una exégesis sobre la mitología de los griegos, que extrae de dichos mitos verdades físicas acordes a un programa estoico que recupera en lo esencial la física de la Estoa Antigua. Otra obra que forma parte de una literatura especial sobre temas y puntos específicos, variantes y subcorrientes de física estoica es la *Astrología* de Manilio, autor del siglo I a. C., sobre el cual *vid. supra*, nota 68.

⁸⁷ CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (II 63-64), p. 209 = *SVF* I 166 y II 1067.

Es que parece que el poeta aduce esto como si lo hubiera extraído de un mito antiguo según el cual se narraba que Zeus había colgado a Hera del aire con cadenas de oro porque las estrellas tienen aspecto dorado, y que había suspendido de sus pies dos yunques: evidentemente, la tierra y el mar, los cuales mantienen en tensión hacia abajo el aire, el cual no es capaz de separarse ni de una parte ni de otra.

(27-28) Es preciso no mezclar los mitos ni trasladar los nombres del uno al otro ni darles una disposición contraria a la razón si a las genealogías transmitidas en ellos se les añadió alguna ficción por obra de quienes no entienden lo que indican mediante enigmas y los han manejado como si se tratara de ficciones.

(31) No obstante, podrás encontrar una explicación más cabal que la [de la genealogía] de Hesíodo, el cual toma, según creo, algunas cosas de los mayores que él mientras que, por otro lado, añade otras de su cosecha con un tono mítico mayor; por causa de este proceder se corrompió la mayor parte de la antigua teología.⁸⁸

Como se lee en los textos citados, los mitos tienen su origen en ideas cosmológicas que se han ido perdiendo y corrompiendo a lo largo del tiempo. Como cabe esperar en una propuesta profundamente naturalista, los estoicos defendieron que las palabras, en tanto que nombres, «están adecuadas naturalmente a las cosas que designan»,⁸⁹ por lo que «las categorías de la lengua han de designar las categorías de lo real».⁹⁰ La relación lenguaje-mundo es la perfecta integración entre lógica y física, y en ella se juega por completo el acto moral. Como sabemos por Cicerón (*SVF* I 69), los estoicos sostuvieron que existe un criterio de verdad y que ese criterio es la representación comprensiva. Esta representación no es sino una impronta en la mente que proviene de un objeto real. Así, en ese punto de contacto, como piedra de toque, se funda mucho más que la posibilidad del conocimiento de todo lo real; se teje el trasfondo de toda la articulación cósmica en la que estamos integrados, se teje la relación ser humano-mundo.⁹¹

El lenguaje emerge entonces como el gran estructurador del mundo, un mundo que es real por ser racional. Se entiende, pues, que para el estoico el *sabio ante todo sea un dialéctico*; no sólo se trata de no ser cogido en falta o de estar listo para defenderse de los

⁸⁸ ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (cap. 17), pp. 226-232. En la línea interpretativa de los estoicos, Cornuto identificó a Zeus con el fuego y a Hera con el aire, con lo que interpreta el mito en términos de la ordenación dinámica de los elementos en el cosmos. De esta interacción elemental resulta una tensión específica en el cosmos, según Cleantes, sobre lo cual cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (CLEANTES), fr. 621, pp. 265-266 = *SVF* I 497. En lo que parece una reelaboración de esta doctrina de la tensión cósmica, Crisipo la identificó como una consecuencia de la acción del *pneuma*.

⁸⁹ C. GARCÍA GUAL y Ma. J. ÍMAZ, *La filosofía helenística*, p. 121.

⁹⁰ *Idem*.

⁹¹ Cf. J. BRUNSCHWIG, *op. cit.*, p. 529. Al hablar de la representación comprensiva, este autor comenta: «Esta manera de presentar las cosas integra la teoría del conocimiento en una teoría más general de las relaciones entre el mundo y nosotros; si tenemos impresiones verdaderas, es, en primera instancia, porque tenemos impresiones, con más exactitud todavía, porque experimentamos impresiones».

artilugios de los dialécticos, se trata de asirse a un mundo y de que el acto del habla sea acorde a él, «pues todas las cosas se contemplan mediante la teoría de las palabras y los razonamientos, tanto lo que comprende el ámbito de la Física, como, a su vez, lo referente a la Ética»;⁹² en fin, se juega por completo el mundo y lo real en el acto de significar. Así pues, los diferentes nombres dados a las cosas han tenido un origen natural, a partir del cual, según los estoicos, se contaron en la Antigüedad diversas historias o mitos; en cuya paulatina corrupción juegan un papel destacado Hesíodo y Homero. Así, los estoicos no son meros alegoristas defensores de Homero,⁹³ sino, más bien, críticos de las diversas tradiciones mitológicas en las que se encuentra el origen de toda superstición.

El papel de los mitos es reconocido justamente como educador, por lo que el que se vertieran verdades cosmológicas a través de ellos parecería justificado para aquellos que los estoicos considerarían antiguos; esos «antiguos no eran personas cualesquiera sino que eran capaces de entender la naturaleza del cosmos, siendo proclives a filosofar sobre ella por medio de símbolos y enigmas».⁹⁴ Leyendo la naturaleza, los antiguos habrían nombrado y elaborado los mitos que transmitirían esas verdades; la recepción de esos mitos, por parte de los poetas que los modernos consideran clásicos, no sería sino el primer momento dentro de una progresiva corrupción de los mismos; sin embargo, los mitos de los poetas conservarían aún parte de su sentido original. Aun si a partir de hechos naturales y científicos nuestra razón se ha desviado hacia seres ficticios, hacia la superstición que tantos males causa a los humanos, sin embargo, «podrá entenderse así quiénes y cómo son los dioses que se difunden a través de cada naturaleza —Ceres a través de la tierra, Neptuno a través del mar, y otros dioses a través de otras cosas—, así como la *denominación* con que la costumbre se ha referido a ellos».⁹⁵

Por lo tanto, a través de los mitos transmitidos y de las denominaciones para las figuras particulares del panteón griego, es posible restituir un antiguo y natural significado. Para llegar a esas verdades a partir de los mitos hay al menos dos fórmulas y ambas suponen que

⁹² DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 83), p. 363.

⁹³ El juicio de Zenón de Citio fue más benévolo con Homero, pues dijo, como el cínico Antístenes, que en el poeta no había contradicción, puesto que había tomado algunas cosas de la opinión y había dicho otras según la verdad, cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 428, p. 155 = *SVF* I 124; en esto parece haberlo seguido su allegado compañero estoico Perseo, *ibid.*, (PERSEO DE CITIO) fr. 572, p. 246 = *SVF* I 454.

⁹⁴ Cf. ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (cap. 35, 76), p. 278.

⁹⁵ CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (II 70), p. 217. La cursiva es mía.

los nombres dados a las cosas han nacido naturalmente; en efecto, por lo general esas fórmulas son complementarias. Por un lado, como en los pasajes de Cicerón y Cornuto citados arriba, los mitos ofrecen la posibilidad de ser interpretados a partir de la transposición de una imagen o circunstancia cargada de significado; el pasaje de Cicerón ofrece una explicación de la capacidad generativa y creativa de la sustancia sostén de todas las demás a partir del mito de la castración del Cielo; por su parte, a partir del mito en el que Zeus cuelga a Hera de lo alto con dos yunques en los pies, el pasaje de Cornuto ofrece una explicación del orden elemental del Cosmos en el que el centro lo ocupa la tierra y le circundan el resto de los elementos que permanecen en mutua tensión. La otra forma de restituir su significado antiguo y natural, fundada en la teoría estoica del lenguaje, se basa en la etimología; en efecto, la obra de Cicerón continua con la descripción de las divinidades a partir del origen etimológico de sus diferentes nombres,⁹⁶ y en el pasaje de Cornuto se recupera la tradicional relación etimológica entre Hera y el aire, por lo que es un perfecto ejemplo de cómo ambas formas de aproximarse a los mitos eran por lo general complementarias para la Estoa Antigua, como lo atestiguan infinidad de fragmentos de estoicos del periodo Antiguo como Zenón, Cleantes, y Crisipo, y estoicos posteriores como Diógenes de Babilonia, Antípatro de Tarso, y Posidonio de Apamea.

Mención aparte merece el evemerismo de Perseo de Citio, que, en la misma vía de interpretación racional, supone que popularmente se han convertido en dioses las cosas útiles y las personas que las inventaron. El afán estoico no es de erudición, ni filológico, ni mucho menos filo-homérico; lo que está de fondo en esta recuperación del mito es esa consideración

⁹⁶ Cf. La exposición completa del estoico Balbo utilizando este método interpretativo y la consecuente crítica escéptica a este proceder en CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (II 63-71 y III 62-64), pp. 209-218 y 331-333. Igualmente los epicúreos criticaron el método estoico, como se hace explícito en la obra de Filodemo de Gádara (cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 129, vol. I, pp. 284-285 = SVF II 1078) y en el discurso del epicúreo Veleyo en la obra de Cicerón (cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (I 41), pp. 104-105 = SVF II 1077), asegurando que mediante éste los estoicos pretendían que los poetas antiguos habían sido estoicos. El método estoico de interpretación que recurre a la etimología de los nombres irradiará su fuerza hacia todas las direcciones y cobrará mucho más importancia a través de las sucesivas generaciones de filósofos de tradición estoica e incluso en sectores no propiamente estoicos; en efecto, se radicalizará con Crates de Malos en la escuela de Pérgamo; cobrará fuerza en sectores filo-homéricos, como en el caso del exégeta homérico Heráclito y su feroz ataque al punto de vista platónico sobre Homero; e influirá a los padres de la Iglesia, y aún a los neoplatónicos. Un punto de vista crítico sobre este método venido desde la escuela estoica misma puede leerse en el *Sobre los beneficios*, del tardío SENECA (*apud* CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, frs. 279-281, vol. I, pp. 418-421).

que expande lo divino a todo lo existente.⁹⁷ En resumen, en esta profunda concepción del lenguaje, en esta “inocente” multinominación del *lógos*, se juega por completo la recreación del mundo, en la que el fuego-dios-Zeus es el elemento último que reúne lo necesario para la explicación del cosmos y sus procesos; un mundo leído por completo en términos racionales y vitales, vale decir, bio-lógicos; un mundo que termina por identificarse con la divinidad, un mundo que es en sí mismo la divinidad.⁹⁸

Cosmos-dios

Este cosmos-dios contiene en sí todo y no depende de cosa exterior alguna, es lo divino y esta divinidad se manifiesta en todo fenómeno que se dé dentro de él.⁹⁹ Aún las sustancias putrefactas y lascivas son parte del gran ornato, que convierte al gran organismo en el más perfecto de los seres, que aprovecha todo para sí y que contiene en sí todo lo necesario para su preservación. La divinidad así entendida se manifiesta en todo orden y en todo sistema; es un panteísmo en toda la extensión de la palabra y los estoicos no vacilan en asumir las consecuencias de este postulado, y en defender a ultranza y con todo el refinamiento argumentativo su concepción, concepción aún muy lejana de aquella que hizo de la materia y los cuerpos una realidad degradada hasta el extremo y que la coloca hasta el extremo opuesto de lo Uno; e igualmente de aquella que separa a dios de la creación y que, una vez separados, hace malabares para explicar su interacción.

Como era de esperarse, para la visión que prefirió pedir ayuda de un más allá la propuesta panteísta de los estoicos no podía menos que censurarse y erradicarse: «Y Dios se

⁹⁷ Tiempo después de redactado este apartado he podido consultar “Stoic readings of Homer”, de la obra de A. A. LONG, *Stoic Studies* (pp. 58-66), cuyo estudio sobre el método estoico interpretativo de los mitos guarda similitudes con el análisis que aquí presento, y para el cual él mismo cita los esclarecedores apartados de Cornuto y Cicerón que he citado en el cuerpo del texto. No obstante, la conclusión del autor dista en lo esencial del resultado que aquí presentamos, tanto más cuanto que para A. A. Long los estoicos son “etimologistas”, con lo que, ya que la etimología, como vimos, es sólo uno de los sentidos complementarios en la interpretación estoica, el autor descuida un importante lugar en la interpretación cosmológica de los mitos.

⁹⁸ Sobre la acepción estoica del Cosmos como dios mismo, cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 137), p. 383; CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (I 39; II 30 y 39), pp. 103, 186 y 191.

⁹⁹ Cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (II 37), p. 190: «Porque, aparte del mundo, no hay ninguna otra cosa a la que no le falte nada, que sea ajustada y perfecta en todos los aspectos, completa en todas sus proporciones y partes»; y el argumento de CLEANTES en favor de la existencia de la divinidad en Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos*, fr. 669, pp. 284-285 = *SVF* I 529: «[El animal perfecto y óptimo] Es, en realidad, un dios».

mostrará, según él [Zenón], como autor de hechos perversos, ya que habita en cloacas, en lombrices y en [individuos] asquerosamente lascivos», comenta el cristiano Taciano, mientras que Clemente de Alejandría alegará: «Tampoco he de pasar por alto, en verdad, a los secuaces del Pórtico, los cuales sostienen que lo divino se derrama a través de toda la materia, inclusive de la más despreciable».¹⁰⁰ La crítica neoplatónica no fue más justa con los estoicos y está dedicada especialmente a atacar el punto central del panteísmo estoico, la unión indisoluble entre lo divino y la materia en el cosmos; un cosmos en el que lo divino se ha derramado hasta en el más ínfimo de sus seres.

La concepción estoica del mundo, como lo hemos visto hasta aquí, es una de las más altas concepciones de la Naturaleza y la vida en la Antigüedad, y probablemente en la historia de Occidente. Todo lo que es necesario a la vida del gran animal racional que es este cosmos está presente en el fuego primero ya desde el inicio del ciclo y en el fuego se encuentra en forma de *semilla* todo lo que ha de ser; en la ignición universal todo regresa al fuego y es nuevamente simiente de la procreación; en ella todo tiene su principio y todo tiene su final.¹⁰¹ Nada en este mundo se pierde, pues, según Zenón, conserva en sí los elementos de los cuales se generan las cosas.¹⁰² De importancia capital resultan entonces las *razones seminales* en la cosmología (bio-logía) y ontología estoicas, pues serán la base para una explicación del cosmos en términos de vida, dinamismo, racionalidad y orden; como veremos en los siguientes apartados, las *razones seminales* tendrán aún su rentabilidad en la doctrina del nacimiento de los seres y la fecundidad de este universo, así como de la continua procreación de los seres vivos.

I.2 ONTOGENIA CÓSMICA

El mundo en sí mismo es un ser dotado de fuerza y vitalidad que produce continuamente y sin desgaste los múltiples seres que lo habitan, sosteniendo a cada naturaleza y afianzándola

¹⁰⁰ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), frs. 251-253, p. 108 = *SVF* I 159, en donde, como comenta Á. J. Cappelletti, los apologistas cristianos Taciano y Clemente esgrimen contra el panteísmo antiguo el argumento por antonomasia.

¹⁰¹ *Ibid.*, (ZENÓN) fr. 170, p. 87 = *SVF* I 107; CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 396, vol. II, pp. 59-61 = *SVF* II 413.

¹⁰² *Ibid.*, (ZENÓN) fr. 172, p. 87 = *SVF* I 108.

en su propio ser; las *razones seminales* están presentes en él y hacen posible su desarrollo. Este cosmos como un todo que genera y sostiene a los seres que nacen en su seno fue representado por el pensamiento estoico antiguo como la Tierra madre plena en semillas de todos los seres, Gea, la cual, según Crisipo,¹⁰³ da origen a todos los vivos en unión con Urano, imagen del fuego primordial. A este respecto, conviene citar algunos pasajes del tratado de física del estoico Cornuto, que en los capítulos 25 a 28 de su obra, mediante el método exegético explicado arriba, extrae de los mitos griegos doctrinas físicas en las que el cosmos como un todo es explicado en términos de unidad viviente plena en *razones seminales*.

Y piensan que de otra manera también éste [*sc.* el cosmos] es Atlante (*Átlanta*), el cual produce sin desgaste (*atalaipórōs*) lo que surge según los principios (*lógous*) contenidos en él y soporta así también el cielo.

También dicen que éste [*sc.* el cosmos] es Pan (*Pâna*) dado que es idéntico al todo (*pantí*) [...] Lo presentan como lúbrico y lascivo por la cantidad de principios generativos (*spermatikón lógon*) que tiene consigo y de cosas que han surgido de ellos al mezclarse entre sí.¹⁰⁴

¹⁰³ Cf. CRISPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 491, vol. II, p. 145 = *SVF* II 1088.

¹⁰⁴ ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (caps. 26 (Atlante) y 27 (Pan)), pp. 250-251. Integramos la transliteración de las palabras griegas que hacen referencia a las razones seminales (que no están incluidas en la edición de José B. Torres Guerra), para lo cual hemos revisado la edición del texto griego de Carl LANG, *Cornuti Theologiae Graecae Compendium*, pp. 48-49. A juzgar por estos pasajes y la ya citada interpretación de Gea hecha por Crisipo, la imagen de la tierra cargada de todo y plena en semillas que dan origen a todos los seres estaba relacionada en el pensamiento estoico con la doctrina cosmológica de la ignición cósmica, pues supone un mundo que nace y da nacimiento a todos los seres primeros a partir de las razones seminales que contiene. Según podemos ver en FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre la indestructibilidad del mundo* (XII 63-64), pp. 119-120, la interpretación cosmológica del mito de Pandora como la Tierra-madre que otorga todos (*pan*) los dones (*dóron*) y regalos según es posible ver a partir de la abundancia de seres que cría en su seno, fue utilizada por él mismo o su fuente, el peripatético Critolao, para atacar la doctrina estoica de la ignición universal; en efecto, según el contexto en el que aparece, sería una imagen que daría cuenta de la abundancia continua que no necesitaría de un origen para la generación, sino que sostendría y generaría de continuo los seres y sus sustento. El contexto en el que aparece el pasaje es el de una defensa de la eternidad del mundo por parte del peripatético Critolao, quien en otros pasajes continúa esta defensa (*ibid.* (XIV 70), p. 121) y objeta la doctrina de la destrucción del mundo (*ibid.* (XV 74), p. 121) en términos similares a los esgrimidos por el estoico crítico Boeto y su escuela en su oposición a la ignición cósmica (*ibid.* (XVI 78-84), pp. 122-123); ambas argumentaciones suponen la concepción del cosmos como un ser vivo. No obstante, la interpretación de Pandora no entra en contradicción con el pensamiento estoico, pues aunque no se sugiere que al pasar del tiempo los seres continúen naciendo de la tierra, sí se considera que en el universo hay continua generación y que los seres en su interconexión encuentran su sustento en la abundancia de seres existentes, por lo que la imagen bien podría haber sido forjada en la tradición estoica, o al menos recuperada por ésta. La interpretación de la figura de Pandora, aunque no es asignada a los estoicos por Filón, es completamente afín a su pensamiento y a su método de interpretación de los mitos particularmente inclinada a la física, por lo que es difícil creer que no provenga o haya sido aprovechada por estoico alguno; no sería el único caso en que Filón utiliza una interpretación estoica de los mitos para apuntalar su doctrina sobre la eternidad del universo, así, en (*ibid.* (V 18)) p. 111, recupera la interpretación estoica de Caos como humedad primordial en aras de defender la concepción de la eternidad del mundo, teniendo a éste como algo creado que no obstante es indestructible.

El acento que ponen los estoicos en que los desarrollos naturales se dan en los lapsos debidos¹⁰⁵ es una muestra de que en su concepción del cosmos éste contiene en sí, a lo largo de toda su vida, una reserva ilimitada de *principios generativos* capaces de abastecerlo de continuo en el nacimiento de los seres; este proceso o secuencia entrelazada implica en su forma más pura el concepto del Destino defendido por los estoicos más antiguos. La vasta cantidad de seres que habitan el mundo, desde las piedras hasta los astros, tienen su más remoto origen en las *razones seminales* que, como flujo germinal, producen todo a partir del fuego primigenio. Esto implica que este mundo viene equipado para robustecerse tras cada periódica ignición total. No se niega en manera alguna el cambio; por el contrario, se lo sitúa en la perspectiva evolutiva de la continua transmutación que tiene lugar por el incesante intercambio y reciprocidad entre los seres que habitan y conforman el universo; una perspectiva vitalista que une los fenómenos más aislados en una red de recíprocas interacciones. En efecto, desde la perspectiva estoica las *razones seminales* dan sentido, coherencia y secuencia a la estructura y constitución misma del cosmos. Esta perspectiva del cosmos como unidad móvil viviente requiere alguna precisión, una vez más, en términos del fuego primero, pues las fuentes apuntan en esa dirección toda vez que se habla del cosmos como de un ser cargado y pleno de todos los seres, mismo que en su seno los nutre, mantiene y contiene.

En la obra de Cicerón (*Sobre la naturaleza de los dioses*, II 23-32, 40-41)¹⁰⁶ conservamos la doctrina del calor vital de Cleantes, quien parece orientado a precisar y describir cómo el fuego primero a través de un proceso de continua transformación late en el interior de todas las naturalezas. De esta suerte, el fuego, en su forma de calor, sostiene todas las naturalezas, las nutre y les da vida; está presente en el sol y late en los seres vivientes, plantas y hasta en las piedras.¹⁰⁷ El que sustente a todos los entes hace evidente que este

¹⁰⁵ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (CLEANTES), fr. 621, pp. 265-266 = SVF I 497; DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 148), p. 387.

¹⁰⁶ Cf. A. A. LONG, *La filosofía helenística*, p. 154, en donde se sostiene que, a pesar de que se ha querido adjudicar esta teoría del calor vital al revisionista estoico Posidonio, ésta puede retrotraerse hasta Cleantes. En los fragmentos reunidos por H. VON ARNIM en el tomo I de los *Stoicorum veterum fragmenta*, y, consecuentemente, en la traducción hecha por A. J. CAPPELLETTI, esta doctrina apenas aparece (cf. *Los estoicos antiguos* frs. 635 y 648, pp. 270-271 y 275 = SVF I 504 y 513).

¹⁰⁷ Cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (II 23), pp. 181-182: «todo lo que se alimenta y experimenta un crecimiento contiene en sí la fuerza del calor [...] Resulta que todo lo que es de carácter cálido e ígneo se impulsa y actúa mediante su propio movimiento [...] En la medida en que éste [el calor] permanece en nosotros, permanecen la sensación y la vida, pero, una vez enfriado y extinto el calor, declinamos y nos extinguimos también nosotros»; (II 24), p. 182: «todo lo que vive, ya sea animal o surgido de la tierra, vive gracias al calor

mismo calor es sustento del mundo en su conjunto.¹⁰⁸ Cleantes, que distinguió como Zenón dos tipos de fuego,¹⁰⁹ asegura que este calor de los astros y el de los animales es del tipo del calor vital, cuya conexión y presencia a lo largo del desarrollo universal pone de manifiesto la latencia del fuego en el mundo ya conformado; ya que este fuego da nacimiento, mantiene y hace crecer todas las cosas, se relaciona especialmente con las *razones seminales* y su acción, que, como en todo ser vivo, apuntan de continuo al desarrollo de este gran organismo; en efecto, en el discurso puesto en boca del estoico Balbo por Cicerón se dice: «el conjunto de semillas que recibe la tierra y cuanto ella —*generado por sí misma*— mantiene firme en sus vástagos se origina y aumenta de tamaño gracias a ese suministro de calor»,¹¹⁰ con lo que se pone en conexión el mundo pleno y cargado de semillas con la doctrina del calor vital de Cleantes. Ya que las *razones seminales*, según Cleantes, parten desde la unidad en la generación de lo múltiple, son causa de que todas las cosas se mantengan vinculadas de parte a parte, en términos espaciales, y de lapso a lapso, en términos temporales;¹¹¹ por lo que son responsables no sólo del nacimiento de los entes, sino incluso de su interacción.

En la universal transmutación de los elementos, análisis en el cual el protagonismo de Cleantes es innegable, del fuego circundante a la tierra central, pasando por el aire y el agua, resulta una característica tensora responsable de la estabilidad y unidad del Cosmos;¹¹² en efecto, el calor dispone de una característica afianzadora de todas las naturalezas.¹¹³ Este paso del fuego al aire, del aire al agua, y de ésta a la tierra, y a la inversa, genera un movimiento tensor, cuya función será particularmente importante en el desarrollo posterior de la física estoica. La característica básica del fuego es la misma que la de la vida, pues este permanece en continuo movimiento, tensor y vibrátil; proyección ésta hecha sobre todas las

que encierra. [...] ese calor natural alberga dentro de sí aquella energía vital que se extiende a través de todo el mundo»; (II 27), p. 184: «[La parte ígnea del mundo] hace partícipes a todas las demás naturalezas de un calor que aporta salud y vida».

¹⁰⁸ *Ibid.* (II 28), p. 183.

¹⁰⁹ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 188, p. 92 = SVF I 120; (CLEANTES), fr. 635, pp. 270-271 = SVF I 504.

¹¹⁰ CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (II 26), p. 184, la cursiva es mía. Cf. ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (cap. 28, 52), p. 253-254; contexto en el que se habla de Deméter (*Dēmētran*) como la tierra madre (*gên mētéra*) que da nacimiento a todo haciendo brotar las semillas.

¹¹¹ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (CLEANTES), fr. 621 p. 266 = SVF I 497 y CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (II 120-126), pp. 257-261.

¹¹² Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (CLEANTES), frs. 621 y 649, pp. 265-266 y 275-276 = SVF I 497 y 514.

¹¹³ Cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (II 25), p. 182: «Todas las partes del mundo [...] se sostienen afianzadas mediante el calor».

cosas en el mundo y sobre el mundo mismo, que en la transmutación universal de los elementos, en los que late el calor, se pone de manifiesto.

Como ya habíamos mencionado en torno a la cuestión del fuego y su relación con la doctrina heraclítica, el fuego-energía es la sustancia vivificante que, partiendo de sí, transforma su sustancia en todas las naturalezas particulares, las pone en movimiento, las unifica y las dota de vida y vigor. En el fondo de cada sustancia particular, late un mismo principio en extremo móvil y cambiante, responsable de toda la transmutación universal. Este principio omniabarcante es el fuego, que es el movimiento y la vida del universo, y es la causa de la transmutación universal que, en tanto que secuencia ordenada no es otra cosa que el Destino, cuyo despliegue conduce lo existente a su natural realización. Como comenta Nicola Abbagnano,¹¹⁴ en la doctrina de las *razones seminales* está implícita la concepción estoica del Destino, pues la *semilla* es la imagen de ese desarrollo natural al que es conducido cada ente según su propia naturaleza; es así que la fuerza del Destino es interna a cada naturaleza y, a la vez, es un producto de la continua interacción de los entes, que, como en una red interconectada, fluyen conjuntamente y en forma armónica en la realización continua del orden del mundo. El nacimiento de los seres particulares que conforman al cosmos se da en relación con las *razones seminales* en el orden del Destino, pues así como en el ser animado particular no es posible que ninguna parte esté sino de conformidad con el Todo, así en el gran organismo viviente que es este cosmos no puede haber parte alguna que sea discordante con respecto a las demás naturalezas particulares, de ahí la afirmación y bella imagen en la física estoica de la simpatía universal.

Claramente, la continuidad entre el principio del cosmos en el fuego, su desarrollo en la transformación en los cuatro elementos y éstos como mezcla componente de los entes, llega hasta los seres vivos, de cuya vida es responsable ante todo el fuego o calor. Que el fuego sea responsable es lo mismo que decir que lo divino es responsable y, por lo tanto, es la providencia en su acción vivificante. Si bien, Cleantes ya había avanzado en la necesidad de plantearse el carácter del fuego en el mundo ya en pleno desarrollo, Crisipo avanza aún más elaborando una doctrina que parecía resolver múltiples problemas. Así hace su aparición el *pneuma*¹¹⁵ con un protagonismo comparable al de los principios activo y pasivo; este

¹¹⁴ Cf. N. ABBAGNANO, *Diccionario de filosofía*, p. 891, s. v. 'razones seminales'.

¹¹⁵ Para una exposición más detallada sobre el *pneuma*, *vid. infra*, cap. III, pp. 139-143.

pneuma es responsable de la unidad del mundo por su carácter tensor y unificador, pues no sólo atraviesa toda la materia, sino que la contiene y cualifica. Al atravesar todas las naturalezas y ser responsable de su conexión natural, por su relación con el fuego, es garante de toda procreación en el seno de un mundo cambiante. En efecto, los primeros seres, incluyendo a los humanos,¹¹⁶ surgen de las *razones seminales* del mundo, y a partir de ellos se mantienen las naturalezas nacidas, pues en el semen animal, que es parte del alma y contiene *razones seminales*,¹¹⁷ está la sustancia vivificante que asegura al mundo la continuidad y diversificación de las especies que le habitan.

Para los estoicos, desde luego, también el alma es de fuego o de *pneuma* (una mezcla de fuego y aire),¹¹⁸ así como el semen animal es parte del alma y por lo tanto *pneuma*.¹¹⁹ Esto garantiza la continuidad de todos los entes vivos a partir del fuego; la continuidad entre el fuego primero y artífice está planteada así como una latencia en la materia, en el caso de los entes vivos, como su alma; de hecho, ya en los estoicos se plantea la relación calor-alma y se dice que esta última se mueve según *razones seminales*.¹²⁰ La presencia del fuego en el alma humana da razón de su racionalidad. Si el semen animal es parte del alma y es de fuego, la conexión entonces entre el principio elemental por antonomasia, el fuego, y el desarrollo y procreación de los seres es clara. De hecho, se insinúa que aún en la semilla vegetal está presente esta fuerza, pues los estoicos no distinguieron la efectividad de la semilla animal de

¹¹⁶ Cf. ORÍGENES, *apud* Tamara SAETEROS PÉREZ, “Ο θεός σπερματικός λόγος τοῦ κόσμου. Apuntes para una lectura de la noción de λόγοι σπερματικοί en los estoicos y San Agustín”, en *Studium. Filosofía y Teología*, 32, (2013), p. 330 = SVF II 739. En su traducción de los fragmentos de los estoicos, Á. J. CAPPELLETTI (p. 163) sostiene que una obra de Cleantes, el *Sobre los Gigantes*, podría haber versado sobre el nacimiento de los primeros hombres tras la ignición cósmica, y en el fragmento 194 (p. 94 = SVF I 124) de la misma obra asignado a Zenón se afirma que los primeros hombres nacieron por intervención del fuego divino. En la obra del estoico Cornuto se afirma que por ser el cosmos el que ha engendrado a los seres humanos, tal como «los padres engendran a los hijos», se ha dicho eso de que Zeus es padre de los hombres (cf. ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (cap. 9, 9), p. 208); y en el capítulo 18, interpretando el mito de la formación de los humanos por Prometeo, se dice que «surgieron también de la tierra los hombres, pues en los principios la disposición del cosmos se hallaba adecuada para ello» (*Ibid.* (cap. 18, 32), p. 232-233); en *Sobre la indestructibilidad del mundo* (XI 55-XII 68), de FILÓN DE ALEJANDRÍA, hay una polémica en contra de la idea del nacimiento en la tierra de los primeros humanos que es presentada en el contexto de la oposición del peripatético Critolao a considerar que el mundo ha sido generado y que, por tanto, no es eterno; la polémica es dirigida contra los poetas, pero el tono general del tratado es la oposición a la ciclicidad de nacimientos y absorciones cósmicas en el fuego, que Filón llama destrucciones, postulada por los estoicos.

¹¹⁷ Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 157), p. 391.

¹¹⁸ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), frs. 197 y 213, pp. 94 y 99 = SVF I 127 y 135; ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Acerca del alma* (26, 15), p. 129 = CRISIPO SVF II 786.

¹¹⁹ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), frs 196-203, pp. 94-96 = SVF I 126-128.

¹²⁰ Cf. CRISIPO (SVF II 780), *apud* T. SAETEROS PÉREZ, “Ο θεός σπερματικός λόγος τοῦ κόσμου. Apuntes para una lectura de la noción de λόγοι σπερματικοί en los estoicos y San Agustín”, en *op. cit.*, p. 329.

la vegetal; así como la semilla vegetal se deposita en la tierra y según condiciones precisas puede desarrollarse, así también la animal y, aún más, en el orden cósmico total el desarrollo seminal sólo es posible según el entramado o constelación cosmológica en cada momento específico del Cosmos.

I.3 DERIVA DE LAS RAZONES SEMINALES. UN COSMOS QUE SE APAGA

La dilatada historia de las *razones seminales* es tal que incluso neoplatónicos y cristianos, a la luz de sus propias tendencias, sacarían provecho de ellas.¹²¹ Se sabe que entre los miembros de la escuela estoica aun éstas tienen una presencia fuerte en figuras del periodo romano; sería aquí, en el interior mismo de Estoa, donde se daría un duro debate en torno a la consideración del fuego que marca el inicio y el fin del desarrollo del universo, debate que refleja un cambio en la consideración misma del cosmos como un viviente. En efecto, entre los estoicos hubo quienes sostuvieron una polémica anti-conflagracionista frente a quienes, más afines a una visión viva del mundo que por razones de un apego a la ortodoxia, defendieron a ultranza la presencia viva del fuego artesano en el cosmos. Este paso no se dio de un momento a otro y marca el desarrollo de un proceso que llegaría hasta la utilización de las *razones seminales* en contextos y como fundamentos de lo que los estoicos jamás habrían podido imaginar, serían la base de la postulación de mundos ultraterrenos, más allá y supersticiones que llenarían la vida de los humanos de todo tipo de miedos, miedos de lo que para los estoicos simplemente no pasaría de ser nada, no cosas o meras ficciones del alma, carentes en absoluto de efectividad por su carácter incorpóreo.

Según está documentado, miembros de la facción “anti-conflagracionista” son estoicos como Zenón de Tarso,¹²² Diógenes de Babilonia, Boeto de Sidón, y Panecio de Rodas;¹²³ todos posteriores al periodo Antiguo de la Estoa (S. II a. C.). Se desconocen las causas precisas de que Zenón de Tarso y Diógenes de Babilonia optaran por suspender el juicio

¹²¹ Cf. T. SAETEROS PEREZ, “Ο θεός σπερματικός λόγος τοῦ κόσμου. Apuntes para una lectura de la noción de λόγοι σπερματικοί en los estoicos y San Agustín”, en *op. cit.*, *passim*.

¹²² Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 421, vol. II, p. 86-81 = ZENÓN DE TARSO *SVF* III fr. 5.

¹²³ Cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre la indestructibilidad del mundo* (XV, 76-77), pp. 122-123 = *SVF* III DIÓGENES DE BABILONIA, fr. 27; y BOETO DE SIDÓN, fr. 7; y CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (II 118), p. 255-256, sobre Panecio.

frente a la cuestión de la ignición cósmica; parece probable que se vieran en alguna dificultad al sostener la identidad numérica entre los infinitos ciclos cósmicos, como lo refieren algunas fuentes.¹²⁴ De cualquier manera, esos tiempos fueron claramente críticos para los filósofos estoicos, asediados continuamente por los miembros de la Academia, decididamente escéptica.¹²⁵ Como en otros puntos, parece que la cuestión se radicalizó en manos de estoicos como Boeto de Sidón y Panecio de Rodas. Los compromisos asumidos por éstos con la filosofía platónica y aristotélica hacen claro un cambio en la visión estoica de conjunto. En física, el mundo aparece ya jerarquizado, proyectado a la eternidad tan afín a la inmovilidad; y el alma del humana, escindida; en ética, el compromiso con los sectores aristócratas hace las veces de una purga, en la que los viejos compromisos con la vigorosa filosofía cínica se ven negados, mermados y desterrados, tendientes a una “versión” digerible y menos escandalosa de la filosofía estoica. Es en este contexto en el que figuras como Apolodoro de Seleucia brillan como un sol tras el nuboso horizonte del eclecticismo que pugna por una nueva dirección.

A Boeto de Sidón (s. II a. C.),¹²⁶ estoico de tendencia marcadamente heterodoxa que fue discípulo de Diógenes de Babilonia, lo encontramos sosteniendo doctrinas estoicas capitales como el Destino o la adivinación y, como puede inferirse a partir de la obra de Filón de Alejandría, la doctrina de la providencia. Mediante una refinada argumentación, Boeto y su escuela intentaron una refutación, incluso con terminología estoica, de la doctrina del incendio cósmico defendida por la Antigua Estoa, así como de la doctrina del cosmos como

¹²⁴ Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 159, vol. I, pp. 301-302 = *SVF* II 624. Una exposición general de este problema en R. SALLES, “Eterno retorno, determinismo y tiempo en la filosofía estoica”, en Laura BENÍTEZ y José Antonio ROBLES (coords.), *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física*, pp. 183-192.

¹²⁵ Según Agustín de Hipona la postura escéptica de la Academia se debió ante todo a que los platónicos quisieron proteger o encriptar las altísimas doctrinas defendidas por Platón y sus seguidores, mismas que, según él, llevan directo a Cristo; así, se hizo necesario resguardarlas de la influencia estoica, que pensaba a Dios como un cuerpo y como el fuego mismo, cf. SAN AGUSTÍN, *Contra los académicos* (XVII 38), p. 108-109; y SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos* (I 234), p. 83. Sobre las diferencias entre Zenón y Arcesilao, cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), frs. 4-7 y 73, pp. 38-40 y 56 = *SVF* I 10-13 y 59; para una valoración positiva de la figura de Arcesilao, cf. Victor BROCHARD, *Los escépticos griegos*, pp. 123-148. Aun cuando el enfrentamiento entre los estoicos y los académicos se agudizó tras la muerte de Zenón, conservamos preciosas anécdotas de la cordial oposición entre Cleantes y Arcesilao (cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 171), pp. 397-398 = *SVF* I 605; y Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (CLEANTES), fr. 587, p. 253 = *SVF* I 470).

¹²⁶ Los fragmentos de su obra han sido recogidos por H. VON ARNIM en *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. III, pp. 265-267.

un ser vivo; que estas doctrinas hayan sido negadas en conjunto no es en manera alguna casual.

Como ya se mencionó, Aristóteles, en quien parece inspirarse Boeto, ya había lanzado una serie de objeciones al modelo cosmológico del *Timeo* de Platón en el que se supone un mundo que es el ser viviente perfecto. Frente a otras posturas estoicas referidas por Diógenes Laercio, como la de Crisipo y la de Apolodoro, Boeto aparece negando decididamente que el universo sea un ser viviente;¹²⁷ si bien, en ese pasaje no encontramos una justificación para su postura, sí conservamos en otros fragmentos una detallada argumentación contra la ignición cósmica.¹²⁸ Su argumentación, por un lado, gira en torno a la idea de que si el universo lo contiene todo, entonces no hay mal alguno que pueda sobrevenirle, ni de dentro ni de fuera; en efecto, no habría mal alguno para él ni le sobrevendría enfermedad alguna.¹²⁹ Por otro lado —Boeto arguye—, al no ser el universo un agregado de partes diferenciadas sino un todo único, tampoco podría sufrir adición, sustracción o transformación total, que son las tres formas que la escuela de Boeto reconoce como procesos de destrucción, pues eso supondría un paso hacia la no existencia o desde la no existencia. En esta argumentación se niega la conflagración universal justamente por los tintes de destrucción del cosmos, pero sabemos que para los antiguos estoicos esta no representaba una verdadera destrucción, sino una reabsorción, cambio o transmutación en el fuego.¹³⁰

El que Boeto y su escuela ataquen ambas teorías estoicas muestra que para los estoicos anteriores éstas estaban unidas y que dependían de un análisis biológico de conjunto. De esta suerte, al negar la vida del Todo, hubo que negar uno de los procesos que lo revelan como un ser viviente, esto es, la transformación en fuego al final de su *periodo de vida*.¹³¹ Así, no es tampoco de extrañar que, mientras que estoicos como Zenón de Citio tenían al universo entero y al cielo como sustancia de dios, Boeto la haya identificado, una vez más en franca

¹²⁷ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 143), p. 385.

¹²⁸ FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre la indestructibilidad del mundo* (XV 76 - XVI 84), pp. 122-123.

¹²⁹ Sobre las críticas de Aristóteles al modelo cosmológico de Platón *vid. supra*, pp. 30, nota 29. Al hablar de «enfermedad» Boeto no parece haber suscrito la tesis de que el mundo fuera un ser vivo, más bien evidencia que aquellos contra los que dirige esta crítica, sin duda la Estoa Antigua, sí lo hacen. Marcelo D. BOERI y Ricardo SALLES (*Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética*, p. 430) consideran probable que Crisipo fuera el blanco específico de la crítica de Boeto y su escuela.

¹³⁰ CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 421, vol. II, pp. 86-88 = *SVF* II 596. La doctrina es asignada a Zenón, Cleantes y Crisipo.

¹³¹ Las implicaciones de esta aproximación las detallamos en el capítulo III, que reservamos para la consideración del universo como un sistema vivo.

tendencia aristotélica, con el círculo de los astros fijos. Este mundo ya no es el ser vivo perfecto y autónomo de los primeros siglos de la Estoa; este mundo empieza a mirar al cielo en busca de su sentido.¹³²

Mientras al interior de la Estoa se debaten entre estas dos posturas,¹³³ el ambiente cultural francamente ecléctico del tiempo habrá ya absorbido parte de las doctrinas estoicas,

¹³² Émil BRÉHIER, *La teoría de los incorpóreos en el estoicismo antiguo*, p. 52, supone que el abandono definitivo de la doctrina de la conflagración universal se debió a la contradicción que implicaba la suposición de un “vacío circundante” fuera del cosmos. Según este autor, 1) por un lado, para mantener al mundo corpóreo, continuo y pleno, se le hacía relativo al vacío, que es la ausencia de cuerpos, y a partir de entonces el mundo no podía ser pensado fuera de la relación con aquel, relación en la que el uno, incorpóreo, circunda al otro, corpóreo, pero nada incorpóreo circundaría a lo corpóreo, pues no está en contacto lo uno con lo otro, de lo que serían conscientes los estoicos al intentar romper dicha relación; por otro lado 2) para fines de la conflagración se hacía necesario suponer el vacío por el cual se extendería el fuego al final del ciclo cósmico, lo que supone nuevamente la relación mundo corpóreo-vacío incorpóreo. La conjetura es plausible, aun cuando su autor no la apoya sobre suficientes bases textuales; no obstante, no parece muy estoico retroceder ante la contradicción: en efecto, cada que una aparecía (y no fueron pocas las que les salieron al paso), fue para ellos una incitación a refinar y pulir ese gran sistema que alcanzó un nivel de sutileza hasta cierto punto paradójico y desconcertante. Ciertamente no fueron pocas las dificultades que suscitó la doctrina de la ignición cósmica y sus implicaciones, pero, como creo haber puesto de relieve a lo largo de este capítulo, la doctrina del fuego primero en el cual laten las razones y principios de todas las cosas es medular —genética— en la física de los antiguos estoicos, por lo que su abandono no podría responder sino a profundas razones, razones en las que lo que estaba en juego era la vitalidad misma del sistema del mundo.

¹³³ Según Burnet (*apud* R. MONDOLFO, *Heráclito...*, pp. 267-269), las dos facciones estoicas, en pro y en contra de la ignición cósmica, intentaron una interpretación de Heráclito que favoreciera los objetivos particulares de cada una; así, los “conflagracionistas” creyeron encontrar un apoyo a sus teorías en Heráclito, mientras que los “anti-conflagracionistas” intentaban privar a aquellos de esta ayuda negando que Heráclito fuera autor de una teoría como esa. Sobre esta cuestión, habría que tener en cuenta que la influencia heraclíteica sobre la filosofía estoica es indudable desde la fundación de la escuela por parte de Zenón de Citio (*cf.* Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 5, p. 39 = SVF I 11.) en los últimos años del siglo VI a. C., y que ya desde Cleantes y su discípulo Esfero de Bósforo esta influencia se hace explícita, pues el primero dedicó una obra en cuatro libros a la interpretación del Efesio, mientras que el segundo le dedicó una obra en cinco libros (*cf.* Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (CLEANTES), fr. 600 (*Exégesis de los escritos de Heráclito*), p. 256 = SVF I 481; y (ESFERO) fr. 746 (*Sobre Heráclito*), p. 316 = SVF I 620). El debate entre ambas facciones estoicas es inaugurado por Zenón de Tarso posteriormente a la muerte de Crisipo, cuando le sucede en la dirección de la escuela, lo que aconteció en los últimos años del siglo III a. C., y que se desarrolló en la primera mitad del siguiente; este último dato arrojaría que la relación con Heráclito y la recuperación estoica de la doctrina de la ignición cósmica es al menos un siglo anterior al desarrollo del enconado debate entre las mencionadas facciones estoicas. Además, la sutileza de la argumentación estoica en la defensa de sus doctrinas, frente a propios y extraños es, en cada caso, rebuscada, sistemática y, hasta cierto punto, elegante, por lo que buscar apoyo de una autoridad (por lo demás, ninguneada en varios sentidos) para fundamentar sus teorías parece desmerecer de su presumida sutileza argumentativa. Una respuesta a Burnet y Kirk, que suponen que la atribución de la doctrina de la ignición total a Heráclito es obra de la filosofía estoica, puede encontrarse en Á. J. CAPPELLETTI, *La filosofía de Heráclito de Éfeso*, p. 57. R. Mondolfo (*Heráclito...*, p. 260), aun reconociendo el interés estoico por la doctrina de Heráclito y defendiendo como auténticamente heraclíteica la doctrina del ciclo cósmico que tiene inicio y fin en el fuego, llega a afirmar que los estoicos estaban interesados en «una deformación del pensamiento heraclíteico», mientras que considera las interpretaciones de Platón y Aristóteles más fidedignas por carecer, según él, de algún «interés de escuela». Habría que recordar a este respecto que la interpretación de la doctrina heraclíteica llevada a cabo por Platón versa casi exclusivamente (y en forma desdeñosa) sobre la doctrina del flujo que a nada permite la permanencia, siendo esta última, la permanencia, la apuesta de la filosofía del líder de la Academia, quien creyó poder encontrarla en un lugar fuera de este mundo, pues aquí todo está en perpetuo movimiento. Aristóteles, por su parte, lo reduce a un físico que

asimilándolas a otras tradiciones ajenas y hasta cierto punto enfrentadas; como puede verse en los estoicos revisionistas Panecio y Posodonio, la Estoa también recoge elementos del platonismo y del aristotelismo.

Ejemplos de la absorción de las doctrinas estoicas por otras tradiciones pueden encontrarse a lo largo de la obra filosófica de Cicerón, quien en sus *Analíticos posteriores*¹³⁴ nos transmite la postura de la Academia en tiempos de Antíoco de Ascalon, además de otras obras en las que aparecen de un mismo lado platónicos, aristotélicos y estoicos, como un frente claramente anti-epicúreo. De manera que, ya en el siglo I d. C., el platónico Plutarco de Queronea, que escribiría varias obras dirigidas contra estoicos y epicúreos, al referir una definición estoica de “naturaleza”, asegura que ésta es «una dispersión de los principios racionales o *numéricos*», lo que ha sido interpretado como una absorción de lo más esencial de las *razones seminales* en la doctrina neopitagórica de los números.¹³⁵ Aún más, entre esta consideración y la asimilación de las *razones seminales* en el contexto de la doctrina platónica del Paradigma inteligente, media sólo un pequeño paso, con lo que se negará lo más fundamental del concepto estoico de las *razones seminales*, que era justamente el despliegue implosivo e inmanente de la energía creadora, móvil y viva en un mundo pleno, corpóreo, continuo y racional. Como muestra el citado pasaje de Calcidio sobre la crítica estoica a la innecesaria postulación platónica de un paradigma trascendente,¹³⁶ las *razones seminales* habrían sido utilizadas por los estoicos como estructura viva y móvil capaz de dar cuenta de este mundo en sus procesos más característicamente naturales y vitales. Así, una de las innovaciones más geniales y caras a la tradición estoica, que es garante de movimiento, autonomía, vida y fuerza que crea con arte, estaba lista para ser incrustada en la estructura fija de lo eterno e incorpóreo, una mera ecuación sobre la vida.

fue incapaz de reconocer más que la causa material, siendo la causa final la apuesta del filósofo de Estagira. Frente a estas interpretaciones, la estoica no sólo es mucho más rica en elementos bio y cosmológicos, sino más integral, genial y profunda, y que hace justicia, como ninguna otra corriente de filosofía antigua, a la alta concepción del fuego que late en el corazón de la doctrina heraclítea. Para Á. J. Cappelletti (*La filosofía de Heráclito de Éfeso*, pp. 69 y 145; y *Los estoicos antiguos, passim.*), más que tergiversadores, los estoicos y los cínicos son los verdaderos herederos de las doctrinas heraclíteas (indudablemente en términos mucho más fieles que los de un Crátilo).

¹³⁴ Cf. CICERÓN, *Cuestiones académicas* (I 24-29), pp. 10-12.

¹³⁵ Cf. PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* (cap. 35, 1077B), pp. 460-461 y la nota 311 a este pasaje. La cursiva es mía.

¹³⁶ *Vid. supra*, p. 31 y nota 34.

Aun entre los estoicos tardíos las *razones seminales* conservarían lo más característico de su formulación en tiempos antiguos, como muestran los pasajes de Cornuto citados arriba,¹³⁷ las notas cosmológicas de Séneca en el contexto de la reorganización cósmica en el fuego,¹³⁸ y algún pasaje de Marco Aurelio en el contexto de la naturaleza del alma y su destino al separarse del cuerpo.¹³⁹ Sin embargo, como puede observarse en el religioso ambiente general, filósofos como Séneca, Epicteto o Marco Aurelio ya miran al cielo en busca de ayuda.¹⁴⁰

Ya a partir del siglo III, con el neoplatonismo encontramos una casi completa asimilación mediada por algunas precisiones terminológicas y doctrinales. Con Plotino encontramos las *razones seminales* como puente que permite explicar cómo las Ideas platónicas podrían ser causas eficientes en el mundo sensible;¹⁴¹ aparecen así, como dependientes del alma inferior, que obedece al Alma superior, misma que depende de la Inteligencia, que a su vez está supeditada a lo Uno. Éstas, las *razones seminales*, son acusadas de ceder a la materia de manera forzada, señalando directamente su vinculación con el Destino.¹⁴² A juzgar por lo que nos ha transmitido Proclo, desde la perspectiva neoplatónica las *razones seminales* son un mero sustituto de aquello que se requiere como causa fija y eterna de «las cosas que *participan de una idea*».¹⁴³ Mermadas en lo que les es de más característico y natural, las *razones seminales* ya estaban listas para su asimilación por los apologistas y teólogos cristianos, que, trastocando su sentido germinal en un análisis en términos de acto y potencia, harán de ellas algo similar a los pensamientos de Dios.¹⁴⁴

Lo que sigue a esto es ya de todos sabido, hubo que tener una pobreza de espíritu tal, y estar desencantado del mundo de tal forma, para aceptar la salvación en un más allá en el que

¹³⁷ Vid. *supra*, nota 104, p. 52.

¹³⁸ Vid. *supra*, p. 30, nota 31.

¹³⁹ Cf. MARCO AURELIO, *Pensamientos* (IV 21), p. 32.

¹⁴⁰ Esta imagen la recupero de Gonzalo PUENTE Ojea, *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, p. 209.

¹⁴¹ Cf. T. SAETEROS PÉREZ, “Ο θεός σπερματικός λόγος τοῦ κόσμου. Apuntes para una lectura de la noción de λόγοι σπερματικοί en los estoicos y San Agustín”, en *op. cit.*, p. 333.

¹⁴² Cf. PLOTINO, *Enéadas* (II 3, caps. 16-17), vol. I, pp. 400-404; y (III 1, cap. 7) vol. II, pp. 33-34, respectivamente.

¹⁴³ PROCLO, *apud* T. SAETEROS PÉREZ, “Ο θεός σπερματικός λόγος τοῦ κόσμου. Apuntes para una lectura de la noción de λόγοι σπερματικοί en los estoicos y San Agustín”, en *op. cit.*, p. 330 = *SVF* II 717.

¹⁴⁴ T. SAETEROS PÉREZ, “Ο θεός σπερματικός λόγος τοῦ κόσμου. Apuntes para una lectura de la noción de λόγοι σπερματικοί en los estoicos y San Agustín”, en *op. cit.*, p. 334-344; en opinión de la autora, con esta transformación de la idea de los *spermatikoi logoi*, los cristianos lograron «la superación del lastre que impedía una concepción de Dios digna de Él».

es posible la felicidad para aquel que haya sido más humillado y vejado; a esos que avanzan por la vida sin rechistar y que se someten felizmente a las más duras crueldades se les prometió el reino de los cielos.¹⁴⁵

No deja de ser significativo que parte de estos significados se han colgado a los estoicos y a su doctrina a lo largo de los siglos; de esta suerte, aparece el estoico como aquel que lo soporta todo y que frente a todo mal se encierra en su interior para no sucumbir. Esta visión se ha proyectado desde antiguo sobre el estoicismo gracias al saqueo y a la escrupulosa selección de los textos que habrían de sobrevivir; textos y autores útiles para sustentar, reforzar y perpetuar al cristianismo y a las tradiciones que arrojan fuera del cosmos, dios corpóreo y animal autónomo para los estoicos, toda vida y toda virtud.

¹⁴⁵ Cf. Mijail BAKUNIN, *Dios y el Estado*, p. 73: «era preciso un profundo descontento de la vida, una gran sed del corazón y una pobreza poco menos que absoluta de espíritu para aceptar el absurdo cristiano, el más atrevido y monstruoso de todos los absurdos religiosos». Sobre los motivos espirituales del ocaso del sistema estoico frente al cristianismo seguimos a C. GARCÍA GUAL y Ma. J. ÍMAZ, *La filosofía helenística*, pp. 36-37 y 150-152.

CAPÍTULO II

LOS GIGANTES

Pareciera que hay entre ellos un combate de gigantes [...] Arrastran todo desde el cielo y lo invisible hacia la tierra, abrazando toscamente con las manos piedras y árboles.

PLATÓN, *Sofista*, 246a.

Nuestras naturalezas son partes de la naturaleza universal.

CRISIPO, *Sobre los fines*.

II.1 LOS CUERPOS

La naturaleza de los cuerpos

La osada apuesta de los estoicos los llevó a defender que aquello de lo que se puede predicar con verdad la existencia es exclusivamente de los cuerpos, es decir, que lo real se identifica con lo corpóreo. Esto, en un primer momento, parecería indicar que los estoicos podrían ser señalados como materialistas, pero eso requiere precisiones, pues, como bien anota A. A. Long,¹⁴⁶ los estoicos son mejor calificados como vitalistas. Más que *reducir la existencia a los cuerpos*, como gustan decir algunos comentaristas contemporáneos,¹⁴⁷ los estoicos entienden que ha sido el idealismo el que ha extendido abusivamente la existencia hasta entidades trascendentes por completo carentes de ésta.

Hasta donde nos permiten saber las fuentes de que disponemos, los estoicos sostuvieron que si algo es real, este algo actúa y padece afección. Ahora bien, sólo los cuerpos disponen de esa característica, por lo que en el sistema estoico sólo los cuerpos son, en sentido estricto,

¹⁴⁶ Cf. A. A. LONG, *La filosofía helenística*, p. 154.

¹⁴⁷ Cf. R. W. SHARPLES, *Estoicos, epicúreos y escépticos...*, p. 57; J.-B. GOURINAT, *The Stoics on Matter and Prime Matter*, p. 57; y M. D. BOERI y R. SALLES, *Los filósofos estoicos...*, p. 37.

reales.¹⁴⁸ Como ya antes hemos anotado, en la cosmología de la Estoa Antigua el Cosmos es ante todo un agente vivo autónomo, dinámico, sujeto a cambios y transformaciones, y pleno en multiplicidad y diversidad de seres. Siendo esa la apuesta estoica, su consideración de que los cuerpos son lo único existente no puede ser menos que una reafirmación de la vitalidad cósmica, a la vez que será piedra de toque en su enconado enfrentamiento con la filosofía platónica y aristotélica.¹⁴⁹

Al definir¹⁵⁰ los cuerpos como aquello que actúa y padece afección los estoicos consiguen establecer categorías para describir la realidad en términos de continuo movimiento; pero no hablamos de un movimiento mecánico, no son los choques atómicos que forman aglomeraciones de materia que se mantienen temporalmente para formar compuestos;¹⁵¹ hablamos de una Naturaleza que nada ama más que mudar, de dinamismo,

¹⁴⁸ Disponemos, sin embargo, de una definición estoica de “cuerpo”, atribuida al estoico Apolodoro, que nos es transmitida por Diógenes Laercio y que parece ser deudora del Peripato (cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 135), p. 382 = APOLODORO fr. 6 SVF III.); según esta definición, cuerpo es: «lo extenso en tres dimensiones, en anchura, altura y largura». Sin embargo, como bien anota J.-B. GOURINAT (*The Stoics on Matter and Prime Matter*, p. 55), en el reporte ofrecido por Diógenes Laercio esta definición aparece entre otras definiciones matemáticas, por lo que no parece una definición de cuerpo del todo adecuada para la cosmología estoica. Otra prueba aducida por Gourinat para descartar esta definición como adecuada para la cosmología estoica está puesta en relación con la definición de los incorpóreos reconocidos por los estoicos. Notas de interés sobre el pasaje citado de Diógenes Laercio pueden encontrarse en M. D. BOERI y R. SALLES, *Los filósofos estoicos...*, p. 37.

¹⁴⁹ La disputa contra el platonismo y el Peripato es un lugar común en la filosofía de los epicúreos y de los estoicos. Sobre este enfrentamiento, en el contexto de la cosmología, no es la finalidad de esta investigación discutir qué es lo que realmente dijo o quería decir Platón, sino cuál fue la recepción que tuvo en la Estoa Antigua eso que en la Antigüedad se tuvo por doctrina platónica. Los comentaristas modernos distinguen entre la doctrina de Platón y el platonismo, considerando que este último es propio de los discípulos y sucesores de aquél. Para efectos de esta investigación esa distinción no es requerida, ya que los mismos estoicos, desde Zenón (cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 6, p. 39-40 = SVF I 12), hicieron blanco de sus ataques al mismo Platón aún en el contexto de la disputa contra los platónicos y los académicos. La cuestión de la recepción estoica de la cosmología de Aristóteles y su relación con el peripato es más compleja; sabemos que los estoicos se arman categorial y terminológicamente (dotando en cada caso de un nuevo sentido a cada término) en Aristóteles, también sabemos que reelaboran su cosmología e incluso lo atacan directamente en varias de sus obras, aunque no podemos tener certeza de qué obras de él conocían; igualmente, tenemos noticias sobre alguna disputa entre Teofrasto y la Estoa. Sobre Epicuro, sabemos que dedicó buena parte de su obra monumental, el *Sobre la naturaleza*, a atacar la cosmología del *Timeo* de Platón, actitud que legó a su escuela en general; se sabe igualmente que su relación (y la de su escuela) con el Peripato no fue en manera alguna cordial, sobre lo cual se conserva una preciosa noticia de un ataque de la hetera Leontio, de la escuela de Epicuro, contra el prestigioso líder del Liceo, Teofrasto, contra el cual escribió una refutación (cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (I 93), pp. 139-140). Una polémica epicúrea contra la cosmología de Platón se conserva en CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (I 18-24), pp. 85-90. Sobre la posible recepción textual de Aristóteles en la Estoa y Epicuro cf. Ingemar DÜRING, *Aristóteles*, pp. 69 y 72.

¹⁵⁰ Sobre la posibilidad de que esa sea efectivamente una definición estoica de cuerpo, cf. J.-B. GOURINAT, *The Stoics on Matter and Prime Matter*, pp. 55-56.

¹⁵¹ La física de los epicúreos no es en manera alguna un mero mecanicismo que explique todo como aglomeraciones de materia inerte y ciega, sin embargo, como lo señalan algunas fuentes, esta fue la lectura de algunos estoicos (cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (II 82, 93-94 y 115), pp. 225, 233-234 y 253-

movimiento tensional y recíproco, de materia viva y en movimiento, hablamos, en fin, de categorías biológicas. Los cuerpos son explosión de diversidad y acción, y forman una corriente que fluye de un lado al otro del Cosmos; entes que mediante la acción y el continuo contacto son propagadores de su vitalidad mediante una corriente tensional de múltiples interacciones. No es descabellado imaginar a los cuerpos de la física estoica formando redes de energía siempre en movimiento, energía que anima a cada cuerpo y al conjunto entero; el gran ser viviente muda, florece, alimenta y sostiene a las naturalezas individuales mediante este constante flujo de energía. Esa energía es alma y es vida; es el fuego siempre vivo. Por un lado, los cuerpos no son meras parcelas de materia inerte; de hecho, si actúan y padecen, esto no es una característica que les sobrevenga de afuera, sino, ante todo, es una suerte de energía vital, principio interior y biológico;¹⁵² así, los cuerpos resultan dotados de un principio de movimiento,¹⁵³ fuerza vital cuya manifestación continua acciona dentro del mundo.

En efecto, como ya habíamos mencionado arriba, Cleantes defendió que todo cuerpo disponía de un calor vital que lo llevaba a su natural desarrollo, siendo este calor el fuego artístico de la Naturaleza que late en el interior de todas las naturalezas, las nutre y les da vida y movimiento. Por otro lado, puesto que los cuerpos interactúan recíprocamente y de continuo unos con otros, la definición estoica de cuerpo funciona como una categoría de relación, que vincula todos los cuerpos y los describe en términos de cambio continuo y mutuo contacto, resultando así un mundo en el que los cuerpos actúan y padecen entre sí, interactúan, vale decir. Pero no interactúan como entes discretos que se conectan en el anonimato y como parte de un impulso azaroso; se tocan como órganos y sistemas

254; y MANILIO, *Astrología* (I vv. 127-131 y 483-532), pp. 69 y 86-88). El choque entre estoicos y epicúreos toma la forma, en el periodo helenístico, de una férrea disputa en torno al Destino, que en clave cosmológica cobró particular relevancia en la Antigüedad tardía, disputa sobre la cual es una fuente de especial interés el *Del Hado (Sobre el destino)* de Cicerón. Fuentes como Cicerón, en su *Sobre la naturaleza de los dioses*, interpretan el problema en clave puramente demiúrgica, en lo que es posible rastrear un sesgo platónico; no obstante, para los estoicos, el origen del universo, su estructura, orden y secuencia, responden a un principio interior, por lo que para ellos, la cuestión se torna en una concepción biológica más bien de carácter genético, toda vez que al hablar del orden, la necesidad y el Destino, se habla de movimiento y vida del universo, su ontogenia, y de la interrelación de los cuerpos que lo componen. A partir de esto surge un sentido especial de la doctrina de la providencia y del Destino.

¹⁵² Sobre la “tensión interna” como categoría biológica de los cuerpos, cf. Natacha BUSTOS, “Corporealismo y causalidad en la Estoa Antigua: un enfoque desde un modelo no-matemático”, en *Estudios de filosofía*, núm. 50, 2014, pp. 54-58; y É. BRÉHIER, *La teoría de los incorporeales en el estoicismo antiguo*, pp. 5, 9-11, 38-43, 62, etc.

¹⁵³ Cf. PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* (cap. 30, 1074A), p. 446.

interdependientes y biológicamente entrelazados, formando un mundo que en todo tiempo actúa y padece simultáneamente sobre sí.¹⁵⁴

Aún los incorpóreos reconocidos por los estoicos se caracterizan por su inoperatividad, pues no son susceptibles ni de actuar ni de padecer afección.¹⁵⁵ Es por eso que los incorpóreos no son existentes, pero sí subsisten. Su postulación en manera alguna es superflua, pues, aunque, en efecto, no caracterizan positivamente a los cuerpos y no están en contacto con los cuerpos, sirven para explicar el movimiento y el cambio, propio de los cuerpos.¹⁵⁶ Los incorpóreos reconocidos por los estoicos son los decibles, el tiempo, el lugar y el vacío;¹⁵⁷ la razón de su postulación como incorpóreos y no como cuerpos responde a la necesidad de movimiento y cambio que implica esa red interconectada o flujo tensional de cuerpos vivientes. Esto significa que el continuo cambio supone la necesidad de dimensiones que respondan al nacimiento, desarrollo, cambio, y metabolismo del gran ser viviente sin ser ellas mismas cuerpos; al colocar como centro de su física (y aún de su filosofía) a lo vivo, los estoicos están obligados más que cualquier otro filósofo o escuela de su tiempo a explicar la realidad en términos de desarrollo, crecimiento y germinación.

La postulación de los incorpóreos como cuerpos supondría o bien la imposibilidad del cambio o bien la admisión del absurdo; de un lado, habría que admitir la imposibilidad del cambio cósmico, y con ello, la inmutabilidad y, más que la inexistencia, la muerte; pues si los incorpóreos fueran cuerpos, estorbarían el flujo de los cuerpos, ¿y qué cosa sería eso que no hace ni padece nada? De otro lado, se admitiría el absurdo, pues el flujo de los cuerpos implicaría el continuo multiplicarse de éstos y de los estados de cosas a partir de la nada, de modo que, o bien este flujo vería impedido, o bien todo sería simultáneamente. En efecto, si los decibles fueran cuerpos, sería necesario que hubiera estados de cosas corpóreos que

¹⁵⁴ No deja de ser significativo que en el siglo XVII, aunque aplicada a los sistemas inerciales, la mecánica newtoniana enunciara en su tercera ley la simultaneidad de las fuerzas en acción recíproca, es decir, que al ejercer un cuerpo A una fuerza sobre otro cuerpo B, simultáneamente este segundo cuerpo B ejerce una fuerza de igual magnitud y en sentido contrario sobre el cuerpo A.

¹⁵⁵ Cf. SEXTO EMPÍRICO, *Contra los dogmáticos* (II 263 = *Adversus mathematicos* VIII 263), p. 311. El llamado a confrontar este texto lo he encontrado en J.-B. GOURINAT, *The Stoics on Matter and Prime Matter*, p. 56.

¹⁵⁶ Cf. É. BRÉHIER, *La teoría de los incorpóreos en el estoicismo antiguo*, p. 62.

¹⁵⁷ PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* (cap. 40, 1080D-1081C), pp. 477-481, registra que para los estoicos el límite es considerado un incorpóreo, de donde extrae consecuencias abusivas según las cuales los cuerpos se tocan a través de incorpóreos. En efecto, suponer que un incorpóreo actúa y padece con los cuerpos implica absurdos como los ensayados en el capítulo citado de la obra de Plutarco.

respondieran incluso a las premisas falsas,¹⁵⁸ de donde se daría que hay a la vez un Diógenes que lava lechugas y un Diógenes que bebe vino con Aristipo, y, además, a partir de la acción de los cuerpos se generarían predicados corpóreos sin fin, pues los cuerpos siempre están en acción y recibiendo afección, de donde se daría nacimiento al cuerpo “cortar” a partir de los cuerpos cuchillo y carne.¹⁵⁹ A su vez, si el lugar fuera un cuerpo, al ocupar el cuerpo dicho lugar sería modificado y estorbado por él, y aún más, se vería obligado a mezclarse con él o a ser desplazado por él, eso sin contar que no sería posible el cambio de lugar, pues su incorporeidad estaba implicada por el cambio;¹⁶⁰ pero si resultara ser un cuerpo, no podría ser dimensión del cambio ni sería posible el flujo de varios cuerpos sucediéndose en un lugar.¹⁶¹ El tiempo, que es definido como el intervalo del movimiento del mundo,¹⁶² es igualmente medida del cambio, pues supone un antes y un después, por lo que suponerlo como un cuerpo arrojaría, por un lado, la necesidad de la regresión infinita, pues el cuerpo o estado de cosas corpóreo que transcurre por un tiempo interactuaría con ese tiempo, por lo que sería necesario suponer otro tiempo en el cual transcurra esa interacción, y ese segundo tiempo, al ser corpóreo igualmente, supondría la necesidad de un tercer tiempo en el cual la interacción transcurra, y así hasta el infinito;¹⁶³ y de otro lado, si el tiempo fuera un cuerpo, estorbaría el flujo de los cuerpos y así no habría movimiento.¹⁶⁴ Por último, el vacío, que ha sido catalogado como el más especial y contradictorio de los incorpóreos,¹⁶⁵ mismo que de ser supuesto como corpóreo haría imposible la existencia del mundo, más allá del cual subsiste de manera ilimitada, y que, de tener en cuenta la tendencia vitalista de los estoicos no parecería tan contradictorio, pues, en efecto, supone no sólo la posibilidad de ser lugar del mundo, sino la de su extensión en la ignición total y posterior renacimiento.

¹⁵⁸ Cf. R. SALLES, “Tiempos, objetos y sucesos en la metafísica estoica”, en *Diánoia*, núm. 49, vol. 47 (2002), pp. 8-9.

¹⁵⁹ Cf. É. BRÉHIER, *La teoría de los incorpóreos en el estoicismo antiguo*, pp. 12-13.

¹⁶⁰ Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 408, vol. II, pp. 75-76 = SVF II 492.

¹⁶¹ Cf. É. BRÉHIER, *La teoría de los incorpóreos en el estoicismo antiguo*, p. 45, quien remite en su aparato crítico a Diógenes Laercio (VII 52).

¹⁶² Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 413, vol. II, p. 80 = SVF II 510.

¹⁶³ Cf. R. SALLES, “Tiempos, objetos y sucesos en la metafísica estoica”, en *Diánoia*, núm. 49, vol. 47, 2002, p. 9.

¹⁶⁴ Incluso en la física contemporánea, la primera ley de la termodinámica no podría explicarse sin suponer el tiempo y su irreversibilidad; es así que es posible la transmisión de calor de un cuerpo a otro, a saber, del más caliente al más frío, avanzando a través del tiempo, de tal suerte que este proceso, unidireccional e irreversible, tiende a la nivelación de temperaturas.

¹⁶⁵ Cf. É. BRÉHIER, *La teoría de los incorpóreos en el estoicismo antiguo*, p. 50.

Como puede observarse, los incorpóreos sólo son concebibles a partir de la interacción entre los cuerpos, pero ni afectan ni son afectados por éstos, más sin ellos el movimiento no sería susceptible de ser concebido; los incorpóreos así pensados son sólo categorías negativas frente a la eficiencia de los cuerpos,¹⁶⁶ que, como vivientes que son, determinan su extensión y sus relaciones a partir de sí mismos y de su propio principio interior.¹⁶⁷

Según comenta Jean-Baptiste Gourinat, la única concepción de cuerpo claramente atribuida a Zenón de Citio es «la capacidad de actuar y ser afectado».¹⁶⁸ Así es como aparece en los *Esbozos pirrónicos* de Sexto Empírico,¹⁶⁹ sin atribución a autor estoico alguno pero claramente referida a una discusión contra los dogmáticos; en Plutarco, referida a los estoicos en general;¹⁷⁰ y, sólo el primer miembro, en Diógenes Laercio, quien refiere: «todo lo que es efectivo es un cuerpo».¹⁷¹ Es Cicerón quien atribuye dicha concepción de cuerpo a Zenón, y su reporte no carece de interés en absoluto; en efecto, la concepción de cuerpo en dicho reporte está puesta en franca oposición con la filosofía platónica y aristotélica. El texto dice así: «Discrepaba también de éstos [a saber, Zenón de los peripatéticos y académicos] en que

¹⁶⁶ J. BRUNSCHWIG, *Los estoicos*, pp. 539-541, ha dicho de los incorpóreos que su existencia es «parasitaria» respecto de los cuerpos, lo que no parece muy acertado, pues la relación simbiótica parasitaria supone el detrimento del huésped en favor del parásito alojado, lo que no sucede en la relación cuerpos-incorpóreos, pues no están en relación, y por ende, ni se afectan ni son afectados los unos por los otros. Por otro lado, É. BRÉHIER, *La teoría de los incorpóreos en el estoicismo antiguo*, pp. 12-13, defiende que los incorpóreos son “atributos” de los cuerpos, en el sentido de que éstos son una especie de “resultados” de la acción de los cuerpos, como en el caso del cuchillo y la carne, de cuya interacción resulta el “cortar”, que no es un cuerpo, sino un predicado o decible. En cualquier caso, lo que queremos poner de relieve en esta investigación es que los incorpóreos son categorías que utilizaron los estoicos para describir un universo en constante cambio, y que éstos son simultáneos a los cuerpos, pues éstos últimos siempre están ejerciendo una acción o padeciéndola, es decir, interactuando.

¹⁶⁷ Cf. É. BRÉHIER, *La teoría de los incorpóreos en el estoicismo antiguo, passim.*, quien explora el lado efectivo de los cuerpos entendidos como seres vivientes dotados de una tensión específica que determina sus magnitudes y procesos biológicos; el lado paciente de los cuerpos, sin embargo, es un flanco descuidado por él, lo que le lleva a concluir la imposibilidad del contacto entre cuerpos en la física estoica, con lo cual megariza la ontología de los estoicos. Sin duda la noción de contacto en los estoicos merece nuestra atención y una revisión a partir de las categorías biológicas que proponemos en esta investigación, pero resulta indispensable, como veremos, para explicar las relaciones corpóreas en el Cosmos.

¹⁶⁸ Cf. J.-B. GOURINAT, *The Stoics on Matter and Prime Matter*, p. 56. La traducción es mía.

¹⁶⁹ Cf. SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos* (III 38), p. 196.

¹⁷⁰ Cf. PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* (cap. 30, 1073F), p. 445.

¹⁷¹ Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 56), p. 352. El término griego es *to poiôn*, que es el término utilizado por las fuentes para designar la característica activa de los cuerpos; en Diógenes Laercio aparece en un contexto lógico en el que se habla de la voz (por cuyo estudio, según los estoicos, se inicia el estudio de la dialéctica) como un cuerpo que afecta al llegar hasta el oyente. El mismo término es utilizado en la física estoica para designar al principio activo, que es uno de los dos principios de la realidad.

de ningún modo creía que algo pudiera ser producido por ella [la naturaleza] que careciera de cuerpo... o que, en fin, lo que produce algo o es producido pudiera no ser cuerpo».¹⁷²

Como puede darse cuenta cualquier comentarista sin afán reduccionista, una de las cuestiones determinantes que separan de manera irreconciliable a la Estoa del platonismo —y de dónde deriva su tan peculiar y vigorosa fórmula del fin de la vida, la felicidad que es realizable aquí mismo—, es su consideración de los cuerpos. En efecto, para los estoicos, las entidades incorpóreas formales tan costosas a la filosofía de Platón no sólo no existen, sino que su existencia resultaría innecesaria y su postulación superflua y vacua, por ser inoperantes, estériles —para utilizar una categoría biológica—, como causas de algo en el mundo. El mundo corpóreo se basta a sí mismo para su continua creación.

Los principios

Para sostener sobre pilares fuertes que arrebatasen al cielo lo que ya éste, a través de filosofías como la de Platón y Aristóteles, había arrebatado a la tierra, fue necesario asistir al asalto llevado a cabo por los Gigantes contra el Olimpo; operó aquí una revitalización de la materia, de la que los estoicos fueron conscientes y diligentes. Los estoicos no se contentaron con un repliegue a ese reducto al que habían arrastrado a la materia sus predecesores de la Academia y el Peripato,¹⁷³ ellos querían dotarla de vida, ellos lograron dotarla de espíritu.¹⁷⁴

Un tema general que sirve de base a la filosofía platónica es el repudio de la materia, una suerte de condena de todo lo corpóreo y una purga de la sensación y el placer. Ya en el *Fedón*, Platón habla del cuerpo como de una prisión del alma, que no sólo establece una dualidad irresoluble, sino una definitiva separación entre cuerpo y alma en el que ésta es

¹⁷² Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 140, p. 74 = SVF I 90. Sobre esta argumentación, que comparten las escuelas epicúrea y estoica como un punto de oposición al platonismo, cf. R. W. SHARPLES, *Estoicos, epicúreos y escépticos...*, pp. 51-52.

¹⁷³ Cuando hablamos del Peripato nos referimos a los seguidores de la doctrina aristotélica, miembros o no del Liceo. No nos referimos a personalidades como Estratón de Lámpsaco, miembro del Liceo que, no obstante, como comenta A. A. LONG (*La filosofía helenística*, p. 152) consideró completamente inoperante a dios como explicación de los movimientos de la naturaleza, para los que ésta misma se bastaría (cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (I 35), p. 100). Frente a la Estoa, la postura de Estratón estaría más cerca del mecanicismo.

¹⁷⁴ J. BRUNSCHWIG, *Los estoicos*, p. 539, caracteriza al materialismo estoico como un «materialismo conquistador». *Vid. infra*, el resto de este apartado para las precisiones terminológicas en torno a este «materialismo», que define sólo en términos relativos la postura de la Estoa.

presentada como semejante a lo divino, mientras que aquél es lo irracional;¹⁷⁵ además, se reprocha a Anaxágoras haber postulado como causa ordenadora a la inteligencia, mientras que al avanzar en la explicación de las cosas éste «no recurre para nada a la inteligencia ni le atribuye ninguna causalidad en la ordenación de las cosas, sino que aduce como causas aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas».¹⁷⁶ No obstante que es postulada como *causa errante*, el trato que se da a la materia en cuanto receptáculo en el *Timeo* no es más justo, pues, según lo expuesto por Timeo, a ésta le es connatural la fuerza del devenir, por lo que ella imprime en lo ordenado el desorden y la resistencia al trabajo ordenador del artífice; resulta así la consideración de un mundo que en condición de copia aspira siempre a la Idea sin poder alcanzarla jamás. Frente a esta caracterización vil de lo corpóreo siempre en pro de la Idea como realidad pura, los estoicos responden con una desafiante y agresiva, pero refinada, postura corporalista que recupera lo más esencial de lo viviente ahora ínsito en la materia; como comenta Carlos García Gual, «el materialismo radical de la Estoa se explica históricamente como una reacción al idealismo de la filosofía platónica».¹⁷⁷

La descripción del problema que a continuación citamos, con las respectivas precisiones terminológicas, es particularmente afín a la perspectiva vitalista de la Estoa Antigua:

Han quitado a la materia la inteligencia, la *vida*, todas las cualidades determinantes, las relaciones activas o las fuerzas, el *movimiento* mismo sin el cual la materia no sería siquiera pesada, no dejándole más que la imponderabilidad y la inmovilidad absoluta en el espacio; han atribuido todas esas fuerzas, propiedades y manifestaciones naturales, al ser supremo creado por su fantasía abstractiva; después, tergiversando los papeles, han llamado a ese *producto de su imaginación*, a ese *fantasma*, a ese dios que es la Nada: “ser supremo”, y, por consiguiente, han declarado que el ser real, la materia, el mundo, es la Nada. Después de eso vienen a decirnos gravemente que esa materia es incapaz de producir nada, ni aun de ponerse en movimiento por sí misma, y que por consiguiente ha debido ser creada por dios.¹⁷⁸

En efecto, para los idealistas la materia es:

¹⁷⁵ Cf. PLATÓN, *Fedón* (79c-81a), pp. 70-73.

¹⁷⁶ *Ibid.* (97c-98c), pp. 104-106.

¹⁷⁷ C. GARCÍA GUAL y Ma. J. ÍMAZ, *La filosofía helenística*, p. 124.

¹⁷⁸ Mijaíl BAKUNIN, *Dios y el Estado*, p. 16. Las cursivas son mías, y tendrán su rentabilidad cuando pasemos revista al nominalismo de los estoicos. Si bien M. Bakunin (p. 17) alerta contra las posturas que suponen a dios como «una especie de alma divina difundida en todo el universo», ello no supone una dificultad, pues los estoicos asumen que todo es corpóreo, aún el alma del universo y de los otros seres vivientes, de cuya apuesta el carácter de la materia adquirirá un sentido biológico.

Producto de una falsa abstracción, es efectivamente un ser estúpido, inanimado, inmóvil, incapaz de producir la menor de las cosas, un *caput mortum*, una rastrera imaginación opuesta a esa bella imaginación que llaman dios, ser supremo ante el que la materia, la materia de ellos, *despojada* por ellos mismos de todo lo que constituye la naturaleza real, representa necesariamente el supremo Nada.¹⁷⁹

Las citas pertenecen a Mijail Bakunin —sí, el anarquista que tantos dolores de cabeza dio a la Europa del siglo XIX y que convirtió al anarquismo en una tendencia que aterrorizó a los gobiernos a lo largo y ancho del mundo—, y fue una defensa del materialismo en su enconado debate contra el idealismo. La conclusión a la que apuntaría la argumentación de los idealistas es la que ya conocemos: «Desde el momento en que la materia es inerte, todo movimiento que se produce en el mundo, aun en el material, es un milagro, no puede ser sino el efecto de una intervención divina, de la acción de dios sobre la materia».¹⁸⁰

En los estoicos, el problema toma la forma de un robustecimiento de lo corpóreo a través de la unión biológica indisoluble entre dos principios cosmológicos, interdependientes y coextensivos, a partir de los cuales todo emerge: lo que hace, que es lo divino, y lo que padece, que es la sustancia o materia.¹⁸¹ Desde el momento en que ambos principios son corpóreos y que su relación toma la forma de una *vitalización de la materia* a través del *lógos* incardinado en ella, ellos pueden superar la concepción de una materia carente de vida; la sustituyen así por una concepción de lo corpóreo como materia *cargada de lógos*, un *lógos sembrado* en la materia que emerge como causa que acciona desde el interior. El cuerpo es transformado así en una categoría biológica: el cuerpo vivo, el cual expresa una continua emergencia de *lógos* que, como fuego tensor que habita cada corporalidad y que es causa interna del propio cuerpo, se extiende así hasta abarcar por entero cada proceso de la unidad

¹⁷⁹ *Idem.*

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 49.

¹⁸¹ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 128 p. 70 = SVF I 85. Frente a traducciones como la de F. J. Campos Daroca (cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 259, vol. I, pp. 403-404) preferimos la de A. J. CAPPELLETTI, pues conserva en su traducción el artículo neutro del griego *tò*, traduciendo: «lo que hace y lo que padece». Hay un lamentable descuido en el aparato crítico de la traducción de A. J. Cappelletti al comentar este pasaje en las dos ocasiones que aparece en la obra; mientras que al comentarlo en la sección de los fragmentos atribuidos a Zenón (nota 94, p. 70) afirma que este lenguaje platónico dualista «se halla en el mismo Zenón, discípulo del académico Polemón y lector, desde su adolescencia, de los diálogos platónicos llevados a Citio», al comentarlo entre los fragmentos atribuidos a Cleantes (nota 183, p. 264) asegura: «Diógenes Laercio da aquí una versión de la doctrina estoica y cleantea de los principios deformada a la luz del *Timeo* y del hilemorfismo aristotélico, y transforma así el monismo dinámico, de origen jónico y heraclíteo, en un dualismo ontológico».

corpórea particular. Así, incluso la extensión, el movimiento, y la capacidad de actuar y padecer, son para los cuerpos algo que «reside y se produce desde el interior de sí».¹⁸² Es fuerza y potencia germinal continua e inmanente, potencia siempre en acto manifiesta como principio inmanente de emergencia y desarrollo.

Esta materia plena de vitalidad, recuperada y robustecida, se traduce en el terreno ético en un posicionamiento del cuerpo que en su propio lógos encuentra su guía natural y por ende es causa interna de sus propios estados disposicionales. Frente a la trascendencia, que pone continuamente al cuerpo en riesgo de ser despojado, la concepción estoica del cuerpo vivo lo coloca como naturaleza que se determina desde su interioridad. La tensión del cuerpo activo genera, como impacto de fuego que es, una fuerza que toma la forma de las virtudes, estados corpóreos y potencias del alma.¹⁸³ Es un cuerpo que en su emergente actividad produce y delimita un espacio para la acción virtuosa, un terreno para la realización, *aquí y ahora* en esta materialidad viva, de la plena coherencia natural del ser viviente particular; incluso el cuerpo pasional adquiere el redimensionamiento de una acción corpórea del centro rector racional del alma. El cuerpo se traduce así en el terreno natural de realización del viviente.

Los estoicos fueron conscientes de la dificultad teórica que enfrentaban al intentar revitalizar un mundo que había sido despojado de todo en favor de una trascendencia divina, por lo que la respuesta empleada requirió de un puntual refinamiento que se armara terminológicamente en el discurso de sus antecesores defensores del idealismo. De ahí su caracterización de los principios de la realidad, que, de no ser por la precisión hecha por los mismos estoicos de que ambos principios son corpóreos e inseparables, parecería resbalarse hacia un dualismo ontológico irreconciliable. En este punto los estoicos parecen ofrecer al formalismo platónico-aristotélico una rosa con todo y espinas; mientras aceptan la distinción conceptual dios-materia,¹⁸⁴ llevan la cuestión, de la mano de los megáricos y Heráclito, a un plano radicalmente distinto, de donde resultará un monismo vitalista.

¹⁸² Natacha BUSTOS, “Corporealismo y causalidad en la Estoa Antigua: un enfoque desde un modelo no-matemático”, en *Estudios de filosofía*, núm. 50, 2014, p. 58. La autora pone en relación el corporalismo con la actividad pneumática del principio activo, y especialmente con la causa cohesiva como causa interna. Sobre la causa cohesiva, cf. M. D. BOERI y R. SALLES, *Los filósofos estoicos...*, pp. 351-353, 358-360.

¹⁸³ Cf. PLUTARCO, *Las contradicciones de los estoicos* (cap. 7 1034D-E). pp. 221-222 = SVF I 563. Según indica Plutarco, la cita fue tomada de la obra perdida de Cleantes *Comentarios de física*.

¹⁸⁴ A juzgar por lo que nos ha transmitido el eclecticismo tardío, esta fue una lectura reduccionista que pudieron proyectar algunos estoicos sobre las doctrinas platónicas, sobre lo cual cf. J.-B. GOURINAT, *The Stoics on Matter and Prime Matter*, p. 51, donde se citan interesantes pasajes de Diógenes Laercio y de los *Analíticos* de Cicerón que vinculan temática y terminológicamente las doctrinas de la Estoa con las de la Academia Antigua.

La actitud de los estoicos a este respecto en manera alguna es evasiva, sino todo lo contrario; éstos, desde luego, invaden los argumentos de sus oponentes y, recuperando incluso su terminología, los empujan hasta lugares en los que sus autores jamás habrían imaginado que estarían. De ahí que los estoicos empujen la indeterminación de la materia hasta el extremo;¹⁸⁵ en efecto, definen a la materia, en su sentido de materia primera o sustancia,¹⁸⁶ como la «sustancia sin cualidades»,¹⁸⁷ o, lo que es lo mismo, el «sustrato de las cualidades».¹⁸⁸ De hecho, si el cosmos mismo se identifica con lo divino, es porque tanto el principio activo como el pasivo son corpóreos, y la naturaleza última del primero es la acción, mientras que la del segundo es recibir la acción; nada es activo, en efecto, sin un lugar en el cual ejercer su actividad; nada es pasivo sin algo que actúe sobre sí; resulta entonces que los principios son correlativos y es imposible considerar alguno de manera separada. De esa interacción brota un mundo pleno y vivo que es dios.

La más completa integración es posible así, y es así que toda obra de la Naturaleza no es más que cuerpo, cuerpo vivo, ordenado y divino. Como comenta Josu Landa, la materia, desligada sólo conceptualmente del principio activo en la filosofía estoica, podría ser considerada como determinabilidad pura, disponibilidad pura o cualificabilidad pura, en efecto, «la materia viene a ser el ámbito ontológico en el que la fisis indeterminada e indiferenciada adquiere determinación, por obra de la razón universal que le es *inherente*».¹⁸⁹ Al caracterizar negativamente a la materia como aquello que es carente de toda cualidad mientras que es dios el agente cualificador por excelencia, cuya acción se desarrolla a partir de las *razones seminales*, se logra una completa unión en la que el mundo es un único ser vivo en el que se integran en su totalidad la materia y dios; la materia dotada de toda semilla de los seres que han de ser, de toda vida, de todo movimiento, es así unidad corpórea. En efecto, en esta unión lo divino mismo «transita *a través* de la materia como el semen a través de los órganos genitales»,¹⁹⁰ de lo que resulta una concepción viva de la misma. Calcidio, comentando a Zenón, nos informa:

¹⁸⁵ Cf. J. BRUNSCHWIG, *Los estoicos*, p. 542.

¹⁸⁶ Sobre la distinción estoica entre sustancia o materia prima y materia particular, cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 259-260, vol. I, pp. 403-405; y fr. 389-390, Vol. II, pp. 53-55 = *SVF* II 299-300 y 316-317.

¹⁸⁷ Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 128 = *SVF* I 85.

¹⁸⁸ PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* (cap. 50, 1085E), p. 504.

¹⁸⁹ Josu LANDA, *Éticas de crisis: Cinismo, Epicureísmo, Estoicismo*, p. 273. La cursiva es mía.

¹⁹⁰ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 137, p. 73 = *SVF* I 87. La cursiva es mía.

No le falta [sc. a la materia] desde la eternidad el espíritu y el vigor que la mueve racionalmente, a veces toda entera, a veces por partes, a fin de que sea causa de la tan frecuente como impetuosa transmutación universal. Aquel espíritu motor no será naturaleza sino alma, y racional por cierto, la cual, al vivificar el mundo sensible, lo habrá ordenado con esta hermosura que ahora lo hace resplandecer. A este [mundo] lo llaman, por eso, animal feliz y dios.¹⁹¹

Los cuerpos son pensados, entonces, siempre como cuerpos vivos. En efecto, aunque los principios de la física estoica son cuerpos eso no significa que la interacción entre ellos sea mecánica sino, por el contrario, esta interacción es un punto de contacto especialmente biológico; a este respecto, es revelador que, según nos informa Diógenes Laercio (VII 134), la descripción de los principios aparecía en la obra *Sobre los átomos* de Cleantes, en la que se atacaba la física de los epicúreos que, como antes mencionamos, era leída por los estoicos en términos puramente mecánicos, lo cual supone un intento consciente de los estoicos por distanciarse tanto de la explicación en términos trascendentes como del puro mecanicismo.¹⁹² Este resultado es descrito así por Carlos García Gual: «esta visión de la Naturaleza es la de un panteísmo vitalista, en el que materia y racionalidad no se oponen, sino que se integran en esa totalidad animadora del devenir universal [...] Al ser este lógos el motor cósmico, el proceso tiene un sentido inmanente».¹⁹³ Puesto que la doctrina estoica de los principios está abocada a establecer una unión indisoluble entre ellos, de tal suerte que sólo se pueden pensar en clave inmanentista, *materia cualificada o inteligencia en la materia*, no es en manera alguna descabellado atribuirles la noción de materia que gustan los materialistas de Bakunin, según los cuales la materia es: «Espontánea y eternamente móvil, activa, productiva; materia química u orgánicamente determinada, y manifestada por las propiedades o las fuerzas mecánicas, físicas, animales o inteligentes que le son *inherentes* por fuerza».¹⁹⁴

¹⁹¹ *Ibid.* (ZENÓN), fr. 138, p. 73-74 = SVF I 88.

¹⁹² Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (CLEANTES), fr. 617, p. 264 = SVF I 493. La misma distinción, según nos informa el mismo Diógenes Laercio, aparecía en las obras *Sobre la sustancia*, de Zenón, y en el libro I de la *Física* de Crisipo. Agradezco a Rafael Á. Gómez Choreño por la precisión hecha sobre este pasaje, cuya importancia radica en que pone en evidencia el intento sistemático por parte de los estoicos de distanciarse del puro mecanicismo materialista en arribo de una concepción vitalista de la realidad.

¹⁹³ C. GARCÍA GUAL y Ma. J. ÍMAZ, *La filosofía helenística*, p. 126.

¹⁹⁴ M. BAKUNIN, *Dios y el Estado*, p. 16. La cursiva es mía. Recientemente Pascal CHARBONNAT (*Historia de las filosofías materialistas*, pp. 104-106, 110-113, y 119) ha redefinido el concepto de materialismo, según el cual un constituyente obligado del mismo es el inmanentismo. En efecto, según este autor, no se debe entender “materialismo” como un recurso exclusivo a la materia para explicar los fenómenos, pues a partir de esa concepción se llega a un puro «reduccionismo mecanicista burdo» (p. 31-32); de esta redefinición del concepto

La cuestión de los principios así concebidos aún entraña una dificultad. La dificultad está cifrada en la exposición misma de los principios, que recupera un esquema dualista con el fin de establecer un monismo panteísta. En efecto, Plutarco, en un pasaje de sus polémicos tratados antiestoicos, reprocha a los estoicos lo vano que resulta postular dos principios cuando éstos se resuelven en una única realidad corpórea. Los términos del dilema empujan la cuestión, por un lado, hacia un monismo en el cual resulta innecesario suponer y enunciar como diferenciados los dos principios; por otro, a tomar como realidades existentes por sí mismas a los principios, de donde surgiría un dualismo ontológico irreconciliable.¹⁹⁵

de materialismo resulta que: i) «el filósofo materialista no estudia la composición del tronco del árbol; explora el principio de desarrollo» (p. 33), es decir, el materialismo sería una filosofía del origen, entendiendo por “origen” el proceso constitutivo, no el comienzo de algo; y ii) en la idea de la materia «ésta es concebida como plenamente capaz de engendrar y de elaborar los diferentes modos del ser» (p. 37). Al pasar revista a las diferentes filosofías materialistas que se han sucedido a lo largo de la historia, P. CHARBONNAT encuentra que el átomo sirve a Demócrito para impulsar una concepción del mundo en la cual éste «está dotado de una facultad de conservación autónoma» (p. 71); mientras que el epicureísmo enuncia «la autosuficiencia de la naturaleza» (p. 101), en efecto, «Epicuro da un salto filosófico con su formulación categórica de la inmanencia, es decir por su oposición sin concesiones a toda forma de trascendencia» (p. 104), de donde resulta que los principios enunciados en la *Carta a Heródoto* 153-154 pueden ser caracterizados como inmanentistas, entre cuyos principios se encuentra el de la conservación de la materia. El autor reconoce como adversarios del epicureísmo a Platón, Aristóteles y los estoicos; todos estos son considerados filósofos de la trascendencia, y compartirían una mitología demiúrgica. Por lo que hemos visto a lo largo de esta investigación, los estoicos entrarían sin ninguna dificultad en la caracterización de materialistas que da el mencionado autor, en efecto, las razones seminales responden mucho mejor que los átomos a la cuestión del “origen” que el autor reclama para los materialismos; además, como hemos visto, el vitalismo estoico es una consideración inmanente del Cosmos en el cual la materia está siempre cualificada y dotada de movimiento y energía, tal y como la materia que él mismo caracteriza. Según hemos visto, la encarnizada lucha de los estoicos contra la trascendencia los lleva a poner por encima de todo a los cuerpos como los únicos existentes, pero, según afirma el autor citado, los panteísmos recurren a una entidad trascendente como principio de las cosas (p. 36), lo cual hace su apuesta aún más paradójica. La razón de esta oposición a la filosofía estoica y su asimilación a la tradición platónico-aristotélica, e incluso a la cristiana, la encontramos más adelante en su libro, en donde se habla de un mundo que, en su versión de la cosmología estoica, fue creado por un Dios, que es demiurgo y causa de todo; en efecto, según él, «el estoicismo no es un materialismo, porque el origen toma la forma de una inteligencia ordenadora. No basta afirmar que todo es corpóreo para ser materialista. Es necesario que el orden del mundo quede dentro del marco del ser, es decir que el paso del ser al no ser esté prohibido» (p. 123). En este punto, P. CHARBONNAT incluso llega a afirmar que en la filosofía estoica el demiurgo es autor de la materia bruta y que ésta proviene del no ser, pues no existe antes de la intervención divina, lo que convertiría a la filosofía de los estoicos en una verdadera filosofía de la trascendencia. Contra esto se pueden citar numerosos pasajes que más que referir la creación de la materia por un demiurgo refieren la simultaneidad de los principios activo y pasivo, así como su unión indisoluble; además, como atestigua FILÓN DE ALEJANDRÍA (*Sobre la indestructibilidad del mundo* (XVI 78), p. 122), los estoicos nunca aceptaron el paso al no ser o desde el no ser. Si bien los estoicos no son materialistas, no pasa que se queden fuera de esta caracterización por ser una filosofía de la trascendencia, sino por ser una filosofía de la vida, que ve en los procesos de lo vivo más que un continuo acomodo de materia. La postura defendida por el autor que comentamos no es sino producto de un lamentable, si no es que tendencioso, error de interpretación. La concepción de la materia de M. Bakunin que citamos antes, por su propia naturaleza estaría obligada a entrar en esta historia del materialismo, pero no aparece citado el autor anarquista en todo el libro, como sí aparecen Marx, Engels, Lenin, e incluso socialdemócratas como Plejánov, lo cual nos parece significativo respecto de la lectura de la filosofía estoica que sostiene este autor.

¹⁹⁵ Cf. PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* (cap. 48, 1085C), p. 501 y nota 414 del traductor.

De esta dificultad a la que se ven expuestos los estoicos se hace eco Plotino, quien en su *Enéada* VI, fincado en la designación de la materia como «sustrato», sostiene una vez más que la designación de los principios cosmológicos de los estoicos como dos que se integran en una única realidad se hace superflua, pues terminan por confundirse uno en el otro, a saber, dios en la materia.¹⁹⁶ Igualmente, en la *Enéada* IV, en un contexto en el que se trata sobre la naturaleza del alma, Plotino aprovecha la concepción estoica del alma como un «hálito en cierto estado» para reprocharles que si este «cierto estado» es real, está obligado a ser, aun en la materia, diferente de ella, de donde concluye que debe ser algo distinto de los cuerpos; o bien, que si este «cierto estado» no es nada real, entonces el hálito no será más que un nombre, y dios y el alma y todas las cosas no serán sino materia; es decir, que la materia será lo único real.¹⁹⁷ Claramente, el haber utilizado un esquema dualista propio de filosofías como la de Platón y Aristóteles arroja consecuencias que ponen en riesgo el monismo vitalista de los estoicos.

Los estoicos mismos, sin duda, fueron conscientes de la dificultad, pero, si ese es el caso, ¿por qué decidieron correr ese riesgo en vez de postular incluso terminológicamente una ontología absolutamente monista? La respuesta ya la hemos ensayado antes; los estoicos pudieron haberse aventurado en la utilización de un esquema tal al comprender que en la apropiación y recuperación de tal conceptualización estaba cifrada una respuesta efectiva a sus contrincantes, una torción a sus postulados, y una reintegración que satisficiera categorías para entonces ya caras a la filosofía a la par que reintegrara la materia en una dinámica vital que cobra la forma de una corporalidad viva. En efecto, esa fue la estrategia por la que los estoicos creyeron poder dotar nuevamente a la materia de lo que le había sido arrebatado: la vida, el movimiento, la fuerza, la energía y lo divino. Para ello, como hemos dicho, recuperan incluso la terminología y aun los problemas filosóficos a los que se enfrentaron sus antecesores, pues con esta forma de plantear las cosas se heredan incluso esas dificultades.¹⁹⁸ Es por ello que Giovanni Reale y Dario Antiseri han dicho de la propuesta estoica que fue la primera forma de panteísmo consciente, es decir, la primer concepción explícita y sistemática

¹⁹⁶ Cf. PLOTINO, *Enéadas* (VI 1, cap. 27, 1-25), vol. III, pp. 226-227.

¹⁹⁷ Cf. *ibid.* (IV 7, cap. 4, 8-22), vol. II, p. 496.

¹⁹⁸ A. A. LONG, *La filosofía helenística*, p. 154, defiende que la razón por la cual los estoicos sostienen que son dos los principios de la realidad es por su criterio de existencia, es decir, el actuar y el padecer como características de los cuerpos. En efecto, los principios satisfacerían la definición de cuerpo y serían analizados en esos términos toda vez que una misma cosa no puede actuar y padecer simultáneamente sobre sí.

de panteísmo; en efecto, según comentan estos autores, «sólo después de la distinción entre los planos de la realidad efectuada por Platón y de la negación crítica de dicha distinción, se hace posible un panteísmo consciente de sí mismo».¹⁹⁹

Que esta fue la estrategia estoica para dotar a la materia de vida y divinidad no escapó a los ojos de los antiguos, que supieron ver en la física estoica la tendencia a identificar materia y divinidad; es así que, según Plotino, los estoicos «introducen a Dios por decoro»,²⁰⁰ y, mediante una inferencia propia, asegura de los estoicos que tuvieron «la osadía de llevar la materia hasta los dioses mismos, y aún para colmo, de identificar a su mismo Dios con esta materia en un estado determinado».²⁰¹ Misma actitud se refleja en el *Comentario al «Timeo» de Platón* de Calcidio, quien informa que según los estoicos «Dios es, sin duda, lo que es la materia»;²⁰² y aún en apologistas cristianos como Tertuliano, según el cual «allí donde la materia se equipara a Dios está la doctrina de Zenón».²⁰³

La propuesta estoica de los principios, en efecto, entraña algún riesgo, pero en su esquema corporalista ambos principios se integran e interactúan en un panteísmo vitalista; nada hay en su propuesta que apunte a una separación real y concebible de los principios divino y material, por lo que no son precipitados en el *salto mortale* intentado por los idealistas; que es, de hecho, un problema que a la fecha no parece tener una solución satisfactoria. Gracias al *Parménides* y al *Sofista* estamos informados de que el problema de la relación entre las Formas y el mundo material era una preocupación seria para Platón en una etapa madura de su vida y de su filosofía, no menos de lo que lo era para el ambiente que se desarrolló en torno a la Academia, de donde se podría inferir que la propuesta hilemórfica de Aristóteles fue un intento de responder al mismo. De continuo se cita en relación con la física estoica y epicúrea el desafío platónico lanzado contra los materialistas contenido en el diálogo *Sofista*, el cual intenta hacer retroceder a los Gigantes, “gente terrible”, en su apuesta por la consideración de los cuerpos como lo único real. Tal como avanza la argumentación en el diálogo: se parte de la consideración del animal como poseedor de un alma, lo cual es

¹⁹⁹ Cf. Giovanni REALE y Dario ANTISERI, *Historia de la filosofía I. De la Antigüedad a la Edad Media*, vol. I, p. 287.

²⁰⁰ PLOTINO, *Enéadas* (VI 1, cap. 27, 5-10), vol. III, pp. 226-227; en ese mismo pasaje, Plotino asevera que para la Estoa «Dios [...] es la materia en cierto estado».

²⁰¹ *Ibid.* (II 4, cap. 1), vol. I, p. 413. Cf. *Ibid.* (IV 7, cap. 3, 7-14), vol. II, p. 494.

²⁰² Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 137, p. 73 = SVF I 87.

²⁰³ *Ibid.* (ZENÓN), fr. 247, p. 107 = SVF I 156.

aceptado por los materialistas; pero el alma —prosigue la argumentación— es inteligente o justa, o lo contrario; y se ha de admitir que si el alma es justa, inteligente, o lo opuesto, lo es por la posesión o presencia de la justicia o de la inteligencia, o bien por su partida, lo que las hace reales; pero no se dirá que la inteligencia es un cuerpo, ni la justicia, aun si se duda de si el alma lo es. Así —concluye la argumentación—, lo existente se afirma no de lo que posee cuerpo, sino de lo que posee una potencia de *actuar*, o bien, de *padecer*.²⁰⁴

Mediante el argumento, Platón tal vez creería haber hecho retroceder a los hijos de Gea en su apuesta por los cuerpos como única realidad, pero ciertamente el argumento no responde a cómo las Formas podrían ser causas de algo en el mundo, es decir, el argumento no puede responder al problema de la comunicación entre un ámbito ontológico y otro absolutamente heterogéneo. Ciertamente, si los ámbitos ontológicos formal y material son esencialmente diferentes no hay manera de establecer relación entre ellos. La dificultad no es menor, y en un contexto epistemológico, pero cuyas consecuencias se extienden a todo el ámbito ideal, se hace manifiesta en el *Parménides*,²⁰⁵ de cuya argumentación se desprendería la imposibilidad del conocimiento mismo de los dioses y de la ciencia de los humanos, que está cifrada en la posibilidad de la permanencia, pues de lo que deviene no puede haber ciencia.

Esta dificultad se hace especialmente marcada cuando pasamos al análisis de la materia que, por su propia naturaleza, sólo puede establecer interacción mediante el contacto. Siendo este el caso, la dificultad real es para Platón y los idealistas, que dan una «voltereta de las alturas sublimes del eterno ideal al fango del mundo material, del Ser supremo a la Nada»,²⁰⁶ es ese el verdadero *salto mortale*. En efecto, ¿cómo podrían las Formas platónicas ser causas de algo en el mundo si de hecho ni están en contacto con él ni están en posición de afectarlo?, «he ahí lo que ningún idealista, ni teólogo, ni metafísico, ni poeta ha sabido comprender jamás él mismo ni ha sabido explicar a los profanos».²⁰⁷

Como hemos explicado arriba al hablar sobre los principios, los estoicos se vieron precisados a reconducir todo al terreno de lo corpóreo, y su respuesta al desafío platónico sin duda dejó extrañado al mundo intelectual de los idealistas, que vio en general en las

²⁰⁴ Cf. PLATÓN, *Sofista* (246a-247e), p. 416.

²⁰⁵ Cf. PLATÓN, *Parménides* (133b-134e), p. 51-55.

²⁰⁶ M. BAKUNIN, *Dios y el Estado*, p. 17.

²⁰⁷ *Idem*.

respuestas estoicas un recurso a la paradoja; en efecto, los estoicos emergieron como los Gigantes, y —tal vez sobre un terreno más firme del que se suele pensar—, defenderán que incluso las virtudes y vicios son cuerpos.²⁰⁸ Al reconducir el análisis al terreno de lo corpóreo, la interacción ha de explicarse primariamente en términos de contacto;²⁰⁹ mientras que, por su parte, el movimiento emergerá como una característica propia de lo viviente, que se mueve en virtud de sí mismo. No es el contacto entre cuerpos que se da facilitado por el vacío, como en la física de los epicúreos, sino un contacto que tiene lugar en un mundo pleno en el que no hay vacío alguno y en el que los límites de los cuerpos son pensados como incorpóreos. Sobre esto, Plutarco nos refiere que los estoicos lanzaban a los epicúreos, respecto de su teoría atomista, el siguiente razonamiento:²¹⁰ lo que se toca lo hace o bien de todo a todo, o bien de parte a parte; si lo hace de todo a todo eso será en realidad una mezcla, si lo hace de parte a parte entonces lo que establece contacto tendrá partes; de donde se seguiría que el contacto entre átomos es imposible, pues ni se mezclan ni tienen partes por ser indivisibles. El que los cuerpos no tengan límites corpóreos no significa, como sugiere Plutarco, que los cuerpos se toquen a través de un incorpóreo, sino que el contacto entre cuerpos no se da entre entidades ajenas entre sí, sino entre cuerpos sujetos a un mismo flujo continuo en el cual, sin embargo, cada parte conserva su identidad; es así que el contacto entre cuerpos deviene una categoría biológica, para los cuales el contacto está cifrado en reacciones fluctuantes, tensionales, fotosintéticas y metabólicas más que en interacciones mecánicas. Valga la imagen de la interacción de los órganos, aparatos y sistemas del cuerpo de un animal o de una planta como ilustración.²¹¹

²⁰⁸ SÉNECA, *Cartas a Lucilio* (CVI 3-10), pp. 400-401; PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* (cap. 45, 1084A-D), pp. 494-497.

²⁰⁹ J. BRUNSCHWIG, *Los estoicos*, p. 539, comenta: «La capacidad de actuar o de ser afectado supone la posibilidad del contacto y, por consiguiente, la corporeidad del ser que posee esa capacidad».

²¹⁰ Cf. PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* (cap. 40, 1080D-1080F), pp. 477-479.

²¹¹ Otra interpretación del pasaje de Plutarco que recurre al “límite” como categoría geométrica en M. D. BOERI y R. SALLES, *Los filósofos estoicos...*, pp. 36-37.

El alma como causa

Ya que los único susceptible de actuar o parecer afección son los cuerpos, el contacto sólo es posible entre ellos, y por el contexto de las exposiciones antiguas podemos saber que el terreno por antonomasia en el que se desarrolló la defensa del corporalismo fue el de la naturaleza del alma. En este punto, los estoicos hacen de la naturaleza del alma el centro de sus argumentaciones en defensa de su corporalismo y el centro de sus ataques contra el idealismo y la eficiencia de lo incorpóreo; la razón de este proceder es que el alma es por encima de todo la causa de vida y de movimiento, es decir, que el fondo de toda argumentación contra la incorporeidad y el idealismo, y por ende toda defensa del corporalismo, depende de las profundas convicciones estoicas en torno a la vitalidad, la cual está cifrada y se lanza en batalla en la concepción del alma como causa; es así que el argumento de Zenón asegura que «aquello por cuya salida [...] muere el animal es un cuerpo. Es así que, al salir del espíritu sembrado, el animal muere; luego es espíritu sembrado es un cuerpo»;²¹² por su parte, Cleantes dice: «nada incorpóreo puede *pader*cer junto con el cuerpo, y ningún cuerpo [junto] con lo incorpóreo, sino el cuerpo con el cuerpo»,²¹³ de donde se concluye que si el alma padece con el cuerpo es porque ésta es un cuerpo; el argumento de Crisipo, en fin, afirma: «nada incorporeal se separa de un cuerpo, pues tampoco un incorporeal está en *contacto* con un cuerpo»,²¹⁴ de donde se concluye que, puesto que el alma se separa del cuerpo, ésta es corporal.²¹⁵

La naturaleza de lo corpóreo en términos de actuar o padecer afección también fue sostenida por Epicuro, cuya terminología es muy similar a la utilizada por los estoicos respecto de sus principios de la realidad, y es respecto de esta capacidad que él defiende la corporalidad del alma, pues «quienes afirman que el alma es incorpórea no saben lo que dicen puesto que, si así fuera, no podría ni realizar nada ni sufrir nada, y en cambio está claro que

²¹² Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 215, p. 99 = *SVF* I 137.

²¹³ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (CLEANTES), fr. 654, p. 278 = *SVF* I 518. La cursiva es mía.

²¹⁴ Cf. CRISIPO, *Testimonios y fragmentos*, fr. 438, vol. II, p. 99 = *SVF* II 790. La cursiva es mía.

²¹⁵ En este mismo contexto de la defensa del corporalismo nos es presentada la exposición sobre la corporalidad del alma y de la virtud en SÉNECA, *Cartas a Lucilio* (CVI 3-10), pp. 400-401; quien reconoce la procedencia antigua del argumento y muestra una actitud particularmente crítica frente a la sutileza de estos debates entre los estoicos del periodo antiguo (*ibid.* (CXIII), pp. 422-428).

ambas contingencias son propias del alma». ²¹⁶ Es muy significativo que tanto la Estoa Antigua como Epicuro estén emprendiendo una defensa de lo corpóreo desde el frente del alma y su capacidad de interacción en cuanto causa, tanto más cuanto que Platón había defendido la incorporeidad de ésta como garante de su acción sobre el cuerpo; es, por tanto, evidente que estoicos y epicúreos están desarrollando su argumentación en franca confrontación con Platón.

Este debate en términos de la naturaleza del alma revela que lo que está de fondo en la defensa de lo corpóreo no es la posibilidad de contacto entre cuerpos, sino la reconducción de la vitalidad a este mundo que es pensado por entero como un viviente. La causa última de la vida es el alma, que es principio de movimiento; así, la causa no es una entidad abstracta e incorpórea, sino ante todo un cuerpo que anima dotando de vida, fuerza, movimiento y concreción, por lo que en manera alguna es casual que en Diógenes Laercio se mencionen los poderes del alma en relación con la teoría de las causas; ²¹⁷ ésta es un cuerpo sutil, es fuego o pneuma animando el universo entero de cuya alma es una parte la de cada ente individual, que dispone de un movimiento propio gracias a este principio interior. Esta caracterización de lo corpóreo en clave vitalista es sin duda la razón por la cual los principios estoicos son postulados como cuerpos en unión indisoluble. El Árbol de Mégara, nutrido en el fuego siempre vivo, ha dado ya su fruto. ²¹⁸ Es el fruto que la madre Gea ofrece a los Gigantes en su batalla contra el Olimpo, es el fruto que los hará inmortales.

Nominalismo

De la afirmación de la unidad cifrada en la inmanencia, y de su correspondiente defensa de los cuerpos como única realidad existente, se desprende un rechazo total y categórico del paradigma ideal de Platón. En efecto, como señala Jean-Baptiste Gourinat, el rechazo de la teoría de las Ideas pertenece al terreno de la física estoica y es así como aparece en Zenón de Citio. ²¹⁹ No se piense que la doctrina de las Ideas tuvo una aceptación general en la

²¹⁶ Cf. EPICURO, *Carta a Heródoto* (67-68), pp. 26-27; el texto griego lo he consultado en Hermann USENER, *Epicurea*, pp. 21-22.

²¹⁷ Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 133), p. 382.

²¹⁸ La imagen del «árbol de Mégara» es de Alfonso REYES (*La filosofía helenística*, p. 71).

²¹⁹ Cf. J.-B. GOURINAT, *The Stoics on Matter and Prime Matter*, pp. 54-55.

Antigüedad; de hecho, las escuelas socráticas desdeñaron y atacaron dicha teoría desde varios frentes. Sea con la chanza cínica, el sensualismo cirenaico, o en el plano lógico y ontológico de la escuela de Mégara, la doctrina de las Ideas gozó de gran popularidad pero de poca aceptación en el mundo intelectual de su tiempo. La cuestión es que los estoicos —y los epicúreos— la tomaron muy en serio y contra ella se perfilaron de manera decidida.

En sus maestros socráticos, los estoicos encontrarían los motivos y hasta algunas argumentaciones base para oponerse al idealismo platónico y aun al formalismo de Aristóteles. Ya Antístenes, y los cínicos en general, se habían perfilado contra las Ideas. Sabemos que, contra Platón, Antístenes negaría la “caballidad” afirmando que veía al caballo, pero no la Idea correspondiente a tal;²²⁰ igualmente, encontramos a Diógenes “el Perro” negando en medio de un diálogo sostenido por Platón la “tazonez” y la “mesidad”, en virtud de la mesa y el tazón.²²¹ En manera alguna carece de profundidad esta tendencia a la burla y la denostación de los cínicos; el mismo Platón se vería obligado a corregir alguna desafortunada incursión en las definiciones cuando el cínico Diógenes entrara a su escuela con un gallo que él mismo había desplumado y, lanzándolo, afirmara: «aquí está el hombre de Platón», mofándose de la definición que aquél había dado de “hombre” como animal bípedo implume;²²² contra la doctrina de que las cosas particulares “participan” de las Ideas, Diógenes se contentaría con invitar a Platón a «participar», mas no a zamparse unos higos, con lo cual evidenciaría el abstracto y controvertido constructo teórico que soporta la relación entre la Idea y el particular.²²³

En este punto recuperamos la opinión de Carlos García Gual, para el cual «el gran opositor al idealismo no es Aristóteles, sino el cínico con su menguada teoría, con su actitud plebeya, con su sarcasmo».²²⁴ Tampoco pasarán desapercibidas a los ojos de los estoicos las polémicas lanzadas contra la mencionada teoría venidas de los megáricos;²²⁵ en efecto,

²²⁰ Cf. ANTÍSTENES (frs. 216-218), *apud* José A. MARTÍN GARCÍA, *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, Vol. I, p. 181.

²²¹ Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VI 53), p. 303.

²²² *Ibid.* (VI 40), p. 297.

²²³ *Ibid.* (VI 25), p. 291. La hipótesis de que en esta anécdota lo que está en juego es una alusión a la teoría platónica de las Ideas es de Carlos García Gual, traductor de la obra que citamos.

²²⁴ Cf. C. GARCÍA GUAL, *La secta del perro*, p. 63.

²²⁵ Sobre la postura de los megáricos frente a la teoría de las Ideas de Platón, *cf.* Mariana GARDELLA, “La metafísica megárica: unidad, identidad y monismo predicativo”, en *Diánoia*, vol. LIX, núm. 73 (noviembre 2014), pp. 3–26. Este extraordinario texto, en el que nos inspiramos a lo largo de este párrafo, es sumamente aclarador sobre el estado de la cuestión, pues presenta una interpretación que va más allá de identificar a los megáricos como postuladores de un monismo numérico y como defensores de una teoría de las Formas, al modo

sabemos que Estilpón, maestro de Zenón el estoico, negó las Ideas e impugnó la teoría de la participación. Según refiere Diógenes Laercio, Estilpón «negaba incluso las ideas. Y decía que el que hablaba del hombre no se refería a ninguno (existente). Porque no era éste ni ése. ¿Por qué, pues, iba a ser más éste que ése? Tampoco es, por lo tanto, éste».²²⁶ En el pasaje, el megárico niega la alteridad del sujeto en el lenguaje, impugnando la predicación atributiva y, con ello, niega la posibilidad de vincular entidades separadas, rechazando con ello la posibilidad de la “participación”. Impugnando la existencia de la participación, además niega Estilpón la relación entre Formas y particulares, con lo cual niega también la existencia de las Formas al probar «su nulidad como causas y principios explicativos de la realidad sensible».²²⁷ De esta suerte, «la estrategia argumental del megárico no consiste en impugnar la existencia de las Formas, sino en mostrar su nulidad».²²⁸ Como muestran las fuentes, desde un punto de vista base fincado en la argumentación de la imposibilidad de la comunicación entre lo corpóreo y lo incorpóreo, y con un poderoso enfoque biológico, los estoicos consideraron igualmente inoperantes como causas de algo a las Ideas de Platón.

Tal como puede observarse, un problema al que se enfrentaron los socráticos fue el de la predicabilidad; de hecho, se ha llegado a afirmar que la teoría de las Ideas de Platón, además del hilemorfismo y la distinción sustancia-accidentes de Aristóteles, fueron intentos de responder a dicho problema;²²⁹ la misma preocupación es evidente en Antístenes con su teoría de la predicación y la consecuente imposibilidad de la contradicción,²³⁰ y aún en los

platónico. Por el contrario, la autora rechaza tales acusaciones que pesan sobre la ontología megárica proponiendo que la escuela de Mégara se posiciona con una severa y profunda crítica a los postulados básicos de la ontología dualista de Platón.

²²⁶ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (II 119), p. 140.

²²⁷ M. GARDELLA, “La metafísica megárica...”, en *op. cit.*, p. 8.

²²⁸ *Ibid.*, p. 21.

²²⁹ Cf. É. BRÉHIER, *La teoría de los incorpóreos en el estoicismo antiguo*, p. 20-22.

²³⁰ Platón criticó la teoría de Antístenes y la atacó en el *Eutidemo*, por recaer ella misma en una supuesta contradicción al contradecir la contradicción. Sobre la propuesta de Antístenes y cómo se desarrolló textualmente en franco enfrentamiento con la filosofía de Platón, cf. ANTÍSTENES (frs. 213-230), en J. A. MARTÍN GARCÍA, *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, vol. I, pp. 124-125, y pp. 180-187; donde se recogen noticias de una pintoresca obra de Antístenes en diálogo, el *Satón o Sobre la contradicción*, que hace referencia a, y estaba escrita en contra de, Platón, aludiendo a su cuerpo fornido y estableciendo una connotación peyorativa que relaciona su nombre (Platón-Satón) con el griego *sáthe* «pene». Como comenta R. Caballero Sánchez, Zenón, en su respuesta al ataque académico de Arcesilao, se hace eco de esta doctrina de Antístenes, cf. PLUTARCO, *Las contradicciones de los estoicos* (1035E), pp. 222-223, nota 33.

megáricos en general con su negación de la predicación atributiva.²³¹ He aquí, en germen, parte de los problemas a los que la lógica estoica se enfrenta y las soluciones que ofrece.

En respuesta al postulado trascendente de Platón, los estoicos responden con su célebre postura conceptualista o nominalista.²³² El siguiente fragmento transmitido por Estobeo refleja bien la postura de la Estoa en general:

Zenón [y sus seguidores] dicen que los conceptos *no son cosas ni cualidades*, sino ficciones del alma al modo de cosas y cualidades. Ellos eran denominados «ideas» por los antiguos. Hay, en efecto, ideas de los objetos que caen bajo los conceptos, como, por ejemplo, de los hombres, de los caballos; y para hablar más genéricamente, de todos los animales y de las demás cosas de las cuales se dice que hay ideas. Pero los filósofos estoicos dicen que éstas no tienen existencia real y que nosotros participamos [en la producción] de los conceptos y encontramos los casos de los llamados nombres comunes.²³³

Como puede verse, los estoicos reducen las Ideas de Platón a ficciones del alma, que son consideradas por los estoicos como meros conceptos y casi cosas; la razón de esto es que para los estoicos sólo existen los individuos corpóreos particulares, mismos que aparecerían como degradados, reducidos a meras copias o accidentes, si se sostuviera que éstos guardan una dependencia causal de entidades incorpóreas trascendentes a la manera de las Formas platónicas. Nunca se dijo tan literalmente y nunca fue más fructífero eso de “desenvainar la espada contra un fantasma”. A diferencia de las representaciones, que son afecciones del

²³¹ Una exposición general de la cuestión del lenguaje y la predicación en el contexto de las escuelas socráticas puede encontrarse en W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. III, pp. 205-218. Cf. Una respuesta a la postura en torno a la predicación de Antístenes y los megáricos en PLATÓN, *Sofista* (251a-252c), pp. 425-429. Aunque es difícil rastrear una crítica directa de los cirenaicos contra las Formas platónicas, es significativo que éstos limitaran los objetos de experiencia a su sensualismo, por lo que la idea, por ejemplo, de caballo, toma la forma de un cuerpo que se “caballea”, esto es, que atiende tan solo a las afecciones sin comprometerse con que este caballo en efecto exista en el mundo externo. El ejemplo, desde luego, recupera la burla que lanzara el epicúreo Colotes a la gnoseología cirenaica, cf. PLUTARCO, *Contra Colotes* (cap. 23, 1120C-F), p. 97- 100.

²³² Para un texto muy aclarador que incluye la traducción de una serie de textos antiguos fundamentales para comprender la postura estoica nominalista, aunque particularmente crítico con la propuesta de la Estoa, cf. R. SALLES, “Nominalismo, conceptualismo y realismo en la teoría estoica de los universales”, en *Critica, Revista hispanoamericana de filosofía*, vol. 43, núm. 128 (agosto 2011), pp. 27-53.

²³³ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 84, pp. 59-60 = SVF I 65 (la cursiva es mía); Cappelletti traduce el griego *phantásmata* por “representaciones”, palabra que sustituimos aquí por la traducción que mejor refleja el espíritu de la Estoa y que es la más aceptada para ese término, “ficciones”, como aparece en su forma singular (*phántasma*) en la edición de los fragmentos de Crisipo por F. J. Campos Daroca (cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 317, vol. I, p. 472; y fr. 325, vol. II, pp. 13-15 = SVF II 54-55). Según indica el traductor de Crisipo, el término puede ser vertido aun como “fantasma”. La palabra en griego que Á. J. Cappelletti traduce por “cualidades” es *poiá*, y será objeto de nuestra atención cuando pasemos al análisis de los llamados géneros estoicos del ser.

alma y, por tanto, estados corpóreos de la misma que provienen de un objeto real y corpóreo; la imaginación, igualmente una afección del alma, no proviene de ningún cuerpo. Es decir, que los “objetos” de esa afección, ficciones o fantasmas de la misma, no tienen existencia real y constituyen aquello a lo que nos vemos arrastrados conforme a una atracción vana; es lo que acontece a los que sufren de alucinaciones o locura, como al Orestes que es atormentado por la idea de la presencia de las Erinias.²³⁴ En tanto apariencias de la mente, las ficciones constituyen el material de los sueños,²³⁵ y en ese sentido, aun siendo un estado psíquico corpóreo, carecen de un referente real, aunque, como en el caso de las nociones, tengan su origen a partir de objetos reales; es así que surge la imagen (ficción) del caballo en el pensamiento aun cuando éste no se encuentre presente.²³⁶

Los universales, entonces, no son nada y son puestos por los estoicos al nivel de las alucinaciones y *fantasmas* de la imaginación. Los equívocos a los que se llega por considerar estas “no ciertas cosas” como “ciertas cosas”, es decir, como individuos particulares, fueron señaladas por Crisipo, que atribuye a esta consideración el nacimiento del sofisma Nadie, en el cual se toma por algo particular un universal.²³⁷ Como entre los socráticos, para los estoicos el problema de la existencia o no de las Ideas lleva aparejado el problema de la predicación, que Crisipo resolvió aduciendo que proposiciones universales del tipo «el hombre es un animal racional mortal» deben entenderse como «si algo es un hombre, es un animal racional

²³⁴ Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 325, vol. II, p. 13-15 = SVF II 54. El ejemplo es de los estoicos mismos.

²³⁵ *Ibid.*, fr. 317, vol. II, p. 472 = SVF II 55. El epicúreo Diógenes de Enoanda, en su famoso muro (cf. DIÓGENES DE ENOANDA (fr. 10), *apud* C. GARCÍA GUAL, *El sabio camino hacia la felicidad. Diógenes de Enoanda y el gran mural epicúreo*, pp. 35-36 y 88), reprocha a los estoicos el haber considerado las imágenes (*phantasmata*) en los sueños como “vanas ilusiones de la mente”, pues, dice, no son vanas, ya que al ser corpóreas éstas son capaces de tener efectos sobre el cuerpo, como el que, en su ejemplo, sueña con sexo, siente placer; en efecto, según Epicuro, toda imagen, aún las de los sueños, proviene de un objeto real, que es el caso de los simulacros (cf. EPICURO, *Carta a Heródoto* (46-51), pp. 13-17). Los estoicos reconocen para la imaginación un estado corpóreo, que corresponde con una afección del alma, pero no así su objeto; en efecto, los Cíclopes o el Hipocentauro no son reales como cuerpos, pero la formación de estas nociones en la mente responde a procedimientos mentales como la analogía o la composición, y, en ese sentido, dependen de los objetos percibidos en la realidad para su formación (cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 53), p. 353). El debate entre estoicos y epicúreos está centrado en que éstos ponen el acento en el carácter corpóreo de las imágenes de la mente y, por lo tanto, en su capacidad de afectarnos, mientras que aquellos ponen el acento en su formación y, por lo tanto, y las hacen corresponder con ficciones del alma que no son algo ni tienen cualidad.

²³⁶ Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 61), p. 354.

²³⁷ Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 380, vol. II p. 47 = SVF II 278. Estilpón de Mégara, en el pasaje citado arriba, ya había advertido las inconveniencias de tomar un universal por un particular, lo cual es recuperado en este punto por Crisipo.

mortal»,²³⁸ con lo cual pone como única realidad al individuo y evita así la postulación, aún en el lenguaje, de un universal.²³⁹ Si bien los universales no existen, la formación de prenociones o nociones naturales de lo universal, igual que en los epicúreos (en quienes se inspiran en este punto los estoicos),²⁴⁰ se debe a la repetición de experiencias que producen un recuerdo; en efecto, la mente de los humanos al nacer es una hoja en blanco²⁴¹ y los conceptos universales o prenociones (*prolēpsis*) se forman en la mente por un proceso estrictamente natural según la repetición de fenómenos perceptibles.²⁴² La naturaleza de la representación como una impronta o alteración de la mente es fundamental en este punto, pues hace posible la formación de las mencionadas nociones. Como puede verse a partir de lo comentado hasta aquí, la crítica a la teoría de las Ideas de Platón no tuvo que esperar hasta Aristóteles, y éste no fue, en manera alguna, su más férreo crítico en la Antigüedad; antes bien, en su postura hilemorfica se conservó lo esencial de la postura platónica.

El nominalismo estoico, empero, «es menos un postulado de la lógica, que un resultado de la física. Si ven lo real y el ser en el individuo solo, es porque solamente en él se encuentra la causa y el centro vital del ser».²⁴³ Ahora bien, no es que los estoicos estén tan sólo tratando de evitar el problema que asoló a los idealistas de la Antigüedad sobre cómo se comunicarían ámbitos ontológicos sustancialmente diferentes, lo que los convertiría tan sólo en una suerte de platónicos disidentes que se han decantado por el corporalismo al no poder resolver el problema de la comunicación entre los ámbitos ontológicos corpóreo e incorpóreo, que por su propia naturaleza no pueden establecer contacto alguno. Muy por encima de ello, lo que la filosofía estoica anuncia es la superación de dicho desmembramiento de la realidad natural para dar paso a una concepción vitalista del universo; fue la insurrección de los Gigantes que se levantan de la Tierra en pugna por la reintegración al ámbito de lo corpóreo de lo más característico de la vitalidad, el alma, la energía de lo vivo y la fuerza del cambio. Su postura

²³⁸ Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 364, vol. II, p. 35 = SVF II 224.

²³⁹ Cf. R. W. SHARPLES, *Estoicos, epicúreos y escépticos...*, p. 68.

²⁴⁰ Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (X 33), p. 525. Sobre el nominalismo epicúreo, cf. MAURICIO BEUCHOT, *El problema de los universales*, pp. 43-50. Una disputa epicúrea que impacta directamente contra la teoría platónica de las ideas fue ensayada por Colotes, discípulo de Epicuro y líder de la escuela epicúrea en Lámpsaco, cf. PLUTARCO, *Contra Colotes* (cap. 15 1115C-F), pp. 76-77.

²⁴¹ Cf. R. W. SHARPLES, *Estoicos, epicúreos y escépticos...*, p. 35.

²⁴² *Ibid.*, p. 35-36; y C. GARCÍA GUAL y Ma. J. ÍMAZ, *La filosofía helenística*, p. 120. R. SALLES sugiere que esta solución estoica podría haber tenido en cuenta a Aristóteles (cf. “Nominalismo, conceptualismo y realismo en la teoría estoica de los universales”, en *Critica, Revista hispanoamericana de filosofía*, vol. 43, núm. 128 (agosto 2011), p. 31).

²⁴³ É. BREHIER, *La teoría de los incorporales en el estoicismo antiguo*, p. 11.

vitalista verá nacer a partir del postulado de los dos principios de la realidad un Cosmos descrito por completo como un viviente, cuyo desarrollo, del cual es la clave última la doctrina de las razones seminales, responderá por completo a los poderes de un sistema de mutuas interacciones en el que las partes que lo componen cobrarán una importancia y una vitalidad inadvertidas hasta entonces; se desprenderá de ello una ontología de los individuales sin precedentes que pone por centro a los individuos y sus mutuas relaciones.

II.2 LA TRAYECTORIA BIOLÓGICA DE LOS PRINCIPIOS

La causa y la sustancia

Los estoicos niegan el paradigma formal de Platón como causa, pero no la causa; ésta tomará la forma de un *principio* interior. Ya en el capítulo I expusimos la concepción estoica del cosmos como una realidad autónoma que tiene su principio, desarrollo y reabsorción en el fuego a partir del principio genético que representan las *razones seminales*, responsables de su nacimiento (embriogénesis), desarrollo (ontogenia) y aún de su homeóstasis, por lo que, a decir de la Estoa Antigua, postular como causa de algo en el mundo al paradigma formal resulta innecesario. En efecto, como comenta Séneca,²⁴⁴ frente al «montón de causas» que proponen Platón y Aristóteles, la causa que persiguen los estoicos es una causa única cuyo poder generador responde por completo a los poderes del Cosmos; este principio, dios, *lógos*, artífice o razón generadora, es inmanente al mundo. Es así que los principios estoicos, lo divino y la materia, como lo que hace y lo que padece, en su unión biológica indisoluble dan cuerpo y estructura a toda la realidad tal como la estructura y dinámica celular guiada por el código genético da forma y nacimiento al ser viviente, es decir, desde dentro del ser corpóreo mismo. Este poder propio de la divinidad es el que da cuenta de la estructura total del gran organismo viviente que es el Cosmos; es la causa inmanente.

Que la *causa* en los estoicos está relacionada con lo viviente y, de hecho, se concluye a partir de lo viviente, está atestiguado por Sexto Empírico, quien registra que los estoicos defendían la existencia de la causa a partir de ejemplos tomados de los seres vivos, como la

²⁴⁴ Cf. SÉNECA, *Cartas a Lucilio* (LXV 11-12), p. 177.

semilla vegetal y la generación animal, la naturaleza como causa de la procreación, el alma como causa de la vida o de la muerte, lo divino como garante del orden, o bien, el cambio, que en el pensamiento estoico es signo de vida; todos y cada uno de los ejemplos dependen de una concepción orgánica y coherente que apunta siempre hacia lo interior y constitutivo de un ser viviente.²⁴⁵ En el mismo sentido, el pasaje de Diógenes Laercio ya antes traído en relación con la naturaleza del alma y sus poderes se inserta en el orden de uno de los modos de exposición de la teoría estoica de las causas;²⁴⁶ no se olvide, después de todo, que justamente uno de los nombres que se le da a este principio en cuanto alma del universo es el de Zeus (*Zêna* y *Día*), por ser éste causa (*diá*) de vida (*zên*) y estar difundido por todo lo viviente.²⁴⁷ Es en este contexto en el cual el neoplatónico Proclo reprocha a Crisipo, y con él al Pórtico entero, el haber *confundido* las diferentes causas al poner lo divino como lo primero que, no obstante, está presente de manera inseparable en la materia y en todo lo que resulta de su indisoluble unión;²⁴⁸ la causa es entonces perfilada por la Estoa como una fórmula interior, como un principio que eleva al mundo corpóreo mismo en todos sus procesos al *status* de divinidad.

En fuentes de la talla de Diógenes Laercio, por lo general fiel al espíritu estoico, aparece descrito este *principio* como la divinidad, ser vivo, causa de vida, ordenador y *demiurgo* de todas las cosas.²⁴⁹ El uso del término “demiurgo”, de raigambre platónica, en la cosmología estoica no es casual, sino que, por el contrario, evidencia que los estoicos estaban familiarizados con el *Timeo* de Platón y que no escatimaban en cuanto a la apropiación de terminología propia de otras escuelas o doctrinas; no obstante, la imagen aparece asociada al fuego, del que se dice que marcha *artísticamente* por un sendero hacia la generación. Este fuego artístico también es artífice, y esta imagen la toman, desde luego, de la filosofía de

²⁴⁵ Cf. SEXTO EMPÍRICO, *Contra los físicos* (I 196-203), pp. 456-458; la referencia a este texto y su ubicación en el programa estoico la he encontrado en É. BRÉHIER, *La teoría de los incorporales en el estoicismo antiguo*, p. 5.

²⁴⁶ Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 133), p. 382, según el cual los estoicos distinguían una parte específica de la teoría de las causas para las cuestiones propias del alma, lo que revela que para los estoicos el alma es pensada como causa en cuanto a las funciones biológicas del cuerpo; es así que esta parte de la teoría física en torno a las causas trata sobre el principio rector, los fenómenos del alma, los principios generativos, etc.

²⁴⁷ Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 147), pp. 387; CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 126, vol. I, pp. 280-281, y frs. 482-483, Vol. II, pp. 141-142; ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (cap. 2), pp. 202-203.

²⁴⁸ Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 480, vol. II, p. 140 = SVF II 1042.

²⁴⁹ Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 134, 137 y 147), pp. 382-383 y 387.

Heráclito de Éfeso, proyectando así en la imagen de la divinidad y del Cosmos en su racionalidad, las características fundamentales, vitales, del fuego heraclíteo.²⁵⁰ Es así que la imagen del artífice no se refiere a nada exterior al mundo, sino, como principio corpóreo del mismo que es, a que éste produce todo desde dentro, biológicamente.²⁵¹ Es, entonces, una guía continua del desarrollo del gran ser viviente que lo conduce del nacimiento a la reintegración, actuando desde dentro del ser y activando sus poderes según un orden y una secuencia. No se trató tan sólo, por lo tanto, de llevar al interior la imagen que perfiló Platón para el *demiurgo* en el *Timeo*, como gustan de decir algunos comentaristas contemporáneos,²⁵² sino que significó, ante todo, asumir los postulados básicos del *fuego siempre vivo* ahora revestido con categorías provenientes de la Academia Antigua y del teleologismo del Peripato, según el cual «el método de la naturaleza es el del artista».²⁵³

Como ya antes anotamos, este principio corpóreo que es actividad pura requiere para desplegar su acción de un segundo principio igualmente corpóreo que haga posible su actividad; este principio es la materia, la cual en unión inseparable con el principio activo da origen a todas las cosas y se dispone completamente maleable a su acción. En cuanto tal, es la sustancia de todos los seres, la materia primera de todo; esta materia subyace a todo cuanto existe, es decir, a todo lo que tiene cualidades y por tanto requiere de un medio para ellas. Siendo el principio activo el principio que actúa, que realiza, que acciona, es decir, que cualifica, la materia es caracterizada como carente de toda cualidad, es decir, como inactiva; evidentemente porque si fuera una naturaleza activa no sólo no necesitaría del otro principio para generar el mundo, sino que, además, estorbaría la acción del principio activo. La identificación de la sustancia con la materia que subyace tras los cambios y que permanece al modo de un soporte para las distintas concreciones ya había sido atisbada antes, según informa Aristóteles, por el sofista Antifonte, el cual identificó la sustancia con la materia de las cosas, mientras que todo cambio sería un accidente para esa sustancia; el ejemplo utilizado

²⁵⁰ A. J. CAPPELLETTI (*Los estoicos antiguos*, p. 113, nota 169) comenta al respecto del fuego artístico y artífice de los estoicos: «La idea de que la *physis* es fuego y que ella actúa artísticamente (al plasmar el universo) proviene sin duda de Heráclito (22 A 5; B 30; B 66; B 90 etc.)».

²⁵¹ Cf. J.-B. GOURINAT, *The Stoics on Matter and Prime Matter*, p. 50. No obstante, la tesis del autor apunta a que lo esencial de la doctrina estoica de los principios es una reformulación a partir del *Timeo* de Platón.

²⁵² Cf. D. E. HAHM, *The origins of stoic cosmology*, pp. 40-48; J.-B. GOURINAT, *The Stoics on Matter and Prime Matter*, pp. 50-55; R. SALLES, “La razón cósmica en el estoicismo y sus raíces platónicas”, en *Anuario Filosófico, revista cuatrimestral del departamento de filosofía de la universidad de Navarra, Pamplona*, núm. 1, Vol. 46, (2013), pp. 49-77.

²⁵³ Cf. S. SAMBURSKY, *El mundo físico de los griegos*, pp. 109-110.

es el de la madera y la cama, la primera sería la sustancia y lo identitario, la segunda sería lo accidental.²⁵⁴ Si bien los estoicos no colocan lo identitario en la materia que permanece a través de los cambios, ellos sí defendieron que aquello que subyace y *fluye* en todas las cualificaciones corpóreas que se dan temporalmente, y que es susceptible de cambio y continuo movimiento, es la materia, a la que identifican con la sustancia de todas las cosas.²⁵⁵

A partir de estas notas estoicas, parecería que ellos están a la sombra de Platón y Aristóteles en cuanto a la caracterización que dan a la materia; así es descrita en fuentes como Orígenes, por ejemplo, quien remata aproximándola a algo como un «espacio dispuesto» a recibir toda cualificación, con lo cual se la aproxima indebidamente a la concepción platónica del receptáculo.²⁵⁶ En efecto, para Platón, en cuanto receptáculo, el espacio-materia es aquello *en lo cual* las cosas llegan a ser, mientras que para Aristóteles la materia es aquello *de lo cual* las cosas llegan a ser. Aristóteles, en efecto, recupera la distinción artesano-materia, muy cercano en este punto a la analogía del *Timeo* platónico con el carpintero y la madera, de donde resulta que la materia, aunque acompaña toda determinación en las sustancias particulares, mantiene siempre esa distancia ontológica respecto de la forma, conformándose así en un ser ontológicamente restringido a la potencialidad.

Para los estoicos, en cambio, la materia deviene un cuerpo dotado de actividad y vida por el principio eficiente, de cuya unión indisoluble *nace* el mundo vivo pleno y diverso en

²⁵⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Física* (II 193a), pp. 99-100. El ejemplo utilizado por Antifonte es significativo, ya que está hablando de materia viva en el reino natural; en efecto, según él, la madera es lo sustancial frente a la forma temporal adquirida por esa madera, pues al ser enterrada ésta nacería de ella madera, no una cama. A este sofista contesta Aristóteles con su propia propuesta hilemórfica de la sustancia, en la cual prima la forma por encima de la materia (cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* (VII, 3 1029a 26-30), pp. 285-286.). Según el pasaje de la *Física* de Aristóteles, otros identificaron la sustancia con algún elemento, como es el caso del fuego, con lo cual se refiere a Heráclito aún sin mencionarlo, para el cual el fuego sería, según esta interpretación, la totalidad de la sustancia, que permanece a través de sus cambios, con lo cual Aristóteles aproxima el fuego heraclíteo a su concepto de materia; si bien no se menciona expresamente a Heráclito en el pasaje, la misma interpretación se hace de su filosofía en *Sobre el cielo*, sobre lo cual cf. R. MONDOLFO, *Heráclito...*, pp. 14 y 109, quien señala la imprecisión aristotélica y avanza una respuesta a ella en relación con el testimonio de Platón. Al respecto de la interpretación aristotélica del fuego heraclíteo señala W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, pp. 35-37 y nota 39, que ésta es imprecisa, como lo son en general sus interpretaciones de la filosofía presocrática, pues el principio de todas las cosas entre los presocráticos, y por lo tanto el fuego de Heráclito, tiene la característica de abrazar y gobernar todo, lo que lo relaciona particularmente con un principio divino.

²⁵⁵ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), frs. 133-138, pp. 71-74 = SVF I 86-88; CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 390, vol. II, p. 54 = SVF II 317. La sustancia estoica es más abstracta, sin embargo, que la sustancia ideada por Antifonte, pues para los estoicos la materia carece por completo de determinaciones.

²⁵⁶ Orígenes, *apud* M. D. BOERI y R. SALLES, *Los filósofos estoicos...*, texto 14.3, p. 336 = SVF II 318. El término utilizado por Orígenes en su reporte es *chora*; que es precisamente el término con el cual Platón designa al material-espacial en el *Timeo*.

todas sus determinaciones. La materia no es la materia con la cual un artesano genera el cosmos, es la materia *a través de la cual nace el universo* como viviente perfecto. Esto es: la sofisticada precisión operada por los estoicos entre cuerpos y materia permite a los principios cosmológicos ser coextensivos el uno en el otro, de donde la racionalidad seminal germina precisamente conforme a un desarrollo embriológico propiciado por la materia como una receptividad fecundada; esto es, lo esencial en la concepción estoica de la materia es el sentido biológico que adquiere en la conformación del mundo como un ser viviente. Así como no es posible una vez conformado el viviente separar en él las células sexuales que le han dado origen en su unión biológica indisoluble y conforme a una secuencia y dinámica ontogenética, así es indisociable la materia cósmica del lógos, de donde surge una concepción de estos principios en un pleno sentido biológico sin precedentes.²⁵⁷ Será necesaria, por tanto, en las secciones siguientes de esta investigación, una aproximación biológica que permita a los principios hacer manifiesta su conexión íntima en un despliegue entrelazado en el que cada fibra al entretorsearse sea animada de fuerza y vigor, movimiento tensor que como golpe del rayo en cada concreción cante los poderes que le han dado vida.

Que los principios de la cosmología estoica tienen un carácter biológico fue reconocido desde la Antigüedad, de lo que dan testimonio una buena parte de los fragmentos conservados hasta nuestros días. Entre los autores modernos este dato no ha pasado desapercibido, por mucho que se esfuercen de continuo en representarse esta cosmología a la sombra del dualismo ontológico platónico aristotélico y de la teología de la trascendencia del cristianismo; de entre ellos, en el siglo pasado David E. Hahm hizo hincapié en el carácter biológico de los principios,²⁵⁸ para lo cual recupera un importante pasaje de Diógenes Laercio relativo al inicio de la organización del universo a partir del fuego, el cual es descrito por el autor como un «nacimiento»; esto a pesar del peculiar papel que ha asignado a la hembra en

²⁵⁷ Si bien la embriología de Aristóteles es fundamental para esta caracterización estoica de los principios, él no aplicó dicho esquema al cosmos, pues para él el universo no es un ser viviente ni está planteado como el ser nacido de la unión en la sustancia de materia y forma. En realidad, como antes ya hemos señalado, Aristóteles tuvo razones de peso para negar que el universo, que él concibió como eterno, atravesara los procesos de un ser viviente.

²⁵⁸ Cf. D. E. HAHM, *The origins of stoic cosmology*, pp. 59-62; el recurso a la biología, no obstante, sirve como un puente por el cual D. E. Hahm hace derivar la orientación biológica de la cosmología estoica de la embriología aristotélica (*ibid.*, pp. 68-76). Asimismo, D. E. HAHM se esfuerza en derivar la concepción estoica de la materia de las cosmologías platónica y aristotélica (*ibid.*, pp. 35-48).

dicho periodo cosmogónico.²⁵⁹ En aras de recuperar el sentido biológico que dieron los estoicos a los principios habrá que tomar estas indicaciones como punto de partida, esto a fin de evidenciar cuál es el papel de esta *materia viva* en la generación del cosmos. Comenzamos por recuperar el mencionado pasaje de Diógenes Laercio, según el cual:

Es un único ser dios, la inteligencia, el destino y Zeus. Y es llamado con muchos otros nombres. En un principio, pues, existiendo por sí mismo, transformó toda la sustancia *a través* de aire en agua. Y así como en la generación está contenido el germen, así también él, que es la razón germinal del universo (*spermatikòs lógos toû kósmou*), queda latente en lo húmedo, haciendo a la materia capaz para la generación de los seres próximos. Luego engendró los cuatro elementos: fuego, agua, aire y tierra.²⁶⁰

Ya antes habíamos visto el sentido que tiene en la cosmología estoica Zeus, al que también se le daba el nombre de Día por ser causa (*diá*) de vida (*zên*), que representa al principio del fuego que es la razón seminal de todo, y que siendo idéntico a la naturaleza da origen a todo según una secuencia ordenada y todo lo recoge nuevamente en un ciclo eterno de nacimiento y reabsorción del Cosmos en el fuego. Pues bien, ahora entra en escena la materia en su sentido más puramente biológico. Según el pasaje, el fuego, Zeus, transformó toda la sustancia en agua *a través* del aire, elemento este último del cual es una imagen Hera.²⁶¹

Ahora bien, no se está aquí describiendo una pura mecánica de los elementos, sino, más bien, una relación biológica que podemos identificar como una *fecundación*; en efecto, Zeus, a través de Hera, transmuta la sustancia en agua, pero el elemento líquido está descrito

²⁵⁹ Cf. D. E. HAHM, *The origins of stoic cosmology*, pp. 62, 71-72. En el pasaje de Diógenes Laercio se indica cómo partiendo del fuego se da origen a los elementos del mundo y, según ha podido reconocer D. E. Hahm, aquí Zeus está representado por el fuego y Hera por el aire, la hembra; para él, sin embargo, el papel de ésta queda relegado a inducir el flujo de la simiente, por lo que para este autor carece de un papel más allá de ser un lugar en el que se dé la generación, ya que interpreta que los poderes de Zeus son los que suministrarán tanto la materia como el poder creativo; de ahí se deriva para él el problema de colocar a la materia en las descripciones estoicas en las que está en juego el poder generativo y la dinámica de las razones seminales ínsitas ella. D. E. Hahm cree poder derivar su lectura de la embriología estoica misma, sin embargo, aunque en efecto los estoicos parecen haber sostenido que la simiente de la hembra es estéril, ellos no desconocían que los seres precisen de una madre, por lo cual ésta y el ser nacido en cuestión, en este caso el Cosmos, en ningún caso son deducibles al principio fecundador.

²⁶⁰ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 135-136), p. 383, la cursiva es mía.

²⁶¹ Que los estoicos identificaron la figura de Hera con el elemento aire, incluso con una sutileza etimológica (*Hēra-aēr*), está bien atestiguado por las fuentes de que disponemos, cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 147), p. 387; Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 271, p. 112 = SVF I 169; CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (II 66), p. 212; ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (caps. 3; 17, 26-27; y 19, 33), pp. 203-204, 226-227 y 234. Este recurso estoico para el caso de Hera-aire se conserva gramática y fonéticamente en el español.

como una humedad primigenia en la que laten las razones seminales que la hacen *apta*²⁶² para la generación; como atestiguan diferentes fuentes, Hera no sólo fue identificada con el aire, sino, también, con la materia y con la hembra frente al papel fecundador del principio del fuego representado por Zeus. Es así que, según la interpretación que hizo Crisipo de una pintura que representaba un acto sexual entre Zeus y Hera, «la materia recibe las razones seminales de Zeus y las retiene en sí para la ordenación del mundo, pues la Hera de la pintura de Samos es la materia, y Zeus, la divinidad».²⁶³ Si bien los estoicos desconocían la existencia de las células sexuales, el óvulo y el espermatozoide, y el sentido de la fecundación no podía entonces para ellos pensarse como la unión de éstas, sí reconocieron un poder germinal ínsito en ese flujo que da origen a todo a partir de las razones seminales en el fuego primordial que crece, se nutre y sustenta en la humedad en que fue tornada la materia. Es así que en este pasaje en el que se habla del principio generativo que queda latente en la humedad no se está hablando de otra cosa que de una *fecundación*, es decir, de una materia preñada que contiene en sí las razones seminales a partir de las cuales se dará nacimiento a toda concreción y a toda cualificación en el seno de un mundo considerado enteramente como un ser viviente.

²⁶² La traducción por “apta” es de A. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos*, fr. 160, p. 80; F. J. Campos Daroca traduce por “maleable” (cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 261, vol. I, p. 405).

²⁶³ Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 488, vol. II, p. 143 = SVF II 1074. Este fragmento de Crisipo es citado por D. E. HAHM, *The origins of stoic cosmology*, pp. 62 y 72, según el cual, el papel de la materia aquí es distinto del que tiene en el pasaje de Diógenes Laercio, pues aquí la materia es asignada literalmente a la hembra, y asegura que si se omite el papel de la hembra, el papel de la materia es el mismo en cada pasaje; evidentemente no interpreta a la materia como la hembra como sí hicieron los estoicos, y no se da cuenta de que omitiendo el papel de la hembra se omite el papel de la materia, y sin ella es impensable el nacimiento del mundo. La interpretación hecha por Crisipo de la unión de Hera y Zeus se desarrolló en las obras *Epístolas eróticas* y *Sobre los antiguos físicos* (*Sobre los antiguos fisiólogos*), y era al parecer particularmente explícita, por lo que causó escándalo entre ciertos sectores en la Antigüedad; es así como hay que entender el recurso a la pintura en Samos y a otras representaciones plásticas igualmente explícitas, recurso inusual en Crisipo, que habrían servido a Crisipo para desplegar sus argumentaciones. El escándalo entre sectores conservadores en la propia escuela estoica post-crisipea fue alto, al grado de que esta interpretación fue atribuida por algunos estoicos malintencionados a Epicuro (cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, (X 3) p. 512). No obstante, no parece que la interpretación de Crisipo sea un artilugio alegórico para evitar la escena indecorosa narrada por los mitos y representada en las pinturas, como interpreta Orígenes, a quien debemos este fragmento; en efecto, según antes hemos comentado, los estoicos no eran un sector filo-homérico que emprendiera una defensa en clave alegórica de los poetas tradicionales, y, a juzgar por los datos de que disponemos sobre el contenido de la literatura estoica de raigambre cínica y contestataria a la *República* de Platón (cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), frs. 392-425, pp. 145-154 = SVF I 247-271; CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, frs. 223-226, vol. I, pp. 370-371), no parece que los estoicos del periodo antiguo estuvieran muy preocupados por evitar el escándalo. Como bien comenta Antonio M. FUENTES, “Σπέρμα: πνεῦμα καὶ λόγος — Esperma: pneuma y logos” en *El Falocristo* [en línea], Madrid, 17, agosto, 2013. <<http://falocristo.blogspot.com/2013/08/esperma-pneuma-y-logos.html>>. [Última consulta: 20 de julio, 2020.], aunque el cristiano Orígenes se escandaliza aquí por la escena narrada por Crisipo y su correspondiente interpretación, él mismo conocía a la perfección la interpretación alegórica «de la mucho más indecible escena bíblica» de Lot manteniendo relaciones sexuales con sus hijas.

Esto es posible porque los principios están siempre en unión, y no hay un momento en el que entren en contacto por primera vez para dar paso a la fecundación, sino que ésta representaría tan sólo uno de los momentos de la interacción de los principios; en efecto, aun después de la ignición universal en la que todo es fuego y que es pensado como una simiente, no hay separación entre los principios.²⁶⁴ La hembra, Hera, la materia, es el medio, pero en una cosmología en la que el ordenador y generador de todas las cosas, el artesano, no es exterior sino que actúa desde dentro, el resultado no puede ser pensado de otra manera que como la superación del esquema artesano-materia prima en la obra misma que contiene en sí en modo inmanente ese fuego viviente transmutado en sí mismo; el primer momento de esa transmutación, de esa interacción de los principios que se describe mejor como una unidad compleja de interacciones, es la fecundación, en cuya humedad se encuentra una nueva forma de interacción de los principios; en esa humedad relacionada con la hembra laten las razones seminales a partir de las cuales el mundo vendrá a ser, y darán nacimiento primeramente a los elementos que, según un pasaje paralelo del mismo Diógenes Laercio, serán generados a partir de la humedad primigenia por procesos de condensación (tierra) y rarefacción (aire y fuego).²⁶⁵ Es así como Zenón al interpretar la *Teogonía* de Hesíodo, según la cual el Caos ha venido a ser primero que todo, asegura que el Caos es la humedad primigenia previa a la ordenación cósmica, y de la cual, por los procesos antes señalados, nacerán los demás elementos.²⁶⁶

²⁶⁴ Que los principios permanecen unidos eternamente y que son inseparables es un tópico en la literatura estoica. Si bien aparecen ciertas dificultades cuando se describen uno u otro a partir de su modo de ser, es decir, a partir de actuar o padecer acción, este sentido se ve superado a partir de la concepción de un mundo vivo que nace por la interacción de estos principios. El sentido biológico de los principios y el desarrollo del mundo por esa interacción se hará manifiesto a partir de lo que comentaremos enseguida.

²⁶⁵ Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 142), p. 385. Este ciclo elemental es atribuido a Zenón por Estobeo (cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 159, p. 80). Tanto los pasajes de Diógenes Laercio como el de Estobeo fueron agrupados por Von Arnim en el mismo fragmento (*SVF* I 102), pero el único en desarrollar el enfoque biológico de manera expresa es el que citamos arriba, que menciona las razones seminales en el fondo de la humedad primigenia, pero no así los procesos por los que nacen el resto de los elementos.

²⁶⁶ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), frs. 163-166, pp. 81-82 = *SVF* I 103-105. Zenón parece haber derivado “Caos” (*Cháos*) de “derramar” (*chéesthai*); esta interpretación se conservó incluso hasta el período tardío de la Estoa, y es recogida, naturalmente, por Cornuto en su obra física, pues, como antes hemos ya comentado, ésta es un repaso de las interpretaciones estoicas dadas a las figuras emblemáticas del panteón griego a lo largo de los siglos. En la obra de Cornuto, la interpretación de Caos se inserta en un comentario crítico a la *Teogonía* de Hesíodo, que abarca las primeras generaciones de divinidades hasta los Titanes, cf. ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (cap. 17, 27-31), pp. 228-232. En el mismo sentido, el cap. 22 de la obra de Cornuto (p. 246), al interpretar el nacimiento de Afrodita de la espuma del mar, añade: «para que todo nazca hace falta movimiento y humedad». No está de más aclarar que el sentido de Caos para los antiguos griegos no significa un estado primigenio en el que todas las cosas se encuentran en desorden,

Es significativo a este respecto que en la Antigüedad se considerara derivada del Caos de Hesíodo la concepción del espacio, lo cual lo conecta de manera particular con la filosofía, y de manera especial con la doctrina del receptáculo material del *Timeo* de Platón, pero que en la interpretación de los estoicos éste no sea relacionado con el espacio en el cual vendrá a ser proyectado el mundo, sino con una humedad germinal primigenia a través de la cual nacerá todo porque contiene las razones de todas las cosas; este aserto pone en evidencia la visión biológica de la noción de Caos de los estoicos y con ello la orientación particularmente vitalista de la cosmología de la Estoa.²⁶⁷

Ejemplos de esa idea que relaciona la humedad con la materia y con la fecundidad pueden encontrarse en variados lugares de la filosofía de los estoicos; así, en la teoría embriológica de Zenón se dice que el esperma «cuando es lanzado a la matriz, favorecido por otro pneuma, partes del alma de la hembra se hacen connaturales a él, y lo engendran en secreto, y al ser movido y reanimado por aquel, adquiere de continuo humedad y con ella se acrecienta».²⁶⁸ Tal como revela este texto, la hembra está relacionada con la humedad primigenia que facilita la embriogénesis, en efecto, según el mismo Zenón, la hembra emite materia húmeda, aunque ésta no es considerada simiente generatriz; y es que si lo fuera, aún se necesitaría un medio a través del cual fuera desplegada la fuerza generatriz de las semillas; el papel de la materia es, entonces, sumamente importante, pues sin ella es impensable que cualquier cosa llegue a ser. Ya en la física de Crisipo asistimos a la aproximación de la materia con la tierra y el agua como elementos que son cohesionados, por los elementos aire y fuego.

que es el sentido moderno de éste término; a este respecto, W. JAEGER (*La teología de los primeros filósofos griegos*, p. 19) comenta que para Hesíodo «el caos no es nada más que el espacio que se abre como un bostezo entre la Tierra y el Cielo», y añade que el sentido de este caos no es el de ser primero que todo, sino el de *nacer primero que todo* (cf. HESÍODO, *Teogonía*, nota al verso 116 del texto en español, pp. CCCXIII-CCCXIV).

²⁶⁷ Sobre la interpretación del Caos como el lugar cf. ARISTÓTELES, *Física* (IV 208b 29), p. 169; que él mismo pone en relación con la doctrina del receptáculo del *Timeo* de Platón en (IV 209b 11), pp. 171-172. La idea, desde luego, no fue ajena a los filósofos de la Antigüedad helenística, así, en efecto, nos ha sido transmitida la noticia de la conversión de Epicuro a la filosofía al no haber obtenido respuesta satisfactoria de sus maestros sobre el sentido del Caos de Hesíodo (cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (X 2), p. 511-512), y sabemos de la importancia para Epicuro del espacio a través del cual transitan los átomos, cf. EPICURO, *Carta a Heródoto* (40), p. 10. Como puede observarse en FILÓN DE ALEJANDRÍA (*Sobre la indestructibilidad del mundo* (V 17-18), p. 111), la tradición conservó ambas nociones del Caos en forma diferenciada, en efecto, aunque en el pensamiento estoico ambas nociones están íntimamente relacionadas, su visión biológica del Caos como humedad primigenia se distingue particularmente de la noción puramente relacionada con el espacio.

²⁶⁸ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 198, p. 95 = SVF I 128. El texto es parcialmente citado por D. E. HAHM (*The origins of stoic cosmology*, p. 68) para reconducir a Zenón a la teoría embriológica de Aristóteles.

El papel de esta humedad es, entonces, el de hacer posible el despliegue germinal de la semilla; es decir, la existencia, el cosmos, en el que la materia acompaña toda concreción, diversificación y permanencia. En efecto, el principio activo no sería tal sin el principio que hace posible toda actividad suya; una fecundación y un consecuente nacimiento no son posibles sin la hembra; el despliegue de esa energía creadora representada por el fuego no sería posible sin la materia primera. Igualmente la semilla vegetal posee la fuerza creativa, pero sin la tierra propicia en la cual pueda crecer, que le sirva de sostén y de la cual pueda alimentarse, tierra que en unión con las semillas de todos los seres es considerada sumamente fecunda y es llamada tierra madre (*gen metéra*), de la cual es una imagen Deméter (*Démétran*),²⁶⁹ es una tierra sin la cual, sin embargo, aquella y todo su poder generativo no pueden hacerse manifiestos; ¿y a qué sería reducido un poder generativo que no genera nada?²⁷⁰

Si bien no hay noticias de que los estoicos hayan considerado la materia emitida por la hembra como una segunda simiente generatriz, sí es evidente que no la consideraron un puro lugar en el que ocurre la generación, sino como el elemento nutriz que como medio apropiado acompaña, se funde en, y hace posible todo desarrollo del ser viviente. Quizá conforme a la ya señalada concepción de los cuerpos como aquello que hace y padece, los principios en su sentido biológico se hacen necesarios como lo uno en el caso del lógos, y como lo segundo en el caso de la materia. A lo largo de los fragmentos conservados, es especialmente relevante, y un tema transversal a las exposiciones de filosofía estoica antigua, la preocupación estoica por establecer procesos complejos de comunicación. La fecundación, consecuente desarrollo del embrión y nacimiento, exigen que la conexión entre los principios corpóreos sea de carácter biológico; la materia es la humedad primigenia cuya interioridad

²⁶⁹ Para la imagen de Deméter como la tierra madre cargada de semillas cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 147), p. 387; CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (I 40; II 67, 71, III 64), pp. 104, 213, 217 y 333; CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 126, vol. I, p. 281 = SVF II 1076. En ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (cap. 28), pp. 253-259, aparece la imagen de la tierra asociada a Deméter como la tierra madre, y a Hestia (*Hestían*) por su función de sostén firme (*hestánai*) y cimiento donde reposa (*hestánai*) el Cosmos. El elemento tierra también fue asociado con Hades, que se vincula, naturalmente, con Perséfone, que es interpretada por los estoicos como la semilla; de ahí el mito de que ésta fue raptada por él, pues, según la interpretación estoica, las semillas desaparecen bajo la tierra temporalmente, sobre lo cual, cf. ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (cap. 28, 54), p. 256; y CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (II 66), p. 213.

²⁷⁰ Que la semilla se considera portadora de todo poder generativo es claro por DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 158-159), p. 391. Sobre la semilla vegetal en relación con la tierra que la sostiene cf. SÉNECA, *Cartas a Lucilio* (XXXVIII, 2), p. 112; CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (II 81), p. 224. Ambos pasajes se relacionan especialmente con el fragmento de Zenón inmediatamente antes citado.

hiper receptiva y permeable constituye la inmanencia genética que hace posibles los procesos del viviente. Incluso a nivel de simple observación de la dinámica de germinación de la semilla, animal o vegetal, es evidente que no basta un lugar. Si fuera ese el caso, la semilla germinaría por sí misma siempre que tuviera un lugar para ello, pero evidentemente se necesitan al menos condiciones básicas como que se trate de individuos de la misma especie o que la semilla reciba nutrientes, de la tierra, del sol, del agua. Con toda seguridad estas condiciones no eran desconocidas para los estoicos, quienes habrían establecido como proceso de comunicación entre sus principios corpóreos una dinámica sinérgica que encuentre necesario un medio enteramente afín y complementario que abrace y comprenda en su intimidad fecundable la acción germinal del principio del fuego; se concretan así los principios cosmológicos en el cuerpo y ontogenia del cosmos viviente.

La materia deviene entonces aquello *a través de lo cual* viene a la existencia cualquier cosa que sea. El sentido de ese *a través de lo cual* es puramente biológico, y en él se está refiriendo a la madre de la existencia. Es este, en efecto, el otro sentido de la palabra griega *diá*²⁷¹ que aparece en el citado pasaje de Diógenes Laercio en el que se describe el nacimiento de los elementos del mundo. La materia-aire-Hera es aquel medio *a través del cual* se dará origen a los elementos y, en última instancia, a todo ser que venga a la existencia. Esta caracterización de la materia es común en los informes sobre la física estoica; así, según el mismo Diógenes Laercio, la divinidad modela todas las cosas «a través de toda ella»,²⁷² la materia; y según nos informa Estobeo, Zenón aseguraba que «La sustancia es la materia primera de todos los entes [...] *Por medio de ella* se difunde la Razón del Todo, a la que algunos llaman Destino, *como la simiente en la procreación*».²⁷³

Es éste, sin duda, el sentido que ha de darse a la consideración estoica del primero de los llamados *géneros del ser*, es la materia que subyace a cualquier cosa del mundo; en efecto, a la sustancia se la describe como eterna, susceptible de afección y cambio, y que no crece ni decrece, aunque sus partes estén en continua transmutación; la sustancia subyace, no como

²⁷¹ Recuperamos la indicación de F. J. Campos Daroca en el aparato crítico de su traducción de los fragmentos de Crisipo (cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, vol. I, p. 281, nota 244), según el cual, además del sentido de *diá* como “causa” que ya hemos recuperado antes, hay un sentido en el que esta preposición indica el “medio a través del cual”. Éste último sentido confirma el carácter puramente biológico de la materia estoica.

²⁷² Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 134), p. 382. Esta vinculación aparece en muy variadas fuentes, cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), frs. 137, 245-246, 250, 252, 257 pp. 73, 107-109 = *SVF* I 87, 155, 158-159, 161.

²⁷³ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 134, p. 72 = *SVF* I 87. La cursiva es mía.

algo separable de los seres, sino como algo constitutivo, con lo que se establece como uno de los niveles a partir de los que pueden describirse los seres, y en cuanto tal constituye una materia particular que fluye en conjunto con el resto de la sustancias; este carácter complejo de la sustancia tanto universal como particular evidencia que mediante esta distinción los estoicos intentan dar cuenta de la transmutación universal. En efecto, según Plutarco, esta materia «está en constante *flujo* y movimiento [...] y no permanece absolutamente tal cual es».²⁷⁴ Ahora bien, este flujo (*rhéi*) fue relacionado por los estoicos en un sentido cosmogónico con la divinidad griega Rea (*Rhéan*), que fue interpretada como la sustancia que fluye (*rhyeisa*) y da origen a los elementos, ya que es, en efecto, madre de Zeus (fuego), Hera (aire), Posidón (agua) y Hades (tierra), y es ella «causa del *nacimiento* de los seres vivos [...] en tanto que la variedad de los entes y de todas las cosas surgieron *a través de ella*»;²⁷⁵ aquí Cronos (*Krónon*) aparece como el padre de los elementos, y es claramente interpretado como el fuego que impulsa la naturaleza a realizar (*kraínein*).²⁷⁶

Como puede verse, Hera no fue la única divinidad relacionada con la materia, y este pasaje puede considerarse paralelo al ya citado de Diógenes Laercio en relación con el nacimiento de los elementos; una vez más, el papel de la materia es interpretado biológicamente como aquello a través de lo cual nacen los seres. El mismo motivo parece haber sido tratado por los estoicos a la luz de diferentes mitos, como es el caso de Urano y Gea, éste como el principio seminal del fuego, y Gea como la tierra plena en semillas de los seres; es este fuego el que dota de semillas a la materia para la ordenación del universo.²⁷⁷

²⁷⁴ Cf. PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* (1083D-E), pp. 491-492. El flujo de la materia es producto de su indisoluble unión con el principio activo, que en ella da origen a las diferentes concreciones que se mantienen temporalmente.

²⁷⁵ Cf. ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (caps. 2-6), pp. 202-207, la cursiva es mía. El pasaje no es atribuido a ninguno de los estoicos del periodo antiguo ni por Cornuto ni por los editores modernos, sin embargo, ya que trabaja sobre la concepción de la materia como “aquello a través de lo cual”, se constituye como un pasaje paralelo al de Diógenes Laercio citado arriba y es por completo coherente con la doctrina estoica más antigua de los principios. Según Filodemo, en el *Sobre los dioses* de Crisipo la diosa Rea era relacionada con la tierra y Cronos con el flujo (cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 126, vol. I, p. 280-281); en efecto, con Rea se relaciona en sentido derivado el flujo de los elementos aire y agua (sentido también recogido por Cornuto), y la tierra en la que fluyen los seres (cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, frs. 489-490, vol. II, p. 144 = SVF II 1084-1085).

²⁷⁶ ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (cap. 6, 6-7), p. 206-207, desarrolla en el resto del capítulo la interpretación estoica del mito según el cual Cronos engullía a los hijos que le nacían de Rea; la clave interpretativa se da en términos del ciclo del fuego, explicación según la cual, el fuego consumirá los elementos que vinieron a ser conforme a él al final del ciclo del cosmos.

²⁷⁷ Cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (II 63-64), p. 209; CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 491, vol. II, p. 145. Esta interpretación estoica de la interacción de Urano y Gea, aquel como el principio seminal del fuego, ésta como la tierra cargada de semillas, existe al menos desde tiempos de Crisipo,

Por esta razón Tertuliano afirmará que, según Zenón y la Estoa Antigua, dios ha «fluido *a través* de la materia como la miel a través de los panales». ²⁷⁸ En esta afirmación ha de estar fundado el panteísmo defendido por la Estoa en la Antigüedad; en efecto, la divinidad penetrará todo y por medio de toda la materia dará origen a toda conformación, todo orden y todo desarrollo natural; lo divino es entonces «la ley común, que es la recta razón, [la cual] al marchar *a través de todas las cosas* y ser idéntica a Zeus, guía del ordenamiento de los entes». ²⁷⁹

Sobre la aproximación estoica a los mitos tradicionales aún podemos decir algo más a la luz de su concepción vitalista de la realidad. Como es evidente para todo aquel que vaya más allá de una injustificada lectura superficial de los mitos, Hesíodo nos presenta una visión de la realidad según la cual «el mundo de la naturaleza está todo poblado de dioses y por ello es fundamentalmente divino»; ²⁸⁰ a partir de esta visión, y a través de las diferentes divinidades que simbolizan los diferentes aspectos de la realidad, el autor se propone explicar la historia del universo. ²⁸¹ Que en su *Teogonía* hay elementos cosmogónicos fue algo de lo que los filósofos griegos se percataron desde antiguo; tales componentes que buscan explicar en forma mítica la generación y el desarrollo del mundo, las fuerzas de la naturaleza y sus vínculos, se dejan describir mejor al modo de genealogías divinas. ²⁸² Este sentido genealógico tiene la virtud de explicar en términos de origen y desarrollo la idea general de un mundo vivo en el que hay divinidades hasta en los ríos y en el mismo aire, virtud que se hizo característica en la aproximación de los filósofos a la obra hesiódica; en efecto, aun en medio de una nota crítica inserta en el *Timeo*, Platón resalta el carácter genealógico de las

según puede confirmarse por el texto que le es asignado y por Cicerón, quien la hace común a las tres cabezas de la Antigua Estoa. Los poderes del fuego en términos cosmológicos y biológicos son descritos ampliamente, en relación con Urano y Zeus, figuras particularmente próximas en las interpretaciones estoicas, en ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (caps. 1-2), pp. 201-203.

²⁷⁸ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), frs. 245-246, p. 107 = SVF I 155, la cursiva es mía.

²⁷⁹ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 262, p. 110 = SVF I 162, la cursiva es mía. En su *Comentario al «Timeo»*, Calcidio comenta: «Dios es una cualidad inseparable de la materia y que él mismo transita a través de la materia como el semen a través de los órganos genitales», cf. *ibid.*, fr. 137, p. 73 = SVF I 87.

²⁸⁰ Cf. HESÍODO, *Teogonía*, introducción, p. LXXXVII.

²⁸¹ *Ibid.*, p. CLXI.

²⁸² Cf. W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, pp. 16-23, quien relaciona así los mitos de Hesíodo con un pensamiento básicamente causal, de lo que resulta que Hesíodo se enfrenta a problemas filosóficos reales a los que responde en forma mítica, a la luz de lo cual el poeta aparece más bien como autor de una cosmogonía.

obras de los poetas y, por el contexto en el que se menciona la descendencia de Gea y Urano hasta llegar a los hijos de los dioses olímpicos, claramente se refiere a Hesíodo, el poeta genealógico por antonomasia.

De hecho, al emprender en este diálogo platónico la tarea de describir el origen del universo, la narración se cubre en la atmósfera de un mito, por lo cual Platón aclara por boca de los interlocutores que está emprendiendo la narración de un “relato probable”,²⁸³ pues esa es la única forma que puede tomar para él esta narración sobre el origen del universo; en este relato se habla del demiurgo como “padre” de lo generado, y del receptáculo como “madre”,²⁸⁴ todo esto, una vez más, en medio de la atmósfera mítico-genealógica que hace posible a Platón describir el nacimiento del universo a partir del recurso a un “mito probable”, fuera del cual el sentido de estos vocablos parecería poco cosmológico. Prosigue así Platón a narrar el origen del universo en los mismos términos, pues narra el nacimiento de los primeros dioses a la luz de su teología astral por intermedio del demiurgo pleno en bondad, padre que habla a sus hijos y por medio de la palabra encarga a estos dioses menores la confección de los seres vivos, sometidos éstos a su vez a ciclos de reencarnaciones, todo esto sometido a la necesidad que, junto con la inteligencia, es causa de los seres. Es así que este relato mítico difícil de colocar en la filosofía de Platón desde antiguo fue un recurso en clave genealógica obligado en aras de narrar el origen y desarrollo del universo como un viviente.

Pues bien, como es evidente a la luz del material conservado sobre las interpretaciones estoicas de los mitos, los estoicos supieron ver en éstos especialmente las nociones de origen y desarrollo en términos genealógicos, de lo que resulta que para los estoicos fue fundamental y muy natural el acercamiento a la obra de Hesíodo, pues igualmente ellos concebían un mundo vivo y pleno en divinidad; si bien se mostraron bastante críticos con la *Teogonía*, en ella, como ya antes comentamos, los estoicos creyeron encontrar una sabiduría antigua expresada en forma mítica que fue corrompiéndose paulatinamente.

²⁸³ Cf. PLATÓN, *Timeo* (29d, 30b), pp. 172-173. Otros pasajes de importancia en relación con el mito o relato probable son: 29d, 30b, 48d, 53d, 59c y 68d, etc., sobre lo cual cf. la introducción a la versión del *Timeo* de J. Ma. Zamora Calvo, pp. 22-27, y nota 113 a su traducción.

²⁸⁴ Cf. PLATÓN, *Timeo* (28c), p. 171; (37c), p. 182; (41a), p. 188; (50d), p. 202; y (51a), p. 203. J.-B. GOURINAT, *The Stoics on Matter and Prime Matter*, pp. 50-51, defiende la posibilidad de que los principios estoicos descendan de una reelaboración antiguo-estoica coherente del mito del *Timeo*, es decir, una de una suerte de lectura alegórica de éste.

Ahora bien, ya antes hemos mencionado que para los estoicos el sentido biológico de su cosmología no es un mero símil, ni una analogía, y que el cosmos y sus procesos se explican como el desarrollo de un viviente desde su nacimiento hasta su reintegración en el fuego seminal, por lo que sus relatos cosmogónicos no deben ser interpretados como mitos o *relatos probables*, sino como explicaciones del nacimiento del cosmos en un pleno sentido biológico; incluso en piezas poéticas como las de Cleantes, lo que adquiere un tono mítico mayor es la divinidad en cuestión por su nombre tradicional y su representación antropomorfa, como en el famoso *Himno a Zeus*;²⁸⁵ no obstante, se indica desde el principio que Zeus es el multinominado rector de la naturaleza, al que se asocian, naturalmente, diferentes nombres según sus poderes. En este *Himno*, Cleantes llama al principio rector “padre”, que “todo lo gobierna”, “dispensador de todos los dones”, lo cual, aunque parece depender de un recurso mítico-religioso en realidad expresa un compromiso cosmológico profundo; en efecto, a lo que aquí se refiere es a que el fuego es simiente generatriz de los vivientes y que su continuo accionar a través de la materia es la ley universal, que no es otra cosa que la providencia. De hecho, en un texto de particular importancia por su descripción de la divinidad, Diógenes Laercio asigna a los estoicos la idea de que la divinidad es demiurgo y *padre de todo*, que según sus diferentes poderes es llamado con muchos nombres;²⁸⁶ en esta descripción no se está narrando ningún mito, sino que se explican los poderes de la divinidad, siempre en clave vitalista.

Es así como podemos entender el recurso estoico a la interpretación de los mitos como un catalizador del fuerte contenido biológico de su física; en ellos encuentran los estoicos los elementos clave para la relación del universo en términos de vitalidad y divinidad; en ese recurso se rechazan las imágenes antropomorfas y los actos propiamente humanos de las divinidades, pero no así la tendencia a narrar la historia del universo como una gran genealogía, es decir, como la interacción compleja y *biológica* de todas las partes del cosmos, incluso como descripciones embriológicas, metabólicas y ontogenéticas.

Una clara muestra de ello es la atención que dieron los estoicos antiguos a obras como la *Teogonía*, a cuya interpretación dedicó parte de su obra el mismo Zenón, que encontraría

²⁸⁵ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (CLEANTES), fr. 679, p. 288-292 = *SVF* I 537. Como ejemplo de la representación antropomorfa propiamente mítica de Zeus, en este *Himno* se habla de “las manos invencibles” de Zeus (*ibid.*, p. 289).

²⁸⁶ Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 147), p. 387.

en ella un texto sobre cosmología;²⁸⁷ en efecto, según él mismo, en la obra de Hesíodo ya se encuentran ideas tales como: el agua como principio de todo, o bien, la esfericidad de la tierra.²⁸⁸

Una consideración similar a la de Zenón puede rastrearse también en Crisipo; ambos ponen de relieve especialmente el sentido biológico de las divinidades y sus relaciones genealógicas, como muestran los pasajes arriba citados sobre Caos y la vinculación de Gea con Urano, y, como veremos, su descendencia, es decir, los Titanes y los Cíclopes; a esto hay que sumar la especial atención que dieron los estoicos en general, y particularmente Cleantes, a divinidades como Zeus, Apolo y Heracles, cuyos poderes permiten a la Estoa desplegar su punto de vista vital sobre la naturaleza a lo largo de toda la esfera cósmica. En este punto, caber recordar que Cleantes ya había reconocido, en una muestra exquisita de lucidez y sensibilidad estética, el potencial de la poesía para expresar en términos apropiados lo que concierne a la divinidad; poesía que en este sentido sería mucho más adecuada que el discurso filosófico para expresar lo propiamente divino, esto es, lo cosmológico.²⁸⁹

De esta concepción del lenguaje poético por completo afín al trazo genealógico en términos biológicos son extraordinarios ejemplos las múltiples expresiones insertas a través de las obras de cosmología estoica como es el caso del *Himno a Zeus*, los textos sobre Hera y Zeus arriba citados, y los comentarios de Plutarco a pasajes específicos de las obras de Cleantes y Crisipo en torno a la ignición universal, quienes, habiendo «colmado de dioses el cielo, la tierra, el aire y el mar, entre tantas divinidades a ninguna han admitido como imperecedera ni eterna excepto únicamente a Zeus, en quien se consumen todas las demás», en efecto, «todos los demás dioses han sido generados y serán destruidos bajo la acción del fuego, susceptibles de ser fundidos, al decir de ellos, como si fueran de cera o de estaño».²⁹⁰

²⁸⁷ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 269, p. 111 = SVF I 167.

²⁸⁸ *Ibid.* (ZENÓN), frs. 163 y 432, pp. 163 y 157 = SVF I 103 y 276.

²⁸⁹ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (CLEANTES), frs. 2607-609, pp. 260-261 = SVF I 485-487. Respecto del lenguaje poético, la apreciación de Cleantes parece incluir las rimas y metros, sin los cuales la poesía antigua quizás era impensable, pero eso no ha de inducirnos a pensar que para él la poesía era un mero vehículo, así como no es diferente, en cuanto a su *lógos*, el universo y el discurso conforme a él.

²⁹⁰ PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* (1075A-C), pp. 452-453; según Plutarco, esta interpretación era común a las obras *Sobre los dioses*, *Sobre la providencia*, *Sobre el Destino* y *Sobre la naturaleza*, de Cleantes y Crisipo; sobre esta doctrina en Cleantes y Crisipo, cf. *ibid.* (1075D), p. 454 y (1077D-E), p. 463 = SVF I 510 y II 1064, respectivamente. La doctrina es rastreada por Plutarco en diversas obras de Crisipo, sobre lo cual cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos* (*Sobre los dioses*), frs. 131-133, vol. I, pp. 285-287; y (*Sobre la providencia*), frs. 227-228, vol. I, pp. 372-373.

Este ánimo puede rastrearse aún hasta el siglo I d. C., en el tardío *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos*, de Cornuto, cuyo trabajo integrativo de las interpretaciones de los antiguos estoicos está escrito en clave biológico-genealógica; en efecto, recupera el vínculo genealógico de Caos a Eros, las unión de Gea con Urano, y de Cronos con Rea, y sus respectivos descendientes, los Titanes y los dioses olímpicos, de entre los cuales destaca Zeus, en cuya descendencia se extiende el texto hasta el nacimiento de los mismos seres humanos; en esta obra, el autor realza el carácter genealógico de las obras mitológicas y rechaza como ficciones aquello que se ha integrado a esas genealogías a lo largo del tiempo por poetas como Hesíodo.²⁹¹

Así, el recurso a la mitología no es una extravagancia estoica, ni es marginal en su cosmología, pues es en todo caso potenciador del sentido biológico ínsito en su física. Sólo haciendo hincapié en el profundo sentido biológico de la cosmología estoica se dejará de ver en su aproximación a los mitos un trabajo de alegoristas apologistas de los poetas clásicos, o bien, un ocioso entretenimiento en el que se empeñaron las figuras más importantes del periodo antiguo de esta escuela. Es así que, leído en su sentido biológico, el contacto estoico con los mitos tradicionales resulta una parte fundamental de su cosmología; los estoicos no están haciendo alegorías, sino física.²⁹²

²⁹¹ Cf. ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (cap. 17, 27-28), p. 228. Evidentemente la tendencia interpretativa estoica de los mitos se distancia de obras como la de Heráclito Homérico, a quien se suele relacionar indebidamente con la tradición estoica, siendo que la finalidad de su obra es hacer una apología de Homero, para lo cual, en efecto, echa mano de etimologías desarrolladas y/o popularizadas por los estoicos, y también por otras tendencias no estoicas. Algunas notas sobre la distancia entre Heráclito Homérico y los estoicos en A. A. LONG, *Stoic readings of Homer*, pp. 62-66 y 75-84.

²⁹² La obra de Cornuto se ha traducido al español por primera vez, traducción por la que nos consideramos afortunados, de la cual somos deudores y por la cual manifestamos gratitud a las personas que se han interesado en ofrecer una versión en nuestro idioma. Esta obra, a pesar de ser una de las pocas obras de física estoica que han sobrevivido, ha pasado prácticamente desapercibida a lo largo de los siglos; y aun en trabajos modernos sobre filosofía estoica su original carácter como una importante fuente y sub-corriente de cosmología estoica se suele obviar. La traducción de Cornuto de que disponemos, no obstante, comparte el sesgo con el que se suelen leer las aproximaciones estoicas a la mitología, es decir, que Cornuto aparece como un alegorista representante de una de las corrientes mitográficas de la Antigüedad, según manifiesta expresamente su traductor José B. Torres Guerra. Es así que una obra sobre física aparece como un texto árido en el que se juegan con variada suerte una serie de etimologías peregrinas en su mayoría mal logradas. Se suele pasar por alto así que los estoicos no están haciendo alegorías, sino física; la obra de Cornuto es en su sentido fundamental una obra de cosmología estoica que recupera lo esencial de la física de la Estoa Antigua, cuyas interpretaciones están en completa armonía con las enseñanzas de los tres estoicos emblemáticos de ese periodo, y cuyas obras teológicas recupera y resume según nos permiten ver los fragmentos de interpretación mitológica de los antiguos estoicos y la indicación misma del autor al final de la obra, lo que es sin duda digno de destacar en una obra tardía que se escribió en un ambiente dominado por el eclecticismo en el cual los estoicos perecen obviar, en el mejor de los casos, y reaccionar en los casos más extremos, contra la cosmología de los primeros estoicos. Este

Otra prueba del sentido biológico de la sustancia estoica nos ha sido transmitida en el contexto del ataque que dirigieron los estoicos contra los peripatéticos y su concepción de la sustancia. Según Plotino, que en su *Enéada* VI lanza una serie de objeciones a los géneros estoicos del ser, éstos señalaron como un problema el que los peripatéticos pretendieran sacar sustancias de no sustancias. El pasaje dice así: «acusando a los que sacan sustancias de no sustancias, ellos mismos sacan de lo que es sustancia lo que no es sustancia. Porque el cosmos, en cuanto cosmos, no es sustancia».²⁹³

Claramente, el pasaje de Plotino supone el concepto estoico de la sustancia como materia primera y fundamental a través de la cual el principio activo genera todo; como vimos, el mundo y todo lo que hay en él es el resultado de esa interacción. Puesto que Aristóteles rechaza la posibilidad de considerar a la materia como sustancia y considera que

sesgo se refleja en la parquedad de las notas a la traducción y en algunos detalles de la misma que, de ser recuperada en clave bio-cosmológica, nos permitiría franquear el sentido genuino de una obra vitalista que describe por entero al cosmos como un ser viviente, cuyos poderes son transmitidos a sus criaturas en un ciclo armonioso de transmutaciones del fuego. Un ejemplo del sesgo que comentamos está en el capítulo 6 de la obra, pasaje que hemos citado en el cuerpo del texto, en el que se relaciona Rea con el flujo de la sustancia-materia y a ésta con el sentido de madre de la existencia; pues bien, el texto de Cornuto utiliza las palabras griegas *ousía* e *hyle*, términos técnicos entre los estoicos que se suelen traducir por “sustancia” y “materia”, pero que J. B. Torres Guerra traduce por “esencia” y “materia” respectivamente, en un texto cuya dificultad no es poca por narrar un hecho cosmológico en medio de un mito tradicional; el resultado es que el sentido cosmo-biológico de base se pierde en los recursos puramente mitográficos que persiguen la etimología y la alegoría en este texto. Si bien, según el traductor, la necesidad de una nueva edición crítica de Cornuto se ha hecho manifiesta desde la primera mitad del siglo XX, hace falta una aproximación general desde todas las esferas de estudio de la filosofía estoica a los fragmentos, testimonios y obras de carácter mitológico-naturalista que les permitan un despliegue de los elementos más puramente vitalistas que describen con mucho mayor fidelidad las concepciones estoicas que los fragmentos que nos llegan a través de la síntesis platónico-aristotélica tardía y de los padres y apologistas cristianos; frente a estos fragmentos, obras como las de Cornuto disponen de una suerte de auto-encriptamiento que permite rescatar de ellas, con el debido cuidado, su sentido más puro, esto es, su sentido vitalista. Incluso la defensa emprendida por A. A. LONG (*Stoic readings of Homer*, pp. 75-84) logra evitar la acusación que pesa sobre los estoicos según la cual ellos son alegoristas que pretenden que los poetas clásicos fueron estoicos, todo esto al coste de reducirlos a meros etimologistas, con lo cual se les libra de la acusación epicúrea para entregarlos sin mediación a las fauces de la acusación académica que señala el carácter fantástico del método fundado en la etimología, que es acusado de ser una «peligrosa costumbre» (cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (III 62-64), pp. 331-333). No puede dejar de mencionarse a este respecto que incluso en antologías canónicas, como es el caso de A. A. LONG y D. SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, 2 vols; y en trabajos recientes en lengua española como la voluminosa obra co-editada por M. D. BOERI y R. SALLES, *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética*, los fragmentos asignables a esta importante sub-corriente de física estoica son pocos, y en ellas, siendo trabajos dedicados al estudio de la Estoa Antigua, no aparece un solo fragmento que tenga por fuente a Cornuto que, como hemos visto, resulta fundamental para el sentido biológico de la cosmología antiguo-estoica.

²⁹³ PLOTINO, *Enéadas* (VI 1, cap. 27, 35-40), vol. III, p. 228. Cf. *ibid.* (II 6, cap. 1, 48-51), vol. I, p. 458: «Y de ahí surgió el problema aquel de cómo de no sustancias puede resultar una sustancia. Pues bien, decíamos que el producto no tiene por qué ser de la misma naturaleza que sus componentes».

el concepto se aplica más al compuesto de materia y forma como sujeto de predicación,²⁹⁴ la finalidad de la objeción estoica es señalar el absurdo de hacer surgir la sustancia, que es lo fundamental, de lo que no lo es, es decir, de los componentes no sustanciales. El sentido de la argumentación estoica es el siguiente: La sustancia ha de ser componente fundamental de lo no sustancial, pero según Aristóteles el compuesto es la sustancia y sus componentes son la materia y la forma, de modo que, según Aristóteles, la sustancia viene a ser conformada a partir de lo que no es sustancia, es decir, que de lo no fundamental surge lo fundamental. Es así que se reprocha a Aristóteles y los peripatéticos hacer surgir sustancias de no-sustancias. Evidentemente los estoicos no estaban atendiendo al hecho de que Aristóteles no afirmó la existencia separada de materia y forma, ni interpretó la sustancia como aquello que se genera a partir de su unión; en efecto, el sentido de la sustancia como compuesto asiste al razonamiento aristotélico según el cual la materia como sustrato separado de las determinaciones en sí misma no puede concebirse. La objeción estoica, entonces, o bien es una imprecisión, o bien, explicación más convincente, es un contraataque a la negativa aristotélica a considerar a la materia como sustancia. En cualquier caso, el ataque estoico denota el sentido biológico de su concepción de la sustancia, que estaban proyectando sobre la concepción peripatética de la misma.

Ya que Aristóteles nunca afirmó la existencia independiente de materia y forma frente al compuesto ni su consecuente unión para dar origen al universo y los seres particulares, es evidente que quienes lo interpretaron así fueron los estoicos. Ahora bien, haberlo interpretado como una unión que da origen a algo más, cuando sabemos que para los estoicos el sentido de la interacción de los principios era particularmente biológico, hace evidente que leyeron la concepción aristotélica de la sustancia como un *nacimiento* a partir de los principios, y que en ese reclamo se proyecta su propia concepción de la sustancia sobre la concepción aristotélica de la materia. El hecho de que remarquen que el compuesto no es sustancia, ni sustancia en cierto estado como lo interpretó Plotino, hace claro que para los estoicos la interacción de los principios genera el universo y sus procesos como un ser completamente nuevo que no puede reducirse a uno sólo de sus componentes, como el mismo Plotino afirma, «el cosmos, en cuanto cosmos, no es sustancia».

²⁹⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* (VII 3 1028b31-1029a30), pp. 283-286.

Ahora bien, el hecho de que Plotino reproche a los estoicos sacar no-sustancias de lo que es sustancia es significativo cuando ellos de hecho admitían que los seres nacidos de la interacción de los principios no son susceptibles de ser reducidos a uno solo de sus componentes, y aún más significativo lo es cuando el mismo Plotino admitió que «el producto no tiene que ser de la misma naturaleza que sus componentes».²⁹⁵ El sentido que tiene este reproche es, primariamente, la argumentación del mismo Plotino contra los principios estoicos que identifica materia y cuerpo reduciendo así los principios estoicos a la materia, y consecuentemente a los seres particulares y al mismo dios a una materia en cierto estado.²⁹⁶ Con esto, y teniendo en consideración el corporalismo estoico de base que sólo reconoce existencia a los cuerpos, Plotino reduce decididamente a los estoicos a meros materialistas; sin embargo, ellos mismos se alejan del mecanicismo materialista mediante una postura vitalista, pues consideran que el universo entero es un ser viviente administrado por una naturaleza artífice y que sus procesos no se reducen a continuos reacomodos de una materia sin un principio de orden.²⁹⁷

Esta concepción del universo argumenta tanto contra la reducción operada por Plotino, como contra la visión trascendente del idealismo platónico, y aún contra el esencialismo de Aristóteles. Así, aunque, en efecto, todo es corpóreo y tiene por sustancia a la materia, no todo puede considerarse materia, sino un cierto orden y ornato en ella, un ser vivo que se desarrolla *a través de ella* por impulso del principio activo. Esto nos lleva al segundo sentido del reproche de Plotino en torno a que los estoicos sacan no-sustancias de lo que es sustancia, pues, en efecto, este aserto exige una suerte de principio de comunidad por el cual se exprese en lo existente la naturaleza que lo ha generado,²⁹⁸ que en la lectura de la cosmología estoica hecha por Plotino no puede tener otro sentido que el de una mezcla en clave mecanicista por

²⁹⁵ PLOTINO, *Enéadas* (II 6, cap. 1 48-51), vol. I, p. 458.

²⁹⁶ Cf. PLOTINO, *Enéadas* (VI 1, caps. 27, 5-10; 29, 10-18), vol. III, pp. 226-227 y 230 = SVF II 314 y 376. La argumentación de Plotino tiene este sentido: ya que ambos principios estoicos son cuerpos, y cuerpo y materia son de la misma naturaleza, no hay principio activo porque este ha sido reducido a la materia, por lo que toda determinación material pasa a ser una disposición de la misma materia, con lo que los seres particulares no son más que materia en cierto estado, y siendo este el caso, argumenta Plotino, entonces los seres no son sino sustancia, así que es absurdo que los estoicos reconozcan la materia como sustancia, pero no así a los seres particulares, siendo que éstos no serían sino materia dispuesta de cierto modo.

²⁹⁷ Cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (II 57), p. 204 = SVF I 171.

²⁹⁸ Ya que Plotino interpreta que todo es materia para los estoicos, el sentido que él le da al aserto estoico es que los seres han de compartir con la materia universal el sentido de ser sustancia, pero ya vimos que para los estoicos esta reducción no tiene validez alguna, sino que, por el contrario, la concepción del mundo como un ser vivo reclama la acción de un poder germinal y divino.

la reducción a la que somete a los principios activo y pasivo. Ya que Plotino admite en la *Eneada* II que «el producto no tiene por qué ser de la misma naturaleza que sus componentes»,²⁹⁹ sólo nos queda que el sentido del reproche sea que los estoicos mismos reconocen una suerte de principio de comunidad entre lo generado y sus componentes, pero dicen que el cosmos no es sustancia, aunque uno de sus componentes sea la sustancia, con lo que, según vimos más arriba, intenta hacerlos retroceder hasta una postura materialista en la que lo divino sea tan sólo un nombre y lo generado tan sólo materia en cierto estado.

No es que sea impropia, respecto de la cosmología estoica, la exigencia de un principio de comunidad entre lo generado y sus componentes; lo impropio es, por un lado, reducir estos componentes a un único principio material, y por el otro y consecuentemente, considerar que tan sólo la sustancia es lo que se expresa en el compuesto. El error de Plotino, entonces, está cifrado en el no reconocimiento de la naturaleza biológica de los principios y su interacción, por la cual finalmente lo que se expresa a través de la materia no es sino el principio de la racionalidad universal, el *lógos*, y se expresa no al modo de una mezcla de componentes materiales en un sentido mecanicista, sino al modo de un principio biológico en clave genética; lo propio del principio activo es la generación, la actividad, la acción, que respecto del principio pasivo se expresa en el nacimiento y desarrollo del universo como un ser viviente y no así en una mera mezcla de componentes corpóreos, por homogénea que pueda ser esta mezcla. El dar nacimiento al universo tiene pleno sentido biológico y como tal se expresa mejor como un principio genético de origen y desarrollo, y, de hecho, los estoicos admitieron este principio para dar cuenta de la racionalidad del mundo a partir de la racionalidad del principio divino y germinal,³⁰⁰ lo que no se contrapone con que el resultado, es decir, el mundo generado, sea diferente de los componentes, pues la naturaleza de uno de esos componentes es expresarse en la obra, mientras que la naturaleza del otro es ser aquello que hace posible el nacimiento de esa manifestación como un despliegue de los poderes racionales ahora ínsitos en la materia. Esto es, pues, aún más claramente confirmatorio del

²⁹⁹ Cf. PLOTINO, *Enéadas* (II 6, cap. 1, 48-51), vol. I, p. 458.

³⁰⁰ Sobre el *lógos* o Razón universal como artífice del conjunto del universo, cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), frs. 254-264, pp. 108-110 = *SVF* I 160-164. Para el reconocimiento estoico de un principio genético ínsito en el proceso cosmológico, cf. *Ibid.*, frs. 179-180, p. 89 = *SVF* I 113; si bien el fragmento se refiere a este principio respecto de los seres generados por el cosmos, lo que cabe destacar es el reconocimiento mismo por parte de los estoicos de éste, lo que da a la cosmología estoica un sentido marcadamente vitalista.

sentido biológico de los principios estoicos, que a partir de su interacción en el desarrollo universo como un viviente expresan las razones seminales, los principios racionales que lo han generado; la ligazón es genética, y así va más allá de un mero mecanicismo. El principio que actúa es el *lógos* que se expresa en el desarrollo natural del mundo y es la razón por la cual el mundo es considerado un dios, pues en la diversidad del mundo se hacen manifiestos al modo de un despliegue ordenado los poderes que posee ese principio en modo de semilla. Ya en el capítulo I describimos el proceso que va de las razones seminales al mundo generado como un ser viviente racional, pasamos a describir ahora el proceso que va de las razones seminales a los seres particulares en su racionalidad.

Genética de los seres individuales

El principio divino se despliega a través de la materia dando origen a toda la diversidad de seres particulares que han existido, existen y existirán. Así, en un importante fragmento de la doctrina cosmogónica de Cleantes se hace derivar la multiplicidad de seres a partir de la unidad primigenia, lo que se representa en términos de germinación y acción continua de las razones seminales;³⁰¹ es la transmutación del fuego primero en su paso a engendrar. Primeramente, nacen los elementos a partir de la interacción de los principios en la que el fuego primordial se transmuta en agua, tierra, aire y fuego, elementos a partir de los cuales nacerán el resto de los seres; hasta aquí los estoicos parecen haber tomado muy en cuenta la noción de las cuatro raíces de Empédocles. Ahora bien, en esos cuatro elementos y en los seres que vienen a través de la mecánica elemental se conserva el fuego como una naturaleza latente que da razón de todo su desarrollo y a la que todo regresa, esa genética del fuego es la que nos interesa destacar aquí. Es así que el fuego que es el elemento por excelencia da origen a todo, pero eso no sugiere una pura mecánica; no son los procesos de condensación y rarefacción los que dan origen a todo, sino la guía interior del fuego divino. En efecto, los estoicos no suponen un fuego que se parta o fragmente en la materia y los seres individuales, el supuesto aquí es el de una ligazón biológica que vincula naturalmente a los seres particulares con el fuego primordial a partir de la transmisión de los poderes de éste a los

³⁰¹ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (CLEANTES), fr. 621, pp. 265-266 = *SVF* I 497.

seres por él conformados, por lo cual el paso de este principio a los entes individuales es genético; de ahí que se pueda afirmar que lo que constituye a la parte es esencialmente lo que está en la totalidad. En efecto, según Zenón de Citio, como prueba de que el universo es animado y racional se puede aducir que engendra seres vivientes y racionales;³⁰² el principio germinal no se repartió en diferentes cualidades, sino que, al tenerlas él y al ser sus propias producciones, su obra las tiene, como la semilla al germinar, como en la procreación animal, como en la división celular.³⁰³ Este fuego que contiene todas las *razones seminales*, en el sentido mismo de que está en ellas y es conformado por ellas, da nacimiento a través de la sustancia a todas las cosas existentes, por lo que cada ente individual tiene su remoto origen en las *razones seminales* y es esta razón biológica la causa de su mutua dependencia. Una vez más, las *razones seminales* no se parten en los entes individuales, sino que, al ser una fórmula unificada, un único flujo generativo, cada ser singular generado a partir de ellas guarda continua interacción y reciprocidad con respecto al resto de los seres particulares, tal como las partes de un animal o una planta, que, partiendo de un mismo cigoto, guardan interdependencia y se afectan mutuamente.

Hasta aquí se ha hablado de la materia como la sustancia incualificada, y en términos estoicos esto equivale a decir que la materia es inactiva,³⁰⁴ pues toda actividad desarrollándose a través de ella proviene del principio activo; es así que desde la perspectiva estoica toda cualidad proveniente del principio activo es una cierta actividad a través de la materia.³⁰⁵ Y puesto que el sentido estoico de los principios es biológico, esas actividades no son otra cosa que un despliegue racional y vivificante de los principios racionales o razones seminales contenidos en el fuego divino; es el acto de dar nacimiento a toda cosa en el universo y a la vida del universo mismo. Ya que la vida no es un acto simple de poner a moverse y dotar de forma a los particulares, sino una activación ordenada, secuencial y artística que emerge desde el interior de cada ser viviente y fluye como una corriente de energía auto-reguladora desde el nacimiento hasta la reintegración al Todo del ser en

³⁰² *Ibid.* (ZENÓN), frs. 179-182, pp. 89-90 = SVF I 113-114.

³⁰³ Los ejemplos no han sido tomados al azar, y son significativos a la hora de ilustrar la trayectoria genética que va del principio del fuego a los seres animados particulares; en efecto, en la época contemporánea sabemos que en la segmentación celular que sigue a la formación del cigoto cada célula contiene la misma información genética. La equiparación con un ser viviente y sus procesos es de uso reiterado a lo largo de las obras cosmológicas de los antiguos estoicos.

³⁰⁴ Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, vol. I, p. 403, nota 516.

³⁰⁵ Cf. M. D. BOERI y R. SALLES, *Los filósofos estoicos...*, texto 14.3, p. 336 = SVF II 318

cuestión, la cualificación del principio activo supone un desarrollo biológico programado que toma la forma en cada ser particular de una guía interior: son las razones seminales en acción. Las diferentes cualidades se dan según una secuencia ordenada y acompañan todo nacimiento y toda concreción; son los seres en sus procesos, son las diferentes acciones vitalizadoras que al moverse al interior e integrarse a un esquema genético no pueden ser calificadas como una acción mecánica; las cualidades de un viviente son entonces parte del despliegue vital del mismo, y como tales se subsumen al principio interior de cada ser, el cual acciona según lapsos los diferentes desarrollos y procesos que conforman la vida del ser en cuestión, sea que se trate del universo mismo o de los seres particulares que lo conforman. Desde el momento en que el artífice es inherente e inmanente al mundo y a todos sus procesos, involucrado especialmente en su desarrollo y el de sus seres ya que se mueve al interior como una energía omni-abarcante, las cualidades no pueden ser representadas al modo aristotélico como aquello que se da accidentalmente en la sustancia particular; y mucho menos como la acción *exterior* de un ordenador que proyecta en un determinado receptáculo material que se mueve desordenadamente la copia de un paradigma incorpóreo, eterno, y trascendente, al modo de un sello.

Es significativo, en efecto, que los adversarios de los estoicos ataquen sobre todo el hecho de que este principio no se mueva desde el exterior,³⁰⁶ sino desde el interior de la materia, en donde las cualidades toman la forma de cualificados;³⁰⁷ la exigencia anti-estoica tiene como blanco específico el corporalismo estoico y es en este contexto en el que se hace evidente que este corporalismo tan desafiante tiene un profundo sentido biológico y vitalista. La clave última de esa interacción biológica propia de los cuerpos es la concepción estoica de las razones seminales, ellas guían toda producción, todo nacimiento individual y todo desarrollo, con lo que las diferentes cualificaciones del principio activo en la materia, las *razones seminales inmersas en la materia*,³⁰⁸ tienen el sentido vital de una acción genética ordenadora que se desarrolla desde el interior y se reproduce en cada uno de los seres particulares conformados por el principio activo.

Ya que los seres individuales no son meras copias de algo más que es divino, sino que su naturaleza íntima es el mismo fuego divino de las esferas que transitan por el cielo y de

³⁰⁶ Cf. PLOTINO, *Enéadas* (VI 1, cap. 27 5-20), vol. III, pp. 226-227 = *SVF* II 314.

³⁰⁷ *Ibid.* (VI 1, cap. 29 11-14), vol. III, p. 230 = *SVF* II 376.

³⁰⁸ *Idem.*

las estrellas que lo circundan, y que éstos seres particulares han tenido su origen en las razones seminales que son los principios que despliegan los poderes del fuego primordial, hubo entonces, por un lado, que elevar cada cosa *individual* al estatuto de única e irrepetible, y, por otro, que integrar permanencia y movimiento ínsitas en el Todo y en cada una de las partes como categorías biológicas para explicar el desarrollo de los seres y su permanencia en medio del cambio, en efecto, la concepción de un *lógos* seminal supone un despliegue ordenado y secuencial, que avanza y activa a lapsos. Como es claro en la física estoica, no es que los estoicos desconocieran la necesidad de distanciarse de un puro mecanicismo, por lo que entidades como las almas animando a los cuerpos de los seres vivos son postuladas, incluso en un esquema en el que los estoicos son deudores de Platón, como principios de movimiento de los animales; lo que objetan los estoicos es que estas entidades sean consideradas incorpóreas y trascendentes a un mundo que en calidad de viviente sostiene con suma complejidad los diferentes niveles de organización de la materia y de la vida a partir de sí mismo y de un principio interior que ya no puede ser definido como algo externo; el universo manifiesta ser la obra más perfecta, producto del arte y de una mente previsor y divina, pero el salto a que ésta sea trascendente y sustancialmente irreconciliable con la materia y con el mundo en sus procesos biológicos mismos es un salto injustificado.

Es así que la aproximación estoica en términos vitalistas se desarrolló en función de describir lo que lo viviente reclama para su desarrollo, movimiento, dinamismo y manifestación; eso que reclama es un principio corpóreo interior que guíe el desarrollo programado en cada fase y según lapsos, y cuya acción no pueda reducirse a un mero acomodo material o a meros procesos mecánicos; exige una causa que siendo alma anime la totalidad del ser, dando origen a todo tipo de interacciones y reacciones, interacciones biológicas que describen a la vez ese metabolismo e impetuosa transmutación universal y los intercambios que realizan los sistemas vivos en interacción recíproca y simbiótica, tanto como la armonía, permanencia y continuidad de ese conjunto que ahora emerge más bien como un sistema complejo de mutuas interacciones. La fuerza creativa del fuego primordial despliega su acción y transmutando a partir de sí sostiene los diferentes momentos de un mundo pleno, en el que está presente desde su gestación hasta su reintegración a la propia sustancia ígnea; en cada cosa late ese principio al modo de una guía interior, y así este mundo viviente conformado por vivientes es regulado, interconexo, y racional; el *lógos* deviene así

una fórmula unificada que da origen a todo y todo lo sostiene en completa armonía, pues el mundo mismo canta la perfecta racionalidad que le ha dado origen; ese *lógos* es manifiesto en cada brote natural, en cada uno de sus vástagos y en sus procesos. He ahí la necesidad del cambio conceptual que va del *Lógos* de Heráclito a las razones seminales (*spermatikoí lógoi*) de los estoicos; ese *lógos* es un solo flujo germinal que acciona, *a través* de la materia entera para dar *nacimiento* a todas las cosas a partir de las *razones seminales*. Es así que la Naturaleza universal no se divide en las naturalezas particulares, sino que se *individualiza* en cada una de ellas. La forma que toma la providencia en una cosmología como esta es la de una presencia constante del principio organizador accionando a través de la materia, preservando así el universo entero y cada una de sus partes.³⁰⁹

Así, según nos informan las fuentes, conteniendo este cosmos en sí las *razones seminales* de todas las cosas da origen a cada ser particular según un orden, con lo que el paso del Todo a las partes se explica biológicamente en los estoicos a partir del cosmos mismo como un viviente, cuyo centro rector guía la generación, secuencia, ordenación y vinculación de sus partes. Así, por ejemplo, comenta Plotino: «Queda por examinar el principio que eslabona y concatena, por así decirlo, todas las cosas unas con otras y confiere a cada una su modo de ser, un principio que se supone que es uno solo y a partir del cual se llevan a cabo todas las cosas en virtud de unas *razones seminales*». ³¹⁰

Pero si las razones seminales han de ser garantes de la multiplicidad de individuos, serán entonces portadoras para cada uno de ellos de una cualidad propia y específica, y, por las descripciones sobre el principio ordenador, sabemos que para los estoicos éste es generador de toda actividad,³¹¹ con lo que da a cada una de las cosas una identidad específica, un modo de ser y de manifestarse. Responderán entonces a todo estado corpóreo individual, incluyendo los estados del alma; porque, siendo que el alma es un cuerpo, sus estados también lo serán. De esta suerte, las *razones seminales*, como agentes cualificadores e *individualizadores*, son responsables de la generación de todos los seres particulares y aun de su estructura y disposición, siendo así la causa interna y el principio que guía su desarrollo. Para el individuo, igual que para el cosmos, la semilla contiene programadas todas las fases

³⁰⁹ Para el enfoque teológico que resulta de esta aproximación a las razones seminales *cf.* el capítulo 26 de la obra de ANEO CORNUTO (*Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos*, p. 250).

³¹⁰ *Ibid.* (III 1, cap. 7, 1-5), Vol. II, p. 33; la cursiva es mía.

³¹¹ *Cf.* Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), frs. 128-130, 133, 137-138, pp. 70-71 y 73-74 = *SVF* I 85-86, 87, 88.

del desarrollo del viviente; por lo que su finalidad propia es interna, immanente.³¹² Siendo este el carácter de las *razones seminales*, como principio de organización que son, cumplen funciones complejas que constituyen al viviente; no sólo contienen la información que estructura al individuo y determina su modo de ser, sino que operan en su desarrollo y ellas mismas lo constituyen; ellas mismas son causa de los estados y tendencias de los cuerpos, así como de su integridad física,³¹³ con lo que se revelan como esencialmente operativas.

De aquí deriva la profundidad de la doctrina estoica del Destino, tan intrincada en las convicciones estoicas en torno a la naturaleza, tanto universal como la de los agentes particulares. De aquí las enigmáticas doctrinas atribuidas a los estoicos que dicen que «a cada ser que nace le es dado algo según Destino», o bien, que «las cosas que se dan por cada uno de los seres, se dan según su naturaleza propia».³¹⁴ Puesto que lo divino acciona a través de la materia dando nacimiento a todo en unión indisoluble con ella, todo tiene en ella su sustento, obteniendo ella toda cualificación a partir de las *razones seminales*, mismas que determinan las tendencias y, por lo tanto, las relaciones de cada uno de los seres individuales, redes y sistemas de mutua interacción que conforman el sistema del mundo. Como vimos a propósito de la semilla en el capítulo I, lo que prima en esta concepción seminal es el concepto de desarrollo, y este desarrollo describe la trayectoria ordenada del viviente; de ahí que la concepción misma de la naturaleza sea la de un proceso guiado desde el interior por un fuego inteligente. Esta vitalidad se manifiesta en todos los seres, tanto en los particulares como en la red que conforman como un Todo; el despliegue del desarrollo bio-lógico se describe mejor con referencia al desarrollo de un ser viviente en sus procesos más característicos, procesos que exigen un flujo armónico que integre cambio y permanencia.

A partir de estas aproximaciones a la doctrina estoica de los principios hemos puesto de relieve su profundo sentido biológico. De este enfoque se desprende una interacción que ya no puede describirse de manera simple por un esquema de sustancia-cualidades, pues su sentido complejo arroja que la sustancia está en todo momento vivificada y que las cualidades

³¹² Cf. F. GAGIN, *¿Una ética en tiempos de crisis?*, p. 89.

³¹³ Cf. Juan ESTOBEO, *Doctrinas de Zenón y de los restantes estoicos sobre la parte ética de la filosofía*, II 82 = SVF III 141, *apud* Victoria JULIÁ, *et. al.*, *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, p. 22. Para la sugerencia a este pasaje de Estobeo, cf. D. E. HAHM, *The origins of stoic cosmology*, pp. 75-76.

³¹⁴ Cf. NEMESIO, *apud* CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 467, vol. II, pp. 132-134 y ALEJANDRO DE AFRODISIA, *Sobre el destino* (XIII, 15-20), p. 26 = SVF II 991 y 979, respectivamente. Las implicaciones de esta aproximación en relación con el Destino serán tratadas en el capítulo III.

tan sólo existen como despliegues del principio vitalizador a través de la sustancia, y todo esto en medio de la impetuosa transmutación universal. De hecho, la descripción de la sustancia es de un lado puramente negativa (sustancia sin cualidades, inmóvil, amorfa),³¹⁵ y de otro se describe en función de su interacción con el principio activo (flujo, fundamento de todas las cosas, materia primera de los entes, divisible, susceptible de afecciones),³¹⁶ mientras que la de la divinidad, en tanto que principio que actúa, se encuentra siempre vinculada a su posibilidad de desarrollo en interacción con la materia (ser vivo, providente del universo, demiurgo de todas las cosas, lo que penetra en todo, causa de vida, razón que se extiende a través del mundo natural, mente y espíritu de la naturaleza entera, alma del universo, rector de la naturaleza, etc.),³¹⁷ de lo que se desprende una íntima conexión entre los principios que en suma se resuelven en una unidad viva e interconectada hasta el extremo, cuya vida se manifiesta en el constante movimiento, cambio, flujo, nacimiento, corrupción, orden, regularidad y diversificación de los seres que la conforman. Siendo así, los seres particulares, su dinámica y su mutua conexión, a su vez se integran conforme a un orden racional manifiesto en el ciclo total de la vida del Cosmos.

³¹⁵ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), frs. 128, 133, 138, pp. 70-71, 73 = SVF I 85, 86, 88; PLUTARCO, *Las contradicciones de los estoicos* (cap. 43, 1054A), p. 324 = SVF II 449.

³¹⁶ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), frs. 134, 136, 138, pp. 72-73 = SVF I 87-88; PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* (cap. 44, 1083D), pp. 491-492 = SVF II 762; DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 150), p. 388 = APOLODORO fr. 14 SVF III.

³¹⁷ Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 147), p. 387; CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (I 36-41), pp. 100-105; CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 126, vol. I, pp. 280-282; Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (CLEANTES), fr. 679, pp. 288-292 = SVF I 87; ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (cap. 2), pp. 202-203.

CAPÍTULO III

LA REVUELTA DE LOS GIGANTES

III.1. PROGENIE DE URANO

Ya en el capítulo I nos aproximamos a la concepción del cosmos estoico como un Todo racional y autónomo por cuanto requiere para su continua recreación y el cumplimiento de su ciclo tan solo de las razones seminales. De aquí hemos desprendido, en el capítulo II, una concepción de los seres particulares en clave genética respecto del *lógos* universal, pues finalmente cada uno de los seres tiene su remoto y fundamental origen en las razones seminales, que no son otra cosa que la divinidad en acción, por cuanto suponen el despliegue de la energía creativa y diversificadora del principio divino a través de la materia. Arribamos ahora a la concepción bio-lógica de la relación Todo-partes establecida por los estoicos.

Los estoicos utilizaban la palabra “Todo” (*hólon*) en sentido cosmológico para referirse al universo, mientras que aquello que constituye al universo, naturalmente, son sus partes (*méron*). El Todo no es tan solo una conjunción de lo existente; más bien denota una concepción de orden, unidad y coherencia por cuanto todo lo existente conforma un Todo.³¹⁸ Planteadas así las cosas, un camino superficial es establecer una relación entre el Todo y sus partes en cuanto a una llana segmentación, tal como podría decirse que tomado un segmento cualquiera del cuerpo del cosmos, digamos un fragmento de la tierra central, éste constituye una parte del cosmos que se relaciona con éste tan sólo en cuanto es un fragmento suyo; otra opción es pensar las partes del cosmos en términos orgánicos, es decir, como fragmentos subordinados al conjunto del cuerpo del universo, como, por ejemplo, las especies animales polinizadoras y su función en cuanto partes de la biósfera, o bien, la Tierra respecto del universo, que en la cosmología estoica es el centro hacia donde todo tiende. Este último sentido tiene la virtud de establecer una suerte de coordinación entre las partes del universo, frente al cual las partes son concebidas como funciones respecto del Todo; pero no es unívoco

³¹⁸ Es muy probable que los estoicos hayan tomado en cuenta una distinción sobre el vocablo “todo”, identificada por Aristóteles, cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* (V 26 1023b 24-1024a 10), pp. 255-257.

de los vivientes, pues igualmente la pieza de una maquinaria comparte con el resto de las partes el tener una función respecto de esa máquina, todo esto en medio de un esquema puramente funcional-mecánico. En ambos casos, el Todo es diferente de las partes; en el primer caso porque el Todo es mayor en volumen y contenido; en el segundo, porque el Todo sería el resultado de todas las funciones coordinadas y no podría reducirse a uno sólo de sus componentes o funciones, ni a la suma de éstas. Según indicación de Plutarco, ambos modos de partición fueron considerados por los estoicos,³¹⁹ y, en efecto, conforman el centro de las argumentaciones en contra de la doctrina estoica de la ignición universal recogidas por Filón de Alejandría en su *Sobre la indestructibilidad del mundo*, donde el mismo Filón las hace derivar del *Timeo* de Platón.³²⁰

Otro modo de plantear la partición es encontrar una relación de similitud entre el Todo y sus partes. Así, por ejemplo, en cuerpos como el oro o el agua, de los cuales puede decirse que la parte es similar al Todo, y tan solo dista por la cantidad, de suerte que la parte será oro en menor cantidad que el Todo, que es oro; o bien, una partición relacionada con ésta, en la que la parte está constituida de los elementos del Todo, como en el caso de los cuerpos de los seres vivientes elaborados por los dioses menores, los astros, en el *Timeo* de Platón, pues estos ensamblan partes de los elementos ya existentes y organizados por el demiurgo,³²¹ por lo cual los cuerpos de los vivientes, que son partes del cosmos, están a su vez constituidos por elementos constituyentes del Todo, lo que supone una relación de similitud de las partes respecto del Todo. Ambos modos de partición, nuevamente, están emparentados con el mecanicismo, pues dependen tan solo de una segmentación de la parte respecto del Todo, por lo que están relacionados con las formas de partición arriba trazadas. Ya que la cosmogonía estoica afirma la existencia de elementos constituyentes de los seres particulares, y que esos elementos son partes del universo, parece que ambos modos de partición, o quizá más específicamente el segundo, podrían ser aceptados por ellos. Pero si algo hay ausente en todos los modos de partición mencionados hasta aquí es un principio de relación entre el Todo y las partes que no pueda ser reducido a un mecanicismo.

³¹⁹ Cf. PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* (cap. 38, 1079B), pp. 471.

³²⁰ Cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre la indestructibilidad del mundo* (VI 25-VII 38), pp. 113-115. La obra incluye argumentaciones de los peripatéticos Teofrasto y Critolao, y del estoico crítico Boeto de Sidón.

³²¹ Cf. PLATÓN, *Timeo* (42e-43a), p. 190. Este pasaje del *Timeo* es recuperado por D. E. HAHM, *The origins of stoic cosmology*, p. 138, y referido a un grupo de pruebas estoicas sobre la racionalidad del universo, pruebas que derivarían, según dicho análisis, del citado diálogo platónico.

Todas las concepciones arriba mencionadas en torno a la relación entre el Todo y sus partes pueden ser estoicas, pero ninguna es la relación estoica por antonomasia, es decir, ninguna denota una relación vitalista que no pueda ser reducida a un mero mecanicismo y que implique un principio natural que vincule al Todo y sus partes en cuanto al *lógos* que preside desde el interior el desarrollo de la naturaleza universal y de cada una de las naturalezas particulares. Este principio está supuesto en las pruebas de la racionalidad del universo esgrimidas por el mismo fundador de la escuela estoica, de modo que, argumenta Zenón, «lo que emite la semilla de lo racional es también algo racional. Es así que el universo emite la semilla de lo racional. Luego, el universo es racional».³²² Es significativo en la prueba que, para demostrar la racionalidad del universo, Zenón recurra a las partes y que de las partes destaque no su acomodo o su regularidad en cuanto conforman un todo interconexo, sino el hecho de que *hay racionalidad* en ellas; asimismo, es sintomático que Zenón establezca esa relación a partir de la seminalidad de lo racional, pues esto último evidencia que el razonamiento de fondo tiene un sentido biológico y está cifrado en clave genética. Lo que anuncia el razonamiento de Zenón es una relación *genética* entre el Todo y sus partes, pues, en efecto, el principio divino responsable del orden del universo es el mismo que se encuentra en las partes y sus mutuas relaciones. Con esto no se quiere decir que una parte del universo no pueda ser pensada como un segmento de éste o inmersa en una relación orgánica respecto de éste y las demás partes, sino que la relación genética misma no puede reducirse a ellas, y, aún más, que esta relación es la que hace posibles todas las demás, ya que está supuesta en ellas.³²³

Quizá el presocrático Anaxágoras tuviera en mente alguna intuición de este principio cuando dice: «¿Cómo se generaría pelo de [lo que] no es pelo, y carne de [lo que] no es carne?»;³²⁴ en efecto, las homeomerías en cuanto principios de los seres son unidades

³²² Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 179, p. 89 = SVF I 113a. La prueba es puesta en relación con Jenofonte por Sexto Empírico. Cf. *ibid.*, frs. 178 y 180 = SVF I 112 y 113b; ambos fragmentos pertenecen a una sección de la obra de Cicerón (*Sobre la naturaleza de los dioses*, (II 22) pp. 180-181) dedicada a demostrar la divinidad del universo.

³²³ Las pruebas estoicas de la racionalidad del cosmos han sido ordenadas por D. E. HAHM (*The origins of stoic cosmology*, pp. 136-138) y R. SALLES (“La razón cósmica en el estoicismo y sus raíces platónicas”, en *Anuario Filosófico*, Revista cuatrimestral del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, Pamplona, núm. 1, vol. 46 (2013), pp. 49-77) en tres y cuatro grupos, respectivamente. No obstante, la finalidad de ambos trabajos es tratar de establecer un origen común de las pruebas en la filosofía platónica. Confiamos en que nuestra exposición haga evidente la raigambre biológica de la argumentación estoica, que enuncia lo esencial de su postura.

³²⁴ Cf. *Los filósofos presocráticos*, fr. 845, Vol. II, p. 399 = ANAXÁGORAS fr. B10.

pequeñas de todo lo existente que contienen los componentes del ser compuesto. Es por este carácter que supone un algo generado que exhibe como parte de su constitución aquello que es su principio y de dónde se originó que las homeomerías fueron llamadas “semillas”.³²⁵

En ese sentido, el reproche de Platón contra Anaxágoras en el *Fedón*³²⁶ apunta no a la concepción seminal misma, sino a que suponer a las homeomerías como principios de los seres generados no explica la dinámica y orden que exhiben específicamente los seres vivientes, sino que sólo da cuenta de sus componentes materiales. En cuanto a los estoicos, éstos conservan la concepción seminal en cuanto relación genética de reproducción de lo contenido en el emisor de la misma, así, refiriéndose a la simiente humana, «dicen que la simiente (o semen, *spérma*) es lo que es capaz de engendrar seres semejantes a aquellos de los que se ha desgajado». ³²⁷ En este sentido es en el que hay que entender el que los estoicos hayan defendido «que la parte no es ni lo mismo ni otra cosa que el todo»,³²⁸ pues claramente de la parte no se dirá que es el Todo; pero mucho menos se dirá que es diferente, *genéticamente* y en cuanto a la racionalidad que exhibe, del Todo; en el mismo sentido no se dirá que el árbol es la naturaleza, pero nadie dirá que el árbol no es naturaleza. Si bien el texto citado continua con una analogía del hombre como un todo y la mano como una de sus partes, por lo que podría pensarse que se trata de una de las particiones mecánicas arriba señaladas, en realidad lo que enuncia es que esta relación Todo-partes conforma una dinámica compleja que implica además un desarrollo y la expresión de ese Todo en sus partes, además de una relación que vincula a las partes en interacción y mutua dependencia como un Todo.

En efecto, la mano se conforma como tal en el desarrollo del hombre en cuestión y no es diferente de él por cuanto «se piensa que el hombre es hombre con ella»; así, el Todo y la

³²⁵ También Epicuro llamó “semillas” a los átomos en su cosmología, sin embargo los compuestos que forman los átomos exhiben cualidades no presentes en los átomos, como los colores, por ejemplo, y que serían resultado del tipo de átomos y de su acomodo. Cf. EPICURO, *Carta a Heródoto* (38), p. 9; el texto griego lo he revisado en USENER, *Epicurea*, p. 5.

³²⁶ Cf. PLATÓN, *Fedón* (97c-99d), pp. 104-108.

³²⁷ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 158), p. 391. F. J. Campos Daroca (CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 264, vol. I, p. 407) traduce así: «Llaman ‘simiente’ (*spérma*) a lo que es capaz de engendrar cosas tales como aquello de lo que ella misma se segregó». Es probable que en su concepción de la semilla el estoico Esfero y sus discípulos integraran una concepción como la de las homeomerías, pues consideraron que el poder de generar todas las partes del cuerpo evidencia que la semilla deriva de los cuerpos enteros (cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 159), pp. 391-392 = ESFERO SVF I 626).

³²⁸ Cf. SEXTO EMPÍRICO, *apud* M. D. BOERI y R. SALLES, *Los filósofos estoicos...*, texto 12.2, p. 260 = SVF II 524.

parte, en cuanto conceptos, se implican, pues lo que enuncian es una relación dinámica y un bio-lógos en el que las partes en su interacción conforman un Todo, y en el que el Todo siempre implica su desarrollo y su expresión en el continuo de interacciones de sus partes; resulta así que hablar del Todo es hablar de sus partes y viceversa. En el mismo sentido podría apuntar el que Plutarco afirme que para los estoicos «el hombre no consta de más partes que el dedo ni el mundo de más partes que el hombre»,³²⁹ una vez más hay una relación de similitud entre el Todo y sus partes que no se reduce a un mecanicismo y que podría sugerir más bien una relación genética entre ellos; no es que en cuanto a una mera partición o segmentación el cuerpo humano no conste de más partes que su dedo, o el cosmos de más partes que el animal humano, sino que *conforme a la racionalidad que preside al universo* éste está contenido en cada una de sus partes, tal como cada célula del cuerpo animal (parte) constituye una muestra del ADN del animal en cuestión (Todo). Los Gigantes son, después de todo, la progenie de Urano que ha germinado en Gea.

De esa relación genética, puesto que está implicada en una seminalidad, los estoicos además destacan un poder germinal en cuanto fuerza que guía racionalmente el desarrollo de los seres, todo esto en sentido decididamente biológico; esto es claro en un texto citado ya anteriormente de Plutarco³³⁰ en donde se vincula naturaleza y semilla en cuanto la primera es una *dispersión* de los principios racionales contenidos en esta última. En el mismo sentido, Diógenes Laercio destaca que la naturaleza se mueve *de acuerdo a las razones seminales*, que preside el *desarrollo* del ser *hasta el fin* y que sostiene sus productos naturales en lapsos ordenados, «realizando efectos semejantes a aquellos de los que se compuso».³³¹ Lo que evidencia esta concepción de la seminalidad es, entonces, una fuerza creativa y racional que implica no sólo un vínculo de similitud cualitativa, respecto del emisor de la semilla, en los productos generados a partir de ésta, sino, además, una fuerza implosiva racional que impulsa el desarrollo desde el interior y guía el proceso en cuanto se constituye como un ciclo y un orden según lapsos de los productos naturales, es decir, implica el ciclo completo de la vida

³²⁹ Cf. PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* (cap. 38, 1079A), p. 470. Si bien en la obra de Plutarco la cita se inserta en un contexto polémico sobre la divisibilidad infinita de la materia, y por lo tanto está en relación con el continuo, la concepción genética dentro de la propuesta biológica estoica podría ser una condición necesaria para ese continuo, que finalmente es un continuo dinámico y activo. El pasaje es puesto en relación con el continuo estoico y con la teoría de conjuntos por S. SAMBURSKY, *Physics of the Stoics*, p. 97.

³³⁰ Cf. PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* (cap. 35, 1077B), pp. 460-461.

³³¹ Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 148), pp. 387-388.

de un ser viviente. Es así que la prueba de Zenón sobre la racionalidad del cosmos en el programa de la cosmología estoica busca establecer una concepción del cosmos como un ser divino; lo cual implica además que es un ser viviente, como evidencia el que pruebas similares fueran usadas por él para demostrar que el universo es un ser vivo. Que la concepción del ser viviente implica un desarrollo y un ciclo de vida completo es clave en la concepción del cosmos como un ser vivo, lo que queda de manifiesto a partir de la acepción estoica de cosmos como dios, el cual es, en efecto, «cualidad propia, hecha de la sustancia entera, que es incorruptible e inengendrado, siendo el demiurgo de la creación, que en periodos delimitados del tiempo recoge en sí toda la sustancia y de nuevo la engendra».³³²

Ahora bien, este cosmos, que es dios y que tiene un ciclo de vida como viviente que es, también fue definido como un sistema conformado por el cielo, la tierra y los seres que existen en ellos.³³³ La definición es expresamente atribuida a Crisipo por Estobeo y claramente muestra que estaba enfocada a establecer una compleja interacción entre las diversas partes del cosmos viviente; en efecto, el astrónomo estoico Cleómedes deduce a partir del orden de las partes, el orden de los sucesos, la co-afección que hay entre las partes y su correspondencia, que existe una naturaleza que administra el universo.³³⁴ Esta interconexión es posible gracias a la relación genética de las partes respecto del Todo, en el entendido de que lo que hay en la parte está en el Todo y conforma al resto de las partes; una vez más, ésta no es una relación unidireccional y estática, sino que se desarrolla en el curso de la ontogenia cósmica, como es evidente por el hecho de que las *razones seminales* implican un despliegue germinal que guía ese desarrollo. En ese sentido, las razones seminales conforman un bio-lógos en cuanto a su accionar en el despliegue racional del Todo y la interacción de las partes que lo conforman, implicando así la concepción del Destino por cuanto éste fue definido por Zenón como una «fuerza motriz de la materia».³³⁵ En efecto, Zenón mismo llamó al Destino “naturaleza”, pues conforma un orden continuo y necesario a

³³² Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 137), p. 383. La traducción que ofrecen M. de BOERI y R. SALLES (*Los filósofos estoicos...*, texto 12.3) pone de relieve en esta acepción de “cosmos” su relación con los géneros estoicos del ser, por cuanto el cosmos es descrito como «individualmente cualificado».

³³³ Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 415, vol. II, pp. 81-82 = *SVF* II 527; DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 138), pp. 383-384. Diógenes Laercio atribuye la definición al estoico Posidonio, quien con toda seguridad la tomó de Crisipo; esta concepción le sirvió en el especializado desarrollo que hizo de la doctrina estoica de la simpatía universal, que es visible en estoicos como Cleómedes.

³³⁴ Cf. CLEÓMEDES, *apud* M. D. BOERI y R. SALLES, *Los filósofos estoicos...*, texto 12.6, p. 261 = *SVF* II 529.

³³⁵ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), frs. 282-283, p. 115 = *SVF* I 176.

través de su desarrollo. Por su parte, Crisipo definirá al Destino como «la razón (*lógos*) del mundo»³³⁶ y pondrá de relieve, como en otros casos, el despliegue de esa razón en los seres particulares, por lo que define el Destino conforme a la interacción de los seres que finalmente han venido a ser por la acción del principio divino en su interacción con la materia; de esta suerte, según indica Diógenes Laercio, «el Destino es la causa que entrelaza los seres».³³⁷ Todo el desarrollo del cosmos, y por lo tanto el de sus partes, es decir, el Destino, viene implicado en la concepción estoica de las razones seminales, por cuanto la germinación de la semilla, además de la vinculación genética entre quien produce la semilla y lo generado a partir de ella, implica un despliegue ordenado de sus poderes sujeto a una dinámica que acciona a lapsos y cumple por fin un ciclo.

De esta suerte, esta unidad viva y en constante cambio, el cosmos, en la que se integran armónicamente flujo y permanencia, exige para su descripción un delicado análisis sobre el cambio; cambio que responde siempre a los poderes de un viviente; cambio que, en palabras de Émil Bréhier, «es siempre análogo a la evolución de un ser viviente».³³⁸ De este análisis sobre el cambio surge un concepto característico y fundamental en la cosmología estoica, la tensión.

Permítasenos en seguida asistir a una exposición a partir de la cosmología de la Estoa Antigua en la que lo dicho hasta aquí respecto a las implicaciones del principio genético de relación entre el Todo y sus partes se mueva libre bajo su figura peculiar, es decir, una explicación que integre 1) la mencionada relación genética entre el Todo y sus partes, 2) la interacción de las partes que conforman el sistema del mundo, 3) el desarrollo cosmológico a partir de la concepción seminal conforme a lapsos, y 4) el dinamismo implicado en el proceso.³³⁹

III.2. TENSIÓN EN LA URDIMBRE DEL COSMOS

³³⁶ CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 106, vol. I, p. 262-263 = *SVF* II 913.

³³⁷ *Ibid.*, fr. 108, p. 264 = *SVF* II 915. El fragmento también es recogido entre los fragmentos de Zenón en *SVF* I 175.

³³⁸ Cf. É. BRÉHIER, *La teoría de los incorporales en el estoicismo antiguo*, p. 5.

³³⁹ Naturalmente, la exposición no ha de seguir este orden de aparición, si es que queremos integrar en su dinamismo los diversos procesos de generación y reproducción de orden bio-lógico en su especial sentido estoico, es decir, en cuanto a la concepción vitalista de la Estoa Antigua.

El arco y la lira

Según nos informan las fuentes antiguas,³⁴⁰ Heráclito desarrolló una filosofía del cambio y la permanencia en la que la armonía de tensiones opuestas juega un papel fundamental; así, en B 51 se afirma:³⁴¹ «No comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo: armonía de tensiones opuestas, como [las] del arco y la lira». Este análisis del cambio se desarrolló en los círculos heraclíteos, de los que nos da cuenta Platón a partir de la figura de Crátilo que él mismo perfila en el diálogo del mismo nombre y en sus implicaciones epistemológicas en el *Teeteto*, siendo especialmente éste último un documento en el cual Platón pone de relieve la tesis de que todo está en cambio constante; de suerte que «nada, pues, existe nunca, sino que siempre deviene».³⁴² Es la clásica idea de que *todo fluye*, y en este contexto se cita a Heráclito y se le relaciona con poetas como Epicarmo y Homero, poeta este último del que se citan los versos que dicen que Océano es padre de los dioses y Tetis la madre, dioses relacionados con las corrientes acuosas, relacionando así la generación de todos los seres con el flujo y el movimiento;³⁴³ en efecto —prosigue el diálogo— «es el movimiento el que produce el llamado ser y el nacer, y la quietud, en cambio, la que causa el no ser y el padecer»,³⁴⁴ ofreciéndose como ejemplos de fenómenos corruptores la quietud del viento y el mar.

El testimonio de Platón es entonces fundamental como documento determinante en la reconstrucción de la filosofía de Heráclito y como documento del círculo de ideas en torno al que se agrupaban heraclíteos contemporáneos a él. Es gracias a su testimonio que podemos saber que Heráclito y los heraclíteos relacionaban flujo y fuego; en efecto, según nos dice en el diálogo citado, «porque el calor y el fuego, que precisamente engendran y gobiernan las

³⁴⁰ Este párrafo recupera el análisis que hace de la cuestión R. MONDOLFO, *Heráclito...*, pp. 91-117, que lleva por nombre “Los testimonios de Platón sobre Heráclito” y constituye un extraordinario esfuerzo por rehabilitar los fragmentos de la filosofía de Heráclito que nos son transmitidos por la obra de Platón.

³⁴¹ Traducción de R. MONDOLFO, *Heráclito...*, p. 36; según nos informa el autor (*ibid.*, p. 174), los testimonios antiguos presentan tanto *palíntonos* como *palíntropos* para “tensiones opuestas”, lo que es significativo en el contexto estoico, ya que el concepto que suele traducirse por “tensión” es justamente *tónos*. Para un análisis biológico de la filosofía de Heráclito, cf. Ma. Teresa PADILLA Longoria, “*El Lógos universal viviente de Heráclito como arquitectura orgánica omnímota*” (doc. inédito).

³⁴² Cf. PLATÓN, *Teeteto* (152d-153d), traducción de R. MONDOLFO, en *Heráclito...*, p. 13.

³⁴³ Cf. El pasaje paralelo en *Crátilo* 402b, el cual recuperaremos en lo que sigue, que relaciona el flujo de Océano y Tetis con Cronos y Rea.

³⁴⁴ Cf. PLATÓN, *Teeteto* (152d-153d), traducción de R. MONDOLFO, en *Heráclito...*, p. 13.

demás cosas, se engendran ellos mismos de la traslación y el frotamiento, que son ambos movimientos». ³⁴⁵

La misma relación entre el flujo y el fuego es descrita en relación con la etimología de la justicia (*dikaiosyne*), particularmente emparentada con la del nombre de Zeus (*Día*), en el *Crátilo*, ³⁴⁶ en donde se menciona a los que consideran que todo está en movimiento, evidentemente los heraclíteos, y que relacionan el nombre de Zeus y la justicia con la “causa” y con “penetrar a través de todo”; ambas etimologías recogidas al pie de la letra por los estoicos. Este flujo que es causa y que penetra todo —prosigue el diálogo— es una naturaleza identificada con el sol, con el fuego, o con el calor; ³⁴⁷ la concepción del flujo y su relación con el fuego aparecen a su vez en relación con la coincidencia de los contrarios, pues en la sección 152 d del *Teeteto*, ³⁴⁸ que abre la parte del diálogo que comentamos arriba, se habla de cómo ninguna cosa es en sí, sino que cada cosa es también su contrario, de suerte que, según concluye R. Mondolfo, el “todo fluye” (*pánta rhei*) es «la ley de la inevitable transmutación recíproca de los contrarios [...] el cual es siempre, sin excepción ni interrupción, divergente-convergente, o sea, unidad por tensiones contrarias». ³⁴⁹ Pues bien, este círculo de ideas es el que hemos de tener presente al recuperar en lo que sigue la dinámica biológica del Todo y sus partes, la cual traza un desarrollo ordenado y una vinculación secuencial animados desde el interior por la fuerza vital-racional del fuego.

Titanes en el Abismo

Que para Zenón y los estoicos en general, como para Heráclito, el elemento que constituye los entes es el fuego, con el que se identifica la naturaleza misma, es un tema que hemos tratado ya antes. ³⁵⁰ En un contexto en el que se describe el proceso por el cual el cosmos se incendia en el periodo final de su ciclo, Zenón parece relacionar esta paulatina transmutación

³⁴⁵ *Idem.* En el texto de R. Mondolfo parte de esta cita aparece en cursivas.

³⁴⁶ Cf. PLATÓN, *Crátilo* (412c-413a), p. 409; sobre la etimología de Zeus, cf. *ibid.* (396a-b), pp. 380-381.

³⁴⁷ *Ibid.* (413b-c), pp. 410.

³⁴⁸ Cf. R. MONDOLFO, *Heráclito...*, p. 109.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 108.

³⁵⁰ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 154, p. 78 = SVF I 98. El fragmento vincula explícitamente a Zenón y los estoicos con Heráclito, y describe el desarrollo cósmico, la ignición universal y la concepción del fuego como una semilla.

de las naturalezas particulares en fuego con una dinámica del cambio y la permanencia, pues se afirma explícitamente que no hay naturaleza alguna que no se disuelva con el tiempo, y que incluso el agua que no es agitada por los vientos parece,³⁵¹ lo que relaciona este fragmento de manera especial con el discurso heraclíteo del *Teeteto* de Platón que comentábamos arriba, el cual trabaja sobre ejemplos muy similares.

La relación del flujo con la humedad, su vinculación con la divinidad griega Rea y de ésta con la materia ya la perfilamos antes; de ahí, en efecto, derivan las dos concepciones que Zenón y Crisipo reconocían para la materia que es susceptible de cambio constante: la universal, que fluye sin crecer o decrecer; y la particular, que crece y decrece.³⁵² En este mismo círculo de ideas, cuyo vínculo con los discursos de los heraclíteos es evidente a juzgar por el *Crátilo* de Platón, Crisipo relacionó igualmente el flujo con el devenir del mundo a partir de la imagen de Rea, en efecto, «según Crisipo, Rea (*Rhéa*) es la tierra sujeta a destrucción, porque en ella nos disolvemos y todos los que en ella se encuentran corren en un flujo (*diarréousi*)»;³⁵³ cerrando el cuadro la imagen de la permanencia a partir de Temis y Mnemósine, siendo así que, «Temis (*Thémin*) es la posición (*thésis*) inamovible del todo, y Mnemósine la permanencia (*epimónē*) de la conformación de los animales»;³⁵⁴ con lo que se integran tanto el flujo como la permanencia en el desarrollo cosmológico. Esta concepción de la permanencia no era, desde luego, ajena a Zenón de Citio, quien participó «de los discursos de los heraclíteos»³⁵⁵ y que, en el fragmento mismo en el que se desarrolla la idea de la paulatina disolución de las naturalezas particulares, relaciona la permanencia de éstas con un «vigor pneumático», que es «un vínculo no indestructible sino sólo difícil de

³⁵¹ *Ibid.*, fr. 168, pp. 84-85 = SVF I 106. Á. J. Cappelletti relaciona este informe con el fragmento B 125 de Heráclito, que reza «Hasta el brebaje se corrompe al no ser agitado», según su propia traducción.

³⁵² Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 150), p. 388 = SVF I 87 y II 316; Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 134, p. 72 = SVF I 87; CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 390, vol. II, pp. 54-55.

³⁵³ CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 490, vol. II, p. 144 = SVF II 1085; integramos la transliteración de las palabras griegas para “Rea” y “flujo”, no presentes en la traducción de F. J. Campos Daroca, para evidenciar la relación etimológico-naturalista perseguida por Crisipo en el fragmento. Sobre la interpretación de la diosa Rea en Crisipo, cf. *ibid.*, fr. 489, vol. II, p. 144 (parcialmente recogido en SVF II 1084), que relaciona a Rea con el fluir de las aguas, y donde se recoge que para Platón Rea viene de «fluir» y «de que el tiempo no permanece». Sobre el nombre de Rea en relación con el flujo y la corriente en la tradición heraclítea recogida por los heraclíteos contemporáneos a Platón, cf. PLATÓN, *Crátilo* (402b), pp. 391-392; y (426c-e), pp. 432.

³⁵⁴ CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 490, vol. II, p. 144 = SVF II 1085. Integramos la transliteración del nombre de la diosa Temis.

³⁵⁵ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 5, p. 39 = SVF I 11.

desatar». ³⁵⁶ Es así que, frente a la visión que nos transmite Platón centrada especialmente en la doctrina del flujo en el que nada puede permanecer, los estoicos ofrecen una visión más integral de la doctrina heraclíteica al integrar cambio y permanencia en el devenir universal, visión que se conservó incluso hasta en los exponentes tardíos de la doctrina estoica en lo que constituye una recuperación de lo esencial de la postura heraclíteica y una posible respuesta a la inclinación por la doctrina del flujo universal que se manifiesta en los diálogos *Teeteto* y *Crátilo*, de Platón; así, según nos transmite el estoico Cornuto:

Dijeron que Océano era primer generador de todo [...] y que la mujer de éste era Tetis. Océano (*Okeanós*) es el principio (*lógos*) que nada velozmente (*okéos neómenos*) y hace cambiar unas cosas en otras, mientras que Tetis es la permanencia (*epimóné*) de las cualidades (*poiótéton*). Es que de la combinación o mezcla de éstos surgen los entes, y nada existiría si uno u otro principio llevaran la primacía sin mezclarse. ³⁵⁷

En efecto, mientras que en el *Crátilo* de Platón (en un contexto en el que se describe la filosofía de Heráclito como una filosofía del flujo en el que todo está en movimiento y nada puede permanecer) se relaciona a Océano y Tetis con la doctrina del flujo a través incluso de un recurso etimológico, y a éstos, a su vez, con la imagen de Rea y Cronos en los mismos términos, ³⁵⁸ los estoicos relacionaron, como muestra el pasaje de Cornuto citado arriba, a Océano y Tetis con la doctrina del flujo y la permanencia; y, según vimos antes al describir el primero de los géneros estoicos del ser (la sustancia), a Rea con el flujo y a Cronos con una naturaleza ígnea que impulsa la naturaleza a la realización, ³⁵⁹ concluyendo así, siempre según Cornuto, que los seres naturales son producto del fluir (Rea) y realizar (Cronos) conforme a los principios (*lógous*) inherentes a la naturaleza. ³⁶⁰ Esta visión del flujo y la

³⁵⁶ *Ibid.*, fr. 168, pp. 82-86 = SVF I 106.

³⁵⁷ ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (cap. 8,8), p. 208; en función de relacionar este capítulo de la obra de Cornuto con el tema que tratamos hemos incluido la transliteración de las palabras traducidas por “principio”, “permanencia” y “cualidades”, no incluidas en la traducción de J. B. Torres Guerra. Según nos indica el traductor, todo este capítulo es considerado una interpolación en la edición de referencia, es decir, en la edición de C. Lang; sin embargo, la misma interpretación es recuperada en lugares paralelos del texto (*ibid.* (cap. 17 30-31), p. 231). Que la doctrina es estoica está confirmado por el fragmento de Crisipo citado antes, en efecto, el término que J. B. Torres Guerra traduce por “permanencia” es el mismo que utiliza Crisipo respecto de Mnemósine. El texto es importante, además, en el contexto de los géneros estoicos del ser, ya que la imagen de Tetis está relacionada con permanencia de las cualidades (*poiótéton*), que constituyen el núcleo del segundo de estos géneros.

³⁵⁸ Cf. PLATÓN, *Crátilo* (402a-d), pp. 391-392.

³⁵⁹ *Vid. supra*, p. 100.

³⁶⁰ Cf. ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (cap. 5), p. 204. El pasaje presenta la relación estoica de la figura de Hades como el elemento tierra, elemento que, como los elementos restantes,

permanencia en la naturaleza universal aparece confirmada como doctrina estoica del periodo antiguo por el pasaje sobre Rea, Temis y Mnemósine de Crisipo, y el pasaje de Zenón sobre la transmutación de todo al fuego, citados arriba. En este último, en efecto, la permanencia de las naturalezas está cifrada en una fuerza pneumática, la que a su vez está emparentada con el fuego, pues, según sabemos por otros fragmentos de la obra de Zenón, este pneuma es una naturaleza idéntica al fuego o calor.³⁶¹

El fuego ya ha aparecido antes como aquel que da origen a todo, ya que contiene las razones seminales de todos los entes, las cuales son germen de toda naturaleza individual a la vez que son principios de desarrollo y vinculación para los entes naturales. Que este fuego es responsable de las diferentes cualificaciones de los entes, nos lo confirma la interpretación naturalista que hiciera Zenón de los Titanes como elementos del mundo; en efecto, que en esta interpretación zenoniana de los Titanes se refiere al elemento fuego es claro no sólo porque sabemos el carácter especial del fuego como elemento entre los estoicos, sino, además, porque el contexto describe de manera específica los poderes del fuego; de esta suerte, Ceo (*Koion*) representa la cualidad (*poióteta*), Crío (*Kreion*) representa el principio rector del universo, Hiperión (*Hiperíona*) es la tendencia natural de este elemento a moverse hacia arriba, ya que viene de «marchar hacia arriba» (*hyperano*), muy similar en este punto a Japeto, que representa igualmente la tendencia a marchar hacia arriba.³⁶² Este fragmento de Zenón es importante toda vez describe los poderes del fuego en relación con su actividad cualificante y, por ende, en relación con las diferentes cualidades de los entes, que son el centro de atención del *segundo género del ser* estoico, que son los cualificados, es decir, las diferentes cualificaciones en la materia operadas por el principio activo, conformando así el segundo de los niveles establecidos por los estoicos por medio de los cuales podemos aproximarnos a las entidades particulares.

La misma interpretación sobre los Titanes, en una forma más completa, aparece en la relación que nos es recogida y articulada por Cornuto en un pasaje que constituye una parte

surgiría de la conjunción del fluir (Rea) y el realizar (Cronos). La secuencia elemental en relación con Rea y Cronos se desarrolla en los capítulos 2-7 de la obra (pp. 202-208).

³⁶¹ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), frs. 196-197, 210-213, pp. 94, 98-99 = *SVF I* 126-127, 134-135.

³⁶² *Ibid.*, fr. 156, p. 79 = *SVF I* 100; la relación entre Crío y el principio rector, según explica J. B. TORRES Guerra en el aparato crítico a su traducción de ANEO CORNUTO (*Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos*, p. 231, nota 100), establece una relación entre el mencionado Titán y el sustantivo *kreiōn*, «soberano».

importante del capítulo 17 de su obra.³⁶³ El capítulo se abre relacionando a los Titanes con las diferencias entre los entes y prosigue con un cuadro completo sobre éstos que coincide en lo esencial con la interpretación de Zenón y que debe ser sin duda de origen zenoniano, como prueba la significación que da Cornuto a las figuras Ceo, Crío, e Hiperión.³⁶⁴ La importancia del pasaje radica en que coloca estas figuras en su círculo natural de ideas, de tal suerte que las cualidades aparecen integradas en el ciclo completo del fuego como naturaleza que genera los entes y los mantiene de igual manera que los lleva en un flujo continuo y los recoge en sí en su corrupción. El círculo de ideas con el que se abre la sección está en relación con Empédocles y parece describir estados básicos de los cuerpos, así, Crecimiento (Fiso), Consunción (Ftímene), Reposo (Eunea), Reanimación (Égeris), Movimiento (Cino), Inmovilidad (Astenfe), Grandeza (Megisto); y en adelante recapitula a los Titanes de orden hesiódico, los cuales describen específicamente los poderes del fuego y su ciclo, centrandó su atención en la capacidad cualificante del fuego; así aparecen Ceo, Crío e Hiperión con la significación ya mencionada;³⁶⁵ Océano y Tetis en términos del cambio y la permanencia, que en el pasaje ya citado arriba hacen referencia explícitamente al cambio y la «permanencia de las cualidades» (*poiotéton*); Rea y Cronos, como el fluir y como la realización y ejecución de todo, respectivamente; Mnemósine como «la causa de retrotraer a un mismo punto las cosas acontecidas»,³⁶⁶ evidentemente en relación con el eterno retorno cósmico; Tea y Febe en relación con específicos poderes del fuego (la visión y las cosas brillantes, respectivamente); y Temis como la causante de los acuerdos, que, no se olvide, en unión con Zeus (imagen del fuego) ésta constituiría la imagen de la ley por obra de la naturaleza

³⁶³ El pasaje no es recogido entre los fragmentos de Zenón en la edición de Von Arnim, no obstante, como veremos, es innegable su origen zenoniano. Otro texto relacionado aparece recogido entre los fragmentos de Crisipo, cf. *SVF* II 1086.

³⁶⁴ Cf. ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (cap. 17, 30-31), pp. 230-232; todo el capítulo constituye un breve comentario crítico a la *Teogonía* de Hesíodo, que en buena medida parece depender de la obra que dedicara Zenón a interpretar la misma; en efecto, además de la concordancia entre la interpretación zenoniana de los Titanes mencionados, la interpretación de Caos y los primeros dioses como el desarrollo elemental en la obra de Cornuto tiene como clara obra de referencia la obra de Zenón (cf. *Ibid.* (17, 28-29), p. 228-229). Específicamente el fragmento sobre Caos es editado entre los fragmentos de Zenón, *SVF* I 103.

³⁶⁵ En Cornuto, a diferencia del fragmento de Zenón, Japeto aparece en relación con el principio (*lógos*) que dota de voz a los animales, que no obstante podría estar relacionado con la voz como una de las partes del alma; para el texto griego he revisado la edición de C. LANG, *Cornuti Theologiae Graecae Compendium*, p. 30.

³⁶⁶ Cf. ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (cap. 17, 31), pp. 231-232.

ígneas.³⁶⁷ Que aquí Cornuto se refiere al ciclo del fuego y a su capacidad germinal en relación con la generación de los seres particulares, así como a la continua transmutación universal en relación con el desarrollo cósmico, se confirma por su interpretación de Cronos en relación con el fuego y de Rea en relación con el flujo y la materia; en efecto, esta unión describe la naturaleza peculiar del fuego entre los estoicos, tan similar a la de Heráclito, esto es, el poder del flujo y las concreciones, la permanencia en el cambio; así, mientras que al interpretar el nacimiento de Zeus y sus hermanos como la generación de los elementos en función de la unión de Rea (flujo) y Cronos (realización, ejecución), al interpretar el mito de Cronos engullendo a los hijos que le nacían de Rea, dice: «cuanto llega a ser conforme al citado principio (*lógon*) de movimiento, vuelve a desaparecer, de acuerdo con el mismo principio, al completarse su *ciclo*».³⁶⁸

No se olvide que, efectivamente, los Titanes son hijos de Urano, el cual entre los estoicos representó los poderes del fuego, que es idéntico a la naturaleza. Es así que en los diferentes significados de “elemento” que reconoció Crisipo aparece el fuego como el elemento por excelencia «porque de él se compone primariamente todo lo demás por transformación y en él finalmente fluye todo y se disuelve, mientras que él no admite flujo ni resolución en otro elemento».³⁶⁹ Las diferentes cualificaciones de los entes aparecen así en Zenón referidas al fuego, cuya consistencia elemental compleja responde tanto al flujo de las sustancias como a las diferentes concreciones de éstas, constituyendo así el segundo de los géneros del ser que reconocieron los estoicos, es decir, *los cualificados*.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 232. ANEO CORNUTO desarrolla en el capítulo 9, 10 (p. 209) la interpretación de las Horas, hijas de Zeus y Temis, en relación con el orden de las mutaciones atmosféricas que garantizan la vida de los seres; y en el capítulo 13, 12-13 (pp. 211-213) se extiende sobre las Moiras, representaciones del Destino (*Heirmarménē*). La interpretación del nombre y figura de las Moiras es de origen crisipeo, y formaba parte de su obra *Sobre el destino*, cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos (Sobre el destino)*, frs. 106-107, vol. I, pp. 262-264. Sobre las Horas y las Moiras como descendencia de Zeus y Temis, cf. HESÍODO, *Teogonía* (vv. 901-906), p. 30.

³⁶⁸ Cf. ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (cap. 6, 7), pp. 206-207 (la cursiva es mía). Integramos la transliteración de la palabra traducida por “principio”. La idea del fuego que crea y consume todo en sí reaparece en la obra de Cornuto en el contexto del comentario a la *Teogonía* de Hesíodo, *ibid.* (17, 28), p. 228: «En tiempos era fuego, muchacho, la totalidad de las cosas, y volverá a serlo cuando se cumpla el *ciclo*» (la cursiva es mía). Que Cornuto mantenga la doctrina de la ignición universal, después de que ésta fuera sometida a examen y negada por algunos estoicos de los dos siglos anteriores, es significativo en cuanto que evidencia el origen antiguo-estoico del contenido de su obra.

³⁶⁹ CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 396, vol. II, pp. 59-61 = SVF II 413. Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 136), p. 383: «Elemento es aquello de lo que primero surgen las cosas que nacen y lo último en que éstas se resuelven».

El golpe del rayo

Esta concepción de la dinámica del cambio y la permanencia y su relación con el fuego en términos de vitalidad y desarrollo de lo viviente se conservó íntegra en Cleantes, quien desarrolló la idea del fuego ínsito en las naturalezas como un calor que las sostiene, nutre y hace crecer, puesto que las dota de energía vital; es así que «todo lo que vive, ya sea animal o surgido de la tierra, vive gracias al calor que encierra. De ahí debe desprenderse que ese calor natural alberga dentro de sí aquella energía vital que se extiende a través de todo el mundo».³⁷⁰ Esta energía vital del fuego, según él mismo,³⁷¹ es la que conforma al sol y al resto de los astros, que son enteramente de fuego. Ahora bien, Cleantes se mostró especialmente interesado en poner de relieve la característica móvil y tensora de la acción vivificante del fuego, por lo que en su cosmología el fuego es presentado como una energía plétora y omni-abarcante que genera en los seres vivientes un movimiento equilibrado y dinámico que se equipara con una vibración, de lo que darían muestra las venas y arterias, las cuales «no dejan de vibrar con una especie de movimiento ígneo»;³⁷² tal como el corazón, que «palpita al mismo compás que si imitara el centelleo de una llama».³⁷³ El fuego y, en este caso de manera específica, su dinámica, aparecen entonces, una vez más, en relación con lo viviente.

Siempre según Cleantes, ya que el fuego dispone de una característica vibrátil y que el sol es enteramente de ese fuego, resulta que el sol, llamado «antagónico plectro (*plektron*)»,³⁷⁴ como principio rector del universo que es, al dirigir sus rayos «*pulsa (plésson)* el universo»³⁷⁵ y lo hace armónico; en efecto, el sol, del cual es una imagen Apolo, «es presentado como músico y citaredo, al pulsar con armonía todas las partes del cosmos y al

³⁷⁰ CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (II 24), p.182; sobre la doctrina del calor vital se extiende Cicerón en II 23-32, pp. 181-187.

³⁷¹ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (CLEANTES), fr. 635, p. 270 = SVF I 504.

³⁷² Cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (II 24), p.182.

³⁷³ *Idem.*

³⁷⁴ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (CLEANTES), fr. 632, p. 269 = SVF I 502; integramos la transliteración de la palabra traducida por “plectro”, no incluida en la edición de Á. J. Cappelletti.

³⁷⁵ *Idem.* Integramos la transliteración de la palabra traducida por “pulsa”. Según indica D. E. HAHM, *The origins of stoic cosmology*, p. 154, las palabras “plectro” (*plektron*) y “pulsa” (*plésson*) vienen de la misma raíz griega que la palabra “golpe” (*plegè*), utilizada por Cleantes para definir la tensión como un “golpe de fuego” en SVF I 563.

tornarlo bien entonado en todas [sus] partes, sin descuidar ninguno de los entes del mismo incluidos». ³⁷⁶ Este mismo, Apolo, es presentado como arquero, equiparando así sus rayos a las flechas, lo cual está implícito en otros fragmentos de Cleantes, ³⁷⁷ y con lo cual está relacionada la interpretación que hiciera él mismo de Heracles, el cual es presentado como arquero «en tanto que en todas partes penetra y tiene un algo de *tensión* la trayectoria de las flechas»; ³⁷⁸ en efecto, «Heracles (*Hēraklēs*) es la *tensión* presente en el universo, en función de la cual la naturaleza es fuerte y poderosa, siendo también invencible; y es también quien distribuye su fuerza y tesón entre las partes singulares». ³⁷⁹ Que Cleantes relacione esta tensión con el fuego, el movimiento y a su vez con la imagen del arco y la cítara, es sintomático y es, sin lugar a dudas, una inspiración de origen heraclíteo, pues, como vimos arriba, para éste el fuego, el movimiento y la tensión están íntimamente relacionados, siendo el mismo Heráclito quien fijara la imagen del arco y la lira en relación con la armonía de tensiones opuestas.

El recurso a la tensión tiene la finalidad de explicar un mundo viviente de fenómenos complejos que no puede reducirse a un mecanicismo simple y que, si se ha de describir, tendrá que integrar en su esquema explicativo el dinamismo que acompaña el acontecer y la vida de los seres; la vida rebasa cualquier fórmula, y lo viviente se describe mucho mejor a partir de un movimiento, aunque este movimiento no sea unidireccional y tienda a integrar

³⁷⁶ Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (CLEANTES), fr. 634, p. 270 = SVF I 503.

³⁷⁷ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (CLEANTES), frs. 687-688, p. 294 = SVF I 543; tanto éste como el anterior fragmento citado pertenecen al capítulo 32 de la obra de Cornuto (cf. ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (cap. 32), p. 267-272), del cual se extractan al menos tres fragmentos de Cleantes; según la imagen con la que se abre el capítulo, es fundamental en todo éste la presentación de Apolo como arquero. Crisipo, a juzgar por lo que de su obra ha llegado hasta nosotros, no parece haberse servido de esta imagen de Apolo como arquero en relación con los rayos del sol, pero sí un estoico posterior a él, Antípatro de Tarso, el cual narró el mito de Apolo y la serpiente Pitón en relación con los rayos del sol como flechas que disipaban la densa niebla, imagen de la serpiente, cf. MACROBIO, *Saturnales* (I 17,57), p. 220 = ANTÍPATRO fr. 46, SVF III.

³⁷⁸ Cf. ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (cap. 31, 63-64), p. 266 = SVF I 514; como ya indicamos antes, la traducción de A. J. Cappelletti mutila el fragmento que fuera asignado por Von Arnim a Cleantes, por lo que hemos preferido utilizar para este fragmento la traducción que ofrece J. B. TORRES Guerra.

³⁷⁹ *Ibid.* (cap. 31, 63), pp. 265-266. Según nos informa J. B. TORRES Guerra, Von Arnim enmienda con la palabra *tónos* «tensión», siendo *lógos* «razón» la palabra que los códices presentan; según él mismo, la lectura adoptada por el editor de los fragmentos de los estoicos antiguos está respaldada por paralelos verbales que aparecen a lo largo del capítulo. Ya que la acción de la razón universal es descrita como una tensión en el universo y en los cuerpos individuales, la preferencia por una lectura u otra no parece afectar gravemente el sentido del pasaje, para el cual J. B. Torres Guerra mantiene la lectura de los códices; nosotros, en cambio, en función del tema tratado recuperamos su traducción y la enmienda del editor de los *Stoicorum Veterum Fragmenta*.

en sí movimientos aparentemente contrarios. Si se recurre a analogías como la del arco y la cítara es porque son ejemplos cargados de movimiento, direccionalidad, dinamismo y fuerza; fuerza que en los estoicos adquiere un sentido vital, como una energía que inunda de vida y rebosante plenitud. Aún más, Cleantes recuperará la tensión en términos cosmológicos en relación con la continua transmutación elemental que va del centro a los extremos por grados de sutileza elemental, lo cual genera un movimiento simultáneo hacia el centro y hacia el límite superior del universo,³⁸⁰ es el camino hacia arriba y hacia abajo de Heráclito, que es uno y el mismo;³⁸¹ de esta suerte, la vida de los individuos y la del universo mismo puede describirse en relación con el movimiento, y de manera especial con relación al movimiento tensor del fuego. Tal como indica el fragmento de Cleantes, este proceso se integra en el desarrollo universal en cuanto despliegue de la vida del cosmos; en efecto: «Así, pues, como todas las partes de un individuo [viviente] surgen de las semillas en los lapsos debidos, así también las partes (*mére*) del Todo (*hólon*), entre las cuales vienen a estar los animales y las plantas, surgen en los lapsos debidos».³⁸²

Esta preciosa información de las razones seminales como acción vivificante del fuego que accionan según lapsos precisos constituye uno de los fragmentos más importantes en cuanto a la concepción del *desarrollo* universal en clave biológica, pues sujeta la acción vivificante y cualificadora del fuego a una dinámica del ser viviente en su desarrollo en el cual las diferentes cualificaciones se integran en un orden biológico de aparición en el que las semillas accionan según una secuencia y, tal como muestra el que se relacione este proceso universal con la vida de los vivientes particulares, estas semillas accionan al modo de una guía interior, que es la que determina todo el desarrollo del ser viviente perfecto, el Cosmos.

El ejemplo es significativo, pues así como el ser viviente atraviesa por diferentes etapas caracterizadas por sus diferentes cualidades que se desarrollan, emergen, desaparecen,

³⁸⁰ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (CLEANTES), fr. 621, pp. 265-266 = SVF I 497; CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (II 84), p. 226. La imagen del intercambio elemental aparece relacionada con Atlante como sostén del Cielo en ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (cap. 26), p. 250.

³⁸¹ Cf. HERÁCLITO, fr. B 60 (traducción de R. MONDOLFO, *Heráclito...*, p. 37). El sentido cosmológico del fragmento es atestiguado por Teofrasto, según el resumen de Diógenes Laercio, sobre lo cual cf. R. MONDOLFO, *Heráclito...*, pp. 189-191.

³⁸² Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (CLEANTES), fr. 621, pp. 265-266 = SVF I 497. Integramos la transliteración de las palabras traducidas por “partes” y “Todo”.

mutan, etc., lo que supone una concepción compleja del viviente, el cual se abre conforme perdura en su ser; asimismo, el Todo que está cargado de las semillas de todo lo que ha de ser atraviesa diferentes etapas en las cuales germinan las diferentes semillas, sus partes, según un proceso y un lapso preciso, con lo que *toda cualificación* constituye el despliegue de esa acción ordenadora del fuego a partir de las razones seminales. Todo este proceso germinal que relaciona genéticamente al Todo con sus partes está sujeto a su vez a un ciclo biológico de continuas reabsorciones y reordenaciones cósmicas, lo que demuestra su vinculación con la concepción del fuego, las razones seminales y su acción cualificante, de Zenón.³⁸³ Las cualidades todas del ser viviente emergen así integradas, según un orden secuencial, en un proceso biológico que da cuenta de su crecimiento y desarrollo. Ya que el despliegue de toda cualidad se da en el viviente y que este viviente es corpóreo, las cualidades se manifiestan entonces como diferentes *cualificaciones*; y es en la vida y desarrollo del viviente que éstas tienen posibilidad de ser conforme a su natural fuerza activa, pues lejos de éste, en términos abstractos, ni tienen oportunidad de ser ni de desplegarse, siendo este despliegue accionante y vivificante un correlato de su naturaleza ígnea que es actividad pura.

Una vez más, es sintomático que Cleantes haya definido la tensión como un «golpe (*plegè*) de fuego»,³⁸⁴ ya que no sólo habla de una fuerza eficaz capaz de llevar a cabo, sino, además, de un movimiento peculiar que podría describirse como una tensión en calma; en efecto, en otros fragmentos como en el *Himno a Zeus*, se habla de la acción de Zeus, rector de la naturaleza y fuerza vivificante que todo lo gobierna, el cual dispone como instrumento del rayo encendido y siempre viviente, bajo cuyo golpe (*plegés*) «las obras todas de la naturaleza se realizan».³⁸⁵ En esto, que constituye nuevamente una recuperación de las doctrinas de Heráclito, para el cual «todas las cosas las gobierna el Rayo»,³⁸⁶ es evidente la capacidad vivificante y cualificante del fuego en función de un movimiento vibrátil, tal como el rayo de Zeus. La imagen del rayo encendido y su particular movimiento vibrátil es la que mejor representa la acción del fuego en las naturalezas vivientes. Es así como la tensión que

³⁸³ Aunque el fragmento de Cleantes no menciona las cualidades, sabemos que para los estoicos el fuego es origen de todos los seres, pues contiene las razones seminales de todo; en efecto, este fuego es portador de toda actividad frente a la sustancia incualificada.

³⁸⁴ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (CLEANTES), fr. 716, p. 304 = *SVF* I 563. Integramos la transliteración del término griego traducido por “golpe”.

³⁸⁵ *Ibid.* (CLEANTES), fr. 679, pp. 288-292 = *SVF* I 537.

³⁸⁶ HERÁCLITO B 64, traducción de R. MONDOLFO, *Heráclito...*, p. 38.

imprime este golpe de fuego es causa en el alma, que es corpórea, de específicas concreciones como la virtud, y de que en el cuerpo la fuerza sea un *tono* suficiente en los nervios.³⁸⁷ Lo que está en juego nuevamente, ahora en el ente particular, es una dinámica del movimiento y las concreciones corpóreas; de la cual sólo puede darse razón a partir de un movimiento particular como es el movimiento tensor. Esta característica peculiar de lo viviente podría caracterizarse como una suerte de movimiento en calma, como una tensión cuyo movimiento dinámico da cuenta del estar específico de cada cosa en sus diferentes momentos y circunstancias, y que acompaña toda acción del viviente y sus relaciones.

La idea de las concreciones corpóreas en relación con la fuerza y los nervios, que se relaciona de manera particular en teorías médicas contemporáneas a Cleantes,³⁸⁸ forma parte no sólo de la dimensión teórica de nuestro filósofo, sino muy especialmente de su historia de vida. En efecto, según nos informa Diógenes Laercio, había sido boxeador antes de conocer a Zenón y, ya bajo el magisterio de éste, llegaría a ser famoso por su amor al esfuerzo, trabajando de noche por un jornal en los huertos y ejercitándose en los razonamientos filosóficos de día.³⁸⁹ El talante de su alma no pasaría inadvertido a su maestro Zenón, el cual comparó a Cleantes —al cual llamaban «el segundo Heracles»—,³⁹⁰ con «las tablillas de cera dura, que apenas se dejan escribir, pero que conservan bien lo escrito en ellas».³⁹¹ La concreción especial como un estado corpóreo fijo alcanzado por el alma y el cuerpo en virtud de la continua ejercitación es un claro ejemplo de la tensión descrita como un *golpe de fuego*. En efecto, es en este contexto en el que se han de ubicar las particulares doctrinas psicológicas de Cleantes; es esta tensión la razón por la cual una vez alcanzada la virtud ésta no puede perderse y por la cual el alma puede permanecer tras la muerte hasta la ignición cósmica;³⁹² incluso el talante del alma es susceptible de ser heredado, razón por la cual somos semejantes a los padres no sólo en el cuerpo, sino también en cuanto a los caracteres del alma.³⁹³ Hasta aquí parece que, al menos en un primer momento, Cleantes fue seguido de cerca por su

³⁸⁷ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (CLEANTES), frs. 716-717, p. 304-305 = *SVF I* 563.

³⁸⁸ Cf. D. E. HAHM, *The origins of stoic cosmology*, pp. 154-156, 170-173.

³⁸⁹ Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 168), p. 396.

³⁹⁰ *Ibid.* (VII 170), p. 397.

³⁹¹ *Ibid.* (VII 37), p. 346.

³⁹² Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (CLEANTES), frs. 660, 724-725, p. 280, 306-307 = *SVF I* 522, 724-725; como puede observarse, la posición de Cleantes en torno a la permanencia del alma en nada se relaciona con el pensamiento cristiano, pues la razón última de su permanencia tras la muerte es su naturaleza y disposición corpórea.

³⁹³ *Ibid.* (CLEANTES), fr. 653, pp. 277-278 = *SVF I* 518.

discípulo Crisipo cuando éste defendió que las virtudes son cualificados en su obra *Sobre que las virtudes son cualificados*, al parecer escrita en contra del estoico Aristón de Quiós.³⁹⁴

Lo que subyace a la concepción de la virtud como una cierta concreción del alma, que entre los estoicos fue definido como una disposición permanente, es un particular modo de explicar la vida psíquica a partir de que ésta es, en efecto, un cuerpo, y por ende todos sus estados también lo son. En el mismo círculo de ideas, Zenón definiría la pasión como un movimiento irracional, un sacudimiento del alma, o como contracciones y expansiones de la misma. Si bien, tanto la virtud como el vicio son pensados en relación con una cierta fuerza y concreción, esta misma fuerza aparece como una tensión, es decir, como una específica dinámica del alma; es así que, según Crisipo, la virtud es obra de una tensión, con lo que se avanza en la explicación de vicios y virtudes como cambios de estado corpóreos del alma, es decir, con el tercero de los géneros del ser estoicos, lo dispuesto de cierta manera.

Lo que queremos resaltar en este punto es el carácter corpóreo establecido por los estoicos respecto del cuerpo y el alma, que es tal que todas sus cualidades pueden explicarse a partir de la acción continua de un principio *tónico* que a la vez se manifiesta como movimiento que como estado concreto y permanente. En efecto, según hemos visto hasta aquí, para Cleantes es una misma tensión la que es causa tanto de específicas disposiciones del alma como de específicas fuerzas del cuerpo; así mismo, según Crisipo en su obra *Sobre las pasiones*, ya desde Zenón se fijó para la escuela estoica una relación entre el talante del cuerpo y el del alma, siendo así que: «así como se dice de la tensión del cuerpo que es débil o vigorosa conforme a los músculos (*neûron*), por el hecho de tener o no fuerzas en las acciones que realizan por medio de ellos, así también se habla de la tensión del alma, que puede ser buena (*eutonía*) o faltar (*atonía*)»,³⁹⁵ desarrollando incluso aquel mismo, Crisipo, una mecánica de la relación entre las enfermedades del alma y las del cuerpo, pues, en un

³⁹⁴ Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos (Sobre la diferencia entre las virtudes)*, frs. 42-43, vol. I, pp. 219-224; e *ibid.* (*Sobre que las virtudes son cualificados*), fr. 533, vol. II, pp. 169-170 = *SVF* III 255, 256, 259. PLUTARCO (*Las contradicciones de los estoicos*, (cap. 7, 1035C-E) pp. 220-222 y notas), con fines polémicos, parece acercar a Zenón y Cleantes a la postura del estoico Aristón, el cual supuso que las denominaciones de la virtud no son sino modos de ser de una sola virtud según sus objetos: no obstante, la concepción de Cleantes en torno a la virtud como resultado de un golpe de fuego respalda la interpretación que hacemos aquí de su postura en relación con las cualificaciones del alma como virtudes. A esto habría que sumar la postura que defendió Crisipo en un primer momento, quizás aún bajo el magisterio de Cleantes, en torno a las virtudes como cualificados. En este punto seguimos la tesis de Stephen MENN, “The stoic theory of categories”, en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. XVII: 1999, p. 237.

³⁹⁵ CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos (Sobre las pasiones)*, fr. 201, vol. I, pp. 346-347; en las notas a la traducción se aclara que el significado propio de *neûron* es “tendón”.

contexto en el que se habla sobre las pasiones, dice: «cuando este ardor y esta excitación del alma perdura y se asienta en las venas y en la médula, entonces surge la enfermedad y la afección»,³⁹⁶ con lo que se establece un vínculo especial entre los estados del alma y el cuerpo, lo cual, según nos informa Cicerón,³⁹⁷ fue desarrollado al extremo por los estoicos especialmente en relación con la naturaleza de las enfermedades del alma y su similitud con las del cuerpo.³⁹⁸

En esta concepción que relaciona las disposiciones del cuerpo y las del alma con una peculiar dinámica de tensión, los estoicos se muestran especialmente vinculados a su propio contexto histórico en el marco de la cultura helenística, como lo muestran las ideas médicas contemporáneas a ellos que han sido destacadas por algunos estudiosos. En el mismo sentido, cabe destacar de manera especial el desarrollo del arte escultórico inmediatamente anterior a los estoicos, el cual se desarrolló a lo largo del periodo helenístico y del cual son ejemplos, hasta nuestros días, algunos retratos escultóricos que nos muestran a los filósofos de la Antigua Estoa y el Jardín con toda la fuerza psicológica de su talante en el rostro y en la postura adoptada por su cuerpo; en efecto, este arte y su tendencia a plasmar los aspectos más realistas e individuales se mostró especialmente orientado a mostrar a partir de los caracteres del cuerpo el universo interior del individuo. Es el ceño de un Epicuro que da cuenta de su particular severidad en cuanto al juicio, a la vez que muestra el ímpetu de su apuesta sobre el fin de la vida; es la expresividad del rostro de un Crisipo ya entrado en años, en cuyos

³⁹⁶ *Ibid.*, fr. 187, p. 329.

³⁹⁷ *Idem.*

³⁹⁸ La concepción de la filosofía como la medicina que cura las enfermedades del alma en algunas escuelas de filosofía helenística (epicúreos, estoicos y escépticos, con la lamentable y criticable omisión del cinismo por ser considerado “una forma cuasi filosófica de vida”) ha sido trabajada por Martha C. NUSSBAUM, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*; sobre los estoicos, específicamente respecto del estoicismo del periodo tardo-imperial y especialmente respecto de un hombre de Estado como Séneca, *cf.* los capítulos 9-12, pp. 395-590 de dicho texto. Aunque M. C. Nussbaum conoce notas importantes de la psicología estoica, que sabemos que se caracterizó por un monismo que se radicalizó a través de las generaciones de estoicos del periodo antiguo, y por medio de la cual los estoicos emprendieron un férreo ataque al platonismo respecto de la tripartición del alma, su texto intenta colocar a las filosofías helenísticas como las primeras que reconocieron la dimensión inconsciente de las motivaciones y creencias, esto mediante una reiterada comparación con el psicoanálisis. No obstante, declaramos: Nada más ajeno a la concepción estoica del alma que la concepción de un individuo escindido en su interior, del cual una de sus partes le es irremediabilmente desconocida y de acceso prácticamente imposible; nada más lejos de la posibilidad de la felicidad que un algo al interior, en el alma, que esté fuera de nuestro control y al apenas podemos aspirar a conocer a medias o, en el mejor de los casos, a conocer sin tener oportunidad alguna de cambiarlo. Justo la concepción de algo que no está en nuestro control respecto del alma y las representaciones base de las acciones humanas se encuentra en las antípodas de las doctrinas antiguo-estoicas sobre el alma, y se conforma como el blanco específico de la respuesta de Crisipo.

pliegues propios de un filósofo maduro se dejan sentir no sólo la madurez intelectual, sino, además y muy especialmente, la profundidad del intelecto congelado en medio del desarrollo de un silogismo, amén, claro está, del peculiar sentido de sus propios alcances intelectuales; lo que le da, además, un gesto extrovertido.

El arte escultórico de este periodo nos muestra a los individuos en un instante de expresividad que plasma en cada pliegue del rostro y en cada músculo del cuerpo tanto la fuerza física y psicológica como la tensión; no es casual, en efecto, que en este periodo se representen atletas y figuras como Heracles, que nos recuerdan en especial el talante físico, es decir, tanto del cuerpo como del alma, de Cleantes. Es así que, por medio del arte escultórico del periodo, vemos concretarse el paradójico concepto de movimiento estático; es la fiereza del rostro de un Alejandro Magno, del cual incluso conservamos un elogio de autoría de Posidipo, quien pasaría algún tiempo bajo magisterio estoico y el cual dice: «son de fuego los ojos de la efigie»,³⁹⁹ es también la densa musculatura de Heracles, el cual, no obstante ésta, aparece en un momento de fatiga tras las proezas realizadas (he aquí una clara expresión de la tensión en calma); es, del mismo modo, el *Niño de la oca*, el enano o *La anciana ebria*, que en cada pliegue, en cada aparente imperfección, hacen de la obra la representación de la dimensión psíquica del individuo, así como hacen de éste el centro de la misma.

Claramente, ya no estamos en el periodo clásico que quiso poner por encima del individuo el canon idealista; aquí el individuo pasó a ocupar el centro. Ejemplo final de este movimiento, que como todo lo referente al periodo helenístico ha llegado hasta nosotros tan solo en fragmentos, pero cuyos fragmentos se entretajan en la peculiaridad del movimiento que plasma y en la tensión de cada músculo o en la fuerza psicológica del rostro de los combatientes, es la *Gigantomaquia* representada en el Altar de Pérgamo. El estado del alma es ahora transparente en el cuerpo, y sus pliegues son los pliegues del alma; en el vigor del cuerpo se juegan categorías complejas que difícilmente se dejan describir sólo como movimiento o sólo como quietud; ese es el movimiento tensor. No es sólo una fuerza, sino que, además y en la misma proporción, es el movimiento en calma, y es ese mismo el movimiento característico del ser viviente, cuya naturaleza íntima es un fuego que mueve y cualifica, y que late vivo en cada cualificación operada por él.

³⁹⁹ Cf. *Antología Palatina*, POSIDIPO texto 261, p. 152.

La tensión entonces se grava como una noción fundamental en el corazón mismo de la concepción de la naturaleza de la Antigua Estoa,⁴⁰⁰ compromiso que será asumido por Crisipo, el cual, a juzgar por los fragmentos que la tradición conservó, dará a esta noción un protagonismo quizá nunca antes visto en la historia de la escuela estoica. Frente a la tradición, Crisipo parece perfilado a detallar la forma de ser, especificidad de los agentes individuales y su recíproca interacción, para lo cual emerge, con una gran fuerza argumental y una (familiar para Crisipo) tendencia a la paradoja en sus detalles, la doctrina del *pneuma*.

Pneuma

Según Crisipo, existe una naturaleza corpórea que está presente en todo el cosmos, pues atraviesa todos los cuerpos particulares.⁴⁰¹ Esta naturaleza es el hálito (*pneuma*) que se mueve a sí mismo,⁴⁰² y contiene todas las características de la vitalidad y de la fuerza del calor; de hecho, una de las denominaciones que se da al dios inteligente entre los estoicos, según Aecio, es la de «hálito que *penetra a través* del universo entero».⁴⁰³ Éste *pneuma* es una sustancia sumamente sutil y móvil, dinámica y plena en energía creadora y transformadora, flexible, elástica y poseedora de una tensión muy específica; en cuanto tal, este compuesto sumamente rarefacto da cuenta no sólo de la estabilidad, existencia, cohesión y unidad del cosmos, sino, además, de las cualidades que se desarrollan en cada una de sus partes.⁴⁰⁴

Se habla de este hálito como del alma del cosmos⁴⁰⁵ y, como naturaleza ígnea que es, es el garante de vida de plantas y animales. El alma de los seres —como vimos— es *pneuma* y el semen animal contiene parte de ella; al estar presente en el semen mismo, mezcla de *pneuma* con humedad, es garante de la continuidad de las especies. Como alma del mundo,

⁴⁰⁰ Recupero la imagen de J. BRUNSCHWIG, *Los estoicos*, p. 549.

⁴⁰¹ Cf. CRISIPO (SVF II 441-442), traducción de R. SALLES y J. MOLINA, “¿Depende todo lo que hacemos de factores externos? Causalidad externa y causalidad interna en la psicología estoica de las acciones”, en *op. cit.*, pp. 165-171; la cursiva es mía.

⁴⁰² Cf. ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Sobre el alma II (Mantisa)* (131, 5), p. 49 = SVF II 448; CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 401, vol. II, p. 67 = SVF II 471.

⁴⁰³ Cf. CRISIPO (SVF II 1027), traducción de R. SALLES y J. MOLINA, “¿Depende todo lo que hacemos de factores externos? Causalidad externa y causalidad interna en la psicología estoica de las acciones”, en *op. cit.*, p. 177.

⁴⁰⁴ Cf. PLUTARCO, *Las contradicciones de los estoicos* (cap. 43, 1053E-1054B), pp. 322-324 = SVF II 449; CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 400, vol. II, pp. 63-64 = SVF II 473.

⁴⁰⁵ Cf. PLOTINO, *Enéadas* (IV 7, cap. 3, 25-30), vol. II, p. 495 = SVF II 443.

está presente en todo y adquiere diferentes denominaciones según su interacción con la materia a través de la cual se difunde.⁴⁰⁶ Asimismo, esta naturaleza ígnea es la causa y el principio interior, tanto del cosmos como de las naturalezas particulares; ese sentido interior de la difusión e interacción del pneuma a través de la materia es el que no hemos de perder de vista por sus implicaciones biológicas.

Por testimonio de Plutarco sabemos que el pneuma es una mezcla de fuego y aire (cuerpos auto-cohesivos) que atraviesa y cohesionan al agua y la tierra.⁴⁰⁷ El fuego y el aire son presentados como cuerpos simples, sutiles y móviles, en cuya mezcla se observa la continuidad del principio del fuego, que sigue presente y latente en el mundo ya conformado; estos elementos activos atraviesan y cohesionan a los cuerpos compuestos, es decir, el agua y la tierra. La *tensión*⁴⁰⁸ es descrita como una consecuencia de la acción del pneuma, de donde resultarían una suerte de alteraciones en el campo material que serían responsables de toda diferenciación individual y *cualificación* en los entes a la vez que mantendrían un vínculo natural en el que todas las cosas interactúan, se mueven y padecen simultáneamente. En efecto, dispone este *pneuma* de un doble movimiento simultáneo, hacia adentro y hacia afuera, o bien, hacia sí mismo y a partir de sí mismo,⁴⁰⁹ en el que cada uno responde a necesidades específicas; de este doble movimiento resulta una tensión que, como una red de propagación de energía, configura y articula de extremo a extremo el universo.⁴¹⁰ Según se hable de la totalidad del universo o de los particulares, la rentabilidad de esta doctrina permite explicar diferentes problemas cosmológicos. La tensión generada por este doble movimiento será responsable, en última instancia, de toda conformación corpórea y, de este modo, de la existencia misma del universo, por lo que constituye una de las doctrinas más importantes en cuanto a cosmología crisipea.

⁴⁰⁶ Cf. CRISIPO (SVF II 1027), traducción de R. SALLES y J. MOLINA, “¿Depende todo lo que hacemos de factores externos? Causalidad externa y causalidad interna en la psicología estoica de las acciones”, en *op. cit.*, p. 177.

⁴⁰⁷ Cf. PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* (cap. 49, 1085C-E), pp. 502-504 = SVF II 444.

⁴⁰⁸ Sobre la innovación que representa en la historia de la filosofía y de la ciencia la noción estoica de «tención pneumática», cf. S. SAMBURSKY, *El mundo físico de los griegos*, pp. 160-169.

⁴⁰⁹ Cf. ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Sobre el alma II (Mantisa)* (131, 5), p. 49 = SVF II 448; CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 401, vol. II, p. 67 = SVF II 471; y R. SALLES y J. MOLINA, “¿Depende todo lo que hacemos de factores externos? Causalidad externa y causalidad interna en la psicología estoica de las acciones”, en *op. cit.*, textos 13-15, pp. 163-169.

⁴¹⁰ Cf. S. SAMBURSKY, *Physics of the Stoics*, p. 21-43.

La doctrina del *pneuma* es parte de la línea evolutiva que impulsó la Estoa Antigua en la línea del fuego vivificante; es, para el cosmos, responsable de la unidad, cohesión y continuidad, así como de la relación consigo mismo y de todas sus partes entre sí o simpatía universal. Unifica porque es un único principio que lo atraviesa todo en un continuo que no admite el vacío en su interior;⁴¹¹ garantiza existencia, pues contiene a todas las cosas e impide su dispersión en el infinito vacío. Al ser un único principio que abarca toda la materia y que la mantiene unida, se revela como una comunidad corpórea que genera un vínculo entre todas las cosas; así, es una red de mutuas influencias en la cual todas las cosas están en contacto y en tensión continua, formando una red de propagación de los fenómenos en la que cada naturaleza afecta y es afectada por otras naturalezas.⁴¹² Resulta de esto un enfoque biológico del cosmos en el cual éste se mantiene, como todo ser vivo, en contacto consigo mismo y con todas sus partes. El doble movimiento mencionado, que en Cleantes ya aparecía sugerido por un enfoque biológico del cosmos, tiene igualmente una raigambre biológica, y la tensión resultante refleja un intento de explicar al mundo en términos de energía y actividad pura.⁴¹³

Al atravesar toda la materia, da cuenta de sus cualidades según grados de tensión interna de las naturalezas.⁴¹⁴ En efecto, el *pneuma* permea toda la materia y atraviesa todas las cosas sin dejar espacio vacío alguno al interior del cosmos.⁴¹⁵ De aquí que esta doctrina del *pneuma* esté tan estrechamente ligada a la de las mezclas, pues la forma en que éste interactúa con la materia puede describirse como una compleja unión en la cual éste conserva todos sus poderes y los desarrolla coextensivamente a través de toda ella.⁴¹⁶

Al hablar de la capacidad cualificante del *pneuma* se pone en movimiento uno de los compromisos teóricos que la filosofía de Crisipo intenta solventar; Zeus (dios, la inteligencia o *pneuma*) permea toda la realidad y, según estados diferentes de tensión, resulta un mundo

⁴¹¹ Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 400, vol. II, pp. 63-64 = SVF II 473.

⁴¹² Cf. CRISIPO (SVF II 441), traducción de R. SALLES y J. MOLINA, “¿Depende todo lo que hacemos de factores externos? Causalidad externa y causalidad interna en la psicología estoica de las acciones”, en *op. cit.*, p. 169-171.

⁴¹³ Cf. S. SAMBURSKY, *El mundo físico de los griegos*, p. 126. Según el autor, quien cita un pasaje del *Sobre la naturaleza de los dioses* de Cicerón en el cual se describe la acción vivificante del calor según la doctrina de Cleantes que ya hemos comentado en este estudio (doctrina que Sambursky atribuye al estoico revisionista Posidonio), en esa aproximación hay un revolucionario avance que podría denominarse como «la primera aproximación tentativa a una concepción de los procesos termodinámicos del reino inorgánico» (p. 159).

⁴¹⁴ Cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre la inmutabilidad de Dios* (35), pp. 50-51 = SVF II 458; y DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 138-139), p. 384 = SVF II 634.

⁴¹⁵ Cf. ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Sobre el alma II* (*Mantisa*) (139, 30), p. 61 = SVF II 477.

⁴¹⁶ Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, frs. 400-401, vol. II, pp. 63-69 = SVF II 470, 471 y 473.

complejo de seres particulares en interacción constante. Dar cuenta de esas naturalezas individuales sin perder de vista el Todo es, sin duda, uno de los grandes problemas a los que Crisipo se enfrentó. De esta aproximación crisipea resulta la noción de una inteligencia que atraviesa al mundo de principio a fin penetrando según grados: en la materia inorgánica, metales, piedras, madera, huesos, cartílagos, tendones, etc., penetra como cohesión o fuerza cohesiva; como naturaleza, si se habla de plantas, que no es más que cohesión con crecimiento; como alma en los animales, que es cohesión, crecimiento y capacidad de representación; y como alma racional, que incluye lo anterior más pensamiento y es propio de los animales humanos.⁴¹⁷

La tensión pneumática responderá entonces a las cualidades que se dan en los entes particulares; en efecto, con el nombre de “vibraciones del aire”, el despliegue de la acción pneumática se manifiesta como diferentes cualificaciones de una única materia;⁴¹⁸ vibraciones que son causa de la dureza en el hierro, la solidez en la piedra, etc. Ya que la sustancia es corpórea, es un correlato necesario para su cualificación por parte del pneuma el que las cualidades también lo sean, ya que si no fueran corpóreas no sería posible su interacción con aquella.⁴¹⁹ Esta asunción coloca nuevamente a los estoicos, y especialmente a Crisipo, en un frente contestatario a la filosofía de Platón, por medio del cual se reafirmaría la eficiencia de lo corpóreo frente a la esterilidad de los entes incorpóreos como causas de algo. Es sintomático a este respecto que Plutarco, en nombre de la tradición platónica, insista en que si las cualidades son cuerpos éstas no necesitan de la materia, intentando así obligar a los estoicos a caracterizarlas como incorpóreas;⁴²⁰ no obstante, el estatuto corpóreo peculiar de la materia en cuanto incualificada y de las cualidades como cuerpos se resuelve en una unidad corpórea que supera la dicotomía sustancia-cualidades a partir del enfoque vitalista en el que la ontogenia del viviente prima en cuanto al *lógos* que la preside. En efecto, todo ser vivo es en todo tiempo y sin solución de continuidad un ser corpóreo que dispone de una materia específica y de una cualificación peculiar; toda materia vista desde el punto de vista complejo se presenta como materia cualificada; toda cualificación emerge en relación con una materia, por lo que la insistencia parece partir de un enfoque en principio ajeno a los

⁴¹⁷ Cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre la inmutabilidad de Dios* (35), pp. 50-51 = SVF II 458.

⁴¹⁸ Cf. PLUTARCO, *Las contradicciones de los estoicos* (cap. 43, 1053E-1054A), pp. 322-323.

⁴¹⁹ Cf. PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* (cap. 50, 1085E-1086A), pp. 504-505.

⁴²⁰ *Idem.*

estoicos, que tienen puesta la mira en lo viviente en cuanto continuo desarrollo, como lo atestigua su concepción de la naturaleza como un fuego que avanza metódicamente a la generación; es así que el esquema sustancia-cualidades se ve superado en la concepción estoica de la *naturaleza*, pues en esta idea de la naturaleza, y por lo tanto del desarrollo del cosmos, lo que prima es la concepción misma del viviente en su acontecer, que parte del nacimiento y la continua reorganización, las concreciones, generaciones y destrucciones, movimientos, vitalidad y una corriente interna que guía ese desarrollo del viviente. Esta visión de la naturaleza es por lo tanto ontogenética, pues describe el desarrollo del viviente desde su nacimiento hasta su muerte.

Metamorfos

Para ejemplificar esta dinámica del *Lógos* que venimos describiendo a partir de las cosmologías de Zenón, Cleantes y Crisipo, no hay mejor recurso que la vida y desarrollo de un ser vivo, recurso utilizado en extremo por los propios estoicos. Pongamos, por ejemplo, un metamorfo como las ranas de nuestro tiempo: cada etapa de la rana, desde su etapa larvaria en la que dispone tan sólo de branquias y una cola; la continuidad de su *desarrollo* por la metamorfosis en la que desarrollan pulmones, patas, y en la cual hasta los ojos y mandíbula se disponen de diferente manera, amén del cambio de colores, texturas, desarrollo de glándulas de la piel y endurecimiento de la misma; hasta la etapa adulta en la pierden por fin la cola y fortalecen su estructura ósea: en todo este proceso las cualidades se despliegan según un orden y un *lapso* definido desde el interior mismo del ser en cuestión, pero sería por completo extraño y contrario a esta aproximación suponer la *azulidad*⁴²¹ o la *tetrapodidad* fuera de este ciclo vital de desarrollo; si el azul de la piel de la rana o sus cuatro patas se despliegan en su ser corpóreo, lo hacen no al modo de *cualidad pura y separada*, desde donde serían *esterilidad* pura, sino al modo de *cualificaciones específicas de un ser viviente* en su proceso continuo de desarrollo. Por lo tanto, las cualidades no disponen de una existencia separada y, si han de ser consideradas, será en un esquema que reúna los poderes del viviente en su desarrollo y ontogenia. Desde este punto de vista, plantear las cualidades como

⁴²¹ Hablamos, por supuesto, de la rana Dardo de Centroamérica.

existentes separados resulta una mera *abstracción*, un fantasma, ficciones contrarias a lo que sólo puede moverse, desplegarse, accionar y vivificar desde un esquema ontogenético que sitúa al viviente en su desarrollo y, por lo tanto, a las cualidades en su despliegue ordenado a través de los cambios del ser en cuestión, por lo que su manifestación real y concreta se da como *cualificados*.⁴²² Es así que desde una aproximación dinámica y biológica a las cualidades, tal como ya la habíamos perfilado en relación con Zenón y Cleantes y su concepción de la naturaleza como un fuego vitalizador, descienden los cualificados como el segundo de los *géneros* conforme a los cuales es posible aproximarse a los seres.

La raigambre de los cualificados es, entonces, fundamentalmente vitalista, como demuestra el que los estoicos los hayan puesto en relación con el fuego y los hayan considerado una acción del mismo. Este fuego fue siempre en el pensamiento estoico una fuerza animadora y viviente cuyo despliegue ordenado y secuencial marcha con método, como sobre un camino y un sendero, hacia la generación.⁴²³ Ya que este fuego contiene las razones seminales de todo, y que éstas ponen de relieve la vida del universo en términos de un proceso ordenado continuo, la dinámica de cualificaciones ha de integrarse en el continuo accionar en el desarrollo universal de las *razones seminales*; las diferentes cualidades, su aparición, desarrollo y desaparición se integran así en el continuo proceso de transmutación universal que es guiado desde el interior de las naturalezas particulares por el fuego primordial.

El profundo sentido del segundo género del ser estoico y la razón última de su postulación responde a un análisis del cambio en términos biológicos, en efecto, ¿qué otra cosa son los cualificados sino la permanencia en el cambio?, ¿y en qué otro ser sino en el viviente es evidente una dinámica del cambio y la permanencia en la cual el mismo ser

⁴²² Al respecto de las cualidades en relación con los géneros estoicos del ser comenta J. BRUNSCHWIG, *Los estoicos*, p. 543: «el segundo género no es la cualidad, sino la sustancia cualificada». Cf. PLOTINO, *Enéadas* (VI 1, 29 1-20), vol. III, pp. 229-230. Los cuerpos, que son los únicos existentes en la cosmología estoica, no son idénticos a sus cualidades y disposiciones, pero eso no hace de las cualidades seres separados y existentes por sí, a no ser que asistamos a una abstracción de las propiedades de un cuerpo; en este sentido, así como no es posible ni ha sucedido jamás que la materia exista de forma separada, sino inseparablemente vinculada a alguna cualidad, así mismo las cualidades con existencia separada no son posibles, sino que éstas existen tan sólo en el despliegue operado por el principio activo al interior de la materia; de esta suerte, lo único existente son los cuerpos cualificados.

⁴²³ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), frs. 277-278, p. 113 = *SVF* I 171-172. En el comentario hemos tratado de integrar a la traducción de Á. J. CAPPELLETTI el sentido que tiene el fragmento en la traducción de la obra de Diógenes Laercio que hizo C. García Gual (cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 156), p. 390).

perdura y se mantiene a través de sus cambios? Sólo a partir de una dinámica que integrara armónicamente cambio y permanencia en un mundo viviente, y que reuniera los poderes de la vida a nivel universal y diera cuenta de la vida de cada ente particular, fue posible describir en su complejidad la dinámica de la vida siempre en desarrollo y diversificación incesante; siempre en explosión de creatividad y fuerza; siempre en concreción y permanencia. En todos estos procesos late la dinámica y *lógos* del fuego, fuego que conforma un cosmos siempre vivo, el cual, según Heráclito, se enciende según medidas y se apaga según medidas.⁴²⁴

Este pensamiento complejo, en efecto, es claramente una impronta heraclítica en el pensamiento estoico. A diferencia de Platón y Aristóteles, los estoicos no están intentando explicar lo permanente, sino la dinámica misma del cambio y la permanencia; mientras que para aquellos el cambio, el devenir, la corrupción de los seres y «lo que tienen de perpetuamente inestable»⁴²⁵ se deben a una limitación de la causa; para los estoicos la dinámica del cambio y la permanencia es el despliegue mismo de la causa que explica el desarrollo de los seres en términos de vitalidad pura.

El desarrollo de los dos géneros del ser que hemos visto hasta aquí, la sustancia y los cualificados, es puesto en relación con el llamado argumento sobre el crecimiento por Plutarco,⁴²⁶ quien asegura que mediante esa distinción los estoicos contestaban al problema que había sido revitalizado, quizá en época crisipea, por sus adversarios escépticos de la Academia, el cual, en efecto, choca frontalmente contra la física estoica por ser ésta una física que asume de lleno una dinámica corporalista.⁴²⁷ El argumento dice así:

Todas las sustancias individuales están en flujo y movimiento y pierden unas partes de sí mismas al tiempo que reciben otras que afluyen a ellas de cualquier sitio [...] Por costumbre, se ha impuesto incorrectamente a estos cambios la denominación de ‘crecimientos’ y ‘decrecimientos’, cuando el nombre apropiado para ellos es más bien el de ‘generaciones’ y ‘destrucciones’, porque hacen pasar a un cuerpo de un estado a otro, mientras que el crecer y el menguar son afecciones de un sustrato corporal que permanece.⁴²⁸

⁴²⁴ HERÁCLITO fr. B 30 (traducción de R. MONDOLFO, *Heráclito...*, p. 34).

⁴²⁵ É. BRÉHIER, *La teoría de los incorpóreos en el estoicismo antiguo*, p. 5; la conclusión de este párrafo está inspirada en las páginas 4-6 de la obra a la que remitimos.

⁴²⁶ Cf. PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* (cap. 44, 1083A-1084A), pp. 489-494.

⁴²⁷ Según señala J. BRUNSCHWIG, *Los estoicos*, p. 544, ya que la física de los estoicos es de inspiración heraclítica éstos estaban más que obligados a responder al argumento del crecimiento.

⁴²⁸ PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* (cap. 44, 1083 B-C), pp. 490-491.

El contraataque estoico parece reprochar a los académicos el no aceptar su respuesta al problema, lo que podría significar que los estoicos consideraban que ya habían contestado en lo esencial al mismo salvaguardando la permanencia de los seres individuales en medio del flujo continuo de transmutaciones materiales. En efecto, como ya apuntamos antes, la física estoica integró armónicamente, por influjo de la doctrina heraclítea, tanto el cambio como la permanencia en el ciclo de vida cósmica; de hecho, la respuesta del estoico Crisipo señala la antigüedad del argumento, el cual debemos a Epicarmo. En cualquier caso, el argumento académico parece haber sido motivo para una precisión hecha por Crisipo en torno a los seres particulares, de cuya respuesta resulta que lo que fluye de continuo es la materia particular de cada ser, mientras que lo que determina la identidad de un individuo a través de los cambios es una cualificación peculiar operada en esa sustancia.⁴²⁹ Este cualificado individual es el sujeto de crecimientos y decrecimientos a través de los cuales permanece el individuo y, por ende, traza una trayectoria que da respuesta al cambio en los seres vivos, sin importar qué tipo de cambios sean los que sufren éstos; así, por ejemplo, para seguir con el ejemplo trazado arriba, un metamorfo como las ranas permanecerá en su identidad a lo largo de sus diferentes y drásticos cambios, desde su etapa larvaria hasta su estado adulto, aun si en este último es, en cuanto a su apariencia, un ser distinto.

Esta expresión del segundo de los géneros del ser hace posible la consideración de cada ser individual como único e irreplicable, y representa el punto culmen de la oposición estoica a los entes trascendentes que, a modo de modelos, dan razón de ser en el platonismo a los seres particulares, teniendo estos últimos, en calidad de copias, como característica base la imitación; es así que según los estoicos cada cosa es de un género único, por lo que no ha habido nunca en el desarrollo del universo un solo cabello o grano de arena que sea igual a otro.⁴³⁰ Según indica David Sedley,⁴³¹ la discusión estoica sobre la cualificación peculiar tiene un lado metafísico, que es el que acabamos de describir, y un lado epistemológico en cuanto a la tesis estoica de la identidad de los indiscernibles, que podría resumirse así: si dos seres comparten exactamente las mismas cualidades son entonces el mismo objeto⁴³² y,

⁴²⁹ *Ibid.* (cap. 44, 1083C-D), pp. 491-492.

⁴³⁰ Cf. CICERÓN, *Cuestiones académicas* (II 85), p. 62.

⁴³¹ Cf. D. N. SEDLEY, "The stoic criterion of identity", en *Phronesis: A Journal of Ancient Philosophy*, 27 (1982), p. 266.

⁴³² En diferentes trabajos de R. SALLES pueden encontrarse notas de interés sobre la indiscernibilidad, y sus implicaciones en cuanto a los ciclos cósmicos en los estoicos; cf. *Los estoicos y el problema de la libertad*, pp.

puesto que para los estoicos cada ser es de un género único, entonces ningún ser es idéntico a ningún otro ser. La dificultad en este punto es si es posible discernir esta cualificación peculiar que haría diferente a cada ser de cualquier otro. Así, para recuperar un ejemplo caro a los estoicos, incluso cada miembro de un par de gemelos es un individuo cualificado específico y diferente del otro, y, según ellos mismos, el sabio sabrá reconocer a cada uno diferenciado, aun si su diferencia es mínima;⁴³³ en ese sentido, las diferencias entre un par de gemelos aparentemente idénticos se expresarán y por lo tanto serán observables, medibles y/o aprehensibles por la representación en una razón ejercitada.

Es por ese carácter susceptible de ser aprehendido en la representación y, en ese sentido, fenotípico de las diferencias entre dos individuos aparentemente idénticos, que las huellas dactilares han sido puestas en relación con los individuos cualificados,⁴³⁴ pues son en cada caso una expresión de la unicidad de cada persona, conformando así un criterio de diferenciación. No obstante, la mera disposición de la huella digital, es decir, el patrón de las líneas, no hace al individuo cualificado único e irreplicable, sino sólo lo hace susceptible de ser diferenciado en términos epistemológicos; asimismo, la disposición, acomodo y combinación de las cualidades expresadas en cada ser podrían ser un criterio epistemológico de diferenciación, pero no conforman su cualificación individual, que es lo que al parecer interpretó en la Antigüedad el neoplatónico Dexipo,⁴³⁵ quien probablemente hiciera esta interpretación a partir de una exposición estoica en un contexto epistemológico. El individuo cualificado se diferencia entonces, en cuanto a la representación, según aquello susceptible en él de ser captado o medido; pero quizá lo que no vio Dexipo es que lo que conforma al individuo no es el conjunto de cualidades y sus diferentes acomodos y proporciones, lo que equivaldría a decir que un ser viviente cualquiera en cuanto a su ser único e irreplicable se reduce al acomodo más o menos coherente de las partes que lo conforman, con lo que juntar y disponer cuatro extremidades, una cara ancha, boca y ojos prominentes, lengua larga, piel viscosa, color azul y manchas negras hace a una rana; pero no, lo que conforma al individuo cualificado es un principio racional de unificación y organización, en efecto:

52-61; “Tiempos, objetos y sucesos en la metafísica estoica”, en *Diánoia*, núm. 49, vol. 47, 2002, pp. 3-22; “Eterno retorno, determinismo y tiempo en la filosofía estoica”, en L. BENÍTEZ y José A. ROBLES (coords.), *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física*, pp. 183-203.

⁴³³ Cf. M. D. BOERI y R. SALLES, *Los filósofos estoicos...*, texto 7.15, pp. 151-152.

⁴³⁴ Cf. D. N. SEDLEY, “The stoic criterion of identity”, en *op. cit.*, p. 266.

⁴³⁵ Cf. M. D. BOERI y R. SALLES, *Los filósofos estoicos...*, texto 3.14, p. 54.

Cuando nosotros decimos que el mundo se sustenta y se administra gracias a la naturaleza, no queremos decir que lo haga como si fuera un terrón, un trozo de piedra o algo así, sin ningún *principio natural de cohesión*; más bien lo hace como un *árbol o un ser vivo*, en los que no se ofrece arbitrariedad alguna, sino más bien orden y una cierta similitud con el arte.⁴³⁶

Si bien el texto citado habla de la naturaleza universal, es significativo el parangón que utiliza con respecto a un ser viviente particular como el árbol, el cual contiene evidentemente, según los estoicos, un principio natural de cohesión y, como todo lo que es guiado por la naturaleza, marcha con método por un camino hacia la generación, como el arte. Este principio que funciona como una unidad reguladora no es otro que el fuego que contiene las razones seminales;⁴³⁷ las cuales, a nivel cósmico, dan origen y nacimiento a todo en el curso de la embriogénesis, y que siendo internas a los seres particulares, como ya antes lo hemos indicado, conducen el desarrollo total de cada individuo, siendo así el principio interior de auto-regulación que preside el orden de emergencia de las cualidades y disposiciones de los seres en cuanto a la trayectoria de una vida, es decir, en cuanto a su ontogenia.

De esta suerte, las razones seminales en cuanto principios genéticos que vinculan al *Todo* con sus *partes* en una dinámica biológica que integra a todos los seres en un proceso organizado de nacimiento, desarrollo y consunción, constituyen la apuesta por la cual los estoicos recuperan para esta realidad corpórea el principio interior y divino de organización, a la vez que hacen frente al desafío idealista. Es por esto que la apuesta vitalista estoica fincada en un principio corpóreo y racional de orden se constituye a este respecto en una respuesta al ataque platónico anti-corporalista en el *Fedón*, dirigido contra la figura de Anaxágoras;⁴³⁸ pues, sin recurrir a una apuesta mecánica, salvaguarda el corporalismo del principio vitalizador y organizador de la realidad.

La profundidad de la apuesta radica en que los estoicos tienen la mira puesta no en las alturas de la idea, ni en la mera materialidad, sino en la vida; y la mejor manera de dar cuenta de la vida es a través de los procesos que ésta manifiesta. Así, la concepción genética del

⁴³⁶ CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (II 82), p. 225; las cursivas son mías. El contexto del fragmento es una toma de postura estoica frente a la concepción de la naturaleza de Epicuro, a quien se señala como mecanicista.

⁴³⁷ Cf. CRISPO SVF II 717, traducción tomada de T. SAETEROS PÉREZ, “Ο θεός σπερματικός λόγος τοῦ κόσμου. Apuntes para una lectura de la noción de λόγοι σπερματικοί en los estoicos y San Agustín”, en *op. cit.*, p. 330.

⁴³⁸ Cf. PLATÓN, *Fedón* (97c-99d), pp. 104-108.

principio racional les permite dar cuenta de este Todo y de sus partes conforme a un desarrollo germinal que se traduce en un ciclo vital. No es que para los estoicos el árbol esté contenido en la semilla en el sentido de que ésta sea portadora de un árbol en pequeño, ni es tan solo que ésta posea los elementos materiales que compondrán al árbol, no, sino que, lo que ésta contiene y manifiesta en su germinación es el principio vital-*racional* de *orden* del árbol. Es así que el lado señalado arriba como metafísico en cuanto a los individuos cualificados y la indiscernibilidad, deviene en realidad un lado bio-lógico en cuanto concepción del *desarrollo ordenado* de los seres particulares, los cuales son guiados por un principio racional interior que al mantener de continuo al ser viviente en su orden se manifiesta como un principio de autopoiesis.

No se ha de creer, en efecto, tan solo que el universo y los seres vivientes dispongan de un principio de auto-cuidado y auto-regulación, es decir, un principio homeostático, sino que la concepción estoica de la naturaleza enuncia sobre todo un universo en auto-creación permanente; un cosmos pleno en vitalidad que en su despliegue de orden y diversidad manifiesta continua creación, continua generación; todo ello de conformidad con la guía interna que son las razones seminales. En efecto, la naturaleza para los estoicos es ese principio que avanza metódicamente, como por un sendero o camino, hacia la generación; es el fuego artesano mismo que engendra de continuo, manteniendo este universo en una continua explosión de diversidad viviente, la cual manifiesta los poderes del fuego que le ha dado vida. Puesto que el fuego artesano es un principio activo, lo que le es propio es su propia manifestación, y ya que se mueve desde el interior del universo y de las naturalezas particulares (sus partes), su manifestación se traduce en constante auto-creación. Ya que lo propio del arte es crear y engendrar, la naturaleza es un continuo fluir de energía re-creativa y vitalizadora que inunda hasta el último rincón del universo y sostiene todo; no es un orden que venga dictado desde afuera, sino que es ante todo un orden dictado desde el interior del ser viviente mismo. Las razones seminales son así la guía continua de auto-creación de los vivientes, sea que se trate del universo como un Todo o de sus partes, y es por esto que se constituyen en el principio autopoietico por antonomasia.⁴³⁹

⁴³⁹ La autopoiesis como auto-creación en el proceso de vida de los seres vivos particulares, y que debe ser distinguida rigurosamente de los mecanismos de auto-regulación, ha sido desarrollada con suma genialidad y un punto de vista fundamentalmente vitalista por H. MATURANA R. y F. VARELA G. en su clásica obra, *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: La organización de lo vivo*, pp. 15, 69-73 y 89-90.

De esta suerte, el ciclo cósmico de vida no evidencia determinismo ciego y mecanicista, sino auto-creación regida por un principio racional y divino constitutivo del universo. Las razones seminales, por cuanto son principios generativos y de desarrollo (*gígnesthai*), serán los Gigantes; los cuales germinan y despliegan su acción a través de todas las naturalezas, conformando al universo como un Todo racional y divino. Es en ese sentido que la naturaleza en el pensamiento estoico puede ser designada igualmente como Destino, pues éste es la razón según la cual se conduce el universo. Ahora bien, ese principio racional de desarrollo y auto-creación implica el concurso de todas las partes del universo en interacción, y por lo tanto se constituye como un principio biológico de interacción al entretrejerse en la totalidad de los seres y vincularlos en cuanto manifestaciones *necesarias* de la seminalidad racional de la cual son parte y a la cual reproducen, conformando así un *sistema viviente de mutuas interacciones*.

III.3. DESTINO

Todo sucede conforme al Destino, esa fue una de las apuestas máximas de la física de los antiguos estoicos. La aseveración ha sido desde antiguo motivo para señalarlos como fatalistas,⁴⁴⁰ de lo cual da muestra en la Antigüedad la literatura filosófica sobre el Destino

⁴⁴⁰ Es decir, se les achaca una concepción del Destino según la cual éste se ha de cumplir aun si no hay causas que empujen tal Destino; o bien, aún bajo un esquema causal, que este Destino ha de cumplirse en franco atropello de los agentes causales particulares, y, en ese sentido, “fatalmente”. En los estudios sobre el problema del destino en los estoicos se suelen distinguir como objeciones a éstos, diferentes formas de fatalismo; por ejemplo, el “externo” que da razón de toda producción a partir de causas externas al ser involucrado en el acontecimiento, o bien una forma extrema del fatalismo que, al no recurrir en absoluto a las causas en la naturaleza, se puede considerar como una propuesta de carácter trascendente. Para esta nomenclatura que distingue al menos tres tipos de determinismo, cf. R. SALLES, *Los estoicos y el problema de la libertad*, pp. 14-20. En realidad, es difícil pensar en una concepción del destino que no recurra a la causalidad, porque incluso en tragedias como la de *Edipo Rey*, en las cuales se pone de relieve lo inevitable del destino personal, el destino marcado se cumple con estricto apego a las causas. Es decir, Edipo no habría matado a su padre y no se hubiese casado con su madre de haber sabido que eran sus padres, y habría sabido que eran sus padres si no hubiese sido separado de ellos, y no se habría separado de ellos si su padre no hubiese ordenado matarlo, y esto no habría pasado de no haber sido por el oráculo dado sobre su vida, etc., esto es, su destino no se habría cumplido de no haberse puesto en marcha la secuencia de causas que lo llevaron hasta su cumplimiento. El ejemplo de Edipo fue utilizado por Crisipo en su *Sobre el destino* (cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 109, vol. I, pp. 265-268 = SVF II 939), en el contexto de la adivinación como demostración estoica de la existencia del Destino. Según ALEJANDRO DE AFRODISIA, *Sobre el destino* (XXXI, 202), pp. 59-60 = SVF II 941, en los escritos de los estoicos era usual interpretar el oráculo de Apolo respecto de Edipo como parte de la secuencia de causas que hizo posible el cumplimiento de su destino.

desarrollada a lo largo de los siglos por las diferentes escuelas rivales a la Estoa. En esta disputa, hasta donde tenemos noticia, la práctica totalidad de las escuelas participó y tuvo como su blanco predilecto la propuesta estoica.⁴⁴¹ Esto, además, hace evidente que la apuesta estoica fue considerada un verdadero desafío, por cuanto desde los discípulos de Epicuro⁴⁴² hasta los neoplatónicos, ya en época tardía, se enfrentaron a ella en una disputa que en ocasiones adquirió un tono particularmente hostil. La razón de que esta férrea y apasionante disputa, en la cual según el parecer de todas las escuelas lo que se jugaba era la libertad —en el entendido de que ninguna negaba la libertad, sino que todas, incluida la estoica, creían que con su particular propuesta daban cuenta de ésta mejor que las otras—, se diera de forma especializada y sistemática revela que, de hecho, la propuesta estoica fue formulada así, sistemáticamente, y que en ella estaba enraizada y entrelazada su cosmología entera. Puesto que antes hemos arribado a la concepción estoica establecida en clave genética de la relación Todo-partes, veremos ahora entrelazarse la acción continua de éstas últimas, de donde resultará el sentido profundamente vitalista de la propuesta estoica del Destino; confiamos en que de esta aproximación brote por fin una concepción de los seres en la que prime la

⁴⁴¹ Sobre la disputa acerca del destino en general en las escuelas estoica, escéptica-académica y epicúrea tenemos en forma fragmentaria un tratado *Sobre el destino* (*Del Hado*, en la traducción al español de Julio Pimentel Álvarez), de CICERÓN. Para la postura del platonismo medio, y su consecuente crítica a los estoicos puede consultarse el *Sobre el destino*, de Pseudo PLUTARCO; para los cínicos, los fragmentos de Enomao, (cf. ENOMAO (fr. 27), *apud* J. A. MARTÍN GARCÍA, *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, vol. II, pp. 886-895); para los epicúreos, quienes atacan conjuntamente la doctrina del destino y la adivinación de los estoicos: los fragmentos de DIOGENIANO (cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, frs. 107- 112, vol. I, pp. 265-270), los pasajes de LUCRECIO, *La naturaleza* (II vv. 215-293), pp. 185-188, y DIÓGENES DE ENOANDA (fr. 54, p. 61); ALEJANDRO DE AFRODISIA, *Sobre el destino*, respecto al peripato; y respecto al neoplatonismo la *Eneida* III, 1 de PLOTINO.

⁴⁴² En su *Carta a Meneceo* (133-134), pp. 64-65, EPICURO ataca un tipo de determinismo que no es propiamente el estoico, y que en realidad parece dirigido contra Demócrito y otros presocráticos que sostuvieron la necesidad de todo lo que acontece, y efectivamente en el contexto de la *perénclysis* o desvío del átomo de su trayectoria en aras de evitar la necesidad del destino Epicuro se desmarca de Demócrito y su asunción de que todo sucede por necesidad; en el mismo sentido, Diógenes de Enoanda en su famoso muro ataca el atomismo de Demócrito, cf. CICERÓN, *Del Hado* (X 22-23 y XX 46-48), pp. 13-14 y 26-28; DIÓGENES DE ENOANDA (fr. 54), p. 61. Se suele sugerir que la propuesta del desvío del átomo de su trayectoria ideada por Epicuro intenta esquivar el determinismo estoico fundado en la seriación causal, por lo que dicho movimiento atómico sería un movimiento incausado tendiente a romper tal seriación; sin embargo, este movimiento del átomo tiene en Epicuro el sentido de escapar a la necesidad impuesta por el peso del átomo que se mueve en el vacío, y no está referido a una seriación causal, con lo que el desvío del átomo daría cuenta de un movimiento no determinado desde el exterior por la fuerza, sino propio, espontáneo e interior al ser particular. En cualquier caso, es un hecho que Crisipo interpretó tal movimiento como un intento de escapar al determinismo causal, lo que parece una lectura conservada y reflejada en la respuesta del epicureísmo posterior al desafío crisipeo, sobre lo cual, cf. LUCRECIO, *op. cit.* (II 251-293), pp. 186-188. Sobre la desviación del átomo, cf. Karl MARX, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*, pp. 39-53, quien además rebate la reducción operada por Crisipo, y otros estoicos, de la filosofía de Epicuro como un mero hedonismo ramplón (*ibid.*, pp. 93-95).

acción de cada naturaleza particular en cuanto manifestación del fuego primordial, y en la que, consecuentemente, lo determinante en cuanto a las relaciones establecidas entre las diferentes partes del cosmos sean sus interacciones como característica fundamental del sistema que conforman y no así unas fuerzas externas o trascendentes que en calidad de tales reduzcan a los seres a marionetas movidas por los hilos de un Destino por completo ajeno y arbitrario respecto de la naturaleza de cada ser viviente particular.

La cuerda del Destino

El Destino, por cuanto es asimismo la naturaleza, es la razón según la cual todo sucede, en el sentido de que todo se genera y se desarrolla por él, y es, por lo tanto, dios y la voluntad de Zeus; por lo que, según Crisipo, «no es posible que ninguna de las cosas particulares, ni siquiera la más insignificante, suceda de otro modo que de acuerdo con la Naturaleza Universal y la Razón que habita en ella».⁴⁴³ Conviene, en este punto, no perder de vista lo que hasta aquí hemos entretejido a partir de las razones seminales, no sea que aparezca el fantasma de un Destino que es trascendente a las cosas y que, siendo tal, es causa desde fuera del acontecer natural. Antes bien, la concepción estoica del Destino es la consecuencia necesaria de la perspectiva que parte desde Zenón en relación con lo que hemos considerado una relación en clave genética entre el Todo y sus partes, en cuanto éstas son la manifestación de la racionalidad divina que se expresa en el desarrollo universal y en su orden, lo cual queda de manifiesto en un fragmento que asegura que «Zenón proclama al *lógos* ordenador de todas las cosas de la naturaleza y artífice del conjunto universal y lo considera no solamente destino y necesidad de las cosas, sino también Dios y espíritu de Zeus».⁴⁴⁴ Que esta concepción de lo divino que da nacimiento a todas las cosas transmutándose en ellas y haciendo manifiestos en ellas sus poderes racionales, en cuanto a la ontogenia cósmica, es el Destino mismo, es explícito en el ataque que dirige Plotino en la *Enéada* III contra los estoicos, texto que conviene citar a continuación:

⁴⁴³ PLUTARCO, *Las contradicciones de los estoicos* (cap. 34, 1050A-B), p. 300 = SVF II 937.

⁴⁴⁴ Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 254, p. 108 = SVF I 160. Cf. *ibid.*, frs. 245-264, pp. 107-110 = SVF I 155-163.

Hay otros que, yendo hasta el principio (*arché*) del universo, derivan de él todas las cosas, afirmando que es una causa que se difunde por todas las cosas y que ésta es la que no sólo mueve, sino también la que produce cada cosa particular. Y ésta es la que ellos conciben como fatalidad (*heimarméne*) y como causa soberana, a la vez que ella misma es todas las cosas.⁴⁴⁵

En este contexto, “principio” (*arché*) ha de entenderse no sólo en su modo débil en cuanto “inicio”, sino, sobre todo y tal como entre los presocráticos, como fundamento constitutivo de todas las cosas. Es el principio mismo de unidad y racionalidad de lo real, que se entreteje en la realidad entera y del cual todo toma su sustento, pues este principio es la causa que sostiene toda la existencia en su suma vitalidad. Ese sentido de causa, que es ante todo un principio biológico en cuanto causa de vida, ya lo habíamos recuperado antes en relación con el nombre de Zeus y aquí se halla manifiesto una vez más. Ahora bien, según Zenón la causa es un cuerpo,⁴⁴⁶ lo cual está implícito en su concepción de lo corpóreo por cuanto es susceptible de actuar o padecer afección; de esta aserción se desprende una concepción de los seres del universo en acción continua unos sobre otros y, de hecho, esa vinculación es el signo del Destino.

Esta concepción del Destino en cuanto «causa que entrelaza los seres»,⁴⁴⁷ definición que seguramente debemos a Crisipo, llegó a ser canónica entre los estoicos. De hecho, el mismo Crisipo estableció una relación etimológica entre Destino (*heimarménē*) y entrelazamiento (*eiroménē*),⁴⁴⁸ en la cual, aunque de hecho fue una concepción causal

⁴⁴⁵ PLOTINO, *Enéadas* (III 1, cap. 2, 17-25), vol. II, p. 24; integramos la transliteración de los términos traducidos por “principio” y “fatalidad”, siendo este último importante por cuanto por este término los estoicos y sus críticos designaban al destino.

⁴⁴⁶ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 139, p. 74 = SVF I 89.

⁴⁴⁷ Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 108, vol. I, p. 264. Carlos García Gual traduce “El destino es la causa encadenada de los entes” (DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 149), p. 388). Si bien se asume que la concepción del destino en cuanto entrelazamiento, encadenamiento o seriación causal es autoría de Crisipo y sus sucesores, consideramos que esta concepción tan sólo hace explícito, tal como lo hacemos manifiesto en el cuerpo del texto, lo que en Zenón ya estaba implicado en su concepción de la causa como un cuerpo y de los cuerpos como aquello que es eficiente. Ahora bien, es indudable que la razón de hacer explícita esta concepción del Destino como entrelazamiento causal tuvo el sentido para Crisipo de posibilitar un despliegue argumentativo en defensa de la propuesta estoica del destino. Cf. Laura L. GÓMEZ ESPÍNDOLA, *Responsabilidad moral y destino en el estoicismo temprano*, p. 61, quien hace derivar esta concepción del Destino de la respuesta dada por Crisipo al “argumento perezoso” elevado por los adversarios de los estoicos contra la doctrina del Destino. Sobre el “argumento perezoso” y la respuesta de Crisipo en términos de los acontecimientos “codestinados” (que J. Pimentel Álvarez traduce por “confatales”), cf. CICERÓN, *Del Hado* (28-30), pp. 17-18; la respuesta de Carneades a Crisipo se encuentra en el segmento inmediatamente posterior al que llamamos a confrontar (*ibid.* (31), p. 18).

⁴⁴⁸ Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, vol. II, p. 111, nota 236, en donde, según recuerda F. J. Campos Daroca, el sentido a destacar es el de un entrelazamiento estrecho y no así la relación entre diferentes

defendida por los estoicos el que a toda cosa le antecede y le sucede otra con la que se relaciona causalmente en una serie intransgredible de causas, hay que destacar que no se refiere a una cadena de causas simple en el que una causa antecede a un efecto que a su vez es causa de otro efecto, sino a un fenómeno causal complejo en el que la participación de diferentes causas está involucrada en la producción de los efectos.⁴⁴⁹ El que todo sucede conforme al Destino de manera necesaria, por cuanto éste es una concatenación causal o una serie entrelazada de causas, fue uno de los blancos predilectos de los adversarios de los estoicos, quienes señalaban que mediante este aserto se negaba toda responsabilidad moral sobre el agente, el cual, en calidad de receptor pasivo de las fuerzas que se mueven en el exterior, no podía ser considerado un agente causal respecto de sus propios actos. De esta suerte, el “todo sucede según el Destino” parece haber sido entendido como un “todo sucede según una cadena causal externa al ser viviente particular”, con lo que los estoicos, de ser deterministas, pasan a ser considerados fatalistas,⁴⁵⁰ consideración para la cual los adversarios de los estoicos tenían a su favor imágenes trazadas por los propios estoicos, como la del perro atado a un carro atribuida a Zenón y a Crisipo, y los versos sobre el Destino, de Cleantes, que ponen de relieve la inevitabilidad del Destino frente a los agentes particulares; en efecto, dadas estas imágenes parecería que hablamos de una fuerza ciega que mueve a todas las cosas según conveniencia, pero que no tiene en cuenta los deseos y tendencias de los actores particulares, actores que en calidad de tales están tan sólo representando un papel asignado en un teatro en el que ellos no son agentes productores causales y en el que es

momentos de una serie, lo cual hace que se exprese mejor mediante la imagen de una cuerda que mediante el de una cadena.

⁴⁴⁹ Según ALEJANDRO DE AFRODISIA, *Sobre el destino* (XXII, 191, 30 - 192, 17), pp. 43-44, esta acepción del encadenamiento causal era planteada por los estoicos como garantía de unidad cósmica.

⁴⁵⁰ Dado que la concepción estoica del Destino es causal, el problema para ellos está cifrado en si esta causalidad tiene efectividad: 1) como fuerza externa, como en el caso de la relación Todo-partes en la que los fines del Todo justifican el menoscabo de las partes en cuanto a sus fines naturales; 2) o como fuerza interna, que implica el principio interno y razón seminal del desarrollo del viviente particular como fuerza irreductible, y el cual apunta en su relación con el resto de los seres particulares a la categoría de “mutua interacción”. En esta investigación utilizamos el término “fatalismo” referido a la primera de estas formas de concebir al Destino; mientras que para la segunda, la concepción internalista, utilizamos el término “determinismo”. Aunque, en efecto, no es la única manera en que es posible concebir el fatalismo, en todos los casos en los que se usa como acusación contra los estoicos está implicada la concepción externalista del Destino, la cual reduce la vitalidad de los particulares a una función respecto del Todo. Si bien, el fatalismo requiere la utilización de los particulares como causas respecto de un fin universal (externo), y en ese sentido parece exigir cierta participación de lo interno a los seres particulares en la producción de los efectos, esta participación no toma la forma de un principio interior del viviente que exprese su singularidad, sino la de una causa frente a la cual el viviente está degradado y a la cual se debe, incluso por encima de su propia tendencia natural.

imposible detener o intervenir la marcha de la obra. Esta imagen del papel asignado en el teatro, por más chocante que pueda parecer, es de hecho una imagen forjada por el tardío estoico Epicteto.⁴⁵¹

Es así que, según reporta Plutarco, para Crisipo, «a las naturalezas y movimientos particulares les salen al paso muchos obstáculos e impedimentos, mientras que a la naturaleza del universo en su conjunto no le surge ninguno»,⁴⁵² pues, desde luego, la naturaleza universal es el Destino en cuanto que es una fuerza que mueve en función del orden universal y, por lo tanto, como hace explícito la cita, se relaciona con una concepción sobre la interacción entre el Todo y sus partes en la que cabe destacar que la perspectiva de la parte es subsumida a los fines del Todo, con lo que la parte está condicionada a moverse en calidad de tal. Que esta perspectiva de la organización y orden del universo en relación con el Todo y sus partes está implicada en el despliegue de los poderes del Destino lo confirman otros pasajes de Plutarco, Plotino y Alejandro de Afrodiasias, siendo éste último quien rescata una implicación estoica que reza: «no es el caso de que todas las cosas sean según destino, pero la administración del universo esté obstaculizada o impedida»,⁴⁵³ y de la que cabe destacar que nada en la administración de la naturaleza universal está impedido, lo cual está garantizado por el orden impuesto por el Destino a todas las cosas.

Esta particular relación entre el Todo y las partes es confirmada por Plutarco en otros pasajes en los que se cita a Crisipo, donde éste afirma que sólo el mundo es por sí y es un cuerpo perfecto, pero que sus partes no lo son por estar en disposición relativa respecto al Todo, es decir, que las partes se mueven *en función* de la permanencia del Universo entero en calidad de partes suyas;⁴⁵⁴ o bien, donde afirma, en lo que parece una *imitatio* platónica,⁴⁵⁵

⁴⁵¹ Cf. EPICTETO, *Enquiridión* (XVII), p. 37; según indica José Manuel GARCÍA de la Mora en su traducción del *Enquiridión*, la metáfora respecto del teatro pudo tener su origen en el estoico Aristón de Quíos, sobre lo cual cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 160), p. 392 = ARISTÓN DE QUIÓS SVF I 351. Los versos de Cleantes sobre el destino pueden leerse en Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (CLEANTES), fr. 665, p. 281 = SVF I 527; para la imagen del perro atado al carro atribuida a Zenón y Crisipo, cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 463, vol. II, p. 125 = SVF II 975.

⁴⁵² PLUTARCO, *Las contradicciones de los estoicos* (cap. 47, 1056 D-E), p. 336 = SVF II 935.

⁴⁵³ ALEJANDRO DE AFRODISIA, *Sobre el destino* (XXXVII 210, 15-20), p. 72. Según indican J. MOLINA Ayala y R. SALLES en la nota 76 a su traducción, por medio de esta formulación Crisipo establece una relación lógica en la que uno de los miembros de la oración se infiere del otro sin que haya entre ellos una relación causal. Los textos pertinentes de Plutarco, Plotino y Alejandro de Afrodiasias serán recuperados en adelante.

⁴⁵⁴ Cf. PLUTARCO, *Las contradicciones de los estoicos* (cap. 44, 1054 E-F), pp. 327-328 = SVF II 550. Según informa Plutarco, estos pasajes pertenecían a la obra *Sobre el movimiento*, de Crisipo.

⁴⁵⁵ *Ibid.* (cap. 39, 1052 D), p. 315 = SVF II 604. La expresión es de R. CABALLERO SÁNCHEZ, quien en nota recupera una recomendación según la cual este pasaje debe interpretarse a la luz de la doctrina estoica de la

que «sólo el mundo, según se dice, es autosuficiente, porque sólo él tiene en sí todo cuanto necesita, se nutre de sí mismo y crece al transformarse sus partes en otras». Si bien esta última cita establece una suerte de principio metabólico universal que está ausente de las anteriores, todas establecen una suerte de finalismo universal que trasciende a los seres particulares mediante una relación funcional en la que las partes trabajan para la perfección del cosmos. De esto se hará eco Plotino, quien remata el pasaje citado arriba con una analogía en la que las partes están de conformidad con el centro rector del animal, siendo movidas por éste en calidad de partes suyas y no por sí mismas, tal como están los seres respecto del orden impuesto por el Destino.

Como ya antes se ha mencionado, el precio que se ha de pagar por el redescubrimiento de la filosofía helenística en época relativamente reciente es que ésta sea interpretada, en los círculos filosóficos, a la luz de la filosofías y doctrinas que incluso le son adversas en muchos sentidos, como es el caso del platonismo; esto incluso a pesar del franco y reiterado rechazo manifiesto en la fragmentaria literatura helenística en la que de manera particular los estoicos y los epicúreos tomaron distancia de la mencionada tradición. Como cabe esperar, la doctrina del Destino en cuanto a la relación que parece trazar entre la naturaleza universal y los seres particulares no es una excepción. Pero no se crea que esta tendencia interpretativa es una novedad moderna, en efecto, la propuesta estoica del cosmos como un ser viviente perfecto ha sido vinculada desde antiguo a la platónica; de la cual sería tan sólo un derivado que en muchos casos es señalado de incoherente o abusivo respecto de la propuesta de Platón, como sugieren figuras filo-platónicas como Plutarco, Cicerón y Filón de Alejandría. Es significativo, desde luego, que sean estas figuras las que nos proporcionen información sobre esta peculiar relación entre el Todo y sus partes en la cosmología estoica, pues, como evidencian sus escritos, estaban particularmente familiarizados con las doctrinas cosmológicas de Platón y muy especialmente con el *Timeo*; en efecto, no son pocas las obras

conflagración y el ciclo cósmico, por lo que la nutrición del mundo a partir de sí mismo sería una consecuencia necesaria de la reabsorción de toda la sustancia del mundo en el fuego primordial, que a su vez es la semilla del mundo que está por desarrollarse, lo cual distinguiría la concepción estoica de la nutrición del universo de la platónica. En adelante presentamos nuestra interpretación respecto de esta concepción, por medio de la cual se distinguirá la especificidad de la propuesta estoica *a pesar de la imitatio platónica*. La imagen del mundo nutriéndose a partir de su propia corrupción tiene un antecedente en PLATÓN, *Timeo* (33c-d), p. 177, y en ella está implicado un modelo del universo en cuanto ser viviente. Ya que los presocráticos en general asumieron el principio de conservación de la materia y en parte asumieron una concepción hilozoista, no es descabellado asumir que esta concepción es una consecuencia necesaria de sus postulados.

que dedicó Plutarco a tratar sobre cuestiones específicas en relación con este diálogo platónico, ni es un dato desdeñable que a Cicerón, quien considera a Platón una “especie de dios de los filósofos”,⁴⁵⁶ debamos una de las traducciones del *Timeo* que circularon en la Antigüedad, o que el tratado en defensa de la doctrina de la eternidad cósmica de Filón de Alejandría, escrito a la luz de la concepción platónica del cosmos en el *Timeo* como él mismo hace expreso, eche mano continuamente de esa vinculación entre el Todo y sus partes para señalar como incoherente la propuesta estoica del cosmos como un ser viviente perfecto y su respectiva ignición al final de su periodo de vida.

Es así que en aras de especificar lo propiamente estoico en esta concepción del orden universal implicado en el Destino, es decir, el principio vitalista que está implicado en la relación entre el Todo y sus partes y que conforma lo esencial en la directriz de la filosofía estoica, echaremos mano de la cosmología platónica en lo que respecta a su doctrina de la perfección del mundo, lo que dará pie a distinguir dicha propuesta de la propuesta estoica, para así dar paso a trazar el modo de manifestación de lo divino y de los seres particulares en su especificidad en la cosmología estoica, lo que ya antes hemos descrito como un *sistema* interconexo de mutuas interacciones.

Fatalismo de la función

Pues bien, en el *Timeo* de Platón se dice —todo bajo un raciocinio probable— que el mundo es perfecto porque tiene la mejor de las causas: el artífice pleno en bondad, bondad por la cual al *ensamblar* el mundo contempló el modelo eterno, como es evidente por el hecho de que el mundo es el más bello de los seres generados.⁴⁵⁷ Es así que el artesano, ya que es bueno, quiso que todo fuera lo más posible semejante a él, por lo que condujo lo desordenado al orden, valorando que lo racional es más hermoso que lo no racional en los seres generados y, ya que lo racional se alberga en el alma, dotó al universo de un alma, con lo que el «universo llegó a ser un ser viviente provisto de alma y razón por la providencia divina».⁴⁵⁸ Siguiendo esta pauta implicada en la bondad del artífice de que todo fuera lo mejor posible,

⁴⁵⁶ Cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (II 32), p. 186.

⁴⁵⁷ Cf. PLATÓN, *Timeo* (29a-b), pp. 171-172.

⁴⁵⁸ *Ibid.* (29e-30b), p. 173.

dotó al universo de la forma que contiene a todos los seres parciales, pues ésta es la que mejor imita a aquella que contiene a todos los seres inteligibles; ésta es, la forma esférica. Y en función de que fuera visible y tangible lo conformó con el fuego y la tierra, y, para vincularlos utilizó el agua y el aire, los cuales ató para dar origen al cuerpo del universo, unión que «llegó a ser indisoluble para *otro que no fuera el que lo había atado*». ⁴⁵⁹ Ahora bien, ya que el universo corpóreo fue constituido teniendo al espacio-material por fondo en el que se han de proyectar todos los seres a imitación del paradigma trascendente, no basta lo que hasta aquí se ha expuesto para garantizar su permanencia, pues es mucho lo que de necesidad entra en el devenir universal; ⁴⁶⁰ lo que comenta a continuación en el diálogo Platón, por boca de Timeo, intenta responder a cómo lo generado puede permanecer incorruptible y ser lo mejor posible a pesar de la fuerza de la necesidad implicada en el devenir de lo corpóreo:

La composición del mundo incluyó la totalidad de cada uno de estos cuatro elementos. En efecto, el creador lo hizo de todo el fuego, agua, aire y tierra, sin dejar fuera ninguna parte o propiedad, porque se propuso lo siguiente: primero, que el conjunto fuera lo más posible un ser vivo completo de partes completas y, segundo, único, al no quedar nada de lo que pudiera generarse otro semejante; tercero, que no envejeciera ni enfermara, ya que pensó que los objetos calientes o fríos o, en general, de fuertes propiedades rodean un cuerpo compuesto y lo atacan inoportunamente, lo disuelven y lo corrompen porque introducen enfermedades y vejez. Por esta causa y con este razonamiento, lo conformó como un todo perfecto constituido de la totalidad de todos los componentes, que no envejece ni enferma. ⁴⁶¹

Siendo así lo único y perfecto por contener la totalidad de los elementos fue conformado como un ser independiente que no precisa de nada en relación con lo exterior, que no necesita de otro y que se alimenta de su propia corrupción, con lo que el artífice «lo engendró como un dios feliz», ⁴⁶² tal como la máquina que es construida por el humano y que por su propia naturaleza material requiere de continuas revisiones y composturas, ya que la necesidad engendra en ella continuos deterioros, pero que, en el caso del cosmos ensamblado por el artesano, no las requiere por contenerlo todo en sí y no tener fuera nada que pueda averiarlo, aunque lleve consigo en forma esencial la necesidad. En lo que sigue del diálogo

⁴⁵⁹ *Ibid.* (30b-32c; 33b-c), pp. 173-175; 176-177. Las cursivas son mías.

⁴⁶⁰ *Ibid.* (47e-53a), pp. 197-206.

⁴⁶¹ *Ibid.* (32d-33b), p. 176. En lo que sigue inmediatamente en el diálogo, Platón liga esta proyección de la composición cósmica a su figura esférica.

⁴⁶² *Ibid.* (33c-34b), pp. 176-177.

se establecen las causas de la generación del tiempo, de los astros como dioses menores, y de la multiplicidad de los seres vivientes particulares del aire, la tierra y el agua, siendo esto último de lo que cabe destacar que la finalidad fue que el universo fuera una *imitación* lo más semejante posible al paradigma trascendente, es decir, que la cualidad y cantidad de los seres en el ser viviente ideal inspira el que este mundo generado disponga de tantos seres vivientes, de los cuales la confección a partir de fragmentos de los elementos fue encargada a los dioses menores, pues, de otro modo, los seres particulares habrían sido igualmente dioses, siendo el mismo artesano quien generó sus almas y les dictó las leyes del destino, cuya obediencia los llevaría a vivir felices tras la muerte en la casa del astro asignado y cuya desobediencia los llevaría a una serie de reencarnaciones degenerativas que va de nacer como mujer a ser una naturaleza animal según su propio carácter.⁴⁶³

De esta imagen sobre la permanencia del universo se hace eco Filón de Alejandría, quien, en *Sobre la incorruptibilidad del mundo*, ataca la doctrina de la ignición cósmica de los estoicos mediante una argumentación que en lo esencial y expresamente está basada en la concepción platónica del mundo que es indestructible por *contenerlo* todo. Aparentemente, una argumentación de Crisipo que cita Plutarco va en la misma dirección por cuanto supone que nada hay exterior que pueda impedir la organización el universo,⁴⁶⁴ y en el mismo sentido se pronuncia Cicerón por boca del estoico Balbo, quien asegura en *Sobre la naturaleza de los dioses* II 35 que «ningún fenómeno puede causar impedimento a la naturaleza del universo, por el hecho de que es ella, precisamente, la que encierra y contiene a todos los seres naturales».⁴⁶⁵

El sentido funcionalista de esta concepción platónica del cosmos se pone de manifiesto en el libro X del diálogo *Leyes*, en donde Platón propone como castigo para los ateos la pena de muerte y en el que antes de aplicar el castigo se da a la amable tarea de tratar de convencer a los impíos con argumentos racionales que intentan probar la existencia de los dioses y de su administración del mundo. En la argumentación dirigida contra los ateos, se intenta rebatir un tipo de impiedad que recuerda a Epicuro en el sentido de que se trata del tipo de impiedad que admite la existencia de los dioses, más no su providencia. Esta argumentación está

⁴⁶³ *Ibid.* (37e-43b), pp. 182-190. La confección del cuerpo humano se extiende hasta (47d), p. 197. *Cf. Ibid.* (69c-81e), pp. 229-246.

⁴⁶⁴ *Cf.* PLUTARCO, *Las contradicciones de los estoicos* (cap. 34, 1050C-D), p. 302 = *SVF* II 937.

⁴⁶⁵ CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (II 35-37), pp. 189-190.

claramente dirigida contra alguna objeción que pone de relieve el problema del mal y su existencia en un mundo regulado por la providencia.

Después de todo, no es casual que Epicuro haya levantado contra la creencia providencialista un argumento que parafraseamos a continuación: Si Dios no quiere o no puede quitar los males es, o bien, egoísta en el primer caso, o bien, impotente en el segundo; pero, si es egoísta o impotente, entonces no es un Dios; pero ya que lo único conveniente para un Dios es poder y querer quitar los males, entonces habrá que preguntar ¿por qué no los quita?⁴⁶⁶ En esta argumentación está implícita la idea de que, si Dios es providente, entonces tiene que poder y querer quitar los males; por lo cual, no hay impedimento para que los quite, pero, de hecho, los males existen; luego o Dios no es providente o no es Dios. La idea general en la respuesta de Platón, que parte de considerar a los seres vivientes particulares como propiedades de los dioses —propiedad al modo de esclavos o ganado según indica en nota el traductor—, y que en calidad de tales no podrían sufrir el descuido de sus amos, defiende que los “aparentes” males acaecidos a los seres particulares tienen una relación directa con la conservación del universo y de hecho son necesarios para su preservación y buen funcionamiento, en efecto:

El que cuida al universo tiene todas las cosas orientadas para la salvación y virtud del conjunto, de modo que también cada parte de la multiplicidad padece y hace en lo posible lo que le es conveniente. A cada una de ellas se la han establecido jefes que dirigen continuamente lo que deben sufrir y hacer hasta el mínimo detalle y hacen cumplir la finalidad del universo hasta el último rincón, *tú también, infeliz, eres una pequeña partícula de éstas, que tiende y apunta siempre al todo*, aunque minúscula, bien que justamente en eso se te oculta que todo el devenir se produce por el conjunto, para que la vida del universo posea una existencia feliz. *El devenir no se ha producido por ti, sino tú por el universo*. Pues si bien cualquier médico o cualquier artesano experto hace todo por el todo, no cabe duda de que confecciona la parte que tiende a lo que es mejor en general por el conjunto y no el conjunto por la parte. Sin embargo, tú te indignas, porque

⁴⁶⁶ Cf. EPICURO, fr. 374, USENER. Una versión del argumento se encuentra en CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (III 65), p. 337, lo cual muestra que el argumento fue utilizado por los académicos contra los estoicos. Aunque el argumento, que toma la forma de una paradoja, servía a Epicuro para defender que la divinidad no ejerce providencia alguna, se convierte en un verdadero desafío para la tradición cristiana por cuanto ésta defiende como atributos de Dios la omnipotencia y la bondad absoluta, y, de hecho, ha sido utilizado como una de las objeciones que se presentan a la tesis teísta de la existencia de Dios, o bien, si así se quiere, como una “prueba” de la inexistencia de Dios; cf. Sebastián FAURÉ, *Las 12 pruebas de la inexistencia de dios*, p. 67 (cuarto argumento de la segunda serie), autor moderno quien cita expresamente a Epicuro.

desconoces de qué manera lo que es mejor para ti conviene al todo y también a ti según la característica del devenir común.⁴⁶⁷

De hecho, entre los fragmentos del libro cuarto del *Sobre la providencia*, según Aulo Gelio, Crisipo se pregunta si es por la providencia que existen los males humanos, en donde se recurre a la imagen trazada por Platón en el *Timeo*, según la cual, para la constitución de la cabeza como centro racional se hizo necesario que los huesos que la cubren fueran más delgados, lo que la hace más vulnerable a los accidentes;⁴⁶⁸ y en el mismo sentido, Von Arnim editó entre los fragmentos asignados que asigna a Crisipo una cita de Filón de Alejandría,⁴⁶⁹ en la cual se traza la imagen del médico que amputa una parte del cuerpo en función de la conservación de la totalidad, a pesar de la obvia inspiración platónica del mismo, según la cita que hemos hecho antes de *Leyes*. No es improbable, desde luego, que Crisipo haya admitido la necesidad como causa de los males que acontecen a los seres particulares en el universo,⁴⁷⁰ esto en la idea de que algunos males son necesarios en función de bienes mayores,⁴⁷¹ pues sin duda, como dice A. J. Cappelletti, el problema del mal es el escollo de todo panteísmo;⁴⁷² sin embargo, por mucho que este problema haya puesto a prueba el ingenio estoico no por eso se ha de dejar de cotejar esta lectura de la respuesta estoica a dicho problema con otros fragmentos de peso indudablemente mayor, en los cuales

⁴⁶⁷ PLATÓN, *Leyes* (X 903b-d), pp. 224-225. Las cursivas son mías. El contexto que sigue al pasaje citado es de carácter escatológico y se relaciona con la exposición de la reencarnación de las almas según su obediencia o no a las leyes del destino en *Timeo* (41e-42d), pp. 189-190; y (90e-91c), pp. 259-261.

⁴⁶⁸ Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 232, vol. I, pp. 379-380 = SVF II 1170.

⁴⁶⁹ Cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre los premios y los castigos (y las maldiciones)* (V 33-34), p. 45 = SVF II 1171. Otros fragmentos como SVF II 1174, procedente de Orígenes, son asignados a Crisipo bajo un criterio cuestionable, pues, según Von Arnim es probable que este esté citando a Crisipo, ya que lo ha citado en el pasaje anterior, pasaje cuyo contenido de hecho no está implicado en el fragmento 1174.

⁴⁷⁰ A juzgar por la cantidad de argumentos tan disímiles en respuesta al problema del Mal, da la impresión de que Crisipo está ensayando respuestas sin que necesariamente se comprometa con una sola de ellas. Estas respuestas se encuentran agrupadas en SVF II 1168-1186, pp. 335-341, y parcialmente sistematizadas por A. A. LONG y D. N. SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, Vol. I, pp. 332-333.

⁴⁷¹ El “optimismo” estoico respecto de la utilidad de los males y su necesidad en función de la naturaleza universal tiene por fondo su concepción panteísta de la realidad, de donde surge el cuestionamiento del mal y de su sentido en el mundo; este optimismo llevó a Crisipo a defender la utilidad de todo lo acontecido en el universo hasta en sus detalles, como en el ejemplo aquel de las chinches que oportunamente despiertan al que duerme, en su *Sobre la naturaleza* (cf. PLUTARCO, *Las contradicciones de los estoicos* (cap. 22, 1044D-E), pp. 272-273 = SVF II 1163). Para una incisiva y muy apropiada crítica en términos morales del optimismo estoico, cf. Jean Marie GUYAU, *Esbozos de una moral sin sanción ni obligación*, pp. 14-28; el resto del libro presenta una propuesta moral que destaca por su fuerza y vitalidad, que en muchos sentidos es deudora del estoicismo antiguo.

⁴⁷² Cf. Á. J. CAPPELLETTI, “Introducción”, en GIORDANO BRUNO, *Sobre el infinito universo y los mundos*, pp. 29-30.

se postula: la identificación del Destino y la providencia; que no es diferente lo destinado de lo necesitado; que nada sucede si no es por la naturaleza universal que es el Destino; y, sobre todo, tal como antes apuntamos, que las partes son la manifestación del principio divino mismo y que, en cuanto tales, no son prescindibles respecto al Todo. De hecho, el fragmento de Filón que incluye la imagen sobre el médico es sin duda un derivado del fragmento de *Leyes* de Platón,⁴⁷³ mientras que el fragmento transmitido por Aulo Gelio a partir de su lectura del *Sobre la providencia* de Crisipo implica serios problemas, pues por un lado implica igualmente distinguir necesidad de Destino y providencia, y por el otro implica admitir como centro rector racional a la cabeza, lo que no era admitido por los estoicos y mucho menos por Crisipo, quien defendió a ultranza como centro rector racional el corazón.⁴⁷⁴

Esta visión en la que el ser viviente particular existe en *función* del Todo, según el clásico estudio de S. Sambursky sobre mecánica estoica, es el corolario necesario —y celebrado por él—, que va de las partes en relación funcional al Todo como sistema que es la suma total de los sistemas parciales que guardan una relación respecto al Todo, por la cual éste es perfecto, pero sus partes no lo son, por depender unas de otras; los particulares son esas fuerzas en cuya suma total desaparece toda oposición en función del sistema como un Todo.⁴⁷⁵ De hecho, en términos similares han sido considerados los seres vivos en la ciencia moderna, es decir, como sistemas abiertos en constante intercambio de energía que luchan constantemente para resistir la entropía que finalmente, por la tendencia universal al equilibrio termodinámico, los llevará hasta la consunción,⁴⁷⁶ y eso con todos los tintes

⁴⁷³ Esta perspectiva de los males aparentes acaecidos a las partes del Todo en función del conjunto parece haberse hecho corriente en el platonismo, como muestran ejemplos tardíos como CELSO, *El discurso verdadero contra los cristianos* (50), pp. 99-100; y MÁXIMO DE TIRO, *Disertaciones* (XLI), pp. 373-383. La imagen del médico que amputa el pie para conservar el conjunto del cuerpo parece haber tenido un entusiasta recibimiento en EPICTETO, *Disertaciones* II 5 24-26, p. 171, quien explica la aparente existencia de los males precisamente en relación con el compromiso de las partes en función del Todo. Aunque se suele citar en este contexto el pensamiento de MARCO AURELIO, él no pone el acento en que los males sean necesarios en función del conjunto del universo, sino en función de la impetuosa transmutación universal, en donde lo que prima es la interacción misma de los seres y sus correspondencias, por ejemplo en *Pensamientos* (II 17, IV 36, 40, V 8, 13, 24, VI 38), pp. 16-17, 36-37, 44-45, 47, 50, 62-63.

⁴⁷⁴ De esto estamos muy bien informados por GALENO *apud* CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos (Sobre el alma)*, frs. 288-316, vol. I, pp. 427-472, quien se muestra desconcertado por la argumentación formulada por Crisipo en relación con un problema aparentemente fisiológico sobre el centro rector racional del alma.

⁴⁷⁵ Cf. S. SAMBURSKY, *Physics of the Stoics*, pp. 108-115.

⁴⁷⁶ Cf. Erwin SCHRÖDINGER, *¿Qué es la vida?*, pp. 43-47. Esta concepción de los sistemas vivientes se ha conformado como parte esencial en los estudios de biofísica.

fatalistas de una visión en la que, como ha notado H. Maturana, los seres vivos son tratados como «sistemas abiertos procesadores de energía».⁴⁷⁷ Es decir, que mediante esta visión vemos ascender el Todo al coste y en franco atropello de los seres particulares, obviando o considerando accesorio, en el mejor de los casos, lo específico de las naturalezas particulares.

Este sentido del fatalismo en relación con la perspectiva de las partes frente al Todo es el sentido fundamental de toda objeción que pueda plantearse contra la doctrina estoica del Destino, pues finalmente: 1) desde la perspectiva de la parte, toda fuerza externa que sea suficiente por sí misma para la producción de los efectos implica un atropello del ser particular; y 2) todo lo acontecido a la parte en términos fatalistas, al menos en lo que respecta a cosmología estoica, será conforme a un orden universal y no en términos de un azar, pues, después de todo, el Destino estoico es el desarrollo de la vida del cosmos y su ciclo.⁴⁷⁸ No significa que la objeción sea lícita, pero sí significa que esta perspectiva del orden universal, por cuanto el cosmos es un sistema viviente de mutuas interacciones, ha de estar implicada en toda objeción fatalista que pretenda hacerse a la doctrina estoica sobre el Destino.

La savia originaria

Llegado a este punto y en relación con las fuerzas disponibles, los Gigantes son convocados para el asalto final. Y nosotros, por nuestra parte, llamamos a quien nos ha seguido hasta aquí a hacerse una pregunta: ¿Una formulación como la que acabamos de trazar respecto del Todo en relación con sus partes, significa lo mismo en un sistema como el platónico para el cual lo corpóreo y los seres particulares generados, en su necesidad que engendra males indeseados para el artesano, son copias de algo más que es perfecto y en el cual la permanencia del mundo generado depende de contener materialmente todo lo existente, según un orden dado desde el exterior, con miras a la imitación mejor lograda respecto de un

⁴⁷⁷ Cf. H. MATURANA R. y F. VARELA G., *De máquinas y seres vivos...*, p. 11 (Prefacio de H. Maturana).

⁴⁷⁸ La aclaración no está de más, pues aunque se asume que el problema del destino entre los estoicos es un problema vigente, al tratar sobre él se llega a obviar que éste es el signo de la vida del cosmos, tratándosele tan sólo como un problema de fuerzas físicas implicadas en la producción de efectos, respecto de los cuales se destaca si somos o no partícipes y en qué medida; lo que no sería diferente de decir que aun si fuera un azar la organización cósmica algo le arrebatamos si estamos implicados en el proceso. Desde esta perspectiva, cualquier trabajo sobre el destino en los estoicos que obvie la concepción del cosmos como un ser viviente no trabaja sobre el sentido fundamental de la doctrina estoica del destino.

paradigma trascendente; y en un sistema como el estoico, en el cual lo divino está presente en toda la realidad corpórea (siendo él mismo un cuerpo), y en el que lo único existente son los cuerpos, otorgando a cada ser particular una cualidad específica que lo hace único e irrepetible, es decir, un sistema cuya ontología puso una especial atención en los seres particulares en cuanto corporalidades activas y vivas que manifiestan en sí la vitalidad y el principio de continua re-creación que les viene dado a través de la relación genética que guardan respecto de ese principio divino? Porque —como esperamos haber hecho evidente— el principio divino en la cosmología estoica no es el primer motor aristotélico que mueve sin ser movido y que ni se relaciona con los seres particulares corpóreos y, si lo hace, es por completo a desgano, ni es el artesano trascendente de Platón y su paradigma ideal, el cual actúa desde fuera y no puede evitar de ninguna manera lo que de necesidad se engendra por la causa errante en el sistema del mundo, y que, en tanto trascendente, ni toca ni es parte de la realidad corpórea en continua vitalidad que es este cosmos.

Lo propio del principio activo en la cosmología estoica, en cuanto fuego que es idéntico a la naturaleza, es el engendrar, el dar nacimiento, por lo que es ante todo la causa, causa de vida y de continua re-creación de todas las cosas, pues él mismo no es diferente de todas las cosas, ya que se mueve desde el interior de todas, las genera, desarrolla y sostiene, por lo que se dice que su providencia alcanza hasta a la naturaleza más ínfima y que se extiende hasta lo más recóndito del universo.⁴⁷⁹ De esta suerte, su propia naturaleza activa implica el despliegue creativo que da origen a la diversidad de seres, diversidad que es tal que no hay una sola cosa en toda la vida del universo que haya sido igual a ninguna otra,⁴⁸⁰ «puesto que ama la belleza y se complace en la rica variedad de sus creaciones»,⁴⁸¹ según el mismo Crisipo en su *Sobre la naturaleza*. Sí, los seres particulares son el despliegue de la energía

⁴⁷⁹ El énfasis puesto por Crisipo en el *pneuma* seguramente cifra esta actividad del principio activo en la “causa cohesiva”, que es la que produce el efecto mientras está presente. Esto es perfectamente acorde con una concepción en clave genética de la racionalidad desplegada por la acción continua de las razones seminales, pues finalmente este *pneuma* es ese fuego primero que da origen y sostiene todo en su ser. Si, por el contrario, alguien interpretara el *pneuma* en clave puramente mecánica, como una mezcla de este con la materia, dejaría por completo de lado el poder vital racional del principio divino, y con ello la esencial de la cosmología estoica.

⁴⁸⁰ Cf. SÉNECA, *Cartas a Lucilio* (CXIII, 16), p. 425: «Entre las demás cosas en que es admirable el ingenio del artífice pienso que hay que contar también ésta: que en tanta abundancia de cosas nunca cayó en lo mismo; aun en las que parecen semejantes, cuando las comparas, son distintas. De tantas clases de hojas como hizo, ninguna hay que no se señale con una propiedad suya. De tantos animales ninguno tiene el tamaño del otro, siempre hay alguna diferencia entre ellos».

⁴⁸¹ PLUTARCO, *Las contradicciones de los estoicos* (cap. 21, 1044C), p. 271 = *SVF* II 1163. Cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (II 121 y ss.), p. 257.

generadora, misma que no podría ser ni existir sin este despliegue, pues su propia naturaleza activa lo implica; pero no implica un despliegue sin más, pues ella misma es una naturaleza racional, por lo que su despliegue implica una secuencia ordenada y, sobre todo, una diversidad de seres interdependientes que haga manifiesta esa energía plétora y plena en poderes germinales.

De esta suerte, y tal como hicimos evidente al final de la sección primera de este capítulo, podemos ver no sólo que la causa estoica no establece un proceso desde afuera en términos trascendentes, ya que ésta se mueve desde el interior, generando y activando los poderes naturales de todas las cosas en una secuencia ordenada; sino, además, que en ese sentido *creativo y generatriz* la causa de que este cosmos sea lo mejor y más bello y perfecto no es que contenga la totalidad de los elementos materiales y que para su construcción no haya dejado ninguno fuera, sino, sobre todo, que en cuanto energía generadora y viva, *da origen, hace emerger* y sostiene a todos los seres generados en su suma multiplicidad y diversidad, que se expresa en colores, formas, estructuras, desarrollos, y en la ontogenia total del sistema del mundo y su ciclo, es decir que —tal como lo expresa E. Bréhier— el cosmos estoico «contiene todas las realidades, no en el sentido de Platón según el cual ninguna parte material que haya servido para su construcción ha sido dejada fuera, sino en el sentido de que contiene todas las determinaciones, y las razones de todas esas determinaciones».⁴⁸² Con lo que, podemos adelantar, la perfección del cosmos no está cifrada en el atropello de las partes, sino que las partes son garantes de esa perfección en cuanto son ellas mismas el despliegue generatriz en continua re-creación del fuego primero que constituye el Destino. ¿Cómo es, entonces, que las partes se constituyen en garantes de la perfección del cosmos? Ya hemos adelantado que, primeramente, ellas son la expresión misma del principio divino ínsito en ellas; pero este principio en cuanto a su propia naturaleza, es decir, en cuanto energía germinal, ha venido exigiendo una dinámica implicada en la ontogenia cósmica; esta dinámica no es otra que el juego de interacciones de todos los seres del universo. Por su propia naturaleza, el principio del fuego generador de toda vida, causa y origen de los vivientes particulares y del cosmos como un Todo, no puede reducirse a sus componentes materiales, sino que es ante todo una configuración y una dinámica, un orden y una

⁴⁸² E. BREHIER, *La teoría de los incorporeales en el estoicismo antiguo*, p. 46. Cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (II 38), p. 190.

racionalidad, un proceso y una ontogenia, despliegue y movimiento; ya que el cosmos no es un mero agregado o partición de partes ni un conjunto de elementos materiales, será esa dinámica de las partes, la interacción de todas las naturalezas particulares, lo determinante en la compleja concepción estoica de la perfección del Todo.

Es así que, tal como apunta Crisipo en lo que sigue a la cita de su obra *Sobre la naturaleza*, en la que se dice que el pavorreal ha nacido por la belleza de su cola, y que a su vez la hembra de esta especie ha nacido para el macho;⁴⁸³ la mencionada diversidad exigida en el despliegue de la fuerza generadora universal, que es la divinidad, implica a su vez la *utilidad* de todo; es decir, implica la concordancia de todas las cosas en cuanto a que nada hay de superfluo en las cosas respecto de sí mismas y respecto de las otras. Es ésta la forma en la que el principio genético teje el entrelazamiento de las causas; en efecto, como veremos a continuación a partir de una imagen recuperada por Plotino, es el mismo principio genético el que subyace al entrelazamiento o serie encadenada de las causas que es el Destino.

Pues bien, en el contexto del reproche de Plotino en su *Eneada* III, que trata sobre el Destino entendido como fatalidad, se haya una imagen de origen estoico que nos ayudará a dar paso a la superación de la visión *funcionalista* del Todo en relación con sus partes en arribo de una concepción vitalista antiguo-estoica de la interacción sistémica. El texto dice así:

Entonces, ¿será verdad que es una sola Alma la que, difundiéndose por el universo, lleva a cabo todas las cosas *mientras que cada ser particular se limita a moverse en calidad de parte por donde lo conduce el todo?* ¿Será verdad que, puesto que las causas se suceden concatenadamente a partir del Alma, ese eslabonamiento sucesivo y continuo de las causas constituye necesariamente una fatalidad, como si uno dijera que, puesto que la *planta* toma su principio (*arché*) de la raíz, esa cadena de acciones y reacciones que, *partiendo de la raíz, se propaga a todas las partes de la planta conectándolas entre sí* constituye un régimen unitario y una especie de fatalidad (*heimarméne*) de la planta?⁴⁸⁴

⁴⁸³ Cf. PLUTARCO, *Las contradicciones de los estoicos* (cap. 21, 1044 D), p. 272 = SVF II 1163.

⁴⁸⁴ PLOTINO, *Enéadas* (III 1, cap. 4, 1-8), vol. II, p. 27 = SVF II 934 (la cursiva es mía). Incluyo la transliteración del vocablo traducido por “principio”. No deja de llamar la atención que Plotino levante un reclamo en estos términos contra los estoicos, pero guarde un silencio total respecto de lo contenido en el diálogo las *Leyes X* que citamos arriba; una razón podría ser que la doctrina estoica del destino en términos universales implica que incluso el alma es un cuerpo, mientras que asumir que la necesidad se da tan sólo en el terreno corpóreo y no así en el ideal deja alguna oportunidad de escapar de ella, o al menos de que el alma esté libre de ella.

La finalidad de Plotino al comentar a los estoicos en su doctrina del Destino es, por un lado, señalar la supuesta incompatibilidad entre la concatenación causal y el gobierno del Destino que mueve a los seres en cuanto partes de un Todo, y, por el otro, al romper la cadena causal, salvaguardar la responsabilidad moral sobre los actos propios de cada individuo. Amén de la pertinencia de la crítica de Plotino, que cobrará sentido en adelante, el texto es importante por cuanto en él se unen: la consideración del Todo en relación con sus partes, el Destino, la concatenación causal, y un principio de corte genético implícito en el proceso.

Esta integración se da, como en muchos otros casos en lo que respecta a cosmología estoica, a través del ejemplo de un ser vivo, a saber, una planta. En general, los estoicos utilizaron ejemplos de seres vivos para dar cuenta de relaciones biológicas complejas; es así que se prefiere la imagen del animal cuando se quiere ejemplificar algo respecto a la organización, orden y acomodo o relación simpática; y a la imagen de una planta cuando lo que se busca es explicar algo en cuanto a su origen, desarrollo y causa, causa que entre los estoicos es de carácter interior.⁴⁸⁵ En la imagen que recupera Plotino, la raíz de la planta en cuanto *principio* se extiende a través de toda la planta interconectando sus partes, una vez más, la raíz no sólo como principio de arranque, sino como principio constitutivo que acompaña todo el desarrollo de la naturaleza de la planta y que, a su vez, es garante de la interconexión de sus partes. Pues bien, esta imagen permite entrever el trasfondo genético que soporta la interconexión y el entrelazamiento causal, ya que en ella: 1) el principio divino se extiende *a través* de todo, no como algo separado, sino como algo que se entreteje en el interior de cada ser empujando su desarrollo y acompañando todo acontecer; y 2) al ser una única naturaleza racional común a todo ser particular es ella misma un principio de unión y correspondencia en el que cada cosa es en relación con cada otra y ha venido a ser desde el principio en completa interconexión con cada otra, en el tiempo y el espacio. Este principio es la causa por antonomasia, con lo que «el árbol genealógico de los seres, como el árbol

⁴⁸⁵ Para la imagen de ser viviente en general *cf.* el pasaje ya citado antes de CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (II 82), p. 225. Para la imagen del ser viviente en relación con la semilla, *cf.* SEXTO EMPÍRICO, *Contra los físicos* (I 195-197), pp. 456-457. En lo que sigue al pasaje que citamos de Plotino, éste recurre a la imagen del cuerpo humano, usado habitualmente por los estoicos para ejemplificar la relación entre el Todo y sus partes. Esta segunda imagen recurre al pie en cuanto parte del cuerpo humano, y asegura que no porque demos patadas mediante el pie el pie será el que da la patada; ahora bien, en Crisipo encontramos una imagen similar implicada igualmente en la doctrina del destino en la que el ser destinado al reconocerse en lo que le es propio y ajustar a ello su impulso no choca con la perspectiva del conjunto sino que parece integrarse en ella, *cf.* CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 513, vol. II, p. 157.

propiamente dicho, es un conjunto de ramas en el que cada una halla su fuerza para vivir, no en la rama precedente sino en la savia originaria».⁴⁸⁶ Es así que la concatenación causal tiene un sentido biológico que relaciona cada ser viviente particular con la causa originaria universal que late en el interior de todas y cada una de las naturalezas, un entrelazamiento que en nada se asemeja a esa abstracción en la que el proceso es un encadenamiento ciego que es exterior a las naturalezas y como tal las arrastra más allá de su fuerza y tendencia interior.

Como es evidente, los estoicos no pensaban en la causa tan sólo como una fuerza de empuje que forma una cadena y que como tal está más allá de los seres, pues incluso en exposiciones como la de Alejandro de Afrodisia, en su *Sobre el Destino*, en donde esta cadena causal es descrita en el capítulo XXII y aparece como garante de la unidad cósmica, es inmediatamente identificada en los capítulos XXIII y XXIV⁴⁸⁷ como una causalidad biológica-seminal, en la que, si bien los ejemplos son de raigambre aristotélica (el padre como causa del hijo, etc.), lo que cabe destacar es que implican una relación causal de carácter biológico en la que unas cosas implican a otras, tal como cada órgano de un ser viviente particular es así un algo diferenciado que se relaciona con cada otro órgano, lo que está garantizado por la vinculación biológica que guardan a partir de tener su origen en un único cigoto originario.

Respecto de la concordancia entre todas las cosas, Crisipo dio ejemplos artificiales que evidencian el proceso *creativo*, como la relación que guardan la funda y el escudo, o bien, la vaina y la espada; esto para mostrar que «todas las demás cosas —aparte del mundo— se crearon para las otras».⁴⁸⁸ Ahora bien, de esta correspondencia cabe destacar sobre todo la utilidad de todo respecto de algo más, como muestra el ejemplo inmediatamente posterior usado por Crisipo, según el cual, los frutos de la tierra se dan para los animales. Así como

⁴⁸⁶ Élisée RECLUS, *Evolución, revolución y anarquismo*, p. 15 (parte I). Una extraordinaria confirmación de esta consideración estoica de la conexión vital entre todas las cosas puede leerse en MARCO AURELIO, *Pensamientos* (IV 45), p. 37: «Los hechos consecuentes tienen siempre con los antecedentes un vínculo de afinidad. No es como una enumeración de miembros aislados, unidos apenas por la necesidad, sino una conexión racional, y así como los entes están ordenados armoniosamente, así también todo cuanto nace revela no una simple sucesión, sino un maravilloso parentesco».

⁴⁸⁷ ALEJANDRO DE AFRODISIA, *Sobre el destino* (XXII-XXIV), pp. 43-47.

⁴⁸⁸ Cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (II 37), p. 190 (la cursiva es mía). En lo que sigue a estos ejemplos Crisipo establece una relación entre las especies animales que tiene un sesgo antropocéntrico ausente en los fragmentos que nos han llegado de Zenón, argumentación que culmina en *ibid.* (II 154-167), pp. 281-289, con una relación de la inclinación antropocéntrica de la providencia.

hay concordancia entre que este planeta sea alcanzado por la luz del sol, cuyas radiaciones provén la mayor parte de la energía *utilizada* por los seres vivos; y que la planta disponga de hojas de pigmentos color verde que facilitan la captación de parte de dicha luz; y, además, que esta misma planta dé frutos cuyos colores, olores y sabores son fácilmente captables por los animales, los cuales, al consumirlos y desecharlos, propagan su semilla, etc., así, en todo el universo hay relaciones de concordancia atravesadas por la utilidad de unas cosas respecto de otras. Y es que, aunque nosotros sabemos que estas concordancias se deben al largo proceso de evolución del universo y, respecto de la biósfera, al ininterrumpido proceso de interacciones entre seres vivos y su medio, proceso al que connotamos con el concepto de “selección natural”,⁴⁸⁹ para los estoicos representan un claro ejemplo de que no existe la casualidad, sino que todo en el universo está cifrado en la causalidad que tiene por origen esa naturaleza divina y racional que atraviesa todas las cosas y las dispone de tal manera que unas están implicadas en otras de manera necesaria en el tiempo y en el espacio.

De esta suerte, ya es claro que el principio del fuego da origen a toda la diversidad en términos de correspondencia y utilidad: primero, porque su naturaleza es tal que no puede

⁴⁸⁹ Una concepción funcionalista o bien está a la base de la moderna teoría de la evolución o bien ha logrado colarse hasta ella, pues, en efecto, entendida como una teoría según la cual sobrevive o el más fuerte o el que mejor se adapta ha dado motivo a una concepción que deja de lado el sentido interactivo y cooperativista del proceso evolutivo. En ese sentido, es importante la acotación de H. MATURANA y F. VARELA, *De máquinas y seres vivos...*, pp. 24, 46, 95-101, según la cual selección natural no es el mecanismo generador de sistemas vivos que producen sus propios componentes y procesos y que se auto-reproducen, es decir, de seres autopoieticos, sino su resultado. En su obra clásica *El apoyo mutuo, un factor en la evolución*, el naturalista Piotr KROPOTKIN ha puesto de relieve el papel fundamental del apoyo mutuo (tanto entre individuos de la misma especie como en individuos pertenecientes a diferentes especies) en el largo proceso de la evolución, y ha demostrado a partir de sus múltiples observaciones que “los más aptos” no son los más fuertes o adaptados, sino los más sociables y que mejor se prestan apoyo (cf. pp. 31-105 (caps. I-II)). Éste mismo autor, más bien en términos antropológicos y sociológicos, tomó postura contra el denominado “darwinismo social”, que se fundamenta en la selección natural para apuntalar una supuesta “lucha por la vida” en términos biológicos justificando así en pretendidas nociones científicas de origen darwiniano la explotación y sojuzgamiento de unos en favor de “los más aptos”; P. Kropotkin reconoce la importancia de la obra de Darwin, pero considera una nefasta influencia el maltusianismo en ella, por lo que intenta recuperar la noción de apoyo mutuo tanto en términos evolutivos como en términos de desarrollo de las sociedades. Una interesante respuesta desde la biología contemporánea al darwinismo social, en términos de los individuos autopoieticos que en cuanto tales no son susceptibles de subordinación so pretexto de la especie, en H. MATURANA y F. VARELA, *De máquinas y seres vivos...*, pp. 112-113. La justificación “científica” de la explotación económica de un sector de la sociedad por otro intentada por el “darwinismo social” a partir del siglo XIX recuerda a Aristóteles defendiendo en la Antigüedad la esclavitud como un hecho justificado en la naturaleza (cf. ARISTÓTELES, *Política* (I 5 1054a-1055a), pp. 56-59); en cuanto a los estoicos cabe destacar que Crisipo mostró una gran sensibilidad respecto del problema social al vincular perfectamente el apoyo mutuo, la sociabilidad y la justicia, incluso con un ejemplo de animales pertenecientes a diferentes especies en una pretendida relación simbiótica (cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos (Sobre lo honesto y el placer)*, fr. 66, vol. I, pp. 236-237; CICERÓN, *De los fines de los bienes y los males* (III 63), pp. 29-30).

sino desplegarse en la generación continua de los seres particulares; segundo, porque su naturaleza creativa es tal que ningún ser es igual a otro; y tercero, porque siendo uno y viviente su principio, no podría no haber una relación de correspondencia biológica entre todos los seres generados, pues es esa correspondencia, esa simpatía, la que puede observarse como característica fundamental en los seres animados, cuyas partes son la manifestación del ser en cuestión y su desarrollo mismo, y son afectadas mutuamente en sus procesos.⁴⁹⁰

Las Moiras, hilanderas del Destino

Ya que todo ser particular tiene su origen en el fuego primero, entonces, como ya antes habíamos visto, la cualidad peculiar de cada ser es producto de la inagotable acción generadora y diversificadora del mismo; ahora bien, ya hemos visto también que la interacción de todas las cosas es también producto de la acción del principio divino, por cuanto éste se conforma como principio genético de todo, conformando así un terreno de interacciones que se propaga a todas las partes, el cual en Crisipo recibió el nombre de “*pneuma*”. Pues bien, ya que todo dispone de una cualidad peculiar y que, además, toda cosa está en relación con otra porque todas las cosas se crearon para otras, es claro que la manera en que se relaciona cada una de las cosas es según su propia naturaleza particular, pues no podría ser de otro modo si cada una tiene una naturaleza propia, de la cual no sólo no puede desentenderse en la interacción con todas las demás naturalezas particulares, sino que ha de ser ella misma la determinante para el ser en cuestión en la interacción con las otras partes del universo; y esta naturaleza particular no es otra que la expresión misma del fuego primero o principio divino. En efecto, según el mismo tratado de Plotino contra la doctrina estoica del Destino, los estoicos aseguran que es un único principio el que «eslabona y concatena [...] todas las cosas unas con otras y confiere a cada una su *modo de ser*, un principio [...] a partir del cual se llevan a cabo todas las cosas en virtud de unas *razones seminales*».⁴⁹¹

En el mismo sentido, Nemesio asegura que según Crisipo y otros estoicos «a cada ser que nace le es dado algo según el Destino, por ejemplo, al agua el enfriar, o el dar

⁴⁹⁰ Cf. CLEÓMEDES, *apud* M. D. BOERI y R. SALLES, *Los filósofos estoicos...*, texto 12.6, p. 261 = *SVF* II 529.

⁴⁹¹ Cf. PLOTINO, *Enéadas* (III 1, cap. 7, 1-25), vol. II, pp. 33-34 (la cursiva es mía).

determinado fruto a cada planta, a la piedra, la tendencia a caer, y al fuego, a ascender, e igualmente al animal, asentir y seguir el impulso». ⁴⁹² Esta naturaleza interna a cada ser particular es la que ha de determinar la manera en la que se relaciona con las demás partes del universo en una relación en la que el ser en cuestión no es llevado al cumplimiento del Destino más allá de su propia naturaleza, sino conforme a ésta, lo que cierra paso al fatalismo achacado a los estoicos, pues el Destino no sólo se cumple en perfecto acuerdo con la causalidad, sino, además, se cumple teniendo por *causa* la naturaleza interna de los seres particulares. De esta suerte, el Destino en cuanto cadena causal, y la naturaleza agente de los seres particulares, no se oponen, sino que se revelan como una unidad compleja en la producción de los efectos. Esto lo expresó Crisipo, en el contexto de la respuesta a la objeción a su propuesta del Destino como entrelazamiento causal, distinguiendo géneros de causas involucradas en la producción de los efectos, de donde resulta que existen causas perfectas y principales, y causas auxiliares y próximas.

El sentido de la distinción radica en que lo principal en la producción del efecto no son las causas externas al objeto, que serían las causas que le anteceden y las que coadyuvan, sino las internas a él, que es el caso de las causas perfectas y principales. Lo importante para Crisipo en el contexto de esta argumentación es salvaguardar la potestad humana sobre el impulso que viene conforme a la representación, siendo ésta última la que se conformaría como punto de arranque y causa antecedente del impulso en el intelecto humano; ⁴⁹³ es decir, ya que en la psicología estoica de la acción el impulso viene de haber dado el asentimiento a una representación sobre el mundo, y que ésta es la causa antecedente, no se sigue de eso que el impulso no esté en nuestra potestad, pues ese impulso forma parte de la naturaleza del agente y se da conforme a esta. En efecto, según una cita de Crisipo que nos ofrece Aulo Gelio: «Aunque sea cierto —dice [Crisipo]— que todas las cosas están reunidas y conectadas por el hado según una razón necesaria y superior, con todo, el talante mismo de nuestro intelecto está sometido al Destino en la medida de su *cualidad propia y singular*». ⁴⁹⁴ Para

⁴⁹² Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 467, vol. II, pp. 132-133 = SVF II 991. Según el informe de Nemesio, esta concepción crisipea fue reproducida en el *Sobre el destino* del estoico tardío Filopátor. En el comentario de Plotino llamado a confrontar en la nota anterior también se menciona al fuego como ejemplo de naturaleza dispuesta según el destino, pero en Plotino se da en términos de “tendencia” o “impulso” (*hormâi*), ya que le interesa destacar sobre todo el movimiento natural dado por destino a los seres racionales.

⁴⁹³ Cf. CICERÓN, *Del Hado* (XVIII 41- XIX 43), pp. 24-25.

⁴⁹⁴ CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 231, vol. I, pp. 375-378 = SVF II 1000. La aclaración y la cursiva son mías.

ejemplificar el entramado causal y lo determinante en su participación para la producción de los efectos, respecto de la controversia sobre si el impulso viene dado por el Destino y, en ese sentido, si puede decirse que está en nuestra potestad o no, Crisipo ideó un símil que presentamos a continuación:

Así como quien empujó el cilindro le dio el principio del movimiento, mas no le dio la propiedad de rotación, así la representación del objeto imprimirá ella ciertamente y grabará, por así decirlo, su imagen en el alma, pero nuestro asentimiento estará en nuestra potestad, y éste, al modo como se dijo del cilindro, impulsado desde el exterior, se moverá, en cuanto a lo restante, por su propia fuerza y naturaleza.⁴⁹⁵

Aquí el empuje inicial dado al cilindro representa la causalidad exterior al ser particular,⁴⁹⁶ mientras que es la propia naturaleza del cilindro la que determina que éste ruede, es decir, que de recibir el empuje otra figura cualquiera de lados rectos, ésta quizá no rodaría, pero, siendo la curvatura parte de la naturaleza constitutiva del cilindro, éste no puede no rodar cuando viene el empuje exterior. De esta suerte, el Destino ya no es más algo que se proyecte como una fuerza exterior por encima de los agentes causales, sino una fuerza que responde por entero a la naturaleza particular de cada cosa y que, como tal, se constituye en causa. Esta causa, en cuanto a su relación con todas las demás naturalezas particulares, se manifiesta para ellas como una fuerza externa, pues ciertamente el empuje y la pendiente, que son causas externas al cilindro, forman parte de la interconexión causal de todas las cosas, pero siguen sin ser algo que se plantee en términos trascendentes, pues el empuje viene dado por un cuerpo, y cada piedra, árbol, y hasta la tierra que conforma la pendiente, son cuerpos en interacción con el cilindro, cuerpos con una fuerza interior específica que, en cada uno de ellos, se constituye como causa. La acción de cada naturaleza particular, y especialmente la de la naturaleza humana en cuanto a su impulso, no se da en función de lo externo, sino según su propia naturaleza, que comparte con todas las demás un único principio manifiesto en cada una de ellas.

⁴⁹⁵ CICERÓN, *Del Hado* (XIX 43), p. 25 = *SVF* II 974. El símil también aparece en el fragmento anteriormente citado de Aulo Gelio.

⁴⁹⁶ El mismo símil es presentado por Aulo Gelio en lo que continua al fragmento citado arriba, pero en la imagen que reproduce éste se menciona otro elemento que funge como causa externa, probablemente la causa auxiliar, que sería la «pendiente de tierra escarpada» por la que cae cuesta abajo la piedra cilíndrica.

Hasta aquí, hemos entendido que la manera en que se manifiesta el principio divino es operando en cada ser una cualificación específica y entretejiéndose entre todos como un principio biológico-seminal de origen que los vincula en relaciones de interdependencia y utilidad; sin embargo, aunque fuentes como Alejandro de Afrodisias, Plotino o Nemesio, coinciden en que ese principio da a cada cosa el modo de ser o la tendencia, sólo Aulo Gelio parece indicar que este modo de ser que se manifiesta como causa interna es del orden de la cualificación única operada en cada cosa. La cuestión es importante, por un lado, en cuanto a que es este modo de ser el que determina la manera en la que el ser particular interactúa con todos los demás seres, y, por otro, en cuanto que es ésta misma naturaleza del ser particular en cuanto ser diferenciado la que hace necesario que éste no funcione sometido a la cadena total de fuerzas en acción, sino en interacción mutua con ellas. Ya no estamos frente a la naturaleza como finalidad aristotélica, sino frente a la concepción de la naturaleza como orden necesario, esto es, como orden desplegado que es necesario en sí mismo en cada uno de sus momentos. Hay, desde luego, una tendencia en cuanto a cada uno de los seres, por la cual la piedra cae y el fuego sube, pero respecto de cada ser hay especificidades que le son intrínsecas de las cuales depende en última instancia la interacción con cada otra naturaleza particular, y esta interacción es necesaria en aras de la necesaria constitución del ser particular en su especificidad, que depende en última instancia del poder del fuego manifiesto en él. Así, aunque la naturaleza de la piedra cilíndrica le impele necesariamente a caer, esta necesidad va unida a las especificidades de la piedra, que son en definitiva determinantes respecto al efecto producido. Situando a los seres desde la pura perspectiva de la acción según su género es muy fácil reconducir todo el análisis a una perspectiva funcionalista en la que cada estrato de los seres, considerados así como órganos de un todo y por lo tanto subordinados a él en aras de que “ese todo antecede a las partes”, no representa más que una escala jerarquizada respecto de un finalismo universal. Así, pues, sin una naturaleza específica por la cual cada ser interactúe con cada otro, no hay interacción, sino adaptación; la cual implica nuevamente la subordinación del ser particular a los embates del Destino como fuerza externa que se impone incluso por encima o sin consideración alguna de la naturaleza particular de los seres. Que el ser particular se relacione con cada otro según su propia naturaleza y que esta naturaleza sea del orden de la cualificación específica que lo hace un ser diferenciado de cada otro, puede aún rastrearse a la luz de la información que nos

es proporcionada por otras fuentes, las cuales ponen de relieve la visión compleja de la causalidad estoica y el sentido último de su concepción de la necesidad en cuanto a dicha causalidad.

Las fuentes coinciden en señalar que, según los estoicos, dadas las mismas causas, es imposible que el efecto no se produzca de manera idéntica;⁴⁹⁷ por lo que la argumentación parece apuntar a la imposibilidad de los movimientos incausados, pues, en efecto, según los estoicos, un movimiento sin causa resquebrajaría al universo entero y un movimiento de tal tipo se daría si, estando presentes las causas necesarias para un determinado efecto, éste se diera de manera diferente en cada ocasión; sin embargo, no significa que los estoicos supusieran que una misma concatenación causal pueda repetirse idéntica en un mismo ciclo cósmico, sino que la argumentación quiere evidenciar que, de darse tal caso, los resultados siempre serían los mismos, pues dependen causalmente de las mismas causas y no hay forma de que algo se genere con independencia de sus causas.

Ahora bien, ninguna de estas fuentes especifica cuáles son las causas a las que se refieren; salvo Alejandro de Afrodisias,⁴⁹⁸ el cual da una lista parcial de causas estoicas sin especificar lo determinante de cada una en la producción del efecto. En lo que sí coinciden todas es en que, si es imposible un resultado más allá de la concatenación causal, entonces no es libre el impulso del animal; con lo que la libertad humana sería zanjada. Por lo que hemos dicho ya respecto de las causas internas como determinantes en la interacción de los agentes particulares, sabemos que el entrelazamiento causal no supone la anulación de lo propio de cada ser ni implica su sometimiento al Destino como algo externo; y, de hecho, tal como reporta Alejandro de Afrodisias, esto mismo se hace explícito en esta visión compleja de la causalidad, por la cual es necesario que lo que se da según la naturaleza de cada cosa sea también según Destino:

⁴⁹⁷ Cf. NEMESIO *apud* CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 467, vol. II, pp. 133-134; ALEJANDRO DE AFRODISIA, *Sobre el destino* (XXII 192, 17-25), p. 44; PLOTINO, *Enéadas* (III 1, cap. 7, 5-16), vol. II, p. 33-34.

⁴⁹⁸ Alejandro habla de un “enjambre de causas”, de entre las cuales destaca las desencadenantes, las coadyuvantes, las constitutivas y las cohesivas. Sobre el sentido de la diferenciación causal entre los estoicos respecto a la producción de los efectos, cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *apud* M. D. BOERI y R. SALLES, *Los filósofos estoicos...*, texto 14.11, pp. 338-340; y S. SAMBURSKY, *Physics of the Stoics*, p. 60-61, quien compara en pp. 58-59 la concepción estoica de la concatenación causal con el Demonio de Laplace; no obstante, sería importante cuestionar la reducción de la dinámica creativa del vitalismo cósmico a una mera fórmula matemática.

En efecto, afirman, puesto que las naturalezas de los seres y de las cosas que se dan son distintas y diversas [...] las cosas que se dan por cada uno de los seres, se dan según su naturaleza propia: las que se dan por la piedra, según la de la piedra, las que se dan por el fuego, según la del fuego, las que se da por el animal, según la del animal. Dicen que ninguna de las cosas que se dan por cada uno de los seres de acuerdo con su naturaleza propia, puede ser de otro modo, sino que cada una de las cosas que se dan por ellos se da necesariamente, pero de acuerdo con la necesidad que procede, no de la coacción, sino del hecho de que lo que está naturalmente constituido de determinada manera no es capaz de ser movido en ese momento de alguna otra manera y no de ésta, al darse ciertas circunstancias, las cuales es imposible que no se den en él. Ni siquiera la piedra, en efecto, si es tirada desde cierta altura, es capaz de no moverse hacia abajo cuando nada se lo impide, pues, en virtud de que tiene peso en sí misma (y esta es la causa natural de este tipo de movimiento), cuando también están presentes los factores causales externos que cooperan con la piedra para su movimiento natural, es necesario que la piedra se mueva cual debe por naturaleza. Es absolutamente por necesidad que están presentes en ella estas causas por las cuales se mueve en ese momento: no sólo no es capaz de no moverse estando están presentes, sino que también es por necesidad que se mueva en ese momento, y que tal movimiento se dé por el destino a través de la piedra.⁴⁹⁹

Como es evidente, lo que pretende demostrar esta argumentación estoica, que por la similitud que guarda con el texto de Nemesio se puede retrotraer a Crisipo,⁵⁰⁰ es que, ya que el movimiento natural del animal es según el impulso, y que el Destino se cumple necesariamente según la naturaleza particular, entonces, aunque el impulso se dé necesariamente, éste está en nuestro poder. Por el momento dejemos de lado esta concepción, según la cual lo que se da a través de las naturalezas particulares depende de éstas, y veamos qué, respecto de la naturaleza particular de cada cosa, pretende mostrar la argumentación.

A diferencia de los fragmentos de Cicerón y Aulo Gelio respecto del símil del cilindro, esta argumentación no sólo quiere poner en interacción la naturaleza de cada ser particular en la producción de los efectos, sino incluso pretende demostrar que las naturalezas particulares son así mismo partes de la secuencia entrelazada que es el Destino y que, de hecho, es perfectamente acorde el que el ser particular tenga una naturaleza específica y que todo sea según Destino, es decir, necesario. En efecto, más adelante, el mismo Alejandro asegura, de acuerdo con su fuente estoica, que «el destino mismo, esto es, la naturaleza y la razón de acuerdo con la cual se administra el todo, es dios y que está presente en todos los seres y en todas las cosas que se dan, y que, de este modo, usa la naturaleza propia de todos

⁴⁹⁹ ALEJANDRO DE AFRODISIA, *Sobre el destino* (XIII 181, 15-182, 4), pp. 26-27.

⁵⁰⁰ R. SALLES, *Los estoicos y el problema de la libertad*, pp. 111-137, ha defendido la autoría crisipea de esta teoría recuperada por Alejandro de Afrodisias, que, según nos informa el autor, ha sido puesta en duda por diferentes estudiosos del tema.

los seres para la organización del todo». ⁵⁰¹ Así, en tanto el principio divino da a todo su modo de ser y, por ende, teje entre todas las cosas relaciones de correspondencia, cada cosa, en cuanto a su especificidad, participa en esta red de interconexiones en la que cada cosa afecta y es afectada por otras; de esta suerte, es imposible que el ser particular se relacione con cada otro de otra manera que según su propia y específica naturaleza, y, como lo indica Alejandro respecto del impulso animal, éste no podría darse a través de otra cosa que no fuera el animal particular, ni podría darse de ninguna otra manera a través de él. ⁵⁰² Ya que el ser particular está en relación con otros seres que son causas para él de muy diferentes maneras, éste sólo puede actuar en ese entramado causal según su especificidad. Esa especificidad, por la cual lo que se da no podría darse de otra manera a través de él, ni por ningún otro ser sino de la manera que se da, es muy probablemente una expresión que refleja en su complejidad la concepción de la cualificación peculiar de cada naturaleza particular como necesaria y determinante en la interacción con cada otra naturaleza. Una vez más, ya que las razones seminales son la guía interior a cada naturaleza particular, por la que se hacen manifiestos los poderes del fuego primigenio, y que este fuego implica un continuo proceso de actividad y re-creación; necesariamente implica una afirmación continua de cada ser en lo que es y lo que expresa en cuanto a su naturaleza activa, constituyéndolo así como causa. Es así que coincide plenamente el que todo se dé por Destino *a través de (dià)* cada naturaleza particular, y el que cada una sea así mismo *causa (dià)* respecto de sus actividades. ⁵⁰³

Podemos cerrar así el cuadro que integra tanto el poder generativo y racional del principio del fuego como la energía y vitalidad manifiesta en cada uno de los seres particulares; todo en una interconexión y entrelazamiento al que llamamos Destino, el cual implica el desarrollo total y el cumplimiento del ciclo de vida del cosmos; con lo que la interpretación que hiciera Crisipo sobre las Moiras no supone en absoluto una concepción del Destino supersticiosa ni trascendente. En efecto:

⁵⁰¹ ALEJANDRO DE AFRODISIA, *Sobre el destino* (XXII 192, 25-28), p. 44.

⁵⁰² *Ibid.* (XIV 183, 5-10), p. 29.

⁵⁰³ *Ibid.* pp. XCVI-XCVII, nota 28, donde R. SALLES y J. MOLINA comentan respecto de la proposición griega *dià*: «Los dos usos están relacionados el uno con el otro, pues, según la teoría estoica a la cual Alejandro se refiere aquí [*ibid.*, (XIII 181, 15-182, 4), pp. 26-27], la idea de que lo que hacemos sucede “por destino a través de” (*hipò tés heimarmenes dià*) nosotros es perfectamente compatible con que *nosotros* seamos causa de lo que hacemos».

Las Parcas (*Moírai*) reciben su nombre de que ciertas cosas están repartidas (*memerísthai*) y distribuidas (*katanenemêsthai*) a cada uno de nosotros [...] Y que Láquesis se llama por sortear (*lanchánein*) a cada uno su destino, Atropo por lo indeclinable (*átrepton*) e inamovible de la distribución, y Cloto porque todo está tejido (*sinkeklôsthai*) y trabado, y de cada cosa hay un único curso.⁵⁰⁴

Según indica Cornuto, estas tres denominaciones de las Moiras se refieren propiamente al mismo poder, es decir, a Zeus en cuanto causa de todo.⁵⁰⁵ Es en ese sentido que todo se da según el Destino, pues esta fuerza implica el juego total de las interacciones que son posibles en el continuo proceso creativo del universo, cuya naturaleza marcha por un sendero artístico de continua generación. Consecuentemente: 1) en manera alguna se opone el que todo sea por Destino y que cada cosa sea según su naturaleza particular; y 2) la providencia en términos universalistas, que es lo esencial de la postura estoica respecto de ésta y es en ese sentido idéntica al Destino, no puede pensarse de otra manera que activando los poderes del universo entero y cada una de sus partes desde el interior de cada una; la providencia en estos términos no es una fuerza trascendente, una anciana agorera,⁵⁰⁶ que intervendría el curso del universo en aras de la protección de sus criaturas al coste de romper la secuencia de los eventos y la regularidad implicada en la ley del Destino.

La concepción estoica de la providencia no representa una suerte de consciencia universal por encima de todo, sino un principio natural de auto-preservación y re-creación cósmica, cuya racionalidad se entreteje en cada naturaleza particular y se mueve a través de ellas. Así, según Zenón —en un pasaje que tiene la virtud, nuevamente, de establecer entre el Todo y sus partes no una relación de partición, sino una en la que las partes evidencian tener los mismos procesos que el Todo en cuanto partes que se vinculan genéticamente con este Todo—, el universo mismo, tal como cada ser viviente particular, tiene una tendencia o impulso que le lleva a preservarse en su propio ser; en efecto, según él mismo, la naturaleza del mundo es artesana, *previsora* y *proveedora* de todo, con lo que *procura* para el mundo lo necesario para su orden y ornato, y en cuanto tal, es llamada *providencia*, vocablo que, según

⁵⁰⁴ CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 107, vol. I, p. 264. Cf. *Ibid.*, fr. 106, vol. I, p. 263; y ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (cap. 13), pp. 211-213.

⁵⁰⁵ Cf. ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (cap. 13, 13), pp. 212-213. Por la interpretación que recoge Cornuto sobre las Moiras, es evidente que depende de la interpretación que varios siglos antes hiciera Crisipo.

⁵⁰⁶ Cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (I 18 y II 73), pp. 85-86 y 219. En *Sobre la naturaleza de los dioses* I 54-56, (pp. 113-115), el representante epicúreo señala la concepción estoica de la providencia como motivo de superstición y mal para los seres humanos.

aclara Cicerón, viene del griego *prónoia*.⁵⁰⁷ Ha entrado ahora en la batalla Atlante, imagen de la infatigable providencia y causa de todo, el cual ha sido llamado “el que piensa el Todo (*holoóphron*)”, según Cleantes,⁵⁰⁸ «porque se preocupa (*phrontízein*) por el universo (*hólón*) y mira (*pronoeisthai*) por la preservación de todas sus partes (*meron*)». ⁵⁰⁹

Si inspirándose en fórmulas estoicas como las que transmite Alejandro de Afrodisias (según las cuales «el destino es Dios, esto es, que, para la preservación del cosmos mismo, y del orden que hay en él, el destino utiliza las cosas que existen y que se dan en el cosmos») ⁵¹⁰ alguien dijera nuevamente que la perspectiva universalista de la providencia que mira por la preservación cósmica implica un nuevo fatalismo respecto de las partes, estaría ignorando deliberadamente que la manera en que se manifiesta el principio divino es *a través* de todas las cosas, es decir, de los seres particulares y sus relaciones en el sistema del mundo; lo cual es aclarado por el mismo Alejandro en el pasaje citado anteriormente, el cual asegura que el Destino se sirve de todos los seres *según la naturaleza particular de cada uno de éstos*.⁵¹¹ De hecho, incluso en fragmentos transmitidos por Plutarco de la obra *Sobre el movimiento* de Crisipo, en los cuales se dice que los seres en cuanto partes del mundo se mueven hacia el centro del universo en aras de la preservación de éste, afirma Crisipo que este es un tipo de movimiento natural ínsito a la naturaleza particular, y que incluso si se imaginara un vacío en torno a las partes éstas tendrían en sí ese movimiento natural;⁵¹² lo que deja fuera no sólo el que ese movimiento hacia el centro del universo en aras de su preservación se dé en virtud de una concatenación causal que empuje al ser particular, sino, incluso, una providencia que actuando desde fuera dirija la acción de los individuos para la preservación del conjunto. La conclusión necesaria es que la acción del principio activo a la que se da el nombre de

⁵⁰⁷ *Ibid.* (II 58), pp. 204-205 = SVF I 172.

⁵⁰⁸ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (CLEANTES), frs. 693-695, p. 296 = SVF I 549. Según indican las fuentes, esta interpretación de Atlante es de autoría de Cleantes, respecto de la cual aclara Á. J. CAPPELLETTI en las notas a los pasajes citados que ya en Homero aparece la palabra *oloóphrōn* (sagaz, astuto), con espíritu suave, aplicada a Atlante, y que es cambiada por Cleantes a *holoóphrōn*, con espíritu áspero, para designar a la providencia (*prónoia*) en tanto que ésta piensa el Todo y le cuida y gobierna.

⁵⁰⁹ ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (cap. 26, 48), p. 204. Integramos la transliteración de las palabras necesarias para entender el juego etimológico utilizado por Cleantes en su interpretación de Atlante en relación con la providencia como vínculo entre el Todo y sus partes, con lo que nos apartamos de las transliteraciones marcadas por J. B. Torres Guerra.

⁵¹⁰ ALEJANDRO DE AFRODISIA, *Sobre el destino* (XXXI 203 12-15), pp. 60-61.

⁵¹¹ *Ibid.* (XXII 192, 25-28), p. 44. Esta tesis es desarrollada por ALEJANDRO DE AFRODISIAS en (XXXVI 208, 4-12), p. 68.

⁵¹² Cf. PLUTARCO, *Las contradicciones de los estoicos* (cap. 44, 1055 B-C), p. 329.

providencia es la acción de una fuerza interior que se manifiesta en el desarrollo mismo de cada naturaleza particular.⁵¹³

Es por esta concepción de lo divino, la providencia y el Destino, que para los estoicos no se opone el que todo sea por Destino y el que los seres particulares dispongan y accionen según su propia y específica naturaleza, lo cual fue reunido por ellos en la fórmula “por destino a través de la naturaleza propia de cada ser”; de tal suerte, estando presentes las causas internas y externas de que la piedra rueda, este movimiento se da necesariamente «por el destino a través de la piedra». Siendo el principio divino quien sostiene desde el interior toda naturaleza y da el modo de manifestarse a cada una, y siendo que cada naturaleza es y hace según su propia naturaleza, lejos de oponerse el Destino y los particulares, en realidad se unifican, pues la acción que parte del Destino no es otra que los actos propios de los particulares en su interconexión; así, el Destino y la naturaleza particular no se oponen porque no son cosas diferentes.

Una formulación así de paradójica en apariencia, no pasó desapercibida a los ojos de los adversarios de los estoicos, quienes defendieron que mediante esa formulación los estoicos hacían al Destino agente absoluto de toda acción, pretendiendo éstos deliberadamente engañar con ello a sus oyentes y, por lo tanto, eliminando toda posibilidad de responsabilidad moral para los humanos respecto de sus actos.⁵¹⁴ En esto coinciden, nuevamente, tanto Alejandro de Afrodisias como Plotino y Nemesio, quienes señalan,

⁵¹³ Los estoicos a partir de Crisipo destacaron sobre todo el papel de la providencia de “los dioses” en los procesos de adivinación artificial; en esta técnica, según registra CICERÓN, *Sobre la adivinación* (I 118-120, II 29-36), pp. 62-63, 85-89, estoicos como Crisipo, Antípatro y Posidonio reconocieron una suerte de “intervenciones programadas” de la divinidad cifradas en la simpatía universal como fenómeno conectivo de alcances cósmicos. El argumento fundamental sobre el papel de la providencia en la adivinación fue sostenido por Crisipo y posteriormente por Diógenes de Babilonia y Antípatro de Tarso, y defiende que ya que los dioses aman a los seres humanos y saben con antelación lo que va a pasar, es de toda necesidad que les revelen el futuro y les otorguen los medios técnicos para interpretar los signos (*ibid.* (I 82-84), pp. 44-45 = *SVF* II 1192; DIÓGENES DE BABILONIA, fr. 37; y ANTÍPATRO DE TARSO, fr. 40, *SVF* III). Si bien, como se admite expresamente en el reporte de Cicerón (*Sobre la adivinación* (I 118), p. 62), no es el caso de que los dioses vigilen cada detalle, esta atención divina de tendencia antropocéntrica compromete el enfoque inmanentista de la cosmología estoica toda vez que estas intervenciones programadas desde el inicio de la vida del cosmos, y que por tanto forman parte de la seriación causal, ofrecen una difícil y paradójica explicación respecto de los cambios operados en el fenómeno a observar en el proceso adivinatorio, de donde resulta que «cuando alguien quiere inmolar, se hace entonces una mutación en las entrañas para que o falte o sobre algo, pues todo obedece a la voluntad de los dioses» (*ibid.* (II 35), p. 88).

⁵¹⁴ Dado que la libertad para los estoicos fue definida como la autodeterminación de los actos en virtud del uso adecuado de las representaciones, la responsabilidad moral ha de ser entendida como un reconocimiento y valoración moral de los propios actos. Esto es, dado que según la teoría estoica de la acción los actos llevados a cabo dependen por entero de los juicios a los que asentimos, y que el asentimiento está en nuestro poder en función de nuestro propio talante moral, la persona que puede ser considerada agente moral de sus actos.

consecuentemente, que aún si cada ser particular acciona según su propia naturaleza esto no nos hace más libres ni hace que se conserve lo que depende de nosotros. Ya que los pasajes suponen un Destino agente de toda acción dada a través de los particulares implican nuevamente una acusación de fatalismo contra los estoicos, y como tales, están cifrados en una tensión entre el Todo y sus partes, como es evidente en el reproche de Plotino, quien mediante un parangón con el cuerpo humano como un todo y su pie como una de sus partes asegura que, partiendo del postulado estoico del Destino, se llega a que toda cosa y toda acción de cada cosa es tan sólo el Destino:

con lo que ni nosotros somos nosotros ni hay una actividad propia nuestra; tampoco somos nosotros mismos los que reflexionamos, sino que nuestras deliberaciones serán reflexiones de otros; y tampoco somos nosotros los que obramos, como tampoco son nuestros pies los que dan patadas, sino que somos nosotros los que damos patadas mediante partes (*dià merón*) de nosotros.⁵¹⁵

Y es que los pasajes de Alejandro, Plotino y Nemesio parten de la concepción estoica según la cual el movimiento natural de los seres animales es según el impulso, el cual, como los movimientos naturales de todos los demás seres, dadas todas las causas, es de toda necesidad que se dé; con lo que, ya que tanto la cadena causal externa al animal como su movimiento natural vienen dados por necesidad, entonces el Destino —según esta argumentación— viene a convertirse en el agente único de toda producción. En efecto, si todo se da por necesidad, incluyendo el impulso de los animales, entre los que se incluye el animal humano, entonces parecería que el impulso no está en poder del animal, aun si éste es racional. Consecuentemente, la objeción necesaria presentada por esta argumentación es que debe haber posibilidades alternativas de acción frente a la representación que mueve al impulso; esto al menos para los agentes racionales, si es que quiere salvaguardarse su libertad y, con ello, su responsabilidad moral; en lo que concuerdan nuevamente los tres filósofos ya mencionados.⁵¹⁶

⁵¹⁵ PLOTINO, *Enéadas* (III 1, cap. 4, 20-25), vol. II, p. 28. Integramos la transliteración de los vocablos griegos traducidos por “mediante partes” (*dià merón*), que son importantes en el contexto de lo que se da a través de la naturaleza propia de cada ser (*dià tés oikeías physeos*) como parte de un Todo.

⁵¹⁶ Cf. ALEJANDRO DE AFRODISIA, *Sobre el destino* (XI-XVI), pp. 21-37; PLOTINO, *Enéadas* (III 1, cap. 7), vol. II, pp. 31-32; NEMESIO, *apud* CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 467, vol. II, pp. 132-134.

Pues bien, en torno a que el Destino es el único agente de toda acción por ser él quien da a cada ser particular su constitución natural, hay que decir que dicha visión implica una concepción externalista-absoluta del Destino en cuanto considera que éste se manifiesta en la naturaleza específica de cada uno de los seres sin que éstos sean nada, pues él mismo lo es todo; como si se dijera que los seres vivos en cuanto manifestación de la naturaleza no son nada, pues ésta sola es todo lo constituido por ella, o bien, que respecto de la vida éstos no son nada, pues lo que se mueve y recrea es tan sólo la vida, aun si lo hace a través de cada ser viviente. Pues bien, así como no se opone la vida o la naturaleza a la existencia del ser viviente particular, y así como éste es una manifestación de aquellas y es de hecho la manera de manifestarse propia de la naturaleza y la vida; no se dirá que éste no es nada porque la naturaleza o la vida que le constituye lo es todo. Así mismo, no se dirá que el ser particular constituido por el principio divino no es nada respecto de la acción de éste, pues, conforme al pensamiento estoico, la naturaleza de este principio es manifestación y acción pura, y su manifestación se da en la generación continua de los seres y él mismo es los seres en su manifestación, continua generación y re-creación y, por lo tanto, es también sus interacciones.

En el mismo sentido, así como la vida y la naturaleza para persistir y abrirse camino se despliegan conforme a diversidad de seres que persisten y generan procesos que los sostienen en la vida y generan orden a partir de su propio orden, así el principio eficiente que late en todo ser particular y en él se manifiesta, se recrea a través de la naturaleza particular de todo ser constituido y existe en la acción constante de los seres generados. Pero sería por completo absurdo exigirle a la naturaleza o a la vida que ese despliegue se diera fuera de un necesario determinismo; pues, por ejemplo, sin *determinados* seres frugívoros constituidos como cuadrúpedos y con mecanismos tanto para aprovechar los nutrientes del fruto sin afectar la semilla como para desechar lo no metabolizado por ellos lejos de la zona en la que el fruto fue encontrado, no habría manera de que determinadas plantas propagaran su semilla; tal como los animales polinizadores no recorrerían las distancias que recorren al polinizar ni se sentirían atraídos por el néctar de las flores sin una *constitución determinada*; y tal como sin los seres *constituidos* como bacterias sería impensable la etapa final de degradación de las sustancias vivas; y sin los anfibios con su específica y *determinada constitución* no sería posible contener a los insectos que potencialmente podrían formar plagas, etc. Y siendo todas

éstas las formas en las que la vida se manifiesta, sostiene y propaga, así, lejos del determinismo, no sería posible la existencia de ninguno de los seres que son y tienen su causa en el principio que hace, que es en cuanto tal el Destino y la providencia, pues, sin seres constituidos de manera determinada, nada sería posible, ya que ni siquiera habría actividad del principio primordial del fuego cuya acción implica su despliegue en seres dotados de una determinada naturaleza, a partir de la cual interactúan con los demás seres en un universo único interconectado hasta en el mínimo detalle.

Así, respecto a la naturaleza de los seres racionales cuyo movimiento natural viene dado por el impulso, el cual se da por necesidad a partir de la constitución propia del individuo y teniendo como causa antecedente la representación, comenta Calcidio que los movimientos del alma se dan según la necesidad del Destino «como quiera que sea necesario que *se obre por nuestro intermedio por obra del Destino*. Los hombres reciben así la función de las cosas que llamadas “*sin lo que no puede hacerse que...*”, del mismo modo que, sin el lugar no es posible el movimiento o el reposo». ⁵¹⁷ El parangón utilizado por Calcidio respecto del lugar como aquello sin lo cual no es posible el movimiento ni el reposo es importante en el entendido de que sin los seres particulares, o en su ejemplo, sin los seres humanos, no es posible el despliegue de la fuerza de la acción divina, con lo que se constituyen como “aquello sin lo cual no...”; los seres son así el terreno único de toda expresión, manifestación y acción del fuego primero y lejos de esta manifestación la fuerza divina no es ni le es posible existir.

Es este uno de los puntos en los que se hace evidente el horizonte vitalista de la concepción estoica de lo divino, que no pugna por formas ultraterrenas de ser ni por que la acción del mencionado dios no tenga sus límites en la recreación vital de los seres siempre manifiestos en los cuerpos; por contra, lo divino en los estoicos es todo lo que puede ser en cuanto a la recreación continua de los cuerpos como formas activas que manifiestan sus fuerzas en la interacción con todas las otras fuerzas corpóreas, pero fuera del terreno de lo corpóreo y de las interacciones de los seres a este principio ni siquiera le es dado existir, pues ese principio que actúa no es nada sin su acción, acción que se manifiesta en la generación y vitalización continua de los seres que conforma. De este modo, la generación en la cosmología estoica no es un puro acto de bondad o amor del principio divino hacia sus

⁵¹⁷ CALCIDIO, *apud* CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 457, vol. II, pp. 113-114 = *SVF* II 943 (las cursivas son mías). Como es evidente, la primera frase de Calcidio puesta en cursivas es una reproducción del “por destino a través de...” del que nos hablan las fuentes citadas arriba.

criaturas, pues la separación creador-creación está cifrada en la exterioridad del principio generador; no, sino que, por el contrario, la generación es parte del propio despliegue del fuego primordial, constituyéndose así en un principio de amor propio, el cual se manifiesta en cada ser particular en cuanto cada ser se reconoce en su propia constitución, pugna por la preservación de ésta,⁵¹⁸ y se sostiene a sí mismo en un continuo proceso de re-creación o autopoiesis.

Una vez que hemos echado abajo la objeción según la cual el agente único de todo es el Destino, se derrumba con ella aquella que dice que, aun si cada ser particular acciona según su propia naturaleza, esto no equivale a que el impulso esté en poder del ser viviente racional; respecto de lo cual aún podemos decir algo. En primer lugar, podemos pensar en acciones de los seres vivientes que se mueven según impulso, es decir, los animales; pues bien, aun si por la propia constitución del animal se dan en él y por él movimientos necesarios ínsitos en el engarce total del Destino universal, no por eso se dirá que no se dan en poder del animal, como, por ejemplo, en el caso de una leona dispuesta a cazar, para la cual, dadas todas las causas internas y externas, es de toda necesidad que cace. En este ejemplo, las representaciones, digamos la imagen de un ciervo, serían las causas antecedentes; otras condiciones como el terreno y si este animal está o no en manada o si el animal depredador lo está, serían otras causas de carácter auxiliar; y la constitución interna del animal carnívoro como causa perfecta determinaría el impulso, con lo que la leona se movería a cazar. Si dado esto alguien dijera que lo que se da por la naturaleza de la leona no está en su poder, exigiría una conciencia escindida o enajenada de la leona respecto de ella misma, por la cual sus propios actos no son suyos y lo que hace no es su acto a pesar de ser según su propia y particular naturaleza; como si fuera posible y natural para un ser terrestre el impulso de volar, o como si alguna persona se sintiera menos libre por tener tan sólo dos manos, o por no tener garras al modo de un depredador. Pero cada ser se reconoce en su propia constitución y ésta le es por completo familiar, por lo que, en lo que al ser viviente respecta, lo que se da a través de su propia constitución depende de él y está en su poder, y el animal humano no necesita

⁵¹⁸ Sobre la tendencia natural de todo ser viviente a familiarizarse (*oikeiosis*) con su propia constitución y a preservar en ella, cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 85-88), pp. 364-365; CICERÓN, *De los fines de los bienes y los males* (III 16-21), pp. 8-11; y A. A. LONG, *La filosofía helenística*, pp. 181-192. En lo que sigue al pasaje de Diógenes Laercio se pone de relieve el acento puesto por Crisipo en la dimensión particular de la naturaleza conforme a la que hay que vivir, la cual se integra en el entramado total de la Naturaleza Universal.

la posibilidad de tener tres brazos en lugar de dos para ser libre, ni un animal terrestre como la iguana necesita alas para ejercer lo que está en su poder, sino que, en tanto lo que se dé por el animal sea según su propia naturaleza, eso estará en su poder.

El lugar del impulso humano es esta taxonomía de las naturalezas particulares y sus movimientos es un tanto más complejo en cuanto que el animal humano actúa no por instinto tan sólo, sino según su naturaleza racional. Pues bien, dada su constitución natural es de toda necesidad que el ser racional actúe conforme a ésta; además, si por esto se dijera que la racionalidad da al ser particular posibilidades alternativas de acción frente a una representación dada, se estaría omitiendo deliberadamente la constitución de la racionalidad misma del viviente, por medio de la cual puede dar su asentimiento tanto a representaciones falsas como verdaderas, siendo ambos procesos racionales; y es que el ser racional desarrolla su racionalidad, según los estoicos, a partir de los catorce años, antes de lo cual se puede decir que se movía más bien según instinto, pero que a partir de entonces desarrolla hábitos selectivos de lo que es conforme a su naturaleza.

Esta característica de la racionalidad humana ha llevado a A. A. Long a describir como distintivo de la ética estoica la concepción de la naturaleza humana como un “fenómeno evolutivo”.⁵¹⁹ Esto significa que la naturaleza humana en parte es algo que le viene dado programadamente, como al resto de los animales su propia naturaleza, y en parte es producto de la selección racional que haga el individuo particular según lo que valore como conforme a su naturaleza; de modo que lo que seleccione a través de sus diferentes etapas tendiente a convertirse en una selección continuada y por fin en una disposición del alma, corre por completo a cargo del ser racional según su apego a su propia naturaleza. El modo en que esta selección racional se convierte por fin en un hábito selectivo es a través de la práctica constante; de modo que, en las naturalezas prudentes o en las naturalezas intemperantes este modo de ser se ha forjado conforme al hábito selectivo del individuo en cuestión⁵²⁰ y, de este modo, dada una representación, el impulso será movido conforme a esa naturaleza, aun si el ser viviente es racional y al menos teóricamente tiene otras alternativas de ser.

⁵¹⁹ Cf. A. A. LONG, *La filosofía helenística*, p. 185.

⁵²⁰ Sobre la naturaleza humana en cuanto hábito selectivo cf. *Ibid.*, p. 170-176, 182-195, donde A. A. LONG hace la precisión de que los estoicos analizan moralmente a los humanos no en términos de buenos y malos, sino en términos de sabios y necios; y CICERÓN, *De los fines de los bienes y los males* (III 20-23), pp. 10-12.

Así, por ejemplo, un alcohólico, recibiendo la representación del vino y valorando este como deseable se moverá irrefrenablemente hacia él, y no tiene otra posibilidad respecto al hábito selectivo ya llevado a cabo por él que le ha forjado justamente como un alcohólico. No significa que el alcohólico esté condenado a ser tal o que haya nacido con una natural determinación hacia el alcohol, pero, para que ante la representación de la botella de alcohol frente a él le sea posible refrenarse o no tener impulso alguno hacia ella, necesita entrenamiento continuo en el rechazo de eso que no es conforme a su naturaleza.

En el mismo sentido, si a un no hablante del griego se le habla en dicha lengua, éste está obligado a no entenderlo y esto es de toda necesidad que se dé según su propia naturaleza, pero, dado el caso de que genere el hábito de estudiar griego con constancia hasta poder comprenderlo cabalmente, y que nuevamente alguien se dirija a él en lengua griega, es de toda necesidad que éste lo entienda, pues no podría deshacerse de lo aprendido en ese momento; nótese en estos ejemplos que lo que está en juego es lo que aprendieron por medio de continua ejercitación los individuos en cuestión.

En ese sentido, no es necesario, para que el individuo sea responsable moralmente de sus actos, que éste disponga de una doble o múltiple posibilidad impulsiva frente a la representación, pues, si esta última se presenta al individuo ejercitado y con una naturaleza forjada en apego a su propia naturaleza racional, no habrá impulso alguno tendiente al vicio, como no lo hay en el que no es alcohólico —para seguir con el ejemplo anterior—, o no lo hay ya en el alcohólico que se ha ejercitado en mantenerse sano.

Una racionalidad en abstracto, sin esta perspectiva “evolutiva” y de la ejercitación y constante tonificación de los músculos del alma,⁵²¹ que diera al ser racional posibilidades alternativas frente a la representación que mueve al impulso, no tendría sentido para un estoico y, en cuanto a la curación de las enfermedades del alma, resulta inútil, pues una persona que ha forjado su propia naturaleza conforme a lo que le daña y es contra su naturaleza, aun si reconociera que el acto vicioso le es dañino, no por eso será capaz de detener el impulso; tal como el ser ejercitado en lo que es conforme a su naturaleza no será seducido por la representación que lleva al acto vergonzoso, pues esa representación ni siquiera la vive como tal; así, pues, no es un desafío para él estar frente a una botella de vino,

⁵²¹ “Tonificar los músculos del alma” es una imagen de cariz estoico que recuperamos de M. C. NUSSBAUM, *op. cit.*, p. 397.

pues la ejercitación y selección racional de lo que es conforme a su naturaleza hace que no sea tocado por falsas representaciones respecto de esas cosas, con lo que muchas de las representaciones que surten un impulso en él le son ofrecidas de manera verificada por su propia razón ejercitada, y en ese caso es más probable que las representaciones que le mueven a impulso sean representaciones verdaderas.

Seres generadores de orden

El principio divino, fuego primordial que activa cada corporalidad y dota de vida al cosmos en conjunto, late en cada una de las naturalezas que conforman el universo; siendo principio de orden, se mueve a través de cada ser particular dotándolo de aquello que le es propio y connatural, conformándolo en todos sus momentos. Consecuentemente, ya que los seres interactúan por relaciones de utilidad o correspondencia, tejen una red de interacciones simpáticas que los interconectan con cada otro ser en el universo. Puesto que el modo natural de ser del principio divino es el recrearse en las corporalidades a las que da origen, en el necesario despliegue de su fuerza que se plasma en cada ser viviente, y en el cúmulo de interacciones resultante de la conexión biológica-genética que preside la aparición de cada ser; es lícito decir que, en cuanto a este continuo y cíclico despliegue de energía creativa, el principio del fuego vive una suerte de *soterramiento* al interior de cada uno de los seres generados por su acción continua. Desde luego que no hablamos de un soterramiento en el cual el principio desaparece para dar paso a la interacción de los seres, sino de un soterramiento en el cual es este el principio de orden que late en el interior de toda corporalidad vibrátil, de todo efecto de la acción de esa corporalidad, y de toda interacción implicada en dicha acción; este soterramiento por cuanto supone la guía del proceso total de vida del cosmos en su continua generación de seres y en el cíclico nacer y recrearse del mismo, es la razón seminal ínsita en el proceso, es su *lógos* viviente.⁵²²

⁵²² Este es uno de los puntos fundamentales que distinguen la apuesta cosmológica estoica de otras tradiciones a las que se le suele asemejar de forma abusiva, como es el caso del demiurgo del *Timeo* platónico, o bien la tradición cristiana, para las cuales el ser generador se retira una vez engendrada la obra, y ni se encuentra en ella ni puede ser identificado como actividad en ella.

Siendo el caso de que el principio de organización y vida que es el fuego primero existe en su despliegue y acción continua a través de los seres generados, entonces existe en la continua reorganización de las naturalezas particulares, sosteniendo todo cuerpo en un continuo recrearse y perpetuándose en su propio ser. Es necesario, por lo tanto, que cada naturaleza particular sea capaz de reproducir y generar orden a partir del mismo orden que le ha generado y le sostiene de continuo, pues no existe posibilidad alguna de intervención del ser divino en términos trascendentes por cuanto éste se mueve y actúa a través de las posibilidades de cada corporalidad viva; es decir, el ser divino, una vez generado el universo, se recrea en cada ser venido a la generación, y es en cada ser y sus interacciones que se hace manifiesto; luego, su manera peculiar de ser en cada naturaleza particular es inmanente y determinada en la propia constitución del particular. Siendo este el caso, la manera de generar orden viene dada, una vez conformado el universo, en la continua generación del orden por parte de las naturalezas particulares en interacción, razón por la cual no surge una flauta de un olivo⁵²³ y, en contra, sí surgen seres determinados en su orden venidos a la existencia a partir de la interacción de seres que reproducen el orden que les ha traído a la existencia, y ello en clave biológica-seminal, la cual da razón de la generación de seres dotados de orden en su organización a partir de otros seres que comparten esa organización.

En este punto, hemos de aclarar que con esto no perseguimos un sentido débil de “orden” en el sentido de una regularidad que siguen específicas dinámicas del movimiento del cosmos, como en el caso de los movimientos planetarios, por ejemplo; por contra, al hablar de orden nos referimos a la racionalidad implicada en la generación de los seres a partir de otros seres, que responde a su estructura, determinaciones, y al curso seguido en la ontogenia del viviente en cuestión, es decir, al orden vital que atraviesa los seres en el sentido fuerte de que éstos han venido a ser por el orden, se sostienen en el orden, y son capaces de generar y propagar dicho orden.

La formulación por antonomasia de este accionar de los seres generados la encontramos en la embriología estoica, pues, desde luego, la concepción seminal de la racionalidad como proceso viviente atraviesa toda la cosmología de los estoicos, que es por esta particularidad decididamente de carácter biológico-vitalista. Así, pues, según su concepción de la semilla,

⁵²³ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), frs. 178-182, pp. 89-90 = *SVF* I 112-114. El ejemplo del olivo es de Zenón de Citio, y en él se encuentra implícita la concepción seminal del principio racional que ya antes hemos recuperado.

ésta es lo que es capaz de reproducir aquello de lo que se ha desgajado,⁵²⁴ y es esta noción la que acompaña toda acción llevada a cabo por el fuego primordial a partir de las razones seminales. Es en este sentido que todo ser venido a la existencia por la acción germinal del fuego primordial a través de la materia es un ser capaz de reproducir el orden que le ha traído a la existencia, generando a partir de sí seres que comparten su fórmula seminal y que son capaces de reproducirla. Esto fue elaborado a detalle a lo largo del tiempo por los diferentes exponentes de la escuela y, desde luego, pone de relieve mejor que ningún otro ejemplo el sentido de ese *soterramiento* del principio del que hablamos arriba; será esta concepción aquella en torno a la que gire toda noción inmanentista del principio divino, y por lo tanto es el sentido profundo que adquiere el panteísmo defendido a través de los siglos por la Estoa. Su panteísmo es un vitalismo, y así, más que una apuesta teológica es una apuesta cosmológica.

Pues bien, según doctrina estoica antigua, los primeros animales humanos, llamados en este contexto Gigantes por algunas fuentes estoicas, nacieron de la tierra (Gea) por intervención del principio del fuego divino,⁵²⁵ identificado en algunos contextos con Urano,⁵²⁶ el cual, como *razón seminal* que genera todo, dio origen a los animales en general; es decir, que los seres vivos nacieron por acción de la providencia que se mueve a través del mundo generado,⁵²⁷ pero una vez generados los primeros seres vivientes a partir de las razones seminales, éstos, en su interacción, fueron capaces de generar descendencia y dar nacimiento a otros seres vivientes de su propia especie; con lo que los seres nacidos por el orden han generado orden a partir de ellos mismos y sus interacciones. Es así como lo especifica un fragmento que recupera la interpretación en clave biológica que hiciera Crisipo de la unión de Gea y Urano y la posterior castración de este, según el cual: «Cuando tuvo

⁵²⁴ Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 158), p. 391.

⁵²⁵ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 194, p. 94 = I 124, donde se especifica el nacimiento de los primeros animales humanos por intervención del fuego divino. Para la identificación de los primeros humanos con los Gigantes cf. ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (cap. 20, 39), pp. 240-241, y nuestra nota 116.

⁵²⁶ Cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (II 63-64), p. 209; ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (cap. 7), p. 207; y el fragmento que citamos en seguida en el cuerpo del texto atribuido expresamente a Crisipo por la fuente que lo transmite.

⁵²⁷ Además del texto de Zenón ya llamado a confrontar, cf. ORÍGENES, *apud* T. SAETEROS PÉREZ, “Ο θεός σπερματικός λόγος τοῦ κόσμου. Apuntes para una lectura de la noción de λόγοι σπερματικοί en los estoicos y San Agustín”, en *op. cit.*, p. 330 = SVF II 739; y ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (cap. 18, 32), pp. 232-233, quien relaciona el nombre de “Prometeo” (*Promēthēa*) con “previsión” (*promētheian*), y deriva de ahí “providencia” (*prónoia*), asegurando así que los seres vivos se han generado de la tierra por acción de la providencia.

lugar la unión de Urano y Gea, nacían muchos seres vivos; a continuación, conforme al tiempo fue distinguiendo cada especie y engendraba ya por medio de los seres entre sí, se dice que Urano fue castrado». ⁵²⁸ Por lo tanto, cada ser en su acción natural y desarrollo, perpetúa dicho orden y se mantiene en él. Es en ese sentido que el principio divino es un fuego que se ha *soterrado*; no yace fuera ni lejos de los seres, sino que late en el interior de cada ser, en los animales humanos, los Gigantes, con lo que no hay lugar alguno en el que no se encuentre activando siempre la vida cósmica. Así, se manifiesta en los diferentes procesos de lo viviente y, por lo tanto, en todo proceso cósmico, pues finalmente el cosmos es el ser viviente que alberga todos los seres generados.

Ya que el principio del fuego como ley natural se mueve desde el interior de cada ser y que dada su generación éstos reproducen el orden por el que ellos mismos han nacido, con lo que la generación se basta a sí misma para perpetuarse en el ser, entonces vemos ascender a los seres particulares no como meras partes de un Todo en el que todo lo acontecido a éstas adquiriera sentido con relación al conjunto, pues las partes en sus interacciones no pueden reducirse a funciones de ese Todo ni a un mero conjunto o suma de partes, sino que en cuanto particulares cuyas interacciones generan un Todo interconexo son éstas mismas, las interacciones, las que definen a ese Todo como un sistema. No existen las partes en función del Todo, porque finalmente ese Todo es tal por cada parte en su manera particular de interactuar con cada otra parte, y lejos de las partes en interacción ese Todo es tan sólo una abstracción que no se sostiene. Es en ese sentido que el Todo no es ni igual ni diferente de sus partes, según sostienen los estoicos; ⁵²⁹ de suerte que el cuerpo del animal humano, como un todo, es tal con cada uno de sus miembros, no sólo en cuanto a una mera suma o acomodo de partes, sino en cuanto cada parte se encuentra siendo lo que es en su peculiar forma de ser e interactuar con cada parte, en cuya acción propia manifiesta su peculiaridad e interactúa con cada otro ser según su específica estructura y determinación. De igual manera, no pasa que la mano, en cuanto parte del cuerpo, sea tal más allá del cuerpo, sino que la mano emerge como tal en la interacción con cada otra parte del cuerpo que es así constituido como un Todo por la interacción continua de cada parte. ⁵³⁰ Ese sentido en el que cada parte es tal en su

⁵²⁸ CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 491, vol. II, p. 145 = SVF II 1088. Otras interpretaciones estoicas de la castración de Urano pueden encontrarse en CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (II 63-64), p. 209; y ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (cap. 7, 7-8), p. 207.

⁵²⁹ Cf. M. D. BOERI y R. SALLES, *Los filósofos estoicos...*, texto 12.2, pp. 259-260 = SVF II 524.

⁵³⁰ *Idem*.

manifestación en relación con cada otra parte, enuncia lo fundamental del concepto de interacción como superación del funcionalismo, pues de ninguna manera se trata de que las partes sean arrastradas en medio del cauce de una fuerza mayor que las hace meras receptoras inactivas de una *finalidad* que les es por completo ajena, sino que, inversamente, lo que acciona es cada parte en su peculiar determinación, cualificación y modo de ser, que en conjunto con cada parte en acción recíproca hace del cosmos un conjunto activo de interacciones, y es en ese sentido que puede hablarse propiamente del cosmos como un sistema. De esta suerte, lo que prima en la cosmología estoica respecto de los seres particulares y sus relaciones no es el concepto de *función*, sino el de *interacción*.

No se trata, desde luego, de una perspectiva organicista universal en la que cada parte como órgano conformante de un gran organismo esté determinada por la finalidad impuesta respecto de éste y subordinada a él; por el contrario, conforme a la concepción estoica de la naturaleza como orden necesario, y en ese sentido como expresión del orden natural en cada uno de sus momentos,⁵³¹ el ser viviente que es el cosmos emerge como un sistema en las interacciones de cada uno de los seres en conjunto.

Consecuentemente, no sólo se rechaza la finalidad extrínseca al viviente en términos de función, sino incluso una finalidad intrínseca al ser particular tal como fue defendida por Aristóteles en términos de la *forma*,⁵³² con lo que un ser particular emerge e interactúa de forma más compleja conforme se abre en su desarrollo, pero respecto de su orden y del orden natural está completo en cada uno de sus momentos, y manifiesta en su propio ser en cada momento la racionalidad universal que le es intrínseca, lo que supone así mismo una concepción de su ontogenia que apunta a su desarrollo como necesario en cada etapa, no como tendencia hacia un ser completo que exprese por fin la forma que le es inherente; tal como apuntan H. Maturana y F. Varela respecto de los seres vivientes en el campo de la biología contemporánea, pero de forma muy sugerente para nuestro estudio: «En cuanto proceso la ontogenia no representa, pues, el paso de un estado incompleto (embrionario) a otro más completo (adulto), sino la manifestación del devenir de *un sistema que es en cada instante la unidad en su totalidad*».⁵³³

⁵³¹ Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 148), pp. 387-388.

⁵³² Cf. ARISTÓTELES, *Física* (II 193b, 199a-b), pp.101-102, 122-125.

⁵³³ H. MATURANA y F. VARELA, *De máquinas y seres vivos...*, p. 77. Todo el capítulo II de la obra referida (pp. 75-78) está dedicado a denunciar la teleología como un concepto vacío de cara a la organización de los sistemas vivos.

Es así que el cosmos se conforma como un sistema de mutuas interacciones en las que es manifiesto el poder generador y vital del fuego primordial moviéndose en el movimiento de cada ser, y generando orden en el orden generado por cada ser. Este vocablo, sistema (*sýstema*), emerge por primera vez con la Estoa Antigua para designar al cosmos,⁵³⁴ al cual definió Crisipo como «sistema formado por el cielo, la tierra y los seres naturales existentes en ellos»,⁵³⁵ y, según el estoico Cleómedes, esta concepción del cosmos implica sobre todo el orden y la interconexión de todas las cosas en el universo, es decir, la simpatía universal.⁵³⁶ Y puesto que el Todo como algo extrínseco o ajeno a las partes en su interconexión se reveló como una mera abstracción, es consecuencia necesaria que la concepción de un ser particular existente por sí mismo y fuera de su natural interconexión con cada otro ser en el universo se revele igualmente como una abstracción; y es que si, por un lado, el cosmos no es un Todo más allá de los seres en interacción que lo conforman; y si, por otro lado, los seres particulares no son ni existen por sí mismos sino en su interconexión con cada ser; nos queda, consecuentemente, que el cosmos, en cuanto sistema que integra todos los seres y en cuanto ser viviente en el que se manifiesta la actividad del principio del fuego, es en sí mismo la compleja dinámica de interacciones de todos los seres.⁵³⁷

Los Gigantes yacen ya caídos en tierra, y se ha dicho prematuramente que han perdido la batalla, pero es en esta tierra, como semillas, que los vivientes en su interacción emergen como una fuerza vital que en nada se asemeja a esos títeres del Destino y de las fuerzas externas que se esfuerzan tanto en presentarnos como doctrina estoica algunos

⁵³⁴ Cf. J. M. ZAMORA CALVO, “Entre el paseo y el pórtico. Sobre la *vida de Aristóteles* de Diógenes Laercio 5, 1-35”, en *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, núm. 9, noviembre, 2008, pp. 112-113. Este artículo pone en relación el orden que tenemos de las obras lógicas de Aristóteles agrupadas en un *Organon* con un intento del peripato de distanciarse de la concepción estoica de la lógica como parte de la filosofía (o del discurso filosófico) y no como herramienta de la misma.

⁵³⁵ Esta es la traducción de García Gual (DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 138), pp. 383-384) que en la obra de Diógenes Laercio aparece referida al estoico Posidonio, la cual recuperamos porque vierte al español el vocablo griego como “sistema”. Que la definición es de Crisipo nos es transmitido por Estobeo, sobre lo cual, cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 415, vol. II, pp. 81-82 = *SVF* II 527.

⁵³⁶ Cf. CLEÓMEDES, *apud* M. D. BOERI y R. SALLES, *Los filósofos estoicos...*, texto 12.6, pp. 261 = *SVF* II 529.

⁵³⁷ Miguel MARTÍNEZ MIGUÉLEZ, *El paradigma emergente: hacia una nueva teoría de la racionalidad científica*, pp. 118-119, 131-139, ha insistido en la necesidad de superar en la ciencia contemporánea la antinomia Todo-partes a través de una visión integradora que él llama “ontología sistémica”, y que sustituye la visión “reduccionista” del mecanicismo clásico que intenta explicar el sistema a partir de las leyes que gobiernan a sus partes, por una perspectiva en la que el concepto clave es el de “interacción” de los sistemas, los cuales conforman así una unidad de orden superior que ya no puede ser considerada como una mera suma de partes.

comentaristas⁵³⁸ y adversarios antiguos y modernos. Los seres vivientes así implican continua interacción, no adaptación, y mucho menos abandono de sí en pos de lo externo como determinante para los seres. La doctrina estoica no deriva así en una moral de la aceptación, pues la vitalidad manifiesta en cada ser no se puede reducir a aceptar los designios de un Destino funesto, adverso y por completo extraño a los seres. Las corporalidades activas en su interconexión no evidencian adaptación, sino interacción.

⁵³⁸ Cf. C. GARCÍA Gual y Ma. J. ÍMAZ, *La filosofía helenística*, pp. 136-137, 142-144; A. A. LONG, *La filosofía helenística*, p. 177-181; Pierre HADOT, *¿Qué es la filosofía antigua?*, pp. 143-147; R. W. SHARPLES, *Estoicos, epicúreos y escépticos...*, pp. 138-140, 157-161. En su mayoría, señalan que el estoicismo no es una invitación a la inactividad y que el destino no es una mera causalidad externa; sin embargo, a renglón seguido recuperan la noción sobre la que hemos trabajado en este capítulo, el fatalismo del Todo y las partes. Es en ese sentido que consideramos que su interpretación del Destino estoico implica un externalismo. Para notas de interés sobre esta noción del Destino y sus correspondencias éticas, *vid. infra*, el apartado siguiente y las notas correspondientes.

CAPÍTULO IV

EPI-LÓGOS

Al consultar [Zenón] al oráculo qué había de hacer para vivir de la mejor manera, le respondió el dios que adquiriera el color de los muertos. Desde entonces, captando el sentido, se dedicó a la lectura de los autores antiguos.

DIÓGENES LAERCIO, VII 2

Ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha dejado de vencer.

WALTER BENJAMIN, *Conceptos de filosofía de la historia*, VII

La imagen del estoico como un ser incólume que en el refugio de su interior se abandona a los vaivenes del Destino, soportando con indiferencia las peores atrocidades, se respira peligrosamente en nuestro tiempo; es la imagen de un héroe estoico que frente a la frustración de no poder controlar lo externo huye a su interior en busca del reino de la acción irrestricta de su libertad y felicidad aun en medio del mayor tormento; es la imagen, en fin, del estoico como un esclavo al que le basta saberse rey en su interior. El estoicismo se constituye así como una fórmula del abandono de la vida en un retiro obligado —asumido voluntariamente— de sus circunstancias materiales. Esta imagen ha sido asumida, criticada, alentada y celebrada hasta el hastío, no sólo en el entorno popular, sino —especialmente—, entre los estudiosos, expertos, y entusiastas intérpretes de la filosofía helenística.⁵³⁹

El dato ineludible del que se suele partir es la caracterización del periodo helenístico como una era de decadencia plena en profundas crisis sociales y políticas. De estas crisis se destaca sobre todo el desarrollo de la política imperialista de Alejandro Magno, el

⁵³⁹ Cf. G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, pp. 121-124; Max STIRNER, *El único y su propiedad*, pp. 31-33; A. REYES, *La filosofía helenística*, p. 111-112, 119; G. PUENTE Ojea, *Ideología e historia...*, pp. 89-105. Comentaristas especializados en filosofía helenística han sido ya citados en la nota anterior. En realidad, esta imagen del estoico tiene larga data, como muestran los autores citados a lo largo de este apartado, que van desde Cicerón hasta autores de la modernidad temprana como Hume, y contemporáneos como C. García Gual.

consecuente surgimiento del Imperio macedonio, y la sangrienta lucha entre los generales macedonios por el control del Imperio tras la muerte del conquistador. Dichos acontecimientos tendrían como consecuencia el resquebrajamiento de las antiguas polis que servían como soporte organizativo e identitario de la comunidad política; la ruptura de los límites territoriales de dichas polis y, sobre todo; la pérdida de la libertad del otrora ciudadano libre que participaba activamente en las decisiones de la polis, el cual se vería ahora reducido a una condición común sometida al monarca en turno, y sin oportunidad de participar en la toma de decisiones concernientes al terreno político. Así, según esta historiografía, la figura del estoico emergería como un vuelco al interior del propio individuo como terreno inexpugnable en respuesta a la gran crisis que puso fin a la afamada democracia ateniense.⁵⁴⁰

Dicha imagen del estoico se suele sustentar en la lectura general de la filosofía estoica como una ideología de la aceptación resignada y conformista que se plasmaría en una *lógica* en la que la actividad del agente se limita a la interpretación adecuada de las representaciones; en una *física* que asumiendo al agente como una ínfima parte de un gran Todo, y cuya existencia se debe por entero a la permanencia de ese Todo al que pertenece en un decidido enfoque organicista y funcionalista, termina por desdibujar su dimensión individual en aras de un finalismo universal en el que la tarea del agente se limita a interpretar su lugar dentro de esa gran maquinaria cósmica y su dinámica que se expresa como la ley ineludible del Destino; y, por fin, en una *ética* de la resignación en la que la dimensión interior es el único terreno seguro para el agente, que se alienaría así voluntariamente de su desastrosa situación externa, asumiendo a ésta como una realidad inevitable del Destino y la ley universal, abocado así hacia el interior a una felicidad sin límites, que consiste tan solo en una mera idealización escapista de la realidad concreta del agente.⁵⁴¹ La felicidad estoica así planteada en nada sería diferente de una mera apatía vital,⁵⁴² de la pura indiferencia respecto del mundo, y del puro disimulo en el interior.

⁵⁴⁰ Consecuentemente, dada esta historiografía, el señalamiento de escapismo al interior y la consecuente emergencia de un supuesto individualismo suele ser endilgada en diversos grados a las escuelas socráticas y helenísticas en general, es decir, a megáricos, cirenaicos, cínicos, epicúreos, pirrónicos, estoicos y neoacadémicos.

⁵⁴¹ Una crítica de este cariz dirige *El epicúreo* al estoico en la serie de ensayos morales de David HUME (cf. *Disertación sobre las pasiones*, pp. 177-181); por su parte, el ensayo sobre *El estoico* define a éste como «el hombre de acción y virtud» (*ibid.*, pp. 193-215).

⁵⁴² No se confunda aquí, querido lector o lectora, pues la supuesta felicidad en la apatía que acabamos de trazar poco tiene que ver con la ausencia de pasiones o impasibilidad (*apátheia*) que se constituye como un pilar de la ética estoica. Aunque el concepto estoico se diferencia sustancialmente del concepto moderno de “apatía”, el

Quisiéramos pensar que esta lectura moderna de la filosofía estoica la debemos tan sólo a sus adversarios, pero esa misma lectura, envuelta en una retórica romántica del estoicismo como un terreno común de encuentro del esclavo y el emperador, es celebrada hasta por sus entusiastas epígonos contemporáneos. Así, por ejemplo, S. Samburky, a partir de una lectura funcionalista de la física estoica como la descrita arriba, considera como aterrizaje natural de esta cosmología una perspectiva ética en la que el inexpugnable interior del estoico se contenta con entender su lugar de agente pasivo como parte de un todo mayor en función del cual es y existe.⁵⁴³ En efecto, dado que los estoicos caracterizaron como indiferentes las muy variadas circunstancias materiales en las que puede uno encontrarse, y con ello también los bienes de fortuna, parecería ineludible señalar esa actitud como evasiva. Así, pues, ya desde antiguo Cicerón había vituperado a los estoicos por no considerar entre los bienes cosas tales como la salud o a la vida, aseverando que para ellos «vivir en conformidad con la naturaleza consiste en esto: en apartarse de la naturaleza»,⁵⁴⁴ opinión neo-académica que habrá de conjurar variaciones en la doctrina estoica del fin último de la vida ya desde Diógenes de Babilonia, y cuyas implicaciones marcarán una importante desviación en la filosofía moral de estoicos revisionistas como Panecio, Posidonio y Hecatón.⁵⁴⁵ Dado que tanto algunos

cotejo frente a frente de los términos es un perfecto ejemplo del cambio que va de las concepciones estoicas nacidas en el periodo antiguo de la Estoa a las concepciones modernas que endilgan sin más a la a los estoicos en general una ideología de la resignación pasiva. Curiosamente, el único estoico antiguo del cual se tiene noticia de que haya escrito un *Sobre la impasibilidad* (*Perì apatheías*) es Dionisio de Heraclea, que tras un agudo padecimiento en los ojos no pudo sostener la consideración estoica del dolor como un indiferente, volcándose así a una moral de corte hedonista, por lo que fue apodado “el que cambió de parecer”; a esta obra, escrita cuando Dionisio aún era estoico, I. Von Arnim asigna un reporte transmitido por Cicerón, en el cual, a partir de una escena de la *Ilíada*, Dionisio emprende una vívida defensa del talante impassible del sabio, en la que se reconoce la concepción zenoniana de las pasiones como enfermedades del alma manifiestas como contracciones y expansiones de la misma dado su carácter corpóreo, cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (DIONISIO DE HERACLEA), fr. 546, pp. 233-234 = *SVF* I 434.

⁵⁴³ Cf. S. SAMBURSKY, *Physics of the Stoics*, p. 115. S. Sambursky está comentando dos fragmentos de Crisipo que nos son transmitidos por Plutarco (*Las contradicciones de los estoicos*, 1052d y 1057e), los cuales ya hemos citado en el capítulo anterior respecto del “optimismo estoico”; estos fragmentos los pone en relación, respecto de la ética estoica, con la obra de Marco Aurelio (*Pensamientos*, VIII, 41; II, 9). En el mismo tenor cf. A. A. LONG, *La filosofía helenística*, pp. 150-151, 164, 177-181, 194-195.

⁵⁴⁴ Cf. CICERÓN, *De los fines de los bienes y de los males* (IV 41), p. 55; cf. además (IV 43 y 54), pp. 56 y 61. El tema fundamental del libro cuarto de la obra de Cicerón que citamos, el cual recupera lo fundamental de la crítica que hiciera Carnéades a la doctrina del fin estoico, es una toma de postura contra los estoicos a quienes se acusa de olvidarse de la naturaleza al considerar como el único bien la virtud y caracterizar como indiferentes lo que otras escuelas consideran bienes o males, es decir, el placer, el dolor, la salud, la enfermedad, la vida, la muerte, etc. Sobre los indiferentes en la ética estoica, que los divide en preferidos y no preferidos, cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 102-106), pp. 370-372.

⁵⁴⁵ Sobre Panecio y Hecatón, cf. CICERÓN, *Acerca de los deberes*, quien recoge notas interesantes de estos filósofos en relación con la transformación y adaptación de la moral estoica en aras de su integración en la

antiguos como una buena parte de los expertos modernos parecen coincidir en su lectura de la ética estoica, podríamos estar tentados a reconocer en esta, en efecto, una ideología de la pura obediencia pasiva a las leyes del Destino, del abandono de la vida y del resguardo seguro del héroe estoico que encuentra en su interior aquello irremediabilmente perdido para su libertad en el exterior; sin embargo, el fenómeno estoico en la Antigüedad fue algo mucho más complejo que eso.

En efecto, no sólo hubo epígonos estoicos al modo del esclavo Epicteto, quien soporta incólume que su amo le rompa la pierna para atinar a contestar con un “te dije que me la romperías”; o como un Séneca, quien encuentra en el suicidio un camino de libertad;⁵⁴⁶ o como un Marco Aurelio, quien soporta cada día de su vida la amarga y penosa carga de estar al frente de un Imperio. Por contra, y a pesar de que sean los menos conocidos para nosotros, también los hubo al modo del mismo fundador de la escuela, Zenón de Citio, en cuya desafiante y escandalosa *República*, por ejemplo, se proscriben los tribunales, templos y gimnasios, por lo demás los edificios más representativos de la polis; o un Esfero con un destacado papel en el grupo de reformas sociales de carácter comunitario instauradas en Esparta;⁵⁴⁷ o bien, un Crisipo, que se negó a ir a la corte de Ptolomeo y definió el estrato social de la nobleza como «escoria de la igualdad»;⁵⁴⁸ un Persio que escribe sus *Sátiras* a

esfera de la aristocracia romana. En DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 103), p. 370, se recoge una opinión de Posidonio, quien consideraba la riqueza y la salud como bienes.

⁵⁴⁶ Cf. SÉNECA, *Cartas a Lucilio* (LXX), pp. 197-202. Hay quien ha querido ver en esta actitud una especie de imperativo doctrinal que traduce la actitud vital de la escuela, razonamiento fundado quizá en los datos sobre el suicidio de varios filósofos estoicos a partir del mismo fundador, Zenón de Citio, a quien seguiría Cleantes, y Antípatro; no obstante, la actitud de Séneca respecto del suicidio dista mucho de la actitud estoica general previa al periodo romano. El dato a considerar respecto de la actitud general de los estoicos, especialmente en lo que respecta a la Estoa ateniense, lo ofrece DIÓGENES LAERCIO (*Vidas de los filósofos ilustres* (VII 130), p. 381), y es perfectamente coherente con la actitud de Zenón y sus discípulos y sucesores, de los cuales cabe destacar la longevidad de su vida, la alegría y disfrute de cosas tan básicas como alimentarse de higos o los baños de sol, y la particular entereza a la hora de afrontar las dificultades, como en las anécdotas ya referidas respecto de la ejercitación continua de Cleantes que le valiera el mote de “el segundo Heracles”. Sobre la cuestión del suicidio entre los estoicos consideramos ineludible el clásico tratamiento de J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, pp. 233-255.

⁵⁴⁷ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ESFERO), frs. 746, 748-749, 755-756, pp. 316, 317-318, 320 = SVF I 620, 622-623, 629-630. A pesar de los pocos fragmentos que conservamos, es del todo evidente que Esfero, discípulo de Zenón y luego de Cleantes, fue un estoico de primer rango que en muchos sentidos anuncia ya los muy diversos intereses filosóficos Crisipo. Los fragmentos recogen las noticias sobre al menos dos obras de Esfero sobre Esparta y la Constitución de Licurgo, y de sus actividades en la corte de Cleómenes. Dado su papel como “reformador”, desde antiguo se le ha puesto en relación con Blossio de Cumas, un estoico muy posterior que inspirará las reformas de Tiberio Graco en Roma, como es evidente en los pares biográficos Agis y Cleómenes-Tiberio y Cayo Graco en las *Vidas paralelas* de Plutarco.

⁵⁴⁸ Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 185), p. 406 = SVF II 1; CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos (Sobre las virtudes)*, fr. 46, vol. I, pp. 226-227 = SVF III 350.

modo de burla moralista contra Nerón;⁵⁴⁹ o bien, el primeramente reformador que inspiró a Tiberio Graco, y posteriormente epígono radicalizado que se sumó a las filas de Aristónico en una revuelta a gran escala de esclavos contra Roma con la promesa de fundar “Heliópolis”, una ciudad en la que todos serían libres e iguales, Blosio de Cumas;⁵⁵⁰ o bien, en fin, un sinnúmero de estoicos y estoico-cínicos anónimos, opositores al régimen político, regados a lo largo y ancho de los imperios que se sucedieron en la Antigüedad.⁵⁵¹

Este aparente claroscuro de tan variados matices ha dado origen a muy diferentes interpretaciones enfrentadas entre los modernos. Así, por ejemplo, el individualista Max Stirner señala a los estoicos como portavoces de un ideal que encuentra su realización «en el desprecio del mundo, en una vida inmóvil y estancada, aislada y desnuda, sin expansión, sin relaciones cordiales con el mundo. El estoico vive, pero para él todo lo demás está muerto».⁵⁵² En las antípodas de esta interpretación, un conjunto cada vez más creciente de pensadores anarquistas, a partir de Piotr Kropotkin, ha encontrado en los antiguos estoicos, y muy especialmente en Zenón, una filosofía de la libertad «que elimina toda coacción exterior y proclama el impulso moral propio en el individuo como único y suficiente regulador de las acciones del individuo y de la comunidad. Fue un primer grito claro de la

⁵⁴⁹ Respecto del pensamiento de este filósofo estoico del siglo I. d. C. es célebre la anécdota sobre la edición de su obra a cargo de su maestro Cornuto, quien cambiaría los versos «el rey Midas tiene orejas de asno» por «¿quién no tiene orejas de asno?», ya que era muy evidente que aludían a Nerón, cf. PERSIO, *Sátiras (Vida de Aulo Persio Flaco, tomada del comentario de Valerio Probo, 55)*, p. 30.

⁵⁵⁰ Sobre la actividad política del estoico Blosio de Cumas, quien fuera discípulo del estoico y líder de escuela Antípatro de Tarso, cf. PLUTARCO, *Vidas paralelas, Vida de Tiberio* (VIII, XVII, y XX), pp. 97-98, 109-110 y 113; y Juan GARCÍA GONZÁLEZ, “La influencia del pensamiento griego en la actividad política de Tiberio Graco”, en José J. MARTÍNEZ GARCÍA *et al.* (coords.), *Construyendo la Antigüedad. Actas del III Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores del Mundo Antiguo*, pp. 425-429, quien destaca el vínculo de Blosio con la Estoa ateniense vía Antípatro, y, consecuentemente, defiende que las «ideas radicales» plasmadas en la actividad política de Blosio son acordes con el pensamiento de la «Estoa primigenia». Respecto de la relación de Blosio con la Estoa de Atenas es significativo que dedicara sus obras a Antípatro, el último líder destacado al frente de la escuela fundada por Zenón, tanto más cuanto que Blosio pertenece a un periodo posterior en la división tradicional en la que se suele dividir la historia del pensamiento estoico; el dato, que nos es ofrecido por Plutarco, es recogido como ANTÍPATRO, fr. 13, SVF III.

⁵⁵¹ Este cuadro no pretende ser, de ninguna manera, ni un esquema exhaustivo de las tendencias y figuras vinculadas a la escuela estoica, ni un esquema de contraste entre los estoicos más bien tardíos y los estoicos vinculados a la escuela de Atenas; tan solo pretende poner de relieve que el fenómeno estoico en la Antigüedad difícilmente puede encuadrarse en la pretendida lectura del estoicismo como una ideología de la resignación pasiva frente a los avatares de la ciega fortuna.

⁵⁵² MAX STIRNER, *El único y su propiedad*, p. 31. La sección dedicada a “los antiguos” abarca las pp. 26-33, y en ella se encuentra una crítica igualmente nociva contra el escepticismo pirrónico. El texto de M. Stirner recibió una incisiva crítica por parte de C. MARX y F. ENGELS en su *La ideología alemana*, III, quienes defendieron que: «El sabio estoico no se propone una vida "sin desarrollo de vida", sino una vida absolutamente dinámica, lo que responde ya a su propia concepción de naturaleza, que es la concepción heracliteana, dinámica, viva, en desarrollo».

libertad humana que se sentía adulta y se despojaba de sus lazos autoritarios»,⁵⁵³ como escribiría a su vez Max Nettlau, cuya historiografía seguirá de cerca Á. J. Cappelletti, siendo este último a quien debemos la traducción general del primer tomo de los *Stoicorum Veterum Fragmenta*.⁵⁵⁴

En la misma línea de contraste, y en un terreno de marcado rigor historicista, se han enfrentado interpretaciones radicalmente divergentes; y mientras que unos han visto en el estoicismo una forma aguda de alienación que en el mejor de los casos ofrece una engañosa salvación en su propio interior al individuo, otros han hallado en él un germen de cambio particularmente consciente del problema social, que se atrevió incluso a cuestionar la institución misma de la esclavitud en la Antigüedad. Así, por un lado, según Gonzalo Puente Ojea, la Estoa Antigua se conformó como una ideología de la evasión que renuncia al mundo concreto y material para encontrar consuelo en la pura ilusión interior, generando así individuos de conciencia alienada y, consecuentemente, sirviendo como legitimación ideológica de los intereses de las clases dominantes,⁵⁵⁵ con lo que —según el mismo autor— el estoicismo terminó por «afianzar la estabilidad de un orden social en el que las masas eran cruel y sistemáticamente explotadas»,⁵⁵⁶ y remata él mismo declarando que:

⁵⁵³ Cf. Max NETTLAU, *Historia de la anarquía*, p. 24-25.

⁵⁵⁴ Hasta donde hemos podido constatar, el primer anarquista que trazó una línea “genealógica” que incluye a los estoicos como precursores o precedentes de dicha propuesta revolucionaria fue P. KROPOTKIN en su definición de “Anarquismo” para la Enciclopedia Británica en 1905, a quien seguirían M. NETTLAU como evidencia su texto ya citado, Rudolf ROCKER en *Nacionalismo y cultura*, y A. J. CAPPELLETTI en su *Prehistoria del anarquismo*. Algún eco de esta tendencia aún puede hallarse en *La filosofía política de la Estoa Antigua* (doc. inédito), de Mariano NAVA, quien fuera discípulo de Á. J. Cappelletti, y a quien debemos la traducción de la parte ética de Crisipo de Solos, *Testimonios y fragmentos* (2 Vols.).

⁵⁵⁵ Cf. G. PUENTE Ojea, *Ideología e historia...*, pp. 1-115. Según la tesis del autor, a los subsiguientes periodos tradicionalmente reconocidos de la Estoa les corresponderían diferentes funciones en el protectorado de los intereses de la clase dominante; así, al periodo conocido como estoicismo medio, por su integración a la aristocracia y la consecuente transformación del pensamiento estoico en aras de dicha integración, que eliminaría los remanentes cínicos aún visibles en filósofos estoicos como Zenón y Crisipo, correspondería una ideología de la «entrega esperanzada» en franca «colaboración» con la aristocracia romana que se deja ver en toda su nitidez en la difícilmente honrosa defensa de la propiedad privada que debemos a la laboriosa mano de Panecio (*ibid.*, pp. 17, 32-33, 131-164); mientras que al estoicismo imperial correspondería una ideología de «conformidad resignada» que se expresaría paradójicamente tanto articulada directamente a los intereses de la clase dominante, así en el caso de Séneca o Marco Aurelio, como al modo de una resignación piadosa de exasperado pesimismo que intuye al mundo y sus relaciones como inalterables, como en el caso del esclavo Epicteto (*ibid.*, pp. 17, 36-37, 193-239). En la misma temática, el autor defiende que el epicureísmo fue «una especie de exasperación de la actitud evasiva que caracterizó a las doctrinas de los primeros estoicos» (*ibid.*, p. 32). En lo que a la lectura estoica respecta, el autor fue seguido puntualmente por C. GARCÍA GUAL y Ma. J. ÍMAZ, *La filosofía helenística*.

⁵⁵⁶ G. PUENTE Ojea, *Ideología e historia...*, p. 105. En otras partes de su texto, G. Puente Ojea se ve obligado a admitir una ambigüedad fundamental que partiría de las doctrinas de Zenón de Citio, de la cual se conformarían como deformaciones tanto una lectura «cortesana», que es la aquí descrita, como una lectura

El hecho de que un Esfero —discípulo de Cleantes— o un Blosio de Cumas —que pertenece ya al periodo helenístico romano—, llevados por una idiosincrasia especialmente sensible al problema social, propendieran a extrapolar ciertos elementos de la ética estoica con el propósito de fundamentar intelectualmente movimientos de reforma, no desvirtúa el sentido esencialmente *evasivo* —y, en definitiva, *conservador* del orden vigente— que caracteriza el núcleo esencial de la mente estoica original.⁵⁵⁷

Por su parte, historiadores como Paul Petit y André Laronte han encontrado que el periodo de profundas crisis sociales y políticas que enmarca al helenismo vio emerger con la filosofía estoica el germen “revolucionario” que se conforma como el elemento común de las luchas y aspiraciones “proletarias”, conformándose así como un movimiento que pugna por profundas reformas sociales (v. gr. el reparto de la tierra, la anulación de deudas) y que está a la base de las revoluciones de esclavos que con cada vez más pujanza se sucedieron a lo largo y ancho de la orbe;⁵⁵⁸ en efecto:

Idealista e intransigente, igualitario y cosmopolita, severo para con los ricos y preocupado por hacer justicia al pobre y al oprimido, el estoicismo inspiró a audaces reformadores (Cleómenes en Esparta, Tiberio Graco) y revolucionarios (Aristónicos de Pérgamo, y quizás a los esclavos que se rebelaron entre 135 y 130 en Sicilia, Atenas y Delos).⁵⁵⁹

Como se ve, el señalamiento a la ética estoica como una moral de la resignación que venimos reconstruyendo tiene profundas implicaciones políticas;⁵⁶⁰ en efecto, dicho

«proletaria», la cual «pudo también contribuir a galvanizar los sentimientos de rebelión social de las masas explotadas y de las minorías marginadas» (*ibid.*, pp. 108-109). Cf. *ibid.*, pp. 93-111.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, pp. 111-112. La cursiva es del autor. Con toda seguridad el autor conoce e intenta rebatir la lectura de P. Kropotkin y otros anarquistas recuperada arriba (*ibid.*, pp. 71-72). Un intento un tanto desafortunado de evitar la acusación de escapismo para los estoicos en R. W. SHARPLES, *Estoicos, epicúreos y escépticos...*, p. 155, quien considera que la primera línea en la moral estoica no supone una huida hacia el interior, sino la concepción de una providencia responsable del orden del mundo; sin embargo, como ha notado G. Puente Ojea, ambas tesis pueden ir perfectamente articuladas en una moral del abandono de la vida. El mismo SHARPLES (*idem*) considera que «el escapismo es una acusación que tal vez sea más justo lanzar no contra el estoicismo, sino contra la tradición platónica, que a todas luces (independientemente de las intenciones de Platón) aspiraba a un mundo mejor que este mundo imperfecto».

⁵⁵⁸ Cf. Paul PETIT y André LARONTE, *La civilización helenística*, pp. 41-42, 134 y 145.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 134.

⁵⁶⁰ No obstante, hay quienes consideran que dichas lecturas y sus implicaciones nada tienen que ver con los estoicos de la Antigüedad en sus diferentes periodos y tendencias sino que son producto de las reflexiones e interpretaciones modernas; y ya que —según éstos— los estoicos nos ofrecen una ética puramente apolítica en la que lo único importante de cara a la felicidad es el terreno interior del individuo, admiten de muy buena gana aquella lectura de envoltorio romántico en la que el estoicismo conduce a la felicidad irrestricta en el puro terreno de la evasión consciente. En efecto, aunque pretenden defender a los estoicos de aquella acusación que

señalamiento choca de manera desproporcionada con acciones llevadas a cabo por los propios estoicos y con conceptos clave de la propia ética estoica, como el de la libertad, la autonomía o autogobierno, y la negación de la esclavitud como un hecho natural; tanto más cuanto que la ética de la Estoa Antigua expresa sus profundos compromisos comunitarios en un tópico fundamental para la tradición estoica en el cual se parte de la recuperación de la radical oposición entre la naturaleza y lo convencional/legal para establecer así una ética de corte naturalista que desafía las instituciones políticas de la Antigüedad y, como opina Mariano Nava, se expresa en una política cuyas proposiciones están «dirigidas a bombardear los cimientos del pensamiento político precedente»;⁵⁶¹ dicho tópico viene constituido por la tradición utópica cínico-estoica, que se expresó fundamentalmente en un texto al parecer irremediadamente perdido para nosotros, la *República* de Zenón, y otros textos del mismo tenor debidos a éste mismo y a otros exponentes estoicos.

En efecto, los estoicos no sólo no dejaron de recomendar la participación del sabio en política, es decir, en aquello que concierne a la comunidad, sino que, además y muy significativamente, plasmaron los postulados fundamentales de su ética en su pensamiento político, lo que pone de relieve que para el pensamiento filosófico antiguo no había separación real entre la ética y la política. Así, pues, los estoicos van a desarrollar una teoría de la justicia que parte de la mencionada ética de tenor naturalista, reconociendo como un hecho natural el sentido comunitario que vincula a todos los seres racionales, para así aterrizar lo mejor de sus concepciones morales en el terreno de las relaciones comunitarias.

Como veremos, la filosofía política de la Estoa Antigua, aunque emerge en efecto en un momento de profundas crisis sociales, no hace sino evidenciar y denunciar una serie de convencionalismos de larga tradición en el mundo antiguo que se expresan como condicionamientos y determinaciones sociales que se concretan en relaciones de

los señala como impulsores de una moral de la insensibilidad, de la apatía y de la pura indiferencia, se contentan con aclarar que el estoico no es insensible y apático, sino sólo desapasionado, pero que en nada le atañe lo externo. Sin embargo, a partir de la evidencia textual resulta innegable que 1) los estoicos desarrollaron una filosofía política, lo que demuestra su interés a lo largo de los siglos por las cuestiones de índole política y comunitaria; y 2) dicha filosofía política está vinculada de manera inextricable con la ética estoica, con lo que, 3) de ser correcta aquella interpretación escapista y de la evasión consciente, supondría no sólo que de hecho aquella ética tiene las mencionadas implicaciones políticas que le han sido endilgadas, sino, además, que dichas implicaciones políticas tuvieron una defensa consciente en la Estoa Antigua. Como se ve, el camino de la supuesta lectura neutral apolítica ni se sostiene en la evidencia textual, ni priva a los estoicos de las acusaciones de alienación.

⁵⁶¹ Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, Introducción, vol. I, p. 96.

subordinación, lo que pone en entredicho aquella lectura de la supuesta libertad del hombre y ciudadano libre participe en las decisiones de orden político en la Atenas democrática, que bajo el Imperio macedonio se vería impelido a refugiarse en su interior, pues dicha lectura suele obviar que este “hombre libre” jamás constituyó sino una mínima parte del grueso de la población. Es así que la filosofía moral estoica deviene en una ética plena en vitalidad que sobre todo manifiesta un profundo compromiso de transformación de la vida personal de cara a la felicidad que se refleja necesariamente en el plano de lo comunitario.

Como se habrá percatado quien nos haya seguido hasta aquí, no estamos tras la historia tan sólo como un hecho dado y consagrado en los monumentos, que felizmente se empolva en las bibliotecas y se pudre entre las paredes de las universidades, continuamente nutrido en fechas, figuras e ideas que se apilan por montones en una historia que nos habla sobre todo, menos sobre algo que nos haga sentido para la vida y para el vivir; es la *historia monumental*. La historia que hemos visto abrirse y crear conexiones cada vez más complejas conforme perdura en su ser es una *historia para la vida*,⁵⁶² y son esas posibilidades para la vida las únicas que nos interesan, pues lejos de eso ni la filosofía estoica ni ninguna otra habrá cumplido con la que consideramos que es su verdadera misión, en lo que secundamos, desde luego, lo mejor de la perspectiva estoica en la que están de acuerdo los estoicos de la Antigüedad en su totalidad. La filosofía estoica nos ha aparecido como una filosofía de la vida y para la vida.

Dado que nos hemos encontrado con la filosofía estoica como una filosofía por y para lo vivo, se revela para nosotros como tarea ineludible poner de relieve aquello que hace emerger a esta filosofía en su sentido vital, que en el terreno de la ética, 1) entiende la felicidad como el vivir de conformidad con la propia naturaleza del ser viviente, 2) encuentra que el ser racional teje relaciones sociales cordiales y justas fundadas en su propia naturaleza, y 3) da origen a una serie de concepciones políticas que desafían lo convencional y las leyes positivas para ver emerger un terreno de plena concordia social. En efecto, claramente aquella lectura nociva que encuentra en el estoicismo una moral de la aceptación resignada se fundamenta en la inadecuada comprensión de la naturaleza a la que ha de plegarse el viviente, pasa por alto la teoría de la justicia desarrollada por los estoicos antiguos, y,

⁵⁶² Para esta distinción nos hemos inspirado, en términos muy generales, en Friedrich NIETZSCHE, *Segunda consideración intempestiva*, pp. 28-50.

consecuentemente, nulifica los postulados de orden comunitario y sus implicaciones políticas, que hacen manifiesto el sentido autonomista de la ética estoica. Al proceder así, se genera una ruptura abrupta entre la ética de los estoicos, su filosofía política, y los significativos acontecimientos sociales y políticos en la Antigüedad que traslucen el influjo de esta ética, en los que se vieron involucrados muy diferentes epígonos estoicos desplegados en el tiempo.

Dado que ya en los capítulos anteriores los Gigantes han levantado una revuelta de tenor cosmológico que rompe con aquella lectura funcionalista de la adaptación para emerger como una ontología sistémica en la que prima el concepto de interacción, procedemos ahora al despliegue del sentido vital de la ética estoica tal como lo hemos descrito arriba, el cual se mostrará en completa armonía con el sentido interaccionista manifiesto en la cosmología ya desarrollada. En la primera parte de este capítulo veremos emerger la doctrina estoica de la ley natural como una ley interna al ser viviente en completa sintonía con la ley universal, de la que es una manifestación, y eso, desde luego, en su profunda conexión con lo ya expresado en el capítulo anterior respecto al sentido interaccionista de la cosmología estoica que se opone a un funcionalismo reduccionista. Consecuentemente y en completa conexión con esta primera parte, la segunda sección mostrará como natural germinación que expresa lo esencial respecto del sentido comunitario de la ética estoica, y así, como puesta en marcha del interaccionismo ya referido, las implicaciones de la filosofía política de la Estoa Antigua, que de manera especial adquieren su expresión fundamental en la utopía de Zenón y otros textos de la tradición estoico-cínica.

IV.1 EPIGÉNESIS

Prometeo

Dado el vínculo bio-lógico que relaciona a los seres particulares entre sí y con el *Lógos* o Razón universal, es de toda necesidad que el fin primordial de la vida de un ser viviente esté constituido por el pleno desarrollo en concordancia absoluta con su propia y específica naturaleza, que es una manifestación de la Naturaleza universal. Este fin, dado que se identifica con el completo acuerdo de un ser con su naturaleza y su plenitud o excelencia en

ésta, no es otra cosa que la felicidad; en efecto, es de toda necesidad que el ser viviente sea pleno y feliz en el hecho mismo de habitar su propia naturaleza, y que encuentre la infelicidad en aquello que es contrario a ésta.⁵⁶³ Es así como lo expresa el pensamiento de los estoicos antiguos, quienes consideraron que el fin de la vida es la felicidad, la cual es aquello «por lo cual se hace todo, mientras que ello no se hace por nada más».⁵⁶⁴ Consecuentemente, ya desde Zenón, los estoicos defendieron que la felicidad consiste en «vivir de acuerdo con la naturaleza», mientras que vive infelizmente quien vive de modo contrario a ésta.⁵⁶⁵

Evidentemente, esta definición del fin primordial de la vida ha de implicar para el viviente una atención continua a su propia y específica naturaleza, de modo que en el terreno de lo específicamente humano se rechazan el sinnúmero de valoraciones convencionales consagradas socio-culturalmente que consideran como un bien algo más que el acto consecuente con la propia naturaleza del viviente; se llega así a un nuevo terreno moral en el que lo que prima es la autonomía del individuo, en un claro vínculo con la tradición cínica. En efecto, ya Antístenes había afirmado que el sabio vive según la virtud, sin hacer ninguna concesión a las disposiciones convencionales y legales.⁵⁶⁶

⁵⁶³ Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 243, vol. I, p. 390-391 = (Diógenes Laercio VII 88) SVF III 4. Según indica Crisipo, la felicidad (*eudaimonía*) consiste en la consonancia (*symphonía*) entre el *démon* particular y el gobierno del universo, lo cual no supone ninguna dificultad respecto a cuál es la naturaleza conforme a la cual hay que vivir, pues las naturalezas particulares ya se han mostrado como el modo de manifestarse de la Naturaleza universal; de modo que, según el mismo pasaje de Crisipo, la naturaleza de acuerdo con la cual hay que vivir es igualmente la particular que la universal. Las transliteraciones en nuestro comentario intentan evidenciar la relación interna y las correspondencias entre los términos utilizados por los estoicos, evidentes por lo demás en el par *eudaimonía-daímon*, que por medio del prefijo griego *eu* (buen) indica una buena disposición o genio (*daímon*) interior. Recuperamos la traducción de Mariano NAVA, pues consideramos que integra mucho mejor el sentido del término griego *symphonía*, el cual juega con un sentido musical según la nota aclaratoria del traductor. El término *symphonía* ya era usado por Zenón en su explicación sobre la fórmula del fin primordial de la vida (cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 287, pp. 117 = SVF I 179), y a juzgar por el uso que hace de él ANEO CORNUTO (*Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (caps. 14, 17 y 16, 25), pp. 217 y 225), mantuvo una dilatada vitalidad en la ética estoica; tanto el comentario de Crisipo, como el de Cornuto expresan en esencia lo mismo que el de Zenón.

⁵⁶⁴ Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 517, vol. II, p. 160.

⁵⁶⁵ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), frs. 286-292 = SVF I 179. Según indica DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 87), p. 365, el primer estoico en dar esta fórmula del fin primordial de la vida fue Zenón en su *Sobre la naturaleza del hombre*. Respecto al par felicidad-infelicidad (*eudaimonía-kakodaimonía*) en el contexto del fin de la vida como “vivir de acuerdo con la naturaleza”, es de notar que trasluce un influjo excepcionalmente cínico; en efecto, los cínicos reconocieron que las acciones según naturaleza conducen a la felicidad y sus opuestas a la desdicha, cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VI 71), p. 311-312. Como ha notado J. A. MARTÍN GARCÍA en su magistral edición de los fragmentos de los cínicos, *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca* (2 vols.), no sólo el cinismo influyó a la Estoa, sino que ésta a su vez influyó profundamente en los maestros cínicos.

⁵⁶⁶ Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VI 11), p. 283. La identidad de origen cínico entre vivir de acuerdo a la naturaleza y vivir de acuerdo a la virtud fue defendida por Antístenes al parecer en su obra *Heracles* (*ibid.* (104-105), p. 328).

De esta suerte, la felicidad que se realiza sobre todo en la coherencia del viviente con su propia naturaleza es una felicidad de la realización en plenitud de lo que a la naturaleza particular le es propio. Esta excelencia natural es lo que de ordinario se ha traducido como “virtud”,⁵⁶⁷ la cual no es, de ninguna manera, lo que entendemos los contemporáneos por tal vocablo. En efecto, los estoicos consideraban que la «virtud (*areté*) es, en general, una cierta perfección en cualquier cosa, por ejemplo en una estatua»;⁵⁶⁸ y esto aplica, desde luego, también a los seres vivientes, pues, como indica Crisipo, «es, en efecto, una sola la perfección de cada uno de los seres, y la virtud es la perfección de la naturaleza de cada uno».⁵⁶⁹ De modo que —por recuperar un ejemplo de los seres naturales— la virtud de una iguana estará en vivir de manera plena lo que es conforme a su especificidad natural y no en vivir conforme a lo propio para un ave, por ejemplo. Esto mismo vale para el ave, por lo que, si fuera el caso de que su perfección natural o virtud fuera o incluyera el acto de volar, aquel ave que estuviera impedida para ello, pongamos por caso un ave enjaulada, no podría vivir según su especificidad natural y, consecuentemente, al no poder vivir del modo más pleno y excelente, no podría alcanzar su virtud. Dada esta concepción de la virtud, si un animal humano no vive de modo coherente con lo que especifica su naturaleza, que es racional, no vive en plenitud ni de manera excelente, esto es, en su virtud natural, y consecuentemente no puede vivir feliz.⁵⁷⁰ El vicio es, en consecuencia, considerado como el único mal, pues daña de la única manera que un ser puede ser dañado, esto es, viviendo de modo *auto-contradictorio* respecto de su principio natural de ser.⁵⁷¹

Esta es la razón por la cual la excelencia natural (o virtud) es considerada entre los estoicos como el único bien, pues el ser viviente resulta beneficiado en el acto mismo de vivir conforme a su naturaleza; de ahí que sea considerada autosuficiente para la felicidad. Esta reivindicación del fin natural como autosuficiencia cifrada en el uso adecuado de la razón, y por lo tanto como una doctrina sobre la discriminación racional entre bienes y males y las

⁵⁶⁷ Cf. J. BRUNSCHWIG, *Los estoicos*, p. 522. La propuesta de traducir «virtud» por «excelencia» es suya. Siempre que sea posible preferiremos el término “excelencia”, o bien la fórmula “excelencia natural” frente al más común “virtud”.

⁵⁶⁸ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 90), p. 366.

⁵⁶⁹ CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 534, vol. II, p. 171.

⁵⁷⁰ Sobre la identidad entre vivir de modo coherente con la naturaleza y vivir de acuerdo con la virtud, en la ética estoica cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 87), p. 365; y Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), frs. 286, 294, 295, 299 y 301, pp. 116-119 = SVF I 179, 180, 181, 185, 186.

⁵⁷¹ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 287, pp. 117 = SVF I 179. Nótese el par *homologóúmenos-machoméno*s, que hemos recuperado con Á. J. CAPPELLETTI como coherente-contradictorio.

acciones consecuentes con los primeros, hará posible una profunda crítica de los valores tradicionales abrazados por el entorno socio-cultural de la antigua Grecia, a la par que hará posible contemplar el desfile por las columnas del Pórtico de muy disímiles figuras de ordinario marginadas social y moralmente; esto es, mujeres, pobres, esclavos, extranjeros, etc.⁵⁷² En efecto, el hombre libre no es más el poderoso, el noble, el griego autóctono, el gobernante, el político o el rico; ahora es considerado libre aquel capaz de hacer un uso adecuado de sus representaciones mentales en completo acuerdo con el acontecer natural y con su propia constitución; ahora aquel que depende de lo externo, de los bienes materiales, de los bienes de fortuna, el que aprecia el dinero como un bien y sus opuestos como un mal, ese es el verdadero esclavo, pues vive fuera de su principio natural e interior. Este marcado sentido contracultural de la filosofía de los estoicos anuncia así la emergencia de una moral de la autonomía cifrada en la soberanía moral del ser viviente racional.⁵⁷³

Es, por tanto, del todo claro que con este recurso a la virtud los estoicos no quieren significar una doctrina moral que especifique una serie de reglamentaciones a las que se da el nombre de bien o virtud, las cuales es menester obedecer o a las cuales hay que resignarse para ser considerado moralmente bueno independientemente de si éstas hacen o no sentido y justicia a la constitución del viviente; así, pues, el bien no es la obediencia a una ley externa, un destino trascendente, o el mero cumplimiento de una coacción, sino el modo propicio de

⁵⁷² Aunque no se tiene noticia de ninguna prostituta entre las filas de los estoicos, como sí las hubo en el entorno del Jardín de Epicuro, sabemos que los estoicos consideraron que «no es impropio convivir con una prostituta ni ganarse la vida con el oficio de ramera». Cf. SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos* (III 201), p. 257.

⁵⁷³ El sentido contracultural de las escuelas helenísticas de filosofía, específicamente en lo que respecta a cínicos, estoicos y epicúreos, ha sido puesto de relieve de manera especial por Esther MIQUEL, *Amigos de esclavos, prostitutas y pecadores. El significado sociocultural del marginado moral en las éticas de Jesús y de los filósofos cínicos, epicúreos y estoicos. Estudio desde la Sociología del Conocimiento*. Esta autora destaca sobre todo la nueva significación que adquiere la autonomía (*autárkeia*) en las éticas helenísticas, la cual hará posible la aparición de una ética cifrada en la autosuficiencia moral, y consecuentemente implicará una profunda transformación en las valoraciones sociales, pues hace posible la consideración moral en función no de la posesión material o los puestos importantes en la escala social, sino en la autodeterminación del individuo, con lo cual es de toda naturaleza que las figuras marginales hagan su aparición en estas escuelas. En efecto, según comenta nuestra autora en p. 163: «Es, sobre todo, esta forma contracultural de entender la autosuficiencia lo que modifica radicalmente la valoración que cínicos, epicúreos y estoicos hacen de las personas en relación con la valoración de la moral común. Los esclavos, indigentes y personas económicamente dependientes que, según dicha moral común, carecían de la *autárkeia* necesaria para aspirar a la *areté*, y que eran generalmente tratadas como marginados morales, son ahora perfectos candidatos para aprender a vivir según la naturaleza y alcanzar la *eudaimonía*. Las personas con autosuficiencia económica que la usan para perseguir el prestigio, la seguridad, el poder o el placer, metas todas ellas aprobadas o incluso promovidas por la moral común, son ahora considerados esclavos de deseos antinaturales y errores de conocimiento». Para esta concepción de la autonomía o autosuficiencia en la ética estoica cf. especialmente pp. 127-163 y 175-193 de la obra citada. Sobre la resignificación estoica de la concepción de la libertad y la esclavitud en términos morales, cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 121), p. 377.

ser que es en sí mismo beneficioso y útil para el que vive según su específica naturaleza y constitución.⁵⁷⁴ El estoico no encuentra ninguna virtud en el martirio: un bien que no beneficie ni sea por sí mismo útil y provechoso para el viviente, por definición no sería un bien según los estoicos, por lo que no hay acto bondadoso hecho en vano o en espera de una recompensa en otro lugar, otra vida, o en otro mundo; una virtud que no beneficie en el mismo acto de ser virtuoso, realizada como mero cumplimiento de una norma o ley ajena al ser viviente y su naturaleza, aún si es bajo la promesa de una felicidad perfecta tras la muerte, es una virtud por completo carente de sentido para un estoico, el cual concibe como realizable la felicidad en la vida del ser viviente, a partir de su propia constitución natural, y sólo en ella.⁵⁷⁵

En el mismo tenor, el vicio no es el mero incumplimiento de una norma o ley externa, ni es desobedecer los preceptos de un sistema moral en el que lo malo se evita para evitar con ello el castigo y no porque en sí mismo implique el sufrimiento del que comete el acto vicioso. En efecto, el sujeto apasionado, es decir, el que padece, no se hace acreedor a un castigo que le espera tras su muerte, como en los mitos asumidos por Platón en *Fedón*, *Timeo* y *República*, o en la mitología cristiana, sino que en sí misma la pasión ya es el padecimiento, que implica por lo tanto sufrimiento para el que lo padece. Vivir en el vicio es para el animal humano, entonces, vivir de manera contradictoria respecto de su propia naturaleza,⁵⁷⁶ de modo que el acto vicioso es en sí mismo ya el sufrimiento del ser viviente.

⁵⁷⁴ Sobre la cuestión de la felicidad perfectamente unida al bien moral, esto es, la virtud, es de notar que Cleantes en su obra *Sobre el placer*, recordando a Sócrates, lanzara una acerba crítica a los que separaban lo justo de lo provechoso, pues para los estoicos la virtud misma es la felicidad del viviente (cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (CLEANTES), frs. 709-711, pp. 302 = SVF I 558. A juzgar por CICERÓN, *Acerca de los deberes* (III II-IV), pp. 116-120, el primer estoico que reconoció una oposición entre lo honorable (o virtuoso) y lo útil fue Panecio de Rodas, el cual no llegó a completar esa parte de su obra; en lo que resta del libro III de la obra de Cicerón se desarrolla esta contraposición en términos de la propiedad privada y la casuística del sabio, que, consecuentemente, se enmarca en una discusión más general entre el bien común y el provecho personal.

⁵⁷⁵ Sobre la virtud como único bien que es beneficioso, provechoso y útil, cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 89, 94, 97-99, 102-104), pp. 365, 367-369-370, cuyo reporte muestra el elevado nivel técnico de la terminología estoica respecto de la parte ética de su filosofía y su carácter sistemático. Para una exposición que pone en evidencia este carácter sistemático cf. CICERÓN, *De los fines de los bienes y los males* (III 15-73), pp. 7-34; y A. A. LONG, *La filosofía helenística*, pp. 181-200, quien ha comparado la sistematicidad y coherencia de la ética estoica, manifiestas en la exposición ciceroniana, con el orden geométrico de la *Ética* de Spinoza.

⁵⁷⁶ Para los estoicos antiguos vivir de modo contradictorio no significa vivir de modo irracional, sino haciendo un uso inadecuado de la razón. En efecto, según Zenón, incluso el que vive infeliz utiliza su razón, tan sólo es la suya una razón trastocada en sí misma, que se vuelca sobre sí misma y que elabora juicios racionales, pero erróneos. Es por eso que Zenón no consideró que los padecimientos (esto es, las pasiones) fueran producto de la actividad de una facultad del alma distinta a la razón, una facultad irracional, al modo de Platón, sino que las consideró como movimientos irracionales e impulsos excesivos del alma racional que son producto de juicios

El individuo liberado de la esclavitud de vivir dependiendo de lo externo puede exclamar: «Navego ahora feliz, luego que fui naufrago», como hiciera Zenón tras su feliz encuentro con el cínico Crates.⁵⁷⁷ En efecto, esta es la clave de la definición de felicidad que diera la Estoa a partir de Zenón, éste es el buen fluir de la vida,⁵⁷⁸ que se encuentra en la continua atención a la propia alma y naturaleza, y que implica para el viviente un completo acuerdo con la Razón universal que habita en él. Esta Razón fue relacionada por los estoicos con la imagen del dios Hermes,⁵⁷⁹ que como mensajero y vínculo entre los dioses y los humanos es la razón manifiesta en la naturaleza humana que viene a ser fragmento y semilla de la Razón universal. Esto explica por qué la Ley universal, que es la recta razón,⁵⁸⁰ equivale para el viviente particular a un llamado a vivir consecuentemente según su propia y específica naturaleza; aquí la Naturaleza universal yace soterrada, o, más específicamente, *sembrada* en cada uno de los seres particulares, y en ellos es ley como adecuación a su propia y singular especificidad; es por eso que la razón que se identificó con Hermes, a quien también se dio

falsos (cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), frs. 327-338, pp. 128-130 = SVF I 205-209); aquí, consecuentemente, según la oportuna aclaración de Crisipo, “irracional” equivale a un «exceso del impulso, porque sobrepasa la proporción propia y natural de los impulsos» (CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 181, vol. I, p. 317), con lo que las pasiones serían una razón trastornada que partiendo de juicios erróneos han alcanzado una determinada fuerza y vigor (*ibid.*, fr. 175, Vol. I, pp. 311-312). Consecuentemente, como comenta a propósito de los cínicos C. GARCÍA Gual, *La secta del perro*, p. 23, no se condena la pasión por pecaminosa, sino por costosa respecto de la integridad y felicidad del viviente.

⁵⁷⁷ Esta preciosa anécdota que nos es transmitida por Diógenes Laercio (VI 4-5), la cual traducción recuperamos de la inscripción ubicada en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM.

⁵⁷⁸ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), frs. 293 y 298, pp. 118-119 = SVF I 184. El concepto griego utilizado en esta definición de la felicidad como «buen fluir de la vida» es *eúroia bíou*, y es traducido por A. J. Cappelletti por “buen decurso de la vida”, mientras que Mariano NAVA traduce por “fácil curso de la vida” (cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, frs. 243 y 517, vols. I y II, pp. 390-391 y 160, respectivamente). Con toda seguridad esta noción de la felicidad refleja la experiencia personal de Zenón en el mar, que tras su naufragio será empujado a la filosofía según hace notar su biografía recogida por Diógenes Laercio; a ello cabría aunar su contacto con la filosofía natural de Heráclito. Una expresión emparentada con esta, como lo están las filosofías estoica y cínica, nos es conservada sobre el cínico Antístenes, según el cual, «convenía disponer el equipaje que en el naufragio fuera a sobrenadar con uno» (cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VI 6), p. 281).

⁵⁷⁹ Cf. ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos* (cap. 16, 20), p. 220. Todo el capítulo 16 (pp. 220-226) de la obra de Cornuto repasa la identificación estoica entre Hermes y la razón. Aunque el pasaje no menciona a Zenón, por la terminología podemos saber que las reflexiones que recupera Cornuto son de origen antiguo-estoico, y que implican la concepción del fin primordial de la vida en su fórmula breve propuesto por Zenón de Citio; así, por ejemplo, en *ibid.* (cap. 16, 25), p. 225: «[Hermes] Es inventor de la lira, así como de la armonía (*symphonías*) y el acuerdo (*homologías*), conforme al cual alcanzan la bienaventuranza (*eudaimousin*) los seres vivos», cf. la edición clásica de C. LANG, *Cornuti Theologiae Graecae Compendium*, p. 25, de la cual hemos integrado las transliteraciones señaladas. Para la identificación de la razón con el dios Hermes entre los estoicos antiguos cf. el índice de materias en SVF IV, p. 56.

⁵⁸⁰ Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 88), p. 365.

el nombre de Nomio (*nómios*), es ley (*nómos*) que establece y prohíbe lo que ha de hacerse.⁵⁸¹ Esta chispa de razón que les ha tocado en suerte a los animales humanos es el fuego que Prometeo ha robado a los dioses, el cual les ha sido otorgado como un regalo una vez que los ha generado en la tierra, como semillas.

Deber de naturaleza

Dada la doctrina estoica del fin primordial de la vida es de toda necesidad que el ser viviente experimente los mandatos de su propia naturaleza como una ley natural emanada desde su interioridad que le indica los actos que le son apropiados y los que son contra su naturaleza; esto fue expresado por los estoicos a partir de su teoría de la *oikeíōsis*.⁵⁸²

La doctrina estoica de la *oikeíōsis*, esto es, apropiación, familiarización o auto-reconocimiento de la propia y particular naturaleza, es la piedra de toque de toda su propuesta moral; en ella está fundada la doctrina del fin primordial de la vida como «vivir de acuerdo con la naturaleza», la valoración de las acciones, la distinción entre virtud y vicio, e, incluso, la teoría estoica de la justicia, y con ella el pensamiento político estoico.

Pues bien, según los estoicos, la Naturaleza ha constituido a cada ser viviente de forma tal que tiene consigo cada uno desde su nacimiento una conciencia de sí mismo, de su cuerpo y cada una de sus partes, de modo que para el ser viviente existe una natural tendencia a conservarse en su ser: esto es, un principio de auto-preservación que le lleva a buscar lo que le es propio y a rechazar lo que le daña. El hecho de que las exposiciones estoicas sobre este tema trabajen sobre el «primer impulso»⁵⁸³ implica una clara conciencia estoica respecto de la apropiación natural como una tendencia inmediata e interior al ser viviente, previa a todo contacto con las valoraciones sociales, convenciones y leyes positivas. En efecto, la única

⁵⁸¹ Cf. ANEO CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos*, pp. 225-226. Remitimos además a CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (III 57), p. 328, quien recupera la misma relación etimológica entre Nomio y *nómos* (ley), refiriendo el apelativo al dios Apolo.

⁵⁸² Algunas notas de interés sobre la *oikeíōsis* y las dificultades de su traducción en M. de BOERI y R. SALLES, *Los filósofos estoicos...*, pp. 494 -507.

⁵⁸³ Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 242, vol. I, p. 388 = (D. L. VII 85) *SVF* III 178. En el mismo terreno, el cirenaico Aristipo y posteriormente los epicúreos reconocieron en el impulso primario la expresión de la naturaleza auténtica del viviente, pero consideraron que ese impulso es hacia el placer y en rechazo del dolor, cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (II 88 y X 137), pp. 127 y 565.

manera de que la ley sea reconocida por el viviente como algo propio y no como ajena es que esta ley sea de naturaleza, que emane desde su interior y que tenga por fin su propia conservación y su óptimo desarrollo; así, el animal se reconoce en sus propias partes, se familiariza consigo mismo y con lo que le es propio, y es en ese sentido que se apropia de sí mismo; se apropia en el sentido de que reconoce lo que le es propio, y lo que le es propio en un primer momento es su propia constitución. Para familiarizarse con su propia constitución, el animal ha de reconocerse en ella;⁵⁸⁴ aquí los estoicos no están pensando en un sentido puramente mental de reconocimiento, sino que el supuesto es que el ser se apropia o familiariza de sí mismo y de cada una de sus partes en el mismo ejercicio de ser. De manera que la apropiación (*oikeíōsis*) es el auto-reconocimiento necesario para que el ser viviente sea capaz de conseguir sus fines naturales, pues, según los estoicos, sería por completo extraño que la naturaleza diera origen a un ser y lo enajenara respecto de sus propias partes.⁵⁸⁵ Este auto-reconocimiento, como veremos, tiene incluso implicaciones respecto al reconocimiento de los otros seres.

La cuestión de la apropiación o familiarización merece ser ilustrada a partir de ejemplos de los propios seres naturales; recurramos nuevamente a nuestra iguana y a nuestros metamorfos. Pues bien, en aras de la constitución natural de un viviente, en nuestro ejemplo la iguana, ésta ha de plegarse a lo que le es propio por naturaleza, por lo que sería por completo extraño en ella un impulso natural a volar o a trinar; así, aunque su propia naturaleza admite variaciones —como en el caso de las iguanas de las Islas Galápagos que nadan y se alimentan en el mar—, sin embargo, estas variaciones son producto de su interacción con el medio y vienen determinadas finalmente por la propia estructura del ser viviente, de modo que incluso en cambios de circunstancias el ser viviente tiende a ser acorde con su propia constitución natural. Esto mismo es válido incluso para seres vivientes que experimentan drásticos cambios en su constitución a lo largo de su vida, como es el caso de las ranas; en

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 389. En este texto Diógenes Laercio indica que: «Crisipo en el primer libro del *Sobre los fines* [...] dice que lo primero que es apropiado (*oikeíōn*) a todo animal es su propia constitución y la conciencia de ella».

⁵⁸⁵ Sobre el auto-reconocimiento o apropiación (*oikeíōsis*), cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 85-86), p. 364; CICERÓN, *De lo fines de los bienes y los males* (III 16-17), pp. 8-9; SÉNECA, *Cartas a Lucilio* (CXXI), pp. 460-465; y HIEROCLES, *apud* M. de BOERI y R. SALLES, *Los filósofos estoicos...*, texto 22.5, pp. 485-487. Es significativo que la mayoría de estos textos incluya una refutación a la concepción según la cual la tendencia natural de un ser viviente desde su nacimiento sea a buscar el placer y rehuir el dolor, lo que apunta directamente contra cirenaicos y epicúreos. El texto del estoico Hierocles aclara que todo reconocimiento de algo exterior se da en relación con uno mismo, por lo cual, según su ejemplo, uno tiene la percepción de lo caliente al calentarse.

este caso, el ser viviente vive como ley de naturaleza aquello que es apropiado a su constitución natural en cada etapa de su desarrollo, de modo que en su etapa larvaria es apropiado a su naturaleza permanecer en el agua de tiempo completo, pero al ir desarrollando sus extremidades y pulmones es apropiado a su naturaleza salir del agua, cazar fuera del agua y, consecuentemente, cuidarse de los depredadores que asechan fuera del estanque; no significa en ningún caso un abandono de la primera naturaleza, sino una complejización de ésta, pues siendo un sistema viviente abierto, se abre a nuevas interacciones conforme perdura en su ser, de modo que aún en su etapa adulta permanecerá cerca del agua y de continuo regresará a ella. La coherencia a la que se refieren los estoicos se constituye así como una *coherencia vital* que atiende sobre todo a la propia constitución del viviente, que es en sí misma una ley de naturaleza que el ser experimenta desde su propio ámbito interno.

Cada ser viviente con una determinada naturaleza particular lleva a cabo, entonces, una serie de acciones apropiadas a su constitución natural; en efecto, pregunta Crisipo, «¿Qué tomaré como principio de la acción apropiada y como materia de la virtud, si dejo de lado la naturaleza o lo que es conforme a ella?».⁵⁸⁶ Los estoicos a partir de Zenón dieron el nombre de *kathêkon* a estas acciones, que con Mariano Nava recuperamos como “acciones apropiadas” en vez de por la traducción tradicional “deber”, pues esta última no recoge el sentido estoico del término,⁵⁸⁷ además de implicar un equívoco toda vez que el deber en buena parte de los sistemas morales y políticos contemporáneos tiene más bien un sentido de obligación, como algo que el ser viviente debe cumplir muy a su pesar y en modo de coacción. Los estoicos, en cambio, reconocieron que aquello que el ser viviente ha de realizar para vivir feliz está en perfecto acuerdo con su naturaleza particular, por lo que definieron el *kathêkon* como «la acción que por sí misma es apropiada (*oikeîon*) a las disposiciones de la

⁵⁸⁶ CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 552, vol. II, p. 182 = *SVF* III 491. Es un lugar común en las interpretaciones de la moral estoica asumir que ese “deber” se constituye como una normatividad impuesta por la naturaleza universal entendida como el destino, en donde ese destino se asume como algo externo que exige del viviente una adaptación u obediencia; sin embargo, como hemos ya puesto de relieve en diversas partes de esta investigación, no hay manera de hablar de la Naturaleza universal como destino si no es con referencia a los propios seres particulares y sus acciones, que son así la propia fuerza del destino en su despliegue racional. Como ponen de manifiesto las citas que introducimos, es en referencia a la propia naturaleza particular del ser viviente que adquiere sentido hablar de una acción apropiada, lo que, no obstante, no excluye el dictado de la Naturaleza universal, sino que lo integra como parte de la naturaleza del viviente, tal como hace manifiesto la doctrina del fin de la vida ya recuperada arriba.

⁵⁸⁷ Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos (Sobre las acciones apropiadas)*, vol. I, p. 291, nota 275. La cuestión de las acciones apropiadas fue al parecer un tópico dentro de la literatura estoica, a juzgar por las noticias que indican que escribieron obras homónimas Zenón, Cleantes, Crisipo, Esfero, Panecio, Posidonio y Hecatón.

naturaleza»;⁵⁸⁸ naturalmente, estos actos se extienden incluso a las plantas y los animales considerados no racionales. Este deber, así comprendido, es un acto de naturaleza, el cual, respecto del viviente particular, se traduce en una atención continua a su propia naturaleza; de modo que podemos recuperar lo dicho al respecto por Jean Marie Guyau, cuyo *Esbozos de una moral sin sanción ni obligación* está profundamente influido por la ética estoica, y según el cual: no hay «ningún principio sobrenatural en nuestra moral; todo se deriva de la vida misma y de la fuerza inherente a la vida: la vida se dicta su misma ley por su aspiración a desarrollarse incesantemente; por su poder de acción se dicta su obligación a obrar»,⁵⁸⁹ de modo que es por su propia constitución que «la planta no puede abstenerse de florecer; algunas veces florecer es para ella morir; no importa, la savia siempre asciende».⁵⁹⁰

En el mismo sentido, un animal humano ha de tender a establecer su vida según su propia naturaleza, esto es, racionalmente; de modo que la acción apropiada en el terreno de lo humano fue definida por Zenón como «consecuencia en la vida», y es un acto que una vez emprendido tiene una defensa racional sólida.⁵⁹¹ Así, pues, la particularidad de lo humano en el terreno de las acciones apropiadas se deja sentir en el acto racional, que implica una continua selección y rechazo de lo que es conforme a la naturaleza y sus contrarios, esto es, una serie de juicios que finalmente son elaborados por el centro rector del alma racional, el *hegemonikón*. Esta selección implica la serie de juicios valorativos que llevan a un impulso, esto es, a la acción, y así, de entre los múltiples actos en los que puede ocuparse y desenvolverse una persona, unos le son apropiados y otros no. Esto explica por qué los estoicos transportaron el principio regulador de la acción moral al interior del individuo, el

⁵⁸⁸ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 108), p. 372. Tomando en cuenta la traducción de M. NAVA del término *oikeíon* en Diógenes Laercio VII 85 (cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 242, vol. I, pp. 388-389), y de la propia traducción de García Gual de este pasaje paralelo, recuperamos el término «apropiada» en vez de «afín».

⁵⁸⁹ Cf. J. M. GUYAU, *Esbozos de una moral sin sanción ni obligación*, p. 181-182. El contexto de la cita incluye una consecuente respuesta al hedonismo, el cual es considerado «una quimera, una abstracción, una imposibilidad». Desde luego que esta crítica al hedonismo incluye a Epicuro, como el mismo autor reconoce en diversos pasajes de su obra. A este prolífico autor del siglo XIX debemos un *La moral de Epicuro*, así como una traducción al francés del *Manual de Epicteto*; como es evidente, lo que destaca Guyau de los estoicos es que su ética naturalista atiende sobre todo a la comprensión de la naturaleza en su manifestarse, en su desarrollo, en su expansión, en su vitalidad, en su lógos o fuerza originaria como principio dinámico e impulso interior.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 83. El autor dedica los capítulos tercero y cuarto de su libro primero a la cuestión del deber (pp. 75-102).

⁵⁹¹ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), frs. 369-372, pp. 138-139 = SVF I 369-372.

hegemonikón o principio rector del alma;⁵⁹² en efecto, según podemos ver en otros autores anteriores a los estoicos, el vocablo sirvió para designar la capacidad de mando o de gobierno,⁵⁹³ proyectándose así hacia el exterior del ser viviente, e incluso implicando relaciones de dominación;⁵⁹⁴ en cambio, entre los estoicos este término técnico designa la parte del alma que como centro racional se encarga de juzgar las representaciones, esto es, es la sede del pensamiento, lo que en definitiva hace posible a los estoicos colocar como principio de la vida moral del individuo su propia naturaleza interior, convirtiéndolo así en un ser autónomo. Es decir, se perfila con toda claridad que la libertad o esclavitud moral es por entero dependiente de la acción del individuo en estricto apego a su naturaleza.⁵⁹⁵ De modo que, en el animal humano, este apego a su naturaleza, que es racional, se traduce en la concepción de la libertad como una «libertad de la autonomía, de la facultad de que está dotado el hegemonikón de dictarse a sí mismo su propia ley. Es la libertad de la autarquía, la disposición de bastarse a sí mismo, en todo lo que concierne a los asuntos de la vida».⁵⁹⁶

De las acciones apropiadas o deberes, tal como los entendieron los estoicos al menos hasta la época de Crisipo, es de destacar su sentido autonomista, naturalista y por lo tanto contracultural; en efecto, en la obra de Zenón se reafirma la concepción del deber en pleno sentido natural, ejemplificado con los propios animales y plantas; por su parte, es de suma importancia que Crisipo haya defendido en su obra *Sobre las acciones apropiadas* una postura que en muchos sentidos es deudora del cinismo, vía Zenón, desde luego. Así, Crisipo

⁵⁹² Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, frs. 446, y 450, vol. II, pp. 103 y 105-108. En estos fragmentos se especifica que esta parte directiva del alma se encuentra asentada en el corazón y es responsable de las representaciones, asentimientos, impulsos y razón. Así mismo, a partir de la imagen de una fuente, se defiende que las demás partes del alma fluyen del centro rector hasta llenar el cuerpo, por lo que es el propio centro rector el que fluye hasta los sentidos, la voz y la capacidad de engendrar, de modo que las diferentes partes del alma se resuelven en realidad en un monismo psicológico; respecto de los sentidos como extensiones del principio rector que le informan aquello que perciben Crisipo utilizó la imagen de un árbol y sus ramas, y la de una araña y su tela. Sobre la polémica de Crisipo contra Platón respecto de este monismo psicológico, que se opone así a la concepción platónica de las partes enfrentadas del alma, cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos (Sobre el alma)*, frs. 284-317, vol. I, pp. 423-472.

⁵⁹³ Cf. A. A. LONG, *La filosofía helenística*, p. 170.

⁵⁹⁴ Así, por ejemplo, en ARISTÓTELES, *Política* (I 1259b), p. 79.

⁵⁹⁵ Un ejemplo clave de la vida libre es ese individuo autónomo que afirma no necesitar nada y encuentra en ello la más grande riqueza, como hiciera Antístenes, según recuerda Jenofonte en su *Banquete*; aquel que es dueño de sus pensamientos es el ser autárquico por excelencia, mientras que aquel que hace un uso inadecuado de su razón encuentra en esto su propia desdicha, convirtiéndose así en esclavo de sus propios pensamientos. Cf. JENOFONTE, *Banquete* (III, 8 y IV, 34-44), pp. 228-229 y 238-241. El discurso de Antístenes suele ser colocado por los editores bajo su obra *Sobre la libertad y la esclavitud*, sobre la cual, cf. ANTÍSTENES (frs. 128-135), *apud* J. A. MARTÍN GARCÍA, *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, vol. I, pp. 161-164.

⁵⁹⁶ Josu LANDA, *Éticas de crisis. Cinismo, epicureísmo, estoicismo*, p. 380.

defiende como actos apropiados, esto es, actos según naturaleza, tanto la antropofagia y la ingesta de las propias partes del cuerpo si es que éstas son amputadas, como el rechazo a los ritos funerarios respecto a la sepultura, de modo que recomienda arrojar sin sepultura a los muertos lo más lejos posible.⁵⁹⁷

Lo que muestra esta aproximación de Crisipo es que el sentido del deber en la obra y pensamiento de los estoicos manifiesta un profundo compromiso con la naturaleza en su expresión más desarraigada y libre, en el que este deber choca incluso de manera desproporcionada contra las convenciones sociales y legales; es la naturaleza del viviente como fuente máxima de acción, que supone la concepción de un individuo autónomo que en la atención continua a su propia constitución encuentra el motor de sus actos y la vía a su felicidad. Esto es confirmado por Diógenes Laercio en una sección que recoge literatura de Zenón, Crisipo y Apolodoro respecto de las acciones del sabio, la cual se cierra, efectivamente, con la consideración de la antropofagia como un hecho en nada despreciable para el sabio.⁵⁹⁸ De modo que la doctrina de las acciones apropiadas (el deber) incorpora aquella oposición reivindicada por los cínicos entre lo que es por naturaleza y lo que es por convención, encontrando como criterio de la acción del ser viviente aquello que es apropiado a su naturaleza, el cual está por encima de cualquier convención social y ley positiva, y así, se constituye como un principio de coherencia vital válido incluso cuando sus propuestas chocan en muy diferentes puntos con lo socialmente considerado congruente.⁵⁹⁹

⁵⁹⁷ Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos (Sobre las acciones apropiadas)*, frs. 145-146, vol. I, pp. 292-293 = SVF III 752. Los puntos de convergencia entre estoicos y cínicos eran materia común en diversas obras de Zenón y Crisipo, lo que evidencia que el punto de vista explícito en el *Sobre las acciones apropiadas* de Crisipo no es un hecho aislado o circunstancial. Esta convergencia tiene especial relieve en el pensamiento político estoico, manifiesto en el tópico de las utopías de raigambre cínico-estoicas rastreable hasta el mismo Antístenes. Naturalmente, los informes sobre estas obras de los estoicos y sus contenidos, que tanto escándalo causaron en la Antigüedad, han de ser considerados a la luz de las polémicas que levantaron contra ellos sus adversarios; en efecto, los fragmentos transmitidos, en un contexto hostil, son debidos al epicúreo Filodemo y al escéptico Sexto Empírico.

⁵⁹⁸ Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 121), p. 377. El reporte recupera una valoración positiva del cinismo que remite a la *Ética* del estoico Apolodoro de Seleucia (APOLODORO DE SELEUCIA fr. 17 SVF III), y tiene un paralelo en CICERÓN, *De los fines de los bienes y los males* (III 68), p. 32, que incluye ya alguna reserva a la concepción del cinismo como apropiado para el sabio. Es un hecho significativo que el rechazo al cinismo se deje sentir con toda su fuerza en *Acerca de los deberes* (I XXXV y XLI), pp. 57 y 65 de CICERÓN, que recupera lo esencial de los libros que Panecio dedicó al tema, incluyendo su punto de vista sobre la vida y doctrinas cínicas.

⁵⁹⁹ A partir de reportes como el de Diógenes Laercio (VII 108), en el que aparecen como ejemplos de actos apropiados (deberes) rodearse de amigos, honrar a los padres, hermanos y a la patria, es claro que distintas acciones apropiadas tenían entre los estoicos una dimensión social, consecuente con la concepción estoica de la sociabilidad natural del animal humano. En efecto, aunque esta sección de su obra viene sin atribución de autor, es probable que provenga de reflexiones estoicas antiguas, como hace evidente el que Zenón considerara

En efecto, las valoraciones comunes en el contexto histórico de aparición de la escuela estoica son muestras de una especie de alejamiento de la naturaleza toda vez que implican la valoración de cosas como el dinero, las posesiones, el poder, el honor, etc., como bienes. De modo que el reclamo por la práctica de la virtud tiene el sentido de un regreso a lo natural, lo cual, dada la continua, ensayada y habitual consideración de las cosas externas como bienes o males, es de toda necesidad que se exprese como una continua ejercitación.

En este punto, es necesario tener en cuenta la concepción estoica de la corporeidad del alma, pues, al igual que el cuerpo se fortalece y sana con la continua ejercitación, así el alma se fortalece y tonifica en la continua ejercitación, en su caso, de las virtudes o excelencias naturales. En efecto, como indica Crisipo, quien cumple con las acciones apropiadas en su totalidad aún no es feliz «sino que la felicidad le llega cuando las acciones intermedias, como tales, adquieren la firmeza, la condición de una disposición y una particular fijeza».⁶⁰⁰ Por lo tanto, la felicidad ha de alcanzarse a través de la práctica continuada hasta que el alma alcance la concreción de una disposición, esto es, de un estado firme y fortalecido del alma, concorde con la naturaleza del ser viviente.⁶⁰¹

Hasta este punto hemos trazado las líneas fundamentales de la ética estoica que la perfilan como una doctrina naturalista de la soberanía moral del individuo, en la cual éste

como apropiado para el sabio casarse y tener hijos. Esto podría llevar a algunos a encontrar en la doctrina estoica de las acciones apropiadas una ruptura con las reflexiones cínicas respecto de la vida conforme a la naturaleza, y es así, en efecto, como se manifiesta (Cf. J. A. MARTÍN GARCÍA, *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, vol. I, p. 65). Sin embargo, cabe aclarar que esta valoración es adecuada específicamente respecto del estoicismo posterior, especialmente marcada en la obra del estoico revisionista Panecio de Rodas, que intentaría una adecuación de los principios éticos de los estoicos a la idiosincrasia de la aristocracia romana, para lo cual fue menester depurar a la doctrina de sus antecedentes cínicos. En el mismo sentido, en un intento por defender que la ética estoica es mucho más aplicable a las exigencias de la sociedad moderna que la de Aristóteles, A. A. LONG, “Greek ethics after McIntyre and the Stoic community of reason”, en *Stoic Studies*, pp. 156-178, ha defendido una concordancia entre la tradición estoica y la aristotélica, para lo cual ha recuperado sobre todo el sentido cívico-normativo de la doctrina estoica de los *kathékonta* manifiesto en la filosofía de Panecio y, consecuentemente, traduce el vocablo por «funciones propias», considerando a los seres vivientes racionales como funciones dentro de una gran comunidad cósmica; naturalmente, como Panecio, ha tenido que pasar por alto la oposición naturaleza-convención de raigambre cínica expresada en las obras de Zenón y Crisipo. Esta concepción funcionalista, como él mismo reconoce, determina en Aristóteles aquello que puede cada uno realizar y su fin; no obstante, esta concepción también está a la base de la justificación aristotélica de la esclavitud y se constituye como una herencia del mito de las clases asumido por PLATÓN en la *República* ((414b-e) pp.197-198).

⁶⁰⁰ Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 553, vol. II, pp. 182-183 = SVF III 510.

⁶⁰¹ Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 89), p. 365 = SVF I 162 y III 4. El término griego traducido por «concorde» (*homologouménen*) pone de relieve la relación de esta concepción de la virtud con la doctrina estoica del fin supremo de la vida como «vivir de acuerdo (*homologouménos*) con la naturaleza». Quizá sea más recomendable en este contexto la traducción por «disposición coherente» que ofrecen M. D. BOERI y R. SALLES, *Los filósofos estoicos...*, texto 26.1, p. 628.

reconoce como única ley su propia naturaleza interna y por lo tanto se perfila como agente autónomo. Con ello consideramos contestado el señalamiento de la ética estoica como un abandono de la naturaleza y la concepción de la moral estoica como una obediencia o adaptación pasiva a fuerzas cosmológicas trascendentes, o bien como una normatividad externa al individuo. Quedan aún por especificar las implicaciones relacionales de esta ética en el ámbito de lo social y político, lo que mostrará su sentido crítico y cuestionador, y con ello su potencial transformador de las relaciones sociales.

Justicia de naturaleza

A partir de la ética recuperada hasta aquí quizá alguien podría pensar que la postura estoica defiende una propuesta individualista en la que tan sólo importa tener presente la propia dicha sin tener en cuenta a las otras personas, una suerte de solipsismo moral en el que el individuo se encierra en sí mismo olvidándose del mundo externo; en efecto, una concepción radicalmente individualista se ha endilgado reiteradamente a las escuelas de filosofía helenística en general, lo que ha contaminado muchos de los trabajos de las décadas pasadas en un discurso que suele repetirse sin atender ni a la actitud vital de los y las filósofos de éste periodo, ni a lo expuesto en sus obras según es posible constatar en la fragmentaria recepción que de éstas disponemos. Por el contrario, aunque se ha dicho que tras las conquistas de Alejandro de Macedonia la pérdida participación política del otrora ciudadano libre vino a volcar a los individuos en la Antigüedad griega hacia un individualismo exacerbado,⁶⁰² no se ha valorado con suficiente atención el hecho de que, lejos de llevar a los ciudadanos a un tal individualismo rampante, es en este periodo que se desarrolla un sentido *comunitario* sin precedentes en la Antigüedad.

Este sentido es especialmente transparente en la vida y obra de los filósofos en este periodo, como corresponde a propuestas filosóficas que son mejor definidas como *modos de vida* que como disposiciones puramente intelectuales; así, el Jardín de Epicuro se constituye como una comunidad que considera como un bien mayor la amistad, mientras que la Estoa

⁶⁰² Cf. C. GARCÍA GUAL y Ma. J. ÍMAZ, *La filosofía helenística*, pp. 23-26; G. PUENTE Ojea, *Ideología e historia...*, *passim*; además de los ya citados G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, pp. 121-124; y Max STIRNER, *El único y su propiedad*, pp. 31-33.

desarrolla una filosofía a nivel de suelo que encuentra en lo *común* un motivo de teorizaciones y prácticas que oponen a las distinciones sociales tradicionales las relaciones de justicia fundadas en la naturaleza.

En efecto, lejos de implicar un olvido de los otros, los estoicos desarrollan una teoría de la justicia profundamente naturalista que reconoce una radical oposición entre la naturaleza y lo convencional, de modo que rechaza instituciones tan arraigadas en la Antigüedad como la esclavitud e identifica como vínculo natural por antonomasia el reconocimiento mutuo de los otros como partícipes de una naturaleza común. El soporte de esta desafiante teoría de la justicia requirió la intervención de la laboriosa mano de Crisipo, quien, como Zenón, la considera implicada en el propio reconocimiento o familiarización (*oikeiōsis*) ya recuperado antes en relación con el fin moral.

Según Crisipo, el vínculo de justicia se desarrolla a partir de la inclinación natural a la procreación y al reconocimiento en las crías de algo familiar a la propia naturaleza de los agentes procreadores, esto es, la madre y el padre; el reconocimiento de este parentesco se desarrolla en relación con el trato continuo. Ahora bien, el hecho de que el ser viviente reconozca algo propio en sus crías exige que perciba en ellas algo que le es común, como parece indicar Plutarco citando a Crisipo: «la apropiación es sensación de lo que es propio y su percepción»,⁶⁰³ y como lo expresa claramente la exposición de Cicerón, que no deja lugar a dudas de que sea la naturaleza del animal humano lo que es reconocido por el progenitor en sus crías y finalmente en cada persona, «de manera que es oportuno que un hombre, por el hecho mismo de ser hombre, no parezca ajeno a otro hombre».⁶⁰⁴

En relación a la percepción y reconocimiento de lo propio es importante la indicación del estoico Hierocles, quien si bien no está citando expresamente a ningún estoico del periodo antiguo, parece estar desarrollando las concepciones de Crisipo en torno a la apropiación o familiaridad; en efecto, considera que el animal se reconoce en todas sus partes de modo natural y que la captación de algo externo se cumple en relación con la percepción de sí mismo, por lo que podemos considerar que el reconocimiento de las otras personas en las relaciones de justicia pasa por la percepción de sí mismo, y así, que se trata de un

⁶⁰³ Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 90, vol. I, p. 254. El hecho de que tal consideración la hiciera manifiesta Crisipo en el libro primero de su *Sobre la justicia* pone en evidencia su utilización como fundamento en su teoría de la justicia.

⁶⁰⁴ CICERÓN, *De los fines de los bienes y los males* (III 63), p. 29.

reconocimiento en los otros y las otras de algo que nos es común. De ahí los famosos círculos de Hierocles, que en su propuesta de reducirlos al mínimo anuncian un ideal de hermandad universal en el que se reconocen como hermanos hasta a los parientes y personas pertenecientes a otros círculos, sin importar qué tan alejados estén o si esta lejanía espacial o de parentesco.⁶⁰⁵

Como el mismo Crisipo reconoció, el vínculo de justicia es un factor de apoyo mutuo para los miembros de la comunidad, como queda de manifiesto a partir de un ejemplo que usó profusamente él mismo: a saber, que existe una relación simbiótica de mutuo beneficio entre dos especies animales, estos son la ostra y el cangrejo de la ostra, que trabajando conjuntamente obtienen beneficios mutuos, pues mientras la ostra permanece abierta el cangrejo le avisa oportunamente la presencia de un posible elemento negativo para que esta se cierre y proteja a ambos en su interior, mientras que cuando algún pez pasa por ahí colándose al interior de la ostra el cangrejo le pincha en gesto de señal para que ésta se cierre, y así se alimentan de lo que han atrapado en su trabajo en conjunto.⁶⁰⁶ Lo que pretende mostrar Crisipo con este ejemplo es que la relación de justicia es un hecho natural constatable incluso en las relaciones comunitarias establecidas por las especies consideradas no racionales, y, por lo tanto, que en el animal humano este vínculo es tanto más constatable dada su racionalidad y el reconocimiento de los otros miembros de la comunidad; asimismo, muestra que la justicia es un vínculo de mutuo beneficio, el cual existe en el acto mismo de ejercerse la virtud de la justicia. De modo que la justicia en la ética de Crisipo adquiere un sentido relacional que implica una continua consideración de las otras personas, a las cuales, siguiendo a Hierocles, podríamos considerar emparentados con nosotros, al grado que podríamos llamarles «hermanos» a fin de ir cerrando la brecha que nos distancia de ellos y ellas; la teoría estoica de la justicia anuncia la concepción de la *comunidad como una gran red simbiótica de apoyo mutuo y mutuo beneficio*.

No deja de ser significativo en este contexto que Crisipo haya hecho blanco de sus ataques en su *Sobre la justicia, contra Platón*, por un lado, 1) la idea defendida en distintas partes de la *República* de Platón sobre el castigo de los dioses a los injustos; y por otro lado,

⁶⁰⁵ Cf. HIEROCLES, *apud* M. BOERI Y R. SALLES, *Los filósofos estoicos...*, texto 22.20, p. 493. Una reacción proveniente de la tradición platónica contra esta fundamentación de la justicia en el reconocimiento o familiarización se encuentra en un comentario anónimo al Teeteto (*ibid.*, texto 22.21).

⁶⁰⁶ Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos (Sobre lo honesto y el placer)*, fr. 66, vol. I, pp. 236-237; y CICERÓN, *De los fines de los bienes y los males* (III 63), p. 30 = *SVF* II 729a y III 369, respectivamente.

2) la concepción de la justicia como discordia del alma en relación con los estratos sociales dispuestos en dicho diálogo. En efecto, en cuanto a (1) la refutación de Crisipo defiende como inadecuada la incitación a la justicia a partir del miedo a los dioses, pues, como hemos comentado antes, la excelencia natural es en sí misma el beneficio y no se persigue por los premios que vengan de su cumplimiento o por temor a los castigos que vengan de su no cumplimiento, mucho menos cuando estos sufrimientos se proyectan en un mundo más allá de la muerte, sino que el ser viviente ya resulta beneficiado en la virtud, en este caso, en ser justo. Por su parte, en cuanto a (2) el reproche de Crisipo parece tener un lado psicológico y otro político.⁶⁰⁷

El lado psicológico hay que colocarlo en el contexto de la teoría de la tripartición del alma y la consecuente pugna entre sus partes defendida por Platón para explicar el vicio; a esto, como sabemos y hemos comentado más arriba, los estoicos respondieron con un monismo radical que considera que incluso las pasiones, y en último término los vicios, están fundados en juicios errados, por lo que el alma es considerada por entero racional; de modo que el ataque de Crisipo parece indicar como improbable que la injusticia pueda ser considerada una pugna entre las diversas partes del alma, pues la justicia o injusticia siempre se ejercen sobre otros y no sobre uno mismo enfrentado a sí mismo.

No obstante, el hecho de que Crisipo en este punto defienda una concepción de la justicia que es especialmente relacional parece indicar que estaba interesado en llevar la cuestión al terreno político, pues en este terreno Platón había identificado cada uno de los estratos en la jerarquía social propuesta como organización de la sociedad en su *República* con cada una de las partes del alma; así, a la clase gobernante de los filósofos le corresponde la parte racional del alma, mientras que al estrato de los Guardianes y al de los productores-artesanos les corresponden las partes fogosa y apetitiva respectivamente. De modo que la injusticia según Platón se identifica con la discordia entre estas partes enfrentadas en el Estado, mientras que la justicia es que cada uno *haga lo que le corresponde dentro del propio estrato social al que pertenece*,⁶⁰⁸ esto es, la injusticia vendría constituida, por ejemplo, por el deseo de gobernar por parte de un miembro del estrato de los artesanos, y asimismo, la justicia equivaldría a que cada uno de los miembros de la sociedad actúe de correspondencia

⁶⁰⁷ Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos (Sobre la justicia, contra Platón)*, frs. 100-101, pp. 257-258 = *SVF* III 288 y 313.

⁶⁰⁸ Cf. PLATÓN, *República* (II 432a-434c), pp. 221-225.

con su estrato social. Si Crisipo en su refutación está teniendo en cuenta el lado político de la cuestión —inevitable por lo demás dado el carácter de la obra que critica—, su crítica podría tener el sentido de negar que la injusticia pueda estar constituida por el desapego de una determinada persona a su estrato social asignado y, consecuentemente, a las acciones correspondientes a este estrato; en este caso, la crítica de Crisipo parece indicar que en la caracterización de la injusticia no es necesario ni suficiente tener en cuenta ese grado de apego, sino la relación establecida con los otros, de modo que el alcance de su crítica incluso cuestiona que un estrato social establecido jurídicamente sea elemento de vinculación o mediación entre las personas. Así, al establecer que la injusticia siempre implica la relación más o menos directa sobre los otros, Crisipo lanza un reproche a Platón considerando que éste en su trato de la injusticia —paradójicamente— obvia u olvida la cuestión de los otros y las otras como objetos de justicia.

Ahora bien, como indica Plutarco, Crisipo defendió en *Demostraciones sobre la justicia* que quien comete injusticia contra otro también comete injusticia contra sí mismo, pasaje que —como notó el traductor de la obra— lejos de ser una contradicción de Crisipo, indica que a diferencia de lo defendido por Platón en la *República*, «la injusticia consigo mismo [...] se deduce indirectamente del hecho de ejercer injusticia contra otros»⁶⁰⁹. Esto último nos coloca nuevamente en el terreno de la consideración del otro en relación con nosotros mismos y lo que tenemos de común, pues la posibilidad de la injusticia en este sentido estaría cifrada en el no reconocimiento en las otras personas de esa naturaleza común que comparten con nosotros. Como indica Crisipo, lo justo es tal por naturaleza y no por convención,⁶¹⁰ de modo que la injusticia sólo es posible como un rechazo de lo natural; esto es, lo convencional no reconoce las relaciones naturales sino que las trastorna, por lo que en muy diversos casos —quizá la mayoría de los ejemplos contemporáneos al propio Crisipo— las convenciones sociales y leyes positivas implican formas injustas de relación que no están fundadas en la naturaleza. De aquí se desprende la negación estoica de la legalidad de la esclavitud, o más específicamente, de que la esclavitud pueda tener una justificación natural,

⁶⁰⁹ Cf. PLUTARCO, *Las contradicciones de los estoicos* (cap. 16, 1041 B), nota 124, p. 255.

⁶¹⁰ Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 128), p. 380; y CICERÓN, *De los fines de los bienes y los males* (III 71), p. 33. Reivindicando esta oposición entre la naturaleza y lo convencional, Crisipo reitera en *Sobre la justicia* el sentido naturalista de calado alcance contracultural de la concepción estoica de la justicia a partir de su defensa de la antropofagia, cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 95, vol. I, p. 255; y DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 188), p. 407.

así como la radical crítica que dedica Crisipo a la nobleza de estirpe, a la cual considera «escoria de la igualdad».⁶¹¹

De ahí que Crisipo haya definido al esclavo como a un servidor de por vida, pues esta concepción del esclavo pone en evidencia el carácter puramente convencional de la esclavitud; en efecto, así como ningún otro servidor, por ejemplo un zapatero, lo es por naturaleza sino por convención social, así un esclavo es tal no por naturaleza, sino por una convención que en su caso incluso alcanzó un estatus legal.⁶¹² Lo que pone en evidencia esta concepción de Crisipo es que para los estoicos en el fondo de la cuestión de la esclavitud late aquella oposición radical entre la naturaleza y lo convencional. Esta oposición sobre todo fue defendida por los sofistas y heredada a la Estoa directamente de los cínicos.⁶¹³ Además, pone en evidencia que en su trato de la cuestión de la esclavitud los estoicos están enfrentando directamente el soporte teórico que había elaborado Aristóteles para defender la naturaleza de la esclavitud, y por ende cierta concepción de la justicia que implica el mandato de unos y la obediencia de los otros.

En efecto, Aristóteles consideró que hay amos y esclavos por naturaleza, y que en su trato incluso resultan beneficiados; los primeros, los amos —que en el contexto de su exposición vienen representados por los griegos— tienen por naturaleza una capacidad racional evidente, en cambio los esclavos —representados aquí por los bárbaros, esto es, los no griegos— disponen de la razón suficiente tan sólo para entender las órdenes del amo, y de una disposición física adecuada y fuerte para los trabajos corpóreos. En ese mismo contexto Aristóteles trata la cuestión de los esclavos por convención, que vendrían constituidos por los griegos hechos prisioneros de guerra por griegos de otras polis; de modo que éstos son esclavos tan sólo según convención, dado que son de la misma naturaleza que el griego

⁶¹¹ Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos (Sobre las virtudes)*, fr. 46, vol. I, pp. 226-227 = SVF III 350. Sobre el rechazo estoico a la esclavitud, cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 122), p. 377, pasaje que se inserta en un contexto en el que se ha mencionado la *República* de Zenón y el vínculo con el cinismo defendido por Apolodoro, lo que podría apuntar a que tal posicionamiento estoico sobre la esclavitud fue relacionado desde antiguo con la opción historiográfica que vinculó genéticamente a la Estoa con los cínicos.

⁶¹² Cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre las leyes particulares* (II 69 y 122), pp. 183 y 190 = SVF III 352. En el primer pasaje se afirma que: «ningún hombre es esclavo por naturaleza», mientras que el segundo implica la definición como «servidor a sueldo» que hiciera Crisipo del esclavo. Sobre la definición crisipea del esclavo como servido de por vida cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 549, vol. II, pp. 180 = SVF III 351.

⁶¹³ Cf. Á. J. CAPPELLETTI, *Prehistoria del anarquismo*, pp. 25-45.

común.⁶¹⁴ En este punto es evidente que la teoría estoica de la esclavitud intenta detonar la justificación teórica de la esclavitud intentada por Aristóteles, dando la vuelta y siguiendo muy de cerca los propios postulados de éste; en efecto, Crisipo y los estoicos antiguos en conjunto reventarán la categoría de igualdad de naturaleza restringida al hombre griego, para así extenderla hasta abarcar a todas las personas, a las cuales consideran dotadas de razón, poseedoras de un fragmento o *semilla* de la Razón o Lógos común.⁶¹⁵

Este Lógos, como vimos en su momento, es el principio universal que penetra todo el cuerpo del mundo dotando de diversas cualidades diferenciadoras a los seres, penetrando en los animales humanos como razón, y en los otros animales como instinto. De modo que la defensa de la comunidad de naturaleza entre todos los humanos se sostiene en el complejo andamiaje cosmológico que versa sobre la naturaleza universal y Razón común que se identifica con Zeus como principio vital y razón seminal, por lo que lejos de ser una cosmología que apunta hacia una moral de la resignación pasiva al destino y en consecuencia a la legitimación de las diferencias de clase y la explotación, la cosmología estoica cimienta una de las más vívidas y sistemáticas defensas que se hayan dado en la Antigüedad de la igualdad de todas las personas, y con ello se posiciona como una filosofía particularmente contracultural y libertaria.⁶¹⁶

En efecto, teniendo en mente la polis tradicional Aristóteles integraba a los individuos en una organización política que regulaba funciones y los articulaba de modo jerarquizado, todo en una analogía con el organismo viviente en el cual algunas partes se encuentran subordinadas a otras bajo la categoría de función. Los estoicos, en contra, pueden prescindir de esos articuladores sociales —que en la Antigüedad griega dejan sentir su fuerza sobre todo en la familia y la polis—, pues defienden que los individuos se encuentran relacionados

⁶¹⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Política* (I 2 1252a-6 1255b 10), pp. 47-62. En el pasaje Aristóteles define al esclavo como una «posesión animada».

⁶¹⁵ No haber reconocido, por un lado, esta arquitectura del Lógos común como estructura que sostiene el posicionamiento estoico, y por otro, que el blanco de la teoría estoica de la esclavitud es la postura aristotélica, llevó a G. PUENTE Ojea (*Ideología e historia...*, pp. 28-31) a una insostenible lectura de dicha teoría, contraria incluso a la evidencia textual.

⁶¹⁶ En *Prehistoria del anarquismo*, p. 41, Á. J. CAPPELETTI reconocía ya la fundamentación de la crítica estoica a la esclavitud en la concepción de la Razón universal y la consecuente consanguinidad de todos los humanos. Cf. Esther MIQUEL, *Amigos de esclavos, prostitutas y pecadores...*, pp. 182-186; al respecto del alcance contracultural del posicionamiento estoico la autora comenta en p. 141: «La crítica de cínicos, epicúreos y estoicos a la vida civilizada se dirige, sobre todo, contra los valores sociales que están en la base de la realidad institucionalizada del mundo griego, y contra los procedimientos que sirven para legitimarla».

íntimamente y de raíz por un principio vinculante que en cuanto Lógos común comparten y los hermana, conformando una gran comunidad universal.⁶¹⁷

De este modo, la injusticia, la esclavitud, la explotación, etc., no son sino el desconocimiento sistemático de lo que tenemos de común todas las personas, del elemento humano, de la razón común (*koinos lógos*), y por lo tanto implican un profundo desconocimiento propio y auto-alienación; son los dormidos que tienen un mundo para sí mismos de los cuales habló Heráclito.⁶¹⁸ Como comenta Crisipo respecto ese vínculo de justicia, «el que lo observe será justo, el que lo transgreda, injusto».⁶¹⁹

Claramente los estoicos están intentando superar las viejas categorías, divisiones y convenciones para dar paso a una nueva concepción en la que prime el principio *común*, conformando así a los seres humanos en una *comunidad* (*koinonía*) en la que la única esclavitud sea moral y esté constituida por el vicio, mientras que la soberanía, autonomía y libre determinación sea propia del sabio, esto es, aquel despierto que avizora la naturaleza común y la tiene por norma y ley universal. De ahí el rechazo consciente a considerar al animal humano un animal político, al modo como lo consideró Aristóteles; los estoicos avanzan hacia una consideración del animal humano profundamente anclada en su propio contexto histórico, la cual no hace sino llevar al absurdo las concepciones políticas precedentes y quizás recoger lo que a estas se les olvidó en el camino, por obvio que pueda ser; es el principio común que nos hermana con cada otra persona rebasando límites territoriales, razas y distancias. Llegan los estoicos por fin a la consideración del animal humano como un *animal comunitario* por naturaleza (*koinonikós phýsei*).⁶²⁰

Este reconocimiento del comunitarismo como hecho natural permite a los estoicos extraer las consecuencias de su física en el terreno de lo social, en donde cada lógos singular se encuentra vinculado de raíz en un único Lógos universal y común. Además ofrece un fuerte soporte a la ética estoica, el cual se presenta a la vez como una profunda crítica a las

⁶¹⁷ Consecuentemente, al extender la categoría de igualdad de naturaleza hasta abarcar a todo animal humano, hermanado como ser racional, los estoicos consideraron que no hay vínculo de justicia entre las personas y los animales debido a la diferencia de naturaleza entre unos y otros. Este punto de vista lo hizo explícito Crisipo en su tratado *Sobre la justicia*, cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 129), p. 380; y CICERÓN, *De los fines de los bienes y los males* (III 67), pp. 31-32.

⁶¹⁸ Cf. Heráclito, frs. B 89: «los despiertos tienen un mundo único en común (*koinon kósmon*); de los que duermen, en cambio, cada uno se vuelve hacia un mundo particular»; y B 1: «Aún siendo este lógos real, siempre se muestran los hombres incapaces de comprenderlo...», en R. MONDOLFO, *Heráclito...*, pp. 30 y 41.

⁶¹⁹ CICERÓN, *De los fines de los bienes y los males* (III 67), p. 32.

⁶²⁰ Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 123), p. 378.

valoraciones e instituciones tradicionales que como un intento de superarlas en un terreno igualitario. De ahí que Crisipo haya considerado que «todas las leyes establecidas y las constituciones son un error»,⁶²¹ opinión que se atribuye igualmente a Zenón,⁶²² y que parece haberse dirigido a las constituciones más prestigiosas de la Antigüedad, como las de Licurgo, Solón y Clístenes, a cuyas leyes los estoicos «tachan de necias e insensatas».⁶²³

Esto implica una completa revisión del pensamiento político precedente, lo cual con toda seguridad fue facilitado por la crisis generalizada en el contexto de las conquistas de Alejandro de Macedonia y las posteriores disputas de sus generales por los territorios conquistados; de modo que aún en medio de la crisis estas escuelas no se limitan a ofrecer promesas de salvación situados en la coyuntura, sino que incluso ofrecen la oportunidad de comprender la crisis no como un estado fuera de la normalidad, sino como una consecuencia de los periodos “normales”. La *crisis* en este sentido no es una excepcionalidad, sino una continuidad necesaria respecto al modo ordinario en el que se estuvieron haciendo las cosas y tejiendo las relaciones sociales en el pasado; la ruptura es meramente aparente.⁶²⁴

Podría sorprender que los estoicos hagan blanco de su crítica incluso a constituciones pro democráticas como la de Clístenes, sin embargo cabe recordar que aún en la afamada e idealizada democracia ateniense, el grueso real de la población no tenía participación política, pues la gran mayoría constituida por mujeres, esclavos, metecos y niños no era considerada como sujeto político en la toma de decisiones. De modo que buena parte de las relaciones desiguales y antinaturales, esto es, injustas, conforman tanto ese experimento democrático como en general las leyes positivas de todos los tonos en la Antigüedad, en donde predomina la convención sobre la naturaleza. La ley positiva, especie de aberración cultural —como comenta Mariano Nava—, «aparta al hombre de la recta razón (*orthos lógos*) y de la ley

⁶²¹ CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 548, vol. II, p. 180. Como indica Mariano Nava en nota, en el fragmento el epicúreo Diogeniano (s. II d. C.) está haciendo una crítica a Crisipo.

⁶²² Cf. DIÓGENES (fr. 191), *apud* José A. MARTÍN GARCÍA, *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, vol. I, p. 275. En el fragmento esta opinión se atribuye tanto a Diógenes el cínico como al estoico Zenón a propósito de sus respectivas *Repúblicas*, las cuales son criticadas por el epicúreo Filodemo (*Sobre los estoicos: Papiro Herculanense* 339).

⁶²³ Cf. PLUTARCO, *Las contradicciones de los estoicos* (cap. 1033F), p. 216. El llamado a confrontar este pasaje es de Mariano Nava (en nota) a propósito del fragmento de Crisipo citado arriba. Como muestran las críticas de los epicúreos Filodemo y Diogeniano citadas arriba, esta crítica fue materia común de los adversarios a la Estoa.

⁶²⁴ Para una concepción de la crisis, en el contexto de las escuelas helenísticas, en términos de excepcionalidad frente a la “normalidad”, cf. Josu LANDA, *Éticas de crisis. Cinismo, epicureísmo, estoicismo*.

natural»,⁶²⁵ de modo que el principio fundamental de la ética estoica, el *vivir conforme con la naturaleza*, expresa una fundamental *dimensión política* que hemos recuperado como un impulso *comunitario* que en el fracaso de la organización social de las polis en la Antigüedad hace emerger aquello que como naturaleza interior vincula originariamente a modo de principio a los individuos. Esta naturaleza, a diferencia de las leyes positivas, es inalienable y por sí misma emerge y se mantiene.

Como se ve, el compromiso comunitarista estoico expresado en su teoría de la justicia rechaza el individualismo egoísta y la legitimación de la explotación de unos sobre otros; tal rechazo no hace sino llevar a su máxima expresión la aclamada vida en coherencia con la naturaleza defendida por la Estoa Antigua. Este compromiso ético y político se expresa de manera genuina en la utopía estoica, la cual, como veremos, halla incluso en este modo de expresión el vehículo natural para su efecto detonador.

IV.2 UTOPIA

Como hemos perfilado hasta aquí, el reconocimiento del convencionalismo antinatural que reina en las ciudades tradicionales, las leyes que las rigen y sus ciudadanos, llevó a los estoicos a una profunda y radical crítica de éstas. No puede dejar de llamar la atención, en primera, que esta crítica se haga recaer sobre todo en las relaciones humanas mantenidas en estas sociedades y aquello que posibilita tales relaciones. Además, lejos de agotarse en un sentido puramente negativo, esta crítica no hace sino posibilitar un nuevo modo de comprender y realizar las relaciones ahora sí en apego absoluto a lo que hay en cada uno de naturaleza primigenia.

Aunque la mencionada crítica fue expresada por Zenón en diversas obras, pues finalmente es el correlato necesario de su ética, fue en su *República* donde se plasmó en toda su radicalidad. Esta obra, junto con el *Sobre la república* de Crisipo, son el punto cumbre del ideario naturalista de signo libertario y autonomista que hemos visto estructurarse como fundamento de la ética estoica, y expresan asimismo de manera contundente los compromisos esenciales de su cosmología; son en realidad, la expresión más acabada del *comunitarismo*

⁶²⁵ Mariano NAVA, *La filosofía política de la Estoa Antigua* (doc. inédito), p. 45.

estoico y por lo tanto implican una dura crítica a la práctica totalidad de los sistemas políticos de la Antigüedad, así como a las convenciones consagradas culturalmente. Dado lo anterior, es menester poner de relieve el pensamiento ético-político estoico expresado en lo que se ha llamado tradicionalmente su utopía, contenida sobre todo en la *República* de Zenón y textos afines.

Es de destacar que Zenón en su *República* perfila una crítica a las relaciones sociales antinaturales, esto es, convencionales, considerado que aquellos que no son sabios son «enemigos y hostiles, esclavos y extraños entre sí unos con otros, incluso los padres a los hijos, los hermanos a los hermanos y los parientes a los parientes».⁶²⁶ Esto no es otra cosa que aquel no reconocimiento de la naturaleza común que hemos venido describiendo, de modo que el sabio, perfilado como aquel que vive en completo acuerdo racional con la naturaleza, es capaz de avizorar la ley común que comprende todas las cosas y que es naturaleza común al animal humano, por lo que vive en concordia con el resto en el reconocimiento de esa naturaleza y bienes comunes; «los viles, en cambio, al disentir unos con otros, son adversarios, se injurian entre sí y son enemigos».⁶²⁷

Como se ve, los estoicos están denunciando que incluso en la aparente sociedad organizada y civilizada, y más aún, en los núcleos más importantes de ésta como la familia, aquellos que no avizoran la naturaleza común, los no sabios, son enemigos mutuos. De ahí su rechazo a la organización social convencional y a la familia tradicional.⁶²⁸ De modo que, a juzgar por los estoicos, en las polis antiguas, aún con sus avanzadas leyes y costumbres, lo que reina es un estado continuo de guerra, una guerra silenciosa:

hay durante la paz una guerra que no es menos relevante que la que se da en el plano de las armas, la cual [los seres humanos] combaten: infamia, pobreza, la terrible escasez de lo necesario, [guerra] por la cual, cuando se los violenta, son obligados a entregarse incluso a las más serviles tareas, cavando, trabajando la tierra, ocupándose de las artes manuales y sirviendo diligentemente para alimentarse. Y a menudo también llevan cargas en medio del ágora ante los ojos de los de su misma edad, que no sólo frecuentaban su compañía, sino también eran efebos como ellos.⁶²⁹

⁶²⁶ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 32), p. 344. En su reporte crítico sobre los contenidos de la *República* de Zenón, Diógenes Laercio está citando al escéptico Casio.

⁶²⁷ ESTOBEO, *apud* M. D. BOERI y R. SALLES, *Los filósofos estoicos...*, texto 30. 19, p. 730 = *SVF* III 611.

⁶²⁸ La cuestión de la familia como una pequeña comunidad jerarquizada y en definitiva fundadora y justificadora de relaciones de dominación queda manifiesta en el clásico trato de ARISTÓTELES, *Política*, libro I, pp. 45-85.

⁶²⁹ FILÓN DE ALEJANDRÍA, *apud* M. D. BOERI y R. SALLES, *Los filósofos estoicos...*, texto 30.38, p. 737 = *SVF* III 357. Aunque el texto no es referido a la *República* de Zenón o al *Sobre la república* de Crisipo, es evidente que desarrolla el punto de vista sobre los no sabios como enemigos mutuos citado anteriormente.

Claramente, la crítica estoica va dirigida a la condición servil a la que son sometidos unos por otros, *en plena ágora* y de modo solapado por el entorno cultural. Más significativo aún es que sea precisamente esta «banda de indigentes» que constituyeron los estoicos quienes están levantando la mencionada crítica.⁶³⁰ Finalmente son los hijos e hijas de dicha guerra quienes la viven en toda su crudeza; no sólo se trata de aquellos que vivieron para contemplar el desastroso resultado inmediato del estado *habitual* de lucha por la hegemonía entre las polis griegas, del cual es un paradigma aquel virtuoso Fedón, discípulo de Sócrates, reducido a la explotación sexual por un proxeneta que lo adquirió como esclavo; también se trata de todos aquellos reducidos a la esclavitud, la pobreza, la extranjería, inmigrantes, mujeres arrojadas a la prostitución, indigentes, etc. en los años posteriores de recrudescimiento de esta crisis. Precisamente son las escuelas cínica, epicúrea y estoica, conformadas por personalidades marginadas social y moralmente, quienes levantarán una crítica severa a los valores tradicionales; estos filósofos y filósofas vivieron el fin de las ficciones helenas, pero no son sus causantes. En cambio, es de destacar la fortaleza y claridad de sus conclusiones.

Dichas conclusiones se plasman en un examen crítico que expresa en primera una negación a mantener y reproducir el sistema de valores sociales que finalmente son fundamento de las relaciones desiguales convencionales en la Antigüedad. Esas consecuencias pueden extraerlas de manera plena los que padecen de forma más cruda sus implicaciones; de ahí que no sea en nada despreciable que en su mayoría esta escuela haya estado compuesta por extranjeros, metecos, pobres y otros marginados sociales y morales. Aún más, como ha mostrado magistralmente Esther Miquel, la actitud positiva de los filósofos helenísticos frente a los marginados morales muestra precisamente «una negativa a colaborar con el mantenimiento de los valores centrales sobre los que se basa la convivencia y cohesión social»,⁶³¹ convivencia social atravesada por la convención y que se expresó en la Antigüedad en relaciones desiguales, jerárquicas e injustas.

⁶³⁰ Este fue el mote que dirigió el escéptico pirrónico Timón de Fliunte a los estoicos de las primeras generaciones en su célebre obra satírica. El texto lo debemos a Diógenes Laercio (VII 16) = *SVF* I 22. La obra satírica completa de TIMÓN ha sido traducida por J. A. MARTÍN GARCÍA, *Poesía helenística menor (poesía fragmentaria)*, pp. 384-421. Esta traducción presenta la opción «nube de indigentes» para el fragmento citado, mientras que la de A. J. Cappelletti arroja «banda de proletarios»; nuestra opción no hace sino integrar estas traducciones.

⁶³¹ Cf. Esther MIQUEL, *Amigos de esclavos, prostitutas y pecadores...*, pp. 40-41.

Pues bien, como han notado diversos estudiosos, el inicio de la *República* de Zenón se constituye como una declaratoria de ruptura con este mundo de las convenciones, con estas ciudades corrompidas, con la desventura de lo humano en manos del propio humano. Justo al inicio de su obra, Zenón declara inútil la educación enciclopédica,⁶³² lo cual implica un rechazo a las ideas vigentes, sistemas de creencias y convencionalismos sociales, y a su reproducción vía la educación general, que finalmente está perfilada a generar nuevos ciudadanos educados en las valoraciones tradicionales. Consecuente con ese juicio crítico sobre las ciudades antiguas, Zenón va a rechazar las instituciones de mayor calado en la Antigüedad; así, rechaza la construcción de templos, tribunales y gimnasios, el adorno de las ciudades con monumentos, el uso de la moneda, las diferencias de educación y por lo tanto de vestimenta entre hombres y mujeres, ciertas restricciones en las prácticas amatorias y, a juzgar por el *Sobre la república* en el que Crisipo sigue de cerca los pasos de Zenón, también rechaza la guerra y ciertas convenciones concernientes a los tratos funerarios, así como aquellas que prohíben la ingesta de carne humana y el incesto.

El rechazo de Zenón a la construcción de gimnasios, así como a la diferencia en la educación y vestimenta de hombres y mujeres no hacen sino complementar la crítica a la educación al inicio de su obra, pues finalmente los gimnasios fueron centros de educación física y mental vetados a las mujeres, en los que los hombres practicaban abiertamente la desnudez. Es en este contexto educativo que cabe entender que Zenón considere apropiado en las mujeres la desnudez. La crítica radica no sólo en la educación de cara a la reproducción de las convenciones sociales, sino que incluso cuestiona roles y funciones de los sexos, y con ello desafía aquella convención sobre la diferencia de naturaleza entre hombres y mujeres.⁶³³

El llamado de Zenón, Cleantes y Crisipo a la ingesta de carne humana según las circunstancias, así como al incesto y al libre manejo de un cadáver, ha de encuadrarse nuevamente en este cuadro de rechazo a las creencias y convenciones, algunas incluso consagradas en la educación tradicional. En efecto, Zenón está abiertamente desafiando el aparente escándalo sobre la relación de Edipo con su madre en la tragedia escrita por Sófocles, y probablemente tenga en mente *Antígona* respecto de su disposición de arrojar a

⁶³² Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 32), p. 344.

⁶³³ *Ibid.*, (VII 33), p. 344.; FILODEMO (*Sobre los estoicos: Papiro Herculanense* no. 339. Col. IX-X), apud J. A. MARTÍN GARCÍA, *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, fr. 191 DIÓGENES, p. 275. En la doxografía, el tópico va de la mano con la libertad relacional y sexual de las mujeres.

los cadáveres al aire libre para que sean devorados por otros animales.⁶³⁴ Crisipo incluso buscó referentes de estos tratos “naturales” en pueblos otrora llamados bárbaros, que en su opinión están más apegados a la naturaleza y menos bajo el influjo de lo convencional.⁶³⁵

La proscripción de los templos implica un rechazo abierto a la religión tradicional, consecuente con la resignificación naturalista de los mitos ya revisada en el capítulo I de esta investigación. De modo que de fondo indica esa concepción panteísta en la que lo divino se identifica plenamente con la naturaleza, pues «no hay que suponer en absoluto que un templo tenga gran valor y santidad».⁶³⁶

El rechazo al uso y acuñación de moneda⁶³⁷ recuerda un tema típicamente cínico que forma parte de la biografía y posicionamiento vital de Diógenes. En el contexto de la *República* de Zenón parece indicar una crítica moral a la acumulación, el lujo y el afán de riqueza, que finalmente son las causas de diversas formas de injusticia, en efecto, ya Diógenes decía que «la pasión por el dinero es la metrópoli de todos los males».⁶³⁸ En este punto los estoicos recuerdan y aprueban que el mismo Diógenes disponía como moneda en su *República* el uso de huesos (astrágalos o tabas), con lo que, dado el uso tradicional de estos huesos en los juegos de niños, se equiparaba la actitud del rico y ambicioso con una actitud infantil y un mero juego pueril.⁶³⁹ De aquí el rechazo al embellecimiento de las ciudades con monumentos, pues las ciudades se hacen bellas, según Zenón, con las virtudes de sus habitantes.

Finalmente, el abierto rechazo a la edificación de tribunales recuerda la ya mencionada crítica de Crisipo a Platón con relación a su llamado a ser justo por miedo a los castigos. En efecto, como veremos en seguida, el posicionamiento ético naturalista que coloca la

⁶³⁴ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), frs. 399-403, pp. 147-148 = *SVF* I 254-256; y CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos* (*Sobre la república*), frs. 224-225, vol. I, pp. 370-371.

⁶³⁵ Cf. CICERÓN, *Disputas tusculanas* (I 108), pp. 55-56. Igualmente los cínicos Diógenes y Onesícrito buscaron ejemplos de prácticas naturalistas en otros pueblos como atestigua al respecto del primero DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VI 73), p. 312. Sobre la obra de Onesícrito (quien acompañara a Alejandro Magno en sus campañas) en la que proyecta sobre los gimnosofistas (sabios desnudos) de la India los ideales naturalistas de los cínicos, cf. J. A. MARTÍN GARCÍA, *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, pp. 436-490. J. LENS TUERO y J. CAMPOS DAROCA (*Utopías del mundo antiguo*, pp. 184-186 y 189-190), han destacado la figura de Onesícrito en la conformación de la utopía sobre los gimnosofistas como paradigma naturalista de organización social justa, frugal y virtuosa en el mundo griego.

⁶³⁶ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), frs. 413-419, pp. 151-153 = *SVF* I 264-267.

⁶³⁷ Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 33), p. 344.

⁶³⁸ *Ibid.* (VI 50), p. 302.

⁶³⁹ Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 85, vol. I, pp. 249-250; y DIÓGENES (fr. 255), *apud* J. A. MARTÍN GARCÍA, *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, vol. I, p. 297.

soberanía de la ley moral del individuo como eje de las relaciones sociales, implica un rechazo a la coerción, a una legalidad positiva y trascendente al individuo moral, y por lo tanto condena el principio mismo del Estado.⁶⁴⁰ De ahí, como indica el platónico Plutarco, el rechazo de Zenón en su *República* al posicionamiento general de Platón en su obra homónima, toda vez que éste fundamenta las relaciones en el fortalecimiento del Estado y su controlada y puntillosa organización.⁶⁴¹ Naturalmente, dada la crítica al afán de riqueza y el lujo, así como la condena del Estado como órgano regulador de las funciones y relaciones humanas, es de toda necesidad que los estoicos destierren de raíz en su utopía la guerra entre las ciudades, como queda de manifiesto en el *Sobre la república* de Crisipo, quien dice seguir nuevamente en este punto la disposición del cínico Diógenes en su *República*,⁶⁴² y con toda seguridad también a Crates, quien en la descripción de su utópica isla de *Pera* afirma:

*La ciudad de Pera está en medio de un vaho vinoso,
hermosa y opulenta, rodeada de mugre, sin propiedad ninguna,
hacia ella no navega ningún insensato parásito,
ni el relamido que goza con las nalgas de puta.
Pero produce tomillo y ajos, e higos y panes,
cosas que no incitan a guerras recíprocas.
Y no se tienen armas para lograr riquezas ni honores.*⁶⁴³

Esta crítica a la guerra evidentemente va dirigida a la política habitual de las ciudades griegas de la Antigüedad, y en cuanto tal implica un abierto rechazo a las disposiciones bélicas fundamentales en la organización del Estado en la *República* de Platón. Naturalmente, implica un rechazo al establecimiento de ciudades y leyes particulares, convencionales y positivas, por lo que es un primer trazo del cosmopolitismo estoico, esto es, el rechazo del

⁶⁴⁰ La fórmula que colocamos en cursiva aparece referida a los estoicos en la definición de “Anarquía” que hiciera P. KROPOTKIN para la Enciclopedia Británica, quien reconoce consecuentemente que ella implica un rechazo abierto al Estado. Esta será la línea de interpretación seguida por los historiadores anarquistas M. Nettlau, R. Rocker, A. J. Cappelletti, etc. Cf. A. A. LONG, *La filosofía helenística*, p. 200: «En el mundo ideal el Estado viene a esfumarse, porque cada sabio estoico es autosuficiente y su propia autoridad».

⁶⁴¹ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 407, p. 149 = SVF I 260; Mariano NAVA, *La filosofía política de la Estoa Antigua*, pp. 44-45. Contraviniendo fuertemente la evidencia textual, M. SCHOFIELD, *The Stoic Idea of City*, p. 25, reduce el desacuerdo entre Platón y los estoicos al rol que dan respectivamente al amor erótico en la consolidación de la ciudad.

⁶⁴² Cf. CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, fr. 226, vol. I, p. 371.

⁶⁴³ Traducción de C. GARCÍA GUAL, *La secta del perro*, p. 72 = Diógenes Laercio, VI 85.

individuo a ser considerado como ciudadano de una determinada polis en la consideración más bien natural del animal humano como un ciudadano del cosmos.⁶⁴⁴

¿Qué de elementos positivos de cara a la organización y valores de una comunidad pueden extraerse de esta radical crítica dirigida a resquebrajar el pensamiento convencional? ¿Es que acaso la dimensión crítica de la filosofía política estoica tiene alguna otra finalidad que constituirse como la detonación de los cimientos mismos que sostienen las ciudades, leyes y costumbres de la Antigüedad? Baste para contestar estas preguntas citar el reporte de Plutarco sobre el sentido cosmopolita del mensaje de Zenón en su *República*, el cual es el correlato necesario de la crítica estoica arriba reseñada. Este texto nos ayudará a comprender que la finalidad de la mencionada dimensión crítica de la filosofía política estoica no es otra que la emergencia de un nuevo terreno de relaciones justas, recíprocas y de apoyo mutuo en el reconocimiento de la naturaleza y lógos común, que nos hermana con todos los demás miembros de la comunidad.

Y la muy admirada *República* de Zenón, fundador de la secta de los estoicos, se resume en éste único punto capital; que no debemos ser ciudadanos de Estados y pueblos diferentes, separados todos por leyes particulares, sino que hemos de considerar a todos los hombres como paisanos y conciudadanos; que el modo de vida y el orden deben considerarse uno solo, como corresponde a una multitud que convive alimentada por una ley común. Esto lo escribió Zenón como un sueño o como una imagen del orden filosófico y del Estado ideal.⁶⁴⁵

Como muestra el fragmento, los estoicos —en este punto de la mano con los cínicos— no sólo son llamados a perfilarse como los ideólogos enterradores de un viejo orden en las relaciones humanas, sino que además son los realizadores de estos primeros trabajos ciclópeos que han de forjar un mundo nuevo. Las detonaciones estoicas conforman un campo de posibilidades para interacciones renovadas, naturales, genuinas y justas; son el llamado a la hermandad y concordia universal. Este sentido positivo de las relaciones fundadas en la

⁶⁴⁴ La doctrina del cosmos como la auténtica patria de los sabios o buenos parece haberse difundido entre los intelectuales a partir de la segunda mitad del siglo V a. n. e. y fue particularmente fecunda en el entorno socrático, como muestran el fragmento B 247 de Demócrito (cf. *Los filósofos presocráticos*, vol. III, fr. 771, p. 377); el exilio como posicionamiento vital en Aristipo de Cirene (JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates* (II 1, 13), pp. 63-64), a quien podría seguir la postura de Teodoro el cirenaico (DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (II 99), p. 131); y la auto-designación del cínico Diógenes como *kosmopolítes* (*ibid.*, (VI 63), p. 307), así como algunas piezas poéticas de Crates, también de la escuela cínica (*ibid.*, (VI 93 y 98), pp. 322 y 325).

⁶⁴⁵ Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 409, p. 150 = SVF I 262.

naturaleza común nos es transmitido por Diógenes Laercio,⁶⁴⁶ quien comenta que en su *República* Zenón disponía que los verdaderos parientes, amigos, ciudadanos y libres son los sabios o virtuosos, pues el resto, los no sabios, necesariamente desconocen ese vínculo común y naturaleza interior.

Que la figura del sabio aparezca perfilada sobre todo en las paradojas estoicas que lo describen como el único bello, justo, ciudadano, rey, rico, etc., muestra que a través de su imagen se intenta resignificar una serie de valoraciones comunes en la Antigüedad. En efecto, como notaron diversos autores antiguos y hemos puesto de relieve en diversas partes de esta investigación, los estoicos utilizaron profusamente la estrategia de la resignificación haciéndola incluso pasar por el significado genuino y común. Es así que cabe entender la consideración del sabio como el único juez o rey, pues una vez abolidos los tribunales no hay lugar para estas figuras si no es presentándolas con una nueva significación afín al ideario que expresa la utopía estoica; la idea de fondo es que el sabio es el único juez porque él es verdaderamente justo, a diferencia de los jueces convencionales en las ciudades artificiales que son blanco de la crítica estoica, de modo que de ninguna manera implica un cargo público, sino el ejercicio de la virtud de la justicia. En el mismo sentido, la idea de que el sabio es el único rey no hace sino poner de relieve que éste es autónomo y gobierno de sí mismo, además de poderoso en la virtud de la fortaleza; en efecto, el gobernante ha de tener conocimiento, y sólo el sabio lo posee.⁶⁴⁷ En realidad esta actitud fue materia común entre

⁶⁴⁶ Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 33), p. 344.

⁶⁴⁷ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 348, p. 133 = SVF I 216; y CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos* (*Sobre que Zenón usaba los nombres con propiedad*), fr. 160, vol. I, p. 302 = SVF III 617. A.A. LONG, *La filosofía helenística*, p. 200, notó acertadamente que la figura del sabio se inserta en el centro mismo de la filosofía política estoica. El título de la obra *Sobre que Zenón usaba los nombres con propiedad*, de Crisipo, muestra el intento estoico por defender como significado auténtico el nuevo significado propuesto para determinados nombres y términos, que por lo que sabemos fue motivo de escándalo desde Zenón (cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), frs. 67, 69, y 77 = SVF I 55, 57, y 60, pp. 54-55 y 57). Fue habitual, en efecto, el recurso al nuevo significado de las palabras y a la acuñación de neologismos, lo cual A. J. Cappelletti vincula en el caso de Zenón a su extranjería chipriota, lo que le facilitaría cierta irreverencia frente a la lengua griega, y que igualmente le fue reprochado a Crisipo, quien, a decir de Galeno, «sin haber nacido ni crecido en Atenas, sino llegado, por decirlo así, ayer por primera vez de Cilicia, antes de aprender a la perfección habla griega alguna, se pone a dar leyes a los atenienses sobre los nombres» (CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, vol. I, test. 34, p. 166-167 = SVF II 24). Además de la extranjería como causa de este método de establecimiento de nuevos nombres y significados, es importante notar que mediante ello muestran con toda claridad un intento renovado por transformar ciertos significados sociales traducibles a valores culturales que son precisamente los que conforman las relaciones sociales y la autopercepción. Sobre las dificultades que enfrenta una perspectiva contracultural como la de los estoicos, que la obligan a expresarse en un lenguaje ya existente pese a los nuevos significados que anuncia, con las consecuencias que ello implica, cf. Esther MIQUEL, *Amigos de esclavos, prostitutas y pecadores...*, pp. 39 y ss.

algunos socráticos y viene incluso bien perfilada desde la actitud misma de Sócrates, quien en la *Apología*, una vez despachados los magistrados que le condenaron, voltea su atención hacia los que votaron por su absolución, llamándolos propiamente «jueces», pues finalmente fueron los únicos justos.⁶⁴⁸ En el mismo sentido el anecdotario de la vida de Diógenes el cínico nos lo presenta siendo vendido como esclavo y contestando a la pregunta sobre qué sabía hacer con un «gobernar hombres», mientras señalaba a un hombre vestido lujosamente como un necesitado de dueño dada su evidente falta de moderación.⁶⁴⁹

Conforme a ese nuevo modo de significar, la figura del sabio como amigo por antonomasia anuncia un nuevo cuadro de relaciones comunitarias. En efecto, el sabio presentado como el verdadero amigo y pariente implica que éste es el único que reconoce verdaderamente la naturaleza común que le une y hermana naturalmente con el resto de las personas, de modo que sólo en el reconocimiento de lo común es posible la amistad. Consecuentemente, esta amistad es descrita como una *comunidad* en las cosas de la vida que implica el trato del amigo como si fuera uno mismo.⁶⁵⁰ La amistad en el reconocimiento mutuo como vínculo por antonomasia en la utopía de Zenón hace posible que reine por completo la concordia entre todos los ciudadanos, por lo que éste consideró que Eros como dios de la amistad y la libertad es el dios de la ciudad, ya que es precisamente quien procura la *concordia*.⁶⁵¹

Concordia (*homonoia*) significa literalmente encontrarse en el mismo pensamiento, por lo que indica ese reconocimiento de la naturaleza común que ha de fundar las relaciones justas. De esta concordia se desprenden la serie de relaciones libres e igualitarias descritas por Zenón y Crisipo en sus *República* y *Sobre la república*, respectivamente. Frugalidad, comunismo de bienes, comunismo de mujeres e hijos, libertad en las relaciones amorosas y expresas vinculaciones amorosas entre personas del mismo sexo, defensa de la igualdad de naturaleza de las mujeres frente a los hombres, consecuente igualdad en la educación,

⁶⁴⁸ Cf. PLATÓN, *Apología* (39e-40a), p. 183.

⁶⁴⁹ Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VI 74), p. 313. Haber pasado por alto esta estrategia de resignificación llevó a C. GARCÍA GUAL (*La filosofía helenística*, p. 140) a la cuestionable conclusión de enmarcar a los estoicos en el cuadro de reflexiones sobre el gobernante filósofo de la tradición platónica expreso en la *República* de Platón.

⁶⁵⁰ Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 23 y 124), pp. 339 y 378. En el primero de estos pasajes Zenón llama a considerar al amigo como «otro yo». Algo muy similar se atribuye al cínico Diógenes, cf. DIÓGENES (fr. 326), *apud* J. A. MARTÍN GARCÍA, *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, vol. I, p. 313.

⁶⁵¹ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 412, p. 151 = SVF I 263.

vestimenta y actividades, libertad de palabra, disposiciones naturales para la alimentación y las cuestiones fúnebres, etc.⁶⁵²

Dada la afinidad temática de las disposiciones de la *República* de Zenón con las contenidas en la *República* de Platón es evidente que hay una relación entre estas obras. No podía ser de otro modo ya que, como indica Plutarco, Zenón «escribió su *República* contra la de Platón». ⁶⁵³ Así, aunque diversas disposiciones parezcan idénticas en ambos autores, no apuntan a la misma finalidad, y ello las coloca en las antípodas; por ejemplo, la disposición del comunismo de bienes así como la de mujeres e hijos está restringida en Platón al estrato de los guardianes, y lo mismo vale decir sobre la consideración en torno a la igualdad de naturaleza de mujeres y hombres; ⁶⁵⁴ no obstante, como acertadamente indica Cappelletti, ⁶⁵⁵ en Platón la finalidad es precisamente el fortalecimiento militar del Estado, llamado a la generación de buenos ciudadanos. La disposición estoica es por completo inversa, pues tiene por finalidad la libertad de los individuos no restringida a un sector de la sociedad, y a partir de la autonomía de los ciudadanos virtuosos es que se conforma la comunidad universal de sabios. Otras disposiciones en la *República* de Zenón, como la libertad en las relaciones amorosas, en las que al parecer tenían un papel destacado las mujeres eligiendo a varones para el acto sexual, o bien las relaciones homosexuales, entran en abierta colisión con lo dispuesto por Platón en su obra homónima; basta recordar las cuestiones eugenésicas perfiladas a la selección de personas a reproducirse y el control hasta de con quién se reproducen mediante el engaño, la prohibición de ciertas uniones y relaciones, o incluso las mujeres como siendo encomendadas a la función de parir hijos para el Estado. ⁶⁵⁶ En este choque desproporcionado con el pensamiento político platónico los estoicos siguen de cerca la tradición cínica expresa en la *República* de Diógenes, quien también la escribiera contra su contemporáneo Platón. Esta conformación de una tradición utópica cínico-estoica fue reconocida muy pronto en la Antigüedad, como muestra el que a propósito del magisterio del

⁶⁵² Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VII 33), p.344; FILODEMO (*Sobre los estoicos: Papiro Herculense* no. 339) apud J. A. MARTÍN GARCÍA, *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, DIÓGENES, fr. 191, vol. I, p. 275; y ESTOBEO, apud M. D. BOERI y R. SALLES, *Los filósofos estoicos...*, textos 30. 19 y 30. 35, pp. 730 y 736 = SVF III 611.

⁶⁵³ Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 407, p. 149 = SVF I 260

⁶⁵⁴ Cf. PLATÓN, *República* (III 416d-417b), pp. 199-200; (V 451d-457d y 464b-e), pp. 248-258.

⁶⁵⁵ Cf. Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos*, p. 149, n. 245; y *Utopías antiguas y modernas*, pp. 36-39.

⁶⁵⁶ Cf. PLATÓN, *República* (III 409e-410a), p. 188; y (V 458e-461c), pp. 259-264.

cínico Crates sobre Zenón se dijera de la *República* de éste que estaba escrita «sobre la cola del perro».⁶⁵⁷

De entre las disposiciones por las que se suele poner en relación la *República* de Zenón con la de Platón, una particularmente importante es la cuestión del filósofo-gobernante, que en cuanto tal conforma la más alta de las jerarquías o estratos sociales en la *República* de Platón. No obstante, como ya mencionamos antes, la concepción estoica del sabio como rey o gobernante no responde a un puesto de poder, jerarquía o mando, sino a la libertad y autosuficiencia del sabio; de modo que el sabio estoico al que se le da el nombre de rey es aquella persona que se gobierna a sí misma y por ende dispone plenamente de sus poderes. Al postular, por un lado, la concepción del sabio como rey, gobernante, juez, etc., y por otro una comunidad de sabios, los estoicos están desarrollando la concepción de una comunidad de reyes, libres, gobernantes, esto es, una comunidad de autonomías. Como se ve, esta anti-intuitiva concepción rompe con la concepción habitual del gobernante propio de las ciudades artificiales a la par que revienta la categoría del rey filósofo de Platón al convertir a cada miembro de la comunidad de sabios en rey; con ello se eliminan el elitismo y las jerarquías implicadas en dicha categoría a la par que se anuncia la concepción de una comunidad de individuos libres y autónomos. Es precisamente esta concepción de la comunidad la que nos dará oportunidad de poner de relieve cómo ésta funciona como una gran red simbiótica de apoyo mutuo y mutuo beneficio.

Precisamente, uno de los desafíos que enfrenta una concepción autonomista de los individuos en conformación comunitaria es cómo sostener los vínculos comunitarios dada la autonomía de los miembros que la conforman. En efecto, no se trata de una agrupación de individuos atomizados y yuxtapuestos, sino una comunidad de individualidades interdependientes; se trata de autonomía en la unidad. Esto pone de relieve que hay al menos dos elementos a considerar en la relación comunitaria; de un lado, el individuo, de otro, el vínculo comunitario. Estos dos aspectos son precisamente los que consideró Zenón en la conformación de la *concordia* comunitaria, según hace constar Ateneo; en efecto, el sabio como rey, juez, etc., es garante de autonomía y *libertad*, mientras que la imagen del sabio como el auténtico amigo, familiar, ciudadano, etc., es garante de la *amistad*: «Ponciano dice que Zenón de Citio considera a Eros como el dios de la *amistad* y de la *libertad*, el que

⁶⁵⁷ Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 1, p. 29 = Diógenes Laercio, VII 4.

procura la *concordia* y nada más. Por eso dice también en *La República* que Eros es un dios que reúne las condiciones capaces de salvar al Estado». ⁶⁵⁸

De modo que la comunidad se conforma en primera de la actividad de cada uno de acuerdo su naturaleza y del consecuente reconocimiento natural de cada otro como un igual, que por ende implica la no subordinación de ninguna de las fuerzas actuantes; y de donde se desprende, consecuentemente, una relación en la que todas las partes se afirman a sí mismas y afirman a cada otro miembro en esa afirmación particular. Acaso la verdadera sorpresa es que los propios estoicos reconozcan que en este esquema todas las partes actuantes resultan beneficiadas; esto es, que el acto mismo según naturaleza de cada individualidad resulta en el beneficio mutuo de todos los miembros de la comunidad. ⁶⁵⁹

De hecho, ya Antístenes es su propia utopía de los Cíclopes había defendido unas décadas atrás puntos de vista que sin duda sirvieron como terreno nutricio para la germinación de las concepciones estoicas. La utopía de Antístenes se inserta en la interpretación que éste hiciera de un pasaje de la *Odisea* (IX 105-141) en el que Ulises narra a los feacios su paso por la Tierra de los Cíclopes, a propósito del cual Antístenes desplegará una interpretación de la organización social en términos de seres autónomos y en apego a la naturaleza. En el pasaje, Ulises describe a los cíclopes como «arrogantes y sin ley», sin asambleas, y que «no se cuidan los unos de los otros». De vida austera y costumbres primitivas, sin trabajos ni obligaciones. No tienen tampoco afanes expansionistas, no hacen la guerra y se ocupan sólo de los suyos. ⁶⁶⁰

Nótese ahora la sutilidad y pertinencia de la interpretación antisténica: en primera, para Antístenes lo que se quiere referir al considerar soberbios o arrogantes a los Cíclopes es que son desmesurados corporalmente; en cuanto a que no tienen ley, esto se les atribuye «por ser seres que no hacían uso de la *ley escrita*, debido a que cada uno de ellos gobernaba independientemente a los suyos propios». Y finalmente aquello de que no se cuidan los unos de los otros, «más bien manifiesta que por su exagerado sentido de la *justicia* y la inexistencia

⁶⁵⁸ Á. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos* (ZENÓN), fr. 412, p. 151 = SVF I 263. La cursiva es mía.

⁶⁵⁹ Cf. PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* (cap. 22, 1068F), p. 415: «Si un solo sabio, en cualquier lugar donde esté, extiende un dedo con prudencia, todos los sabios que hay en la tierra reciben un beneficio. Es esto obra de la amistad que hay entre ellos; en este fin culminan las virtudes de los sabios a causa de los beneficios comunes que de éstas se desprenden».

⁶⁶⁰ Cf. J. LENS TUERO y J. CAMPOS DAROCA, *Utopías del mundo antiguo. Antología de textos*, cap. 1, texto 5, pp. 74-75 = Homero, *Odisea*, IX 105-141.

de codicia entre ellos o de ultrajes de otro tipo ni siquiera tenían necesidad de una preocupación recíproca», en efecto, «no se preocupan unos de otros sólo a causa de su *no subordinación*, puesto que cada uno de ellos es *autónomo (autokrátor)* y no está subordinado al otro». ⁶⁶¹ A este cuadro autonomista cabría agregar el que Antístenes reivindique la concordia (*homonoia*) entre hermanos como la unión por antonomasia e inquebrantable, toda vez que para él los verdaderos familiares son las personas de bien. Esto es, en el pensamiento de Antístenes, la organización social se establece entre justos que en apego a la naturaleza y rechazo de la ley positiva se conforman como individuos autónomos, los cuales a su vez, dada su virtud, se reconocen como hermanos, con lo cual se asegura la «convivencia (*sympiósin*) en concordia». ⁶⁶² Como se ve, el pensamiento político de Antístenes manifiesta en germen lo mismo que el de Zenón, el cual lo integrará en una concepción cosmológica más compleja y sistemática.

He aquí el tercer elemento a considerar en la concepción estoica de la comunidad regida por Eros; se trata de la concordia resultante de la libertad (autonomía, no subordinación) y la amistad. ⁶⁶³ Esta concordia implica el beneficio mutuo, con lo que propiamente se establece como una relación simbiótica entre los agentes que conforman la comunidad. Un texto fundamental, que muestra con claridad el sentido comunitario implicado en la relación simbiótica de mutuo beneficio, describe una relación simbiótica ya traída a cuento a propósito

⁶⁶¹ Cf. ANTÍSTENES (fr. 270), *apud* J. A. MARTÍN GARCÍA, *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, vol. I, pp. 199-202. Sobre la posibilidad de que Platón esté criticando la utopía de Antístenes en su descripción de la ciudad frugal a la que señala como “ciudad de cerdos” en *República* II 372a-e, cf. Claudia MÁRSICO. *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos* II, pp. 61-69, quien refiere esta colisión al posicionamiento naturalista de Antístenes en contra de las convenciones; y Rodrigo ILLARRAGA, “Utopía ciclópea, utopía de cerdos”, en Lucas E. MISERI (comp.), *Estado, cultura y desarrollo: entre la utopía y la crítica*, pp. 59-65.

⁶⁶² DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* (VI 6), p. 281.

⁶⁶³ M. SCHOFIELD, *The Stoic Idea of City*, pp. 46-48, se ha esforzado por identificar la concepción de la concordia en la *República* de Zenón como un derivado de la concordia en la *República* de Platón; no obstante, en este último la concordia está implicada en la necesaria diferenciación de estratos sociales, considerados partes del alma del Estado, y en el acuerdo mutuo entre ellos sobre quiénes son los que deben gobernar, a tono en este punto con su concepción de la justicia como adherencia a las funciones propias de cada uno según el estrato social al que se pertenezca (cf. PLATÓN, *República* (430e-433b), pp. 219-225). En cambio, en Zenón la concordia exige el reconocimiento de lo común entre los virtuosos y en ese sentido se establece entre individuos que reconocen la naturaleza común que comparten y consideran a cada otro como amigo, y con ello como un “otro yo”, afín a lo ya reseñado sobre Antístenes. La lectura de Schofield había sido ya contestada con anticipación, por decirlo de alguna manera, por Crisipo en su crítica a Platón respecto de la justicia ya traída a esta investigación arriba, donde Crisipo rechaza la tripartición del alma proyectada al Estado y la consecuente concepción de la injusticia como discordia entre las partes del alma, esto es, los estratos sociales en la *República* de Platón, a lo que respondía Crisipo que la injusticia se ejerce necesariamente sobre los otros, no sobre sí mismo enfrentado intestinamente.

de la teoría estoica de la justicia; debido a la terminología utilizada por Plutarco, de suma importancia y significado en relación al comunitarismo que hemos venido describiendo, es menester recuperarlo íntegramente:

así que pasemos mejor a aquellas [especies animales] que establecen *relaciones (koinonías)* particulares y *simbióticas (symbióséis)*.

Uno de estos es el «guarda-pinna», que le hizo gastar a Crisipo ríos de tinta y ocupa un puesto preferente en todos sus libros, ya sean de temas naturales o morales; pues no investigó acerca del “guarda-esponja”, de lo contrario no lo hubiera pasado por alto. Pues bien, el “guarda-pinna” es un animal parecido al cangrejo, según cuentan, que vive en compañía de la pinna y que se aposta guardando la entrada de la concha; y permite que ésta permanezca abierta de par en par hasta que se precipite en su interior algún pececillo de los que constituyen sus presas; entonces le da a la pinna un pellizco en la carne y se mete dentro, y a su vez la pinna cierra la concha, y entre los dos devoran en común la presa caída dentro del cerco.⁶⁶⁴

Recuperamos en transliteración el término *koinonías*, pues es el término utilizado por los estoicos al referirse a su organización social como una comunidad (*koinonía*), por la que el animal humano es descrito como un animal comunitario (*koinonikón*). En efecto, la relación simbiótica descrita fue utilizada por Crisipo sobre todo para evidenciar que entre los seres humanos se establece naturalmente una comunidad atravesada por las relaciones de justicia, por lo cual en ella reina la concordia. Esta simbiosis (*symbióséis*) —hemos de reiterar— por su propia naturaleza requiere para existir de la acción conforme a su naturaleza de cada viviente particular involucrado en la red, quien se conforma como un simbiote en relación con los otros; dado que de ninguna manera implica una subordinación, jerarquización, adaptación ni sujeción mutua, sino coordinación y cooperación, es una muestra clara de interaccionismo en el cual la simbiosis, el beneficio mutuo, se fortalece conforme ambas fuerzas se mantienen.

La comunidad como una red simbiótica no existe ni previa a la acción de cada agente en ella ni puede reducirse a la actividad aislada o la suma de ambas fuerzas; ella es un resultante del cooperativismo simultáneo, pues finalmente expresa un equilibrio en el que todas las fuerzas se mantienen, fortalecen y benefician en el ejercicio mismo de ser en su naturaleza, equilibrio que evidentemente se vería roto con el cese o subordinación de alguna

⁶⁶⁴ PLUTARCO, *Sobre la inteligencia de los animales* (cap. 30, 930 A-B), pp. 319-320.

de esas fuerzas. Es este un comunitarismo vitalista que es producto de la amistad y la libertad.⁶⁶⁵

Queda demostrado, en la medida de nuestras capacidades, 1) que el posicionamiento ético-político estoico expresa una concepción autonomista de la comunidad en la cual son eliminadas las dominaciones y jerarquías implicadas en las relaciones de injusticia, todo ello en virtud del reconocimiento de la igualdad de naturaleza de cada otro ser humano; y 2) que la filosofía política estoica, lejos de ser una extravagancia o un elemento prescindible en el contexto de la ética estoica, expresa fundamentalmente —y quizá como ninguna otra área o tema de la ética estoica— la cosmología vitalista de los estoicos, esto es, la configuración del sistema del cosmos y del destino como el resultante de las *interacciones* de todos los particulares, tal como fue ya descrita en los capítulos que preceden a éste.

Queda tan sólo, finalmente y para cerrar este apartado dedicado al pensamiento político estoico y a trazar su vertiente libertaria, poner de relieve la importancia y sentido que adquiere el que los propios estoicos hayan colocado esta concepción comunitaria bajo la forma de una utopía. La elección de este formato literario-político idealista ha de poner en evidencia su potencial transformador.

En primera cabe señalar que el vocablo “utopía” aparece hasta el siglo XVI, por lo que hablar de utopía es una licencia que tomamos los comentaristas cuando se trata de construcciones literarias y filosóficas de alcance político soportadas en una estructura ideal y nacidas en la Antigüedad, afines por ello a los mitos griegos sobre la edad de oro pero proyectadas por lo general hacia el futuro o a tierras paradisiacas en la lejanía. Dado el carácter crítico de la filosofía política estoica, dirigido contra sistemas políticos y otras utopías, es inevitable la pregunta sobre el porqué del formato elegido para expresarla, esto es, el formato descriptivo en forma de utopía o idealización de una sociedad justa. En efecto, dado su carácter podría extrañar que no se trate de un programa político pensado para ser

⁶⁶⁵ La libertad mencionada en el texto de Ateneo ha sido impugnada un tanto desafortunadamente y de modo poco convincente por M. SCHOFIELD, *The Stoic Idea of City*, pp. 48-56, quien considera que Zenón nunca habló ni quiso referirse a la libertad política respecto de la concordia y en el contexto de su *República*. Para llegar a esta conclusión el autor ha debido hacer un esfuerzo extraordinario por obviar la teoría estoica de la justicia y su consecuente crítica a la esclavitud, lo que compromete seriamente su interpretación. Al no vincular la concordia con la amistad en el reconocimiento mutuo de la naturaleza común, esto es, a partir de la justicia (que por lo que sabemos fue defendida desde la *oikeiosis* por el propio Zenón), el autor mencionado ha recurrido a una exacerbación del papel del amor homosexual en la conformación de la comunidad de sabios en la *República* de Zenón para explicar esta concordia (pp. 28-45).

llevado a su realización, como lo fue en el caso de la *República* de Platón y su desastrosa intentona de llevarla a cabo en Siracusa.

Este es precisamente el reproche lanzado contra los filósofos helenísticos en general por Martha Nussbaum en su famoso texto *La terapia del deseo*; en efecto, ella considera los elementos críticos en estas escuelas como tibios intentos de conversión de uno en uno, estériles por no haberse dispuesto a consagrarlos como un programa de reformas políticas.⁶⁶⁶ Pues bien, a la respuesta de por qué no se conformó la filosofía política estoica como un programa positivo institucional de reformas políticas, subyace una concepción del relato o descripción utópica como el medio por antonomasia por el cual el posicionamiento igualitario estoico puede desplegar toda su fuerza y potencia transformadora.

En primera, cabría responder a la mencionada autora que una propuesta de ley positiva-reformista traicionaría por completo el sentido naturalista de la propuesta estoica; pero más aún que eso, la exigencia de la consagración del pensamiento político estoico en un formato político de ley positiva implica un completo desconocimiento de la situación coyuntural y de crisis en la que se situaron los filósofos helenísticos, en medio del levantamiento y caída de dos imperios, entre el fuego cruzado en la lucha por la hegemonía de las polis, hijos de la guerra y el despojo. Como tales, las y los filósofos helenísticos tenían todas las cartas ya no sólo para desconfiar, sino incluso para rechazar abiertamente el artificio de la política institucional antigua y las ficciones helenas. Acaso situados en la moderna historia que reivindicamos los Estados nacionales como una serie progresiva rumbo a la democracia es comprensible la confianza en el reformismo; sin embargo, reconocer que es justo en el seno de las democracias modernas donde se cometen y solapan las modernas formas de explotación incluso justificadas en las leyes —las cuales protegen, por ejemplo, la propiedad privada—, bien podría darles la razón a aquellas antiguas escuelas, al menos en su desconfianza a los sistemas políticos positivos; acaso un vistazo a la historia de la consagración de esos Estados también les daría la razón. No es gratuita, desdeñable o poco significativa, de ninguna manera, la desconfianza y rechazo mostrado por cínicos, estoicos y epicúreos simultáneamente a estos sistemas y a la cultura en la que se sostienen. Epicuro llamará a huir a toda vela de la cultura y la política, los cínicos la romperán en la

⁶⁶⁶ Cf. M. NUSSBAUM, *La terapia del deseo*, pp. 29-32 y 615-618. Aunque la autora destierra prácticamente el pensamiento político de Zenón expreso en su *República* y toda relación de esta escuela con el cinismo, sí considera la política estoica sobre todo desde el posicionamiento de un hombre de Estado como Séneca.

representación continua de una naturaleza emergente y disruptiva dentro de la propia ciudad, los estoicos intentan hacer emerger esa naturaleza desde el interior de cada individuo en clara oposición a la política y organización social de las ciudades artificiales.⁶⁶⁷

La segunda respuesta a M. Nussbaum viene dada por Esther Miquel, quien considera que la atención a la actitud positiva de los filósofos del periodo frente a la marginación moral, y por ende a la vida y circunstancias de éstos, revela precisamente un posicionamiento de gran calado crítico.⁶⁶⁸ Esta actitud crítica definitivamente va más allá de la insuficiente conversión de uno en uno bajo un esquema individualista que se les ha reprochado. Además, esta atención a las vidas de los filósofos y filósofas del periodo revela algo más; revela que es precisamente en sus vidas que la utopía se hizo carne; estas vidas revelan un posicionamiento crítico que en la medida de sus posibilidades materiales e intelectuales asume y vive la utopía.

Fueron las propias vidas de los filósofos helenísticos las que se conformaron como presencias disruptivas y detonaciones situadas en la ciudad, en la Atenas cumbre civilizatoria e intelectual. Son la invitación constante a la transformación social, al abandono y resquebrajamiento del viejo y aún dominante pensamiento convencional. La vida de estos desarraigados y marginados es una negación continua a la colaboración con ese mundo que parece llegar a su fin, y por tanto implica una crítica explícita del mismo a la par que el anuncio de un nuevo esquema de relaciones. Este posicionamiento consagrado literariamente en su forma más desarraigada y radical se hace presente en la literatura utópica de cínicos y estoicos. Es precisamente ésta la virtud que ha encontrado J. Lens Tuero en las utopías antiguas, especialmente en las de corte estoico, en las que encuentra un desafiante posicionamiento igualitarista. Según su análisis, las utopías de corte igualitario implican una intencionalidad ideológica que genera una crítica de lo establecido y propone consecuente y

⁶⁶⁷ Es por esto que extraña la temeraria afirmación de SCHOFIELD, *The Stoic Idea of City*, pp. 102-103, cada vez más común en los comentaristas, según la cual hay una línea directa que va del pensamiento político estoico al iusnaturalismo antiguo expreso en escritores como Cicerón. Nuevamente, el comunitarismo estoico excluye su consagración en un programa político y cuerpo de leyes positivo, por muy apegado a la ley natural que éste se presume; no se olvide, después de todo, que aún un Cicerón teórico del derecho natural se dispuso en favor del esclavismo.

⁶⁶⁸ Cf. Esther MIQUEL, *Amigos de esclavos, prostitutas y pecadores....*, p. 80, nota 80.

simultáneamente un ideal de superación de eso que es materia de crítica. Son, como diría Ángel J. Cappelletti, las metas propuestas a la historia.⁶⁶⁹

Es casi inevitable una analogía aproximada con la era contemporánea, donde las crisis y el anunciado fin de una era son elementos que facilitan la postulación de nuevos horizontes utópicos; no se trata de escapismo e idealizaciones vacuas, pues, como creemos haber mostrado, la utopía estoica se presenta simultáneamente como una crítica y como un horizonte de posibilidades. Es ésta, precisamente, la razón de su postulación bajo un formato ya ensayado antes de Zenón, profundamente crítico y propositivo, la utopía. Este formato, como es evidente aún hoy al leer los fragmentos de la *República* de Zenón, es un vehículo de expresión efectivo y detonador, que en su detonar es creador de posibilidades. La utopía estoica fue una detonación lanzada en plena ágora ateniense, «este libro no es un escrito, es un acto», como dirá Joseph Déjacque a propósito de su propia utopía.⁶⁷⁰ Acaso un antecedente familiar a los estoicos fueran los actos teatrales del cínico que se autoexilia en la ciudad para convertirla en teatro de sus representaciones, porque va justo a donde está la enfermedad.⁶⁷¹

Este formato permite a los estoicos establecer una suerte de virtualidad que en su presencia cuestionadora y crítica genera un choque desproporcionado con el mundo convencional presente. Como presencia intangible venida de la voz de los propios marginados, esos Gigantes que sobre sus espaldas han sostenido las sociedades de todos los tiempos, es una presencia que no puede sino cimbrar con alcances difíciles de medir para su propio presente el espacio en el que detona. No poder recurrir a la ley positiva para consagrar su pensamiento político no parece haber sido nunca algo que pusiera a Zenón y sus estoicos contra la pared; en cambio, sí que encontraron virtudes en un formato que, tan idealista como se quiera, en su presente de aparición no puede sino incitar a un mundo nuevo, con el rechazo

⁶⁶⁹ Cf. J. LENS TUERO, “Crisis en Pérgamo en el s. II a. C”, en *BIEH* 6, 1972, pp. 63-73; A. J. CAPPELLETTI, *Utopías antiguas y modernas*, p. 7.

⁶⁷⁰ Joseph DÉJACQUE, *El humanisferio. Utopía anárquica*, p. 21.

⁶⁷¹ Sobre esta teatralidad del acto cínico como posicionamiento disruptivo del auto-exiliado en la ciudad, cf. Rafael Ángel GÓMEZ CHOREÑO, “La ciudad de los perros: La escena política para una filosofía vagabunda”, en Juan Cristóbal CRUZ Revueltas *et al* (coords.) *Filósofos cínicos. Aproximaciones para su estudio universitario*, especialmente 114-119. También Leonor SILVESTRI ha destacado recientemente este posicionamiento cínico en *Sin esperanza y sin miedo: Cínicos, estoicos, epicúreos*, pp. 19-50 y 102. Sobre el cinismo como un fenómeno urbano, cf. C. GARCÍA GUAL, *La secta del perro*, pp. 20-23 ss.

del mundo presente que ello implica, pues a decir verdad «el mundo es bastante pobre tal como es ahora y toda utopía es una de sus raras flores».⁶⁷²

Lejos están los estoicos —y muy diversos utopistas a lo largo de la historia— de ese falaz disyunto, común aún en nuestros días, sobre si la utopía es o no realizable, y por tanto desdeñable o no desdeñable. Al colocarse en este disyunto se proyecta la utopía fuera de su verdadero campo de acción transformadora; al proyectarla hacia el futuro se la desnaturaliza. En realidad, la utopía estoica nunca estuvo volcada hacia el futuro, sino que es generadora precisamente en el presente en el que aparece irrumpiendo críticamente y es desde ahí desde donde genera posibilidades. Medir, programar, dirigir esas posibilidades, es un afán condenado al fracaso como muestra la historia contemporánea. El alcance de su fuerza transformadora, su efectividad para generar un campo fértil para el nacimiento de los Gigantes que han de construir las libertades sobre las ruinas de las viejas murallas divisorias, es tema aún de discusión; pero es innegable que es precisamente el ideario estoico el que está a la base de diversos movimientos, revueltas y revoluciones de pobres, marginados y esclavos en la Antigüedad.

Precisamente en relación con la utopía estoica y su ideario igualitarista es puesta tanto la utopía de Yambulo reseñada por Diódoro de Sicilia en el s. I a. n. e., como la revolución de esclavos en Pérgamo en el siglo II a. n. e. dirigida por Aristónico y defendida en sus filas, y probablemente inspirada, por el estoico Blosio de Cumas. De ordinario se reduce el primero de estos fenómenos a una mera idealización literaria y escapista; sin embargo, como muestra J. Lens, lo que evidencia este relato es en realidad la difusión y popularización de los ideales igualitarios estoicos, de tal modo que independientemente de quién sea su autor y la finalidad de su escrito, revela que este pensamiento fue calando duro y alcanzando una gran difusión entre los individuos en la Antigüedad griega, que conforme agudizaban sus crisis abría terreno fértil para la generación de otras posibilidades.⁶⁷³

En cuanto a la revolución de esclavos en Pérgamo, esta utopía vivida en la cual los esclavos y pobres se enfrentaron al poder de Roma con la promesa de fundar una ciudad, Heliópolis (Ciudad del Sol), donde todos serían libres e *iguales*, el hecho mismo de contar entre sus filas con un estoico con trayectoria amplia en su ideario igualitarista, Blosio de

⁶⁷² Max NETTLAU, *Esbozo de historia de las utopías*, p. 7.

⁶⁷³ Cf. J. LENS TUERO, “Crisis en Pérgamo en el s. II a. C”, en *BIEH* 6, 1972, pp. 68-70.

Cumas, debería ser suficiente para medir el impacto de las teorías estoicas en los movimientos sociales de la Antigüedad tardía; pero incluso si este estoico no hubiera formado parte de las filas de dicha revolución, ¿no es suficiente muestra este nuevo espíritu del esclavo que pugna por ser reconocido como un igual, que lleva en sí la idea de una razón seminal que le vincula directamente con el principio generador universal, que no acepta más la subordinación y que opone a ello argumentos de peso fundados en la igualdad de la naturaleza humana de cada individuo, en el no reconocimiento de jerarquías, de diferencias de estatus, de nobleza de nacimiento, de límites territoriales, etc., para evidenciar que los ideales estoicos son precisamente los que se encuentran presentes ahí, generando posibilidades de acción?⁶⁷⁴

Esta revolución fue, desde luego, aplastada a sangre y fuego por los poderes de Roma, lo que lejos de contravenir el ideario estoico expreso en su utopismo parece darle la razón, y esta misma vale para el mundo contemporáneo. ¿No será acaso que el fundamento de toda desdicha humana encuentra su centro en el no reconocimiento de los otros como iguales en naturaleza y en valía? Imaginemos un mundo de despiertos, de sabios, de personas que actuando de acuerdo a su naturaleza se encuentren con que los otros y otras no son sino extensiones simbióticas de sí mismos, hermanos y amigos, una comunidad de comunes; un mundo en el que la sabiduría misma es suficiente como interioridad reguladora por la que no es necesario ningún sistema externo de coacción (aún si se tratara de un cielo rojo como el que soñaron algunos revolucionarios del siglo pasado, más bien utopía reducida a necro-zona).

Con toda seguridad es evidente ahora para todo lector o lectora que nos haya acompañado hasta acá que la finalidad de esta investigación y presentación no es otra que poner de relieve la libertad implicada en los desarrollos estoicos. Hacia ella apunta su cosmología, su andamiaje lógico, y evidentemente su perspectiva ético-política. ¿Para qué hacemos esto? No hemos perseguido ningún otro fin que la autonomía vivida y la libertad, ¿un canto de libertad?, ¿una bocanada de aire fresco para estas escuelas en riesgo de ser absorbidas por la apatía, emprendedurismo y colaboración contemporánea con los poderes en turno?, ¿un llamado a la pugna por la libertad?, ¿un reproche al academicismo en cuyas fauces jamás habría querido estar un Zenón, un Diógenes o un Epicuro? Acaso todas juntas si es que se trata de una detonación a punto de ser lanzada.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, pp. 70-73.

CONCLUSIONES

Nos propusimos en esta investigación y presentación de resultados una exposición sistemática de la propuesta vitalista que representó la Esta Antigua. El fin perseguido al recuperar el vitalismo ínsito en la práctica totalidad de las exposiciones antiguo-estoicas ha sido poner de relieve cómo dicha aproximación permite superar una lectura habitual del estoicismo que, consideramos, compromete la vitalidad de los vivientes particulares al considerarlos bajo un esquema funcionalista Todo-partes, en el cual los seres vivientes, y con ellos su dimensión individual, fines, valores, perspectivas, tendencias, etc., son considerados prescindibles respecto de un Todo mayor al que pertenecen. Consecuentemente, esta lectura funcionalista de la cosmología estoica se mostró como fundamento de una lectura ética del estoicismo como una moral de la resignación pasiva frente a las fuerzas del Destino.

Como eje fundamental del vitalismo estoico recuperamos la noción de *razones seminales*, pues implican precisamente un tránsito biológico que va del principio de vida que es el fuego primigenio generador del cosmos a los seres particulares. Mostramos como esta seminalidad implica una genética que explica el universo como desarrollo programado, orden, vitalidad y dinámica; y respecto de los seres particulares, además, como un principio interno de autoproducción continua. Este proceso dinámico y complejo, dada la concepción estoica de la semilla, implicó en cada caso y en cada proceso un *lógos* fundante que se mueve desde el interior de cada naturaleza como un *principio autopoietico*. De esta suerte, mostramos cómo, a partir de la noción cosmológica de razones seminales, los estoicos defendieron la idea de un *cosmos viviente*, autoregulado en sus procesos, autoproducido en su vitalidad manifiesta y, por lo tanto, autónomo frente al idealismo de corte platónico y superador del mecanicismo materialista.

Respecto a los seres particulares, mostramos cómo las razones seminales son garantes de su cualidad única e irrepetible. En efecto, en cuanto elementos biológicos de generación, las razones seminales se mostraron como portadoras respecto de cada ser particular de una cualificación específica que les hace irreductibles en cuanto a su *lógos* interno, el cual genera sus procesos en términos autonomistas y termina por tejer un puente genético entre el *lógos*

universal y el *lógos interno* a cada naturaleza. En este proceso de generación biológica se reveló como elemento especialmente significativo respecto del vitalismo cósmico el hecho de que los principios cosmológicos, lo divino y la materia, fueran considerados desde antiguo por los propios estoicos bajo un esquema embriológico que implica la interacción biológica de estos principios y el consecuente nacimiento del universo y los seres particulares. Así, se mostró cómo no sólo el principio cualificador-vital tiene un sentido vitalista en la cosmología estoica, sino también la materia como medio vital-sinérgico interno de generación, que en la fecundación acoge y acrecienta al cosmos y sus seres conformantes.

Dado que las razones seminales conformaron a los particulares como cualificaciones únicas de un *lógos* que se expresa en cada ser individual, mostramos cómo a partir de dicha cualidad peculiar los particulares interactúan en lo que se conforma como una expresión de las fuerzas que les son inherentes desde el interior y conforme a su *lógos* particular. De ahí que lejos de plantearse las relaciones cósmicas como un Todo para cuyos fines existen sus partes (los particulares), terminamos por perfilar cómo son precisamente las interacciones de los particulares las que terminan de conformar al universo como un sistema. De modo que ese esquema según el cual los seres particulares existen en función del Todo, se reveló como una abstracción insostenible de cara al interaccionismo manifiesto a partir de la relación genética de los seres singulares respecto del principio del fuego primordial. A partir de la concepción estoica de la semilla, según la cual los seres vivientes generados por el *lógos* son capaces de reproducir y propagar tal *lógos*, mostramos por fin que lo que prima en las relaciones entre los particulares que conforman el sistema del mundo no son las categorías de función, de adaptación o, incluso, de jerarquización, sino la de interacción. El ser viviente no se adapta o se subsume a las fuerzas externas o a una totalidad cósmica, el ser viviente interactúa a partir de su propia constitución natural.

A partir de dicho interaccionismo biológico mostramos cómo, aunque los estoicos pueden ser señalados como deterministas, ese determinismo y la noción estoica del Destino implican una causalidad que acciona desde el interior de las naturalezas particulares en función de su cualidad peculiar, de modo que nuevamente no puede ser pensado el Destino como una fuerza externa o ajena al ser viviente, ni aún bajo un esquema funcionalista del Todo y sus partes, sino como una fuerza que acciona precisamente teniendo como causa la naturaleza interna del particular, el cual es causa y acciona desde su propia naturaleza.

Creemos haber mostrado cómo en este interaccionismo la responsabilidad moral y libertad del ser viviente, especialmente en el caso del animal humano, vienen garantizadas precisamente por aquello que le constituye como una determinación, que es aquello sin lo cual sería impensable cualquier desarrollo natural. Consecuentemente, la responsabilidad moral se mostró como el resultado de la determinación humana en cuanto ser que dispone de un andamiaje racional y una estructura interna en la cual el principio rector es por entero responsable del uso de las representaciones, y, por lo tanto, de las acciones humanas. Tal determinación indica precisamente el método terapéutico, la ejercitación continuada, que ha de seguir el virtuoso en su camino rumbo a la plenitud natural.

Ya colocados plenamente en el terreno moral, mostramos como ese lógos individual se traduce en la ética estoica en una ley interna al ser viviente, conforme a la cual éste alcanza su plenitud natural, esto es, su virtud; y así, que su libertad y felicidad están cifradas en el apego irrestricto a esta naturaleza interna, y no así a las valoraciones, juicios, convenciones y leyes externas. De aquí se desprendió una noción de acciones apropiadas a la naturaleza del ser viviente, las cuales le son dictadas desde el interior y en atención a su propia naturaleza; y en el mismo sentido lo es la virtud como disposición firme del alma. De modo que mostramos cómo el fin de la vida en términos de vivir de acuerdo con la naturaleza se expresa por entero en una concepción autonomista de la realización del animal humano, la cual está implicada en la fundamental doctrina estoica de la *oikeíōsis*. Esta familiarización o autoreconocimiento del ser viviente se posicionó así como tendencia natural de amor propio y autopreservación, y, por lo tanto, como fundamento de la ética estoica.

Partiendo de exponer cómo los propios estoicos comprendían esta *oikeíōsis* como fundamento de su teoría de la justicia, mostramos cómo en ella está implicado el reconocimiento en los otros de lo que es común en el animal humano y, por tanto, cómo la teoría estoica de la justicia desafió la institución antigua de la esclavitud y su justificación teórica intentada por Aristóteles en su *Política*. De ello desprendimos una concepción autonomista del animal humano que en el reconocimiento de los otros como iguales en cuanto al lógos que les es común y, por tanto, nuevamente en relación con la racionalidad seminal que habita en toda persona, implica un comunitarismo de iguales.

Tal comunitarismo de iguales se expresó en un tópico de la literatura cínico-estoica que tomó la forma de utopías, expresas principalmente en la *República* de Zenón, y el *Sobre la*

republica de Crisipo. Mostramos cómo a partir de tal forma literaria los estoicos antiguos expresaron su concepción de una comunidad autonomista de iguales, la cual se expresó en franco enfrentamiento con los sistemas políticos de todos los tonos en la Antigüedad, y aun con el pensamiento político de Platón expresado en su propia *República*. De esta concepción desprendimos las desafiantes, igualitarias y contraculturales ideas estoicas en torno a la sociedad y la política, las cuales se mostraron fundadas en el posicionamiento ético autonomista de la Estoa Antigua.

Finalmente, a partir de cuestionar algunas ideas modernas que consideran que las utopías son una suerte de escape irrealista, siguiendo en esta crítica a autores como Max Nettlau y Ángel J. Cappelletti, mostramos cómo precisamente el formato literario de las utopías en la Antigüedad permitió a sus autores un despliegue de sus ideas y propuestas en toda su radicalidad, convirtiéndose así en un formato que en cuanto a su virtualidad logra detonaciones que rompen con el ideario general y los valores consagrados culturalmente, especialmente los que colisionan directamente contra el comunitarismo estoico. De modo que, aunque sus alcances son discutidos, podemos constatar en documentos literarios como el viaje de Yambulo, o en revueltas y revoluciones de esclavos como la de Pérgamo en el s. II a. n. e., la cual contó entre sus filas con el estoico Blossio de Cumas; cómo el ideario igualitario, autonomista y comunitario de los estoicos logró transformaciones sociales que apenas yacen en germen en la literatura ético-política de cariz estoico y cínico.

Nos contentamos, finalmente, con haber puesto de relieve que hay en el estoicismo una concepción vitalista que coloca los procesos autonomistas de los vivientes, en el terreno cosmológico igual que en el terreno ético-político, como procesos en los que emerge la vida, y que por lo tanto se conforman aún en el presente como invitaciones a la libertad en la acción conforme a la naturaleza de cada agente particular.

BIBLIOGRAFÍA

A) AUTORES ANTIGUOS ESTOICOS

- ARATO, *Fenómenos* / GÉMINO, *Introducción a los fenómenos*, Traducción, introducción y notas de Esteban Calderón Dorda. Madrid, Gredos, 1993. 326 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 178)
- AVIENO. *Fenómenos* / *Descripción del orbe terrestre* / *Costas marinas*. Traducción y notas de José Calderón Felices. Introd. de José Calderón Felices e Isabel Moreno Ferrero. Madrid, Gredos, 2001. 350 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 296)
- ANEQ CORNUTO, *Repaso de las tradiciones teológicas de los griegos*, en José B. Torres Guerra, *Mitógrafos Griegos*. Traducción, introducción y notas de J. B. Torres Guerra. Madrid, Gredos, 2009, pp. 187-283. (Biblioteca Clásica Gredos, 376)
- BOERI, Marcelo. D. y Ricardo Salles (eds), *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética*. Edición de textos griegos y latinos, traducción y comentarios de Marcelo D. Boeri y Ricardo Salles. Sankt Augustin, Academia Verlag, 2012. 881 pp. (Studies in Ancient Philosophy, 12)
- CAPPELLETTI, Ángel J. (ed.), *Los estoicos antiguos*. Traducción, introducción y notas de A. J. Cappelletti (Fragmentos y Testimonios de Zenón de Citio y sus discípulos: Aristón de Quíos, Apolófanes, Hérido de Calcedonia, Dionisio de Heraclea, Perseo de Citio, Cleantes, Esfero). Madrid, Gredos, 1996. 336 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 230)
- CRISIPO DE SOLOS, *Fragmentos y Testimonios*. Introducción, traducción y notas de F. Javier Campos Daroca y Mariano Nava Contreras. Madrid, Gredos, 2006. 2 tt. (Biblioteca Clásica Gredos, 346 y 347)
- EPICTETO, *Enquiridión*, 2ª edición. Traducción, introducción, y notas de José Manuel García de la Mora. Barcelona, Anthropos, 2004. 198 pp. (Textos y Documentos, 14)
- FERNÁNDEZ - GALIANO, Manuel (ed.), *Antología Palatina I. Epigramas helenísticos*. 1ª reimpression. Traducción, introducción y notas de M. Fernández Galiano. Madrid, Gredos, 1993. 475 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 7)
- LONG, Anthony A. y David N. Sedley, *The Hellenistic philosophers*, Vol. I. Cambridge, Cambridge University Press, 1987. 524 pp.
- MANILIO, *Astrología*. Traducción de Francisco Calero y María José Echarte. Introducción de Francisco Calero. Madrid, Gredos, 1996. 272 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 226)
- MARCO AURELIO, *Pensamientos*. Edición bilingüe. Traducción, Prólogo, introducción y notas de Antonio Gómez Robledo. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 1992. LXVII + 144 pp. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, Obras de Marco Aurelio)
- MARTÍN GARCÍA, José A. (ed.), *Poesía helenística menor. (Poesía fragmentaria)*. Traducción, introducción y notas de J. A. Martín García. Madrid, Gredos, 1994. 519 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 193)

- PERSIO FLACO, Aulo, *Sátiras*. Edición bilingüe. 1ª reimpresión. Traducción, introducción y notas de Germán Viveros. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 1987. CXXXIV + 28 pp. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, Obras de Aulo Persio Flaco)
- SÉNECA, *Cartas a Lucilio*. Traducción de José M. Gallegos Rocaful. Prólogo de Carlos Montemayor. México, Secretaría de Educación Pública, 1985. 478 pp. (Cien del Mundo)
- SÉNECA, *Sobre la felicidad / De la brevedad de la vida / Sobre la clemencia / Ideario / Cuestiones Naturales*. Madrid, Prisa Innova, 2009. 556 pp. (Los Libros que Cambiaron el Mundo)
- VON ARMIN, I., ed., *Stoicorum Veterum Fragmenta*. reimp. (Stuttgart, 1964). I. *Zeno et Zenonis discipuli*. Leipzig, Teubner, 1905. L + 144 pp. [II. *Chrysippi Fragmenta Logica et Physica*, 1903. VI + 350 pp.; III. *Chrysippi fragmenta moralia*, 1903. IV + 272 pp.; IV. *Indices*, ed. M. Adler. 1924. VIII + 222 pp.]

B) AUTORES ANTIGUOS NO-ESTOICOS

- ALEJANDRO DE AFRODISIA, *Sobre el destino*. Edición bilingüe. Traducción, introducción y notas de José Molina Ayala y Ricardo Salles. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 2009. CXIV + 76 pp. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, Obras de Alejandro de Afrodísia)
- ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Acerca del alma / Acerca del destino*. Traducción, introducción y notas de José Manuel García Valverde. Madrid, Gredos, 2013. 366 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 406)
- ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Acerca del alma II (Mantissa)*. Traducción, introducción y notas de José Manuel García Valverde. Editorial Académica Española. 125 pp.
- ARISTÓTELES, *Física*. Traducción, introducción y notas de Guillermo R. De Echandía. Barcelona, RBA, 2007. 384 pp.
- ARISTÓTELES, *Acerca del cielo / Meteorológicos*. Traducción, introducción y notas de Miguel Caldel. Madrid, Gredos, 2008. 430 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 229)
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea / Ética Eudemia*. Traducción de Julio Pallí Bonet. Introducción de Emilio Lledó Íñigo. Madrid, Gredos, 2008. 430 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 89)
- ARISTÓTELES, *Metafísica*. 3ª reimpresión. Traducción, introducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid, Gredos, 2006. 583 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 200)
- ARISTÓTELES, *Política*. 5ª reimpresión. Traducción, introducción y notas de Manuela García Valdés. Madrid, Gredos, 2008. 490 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 116)
- CELSE, *Discurso verdadero contra los cristianos*. Traducción, introducción y notas de Serafín Bodelón. Madrid, Alianza Editorial, 2009. 194 pp. (Clásicos de Grecia y Roma)
- CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*. Trad. introd. y notas de Ángel Escobar. Madrid, Gredos, 1999. 384 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 269)

- CICERÓN, Marco Tulio, *Las paradojas de los estoicos*. Edición bilingüe. Edición, traducción, introducción y notas de Julio Pimentel Álvarez. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 2000. CXCIII + 29 pp. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, Obras de Marco Tulio Cicerón)
- CICERÓN, Marco Tulio, *Cuestiones académicas*. Edición bilingüe. Traducción, introducción y notas de Julio Pimentel Álvarez. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 1980. CLXXXIX + 96 pp. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, Obras de Marco Tulio Cicerón)
- CICERÓN, Marco Tulio, *De los fines de los bienes y los males (Libros III-V)*. Edición bilingüe. Traducción, introducción y notas de Julio Pimentel Álvarez. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 2003. CXLVII + 125 pp. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, Obras de Marco Tulio Cicerón)
- CICERÓN, Marco Tulio, *De la adivinación*. Edición bilingüe. Traducción, introducción y notas de Julio Pimentel Álvarez. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 1988. CLII + 150 pp. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, Obras de Marco Tulio Cicerón)
- CICERÓN, Marco Tulio, *Del Hado*. Edición bilingüe. Traducción, introducción y notas de Julio Pimentel Álvarez. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 2005. CXXI + 28 pp. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, Obras de Marco Tulio Cicerón)
- CICERÓN, Marco Tulio, *Disputas Tusculanas*. 2ª edición bilingüe. Traducción, introducción y notas de Julio Pimentel Álvarez. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 2008. CCCXCII + 238 pp. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, Obras de Marco Tulio Cicerón)
- CICERÓN, Marco Tulio, *El sueño de Escipión*. Traducción y nota preliminar de Jordi Raventós. Barcelona, Acanalado, 2004. 52 pp. (Cuadernos del Acanalado, 9)
- DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*. 1ª reimpresión. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual. Madrid, Alianza Editorial, 2008. 608 pp. (Clásicos de Grecia y Roma, BT 8289)
- DIÓGENES LAERCIO, *Los filósofos estoicos*. Edición bilingüe. Traducción, introducción y notas de Antonio López Eire. Barcelona, PPU, 1990. 297 pp. (Exemplaria Graeca)
- EPICURO, *Obras: Testamento / Carta a Heródoto / Carta a Pitocles / Carta a Meneceo / Máximas Capitales / Exhortaciones / Fragmentos de obras y cartas perdidas*. 2ª reimpresión de la 5ª edición. Estudio preliminar, traducción y notas de Montserrat Jufresa. Madrid, Tecnos, 2008. 101 pp. (Clásicos del Pensamiento, Tercer milenio)
- FILÓN DE ALEJANDRÍA, “Sobre la inmutabilidad de dios”, en *Obras completas*. T. II [versión digital]. Traducción, introducción y notas de José María Triviño. Buenos Aires, 1976.
- FILÓN DE ALEJANDRÍA, “Sobre las leyes particulares”, en *Obras completas*. T. IV [versión digital]. Traducción, introducción y notas de José María Triviño. Buenos Aires, 1976.
- FILÓN DE ALEJANDRÍA, “Sobre la indestructibilidad del mundo / Sobre los premios y castigos (y las maldiciones)”, en *Obras completas*. T. V [versión digital]. Traducción, introducción y notas de José María Triviño. Buenos Aires, 1976.

- GARCÍA GUAL, Carlos, *El sabio camino hacia la felicidad / Diógenes de Enoanda y el gran mural epicúreo*. Traducción y notas de C. García Gual. Barcelona, Ariel, 2016. 175 pp. (Filosofía)
- HESÍODO, *Teogonía*. Edición bilingüe. 1ª reimpresión. Traducción, introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdoba. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 2011. CDXVIII + 34 pp. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, Obras de Hesíodo)
- JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates / Banquete / Apología de Sócrates*. Traducción, introducción y notas de Juan Zaragoza. Barcelona, Planeta-DeAgostini, 1995. 287 pp. (Clásicos de Grecia y Roma)
- JULIÁ, Victoria *et. al.* (eds.), *Las exposiciones antiguas de ética estoica*. Introducciones, traducciones y notas de Victoria Juliá, Marcelo D. Boeri y Laura Corso. Buenos Aires, Eudeba, 1998. 116 pp.
- LANG, Carl (ed.), *Cornuti Theologiae Graecae Compendium*. Leipzig, Teubner, 1881. XX + 126 pp. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana)
- LUCRECIO, *La naturaleza*. Traducción, introducción y notas de Francisco Socas. Madrid, Gredos, 2003. 474 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 316)
- MACROBIO, *Saturnales*. Traducción, introducción y notas de Fernando Navarro Antolín. Madrid, Gredos, 2010. 773 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 384)
- MARTÍN GARCÍA, José A. (ed.), *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Traducción, introducción y notas de J. A. Martín García. Corregido y revisado por Cristóbal Macías Villalobos. Madrid, Akal, 2008. 2 Vols. (Akal/Clásica, 83-84 / Clásicos Griegos)
- MÁXIMO DE TIRO, *Disertaciones filosóficas XVIII-XLI*. T. 2. Traducción, introducción y notas de Javier Campos Daroca. Madrid, Gredos, 2005. 414 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 331)
- MELERO BELLIDO, Antonio (ed.), *Sofistas. Testimonios y Fragmentos*. Traducción, introducción y notas de Antonio Melero Bellido. Madrid, Gredos, 1996. 507 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 221)
- EGGERS LAN, Conrado (ed.), *Los filósofos presocráticos I*. 5ª reimpresión. Introducciones, traducciones y notas de C. Eggers Lan y Victoria E. Juliá. Introducción general de C. Eggers Lan. Madrid, Gredos, 2008. 518 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 12)
- EGGERS LAN, Conrado (ed.), *Los filósofos presocráticos II*. 4ª reimpresión. Introducciones, traducciones y notas de Néstor Luis Cordero, Francisco José Oliveri, Ernesto La Croce y C. Eggers Lan. Madrid, Gredos, 2008. 427 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 24)
- PLATÓN, *Diálogos I: Apología / Critón / Eutifrón / Ion / Lisis / Cármides / Hippias menor / Hippias mayor / Laques / Protágoras*. 9ª reimpresión. Traducción y notas de Julio Calonge, Emilio Lledó y C. García Gual. Introducción de Emilio Lledó. Madrid, Gredos, 2008. 592 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 37)
- PLATÓN, *Diálogos II: Gorgias / Menexeno / Eutidemo / Menón / Crátilo*. Traducciones, introducciones y notas de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Oliveri y J. L. Calvo. Madrid, Gredos, 2000. 459 pp. (Biblioteca Básica Gredos, 25)
- PLATÓN, *Diálogos III: Fedón / Banquete / Fedro*. Traducciones, introducciones y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó. Madrid, Gredos, 2008. 416 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 93)

- PLATÓN, *Diálogos IV: República*. Traducción, introducción y notas de C. Eggers Lan. Madrid, Gredos, 2008. 502 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 94)
- PLATÓN, *Diálogos V: Parménides / Teeteto / Sofista / Político*. 4ª reimpresión. Traducciones, introducciones y notas de Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero. Madrid, Gredos, 1988. 620 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 117)
- PLATÓN, *Diálogos VI: Filebo / Timeo / Critias*. Traducciones, introducciones y notas de Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid, Gredos, 2008. 298 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 160)
- PLATÓN, *Diálogos IX: Leyes (VII-XII)*. Traducción, introducción y notas de Francisco Lisi. Madrid, Gredos, 2008. 364 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 266)
- PLATÓN, *Timeo*. Edición bilingüe de José María Zamora Calvo. Notas y anexos de Luc Brisson. Madrid, Abada Editores, 2010. 474 pp. (Lecturas de Filosofía)
- PLOTINO, *Enéadas (I-II)*. 2ª reimpresión. Traducciones, introducciones y notas de Jesús Igal. Madrid, Gredos, 1982. 538 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 57)
- PLOTINO, *Enéadas (III-IV)*. Traducciones, introducciones y notas de Jesús Igal. Madrid, Gredos, 1985. 559 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 88)
- PLOTINO, *Enéadas (V-VI)*. Traducciones, introducciones y notas de Jesús Igal. Madrid, Gredos, 1998. 558 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 256)
- PLUTARCO, *Obras morales y de las costumbres, vol. XI. Tratados platónicos. Tratados Antiestoicos: Las contradicciones de los estoicos / Los estoicos dicen más disparates que los poetas / Sobre las nociones comunes, contra los estoicos*. Introducciones, traducciones y notas de Ma. Ángeles Durán López y Raúl Caballero Sánchez. Madrid, Gredos, 2004. 522 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 322)
- PLUTARCO, *Obras morales y de las costumbres. Vol. XII. Tratados Antiepicúreos: Contra Colotes / Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro / De si está bien dicho lo de «vive ocultamente»*. Traducción, introducción y notas de Juan Francisco Martos Montiel. Madrid, Gredos, 2004. 283 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 323)
- PLUTARCO, *Acerca del destino*. Edición bilingüe. Traducción, introducción y notas de Pedro C. Tapia Zúñiga y Martha E. Bojórquez Martínez. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 1996. CVII + 16 pp. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, Obras de Plutarco)
- PLUTARCO, *Vidas paralelas. Agis y Cleómenes, Tiberio y Cayo Graco*. Traducción de A. Ranz Romanillos. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1951. 146 pp. (Colección Austral)
- SAN AGUSTÍN. “Contra los académicos”, en *Tratados*. Traducción, introducción y notas de Miguel Ángel Sobrino y Mauricio Bauchot. México, Secretaria de Educación Pública, 1988. 235 pp. (Cien del Mundo)
- SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos*. Introducción, traducción y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego. Madrid, Gredos, 2002. 289 pp. (Biblioteca Básica Gredos, 140)
- SEXTO EMPÍRICO, *Contra los dogmáticos: Contra los lógicos / Contra los físicos / Contra los éticos*. Introducción, traducción y notas de Juan Francisco Martos Montiel. Madrid, Gredos, 2012. 750 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 401)

- USENER, Hermann K., *Epicurea* [versión digital]. New York, Cambridge University Press, 2010. LXXX + 445 pp.
- VIRGILIO, P. Marón, *Bucólicas / Geórgicas / Apéndice virgiliano*. Traducciones, introducciones y notas de Tomás de la Ascensión Recio García y Arturo Soler Ruiz. Introducción general de J. L. Vidal. Madrid, Gredos, 2008. 600 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 141)
- VIRGILIO, *Eneida*. Traducción y notas de Javier de Echave-Sustaeta. Barcelona, Planeta-DeAgostini, 1995. 429 pp. (Clásicos de Grecia y Roma)

C) AUTORES MODERNOS

- ABAGNANO, Nicola, *Diccionario de Filosofía*. 4ª ed. Actualizado y aumentado por Giovanni Fornero. Traducción de José Esteban Calderón *et al.* México, Fondo de Cultura Económica, 2004. 1103 pp. (Filosofía)
- BAKUNIN, Mijail. *Dios y el Estado*. Prólogo de Christian Ferrer. Argentina, Terramar, 2008. 143 pp. (Utopía Libertaria)
- BEUCHOT, Mauricio, *El problema de los universales*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1981. 518 pp.
- BRÉHIER, Émil, *La teoría de los incorporales en el estoicismo antiguo* [versión digital]. [sin datos de la traducción]
- BROCHARD, Víctor. *Los escépticos griegos*. Traducción de Vicente Quinteros. Buenos Aires. Losada. 2005. 504 pp. (Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento)
- BRUNO, Giordano, *Sobre el infinito universo y los mundos*. 2ª edición. Prólogo, traducción y notas de Á. J. Cappelletti. Buenos Aires, Aguilar, 1981. 257 pp. (Biblioteca Iniciación Filosófica)
- BRUNSCHWIG, Jacques, *Los estoicos*, en Monique Canto-Sperber (dir.), *Filosofía griega*. Vol. 2. Traducción de Amelia Aguado. Buenos Aires, Docencia, 2000. pp. 407.
- BUSTOS, Natacha, “Corporealismo y causalidad en la Estoa Antigua: un enfoque desde un modelo no-matemático”, en *Estudios de filosofía*, núm. 50, julio-diciembre 2014, pp. 53-65.
- CAPPELLETTI, Ángel J., *Marco Aurelio*. Estudio preliminar de A. J. Cappelletti. (Selección de textos de los *Soliloquios* de Marco Aurelio de la traducción de 1786 realizada por Jacinto Díaz de Miranda). Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1968.
- CAPPELLETTI, Ángel J., *La filosofía de Heráclito de Efeso*. Venezuela, Monte Ávila Editores, 1969. 176 pp.
- CAPPELLETTI, Ángel J., *Prehistoria del anarquismo*. Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2006. 215 pp. (La Protesta)
- CAPPELLETTI, Ángel J., *Utopías antiguas y modernas*. México, Redez, 2016. 268 pp.
- CHARBONNAT, Pascal, *Historia de las filosofías materialistas*. Traducción de Mayra Victoria Góngora Ricardo. España, Biblioteca Buridán, 2010, 612 pp.

- COLISH, Marcia L. *The Stoic Tradition from antiquity to the Early Middle Ages*, Vol. I. 2ª edición aumentada y corregida. Leiden, E. J. Brill, 1990. 459 pp.
- CRUZ Revueltas, Juan Cristóbal, GERENA Carrillo, Luis Alonso y GÓMEZ Choreño, Rafael Ángel, coords., *Filósofos cínicos. Aproximaciones para su estudio universitario*. Ciudad de México, UAEM, Bonilla Artiga Editores, 2018. 138 pp. (Filosofía, 5)
- DÉJACQUE, Joseph, *El Humanisferio. Utopía anárquica*. Introd. de Max Nettleau. México, Ediciones Sabotaje, 2015. 180 pp.
- DÜRING, Ingemar, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. 3ª reimpresión. Edición y traducción de Bernabé Navarro. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005. 1032 pp. (Estudios Clásicos)
- FAURÉ, Sebastián, *Las 12 pruebas de la inexistencia de Dios*. México, Redez, 2014. 86 pp.
- GAGIN, François, *¿Una ética en tiempos de crisis? Ensayos sobre estoicismo*. Edición de Luis Humberto Hernández M. Santiago de Cali, Universidad del Valle-Colciencias, 2003. 207 pp.
- GARCÍA GUAL, Carlos, *La secta del perro*. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos cínicos*. 2ª reimpresión. Traducción de C. García Gual. Madrid, Alianza, 2007. 143 pp. (El Libro de Bolsillo, Biblioteca Temática, Clásicos de Grecia y Roma, BT8255)
- GARCÍA GUAL, Carlos y María Jesús Ímaz, *La filosofía helenística*. Madrid, Síntesis, 2008. 214 pp. (Hermeneia)
- GARDELLA, Mariana, “La metafísica megárica: unidad, identidad y monismo predicativo”, en *Diánoia*, vol. LIX, núm. 73, noviembre 2014, pp. 3–26.
- GARCÍA GONZÁLEZ, Juan, “La influencia del pensamiento griego en la actividad política de Tiberio Graco”, en José J. Martínez García *et al.*, coords., *Construyendo la Antigüedad. Actas del III Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores del Mundo Antiguo*, pp. 415-451.
- GÓMEZ ESPÍNDOLA, Laura L., *Responsabilidad moral y destino en el estoicismo temprano*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2016. 244 pp. (Estudios Clásicos)
- GOURINAT, Jean-Baptiste, “The Stoics on Matter and Prime Matter”, en R. Salles (ed.), *God and Cosmos in Stoicism*. Oxford, Oxford University Press, 2009. pp 46-70.
- GUYAU, Jean Marie, *Esbozos de una moral sin sanción ni obligación*. [Sin datos de traducción]. México, Sabotaje, 2015. 185 pp.
- HADOT, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* Traducción de Eliane I. Santa Cruz de Prunes. México, Fondo de Cultura Económica, 1998. 338 pp. (Filosofía)
- HAHM, David E., *The Origins of Stoic Cosmology*. Ohio, Ohio State University Press, 1977. 292 pp.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. 18ª reimpresión. Traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. México, FCE, 1966. 483 pp. (Filosofía)
- ILLARRAGA, Rodrigo, “Utopía ciclópea, utopía de cerdos”, en Lucas E. Miseri (comp.), *Estado, cultura y desarrollo: entre la utopía y la crítica*, pp. 59-65.
- JAEGER, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*. 7ª reimp. Traducción de José Gaos. México, FCE, 2011. 267 pp. (Filosofía)

- KROPOTKIN, Piotr, *El apoyo mutuo*. México, Redez, 2014. [Sin datos de traducción] Introd. de Á. J. Cappelletti. 284 pp.
- LANDA, Josu, *Éticas de crisis. Cinismo, Epicureísmo, Estoicismo*. Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 2012. 429 pp. (Pliego Filosofía)
- LENS Tuero, Jesús, “Crisis en Pérgamo en el s. II a. C.” en *BIEH* 6, 1972, pp. 63-76.
- LENS Tuero, Jesús y Javier Campos Daroca, *Utopías del mundo antiguo. Antología de textos*. Madrid, Alianza Editorial, 2000. 316 pp. (El Libro de Bolsillo, Clásicos de Grecia y Roma, BT 8226)
- LONG, Anthony A., *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos y escépticos*. Traducción de P. Jordán de Urries. Madrid, Alianza Editorial, 1975. 255 pp.
- LONG, Anthony A., *Stoic Studies*. California, University of California Press, 2001. 309 pp. (Hellenistic Culture and Society, 36)
- MÁRSICO, Claudia, *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos II. Antístenes, Fedón, Esquines y Simón*. Buenos Aires, Losada, 2014. 480 pp. (Griegos y Latinos)
- MARTÍNEZ MIGUÉLEZ, Miguel, *El paradigma emergente. Hacia una nueva teoría de la racionalidad científica*. 2ª edición. México, Trillas, 2006. 263 pp.
- MATURANA R., Humberto y Fernando Varela, *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. 6ª edición. Buenos Aires, Editorial Universitaria y Lumen, 2003. 140 pp.
- MARX, Karl, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*. [Sin datos de traducción]. México, Ediciones Gernika, 1970. 114 pp.
- MEEN, Stephen, “The stoic theory of categories”, en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XVII, 1999, pp. 215-247.
- MIQUEL PERICÁS, Esther, *Amigos de esclavos, prostitutas y pecadores. El significado sociocultural del marginado moral en las éticas de Jesús y de los filósofos cínicos, epicúreos y estoicos. Estudio desde la Sociología del Conocimiento*. Salamanca, Estella (España), Verbo Divino, 2007. 418 pp.
- MOLINA, José y Ricardo Salles, “¿Depende todo lo que hacemos de factores externos? Causalidad externa y causalidad interna en la psicología estoica de las acciones”, en *Noua Tellus*, núm. 22, vol. 2, 2004, pp. 123-177.
- MONDOLFO, Rodolfo, *El pensamiento antiguo*, t. 2. Traducción de Segundo, A. Tri. Buenos Aires, Losada, 2003. 456 pp. (Obras Maestras del Pensamiento, 21)
- MONDOLFO, Rodolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Traducción de Oberdan Caletti. México, Siglo XXI Editores, 2007. 394 pp.
- NAVA CONTRERAS, Mariano, “La filosofía política de la Estoa Antigua”. Doc. inéd., Universidad de los Andes, 1997. 136 pp.
- NETTLAU, Max, *Historia de la anarquía*. [Sin datos de traducción]. Prólogo de Santi Soler. Barcelona, Zafo, 1978. 284 pp.
- NETTLAU, Max, *Esbozo de historia de las utopías*. Traducción de Diego Abad de Santillán. Buenos Aires, Imán, 1934. 101 pp.

- NIETZSCHE, Friedrich, *Segunda consideración intempestiva*. Traducción de Joaquín Etorena. Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006. 157 pp. (Trazos, 9)
- NUSSBAUM, Martha. C., *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Traducción de Miguel Candel. Barcelona, Paidós, 2003. 670 pp. (Paidós Básica, 119)
- PADILLA LONGORIA, María Teresa, “El Lógos universal viviente de Heráclito como arquitectura orgánica omnimoda”, ponencia presentada en el Coloquio: *Physis, Kósmos y Lógos en la filosofía Presocrática*. Doc. Inéd. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, mayo del 2018. 11 pp.
- PETIT, Paul y André Laronte, *La civilización helenística*. Traducción de Josefina Anaya. México, Jus, 2008. 176 pp. (¿Qué sé yo?)
- PUENTE OJEA, Gonzálo, *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*. 4ª edición. Madrid, Siglo XXI Editores, 1995. 250 pp.
- RAZETO-BARRY, Pablo y Rodrigo Ramos-Jiliberto, *Autopoiesis. Un concepto vivo*. Santiago de Chile, Universitas Nueva Civilización, 2013. 245 pp. (Ciencias Estructurales)
- REALE, Giovanni y Dario Antiseri, *Historia de la filosofía, vol I. De la Antigüedad a la Edad Media, t. 1. Filosofía antigua-pagana*. Traducción de Juan Iglesias. Barcelona, Herder, 2010. 404 pp.
- RECLUS, Élisée, *Evolución, revolución y anarquismo*. [Sin datos de traducción]. México, La voz de la an-arquía, 2015. 153 pp.
- REYES, Alfonso, *La filosofía helenística*. México, Fondo de Cultura Económica, 1959. 308 pp. (Breviarios, 147)
- RIST, J. M., *Stoic Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1969. 300 pp.
- ROCKER, Rudolf, *Nacionalismo y cultura*. [versión digital] [Sin datos de traducción]. Ciudad de México, 2013. 668 pp.
- SAETEROS PÉREZ, Tamara, “Ο θεός σπερματικός λόγος τοῦ κόσμου. Apuntes para una lectura de la noción de λόγοι σπερματικοί en los estoicos y San Agustín”, en *Studium. Filosofía y teología*, núm. 32, 2013, pp. 325-344.
- SALLES, Ricardo, *Los estoicos y el problema de la libertad*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2006. 194 pp. (Estudios Clásicos)
- SALLES, Ricardo, “Eterno retorno, determinismo y tiempo en la filosofía estoica”, en Laura Benítez y José Antonio Robles (coords.). *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, pp. 183-203.
- SALLES, Ricardo, “Nominalismo, conceptualismo y realismo e la teoría estoica de los universales”, en *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, núm. 128, Vol. 43, agosto 2011, pp. 27-53.
- SALLES, Ricardo, “Tiempos, objetos y sucesos en la metafísica estoica”, en *Diánoia*, núm. 49, vol. 47, 2002, pp. 3-22.
- SALLES, Ricardo, “La razón cósmica en el estoicismo y sus raíces platónicas”, *Anuario Filosófico*, Revista cuatrimestral del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, Pamplona, núm. 1, vol. 46, 2013, pp. 49-77.
- SAMBURSKY, Samuel, *Physics of the Stoics*. Nueva York, 1959. 147 pp.

- SAMBURSKY, Samuel, *El mundo físico de los griegos*. Traducción de María José Pascual Pueyo. Madrid, Alianza Editorial, 1990. 287 pp.
- SCHOFIELD, Malcolm. *The Stoic Idea of City*. Chicago, The University of Chicago Press, 1999. 176 pp.
- SCHRÖDINGER, Erwin, *¿Qué es la vida?* [Sin datos de traducción] Salamanca, Universidad de Salamanca, 2005. 57 pp. (Textos de Biofísica)
- SEDLEY, David N., “The stoic criterion of identity”, en *Phronesis: A Journal of Ancient Philosophy*, núm. 27, 1982, pp. 255-275.
- SHARPLES, Robert. W., *Estoicos, epicúreos y escépticos. Introducción a la filosofía helenística*. Traducción de Virginia Aguirre Muñoz. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía, 2009. 175 pp. (Estudios Clásicos)
- SILVESTRI, Leonor, *Sin esperanza y sin miedo. Cínicos, estoicos, epicúreos*. Buenos Aires, Queen Ludd - Guarra Editora, 2021. 114 pp.
- STIRNER, Max. *El único y su propiedad*. Traducción de Pedro González Blanco. Buenos Aires, Reconstruir, 2007. 379 pp. (Utopía Libertaria)
- ZAMORA CALVO, José María, “Entre el paseo y el pórtico. Sobre la vida de Aristóteles de Diógenes Laercio 5, 1-35”, en *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, núm. 9, noviembre, 2008, pp. 110-133.