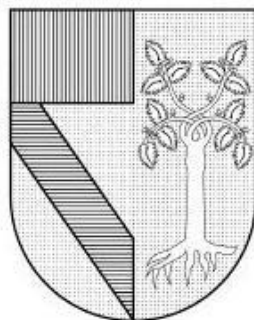


UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA



“VIVIR EN COHERENCIA CON LA NATURALEZA”: LA
COSMOBIOLOGÍA Y LA RESPONSABILIDAD MORAL EN EL
ESTOICISMO TEMPRANO DE ZENÓN, CLEANTE Y CRISIPO”

TESIS

QUE PRESENTA

DANIEL ULISES ROCHA ARGUDÍN

PARA OBTENER EL GRADO DE:

MAESTRO EN FILOSOFÍA ANTIGUA

DIRECTOR DE LA TESIS:

Dr. EDUARDO CHARPENEL ELORDUY

*Para mis abuelos,
lluévannos de vez en cuando.*

“El filósofo decía sí
sobre las hierbas encendidas
de pequeños cristales hermosos
reducidos a lentes diminutas de hielo.

Su cabeza decía sí, y decía sí
su mirada tan íntima y profunda
que no veía otra cosa que un espejo.
Decía sí, decía sí en las hierbas
y tenía en las manos el mundo,
de la misma materia que sus lentes,
corto de vista y prisma.

Todo es eterno, y las palabras
fluían en los tubos de un nervio inmenso,
soplaba un poco y ya miradlo:
tiene todo un universo. ¿Colores? ¿Heridas?
Todo eso es contingencia.
Eterno es el espejo,
idéntico al espejo.

El filósofo rumiaba, adormecido,
y un asno muy menudo
calmosamente, silenciosamente
mordisqueaba hierbas verdes”.

ESTOICO, Ramón Xirau

AGRADECIMIENTOS

Cuando escribí mi tesis de licenciatura, mi abuelo aún era un *homo viator*; hoy, cinco años después, habita con mi abuela en las sempiternas y metafísicas esferas celestes. Una despedida improvisada, arebatada. Todavía puedo verlos, cargándome en sus brazos en la foto de un pasado 15 de septiembre, por favor, lluévanos de vez en cuando, mándenos una señal desde las esferas celestes, yo sabré interpretarla.

Gracias a mi madre y a mi hermana, por sus esfuerzos cotidianos, por los trabajos de oficina y por educarme día a día. Ellas son las premisas de esta vida. Y si hablo lo que hablo o hago lo que hago es gracias a ellas.

Gracias a Marcela, mi medida durante tres años, por las pláticas de lo humano, porque lo divino era ella (le confieso tarde que en ambos tenía fe y eso que no rezo casi nunca).

Gracias mi director de tesis, por las diferencias y los tiempos, por confiar en mí a pesar de las fallas. Gracias, Eduardo. Y Gracias, David, por los comentarios.

Finalmente, la amistad me es casi ininteligible. Los códigos de etiqueta y los procedimientos para crear una amistad virtuosa se escapan de mis manos y en ocasiones se me convierten en piedras. Pero los nombres que aparecen aquí son de las personas a las que he llamado mis amigos, algunos aún lo son, algunos lo fueron, pero todos estuvieron en algún momento de la redacción de este trabajo: Sergio, Enrique, Ana Paula, Paulina, Mario, Dominique, Santiago, Patrón, Yeshiel, Marimar, Ganem, Salvador, Gabriel, Adán, Joaquín, Lafón, Carolina, Laura (al final sí estuvimos más allá del bien que del mal), María Antonieta, Ana Lucía, Montse, Inés (estuvo pero ya no está, sólo quedó su espada), Ana Victoria (estuvo, pero ya no está, sólo quedó un mensaje), Ana Claudia (ni estuvo ni está, y sólo dejó una despedida improvisada), María Paula, Francisco y Alberto. Al Doctor Soberanes y a Julio Hubard. Gracias a todos, y nos vemos, con todo y mi carácter volcánico, en el siguiente ciclo cósmico.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	I
ÍNDICE	II
SOBRE LAS EDICIONES Y LA CLAVE DE ABREVIATURAS.....	III
INTRODUCCIÓN	VII
CAPÍTULO I. LA NATURALEZA	1
1.1. La φύσις	1
1.1.1. El πῦρ τεχνικόν.....	2
1.2. Πνεῦμα y Ψυχή.....	31
1.3. El carácter artesano de la Φύσις.....	37
Conclusiones.....	38
CAPÍTULO II: ΘΕΟΣ	40
2.1. ¿Argumento Ontológico?.....	42
2.2. El cosmos es un animal inteligente.....	47
2.3. La imperfección del hombre, la perfección de Dios	57
2.4. La indiscernibilidad del individuo	60
Conclusiones.....	67
CAPÍTULO III: RESPONSABILIDAD MORAL	71
3.1. El mal cósmico.....	71
3.2. La Providencia y el mal moral.....	75
3.3. El destino y la providencia	79
3.4. Cleantes y los seres humanos malvados.....	83
3.5. Crisipo y la crítica externalista	92
3.5.1. La psicología de la acción y la responsabilidad moral.....	101
3.6. La autonomía del agente: asumirse como destino.....	122
Conclusiones.....	126
CONSIDERACIONES FINALES.....	130
BIBLIOGRAFÍA	135

SOBRE LAS EDICIONES Y LA CLAVE DE ABREVIATURAS

La mayoría de los fragmentos fueron extraídos de la edición y traducción anotada y comentada de Marcelo Boeri y Ricardo Salles: *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica física y ética*. En cuanto a los textos en griego, se extrajeron de la edición de Boeri y Salles y de los *Stoicorum Veterum Fragmenta* de Johannes von Arnim.

También se utilizaron las ediciones de Long & Sedley, *The Hellenistic Philosophers*; Karlheinz Hülser, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*; Hermann Diels y Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* y las ediciones de la Biblioteca Clásica Gredos, *Los Estoicos Antiguos* y *Los Filósofos Presocráticos*. Las referencias completas se indican en la bibliografía.

Para facilitar la lectura y la confrontación de la traducción, se agrega el texto en griego o latín como nota a pie de página sólo cuando se trata de una cita textual. Si el texto se cita más de una vez, el griego sólo aparece en la primera nota a pie de página.

Si el fragmento no está traducido en ninguna de las ediciones indicada más arriba, se ofrece una traducción propia.

A continuación, se presentan las claves de citación de las obras.

CLAVE DE CITACIÓN DE COLECCIONES

- BS Boeri y Salles
- SVF *Stoicorum Veterum Fragmenta*
- LS Long & Sedley
- FDS *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*
- G *Los Estoicos Antiguos*
- LFP *Los Filósofos Presocráticos*

CLAVE DE CITACIÓN DE OBRAS ANTIGUAS

- Acad.* Cicerón, *Academica*.
- AM Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*.
- CN Plutarco, *De Communibus Notitiis Adversus Stoicos*
- Col. Plutarco, *Adversus Colotem*
- Contra Celsum* Orígenes, *Contra Celsum*.
- DA Alejandro de Afrodisia, *De Anima*.
- DAM Filón de Alejandría, *De Aeternitate Mundi*.
- De meth.* Galeno, *De methodo medendi libri*.
- De Hist. Ph.* Pseudo Galeno, *De Historia Philosophica*.
- De vera sap.* Lactancio, *De vera sapientia seu Divinarum institutionum adversus gentes*.
- De. gen. et corrupt.* Aristóteles, *Acerca de la generación y la Corrupción*.
- DI Lactancio, *De Ira Dei*.
- DL Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*.
- DM Pseudo Galeno, *Definitiones Medicae*.
- DPR Orígenes, *De Principiis*.
- Ecl.* Estobeo, *Eclogae Physicae et Ethicae*

- Ep.* Séneca, *Epistulae Morales*.
- Fat.* Cicerón, *De Fato*.
- F.* Alejandro de Afrodisia, *De Fato ad Imperators*.
- In. Cat.* Simplicio, *In Aristotelis Categorias Commentarium*.
- In. Tim.* Calcidio, *Commentarium in Platonis Timaeum*.
- Leg. Alleg.* Filón, *Legum Allegoriarum*.
- Mixt.* Alejandro de Afrodisia, *De Mixtione*.
- Mph.* Aristóteles, *Metafísica*.
- NA* Aulio Gelio, *Noches Áticas*.
- ND* Cicerón, *De Natura Deorum*.
- NH* Nemesio, *De Natura Hominis*.
- Opif.* Filón de Alejandría, *De opificio mundi*,
- Or.* Dión Crisóstomo, *Orationes*.
- PE* Eusebio, *Praeparatio Evangelica*.
- Plac.* Aecio, *De Placitis Reliquae*.
- PH* Sexto Empírico, *Pyrrhoniae Hypotyposes*.
- Phil.* Hipólito, *Philosophoumena*.
- Phys.* Aristóteles, *Física*.
- Praec. Conjugalia* Plutarco, *Conjugalia Praecepta*.
- Ref.* Hipólito, *Refutatio Omnium Haeresium*.
- SARA* Anónimo, *Scholia in Apollonium Rhodium Argonautica*
- SR* Plutarco, *De Stoicorum Repugnantis*.

Strom. Clemente de Alejandría,
Stromateis.

Vet. Pla. Aecio, *Vetusta Placita.*

VM Plutarco, *De Virtute Morali*

INTRODUCCIÓN

Para el estoicismo del s. IV a. C., el fin de la vida humana es ‘vivir en coherencia con la naturaleza’.¹ Esta afirmación involucra una estrecha relación entre el estudio de la física y el fin de la ética: ‘la naturaleza nos conduce hacia la virtud’.²

Reporta Diógenes Laercio que Crisipo, en su tratado *Sobre los fines*, indicaba, como lo había hecho Zenón de Citio, que ‘vivir de acuerdo a la virtud es lo mismo que vivir según la experiencia de las cosas que ocurren por naturaleza, pues nuestras naturalezas son partes del todo’.³ Admitir que un estudio de la φύσις no puede ser irrelevante a la ética es común en el pensamiento estoico: nada de lo que pase en la naturaleza es indiferente al devenir moral del ser humano y nada del devenir moral del ser humano es indiferente a la naturaleza. Pero ¿qué significa que la naturaleza humana sea parte del todo?

El objetivo de este trabajo es explorar, a partir de un análisis del funcionamiento determinista de la φύσις, las condiciones de posibilidad de la responsabilidad moral en la agencia humana. Pues si todo está determinado, el agente humano no sería responsable de sus actos. En el estudio de este problema de compatibilidad entre responsabilidad humana y determinismo, existen al menos cuatro posiciones:

- 1) Compatibilismo: determinismo y responsabilidad moral son compatibles dado el complejo entramado de causas externas e internas descritas por Crisipo. Esta es la posición de Ricardo Salles al concluir que la teoría crisipiana no pretende establecer

¹ DL, VII, 87-89 (SVF, 3.4; LS, 59J, 61A; 63C; BS, 23.1): «τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν». A partir de aquí se cita con las abreviaturas indicadas en las claves de citación y de la siguiente manera: fuente, (SVF; LS; BS). Si se trata de un comentario de la edición de Boeri y Salles: BS, CC número de capítulo.

² DL, VIII, 87-89 (SVF, 3.4; LS, 59J, 61A; 63C; BS, 23.1): «ἄγει γὰρ πρὸς [ἀρετὴν] ἡμᾶς ἡ φύσις».

³ DL, VIII, 87-89 (SVF, 3.4; LS, 59J, 61A; 63C; BS, 23.1): «ἔστι τὸ κατ’ ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ’ ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν [...] μέρη γάρ εἰσιν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου».

una condición necesaria para la responsabilidad, más bien, sólo indica que, si hay una causa suficiente, entonces el agente es responsable.⁴

- 2) Compatibilismo autónomo: la responsabilidad del individuo está anclada a la autonomía del agente. Este es la interpretación que hace Susanne Bobzien al aceptar un compatibilismo separado del dilema sobre el libre arbitrio, dado que, para ella, el problema radica en la responsabilidad moral y en la autonomía del agente, no en la libertad. El agente no es responsable por ser libre, sino por ser autónomo.⁵
- 3) Determinismo estricto y experiencia psicológica: Josiah B. Gould parece aducir una posición completamente determinista donde el agente tiene una experiencia psicológica de la libertad, pero esta experiencia no sería más que un engaño.⁶
- 4) Determinismo débil: Robert Sharples aduce que la responsabilidad moral viene dada por la necesidad interna del agente y no por la configuración externa.⁷

Este trabajo aborda el problema de la responsabilidad humana en el estoicismo temprano sin anclarse a ninguna de estas posiciones, más bien pretende revisarlas desde una reconstrucción de la concepción de φύσις en Zenón, Cleantes y Crísipo para dar una posición propia sobre el problema. Puesto que, si el fin de la vida humana es ser coherente con la φύσις, se tiene que partir por comprender qué es la φύσις para así entender el por qué el ser humano debe ser coherente con ella, para finalmente comprender en qué radica esa coherencia. De hecho, la pregunta por la coherencia se relaciona estrechamente con la pregunta

⁴ Cfr. Ricardo Salles, *Los estoicos y el problema de la libertad*. (México: UNAM, 2006), 109. A partir de ahora se citará: Salles, número de página.

⁵ Cfr. Susanne Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. (New York: Oxford University Press, 2004), 234, 235.

⁶ Cfr. Josiah B. Gould, *The Philosophy of Chrysippus*. (Leiden: E. J. Brill, 1971), 152.

⁷ Cfr. Robert W. Sharples, "Soft Determinism and Freedom in Early Stoicism", *Phronesis* 31 n°3 (1986): 272.

por la responsabilidad moral, pues determinar la naturaleza de la coherencia permite determinar si la responsabilidad juega o no juega un rol importante en el proceso de ser coherente con la φύσις.

Además, la reconstrucción de la concepción de φύσις en el estoicismo temprano resulta problemática dado que las fuentes para reconstruirla no proceden directamente de los estoicos, sino de otros autores que los citan, algunas veces para refutarlos, otras, a manera de simple exposición. Sin embargo, las fuentes de referencia permiten paralelismos y precisiones que (1) dan cuenta de un proceso constante de revisión y corrección de la noción de φύσις que los mismos estoicos hacían y (2) destacan los fundamentos teóricos que permiten el proceso de revisión y corrección, fundamentos teóricos que alcanzan una sofisticación lo suficientemente detallada como para que la noción de φύσις pase desde la ambigüedad del πῦρ τεχνικόν de Zenón hasta la polisemia del πνεῦμα de Crísipo, por mencionar tan sólo un ejemplo. Resulta, entonces, que la reconstrucción de la concepción de φύσις ofrecida en este trabajo, si quiere lograr el cometido que se propone, a saber, ser lo suficientemente rica como para comprender por qué se debe ser coherente con ella, debe dar cuenta tanto del proceso constante de revisión y corrección como de sus fundamentos. De lo contrario no se podrá explicar en qué consiste ser responsable. Por ello, se ha mantenido a propósito la ambigüedad sobre qué se entiende cuando se habla de responsabilidad moral en este trabajo, porque sin una reconstrucción de la φύσις no se puede definir a la responsabilidad y resulta insuficiente, por razones que se exponen después, tratar de definirla como una capacidad de dar cuenta de las acciones propias y, aunque en ciertos lugares de este escrito se entienda a la responsabilidad de esta manera, la importancia radica en determinar precisamente qué es dar cuenta de las propias acciones en el estoicismo. Con miras a lograr este propósito, el presente trabajo se divide en tres capítulos:

1. En el primer capítulo se realiza un estudio físico-cosmogónico de la φύσις a partir de la distinción entre principios y elementos. En este capítulo se analizan los dos principios cosmogónicos del estoicismo—τὸ ποιῶν (principio activo) y τὸ πάσχον (principio pasivo)—, su relación cosmobiológica, sus diferentes denominaciones y los problemas que estas denominaciones suponen. Tal es el caso del problema del estatuto ontológico del fuego creador respecto al fuego elemental, la pregunta sobre si el fuego creador es también destructor, y la importancia de los ciclos cósmicos. Todo ello para explicitar el cómo la noción de φύσις conlleva una dimensión biológica y una dimensión divina.
2. En el capítulo segundo, se estudia el principio activo entendido como dios y sus implicaciones cosmo-biológicas. Se trazan las características normativas del principio activo y las dos posiciones fundamentales de su estudio entre los comentaristas:⁸ la naturalista, basada en la πνεῦμα como fuerza cósmica que da cohesión al mundo (una visión mecánica de la naturaleza como una fuerza, que, si bien se equipara con dios, no es más que una complejidad organizacional), y la lectura del dios estoico como una fuerza providencial en la naturaleza. Todo ello para remarcar la dimensión divina de la noción de φύσις.
3. Finalmente, se ahondan en las características normativas del principio activo, su identificación con el destino y la providencia y su relación con el individuo entendido como agente. Se da cuenta del problema del mal y se trata de elucidar la posibilidad y la naturaleza de una responsabilidad moral.

⁸ Cfr. John Sellars, *Stoicism*. (Berkeley; Los Ángeles: University of California Press, 2006), 91-93.

1.1. LA ΦΥΣΙΣ

Los estoicos entendían a la φύσις como '(1) un fuego artesano, (2) que se encamina metódicamente hacia la generación [...], (3) un hálito ígneo de carácter artesanal'.¹ David E. Hahm apunta tres características sobre esta definición de la φύσις:²

- 1) La φύσις se define y se identifica con uno de los elementos materiales del cosmos: el fuego. Esto no erradica la existencia de otros elementos materiales, sino que identifica la fuerza ordenadora del cosmos en sentido primordial con el fuego.
- 2) La φύσις como un πῦρ τεχνικόν implica que se trata de una sustancia dinámica, una sustancia creadora.
- 3) Las descripciones antropomórficas de la definición (τεχνικόν, ὁδῶ βαδίζον εἰς γένεσιν) indican que la φύσις es concebida como algo activo de manera análoga con un artesano que sigue un camino metódico.

Se agrega una cuarta: la identificación de la φύσις como un 'hálito ígneo de carácter artesanal (ὅπερ ἐστὶ πνεῦμα πυροειδὲς καὶ τεχνοειδές)'.³

Max Pohlenz comenta que se trata de una definición nueva de la φύσις producto de una evolución de la escuela peripatética, aunque

¹ *DL*, VII, 156. (*SVF*, 1.135, 171, 522; 2.774, 811; *LS*, 53N; *FDS*, 421; *BS*, 13.3). Texto en griego: «τὴν μὲν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικόν, ὁδῶ βαδίζον εἰς γένεσιν, ὅπερ ἐστὶ πνεῦμα πυροειδὲς καὶ τεχνοειδές». Sobre si esta definición pertenece a Zenón ver Michael Lapidge, "ἀρχαί and στοιχεῖα: A Problem in Stoic Cosmology". *Phronesis* 18, n° 3 (1973): 253.

² Cfr. David Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*. (Ohio: Ohio State University Press, 1977), 200-201.

³ *DL*, VII, 156. (*SVF*, 1.135, 171, 522; 2.774, 811; *LS*, 53N; *FDS*, 421; *BS*, 13.3.)

procedente de Zenón mismo.⁴ Hahm, por su parte, señala que la definición de Zenón, aunque no carece de influencias, es completamente original y única.⁵ Sin embargo, la mayoría de los comentaristas dejan de lado el problema de la autenticidad de la definición y se concentran en las fuentes que pudieron haberla influido. A continuación, se trata el punto con más detenimiento.

1.1.1. EL ΠΥΡ ΤΕΧΝΙΚΟΝ

Según Paul Barth, la teoría de los cuatro elementos de Empédocles se inmiscuye en el estoicismo antiguo por la tendencia a la simplificación y la vigorosa representación intuitiva derivada de la tesis del corporalismo —del que se hablará más adelante—.⁶ Sin embargo, el fuego creador no es el fuego que se conoce terrenalmente, pero tampoco es el fuego de la teoría de Empédocles; es un fuego inteligente, un fuego divino, un fuego que durante la ἐκπύρωσις regresa al mundo al estado de ordenación. Aecio reporta:

Heráclito e Hípaso de Metaponto dicen que el fuego es el principio de todas las cosas. Pues del fuego se generan todas las cosas y en el fuego todas terminan; al extinguirse éste todas las cosas forman el universo [...] y nuevamente el cosmos y todos los cuerpos son consumidos por la conflagración.⁷

Long, Hahm y Kirk rastrean la posible llegada de los textos de Heráclito a los estoicos tempranos, especialmente en Cleantes, a través

⁴ Cfr. Max Pohlenz, *La Stoa. Storia de un movimento spirituale*, Trad. Ottone De Gregorio. (Florenia: La Nuova Italia, 1967), I, 127.

⁵ Hahm, 208.

⁶ Paul Barth, *Los estoicos*. (Madrid: Revista de Occidente, 1930), 41.

⁷ Aecio, *Vet. Pla.*, I, 3, 11. (*DK*, 22 A 5; *LFP*, 621). Texto en griego: «Ἡ. καὶ Ἰππασος ὁ Μεταποντῖνος ἀρχὴν τῶν ἀπάντων τὸ πῦρ. ἐκ πυρὸς γὰρ τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς πῦρ πάντα τελευτᾶν λέγουσι. Τοῦτου δὲ κατασβεννυμένου κοσμοποιεῖσθαι τὰ πάντα· πρῶτον μὲν γὰρ τὸ παχυμερέστατον αὐτοῦ εἰς αὐτὸ συστελλόμενον γῆ γίνεται, ἔπειτα ἀναχαλωμένην τὴν γῆν ὑπὸ τοῦ πυρὸς φύσει ὕδωρ ἀποτελεῖσθαι, ἀναθυμῶμενον δὲ ἀέρα γίνεσθαι. Πάλιν δὲ τὸν κόσμον καὶ τὰ σώματα πάντα ὑπο τοῦ πυρὸς ἀναλοῦσθαι ἐν τῇ ἐκπύρωσει».

de los comentarios de Teofastro.⁸ Además, la noción πῦρ τεχνικόν contiene elementos no-heracliteanos como las razones seminales o la fuerza de tensión,⁹ elementos que convierten al πῦρ τεχνικόν en un enigma ontológico: es un fuego, pero no el fuego terrestre, ¿cómo diferenciarlo?

A) EL ESTATUS ONTOLÓGICO DEL FUEGO

Diógenes Laercio señala que los estoicos dividían la teoría física en siete áreas específicas: de los cuerpos (σωμάτων), de los principios (ἀρχῶν), de los elementos (στοιχείων), de los dioses (θεῶν), de los límites (περάτων), del lugar (τόπου) y del vacío (κενοῦ). Mientras que la división general consistía en tres áreas: la del cosmos (κόσμου), la de los elementos (στοιχείων) y la etiología (αἰτιολογικόν).¹⁰ El fuego, como πῦρ τεχνικόν, parece ser un principio, mientras que como πῦρ parece tratarse de un elemento.

Zenón afirma que el sol, la luna y cada uno de los demás astros son inteligentes y sabios, y que son ígneos en virtud de un fuego artesano (πυρὸς τεχνικοῦ). En efecto, hay dos tipos de fuego: uno es no artesano (ἄτεχνον) y transforma en sí mismo su alimento; el otro es artesano (τεχνικόν) y no sólo es causa de crecimiento sino de conservación, tal como el que está en las plantas y en las cosas dotadas de vida, el cual es, por supuesto naturaleza (φύσις) y alma (ψυχή) respectivamente. Así pues, la sustancia de los astros está hecha de este tipo de fuego.¹¹

⁸ Cfr. A. A. Long, "Heraclitus and Stoicism". en *Stoic Studies*, de A. A. Long. (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 40; Hahn, 209; Geoffrey Stephen Kirk, *Heraclitus: The Cosmic Fragments*. (Cambridge: Euan Philips, University Printer, 1975), 318, 367-368.

⁹ Cfr. Kirk, *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, 328.

¹⁰ Cfr. *DL*, VII, 132-133 (*LS*, 43B; *BS*, 11.1).

¹¹ Estobeo, *Ecl.*, I, 213, 15-21 (*SVF*, 1.120; *LS*, 46D; *BS*, 15.10): «Ζήνωνος. Ζήνων τὸν ἡλίον φησι καὶ τῶν ἄλλων ἄστρον ἕκαστον εἶναι νοερὸν καὶ φρόνιμον, πύρινον πυρὸς τεχνικοῦ. Δύο γὰρ γένη πυρός, τὸ μὲν ἄτεχνον καὶ μεταβάλλον εἰς ἑαυτὸ τῆν τροφήν, τὸ δὲ τεχνικόν, αὐξητικόν τε καὶ τηρητικόν, οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς ἐστὶ καὶ ζῴοις, ὃ δὴ φύσις ἐστὶ καὶ ψυχή· τοιοῦτου δὴ πυρὸς εἶναι τὴν τῶν ἄστρον οὐσίαν.»

Los dos tipos de fuego suponen una diferencia ontológica: uno es ἀρχή τεχνικόν; el otro, στοιχειῖον ἄτεχνον. El πῦρ τεχνικόν se identifica tanto con la φύσις como con la ψυχή. Crisipo, según Estobeo, consideraba al fuego como un elemento por excelencia (ἐξοχήν στοιχειῖον) mientras que el agua, el aire y la tierra, como elementos segundos que se generaron a partir del fuego.¹² Dado que el fuego no admite ‘la dispersión o disolución en otro’.¹³ Aquí, στοιχειῖον parece tener más de una acepción:¹⁴ (1) se aplica a los cuatro elementos por igual, pues de los cuatro proviene el cosmos en su totalidad; (2) se aplica al fuego como elemento perfecto y (3) se aplica a ‘todo aquello a partir de lo cual se inicia un cambio generador de otra cosa y en lo cual esa otra cosa posteriormente se transforma por disolución’.¹⁵ Existen fragmentos que acercan al πῦρ τεχνικόν a una consideración elemental. Estobeo, por ejemplo, menciona que los astros ‘son ígneos en virtud de un fuego artesano (πύρινον πυρὸς τεχνικοῦ)’.¹⁶ Además, agrega, que este fuego ‘no sólo es causa de crecimiento sino de conservación, tal como el que está en las plantas y en las cosas dotadas de vida’.¹⁷ Si se dice que el fuego de los astros es πῦρ τεχνικόν, parece ser que el πῦρ τεχνικόν existe por separado y de manera más pura en los astros, lo que contradice la postura del πῦρ τεχνικόν como aspecto nominal de un sustrato material y lo acerca más a un fuego de tipo elemental, aunque de naturaleza más pura. Por otra parte, Calcidio reporta que los estoicos afirmaban que las sustancias —los cuerpos— pueden variar en masa y materia.¹⁸ Así, el éter es considerado como el ‘ente más sutil y puro’.¹⁹ Y dado que el principio θεός es el más puro

¹² Cfr. Estobeo, *Ecl.*, I, 129, 2 130 (SVF, 2.413; LS, 47A; BS, 15.4).

¹³ Estobeo, *Ecl.*, I, 129, 2 130 (SVF, 2.413; LS, 47A; BS, 15.4): «τοῦτο δὲ μὴ ἐπιδέχεσθαι τὴν εἰς ἄλλο χύσιν ἢ ἀνάλυσιν».

¹⁴ Cfr. Estobeo, *Ecl.*, I, 129, 2 130 (SVF, 2.413; LS, 47A; BS, 15.4).

¹⁵ BS, CC1.

¹⁶ Estobeo, *Ecl.*, I, 213, 15-21 (SVF, 1.120; LS 46D; BS 15.10)

¹⁷ Estobeo, *Ecl.*, I, 213, 15-21 (SVF 1.120; LS 46D; BS 15.10)

¹⁸ Cfr. Calcidio, *In Tim.*, c. 289 Waszink citado por Lapidge, 258.

¹⁹ Estobeo, *Ecl.*, I, 184, 8-185, 24 (SVF 2.527; BS 12.1): «τὸν αἰθέρα ἀραιότατον ὄντα καὶ εἰλικρινέστατον».

de los cuerpos,²⁰ entonces hay una identificación entre el αἰθήρ de los astros y el πῦρ τεχνικόν, un fuego elemental más sutil y más puro. Luego, si ambos fuegos son elementales no puede explicarse la diferencia ontológica entre ellos.

Existe otra posible interpretación: considerar al πῦρ como elemento y al πῦρ τεχνικόν como principio.

B) ἈΡΧΗ Υ ΣΤΟΙΧΕΙΟΝ

Laercio clarifica las nociones de los principios activo y pasivo:

Creen que los principios del universo (τῶν ὅλων) son dos, lo activo y lo pasivo (τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον). Ahora bien, lo pasivo es la sustancia sin cualidad – la materia – (τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην), lo activo, en cambio, es la razón que se da en ella, dios (τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν). En efecto, dado que éste es eterno, produce demiúrgicamente cada cosa a través de la totalidad de la materia (τοῦτον γὰρ αἴδιον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα). Esta doctrina la establecen Zenón de Citio en su tratado *Sobre la sustancia*, Cleantes en su tratado *Sobre los indivisibles*, Crisipo hacia el final del libro de su *Física* [...]. Sostienen, sin embargo, que los principios (ἀρχὰς) y elementos (στοιχεῖα) son diferentes, pues en tanto aquéllos son ingénitos <e> incorruptibles (ἀγενήτους <καὶ> ἀφθάρτους), los elementos, en cambio, se corrompen durante la conflagración (κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν φθείρεσθαι). Lo principios también son cuerpos y carecen de forma (ἀλλὰ καὶ σώματα εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ἀμόρφους); los elementos, en cambio, están dotados de forma (τὰ δὲ μεμορφῶσθαι).²¹

²⁰ Cfr. Hipólito, *Phil.*, 21 (*SVF* 2.1029); Filón, *Opif.*, 8 (*SVF* 2.302).

²¹ *DL*, VII, 134. (*SVF*, 1.85, 493; 2.299-300; *LS*, 44B; *FDS*, 744-745; *BS*, 14.1): «Δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν· τοῦτον γὰρ αἴδιον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα. τίθησι δὲ τὸ δόγμα τοῦτο Ζήνων μὲν ὁ Κιτεὺς ἐν τῷ Περὶ οὐσίας, Κλεάνθης δ' ἐν τῷ Περὶ τῶν ἀτόμων, Χρύσιππος δ' ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Φυσικῶν πρὸς τῷ τέλει [...]. Διαφέρειν δὲ φασιν ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα· τὰς μὲν γὰρ εἶναι ἀγενήτους <καὶ> ἀφθάρτους, τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν φθείρεσθαι. ἀλλὰ καὶ σώματα εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ἀμόρφους, τὰ δὲ μεμορφῶσθαι».

El elenco de expresiones indica una distinción en dos niveles: primero entre los dos principios y luego entre principios y elementos. Así, un elenco de palabras califica lo pasivo (τὸ πάσχον) como τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην en contraste con lo activo, calificado como τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν. Aunque a ambos principios se les califica como ἀγενήτους, ἀφθάρτους, y como σώματα καὶ ἀμόρφους en contraste con los elementos, que son τὰ σώματα μεμορφῶσθαι y κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν φθείρεσθαι. Que ambos principios sean cuerpos sin forma indica que no se trata de realidades separadas, sino de una distinción nominal; de lo contrario se tendrían dos especies de cuerpos sin forma. Michel Lapidge supone que la cosmogonía estoica es heredera de la discusión que Aristóteles realiza de lo activo y pasivo como aspectos inseparables de un mismo proceso.²² El mismo Lapidge reconoce que se trata de una suposición arriesgada, pero parece funcionar para explicar que, en la cosmogonía estoica, los dos principios son dos aspectos de una misma sustancia: la ὕλη.²³ Así, la materia es, a su vez, principio activo y principio pasivo, una especie de materia pasiva-activa, aunque, de acuerdo con Lapidge, los estoicos aplicaban la noción de materia para señalar tres aspectos:²⁴

- (1) La materia prima a partir de la cual se crea el universo.
- (2) El aspecto pasivo de la materia prima.
- (3) La materia de los objetos particulares.

La física estoica, en general, es fruto de las tres asunciones básicas de Zenón: el corporalismo (materialismo), el monismo y el nominalismo.²⁵ La distinción entre los diversos sentidos de la materia se entiende a partir de esas asunciones básicas.

²² Cfr. Lapidge, 240; Aristóteles, *Phys.*, III, 3, 202b, 11-14.

²³ Lapidge, 241n.

²⁴ Cfr. Lapidge, 242.

²⁵ Cfr. Lapidge, 251; Hahm, capítulos I-III.

La acepción de la materia como prima proviene, por un lado, de un cierto monismo y, por otro, de la asunción general que de la nada, nada sale; por tanto, debe existir un substrato primero a partir del cual se genere el universo.²⁶ La concepción estoica de la materia prima, aunque está en deuda con Aristóteles, no es la misma. La asunción de la eternidad del universo en Aristóteles prohíbe que la materia prima se utilice como explicación de la ordenación del universo. Asimismo, la materia prima aristotélica es inseparable, incorpórea y conocida sólo por analogía.²⁷ El corporalismo estoico prohíbe que se trate de una materia prima incorpórea, pues, en el estoicismo, sólo lo que es cuerpo puede actuar y recibir una acción.²⁸ Por tanto, la πρώτη ὕλη estoica es un cuerpo. Se trata de un monismo. Sin embargo, esta materia prima no basta para explicar el origen del cosmos. Y dado su corporalismo, los estoicos necesitan dar cuenta de la génesis del cosmos con la interacción entre dos cuerpos. La solución pertinente, puede suponerse, es que la materia prima tiene cierta fuerza que permite la ordenación del cosmos, de ahí que se hable de dos aspectos de una misma sustancia: los principios activo y pasivo, distinción que sólo puede ser nominal. Lo que deja una pregunta al aire: si la ὕλη no puede ser separada de θεός, no puede hablarse de una ἄποιος ὕλη. La solución también toma el camino del nominalismo: la ἄποιος ὕλη es una distinción nominal, no ontológica: ‘si por un proceso de abstracción ὕλη pudiera ser concebida por sí misma, se encontraría “sin cualidad”’.²⁹ Cabría preguntarse también sobre el significado de ἄποιος. Plutarco, en su *De Communibus Notitiis Adversus Stoicos*, menciona que algunos estoicos consideraban que la ἄποιος ὕλη es ἄποιος no porque no tenga cualidad, sino porque tiene todas las

²⁶ Cfr. Lapidge, 242.

²⁷ Cfr. Lapidge, 244.

²⁸ Cfr. Cicerón, *Acad.*, I, 39 (*SVF*, 1.90; *LS*, 45A; *BS*, 2.10); Ps. Galeno, *De Hist. Ph.*, 23, 2-6; *DL*, VII, 135 (*SVF*, 3.6; *LS*, 45E; *BS*, 2.3).

²⁹ Lapidge, 246. Traducción propia.

cualidades.³⁰ Esto puede provenir de la concepción aristotélica sobre la materia como sustrato que permanece en el cambio. Es el sustrato de todas las cualidades y ninguna categoría, incluida la cualidad, aplican a ella, de hecho, 'aquello a lo que pertenece la diferencia y la cualidad es el sustrato que nosotros denominamos materia'.³¹ Si es el sujeto de la cualidad, entonces, la materia por sí misma no tiene cualidad, por tanto, en cierto sentido, puede poseer cualquier cualidad.

Existe otra característica discutible concerniente a la diferencia entre los ἀρχαί y los στοιχεῖα. En el pasaje referido anteriormente, Laercio menciona que los ἀρχαί son σώματα καὶ ἀμόρφους; en cambio, los στοιχεῖα son σώματα τὰ δὲ μεμορφῶσθαι.³² Laercio formuló la distinción entre ἀρχαί y στοιχεῖα en términos aristotélicos. Pero no existe una definición estoica de σῶμα en términos hilemórficos; los estoicos entendían σῶμα como aquello que puede actuar y recibir una acción,³³ o como aquello que tiene longitud, anchura y profundidad.³⁴ Si los ἀρχαί y los στοιχεῖα son cuerpos, entonces, su diferencia no radica en si carecen o no de μορφή, sino en su disposición corporal. Esto abona un punto importante en la tesis sobre los ἀρχαί como dos aspectos de la misma materia: tanto el aspecto pasivo como el activo refieren a disposiciones corporales distintas de un mismo cuerpo que se diferencian de las disposiciones corporales de los στοιχεῖα.³⁵ La interacción entre las disposiciones corporales de los ἀρχαί son, las en última instancia, refieren al proceso cosmogónico que a continuación se aborda.

³⁰ Cfr. Plutarco, *CN*, 1085E-1086B (*SVF*, 2.380; *BS*, 3.16).

³¹ Aristóteles, *Mph.*, V, 1024b8-9: «οὐ γὰρ ἡ διαφορὰ καὶ ἡ ποιότης ἐστὶ, τοῦτ' ἔστι τὸ ὑποκείμενον, ὃ λέγομεν ὕλην». Para una discusión sobre la influencia aristotélica en la noción de materia ver: Hahn, 35-41.

³² Cfr. *DL*, VII, 134. (*SVF*, 1.85, 493; 2.299-300; *LS*, 44B; *FDS*, 744-745; *BS*, 14.1).

³³ Cfr. Cicerón, *Acad.*, I, 39 (*SVF*, 1.90; *LS*, 45A; *BS*, 2.10); Ps. Galeno, *De Hist. Ph.*, 23, 2-6; *DL*, VII, 135 (*SVF*, 3.6; *LS*, 45E; *BS*, 2.3).

³⁴ Cfr. *DL*, VII, 135. (*SVF*, 3.6; *LS* 45E; *BS* 2.3)

³⁵ Este punto se volverá se abordará más adelante cuando se trate el tema de los incorpóreos y su relación con la explicación triádica de la causalidad.

C) COSMOGONÍA

La noción de φύσις como un πῦρ τεχνικόν está estrechamente relacionada con la noción de κόσμος.³⁶ Diógenes Laercio apunta que los estoicos aplicaban el término cosmos de tres maneras: (1) A dios mismo, (2) a la ordenación y (3) a lo compuesto de ambos.³⁷ Eusebio de Cesarea agrega el entendimiento del cosmos como 'uno y único, que está limitado y que es un animal, algo eterno y un dios, pues en él están comprendidas todas las cosas y no hay en él ningún vacío'.³⁸ Así, κόσμος, φύσις y θεός son utilizados como sinónimos, al menos en cierto sentido.

'El cosmos, al ser un animal y al ser racional, tiene al éter como parte rectora'.³⁹ Para Michael J. White, esta afirmación denota una suerte de vitalismo. El argumento de White proviene, en parte, de lo expuesto por David E. Hahm con respecto al corporalismo estoico, pues todo lo real es corpóreo.⁴⁰ Donde, (1) todo lo real denota todo lo que existe (τὰ ὄντα) y (2) la concepción del corporalismo estoico del cosmos no es el mundo corporal de la materia inerte de los s. XVII y XVIII: no se trata de un mundo de partículas corpóreas conectadas por causas mecánicas, sino de un universo vivo.⁴¹ Los ἀρχαί son aspectos de una misma sustancia, y permiten que se genere el cosmos a partir de una materia corpórea.⁴² Si son distinguibles, al menos nominalmente, también existe una doble distinción del cosmos nominal: hay un

³⁶ Estobeo, *Ecl.* 1.184, 8.185, 24 (*SVF*, 2.527; *BS*, 12.1). «Κόσμον δ' εἶναι ὁ Χρῦσιπος πρὸς σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ ἕνεκα τούτων γεγονότων. Λέγεται δ' ἑτέρως κόσμος ὁ θεός, καθ' ὃν ἡ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦται».

³⁷ Cfr. *DL*, VII, 137-140 (*SVF*, 2.25, 634; *LS*, 44F, 470; *BS*, 12.3)

³⁸ Eusebio, *PE*, 15.15.1-9 (*SVF* 2.528, 642; *LS* 67L; *BS* 12.4): «ἓνα μόνου εἶναι φασὶ καὶ πεπερασμένον καὶ ζῶον καὶ αἰδῖον καὶ θεόν. ἐν γὰρ τούτῳ πάντα περιέχεσθαι τὰ σώματα, κενὸν δὲ μηδὲν ὑπάρχειν ἐν αὐτῷ».

³⁹ *DL*, VII, 139. (*SVF* 2.526, 634; *LS* 44F, 470; *BS* 12.3, 13.24) El libro de Boeri y Salles tiene un error de edición: en 12.3 se encuentra la traducción del texto ofrecida por Salles con su correspondiente versión griega. Sin embargo, en 13.24 sólo se encuentra la traducción de Boeri en español, mientras que, en la versión griega, como 13.24, aparece una cita de Cicerón en latín. Aquí se atiende a 12.3, la versión correcta.

⁴⁰ Cfr. Hahm, 3.

⁴¹ Cfr. Michael J. White, "Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)", en *Cambridge Companion to Stoics*, ed. Brad Inwood (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 128.

⁴² Cfr. Alejandro de Afrodisia, *Mixt.* 224, 32.225, 3 (*SVF* 2.310; *LS* 45H; *BS* 14.5)

cosmos vivo y un cosmos como materia inerte. ‘Despojado de todas las cualidades, el cosmos no es nada más que un simple material corpóreo’.⁴³ En otras palabras: la vida del cosmos se da gracias al principio activo. La relación entre θεός y ἀρχή queda clara, y dado que el πῦρ τεχνικόν se identifica con la φύσις y φύσις, con θεός, entonces, πῦρ τεχνικόν es θεός, el principio activo, no un elemento. Hay ciertos pasajes referidos a la cosmogonía según Zenón que ayudan a entender el πῦρ τεχνικόν como una denominación del principio activo. Un pasaje anónimo señala: ‘[Zenón] afirma que el caos (χάος) en Hesíodo es agua, de cuyo asentamiento se genera el lodo, del cual, al compactarse, se solidifica la tierra’.⁴⁴ Esta concepción del agua como χάος basada en Hesíodo coincide con la concepción estoica del agua en el comienzo de la cosmogonía.⁴⁵ Y ayuda a identificar un aspecto más de la ὕλη como principio pasivo: el principio pasivo es χάος, el orden le viene implantado por θεός, el principio activo. Un esquema muy básico sobre la cosmogonía de este pasaje es el siguiente:

Χάος (agua) → Lodo → Tierra

El paso de Χάος (agua) a lodo se da por la inserción del principio activo, el principio ordenador, luego, por asentamiento, surge la Tierra.

La cosmogonía de Zenón queda referida de mejor manera por Diógenes Laercio:

[Afirman que] el cosmos se genera cada vez que, a partir del fuego, la substancia se convierte en humedad por medio del aire (ἐκ πυρός ἢ οὐσία τραπῆ δι’ ἀέρος εἰς ὑγρότητα). Luego, cuando su parte espesa se condensa, acaba como tierra (εἶτα τὸ παχυμερὲς αὐτοῦ συστάν ἀποτελεσθῆ γῆ),

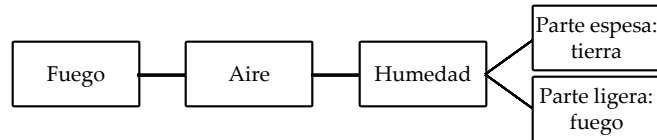
⁴³ Hahm, 33.

⁴⁴ Anon., SARA, 44, 4-6 (SVF, 1.104; BS, 15.6): «καὶ Ζήνων δὲ τὸ παρ’ Ἡσιόδῳ χάος ὕδωρ εἶναι φησιν, οὗ συνιζάνοντος ἰλὸν γίνεσθαι, ἧς πηγνυμένης ἡ γῆ στερεμνιοῦται».

⁴⁵ Cfr. SVF, 2.437; SVF, I.105.

pero su parte sutil, al haberse transformado en aire, se vuelve aún más sutil y genera fuego. Enseguida, de acuerdo con una mezcla (μίξις) que se da a partir de ellos [sc. los elementos antes mencionados], no sólo [se generan] plantas sino también animales y los demás géneros [naturales].⁴⁶

A partir del pasaje anterior, se puede esquematizar la cosmogonía de Zenón de la siguiente manera:



Esta reconstrucción también aparece en Sellars,⁴⁷ aunque presenta a la humedad de manera sinónima con el agua. En la reconstrucción ofrecida aquí se mantiene la noción humedad por lo que se verá más adelante. Una cosmogonía casi idéntica es referida por Estobeo:

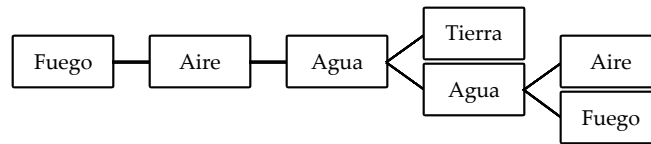
Y así lo declara Zenón explícitamente: será necesario que, a partir de la substancia, se produzca periódicamente la reordenación del universo (διακόσμησιν) de la siguiente manera. Cuando se produce una conversión de fuego en agua pasando por el aire (ὅταν ἐκ πυρός τροπή εἰς ὕδωρ δι' ἀερος γένηται) una parte se sedimenta y se forma tierra; de lo que resta, una parte permanece como agua (τὸ μὲν τι ὑφίστασθαι καὶ γῆν συνίστασθαι, [καὶ] ἐκ τοῦ λοιποῦ δὲ τὸ μὲν διαμένειν ὕδωρ), y de lo que se evapora, se genera aire; a su vez, al rarefacerse el aire, el fuego se inflama, pero la mezcla (μίξις) y la mixtura (κρᾶσις) se producen por el cambio recíproco de los elementos, cuando la totalidad de un cuerpo atraviesa la totalidad de otro.⁴⁸

⁴⁶ DL, VII, 142 (SVF, 1.102, 2.581; LS, 46C; BS, 15.2)

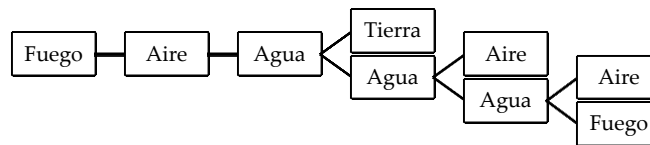
⁴⁷ Cfr. Sellars, *Stoicism*, 98.

⁴⁸ Estobeo, *Ecl.*, I, 152, 19-154, 8 (SVF, 1.102, 1.497 y 2.471; BS, 15.5).

El esquema es el siguiente:



Con base en el mismo texto, Boeri y Salles reconstruyen la cosmogonía de la siguiente manera:⁴⁹



No queda muy clara la reconstrucción de Boeri y Salles, pues repiten el papel del agua más veces de las que aparece en el texto; pero, este detalle no quita el problema: la cosmogonía no es clara en terminología. Además, ambos pasajes mencionan la reordenación del cosmos y si, como se ha indicado con anterioridad, el encargado de organizar el cosmos es el principio activo, la ausencia de una explicación del proceso de interacción entre el principio activo y el principio pasivo resulta extraña tanto en la reconstrucción de Boeri y Salles como en la de Sellars. Esta ausencia, no obstante, puede ser subsanada a partir de una interpretación del texto que parece pausable a pesar de la terminología equívoca. Una interpretación que, por un parte, abona a la comprensión de la distinción ἀρχαί/ στοιχεῖα, lo que simplifica y clarifica el esquema de la cosmogonía y, por otra, deja en relieve al πῦρ τεχνικόν como una denominación del principio activo y no como un fuego elemental. Esta interpretación puede dividirse en tres partes:

⁴⁹ Cfr. *BS*, CC15.

(1) LA ACCIÓN DEL PRINCIPIO ACTIVO SOBRE EL PRINCIPIO PASIVO PARA GENERAR LA REORDENACIÓN DEL COSMOS

El πῦρ del que se habla primero en los dos pasajes se refiere al πῦρ τεχνικόν, y no al πῦρ elemental. En el pasaje de Laercio esto queda claro cuando dice que πῦρ convierte la οὐσία —πρώτη ὕλη— en ὑγρότης. En el pasaje de Estobeo se dice: ἐκ πυρὸς τροπή εἰς ὕδωρ δι' ἄερος γένηται. Aquí ὕδωρ se entiende sinónimamente al ὑγρότης del primer pasaje. Esta ὑγρότης no es otra cosa que el principio pasivo, la ὕλη, dispuesta a recibir la reordenación. Por eso se decidió dejar en el esquema de Laercio la noción de la humedad y no el elemento agua. Ambos pasajes mencionan que este cambio a ὑγρότης se realiza por medio del aire; esto no supone, como asumen Sellars, Salles y Boeri la generación del aire elemental, sino, de nuevo, se trata de una especificación de la manera en la que el principio activo modifica el principio pasivo. De tal manera que ese ἀήρ no es otra cosa que un hálito ígneo, πνεῦμα πυροειδές. Sin embargo, al referirse a Zenón, el πνεῦμα, como se verá más adelante, no aparece como fuerza cósmica universal, por eso, la reduplicación del término ἀήρ.

(2) LA GENERACIÓN DE LOS ΣΤΟΙΧΕΙΑ

La acción inmanente a la πρώτη ὕλη es la que genera, mediante un proceso de condensación o de evaporación, los στοιχεῖα. En el pasaje de Laercio no aparece el término ὕδωρ, solamente ὑγρότης, lo que ocasiona la confusión entre ὑγρότης como ἀρχή e ὕδωρ como στοιχεῖον. Por el contrario, en el pasaje de Estobeo no hay una mención explícita de la diferencia del agua elemental con respecto a la ὑγρότης, sólo aparece ὕδωρ. Pero cuando dice τὸ μὲν τι ὑφίστασθαι καὶ γῆν συνίστασθαι, [καὶ] ἐκ τοῦ λοιποῦ δὲ τὸ μὲν διαμένειν ὕδωρ

se establece una relación entre la ὕδωρ elemental y la ὑγρότης. Es decir, la ὕδωρ elemental es una parte (τό λοιπόν) de la ὑγρότης que persiste (διαμένειν); mientras que la tierra llega a ser tierra porque este mismo residuo tiene una parte que se sedimenta (ὑφίστασθαι). Por eso el primer pasaje supone la ὕδωρ elemental cuando se dice τὸ παχυμερὲς αὐτοῦ συστὰν ἀποτελεσθῆ γῆ, pues si la tierra es la parte espesa, entonces, debe haber una parte más sutil. Esa parte es, precisamente, la ὕδωρ elemental. El aire surge por evaporación; el fuego, por rarefacción.

(3) LA GENERACIÓN DE TODOS LOS CUERPOS RESTANTES DEL COSMOS.

En el primer pasaje se menciona que, por una mezcla (μίξις) de los elementos se generan, plantas, animales y demás géneros naturales.⁵⁰ En el segundo se agrega una distinción entre la mezcla (μίξις) y la mixtura (κρᾶσις). Un pasaje de Estobeo remarca las diferencias entre μίξις y κρᾶσις.⁵¹

⁵⁰ Cfr. *DL*, VII, 142 (*SVF*, 1.102, 2.581; *LS*, 46C; *BS*, 15.2)

⁵¹ Estobeo, *Ecl.*, I, 154, 8-155, 14 (*SVF*, 2.471; *LS*, 48D; *BS*, 16.4): «Διαφέρειν γὰρ ἀρέσκει τοῖς ἀπὸ τῆς Στωικῆς αἰρέσεως παράθεσιν, μίξιν, κρᾶσιν, σύγγυσιν. Παράθεσιν μὲν γὰρ εἶναι σωμάτων συναφὴν κατὰ τὰς ἐπιφανείας, ὡς ἐπὶ τῶν σωρῶν ὀρῶμεν, ἐν οἷς πυροὶ τε καὶ κριθαὶ καὶ φακοὶ καὶ εἴ τινα τούτοις ἄλλα παραπλήσια περιέχεται καὶ τῶν ἐπὶ τῶν αἰγιαλῶν ψήφων καὶ ἄμμων. Μίξιν δ' εἶναι δύο ἢ καὶ πλείονων σωμάτων ἀντιπαρέκτασιν δι' ὅλων, ὑπομενουσῶν τῶν συμφυῶν περὶ αὐτὰ ποιοτήτων, ὡς ἐπὶ τοῦ πυρὸς ἔχει καὶ τοῦ πεπυρακτωμένου σιδήρου, ἐπὶ τούτων γὰρ <δι'> ὅλων γίνεσθαι τῶν σωμάτων τὴν ἀντιπαρέκτασιν. Ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἐν ἡμῖν ψυχῶν ἔχειν δι' ὅλων γὰρ τῶν σωμάτων ἡμῶν ἀντιπαρεκτείνουσιν, ἀρέσκει γὰρ αὐτοῖς σῶμα διὰ σῶματος ἀντιπαρήκειν. Κρᾶσιν δὲ εἶναι λέγουσι δύο ἢ καὶ πλείονων σωμάτων ὑγρῶν δι' ὅλων ἀντιπαρέκτασιν τῶν περὶ αὐτὰ ποιοτήτων ὑπομενουσῶν [τὴν μὲν μίξιν καὶ ἐπὶ ξηρῶν γίνεσθαι σωμάτων, οἷον πῦρος καὶ σιδήρου, ψυχῆς τε καὶ τοῦ περιέχοντος αὐτὴν σώματος· τὴν δὲ κρᾶσιν ἐπὶ μόνων φασὶ γίνεσθαι τῶν ὑγρῶν] συνεκφαίνεσθαι γὰρ ἐκ τῆς κράσεως τὴν ἐκάστου τῶν συκραθέντων ὑγρῶν ποιότητα οἶον οἴνου, μέλιτος, ὕδατος, ὄξους, τῶν παραπλησίων. Ὅτι δ' ἐπὶ τούτων κράσεων διαμένουσιν αἱ ποιότητες τῶν συκραθέντων, πρόδηλον ἐκ τοῦ πολλάκις ἐξ ἐπιμηχανήσεως ἀποχωρίζεσθαι ταῦτα ἀπ' ἀλλήλων. Ἐὰν γοῦν σπόγγον ἠλαιωμένον καθῆ τις εἰς οἶνον ὕδατι κεκραμένον, ἀποχωρίσει τὸ ὕδωρ τοῦ οἴνου ἀναδραμόντος τοῦ ὕδατος εἰς τὸν σπόγγον. τὴν δὲ σύγγυσιν δύο <ἢ> καὶ πλείονων ποιοτήτων περὶ τὰ σώματα μεταβολὴν εἰς ἑτέρας διαφορῶσεως τούτων ποιότητος γένεσιν, ὡς ἐπὶ τῆς συνθέσεως ἔχει τῶν μύρων καὶ τῶν ἰατρικῶν φαρμάκων». Se presenta en español sólo los puntos esenciales del pasaje.

La μῖξις:

Es una interpenetración total de dos o incluso más cuerpos, cuando se preserve en ellos sus cualidades congénitas, como ocurre en el caso del fuego y el hierro incandescente [...]. Ocurre lo mismo también en el caso de nuestras almas, pues se interpenetran totalmente con nuestros cuerpos.

La κρᾶσις

Es una interpenetración de dos o más cuerpos húmedos (σωμάτων ὑγρῶν) preservándose en ellos sus cualidades congénitas [...]. En efecto, a partir de la mixtura se manifiestan conjuntamente la cualidad de cada uno de los ingredientes húmedos [...], por ejemplo, del vino, de la miel, del agua, del vinagre y de cosas semejantes.

Estobeo refiere dos tipos más de unión de los cuerpos: la yuxtaposición (Παρᾶθιν) y la cofusión (σύγχυσις). La yuxtaposición refiere a una 'juntura de cuerpos en su superficie, como vemos [que sucede] con los montones en que están contenidos granos de trigos, cebada, lentejas u otras cosas semejantes a ellos'. La cofusión 'es la transformación relativa a los cuerpos de dos [o] incluso más cualidades en la producción de otra cualidad que se diferencia de éstas, como ocurre en el caso de la composición de perfumes y de fármacos médicos'. La misma distinción aparece referida por Alejandro de Afrodisia. Sin embargo, se agrega una diferencia respecto al testimonio de Estobeo: de acuerdo con Alejandro, la μῖξις, según Crisipo es cuando: 'la totalidad de la substancia se unifica al atravesarla completamente cierto hálito por el cual el todo se cohesiona, es decir, perdura y es co-afectado [en todas sus partes]'.⁵² Esta última distinción parece agregar un punto a favor de la distinción entre los dos tipos de fuego: cuando Crisipo habla de πνεῦμα está refiriéndose al πῦρ

⁵² Alejandro de Afrodisia, *Mixt.* 216, 1-218, 10 (*SVF*, 2.470, 2.473, 3 Sosisgenes 1; *LS*, 48C; *BS*, 16.1).

τεχνικόν de Zenón, es decir, al principio activo y no a un fuego elemental. Sobre esta influencia de Crisipo se hablará más adelante.

Ahora bien, en los fragmentos transmitidos por Estobeo se menciona que la μῖξις y la κοῤῥσις se producen por el cambio recíproco de los elementos.⁵³ Sellars utiliza esta distinción para argumentar a favor de un monismo sustancial: la teoría de la mixtura sirve para dar cuenta de la afirmación contraintuitiva de cómo dos cuerpos pueden estar completamente co-penetrados en la misma materia sin perder sus cualidades congénitas. En otras palabras: el principio activo y el principio pasivo están completamente mezclados en la materia; se trata, pues, de un monismo sustancial.⁵⁴

Boeri y Salles, en su comentario, remarcan que la teoría funciona ‘para explicar cómo se mezclan entre sí los cuatro elementos al generar los cuerpos complejos homogéneos, y en general, cómo pueden mezclarse sin destruirse dos o más cuerpos para generar un cuerpo homogéno’.⁵⁵ Long & Sedley comentan que se trata de una teoría desarrollada por Crisipo, aunque aceptan la posibilidad de que se remonte a Zenón mismo, y señalan que la teoría funciona para explicar la mezcla entre los cuerpos sin importar las diferencias de volumen o densidad –esta teoría estaría formulada deliberadamente con referencia y con cierta oposición a la teoría de Aristóteles sobre la mezcla.⁵⁶ Ninguno de los tres comentarios parecen fuera de lugar, aunque el que interesa aquí, en relación con la distinción entre los dos tipos de fuego, es el comentario de Sellars. Éste parece confirmar que la noción de πῦρ τεχνικόν se refiere al principio activo que Crisipo llamará πνεῦμα. La teoría de la mixtura da cuenta no sólo de la interacción elemental, sino también de la interacción de los principios y,mas aún, de la formación de todo el cosmos con la interacción entre

⁵³ Estobeo, *Ecl.*, I, 152, 19-154, 8 (*SVF*, 1.102, 1.497 y 2.471; *BS*, 15.5).

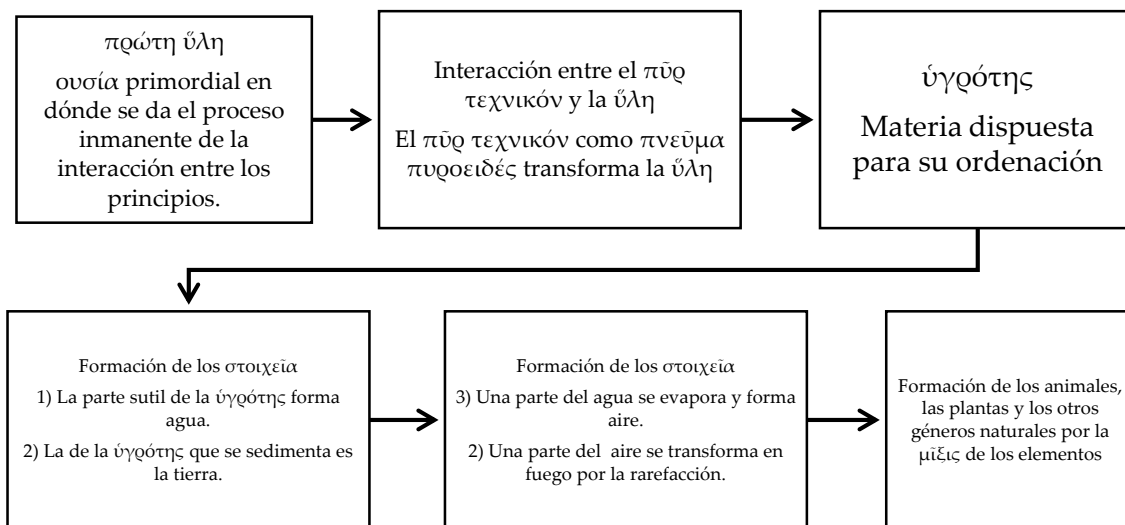
⁵⁴ Cfr. Sellars, *Stoicism*, 89-90.

⁵⁵ *BS*, CC16.

⁵⁶ En concreto con un pasaje de *De. gen. et corrupt.* donde se menciona que una gota de vino no puede ser mezclada con una gran cantidad de agua. Cfr. *LS*, 48; Aristóteles, *De. gen. et corrupt.*, 328a26-8.

los cuerpos, puesto que, como lo indican los pasajes, el surgimiento de las plantas, los animales y demás géneros naturales se da por μῖξις. Esto no hace desaparecer, por supuesto, los otros tipos de interacción entre los cuerpos; más bien, implica que la μῖξις es la interacción cosmogónica por excelencia.

Con todas estas precisiones, el esquema de la reordenación cósmica quedaría de la siguiente manera:



D) COSMO-BIOLOGÍA

La inclusión de la generación de las plantas, los animales y demás géneros naturales indica que la cosmogonía estoica no sólo consiste en la interacción entre los elementos en un sentido físico sino también biológico. El propio uso de la palabra μῖξις coopera con este sentido. A esto precisamente apunta David Hahm cuando analiza la cosmogonía estoica a partir de la influencia de Heráclito, Platón y los Físicos, y concluye que la inclusión del principio activo entendido como θεός

tiene un papel biológico en la cosmogonía.⁵⁷ Esto puede ser confirmado por una visión biológica de la cosmogonía estoica como un nacimiento. Existe un pasaje de Dión Crisóstomo que alegoriza la cosmogonía estoica en términos míticos:

Acordándose de Afrodita y de la procreación, se tranquilizó y se relajó, y apagando mucho de su luz, se convirtió en aire inflamado de suave calor (εἰς ἀέρα πυρώδη τρέπεται πυρὸς ἠπίου). Se unió (μιχθεῖς) con Hera y disfrutó del más perfecto amor. Y habiéndose reposado, emitió la semilla toda del universo. Éste es el feliz matrimonio de Hera y Zeus, que celebran los hijos de los sabios en sus ceremonias secretas. Y después de hacer fluida toda su esencia, como una sola semilla de todo el universo, se mueve por él como el espíritu que modela y labra en la generación.⁵⁸

La alegoría deja en claro que la cosmogonía estoica se entiende como un proceso de gestación: Zeus, como principio activo, se transforma a sí mismo en un aire inflamado de suave calor, mantiene relaciones sexuales con Hera y la insemina, es decir, se transforma en agua. Esta alegoría de la cosmogonía estoica se compagina muy bien con la interpretación que Zenón realiza del agua como Χαός en Hesíodo. Zeus representa al fuego como principio activo; Hera podría ser identificada como el aire caliente, sin embargo, esto no es correcto, porque es Zeus el que se convierte en el aire caliente y Hera quién lo recibe, es decir, Hera es el medio por el que el principio activo transforma la materia en ὑγρότης, identificada en este pasaje con el líquido seminal (γονή), un πνεῦμα que contiene la semilla de todo (σπέρμα τοῦ παντός). Así, Hera no es el aire, sino la ὕλη.⁵⁹

⁵⁷ Cfr. Hahm, 60.

⁵⁸ Dio Chrysost. *Or.*, XXXVI, 55 (*SVF*, 2.622): «Μνησθεῖς δὲ Ἀφροδίτης καὶ γενέσεως ἐπράννε καὶ ἀνῆκεν αὐτόν, καὶ πολὺ τοῦ φωτὸς ἀποσβέσας εἰς ἀέρα πυρώδη τρέπεται πυρὸς ἠπίου. μιχθεῖς δὲ τότε Ἥρας καὶ μεταλαβὼν τοῦ τελειπτάτου λέχους, ἀναπαυσάμενος ἀφήσει τὴν πᾶσαν αὐτῷ τοῦ παντός γονήν. τοῦτον ὑμνοῦσι παῖδες σοφῶν ἐν ἀρρήτοις τελεταῖς Ἥρας καὶ Διὸς εὐδαίμονα γάμον. ὑγρὰν δὲ ποιήσας τὴν ὅλην οὐσίαν, ἐν σπέρματι τοῦ παντός, αὐτὸς ἐν τούτῳ διαθέων, καθάπερ ἐν γονῇ πνεῦμα τὸ πλάττον καὶ δημιουργοῦν». Texto en español extraído de: Dión de Prusa. “Boristénico (Discurso XXXVI)”. En *Discursos*, de Dión de Prusa, trad. Gonzalo Del Cerro Calderón, 8-38. Madrid: Gredos, 1997.

⁵⁹ Esta también es la opinión de Hahm. Cfr. Hahm, 61.

El hecho de que Hera represente sólo un conducto también puede ser confirmado por un pasaje de Eusebio donde se identifica al esperma como un πνεῦμα μεθ' ὑγροῦ que tiene las mismas razones que el todo (ἔχον τοὺς λόγους τῷ ὅλῳ τοὺς αὐτοὺς τοῦτο) y que, al ser recibido por la matriz, se convierte en una parte del alma de la hembra.⁶⁰ Esto implica que la hembra tiene un papel pasivo pero necesario para la procreación. Por tanto, Hera es un principio pasivo que, por la acción de Zeus, se convierte en una sustancia material que es llana (λείαν), blanda (μαλακήν) y enteramente fácil de moldear (πᾶσαν εἴκουσαν εὐπετῶς).⁶¹ Que se diga que Zeus se mueve en la materia como esperma⁶² es algo que confirma el aspecto biológico de la cosmogonía:

Dios, el pensamiento, el destino y Zeus son una sola cosa que recibe muy diversas denominaciones. Al principio, al existir para sí mismo, convierte a toda la substancia en agua a través del aire (κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὐτὸν ὄντα τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ), y así como en matriz la semilla está contenida por lo húmedo (καὶ ὡσπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα <τῷ ὑγρῷ>), de ese modo, también él, al ser la razón seminal del cosmos (καὶ τοῦτον σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου), se mantiene, como tal, retraído en lo húmedo y hace de la materia algo que le es útil a él mismo, con vistas a la generación de las etapas siguientes.⁶³

El modelo biológico de la cosmogonía se completa con la aparición del σπερματικὸς λόγος que no es otra cosa que la σπέρμα τοῦ παντός. Así, el σπερματικὸς λόγος es un sinónimo del principio activo, y es también lo que permite que el principio activo se mantenga en la ὑγρότης. Asimismo, κατ' ἀρχὰς no se refiere a un principio de

⁶⁰ Cfr. Eusebio, *PE*, 15.20.1-17 (*SVF*, 1.128, 141, 519; *LS*, 53W; *FDS*, 423; *BS*, 13.6).

⁶¹ Cfr. Dio Chrysost. *Or.*, XXXVI, 55 (*SVF*, 2.622).

⁶² Cfr. Estobeo, *Ecl.*, I, 11 (*SVF*, 1.87).

⁶³ *DL*, VII, 135 (*SVF*, 1.102; *LS*, 46B; *BS*, 15.3): «Ἐὼ τ' εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἰμαρμένην καὶ Δία· πολλαῖς τ' ἕτεραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι. κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὐτὸν ὄντα τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ· καὶ ὡσπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα <τῷ ὑγρῷ> περιέχεται, οὕτω καὶ τοῦτον σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου, τοιόνδε ὑπολείπεσθαι ἐν τῷ ὑγρῷ, εὐεργὸν αὐτῷ ποιοῦντα τὴν ὕλην πρὸς τὴν τῶν ἐξῆς γένεσιν»

los tiempos, sino a un principio de ciclo cósmico, donde el principio activo existe para sí mismo (καθ' αὐτὸν ὄντα). Aquí surge una dificultad: parecería que el principio activo, al existir para sí mismo, existe por separado de la materia. Sin embargo, existen otros pasajes donde se explica ese “existir para sí mismo” como un proceso de autotransformación del principio activo inherente a la materia prima, es el caso de una referencia al tratado *Sobre la providencia* de Crisipo citada por Plutarco donde se dice que el principio activo, al momento de la conflagración es su propia alma y su principio rector, pero al momento de convertirse en humedad deja de serlo.⁶⁴ Orígenes refiere, asimismo, que, en el estoicismo, el principio activo, al ser cuerpo tiene, durante la conflagración, toda la sustancia en su poder.⁶⁵ Decir que transforma la sustancia en ὑγρότης (τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἄερος εἰς ὕδωρ) no es entender al principio activo como algo separado de la πρώτη ὕλη, sino que es algo inherente a ella.⁶⁶ Lo que también permite suponer que el πῦρ τεχνικόν es tan sólo otro nombre del principio activo, y no se trata de un fuego elemental. El fuego elemental proviene, como ya quedó claro, de la acción inherente del principio sobre el principio pasivo.

Aun con todas estas distinciones nominales el problema persiste: si ambos tipos de fuego son corpóreos no queda claro el criterio para identificarlos. Este problema parece no tener solución en Zenón.⁶⁷ Sin embargo, no hay evidencia de que el problema siquiera exista en Crisipo o en Cleantes.⁶⁸ De hecho, desaparece cuando Crisipo

⁶⁴ Cfr. Plutarco, *SR*, 1053B (*SVF*, 2.605; *LS* 46F; *BS* 18.8)

⁶⁵ Cfr. Orígenes, *Contra Celsum*, IV, 14 (*SVF*, 2.1052; *LS*, 46H).

⁶⁶ Aquí surge un problema: identificar si existe un tiempo anterior donde la πρώτη ὕλη esté, por decirlo de alguna manera, dormida en sí misma o si siempre es dinámica. Lo que puede resolverse a partir de los ciclos cósmicos: si el universo se destruye y se reordena constantemente, no hay reposo; por tanto, la πρώτη ὕλη nunca se encuentra en estado de πρώτη ὕλη, siempre es ὑγρότης, el principio pasivo moldeable por el principio activo. Se volverá a esto más adelante.

⁶⁷ Ni siquiera desde el nominalismo planteado, pues si se considera a los principios como aspectos de un sustrato material corpóreo, se entiende que el πῦρ τεχνικόν es el aspecto activo de aquel sustrato, aspecto activo que se puede distinguir nominalmente, pero no puede separarse en la realidad. Pero esto no soluciona nada porque no queda clara la noción del πῦρ τεχνικόν.

⁶⁸ Cfr. Lapidge, 268.

introduce la noción de πνεῦμα como principio activo universal: se trata de una corrección terminológica al sistema de Zenón, tal y como opinan Lapidge y Sellars.⁶⁹

Ahora, dentro del fuego elemental también puede darse también una clasificación: el fuego de los astros y el fuego terrestre –una teoría que no es extraña en la filosofía antigua.⁷⁰ Esto sucede, por ejemplo, cuando se reporta que los astros ‘son ígneos en virtud de un fuego artesano (πύρινον πυρὸς τεχνικοῦ)’.⁷¹ No es el πῦρ τεχνικόν el que se identifica con el éter, sino el fuego celestial:

De lo que se llama cosmos conforme a la ordenación, una parte gira en su periferia y otra permanece [en él]. Gira en su periferia el éter, pero permanecen [en él] la tierra, las cosas húmedas que se hallan en su superficie y el aire. [...] El aire, por su parte, se constituye a partir del agua exactamente como una evaporación y se esparce esféricamente [a su alrededor]. Y de éste proviene el éter al ser el más sutil y puro [de los cuatro elementos] (τὸν αἰθέρα ἀραιότατον ὄντα καὶ εἰλικρινέστατον).⁷²

Lo anterior es otra reformulación de la cosmogonía, pero ahora en sentido de ordenación. Donde el éter es la parte superior del cosmos y proviene del aire. El proceso cosmogónico expuesto hasta este punto indica que la tierra y el agua surgen primero; después, por medio de la evaporación del agua, surge el aire que, al hacerse más sutil por rarefacción, genera fuego.⁷³ En términos de ordenación del cosmos, es este fuego sutil el que se identifica con el éter que gira en la periferia del cosmos, mientras que el agua y la tierra permanecen en su superficie. Lo que genera otro problema: si este fuego es el que se

⁶⁹ Cfr. White, 134-135 y Lapidge, 273-274.

⁷⁰ Cfr. Lapidge, 269.

⁷¹ Estobeo, *Ecl.*, I, 213, 15-21 (*SVF*, 1,120; *LS*, 46D; *BS*, 15.10) Texto en griego: «Ζήνωνος. Ζήνων τὸν ἡλιόν φησι καὶ τῶν ἄλλων ἄστρον ἕκαστον εἶναι νοερόν καὶ φρόνιμον, πύρινον πυρὸς τεχνικοῦ. Δύο γὰρ γένη πυρός, τὸ μὲν ἄτεχνον καὶ μεταβάλλον εἰς ἑαυτὸ τῆν τροφήν, τὸ δὲ τεχνικόν, αὐξητικόν τε καὶ τηρητικόν, οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς ἐστί καὶ ζώοις, ὃ δὴ φύσις ἐστί καὶ ψυχὴ τοιοῦτου δὴ πυρὸς εἶναι τῶν ἄστρον οὐσίαν».

⁷² Estobeo, *Ecl.*, I, 184, 8-185, 24 (*SVF*, 2.527; *BS*, 12.1).

⁷³ Cfr. *DL*, VII, 142 (*SVF*, 1.102, 2.581; *LS*, 46C; *BS*, 15.2).

identifica con el éter, ¿cuál es el lugar del fuego terrestre? El corporalismo estoico permite responder a esto de una manera muy sencilla: los cuerpos están conformados por una mezcla de los elementos; los elementos son cuerpos. De esta manera, el fuego terrestre podría ser considerado una mezcla menos pura que el fuego celestial, el éter. Así, cuando se dice los astros 'son ígneos en virtud de un fuego artesano',⁷⁴ no se está identificando al πῦρ τεχνικόν con el fuego elemental, sino que se dice que los cuerpos astrales están conformados de un fuego más puro (como lo declara Crisipo). Aunque también podría tratarse de un malentendido de Estobeo, pues confunde el πῦρ τεχνικόν con el fuego elemental, sin perder de vista que el πῦρ τεχνικόν, al ser principio activo, es partícipe de la generación de todas las cosas y no sólo de los astros. El malentendido se extendería a otros fragmentos que aseguran que existe una división entre elementos pasivos y activos como es el caso de un pasaje referido por Nemesio donde el fuego y el aire son considerados elementos activos, mientras que el agua y la tierra son elementos pasivos.⁷⁵ Esta distinción proviene de la confusión entre los principios y los elementos, pues como se dice que el principio activo, el fuego, por medio del aire, se hace agua, se consideran al fuego y al aire como elementos activos. Sin embargo, como ya quedó expuesto, no se trata del fuego elemental ni del aire elemental, sino de los principios activo y pasivo expresados en términos de πῦρ τεχνικόν y ὑγρότης.

⁷⁴ Estobeo, *Ecl.*, I, 213, 15-21 (*SVF*, 1,120; *LS*, 46D; *BS*, 15.10): «Ζήνωνος. Ζήνων τὸν ἥλιόν φησι καὶ τῶν ἄλλων ἄστρον ἕκαστον εἶναι νοερὸν καὶ φρόνιμον, πύρινον πυρὸς τεχνικοῦ. Δύο γὰρ γένη πυρός, τὸ μὲν ἄτεχνον καὶ μεταβάλλον εἰς ἑαυτὸ τῆω τροφήν, τὸ δὲ τεχνικόν, αὐξητικόν τε καὶ τηρητικόν, οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς ἐστὶ καὶ ζώοις, ὃ δὴ φύσις ἐστὶ καὶ ψυχὴ τοιοῦτου δὴ πυρὸς εἶναι τὴν τῶν ἄστρον οὐσίαν».

⁷⁵ Cfr. Nemesio, *NH*, 5, 126 (*SVF*, 2.418): «λέγουσι δὲ οἱ Ζτωϊκοὶ τῶν στοιχείων τὰ μὲν εἶναι δραστικά, τὰ δὲ παθητικά· δραστικά μὲν ἄερα καὶ πῦρ, παθητικά δὲ γῆν καὶ ὕδωρ».

E) LOS PRINCIPIOS Y LOS CICLOS CÓSMICOS

Para los estoicos, según reporta Filón, ‘el cosmos puede, en un sentido, ser llamado “eterno y, en otro, “destructible”: el que se da en la reorganización cósmica es destructible; el que se da en la conflagración, eterno, pues se inmortaliza con sus regeneraciones y ciclos que no cesan jamás’.⁷⁶ Con la irrupción de la ἐκπύρωσις en el sistema de la cosmogonía estoica, la eternidad del cosmos se transforma en la eternidad de los ciclos cósmicos.⁷⁷ Los ciclos cósmicos implican que el cosmos siempre está en devenir constante de ordenación y destrucción. Heráclito subyace en los huesos de la teoría estoica de los ciclos cósmicos: el cosmos siempre está en movimiento.⁷⁸ Por lo tanto, puede suponerse que no existe un tiempo anterior donde se aprecie la πρώτη ὕλη completamente pasiva; ésta siempre es dinámica, siempre es ὑγρότης, el principio pasivo moldeable por el principio activo.

Orígenes, en *Contra Celsum*, afirma: ‘lo mismo digamos del dios de los estoicos, que, siendo cuerpo, unas veces posee la sustancia o esencia íntegra, que es [la parte rectora], cuando se da la conflagración; otras, cuando se establece el nuevo orden, viene a formar parte del mismo’.⁷⁹ Resulta que el estado de la ὕλη durante la ἐκπύρωσις es completamente activo, pues el θεός ο πῦρ τεχνικόν tiene completo dominio de toda la ὕλη, entendida como τὴν ὅλην οὐσίαν; por el

⁷⁶ Filón, *DAM*, 8-10 (*SVF*, 2.620). Texto en griego: «δύναται δὲ κατὰ τούτους ὁ μὲν τις κόσμος αἰδιος, ὁ δὲ τις φθαρτὸς λέγεσθαι, φθαρτὸς μὲν ὁ κατὰ τὴν διακόσμησιν, αἰδιος δὲ ὁ κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν παλιγγενεσίας καὶ περιόδους ἀθανατιζόμενος οὐδέποτε ληγούσας».

⁷⁷ Los estoicos no problematizan el problema del inicio de los tiempos, o del primer ciclo cósmico, pues, aplican a la noción de eternidad al proceso cíclico: la reordenación cósmica cíclica es eterna, por tanto, sería absurdo preguntarse por el primer ciclo cósmico. Ver Sedley, David. “The Stoics”. En *Creationism and its critics in Antiquity*, de David Sedley, 205-238. California: University of California Press, 2007 y Sedley, David. “Aristotle”. En *Creationism and its critics in Antiquity*, de David Sedley, 106-204. California: University of California Press, 2007; Salles, Ricardo. “Chrysippus on Conflagration and the Indestructibility of the Cosmos”, en *God & Cosmos in Stoicism*, ed. Ricardo Salles, 118-134. Oxford/ New York: Oxford University Press, 2009; Sellars, *Stoicism*, 99.

⁷⁸ Cfr. Barth, 41, 42 y 43.

⁷⁹ Orígenes, *Contra Celsum*, IV, 14 (*SVF*, 2.1052; *LS*, 46H).

Texto en griego: «ὁ τῶν Στωϊκῶν θεός, ἅτε σῶμα τυγχάνων, ὅτε μὲ ἡγεμονικὸν ἔχει τὴν ὅλην οὐσίαν, ὅταν ἡ ἐκπύρωσις ᾗ, ὅτε δὲ ἐπὶ μέρους γίνεται αὐτῆς, ὅταν ἡ διακόσμησις» Texto en español extraído de: Orígenes. *Contra Celso*. Trad. Daniel Ruíz Bueno. Madrid: Editorial Católica, 1967.

contrario, cuando se da el ciclo cósmico (διακόσμησις), tanto el θεός, ο πῦρ τεχνικόν, como la ὕλη son partes de la πρώτη ὕλη. Así, podría concluirse que la πρώτη ὕλη puede encontrarse en estado de πρώτη ὕλη durante la διακόσμησις. Aunque, esto no sería correcto, porque la ἐκπύρωσις es el tiempo anterior a la διακόσμησις y no existe un tiempo posterior donde la πρώτη ὕλη esté presente, de lo contrario no habría διακόσμησις, pues, para que haya διακόσμησις es forzoso que el principio activo actúe sobre el principio pasivo.

Lapidge problematiza el siguiente punto: ‘Si el πῦρ τεχνικόν es una fuerza creativa y nutritiva: ¿Cómo puede ser responsable de la destrucción del cosmos?’.⁸⁰ Zenón no parece haber ofrecido una solución al problema del fuego en la ἐκπύρωσις, de la misma forma en que no clarifica la noción de πῦρ τεχνικόν. Filón menciona una respuesta general al problema:

Los estoicos admiten un solo cosmos, causa de cuya generación es dios — aunque ya no lo sea de su destrucción—, que es la fuerza de un fuego infatigable que se produce en lo existente y que disuelve durante largos períodos de tiempo todas las cosas en sí misma, y a partir de ella reconstituye la regeneración del cosmos gracias al designio del artesano.⁸¹

Salvo Lapidge, la mayoría de los comentaristas no se concentran demasiado en este problema, sino en el papel que la ἐκπύρωσις tiene en la cosmogonía estoica. Sellars parece encontrar la diferencia entre un fuego creador y un fuego destructor, pero no menciona qué tipo de fuego es el de la ἐκπύρωσις. Él se limita a señalar que: ‘el cosmos nace de este fuego creador, y regresa a este fuego creador al final de su ciclo vital, el momento de la conflagración’.⁸² Boeri y Salles no comentan el tema con mayor precisión; sólo remarcan la diferencia entre las teorías

⁸⁰ Lapidge, 272.

⁸¹ Filón, *DAM*, 8-10 (*SVF*, 2.620): «οἱ δὲ Στωικοὶ κόσμον μὲν ἓνα, γενέσεως δ’ αὐτοῦ θεὸν αἴτιον, φθορᾶς δὲ μηκέτι θεόν, ἀλλὰ τὴν ὑπάρχουσαν ἐν τοῖς οὐρανοῖς πύρρος ἀκαμάτου δυνάμιν χρόμων μακρῶν περιόδους ἀναλύουσιν τὰ πάντα εἰς ἑαυτὴν, ἐξ ἧς πάλιν ἀναγέννησιν κόσμου συνίστασθαι προμηθεΐα τοῦ τεχνίτου».

⁸² Sellars, *Stoicism*, 99. Traducción propia.

de la ἐκπύρωσις de Crisipo y Cleantes.⁸³ David Sedley se concentra en dejar en claro que los ciclos cósmicos mantienen la eternidad del universo, a pesar de que cada ciclo es destructible.⁸⁴ En el comentario de Long & Sedley hay una mayor precisión sobre el asunto: ‘dado que el fin del mundo presente no será una “destrucción” en sentido no cualificado; no introduce ninguna discontinuidad en la vida del mundo en su forma más extendida, sino sólo un “cambio natural”’.⁸⁵ El comentario anterior hace referencia a una cita textual de Ario Dídimo reportada por Eusebio en su *Preparación evangélica*: ‘los que sostienen que todas las cosas se disuelven en fuego [...] no admiten que haya una destrucción en sentido estricto, sino que usan el término “destrucción” en lugar de “transformación natural”’.⁸⁶ Esta precisión ayuda a clarificar el estatuto del fuego creador en la ἐκπύρωσις: si la ἐκπύρωσις no es una destrucción, sino un cambio natural, entonces el πῦρ τεχνικόν, en realidad, no destruye al cosmos. Ahora, si se considera, tal como se ha hecho hasta ahora, que el πῦρ τεχνικόν es una denominación del principio activo, resulta que, aunque está presente en la ἐκπύρωσις (porque el principio activo siempre está presente), no es el fuego de la ἐκπύρωσις. Sobre este punto, Filón comenta que cierto estoico distingue tres tipos de fuego: ἄνθραξ, φλόξ y αὐγή.⁸⁷ El significado de αὐγή es confuso, Filón lo define como ‘aquél que procede de la flama (φλογός) y colabora con los ojos para la captación de las cosas visibles (αὐγή δὲ τὸ ἀποστελλόμενον ἐκ φλογός, συνεργὸν ὀφθαλμοῖς εἰς τὴν τῶν ὀρατῶν ἀντίληψιν)’.⁸⁸ Podría tratarse de una luz, una especie de resplandor procedente de la llama (φλόξ), pero no del fuego terrestre

⁸³ BS, CC18.

⁸⁴ Cfr. Sedley, “The Stoics”, 207-208.

⁸⁵ LS, C46. Traducción propia.

⁸⁶ Eusebio, PE, 15.18.1-3 (SVF, 2.596; LS, 46K; BS, 18.7). Texto en griego: «οὐ γὰρ ἐπὶ τῆς τοῦ κόσμου κατὰ περιόδους τὰς μεγίστας γινομένης φθορᾶς κυρίως παραλαμβάνουσι τὴν φθορὰν οἱ τὴν εἰς πῦρ ἀνάλυσιν τῶν ὄλων δογματίζοντες, ἦν δὴ καλοῦσιν ἐκπύρωσιν, ἀλλ’ ἀντὶ τῆς κατὰ φύσιν μεταβολῆς χρῶνται τῇ προσηγορίᾳ τῆς φθορᾶς».

⁸⁷ Cfr. Filón, DAM, 86-93 (SVF, 1.511, 2.611-612; BS, 18.4).

⁸⁸ Filón, DAM, 86-93 (SVF, 1.511, 2.611-612; BS, 18.4).

(ἄνθραξ). Ἀύγη y de φλόξ son fuegos con condiciones pneumáticas, a diferencia del ἄνθραξ que carece de πνεῦμα.⁸⁹ La fuente no especifica qué estoico distinguía los tres tipos de fuego, aunque deja algo en claro: para Crisipo, el fuego de la ἐκπύρωσις es αὐγή.

Las causas de la ἐκπύρωσις, al menos en Crisipo y Zenón,⁹⁰ son aún más confusas que el resultado. No se dispone de una explicación detallada de la ἐκπύρωσις. No obstante, sobre la teoría de Crisipo existen las siguientes precisiones:

- (1) La ἐκπύρωσις tiene que ver con la expansión del cosmos que se mantiene unido de distinta manera que los astros.⁹¹
- (2) El cosmos no muere durante la ἐκπύρωσις porque la muerte se define como 'la separación del alma del cuerpo'.⁹² Pero el alma del cosmos nunca se separa del cosmos, por tanto, el cosmos no muere, lo que sucede es que su alma se expande tanto que absorbe la materia.⁹³
- (3) El fuego de la ἐκπύρωσις es el mismo fuego a partir del cual se genera el nuevo cosmos.⁹⁴ De esta manera, el fuego de la conflagración (αὐγή) es la semilla del nuevo cosmos.⁹⁵

La teoría resulta paradójica y confusa, pues si tanto el fuego de la ἐκπύρωσις como la semilla de la διακόσμησις es αὐγή, no queda claro, de nuevo, el estatuto ontológico del fuego ni del principio activo. Además de hacer parecer que tanto la ἐκπύρωσις como la διακόσμησις dependen más de un residuo material del fuego

⁸⁹ Cfr. Filón, *DAM*, 86-93 (*SVF*, 1.511, 2.611-612; *BS*, 18.4).

⁹⁰ Cicerón, en *ND*, 2.41 (*SVF*, I.504; *LS*, 54B; *BS* 17.1) y *ND* 2.118 (*SVF*, 2.593; *BS*, 18.2) explica las causas de la ἐκπύρωσις según Cleantes.

⁹¹ Cfr. Plutarco, *SR*, 1052B-D (*SVF* 2.604, 1068; *LS* 46E; *BS* 18.6). Esto parece continuar en Cleantes cuya explicación de la causa de la ἐκπύρωσις es, precisamente, porque las estrellas se alimentan y agotan el alimento. (Cfr. Cicerón, *ND*, 2.41 (*SVF*, I.504; *LS*, 54B; *BS*, 17.1) y *ND*, 2.118 (*SVF*, 2.593; *BS*, 18.2)).

⁹² Plutarco, *SR*, 1052B-D (*SVF*, 2.604, 1068; *LS*, 46E; *BS*, 18.6).

⁹³ Cfr. Plutarco, *SR*, 1052B-D (*SVF*, 2.604, 1068; *LS*, 46E; *BS*, 18.6).

⁹⁴ Cfr. Filón, *DAM*, 86-93 (*SVF*, 1.511, 2.611-612; *BS*, 18.4).

⁹⁵ Cfr. Plutarco, *CN*, cp. 35 p. 1077b (*SVF*, 2.618).

elemental que de un principio activo: en otras palabras, αὐγή es la materia prima a partir de la cual todo el cosmos se genera. Si bien es cierto que αὐγή es una especie de resplandor procedente de la llama (φλόξ), a saber, el fuego de los astros, y se diferencia del fuego terrestre (ἄνθραξ), sigue formando parte del fuego elemental, surge, no obstante, la siguiente paradoja: si el fuego es el último elemento que se genera, ¿cómo habría de ser el residuo a partir del cual se genera el nuevo cosmos? La dificultad podría resolverse al especificar el αὐγή no como un fuego en sí, sino como un resplandor procedente de la llama (φλόξ), es decir, una especie de aire caliente, un πνεῦμα. Sin embargo, esta identificación del αὐγή como πνεῦμα no parece tener confirmación en ninguno de los textos con los que se cuenta, aunque sí se puede formular un argumento a su favor:

- (1) Uno de los muchos fenómenos físicos que se explica con el πνεῦμα es el fenómeno de la vista: ‘el ver sucede cuando la luz que está entre la vista y el objeto [visto] se extiende en forma de cono. [...] Lo visto es informado a través del aire extendido como si fuera a través de un bastón’.⁹⁶ Aunque no se mencione explícitamente, el aire extendido y la luz que se extiende son referencias a la tensión del πνεῦμα.⁹⁷
- (2) Los cinco sentidos son partes del πνεῦμα entendido como ψυχή.⁹⁸
- (3) Si el πνεῦμα es lo que posibilita la vista, y el αὐγή es el fuego que colabora con los ojos para la captación de las cosas visibles, entonces hay una cierta identificación del πνεῦμα con el αὐγή.
- (4) Como se verá más adelante, el modo más perfecto del πνεῦμα es el éter y él éter es el fuego celestial, entonces, el αὐγή también se

⁹⁶ DL, VII, 156-157 (SVF, 1.135, 171, 522; 2.774, 811; LS, 53N; FDS, 421; BS, 13.3.) Texto en griego: «ὄρᾶν δὲ τοῦ μεταξὺ τῆς ὀράσεως καὶ τοῦ ὑποκειμένου φωτὸς ἐντεινομένου κωνοειδῶς [...]. ὡς διὰ Βακτηρίας οὖν τοῦ ταθέντος ἀέρος τὸ βλεπόμενον ἀναγγέλλεσθαι».

⁹⁷ Ver R. W. Sharples, *Estoicos, epicúreos y escépticos*. Trad. Virginia Aguirre Muñoz. (México: UNAM/IIIF, 2009), 35. Sharples explica el fenómeno de la sensación en el estoicismo y sus diferencias con el epicureísmo.

⁹⁸ Cfr. DL, VII, 156-157 (SVF, 1.135, 171, 522; 2.774, 811; LS, 53N; FDS, 421; BS, 13.3).

identifica con el éter que puede ser considerado como el fuego de la ἐκτύρωσις y el fuego a partir del cual se genera el nuevo cosmos, la semilla del nuevo cosmos.

Todo este argumento quedará más claro a partir del siguiente apartado cuando se aborde con detenimiento la noción de πνεῦμα. Por ahora, interesaba proporcionar un argumento que permitiera, al menos, identificar el αὐγή y el πνεῦμα para clarificar el problema sobre el estatuto del fuego creador en la ἐκτύρωσις. Este argumento no aparece en ningún comentarista citado en este trabajo, quienes sólo se ocupan, como se señaló anteriormente, de exponer el proceso de ἐκτύρωσις sin detenerse a precisar el papel del fuego, elemental o creador, en el proceso. Lapidge señala el problema y refiere a la confusión terminológica, pero sin remarcar mayores cuestiones al respecto. Infortunadamente, la confusión terminológica no desaparece aún con el argumento.

Sobre las causas de la ἐκτύρωσις, al menos en Crisipo y Zenón, no existe más información al respecto, lo que queda claro, a partir de lo analizado hasta aquí es que (a) se mantiene un modelo biológico donde el fuego es semilla del nuevo cosmos; (b) dado el corporalismo estoico, es necesario que quede un cuerpo tras la conflagración, por eso el fuego que destruye es el mismo a partir del cual se genera el otro cosmos; (c) la ἐκτύρωσις tiene que ver, por un lado, con la relación corporal entre ψυχή y σῶμα y, por el otro, con la ψυχή del cosmos, lo que es perfectamente coherente con el vitalismo cósmico; (d) la ἐκτύρωσις también se relaciona con la diferencia entre aquello que mantiene unido al cosmos y aquello que mantiene unido a los cuerpos sometidos a la ἐκτύρωσις. Si bien en el texto confrontado, “aquello que mantiene unido” traduce συνεχόμενοι, participio presente plural medio del verbo συνέχειν que significa “mantener unido”, se puede decir que es una referencia, como se verá más adelante, al πνεῦμα como fuerza de cohesión.

La explicación más amplia es la posición de Cleantes. Cicerón, por ejemplo, informa que para Cleantes ‘el dios más verdadero es el calor más remoto al que llama “éter”, altísimo y por todas partes circundante, que rodea y abraza todas las cosas al extremo’.⁹⁹ En otro pasaje, Cicerón agrega:

Las estrellas, sin embargo, flamíferas por su naturaleza, se nutren de las exhalaciones de la tierra, del mar y de las aguas, que el sol levanta de los campos y de las aguas que calienta. Una vez que las estrellas y todo el éter se nutrieron y renovaron, del mismo modo las regresan, y, de nueva cuenta, las extraen de las mismas fuentes. [En este proceso] no se pierde casi nada, o sólo una parte diminuta, que el fuego de los astros y la flama del éter consumen. A partir de lo que va a suceder, los nuestros creen aquello acerca de lo cual decían que Panecio dudaba, a saber, que en última instancia la totalidad del cosmos se incendiará, puesto que ni la tierra podrá nutrirse ni el aire podrá circular, pues su ascenso no podrá darse una vez que se consume la totalidad del agua, de modo que no quedará nada sino fuego, y gracias a él, inversamente, que está dotado de vida y es dios, se producirá una renovación del cosmos y él mismo surgirá ordenado.¹⁰⁰

La causa de la ἐκπύρωσις es el agotamiento del alimento de los astros. El universo, como un ser vivo, comete autofagia. El cosmos estoico no puede apelar a ninguna fuerza externa para su preservación, pero tampoco puede mantenerse cohesionado eternamente. Cleantes consideraba al principio activo, divino, como el causante de la ἐκπύρωσις al agotar el alimento. El fuego de la ἐκπύρωσις según

⁹⁹ Cicerón, *ND*, 2.41 (*SVF*, 1.504; *LS*, 54B; *BS*, 17.1): «tum ultimum et altissimum atque undique circumfusum et extremum omnia cingentem atque complexum ardorem, qui aether nominetur, certissimum deum iudicat».

¹⁰⁰ Cicerón, *ND*, 2.118 (*SVF*, 2.593; *BS*, 18.2): «Sunt autem stellae natua flammeae; quocirca terrae maris aquarum <que reliquarum> vaporibus aluntur ir, quia a sole ex agris tepefactis et ex aquis excitantur; quibus altae renovataeque stellae atque omnis aether efundunt eadem et rursus trahunt indidem, nihil ut fere intereat aut admodum paululum, quod astrorum ignis et aetheris falmma consumat. Ex quo eventurum nostri putant id, de quo Panaetium addubitare dicebant, ut ad extremum omnis mundus ignesceret, cum umore consumpto neque terra ali posset nec remearet aer, cuius ortus aqua omni exhausta ese non posset: ita relinqui nihil praeter ignem, a quo rursus animante ac deo renovatio mundi fieret atque ídem ornatus oreretur».

Cleantes es φλόξ,¹⁰¹ ‘el fuego que se eleva en el aire desde su alimento (φλόξ δὲ ἐστὶν ὅπερ ἐκ τροφῆς αἴρεται μετεωριζόμενον)’.¹⁰² A Michael Lapidge le parece extraño que Cleantes eligiera el φλόξ como el fuego de la ἐκπύρωσις porque el φλόξ no es el fuego del sol.¹⁰³ Pero tiene perfecto sentido si se considera que la ἐκπύρωσις se da cuando se agota el alimento. Además, es un indicador de que Cleantes está consciente que el fuego de la ἐκπύρωσις no es, en sentido estricto, el πῦρ τεχνικόν, dado que éste es uno de los nombres del principio activo y no un fuego elemental. Aunque comprende que tras el proceso de gran conflagración debe quedar un cuerpo caliente del cual se genere el nuevo cosmos. Sobre Cleantes se pueden extraer tres puntos importantes:

- (1) Cuando Cleantes se refiere al sol como el dios más verdadero,¹⁰⁴ se refiere a que en el sol el principio activo es más activo que en ningún otro ser del cosmos. Pero esto no implica la total identificación del principio activo con el sol. Por tanto, el sol no es el πῦρ τεχνικόν.
- (2) En Cleantes, el proceso de ἐκπύρωσις es un proceso de desecación: el sol al alimentarse termina por desecar al mar, la tierra, y todo lo demás. Por eso el fuego causante de la ἐκπύρωσις, en última instancia, es el φλόξ.
- (3) Independientemente de las diferencias entre la consideración del fuego causante de la conflagración, tanto en Crisipo como en Cleantes hay una consciencia clara de que el principio activo no se identifica con el fuego que causa la ἐκπύρωσις. El principio

¹⁰¹ Cfr. Filón, *DAM*, 86-93 (*SVF*, 1.511, 2.611-612; *BS*, 18.4). Ver. Ricardo Salles, “Ἐκπύρωσις and the Goodness of God in Cleanthes”, *Phronesis* 50, nº 1 (2005): 61-73 para el tratamiento que Salles realiza sobre el problema del fuego en Cleantes y sus implicaciones en el proceso de la conflagración.

¹⁰² Filón, *DAM*, 86-93 (*SVF*, 1.511, 2.611-612; *BS*, 18.4).

¹⁰³ Lapidge, 273.

¹⁰⁴ Cicerón, *ND*, 2.41 (*SVF*, I.504; *LS*, 54B; *BS*, 17.1).

activo tiene que ver más con la ordenación del cosmos que con su combustión.

Las claves para explicar la ἐκπύρωση pueden hallarse en un análisis tanto de la acción metódica como del carácter artesanal del principio activo.¹⁰⁵ Aunque ya con la precisión terminológica de Crisipo: la suplantación de la noción de πῦρ τεχνικόν con la noción de πνεῦμα.

1.2. ΠΝΕΥΜΑ Υ ΨΥΧΗ

La φύσις entendida como πνεῦμα πυροειδές ilumina la relación entre la ψυχή y σῶμα, y agrega un carácter especial al πῦρ τεχνικόν como principio activo de la πρώτη ὕλη. Sin embargo, existe una gran confusión con respecto a la noción de πνεῦμα. En primer lugar, la traducción de Boeri y Salles como hálito, no es incorrecta, pero, si bien hay pasajes donde πνεῦμα puede entenderse como un hálito, aliento o soplo suave,¹⁰⁶ en otros, πνεῦμα pretende denotar una fuerza de cohesión cósmica, tal como explican Michael J. White y Lapidge.¹⁰⁷ Lapidge y Sellars incluso suponen que la palabra πνεῦμα como fuerza cósmica fue descubierta por Crisipo,¹⁰⁸ aunque ya se encuentra sugerida por Zenón, tal como lo muestra su definición sobre la φύσις, donde πνεῦμα está acompañado de πυροειδές sin que esto signifique que debe tratarse exclusivamente de una suerte de aire caliente. De hecho, el πνεῦμα πυροειδές puede ser visto como una referencia a la relación entre Zeus y Hera, entre el principio activo y pasivo, entre el πῦρ τεχνικόν y la ὑγρότης y entre θεός y ὕλη. La ὕλη (Hera) se convierte en ὑγρότης porque θεός (Zeus, el πῦρ τεχνικόν) hace de sí mismo un tipo de aire caliente que contiene los σπερματικοὶ λόγοι, la

¹⁰⁵ Cfr. *DL*, VII, 156 (*SVF*, 1.135, 171,522; 2.774, 811; *LS*, 53N; *FDS*, 421; *BS*, 13.3).

¹⁰⁶ *DL*, VII, 153 (*SVF*, 1.117).

¹⁰⁷ Cfr. White, 134-135 y Lapidge, 273-274.

¹⁰⁸ Cfr. White, 134-135 y Lapidge, 273-274.

σπέρμα τοῦ παντός. En Zenón, ‘el esperma que el hombre (ἄνθρωπος) emite es un [πνεῦμα μεθ’ ὑγροῦ]’.¹⁰⁹ El πνεῦμα, tal como declara J. White, ‘parece a veces funcionar de manera muy parecida al principio activo (fuego creador o dios) —donde su estatuto ontológico no parece ser el de un elemento’.¹¹⁰ Sin embargo, la evidencia principal para entenderlo como una fuerza cósmica está en Crisipo, aunque parte desde la concepción de Zenón.

Lapidge comenta que el πνεῦμα usurpa el lugar del πῦρ τεχνικόν, es una visión innovadora del principio activo que Crisipo introduce para solucionar los problemas heredados de la teoría de Zenón y de Cleantes.¹¹¹ Aunque no parece tratarse de eso, sino de una ampliación de la acción del πῦρ τεχνικόν sobre la ὕλη: el aire caliente en el que se transforma θεός es, precisamente, el πνεῦμα. La ampliación de la noción de πνεῦμα a una fuerza cósmica tiene dos características principales:

- (1) La actividad del πνεῦμα se explica en términos de un movimiento tensional (τονικὴ κίνησις): expansión y contracción, hacia fuera y hacia adentro.¹¹² Cada movimiento tiene diferentes resultados: la contracción genera cohesión (συνέχεια), unidad (ἔνωσις) y existencia (οὐσία); la expansión causa cantidades (μεγέθη) y cualidades (ποιότητες).¹¹³
- (2) Zenón comenta que ‘el esperma que el hombre emite es un [πνεῦμα μεθ’ ὑγροῦ]’.¹¹⁴ Si extendemos esta visión biológica a una visión cosmogónica se recuerda que el principio activo es la

¹⁰⁹ Eusebio, *PE*, 15.20. 1-7 (*SVF*, I.128, 141, 519; *LS*, 53W; *FDS*, 423; *BS*, 13.6).

¹¹⁰ White, 135. Traducción propia.

¹¹¹ Lapidge, 275-276.

¹¹² Cfr. Nemesio, *NH*, 2, 42 (*SVF*, 451); Simplicio, *In Cat.* 269, 14-16 (*SVF*, 2.452: *BS*, 14.27); Plutarco, *CN* 1085 C-E (*SVF*, 2.444; *BS* 14.25); Alejandro de Afrodisia, *Mixt.* 223,25 (*SVF*, 441); Alejandro de Afrodisia, *DA*, 131, 5 (*SVF* 2.448).

¹¹³ Cfr. Nemesio, *NH*, 2, 42 (*SVF*, 2.451); Simplicio, *In Cat.* 269, 14-16 (*SVF*, 2.452: *BS*, 14.27); Plutarco, *CN* 1085 C-E (*SVF*, 2.444; *BS*, 14.25); Alejandro de Afrodisia, *Mixt.* 223,25 (*SVF*, 441); Alejandro de Afrodisia, *DA*, 131, 5 (*SVF*, 2.448). Y Hahn, 166.

¹¹⁴ Eusebio, *PE*, 15.20. 1-7 (*SVF*, I.128, 141, 519; *LS*, 53W; *FDS*, 423; *BS*, 13.6).

razón seminal del cosmos, cuyo esperma, como un πνεῦμα μεθ' ὑγροῦ, tiene las mismas razones que el todo (ἔχον τοὺς λόγους τῷ ὅλῳ τοὺς αὐτοὺς τοῦτο).¹¹⁵ Resulta que el πνεῦμα es el conducto por el que se esparcen los σπερματικοὶ λόγοι.

Ampliada a una visión cosmogónica, el movimiento tensional del πνεῦμα 'hace del cosmos una unidad cohesiva'.¹¹⁶ Pero también hace de él un cosmos vivo. Crisipo agrega al πνεῦμα una función física: la ἔξις.

El cosmos se administra conforme a la razón y la providencia, según dice Crisipo en el [libro] quinto de *Sobre la providencia* [...], al difundirse la razón en todas partes, así como en caso el alma [se difunde en todas nuestras partes]. Sin embargo, ciertamente [hay partes nuestras] a través de las cuales [el alma se difunde] más y otras menos. En efecto, por un lado, están aquellas a través de las cuales se propaga a través de la [ἔξις], como [ocurre] a través de los huesos y los nervios; por otro, aquellas a través de las cuales [se propaga] en cuanto razón, como [ocurre] a través de la parte rectora (δι' ὧν δὲ ὡς νοῦς, ὡς διὰ τοῦ ἡγεμονικοῦ).¹¹⁷

El pasaje presenta una analogía entre el esparcimiento de los σπερματικοὶ λόγοι por medio del πνεῦμα y el esparcimiento de la ψυχή en el cuerpo. La relación ψυχή y σῶμα se da en términos corporales. Para los estoicos, el alma es corporal. Uno de los elementos para definir la corporalidad del alma se reconstruye a partir de las siguientes premisas: (1) la muerte es separación del alma respecto del cuerpo; (2) nada incorporeal se separa del cuerpo dado que un incorpóreo no está en contacto con el cuerpo; (3) el alma está en

¹¹⁵ Cfr. Eusebio, *PE* 15.20.1-17 (*SVF*, 1.128, 141, 519; *LS*, 53W; *FDS*, 423; *BS*, 13.6).

¹¹⁶ Samuel Sambursky, *Physics of the Stoics* (London: Routledge and Kegan Paul, 1959), 4.

¹¹⁷ *DL*, VII, 137-140 (*SVF*, 2.526 y 634; *LS*, 44F y 47O; *BS*, 12.3): «Τὸν δὴ κόσμον διοικεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν, καθά φησι Χρῦσιππός τ' ἐν τῷ πέμπτῳ Περὶ προνοίας [...], εἰς ἅπαν αὐτοῦ μέρος διήκοντος τοῦ νοῦ, καθάπερ ἐφ' ἡμῶν τῆς ψυχῆς· ἀλλ' ἤδη δι' ὧν μὲν γὰρ ὡς ἔξις κεχώρηκεν, ὡς διὰ τῶν ὀστέων καὶ τῶν νεύρων· δι' ὧν δὲ ὡς νοῦς, ὡς διὰ τοῦ ἡγεμονικοῦ».

contacto y se separa del cuerpo, por tanto (4) el alma es corporal.¹¹⁸ La relación entre ψυχή y σῶμα es una relación de contacto de acuerdo con una mezcla (μίξις), pues por una mezcla se generan plantas, animales y los demás géneros naturales.¹¹⁹ La ψυχή ‘es un cuerpo sutil que se mueve por razones seminales (σῶμα λεπτομερὲς ἐξ ἑαυτοῦ κινούμενον κατὰ σπερματικούς λόγους)’,¹²⁰ el πνεῦμα connatural a los seres vivos,¹²¹ un πνεῦμα ἔνθερμον καὶ διάπυρον.¹²² El pasaje anterior plantea que la ψυχή se esparce en el cuerpo a veces como ἕξις, a veces como νοῦς y hace una analogía con el cosmos. Esto supone que ‘la base de esta distinción es, por supuesto, la noción estoica de πνεῦμα y los diferentes grados de tensión que caracterizan su movimiento’.¹²³ Así, el πνεῦμα, según su movimiento tensional, cambia sus denominaciones de acuerdo con la materia por la que se esparce.¹²⁴ Nunca deja de ser πνεῦμα, pero a veces es menos πνεῦμα. Recuérdese que σῶμα es aquello que puede actuar y recibir una acción,¹²⁵ y que, además, es triplemente extenso.¹²⁶ El σῶμα recibe la acción del πνεῦμα por medio de la μίξις y según el grado de tensión del πνεῦμα, según el tipo de ser que resulta: (1) cuerpos compuestos de cosas separadas (διεστῶτα), como un ejército o una manifestación; (2) cuerpos compuestos de cosas en contacto (συναπτόμενα), como a la manera de una cadena o una fortaleza y (3) cuerpos unificados (ἠνωμένα), como el cosmos, los animales y las plantas —A. A. Long agrega (3.1) los cuerpos que crecen juntos (συμφυᾶ) para explicar la diferencia que existe entre un cuerpo animado y un cuerpo

¹¹⁸ Cfr. Nemesio, *NH*, 2.46 (*SVF*, 2.790).

¹¹⁹ *DL*, VII, 142 (*SVF*, 1.102, 2.581; *LS*, 46C; *BS*, 15.2).

¹²⁰ Ps. Galeno, *DM*, 19.355, 11-17 (*SVF*, 2.780; *BS*, 13.1).

¹²¹ Cfr. *DL*, VII, 156-157 (*SVF*, 1.135, 171, 522, 2.774, 811; *LS*, 53N; *FDS*, 421; *BS*, 13.3).

¹²² Cfr. Nemesio, *NH*, 16, 12-16 (*SVF*, 2.773; *FDS*, 420; *BS*, 13.7).

¹²³ A. A. Long, “Soul and Body in Stoicism”, en *Stoic Studies*, de A. A. Long (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 233. Traducción propia.

¹²⁴ Cfr. Ps. Galeno, *De Hist. Ph.*, 35, 24-29 (*BS*, 13.5).

¹²⁵ Cfr. Cicerón, *Acad.* I, 39 (*SVF*, 1.90; *LS*, 45A; *BS*, 2.10); Ps. Galeno, *De Hist. Ph.*, 23, 2-6; *DL* VII, 135 (*SVF*, 3.6; *LS*, 45E; *BS*, 2.3).

¹²⁶ Cfr. *DL*, VII, 135. (*SVF*, 3.6; *LS*, 45E; *BS*, 2.3).

inanimado—. ¹²⁷ Así, la escala natural se debe al movimiento tensional del πνεῦμα en los cuerpos unificados junto con su capacidad de esparcir los σπερματικοὶ λόγοι. Sobre esto hay distintas opiniones, Long, a través de un análisis del ἡγεμονικόν concluye que la diferencia entre un cuerpo animado y un cuerpo inanimado se debe a que la ἕξις de los cuerpos inanimados es simple; ¹²⁸ mientras que en los cuerpos animados, la ἕξις existe junto la ψυχή, donde la diferencia entre el alma racional humana del alma animal procede de una especificación del πνεῦμα como λόγος en el ser humano, es decir, no como una facultad del ser humano, sino como un modo específico del πνεῦμα. ¹²⁹ Boeri y Salles siguen la interpretación de Hahm e Inwood donde la escala natural se obtiene al dividir asimétricamente la jerarquía: de los cuerpos se obtienen los cuerpos unificados; de los cuerpos unificados, los cuerpos vivos; de los cuerpos vivos, los animados y de los animados, los racionales. ¹³⁰ De cualquier forma, es el πνεῦμα el que cambia de nombre según se presente su movimiento tensional:

- (1) El πνεῦμα contiene los σπερματικοὶ λόγοι, la σπέρμα τοῦ παντός. Además de fuerza tensional es el producto de la acción del θεός sobre la ὕλη, la materia moldeable que incluye como razón seminal al principio activo. Dado que las plantas, los animales y demás géneros naturales se generan a partir de la μίξις de los στοιχεῖα, ¹³¹ es necesario que el πνεῦμα, sin desaparecer, esparza los σπερματικοὶ λόγοι por medio de los elementos.

¹²⁷ Cfr. A. A. Long, “Soul and body in Stoicism”, 229. Véase. Plutarco, *Praec. conjugalia*, c.34. (SVF, 2.366)

¹²⁸ Cfr. Long, “Soul and body in Stoicism”, 229-230. Ver Clemente de Alejandría, *Strom.*, II, 487 (SVF 2. 714) y Orígenes, *DPR*, III, 108 (SVF, 2.988).

¹²⁹ Cfr. Long, “Soul and body in Stoicism”, 246.

¹³⁰ Cfr. BS, CC12; David E. Hahm, “A Neglected Stoic Argument for Human Responsibility”, *Illinois Classical Studies* 17, n° 1 (1992): 31-34; Brad Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. (Oxford: Oxford University Press, 1987), 23-27.

¹³¹ DL, VII, 142 (SVF, 1.102, 2.581; LS, 46C; BS, 15.2).

- (2) El πνεῦμα, ya como los στοιχεῖα, es ἕξις y produce los objetos inanimados.¹³²
- (3) El πνεῦμα es φύσις (en su acepción de crecimiento) y produce los seres naturales.¹³³
- (4) El πνεῦμα es ψυχή y produce los seres naturales animados.¹³⁴
- (5) El πνεῦμα es νοῦς y produce a los seres naturales animados racionales.¹³⁵

Cada uno de los niveles en la escala natural, implica al anterior. De tal manera que la analogía presentada en el texto de Laercio refiere al esparcimiento del πνεῦμα dentro del ser humano. Esto quiere decir que, incluso dentro del cuerpo humano, existen diferencias tensionales dentro del πνεῦμα como ψυχή:

- (1) El πνεῦμα se propaga como ἕξις, como en los huesos y los nervios.
- (2) El πνεῦμα se propaga como νοῦς como en la parte rectora (ὡς διὰ τοῦ ἡγεμονικοῦ).¹³⁶

El ἡγεμονικόν no es más que una referencia al principio activo. En el caso del πνεῦμα como ψυχή, el ἡγεμονικόν es el νοῦς, la parte donde el πνεῦμα alcanza su mejor especificación. En el caso del cosmos, la parte que alcanza mejor su disposición es, en Crisipo, el cielo.¹³⁷ Y si el cielo está conformado por éter,¹³⁸ entonces, la parte rectora del cosmos está en el éter.¹³⁹ Lo que agrega una especificación

¹³² Cfr. *DL*, VII, 137-140 (*SVF*, 2.526 y 634; *LS*, 44F y 47O; *BS*, 12.3); Filón, *Leg. Alleg.* 2.22-23 (*SVF*, 2.458; *LS*, 47P; *BS*, 12.8).

¹³³ Cfr. *DL*, VII, 137-140 (*SVF*, 2.526 y 634; *LS*, 44F y 47O; *BS*, 12.3); Filón, *Leg. Alleg.* 2.22-23 (*SVF*, 2.458; *LS*, 47P; *BS*, 12.8).

¹³⁴ Cfr. Filón, *Leg. Alleg.* 2.22-23 (*SVF*, 2.458; *LS*, 47P; *BS*, 12.8).

¹³⁵ Cfr. Filón, *Leg. Alleg.* 2.22-23 (*SVF*, 2.458; *LS*, 47P; *BS*, 12.8).

¹³⁶ Cfr. *DL*, VII, 137-140 (*SVF*, 2.526 y 634; *LS*, 44F y 47O; *BS*, 12.3).

¹³⁷ Cfr. *DL*, VII, 137-140 (*SVF*, 2.526 y 634; *LS*, 44F y 47O; *BS*, 12.3).

¹³⁸ Estobeo, *Ecl.*, I, 184, 8-185, 24 (*SVF*, 2.527; *BS*, 12.1).

¹³⁹ Cfr. *DL*, VII, 139. (*SVF*, 2.526, 634; *LS*, 44F, 47O; *BS*, 12.3, 13.24).

más del πνεῦμα: (4) El πνεῦμα como éter, de ahí que haya una identificación del éter con el πῦρ τεχνικόν,¹⁴⁰ aunque sólo sea una identificación nominal por analogía.¹⁴¹

Con todo esto se entiende que el cosmos se conforma con diferentes fuerzas tensionales que permiten la existencia de diversos tipos de seres. Así, como en el ser humano, el dedo no piensa; así, en el cosmos, la piedra tampoco. El ser humano no es más que un microcosmos.

1.3. EL CARÁCTER ARTESANO DE LA ΦΥΣΙΣ

Además del modelo biológico y la tensión cósmica, la φύσις es retratada de una manera antropomórfica: la figura del artesano que se encamina metódicamente hacia la generación.

David E. Hahm rastrea históricamente los orígenes de la noción de artesano que tenían los estoicos: Empédocles ya utilizaba la figura de un artesano como creador de las cosas naturales, el demiurgo de Platón es otro antecedente casi obvio. Sin embargo, Hahm encuentra que la noción estoica de artesano compagina con el pensamiento aristotélico: es el mejor modelo para explicar la manera en la que la φύσις opera.¹⁴² En la *Física*, Aristóteles plantea que la τέχνη se diferencia de la φύσις por sus causas: las cosas que se producen por la φύσις tienen un principio de movimiento en sí mismas, mientras que las causas de los objetos producidos por la τέχνη vienen de afuera.¹⁴³ El modelo artesanal permite dotar de propósito a la φύσις, por eso, cuando los estoicos refieren a la φύσις como un artesano, la dotan de un propósito e incluyen la causa dentro de la propia φύσις: el πῦρ τεχνικόν. Esto supone una diferencia con respecto a Aristóteles: lo que en Aristóteles es un modelo analógico que resulta útil para explicar el

¹⁴⁰ Cfr. *DL*, VII, 139. (*SVF*, 2.526, 634; *LS*, 44F, 470; *BS*, 12.3, 13.24).

¹⁴¹ Cfr. Estobeo, *Ecl.*, 1.152, 19-154, 8 (*SVF*, 1.102, 1.497 y 2.471).

¹⁴² Hahm, 201.

¹⁴³ Cfr. Aristóteles, *Phys.*, II, 1, 192b 10-14.

funcionamiento de la φύσις, en el estoicismo es el funcionamiento de la φύσις.¹⁴⁴

El πνεῦμα como tensión cósmica aunada al carácter artesanal, ocasiona que la φύσις sea vista de una manera providencial: la ἐκπύρωσις se convierte en una apoteosis,¹⁴⁵ donde el πῦρ τεχνικόν moldea, como si fuera barro, al fuego que queda tras la ἐκπύρωσις.

El análisis de la indiscernibilidad del cosmos ofrecido en el segundo capítulo de este trabajo clarificará aún más la concepción estoica del artesano.

CONCLUSIONES

La noción de φύσις en el estoicismo temprano se comprende a partir de la interacción entre el principio activo (τὸ ποιοῦν) y el principio pasivo (τὸ πάσχον). Estos principios reciben distintas denominaciones que dotan de más significados a las nociones de τὸ ποιοῦν y de τὸ πάσχον y generan imprecisiones terminológicas que, en lugar de aclarar, oscurecen la cosmobiología estoica.

Los principios activo y pasivo sólo pueden ser distinguidos nominalmente y no sustancialmente, pues ambos son aspectos en un mismo cuerpo: la πρώτη ὕλη, expresión sinónima de κόσμος, τὸ ὅλον y πνεῦμα πυροειδές καὶ τεχνοειδές. El aspecto activo de la πρώτη ὕλη recibe las denominaciones de Θεός, πῦρ τεχνικόν, ὁ ἐν ὕλη λόγος, ἀήρ πυρώδες πυρὸς ἡπίου, γονή, σπέρμα τοῦ παντός, σπερματικοὶ λόγοι. El principio pasivo se denomina: ὕλη, ἄποιος

¹⁴⁴ David Sedley comenta que la ἐκπύρωσις y la διακόσμησις, de hecho, son una respuesta al dilema encontrado en el *Timeo* sobre cómo el mundo puede tener un principio sin tener un final. Aristóteles trata el mismo dilema y si bien el primer motor es la causa de todo el movimiento del cosmos, no es el ordenador del cosmos, pues, deudor de Platón, Aristóteles trata el tema de la creación del universo en paralelo con la administración de éste, y si el cosmos es eterno, entonces no fue creado, porque siempre ha existido así, y, dado que las causas de los objetos producidos por la τέχνη vienen de afuera, no puede haber un artesano del cosmos. Aristóteles dirá que lo planteado en el *Timeo* es meramente figurativo y aplicará la explicación del artesano como analogía, aunque de hecho ningún proceso natural sea producto de un artesano (Cfr. Sedley, "Aristotle", 168-173). Ver nota 77.

¹⁴⁵ Sharples, 68.

οὐσία, ἄποιος ὕλη, χάος, Ἥρα, ὑγρότης. La interacción entre los principios inherentes a la πρώτη ὕλη generan la διακόσμησις, donde el principio activo se esparce por todo el cosmos y lo ordena según principios racionales. El πνεῦμα como fuerza cósmica y movimiento tensional (τονικὴ κίνησις), noción introducida por Crisipo, corrige la noción de πῦρ τεχνικόν y agrega cierto entendimiento sobre la manera en que se esparcen los σπερματικοὶ λόγοι en el proceso de διακόσμησις. El movimiento cohesional del πνεῦμα genera absolutamente todos los cuerpos existentes en el cosmos y la interacción entre ellos, incluidos los στοιχεῖα. La escala natural del πνεῦμα desde la ἕξις hasta el éter, permite argumentar a favor de la ἐκπύρωσις como una consecuencia de la expansión del cosmos, pues a mayor expansión, mayor pérdida de cohesión.¹⁴⁶

Aunque todo este proceso descrito y analizado en este primer capítulo se enfoca en un aspecto cosmobiológico: la conformación de la φύσις; la interacción entre los principios activo y pasivo, sobre el todo el principio activo en su acepción Θεός, no sólo explica la conformación de las leyes naturales y las relaciones físicas entre los cuerpos, sino que los σπερματικοὶ λόγοι también contienen principios morales que representan la voluntad divina. Sobre esto versarán los siguientes dos capítulos. Pues si el ‘vivir de acuerdo con la virtud es lo mismo que vivir según la experiencia de las cosas que ocurren por naturaleza’,¹⁴⁷ debe haber un punto de unión entre la naturaleza como proceso cosmobiológico y la naturaleza como un fenómeno moral.

¹⁴⁶ Cfr. Plutarco, *SR*, 1052B-D (*SVF*, 2.604, 1068; *LS*, 46E; *BS*, 18.6) Esto parece continuar en Cleantes cuya explicación de la causa de la ἐκπύρωσις es, precisamente, porque las estrellas se alimentan y agotan el alimento (Cfr. Cicerón en *ND*, 2.41 (*SVF*, I.504; *LS*, 54B; *BS*, 17.1) y *ND*, 2.118 (*SVF*, 2.593; *BS*, 18.2).

¹⁴⁷ *DL*, VIII, 87-89.

Todo el proceso cosmobiológico expuesto y analizado en el capítulo anterior también conlleva una dimensión moral, pues si sólo existe meramente una diferencia cualitativa de tensiones, la responsabilidad moral del individuo queda soslayada: se convierte en una consecuencia azarosa o fisicalista atada a las funciones vitales del cosmos. ¿Cómo podría hablarse, entonces, de responsabilidad moral en un mundo atado al corporalismo y construido a partir de un materialismo sustancial? ¿Cómo podría hablarse incluso de un determinismo o un compatibilismo si la mera existencia del individuo es una simple sístole y diástole cósmica? En este capítulo se pretende explicar que la cosmobiología no sólo implica la dimensión física del cosmos, sino la indiscernibilidad del mismo, y, por tanto, la indiscernibilidad del individuo: la existencia individual no es azarosa, sino necesaria. Esta necesidad abre camino a una interpretación moral del cosmos.

La teoría de la indiscernibilidad del cosmos fue abandonada y debatida incluso dentro del estoicismo un siglo después de Crisipo.¹ Sin embargo, en el estoicismo temprano de Zenón, Cleantes y Crisipo es ortodoxia. De acuerdo con Salles, existen tres tesis concatenadas en este estoicismo ortodoxo: 1) la ἐκπύρωσις 2) la διακόσμησις y 3) el cosmos como indiscernible (ἀπαράλλακτος).²

No existe un argumento claro a favor de la indiscernibilidad del cosmos. David Furley apunta que no hay una fuente que atestigüe por qué los estoicos adoptan una teoría de los ciclos cósmicos. Furley comenta, además, que probablemente el argumento a favor de la indiscernibilidad del cosmos se sostenía en una cópula entre la teoría de las causas y el papel de la providencia en la reorganización del cosmos: si este mundo es el mejor, los mundos sucedáneos pueden

¹ Cfr. F. H Sandbach, *The Stoics*. (Londres: Bristol Classical Press, 1994), 79.

² Cfr. Salles, 49.

diferir de él solamente en términos de ser peores, y no hay ninguna razón para la existencia de un mundo peor, por tanto, cada cosmos debe ser exactamente igual que el anterior.³ Este mismo argumento recogido por Furley se encuentra en Sandbach, Mansfeld y Salles.⁴ A partir de aquí, se le llamará argumento moral (AM), y puede ser reconstruido de la siguiente manera:

- (1) Si este mundo es el mejor, los mundos sucedáneos pueden diferir de él solamente en términos de ser peores.
- (2) No hay ninguna razón para la existencia de un mundo peor.
- (3) Por tanto, cada cosmos debe ser exactamente igual al anterior.

El AM reduce las razones de la reordenación cósmica a una razón moral y deja de lado la relación cosmobiológica entre los principios. Sin embargo, los autores que acuden al AM intentan llenar una deficiencia de la teoría estoica debido a la falta de fuentes sobre el tema. No se trata de un argumento errado, pues el AM es coherente con las teorías de la causalidad y la providencia, aunque echa de menos la relación con una visión biológica del cosmos, sobre todo con el carácter divino del principio activo y su relación con el mundo.

Sobre la existencia de dios, los estoicos tempranos esgrimen argumentos para probar que no se trata de un dios despreocupado y distante, sino de un principio activo inherente al cosmos y presente en todo momento. Hay una apoteosis del cosmos. No se analizarán aquí

³ Cfr. David Furley, "Cosmology", en *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, eds. Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld y Malcolm Schofield. (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 439; Sandbach, 79. Salles apoya este mismo argumento, aunque lo somete a varias objeciones (Salles, 54-61).

⁴ Cfr. Furley, "Cosmology", 439; Sandbach, 79. Salles apoya este mismo argumento, aunque lo somete a varias objeciones en Salles, 54- 61; Ricardo Salles, *The Stoics on Determinism and Compatibilism*. (Aldershot: Ashgate, 2005), 23; Jaap Mansfeld, "Providence and the Destruction of the Universe in Early Stoic Thought. With Some Remarks on the "Mysteries of Philosophy"", en *Studies in Hellenistic Religions*, ed. M. J. Vermaseren, (Bélgica: E. J. Brill, 1979), 160-163. Ninguno de éstos presenta una reconstrucción del argumento como se ofrece en este trabajo. Sin embargo, en todos, el argumento de fondo parece ser el mismo.

todos los argumentos, sino sólo aquellos que permiten formular una tesis de la indiscernibilidad.⁵

2.1. ¿ARGUMENTO ONTOLÓGICO?

Sexto Empírico recoge el siguiente silogismo de Zenón: ‘alguien razonablemente honraría a los dioses, pero alguien no honraría razonablemente a quienes no existen, por consiguiente, existen dioses (τοὺς θεοὺς εὐλόγως ἂν τις τιμῶη <τοὺς δὲ μὴ ὄντας οὐκ ἂν τις εὐλόγως τιμῶη> εἰσὶν ἄρα θεοί)’.⁶ Asimismo, Sexto da cuenta de un contraargumento dicho por los opositores de Zenón: ‘alguien honraría razonablemente a los sabios, pero alguien no honraría razonablemente a quienes no existen, por consiguiente, existen los sabios (τοὺς σοφοὺς ἂν τις εὐλόγως τιμῶη· τοὺς δὲ μὴ ὄντας οὐκ ἂν τις εὐλόγως τιμῶη· εἰσὶν ἄρα σοφοί)’. Diógenes de Babilonia, como respuesta a ese argumento, realiza una modificación a la segunda premisa del argumento original: ‘a quienes no son susceptibles de existir naturalmente, no sería razonable que alguien los honrara (τοὺς δὲ μὴ πεφυκότητας εἶναι οὐκ ἂν τις εὐλόγως τιμῶη)’. Esta pequeña modificación permite que Sexto Empírico compare a los dioses con los átomos: imperecederos, no generados y cuya existencia se predica siempre.⁷ Dragona-Monachou arguye que el argumento de Zenón permite tal contraargumento, con su respectiva modificación, por considerar como expresiones claves τοὺς μὴ ὄντας, corregida por Diógenes por τοὺς μὴ πεφυκότητας εἶναι, y τιμῶη. En el caso del

⁵ Para un análisis de todos los argumentos estoicos respecto a la divinidad—tanto de sus fuentes como de su desarrollo— ver: Jaap Mansfeld, “Theology”, en *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ed. Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld y Malcolm Schofield. (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 452-478; Myrto Dragona-Monachou, *The Stoic Arguments for the Existence and the Providence of the Gods*. (Atenas: Universidad de Atenas, 1976), 41-129; David Sedley, “The Stoics”; 205-238; Keimpe Algra. “Stoic Theology”, en *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. Brad Inwood. (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 153-178.

⁶ Sexto Empírico, *AM*, IX, 133. (*SVF*, 1.152; Diogenes Babylonius, 32; *LS*, 54D; *BS*, 17.4). La referencia se repite en las siguientes citas, sólo se recogen las partes fundamentales.

⁷ Cfr. Sexto Empírico, *AM*, IX, 134. (*SVF*, 1.152-3; Diogenes Babylonius, 32; *LS*, 54D; *BS*, 17.4); Mansfeld, “Theology”, 458.

argumento original de Zenón, Dragona-Monachou considera que el argumento adquiere un peso considerable si, en lugar de τὸς μὴ ὄντας, se considera al adverbio εὐλόγως como palabra clave;⁸ arguye que, aunque no es un sinónimo, εὐλόγως se relaciona estrechamente con ὁμολογουμένως, de tal manera que la formulación “en coherencia con al razón” no sería irrelevante para comprender la expresión “con buenas razones”, y dado que el sentido de ὁμολογουμένως implica una relación entre la φύσις y el λόγος, “con buenas razones” implicaría de cierta manera ser coherente tanto con la φύσις como con el λόγος. Si, además, se considera, como hace Dragona-Monachou, que, para Zenón, un acto debido se define como ‘coherencia en la vida, aquello que una vez realizado, comporta una justificación razonable (ὁπραχθὲν εὐλογον ἀπολογία ἔχει),’⁹ entonces, actuar debidamente es actuar con buenas razones, razones justificables, de tal manera que honrar a los dioses sería un acto debido. Así, el argumento de Zenón, según Monachou podría formularse:¹⁰

- (1) A quienes no existen no se les honra en coherencia con la vida y con la razón
- (2) No honrar en coherencia con la vida y con la razón es no honrar con buenas razones
- (3) A quien no existen no se les honra con buenas razones
- (4) A los dioses se les honra con buenas razones
- (5) Por tanto, los dioses existen.

Así, el peso del argumento no recae en la relación entre el honrar y el existir de los dioses, sino solamente en el honrar con buenas razones, pues no se podría honrar con buenas razones a lo que no existe. Sin

⁸ Cfr. Dragona-Monachou, 47-50.

⁹ Estobeo, *Ecl.* 2.85, 13-86, 16 (*SVF*, 3.494, 499, 503; *LS*, 59B; *BS*, 27.1). «Ὅρίζεται δὲ τὸ καθῆκον τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὃ πραχθὲν εὐλογον ἀπολογία ἔχει». Cfr. *DL*, VII,107-110 (*SVF*, 3.493, 495; *LS*, 59C, 59E; *BS*, 27.2)

¹⁰ La reconstrucción del argumento es propia, aunque se sigue lo señalado por Monachou.

embargo, la misma Monachou señala que, aunque su interpretación haría coherente el argumento con la doctrina de Zenón, no hay forma de comprobar que de hecho Zenón lo explicaba así, además, tampoco queda claro el criterio por el cual se dice que no se podría honrar con buenas razones a los que no existen, dicho de otra manera, la cuestión aún es ambigua: ¿por qué del honrar con buenas razones a los dioses se seguiría necesariamente su existencia?¹¹

A diferencia de su interpretación del argumento de Zenón, sobre el argumento modificado de Diógenes, Dragona-Monachou indica que se trata de una anticipación del argumento ontológico de San Anselmo: los dioses son susceptibles de existir (πεφυκότας εἶναι), luego existen; los sabios en cambio no son susceptibles de existir, luego no existen y no se les honra.¹² Brunschwig, por su parte,¹³ señala que no es un ningún argumento ontológico, sino que tiene que ver con la manera adecuada de honrar a los dioses —de nuevo, se trata de una interpretación de εὐλόγως τιμῶν aunado a una interpretación de πεφυκότας εἶναι entendido como “aquello que tiene la naturaleza para existir”—;¹⁴ si se traduce εὐλόγως τιμῶν como “honrar razonablemente”, la segunda premisa se transforma: sólo es razonable honrar a los seres cuya naturaleza es tal como para existir. Asimismo, del argumento de Diógenes, Sexto Empírico da cuenta de otra premisa: si los dioses son πεφυκότας εἶναι, entonces existen, pues si existen en un momento previo, también existen ahora. Con estas precisiones, Brunschwig reconstruye el argumento de la siguiente manera:¹⁵

¹¹ Cfr. Dragona-Monachou, 48-49.

¹² Cfr. Dragona-Monachou, 46.

¹³ Cfr. Jacques Brunschwig, “Did Diogenes of Babylon invent the ontological argument?”. En *Papers in Hellenistic Philosophy*, de Jacques Brunschwig, trad. Janet Lloyd. (Cambridge: Cambridge, University Press, 1994), 170-189.

¹⁴ “Such a nature as to exist”. Cfr. Brunschwig, 189.

¹⁵ Cfr. Brunschwig, 189.

- (1) Alguien honraría razonablemente a los dioses
- (2) A quienes no tienen una naturaleza tal como para existir, alguien no honraría razonablemente.
- (3) Por tanto, los dioses tienen una naturaleza tal como para existir.
- (4) Todo lo que tiene una naturaleza tal como para existir, existía en un tiempo previo.
- (5) Por tanto, los dioses existían previamente.
- (6) Si los dioses existían previamente, entonces existen ahora.
- (7) Por consiguiente, existen dioses.

Brunschwig interpreta *πεφυκότας εἶναι* como “necesariamente existente” en sentido aristotélico, lo que permite asumir las premisas (3) a (7) solamente en el caso de los dioses y no en el caso de los sabios, pues los sabios no existen necesariamente.¹⁶ Además, analiza la posibilidad de interpretar el *πεφυκότας εἶναι* como “existir naturalmente” y señala que este sentido es ‘más débil que “necesariamente existente”, pero más fuerte que “posiblemente existente”, dado que, de otra manera, inmediatamente implicaría “existir actualmente”’.¹⁷ Así, la premisa (3) simplemente significaría un estado posible de la existencia que se afirma en la conclusión. Brunschwig piensa que esta pequeña precisión hace que el argumento no sea ontológico.¹⁸ Jonathan Barnes no habla de Diógenes de Babilonia, pero lo sobreentiende al considerar el argumento de Zenón como la primera versión de un argumento ontológico:¹⁹

- (1) Un dios es merecedor de honor.
- (2) Las cosas no existentes no son merecedoras de honor.
- (3) Por tanto, los dioses existen.

¹⁶ Cfr. Brunschwig, 186.

¹⁷ Brunschwig, 185. Traducción propia.

¹⁸ Cfr. Brunschwig, 185.

¹⁹ Cfr. Jonathan Barnes, *The Ontological Argument*. (Londres: The Macmillan Press, 1972), 17-18.

Keimpe Algra opina que no se trata para nada de un argumento ontológico, pues ni en Diógenes ni en Zenón, la existencia está incluida en la esencia de los dioses, sino que se infiere a partir del hecho de que tienen la naturaleza de existir combinado con que, de existir, deben ser eternos.²⁰ En el caso del comentario de Salles y Boeri, no se discute la cuestión con detenimiento, aunque sí se presenta la posibilidad de una semejanza con el argumento ontológico de San Anselmo.²¹

Schofield comenta que el argumento de Zenón pasa de una razón práctica a asumir que esa razón práctica conlleva la necesidad de admitir presupuestos: no tendría caso honrar a los dioses si estos no existieran, los seres humanos rinden culto a los dioses, luego, existen.²² La premisa modificada de Diógenes tan sólo especifica un tipo de honor: el culto, que solamente puede ser ofrecido correctamente a seres necesarios y no a seres contingentes, como en el caso del sabio.²³ En el comentario de Long y Sedley tan sólo se indica que el argumento de Zenón, para algunos, se asemeja al argumento de San Anselmo.²⁴

El dilema de todos estos comentadores radica en la interpretación no de εὐλόγως τιμῶν, sino de πεφυκότας εἶναι, entendido como un predicado que conlleva la existencia de los dioses desde la posibilidad de su existencia, o como un predicado que, si bien plantea la posibilidad de la existencia de dioses, no la implica necesariamente. En ambos casos, πεφυκότας εἶναι tiene un sentido especial que sólo es aplicable a los dioses, dado que sirve como corrección a Zenón ante el argumento de la existencia del sabio. Más adelante se volverá al argumento para brindar una interpretación distinta, aunque se adelanta que no se trata de un argumento ontológico, sino de un

²⁰ Keimpe Algra, "Stoic Theology", 165.

²¹ *BS*, CC17.

²² Cfr. Malcolm Schofield, "The Syllogisms of Zeno of Citium", *Phronesis* 28, nº 1 (1983): 39.

²³ Cfr. Schofield, 39.

²⁴ Cfr. *LS*, CC54.

argumento, por decirlo de alguna manera, biológico, porque muestra la existencia de un dios material inherente a la φύσις a través de la aceptación de la indiscernibilidad de cosmos.

2.2. EL COSMOS ES UN ANIMAL INTELIGENTE

En otro pasaje de Sexto Empírico se lee:

Zenón de Citio, al tomar a Jenofonte como punto de partida, argumentó del modo siguiente: “lo que proyecta la simiente de lo racional también es racional; el cosmos proyecta la simiente de lo racional; por lo tanto, el cosmos también es racional, de lo cual también se concluye su existencia”.²⁵

Sexto, inmediatamente después de mostrar el argumento de Zenón, lo acepta como plausible, lo que es raro en su metodología, pues normalmente crítica a todas las escuelas filosóficas previas, en especial al estoicismo. No obstante, le parece plausible y, como bien señala, Dragona-Monachou, ‘tampoco intenta refutarlo en la sección en la que socava los argumentos de los dogmáticos’.²⁶ Sexto comenta que la plausibilidad de la prueba es manifiesta, dado que:²⁷

- (1) El origen del movimiento de toda naturaleza y del alma proviene de la parte rectora (ἡγεμονικοῦ).
- (2) Todas las potencias que se transmiten hacia las partes del todo se transmiten desde la parte rectora.
- (3) Por tanto, todo poder que existe en la parte también existe en el todo.²⁸

²⁵ Sexto Empírico, *AM*, IX, 101 (*SVF*, 1.111; *LS*, 54F; *BS*, 12.16) Texto en griego: «Ζήνων δὲ ὁ Κιτιεὺς ἀπὸ Ξενοφῶντος τὴν ἀφορμὴν λαβὼν οὕτωςι συνερωτᾷ: “τὸ προϊέμενον σπέρμα λογικοῦ καὶ αὐτο λογικόν ἐστὶν ὁ δὲ κόσμος προϊεται σπέρμα λογικοῦ· λογικὸν ἄρα ἐστὶν ὁ κόσμος. ὃ συνεισάγεται καὶ ἡ τοῦτου ὑπαρξίς».

²⁶ Dragona-Monachou, 51. Traducción propia.

²⁷ Cfr. Sexto Empírico, *AM*, IX, 101 (*SVF*, 1.111; *LS*, 54F; *BS*, 12.16).

²⁸ La premisa (3) resulta extraña, pues si todo poder que existe en la parte también existe en el todo, podría afirmarse, por ejemplo, que, si la parte es mala, el todo lo es en mayor grado. El problema del mal será tratado

- (4) De la misma manera, así como la parte tiene poder, el todo tiene poder primeramente y en mayor grado.
- (5) Si el cosmos proyecta la simiente (σπέρμα) del animal racional (porque contiene las simientes de los animales), entonces contiene todas las cosas.
- (6) 'En todo caso, el cosmos contiene las razones seminales de los animales racionales; por lo tanto, el cosmos es racional'.²⁹

Se infiere la racionalidad y la divinidad cósmica de la existencia de los animales racionales por medio un argumento por analogía del microcosmos al macrocosmos.³⁰ El comentario presentado por Sexto Empírico parece ser una anotación al argumento de Zenón, aunque no es del todo claro si se refiere a Zenón en particular o al estoicismo en general, pues la noción ἡγεμονικόν, en Zenón, es una noción psicológica,³¹ mientras que en Crisipo y en Cleantes, ἡγεμονικόν adquiere un sentido relacionado tanto con πνεῦμα como con las funciones mecánicas corporales.³² Aun con esta oscuridad de referencias, Sexto muestra una teoría estoica: la expansión del λόγος por medio de los σπερματικοὶ λόγοι. La continuidad ontológica entre el cosmos y los seres racionales permite inferir el todo de la parte, aunque nada está arriba del todo. El antecedente de Jenofonte que menciona Sexto Empírico se refiere a *Memorabilia*, I, 4, 8 donde, de igual manera que en Zenón, se infiere una propiedad del todo a partir de la parte.³³ De hecho, en *AM*, IX, 92-94, Sexto muestra casi a letra el

con detenimiento más adelante, sin embargo, se quiere señalar que dado el corporolismo estoico y el despliegue del principio activo, no resulta extraño que el poder de la parte esté en el todo.

²⁹ Sexto Empírico, *AM*, IX, 101-104 (*SVF*, 1.111; *LS*, 54F; *BS*, 12.16). «ὁ δε κόσμος περιέχει σπερματοκοῦς λόγους λογικῶν ζῴων· λογικὸς ἄρα ἐστὶν ὁ κόσμος».

³⁰ Cfr. Dragona-Monachou, 52.

³¹ Cfr. Nemesio, *NH*, 96 (*SVF*, 1.143; *G*, 224).

³² Cfr. Aecio, *Vet. Pla.*, IV, 21, 1-4 (*SVF* 2.836; *LS*, 53H; *FDS*, 441); Séneca, *Ep.* 113, 23 (*SVF* 2.836; *LS*, 53L; *FDS*, 443).

³³ Dragona-Monachou indica que el referente es *Memorabilia*, I, 4, 8 aunque existe el antecedente en Platón, *Filebo*, 28d-30a (Cfr. Dragona-Monachou, 55); Ver también *BS*, CC12.

argumento de la *Memorabilia* y, en *AM*, IX, 95, lo reestructura de la siguiente manera:

Así, este el argumento de Jenofonte y el poder inductivo que este tiene: “De la gran cantidad de tierra que existe en el cosmos, tú posees una pequeña parte. Y de la gran cantidad de agua que existe en el cosmos, tú posees una pequeña parte. Luego, de la gran cantidad de intelecto que tiene el cosmos tienes una pequeña parte. Por tanto, el cosmos es inteligente, y por ello, es dios.³⁴

Se trata de la misma conclusión que Sexto le imputa a Zenón. Ahora, el argumento de Zenón se lee: ‘τὸ προϊέμενον σπέρμα λογικοῦ καὶ αὐτο λογικόν ἐστιν· ὁ δε κόσμος προῖεται σπέρμα λογικοῦ· λογικὸν ἄρα ἐστὶν ὁ κόσμος. ᾧ συνεισάγεται καὶ ἡ τούτου ὑπαρξίς’.³⁵ El tούτου final es una ambigüedad del propio texto. En la edición de Bekker se sugiere que τούτου se reemplace por τοῦ θεοῦ. Sedley sugiere que el argumento es una continuación del texto presentado por Sexto Empírico en *AM*, IX, 98 donde se menciona θεός.³⁶ Bett sigue a Bekker, pues argumenta que sería redundante si ese τούτου hiciera referencia al cosmos.³⁷ De cualquier manera, los comentadores mencionados parecen estar de acuerdo en que el τούτου hace referencia a θεός y no a κόσμος. Sin embargo, aun con la redundancia remarcada por Bett, el argumento funciona si se considera la identificación entre θεός y κόσμος. Como ya mencionó con anterioridad, Diógenes Laercio reporta que la palabra κόσμος, en el estoicismo, se refiere:³⁸

³⁴ Sexto Empírico, *AM*, IX, 95. Texto en griego: «Τοιοῦτος μὲν οὖν ὁ τοῦ Ξενοφῶντος ἐστὶ λόγος, δύνάμιν γε ἐπαγωγικὴν ἔχων καὶ τοιαύτην. γῆς πολλῆς οὐσῆς ἐν τῷ κόσμῳ μικρὸν μέρος ἔχεις, καὶ ὕγρου πολλοῦ ὄντος ἐν τῷ κόσμῳ μικρὸν μέρος ἔχεις· καὶ νοῦ ἄρα πολλοῦ ὄντος ἐν τῷ κόσμῳ μικρὸν μέρος ἔχεις. νοερός ἄρα ὁ κόσμος ἐστίν, καὶ διὰ τοῦτο θεός». El texto en griego fue extraído de la versión de la Loeb Classical Library: Empírico, Sexto. *Against Professors*. Trad. R. G. Bury. Harvard: Loeb Classical Library, 1949. Traducción propia.

³⁵ Sexto Empírico, *AM*, IX, 101 (*SVF*, 1.113; *BS*, 12.16).

³⁶ Cfr. Sedley, “The Stoics”, 222 nota 36.

³⁷ Cfr. Sexto Empírico, *AM*, IX, 101 en la edición de Bett, nota 74.

- 1) 'A dios mismo, individualmente cualificado a partir de toda la sustancia, indestructible e ingenerable al ser el demiurgo de la ordenación cósmica (αὐτόν τε τὸν θεὸν τὸν ἐκ τῆς ἀπάσης οὐσίας ἰδίως ποιόν, ὅς δὴ ἀφθαρτός ἐστι καὶ ἀγέννητος, δημιουργὸς ὧν τῆς διακμήσεως)'.
2) A la ordenación misma de los astros.
3) A lo compuesto de ambos, es decir, a dios y a la ordenación cósmica (διακμήσεως).

El sentido (1) se refiere exclusivamente al principio activo, el sentido (2) a la ordenación y el sentido tres (3) a la ordenación y al principio activo. El sentido (1) permite la identificación entre κόσμος y θεός, con ello se agregaría una premisa faltante que, si se comprueba la racionalidad del cosmos, se comprueba la existencia de dios entendido como principio activo. De nuevo, se trata más de un argumento referido al funcionamiento de la φύσις que a un argumento teológico: sólo al considerar la inherencia de dios en la φύσις se puede inferir la racionalidad de todo el cosmos a partir de la racionalidad de las partes. El argumento, con las precisiones remarcadas hasta aquí, se reconstruye así:

(1) El origen del movimiento de toda naturaleza y del alma proviene de la parte rectora (ἡγεμονικοῦ).

(2) Todas las potencias que se transmiten hacia las partes del todo se transmiten desde la parte rectora.

(3) Por tanto, todo poder que existe en la parte también existe en el todo.

(4) De la misma manera, así como la parte tiene poder, el todo tiene poder primeramente y en mayor grado.

(5) Si el cosmos proyecta la simiente (σπέρμα) del animal racional (porque contiene las simientes de los animales), entonces contiene todas las cosas.

(6) El cosmos contiene las razones seminales de los animales racionales.

(7) El cosmos es racional.

(8) El cosmos existe.

(9) El cosmos se identifica con dios.

(10) Por tanto, dios existe.

Las premisas (8) y (9) ayudan a llenar el vacío en el texto y suponen o la redundancia expuesta por Bett o el error del $\tau\acute{o}\upsilon\tau\omicron\upsilon$ y la corrección de Bekker con $\tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$. La premisa (8) es la redundancia comentada por Brett, el cosmos existe, es una obviedad en el estoicismo no suponer en duda su existencia. La premisa (5) indica el por qué al obviar la existencia del cosmos se concluye la existencia dios, sin embargo, la existencia del cosmos no basta para concluir la existencia de dios, sino que la identificación depende de la racionalidad del cosmos, si el cosmos es racional y existe, entonces, es dios. Sin embargo, habría que suponer que el texto presentado por Sexto Empírico es parte de un argumento más amplio que no se encuentra referido ni aún con las precisiones que el propio Sexto Empírico agrega. Ahora bien, la racionalidad del cosmos depende de la semilla racional de los animales, de nuevo, se trata más de un argumento referido al funcionamiento de la $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ que a un argumento teológico: sólo al considerar la semilla racional de los animales se puede identificar la racionalidad del todo, el cosmos.

Cicerón presenta un argumento similar atribuido, de igual manera, a Zenón:

Nada que esté desprovisto de alma y razón puede engendrar de sí un ser animado y dotado de razón. El mundo, empero, engendra seres animados y

dotados de razón. Por consiguiente, el mundo es animado y dotado de razón.³⁹

Se trata de un argumento similar, donde se concluye tanto la animalidad como la racionalidad del cosmos. Evidentemente, cuando se le atribuyen al cosmos tales características se le diviniza de cierta manera. Sobre la animalidad del cosmos, refiere Sexto Empírico:

Y nuevamente Zenón afirma: “lo racional es superior a lo no racional, pero nada es superior al cosmos, por consiguiente, el cosmos es racional. Y de igual modo respecto de lo que participa de la inteligencia y de la posesión del alma. En efecto, lo inteligente es superior a lo no-inteligente y lo animado a lo no-animado, pero nada es superior al cosmos, por consiguiente, el cosmos es inteligente y está animado”.⁴⁰

Sexto muestra este argumento justo después del argumento presentado más arriba sobre la racionalidad del cosmos y que concluye la existencia de dios. En Cicerón, en cambio el proceso es a la inversa, primero muestra el siguiente argumento: ‘lo que utiliza la razón es mejor que lo que no la utiliza. Nada, sin embargo, es mejor que el mundo. El mundo, por consiguiente, utiliza la razón’,⁴¹ y luego aborda el que se muestra arriba. Se trata del mismo argumento, pero en diferente orden:

³⁹ Cicerón, *ND*, II, 22 (*SVF*, 1.113; *LS*, 54G; *G*, 180) Texto en latín: «Nihil quod animi quodque rationis est expers, id generare ex se potest animantem compotemque rationis. Mundus autem generat animantes composteque rationis. Animans est igitur mundus composque rationis».

⁴⁰ Sexto Empírico, *AM*, IX, 104 (*SVF*, 1.111; *LS*, 54F; *G*, 176) Texto en griego: «(καὶ πάλιν ὁ Ζήνων φησὶν· “[εἰ] τὸ λογικὸν τοῦ μὴ λογικοῦ κρεῖττον ἐστὶν· λογικὸν ἄρα ὁ κόσμος. καὶ ὡσαύτως ἐπὶ τοῦ νοερὸν τοῦ μὴ νοεροῦ καὶ <τὸ> ἔμψυχον κρεῖττον ἐστὶν· οὐδὲν δὲ γε κόσμου κρεῖττον· νοερός ἄρα καὶ ἔμψυχός ἐστιν ὁ κόσμος”»).

⁴¹ Cicerón, *ND*, II, 21 (*SVF*, 2.21; *G*, 177). Texto en latín: «Quod ratione utitur, id melius est quam id, quod ratione non utitur. Nihil autem mundo melius: ratione igitur mundus utitur».

- | | |
|--|--|
| <p>(1) Lo que proyecta la simiente de lo racional también es racional.</p> <p>(2) El cosmos proyecta la simiente de lo racional</p> <p>(3) Por lo tanto, el cosmos también es racional</p> <p>(4) Si el cosmos es racional, entonces existen los dioses.</p> <p>(5) Por tanto, existen los dioses.</p> <p>(6) Lo racional es superior a lo no racional.</p> <p>(7) Nada es superior al cosmos.</p> <p>(8) El cosmos es racional en mayor grado.</p> <p>(9) Lo inteligente es superior a lo no-inteligente</p> <p>(10) Lo animado a lo no-animado.</p> <p>(11) Por (7), (8), (9) el cosmos es inteligente y está animado.</p> | <p>(1) Lo que utiliza la razón es mejor que lo que no la utiliza.</p> <p>(2) Nada es mejor que el mundo.</p> <p>(3) El mundo es racional</p> <p>(4) Nada que esté desprovisto de alma y razón puede engendrar de sí un ser animado y dotado de razón.</p> <p>(5) El mundo, empero, engendra seres animados y dotados de razón.</p> <p>(6) Por consiguiente, el mundo es animado y dotado de razón.</p> |
|--|--|

La versión de Sexto Empírico parte desde lo biológico para concluir que el cosmos es racional y, por tanto, los dioses existen, después considera al cosmos como lo más inteligente y lo más animado. En Cicerón, el argumento es justo al revés, lo biológico está en segundo lugar. Dragona-Monachou aduce que la versión de Sexto Empírico

contiene el orden original, lo cual es consistente con el modelo biológico de la cosmogonía estoica.⁴² No obstante, los argumentos no son esencialmente diferentes, aunque en la versión de Cicerón no aparece una mención de la existencia de los dioses.

Ahora, en el primer capítulo se estipuló la teoría de la expansión y contracción del πνεῦμα y sus implicaciones en la formación de los seres en cinco niveles:

(1) El πνεῦμα como ἔξις= objetos inanimados.

(2) El πνεῦμα como φύσις (en su acepción de crecimiento) = los seres naturales.

(3) El πνεῦμα como ψυχή= seres naturales animados.

(4) El πνεῦμα como νοῦς= los seres naturales animados racionales.

(5) El πνεῦμα como éter (αὐγή)= cuerpos celestes

El argumento de Zenón le atribuye el νοῦς al cosmos, por eso, el cosmos se identifica con dios, pero el νοῦς del cosmos no es el νοῦς del ser humano, porque el ser humano es una parte de él, y dado que, como ya se vio, el poder de la parte se da en mayor grado en el todo, el νοῦς del cosmo es un νοῦς en mayor grado que el del ser humano. De esta manera, se prueba que existe una inteligencia que reparte los σπερματικοὶ λόγοι de una manera inteligente. 'El universo, entonces, según Zenón, posee primariamente λόγος y secundariamente alma e inteligencia, a pesar de que el alma del mundo es presupuesta por ser éste racional'.⁴³ No debe olvidarse la distinción inicial entre el principio activo y el principio pasivo. El modelo biológico, en última instancia, responde a un monismo sustancial —dualismo nominal— y material, puesto que los términos θεός, κόσμος, πῦρ τεχνικόν, φύσις y πνεῦμα

⁴² Cfr. Dragona-Monachou, 55.

⁴³ Dragona-Monachou, 58. Traducción propia.

sirven para referirse al principio activo que actúa biológicamente sobre la materia inerte.

Todos los argumentos vistos hasta aquí compaginan con este postulado: no son argumentos primeramente ontológicos ni teológicos, sino biológicos: sirven para reafirmar el carácter vital del principio activo que asegura la continuidad ontológica de todo lo que existe. Por eso, de lo que poseen las partes se puede inferir las características del todo. En palabras de A. A. Long: 'Los Estoicos inferían la existencia y las propiedades de la Naturaleza por observación de fenómenos particulares que les parecía que requerían explicaciones teleológicas'.⁴⁴

Sellars, al tratar el tema de dios y la naturaleza en el estoicismo, señala que hay dos posiciones fundamentales al respecto:⁴⁵ la naturalista, basada en la $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ como fuerza cósmica que da cohesión al mundo, una visión mecánica de la naturaleza como una fuerza, que, si bien se equipara con dios, no es más que una complejidad organizacional (es el caso de Sambursky).⁴⁶ Y la lectura del dios estoico como una fuerza providencial en la naturaleza. La mayoría de los intérpretes citados en este trabajo oscilan entre ambas posiciones. Dragona-Monachou indica, por ejemplo, que los estoicos hablan de dios únicamente para los no iniciados en el estoicismo, pues 'sólo el *logos* cósmico espermático es inferido como el principio racional inherente en el mundo, haciendo el mundo divino'.⁴⁷ Sambursky explica la física estoica a partir de la expansión del $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ y encuentra similitudes con las posteriores físicas modernas como la de Laplace.⁴⁸ Sharples, aunque señala, por un lado, que el mundo está organizado providencialmente, y, por el otro, que, en el estoicismo, la física no se separa de la biología, su descripción, de nuevo, está atada al proceso

⁴⁴ Cfr. A. A. Long, "The Logical Basis of Stoic Ethics", *Proceedings of the Aristotelian Society* 71, n° New Series (190-1971): 88.

⁴⁵ Cfr. Sellars, 93.

⁴⁶ Cfr. Sellars, 91.

⁴⁷ Dragona-Monachou, 25. Traducción propia.

⁴⁸ Cfr. Sambursky, 53-57, 58, 76.

físico de la expansión del πνεῦμα sin hacer referencia a la implantación de leyes morales.⁴⁹ Liliana Gómez Espíndola, en su estudio sobre la responsabilidad moral y el destino, logra identificar al principio activo como creador de una ley común que si bien está atado a una causalidad física también es visto como providencial.⁵⁰ Mansfeld aborda el problema de la destrucción del universo a partir de la consideración del principio activo como un dios providente, un omnipotente ser bondadoso que cuida y observa a todos los seres.⁵¹ Algra considera que, en el estoicismo, la naturaleza de dios es una mezcla de panteísmo, teísmo y politeísmo,⁵² y agrega: ‘como naturaleza, él también representa el estándar para lo moralmente bueno, una norma a seguir por los humanos’.⁵³ Salles, al abordar el problema de la libertad en el estoicismo, lo hace desde una consideración fisicalista del principio activo.⁵⁴ Sellars va más allá del análisis del principio activo como dios: se pregunta por la consciencia del principio activo y responde: ‘donde los estoicos se adelantan es al afirmar que la naturaleza, concebida como un organismo viviente, es también consciente’.⁵⁵ La visión de Sellars intenta compaginar la posición naturalista con la visión teológica, religiosa. Parece una vía factible. En este trabajo, sin embargo, no se analizará la posibilidad de la consciencia del principio activo, más bien, se intenta aducir que la posición naturalista y la posición religiosa es una misma: una posición, por decirlo de algún modo, biológica-moral, donde la naturaleza, si bien está organizada tal como se describió en el primer capítulo, también está organizada moralmente.

⁴⁹ Cfr. Sharples, 36-37; 67-69.

⁵⁰ Cfr. Laura Liliana Gómez Espíndola. *Responsabilidad moral y destino en el estoicismo temprano*. (México: UNAM/IIF, 2016), 31-33.

⁵¹ Cfr. Mansfeld, “Providence and the destruction of the universe”, 137.

⁵² Cfr. Keimpe Algra, “Stoic Theology”, 167.

⁵³ Keimpe Algra, “Stoic Theology”, 170. Traducción propia.

⁵⁴ Ver Salles, Parte II.

⁵⁵ Sellars, 95 Traducción propia.

2.3. LA IMPERFECCIÓN DEL HOMBRE, LA PERFECCIÓN DE DIOS

Sexto Empírico reporta el siguiente argumento de Cleantes:

Si una naturaleza es mejor que otra, habrá una naturaleza óptima. Si un alma es mejor que otra, habrá un alma óptima y, ciertamente, si hay un animal mejor que otro, habrá un animal superior a todos. En efecto, a tales cosas no les corresponde por naturaleza perderse en el infinito. Por tanto, así como una naturaleza tampoco sería capaz de aumentar en lo mejor al infinito, tampoco lo es el alma ni el animal. Pero un animal es mejor que otro, como por ejemplo el caballo que la tortuga, el toro que el caballo y el león que el toro y, de todos los animales terrestres en general, el hombre sobresale y ocupa el lugar más alto en disposición psíquica y somática; por consiguiente, habrá un animal superior a todos, es decir, óptimo. Sin embargo, no cabe duda que el hombre no puede ser el animal superior a todos por el sencillo hecho de que, por ejemplo, transita por el vicio el tiempo entero y, si no es así, al menos la mayoría del tiempo (pues si en algún momento sobreviene la virtud, sobreviene tardíamente y el ocaso de la vida) y es frágil y débil y necesita ser socorrido en miles de cosas, como en alimentos, abrigo y los demás cuidados del cuerpo al imponerse a nosotros como un tirano cruel reclamando tributo y amenazándonos con enfermedades y muerte si no le damos baño, masaje, ropa y alimento. Por lo tanto, el hombre no es un animal perfecto, sino imperfecto y muy alejado de lo perfecto. Sin embargo, lo perfecto y óptimo será mejor que el hombre y, lleno de todas las virtudes y carente de todo vicio, no se distinguirá de un dios y, por tanto, es un dios.⁵⁶

⁵⁶ Sexto Empírico, *AM*, IX, 88-91 (*SVF*, 1.529; *BS* 12.15) Texto en griego: «εἰ φύσις φύσεώς ἐστι κρείττων, εἴη ἂν τις ἀρίστη φύσις· εἰ ψυχὴ ψυχῆς ἐστὶ κρείττων, εἴη ἂν τις ἀρίστη ψυχὴ· καὶ εἰ ζῶον τοίνυν κρείττον ἐστὶ ζώου, εἴη ἂν τι κράτιστον ζῶον· οὐ γὰρ εἰς ἄπειρον ἐκπίπτειν πέφυκε τὰ τοιαῦτα. ὡςπεροῦν οὔτε ἡ φύσις ἐδύνατο ἐπ' ἄπειρον αὐξεσθαι κατὰ τὸ κρείττον οὔθ' ἡ ψυχὴ <οὕτως> οὐδὲ τὸ ζῶον. ἀλλὰ μὴν ζῶον ζώου κρείττον ἐστίν, ὡς ἵππος χελώνης, εἰ τύχοι, καὶ ταῦρος ὄνου καὶ λέων ταύρου. πάντων δὲ σχεδὸν τῶν ἐπιγείων ζῶων καὶ σωματικῆ καὶ ψυχικῆ διαθέσει προέχει τε καὶ κρατιστεύει ὁ ἄνθρωπος· τοίνυν κράτιστον ἂν εἴη ζῶον καὶ ἄριστον. καὶ οὐ πάντι ὁ ἄνθρωπος κράτιστον εἶναι δύναται ζῶον, οἷον εὐθέως ὅτι διὰ κακίας πορεύεται τὸν πάντα χρόνον, εἰ δὲ μή γε, τὸν πλεῖστον (καὶ γὰρ εἰ ποτε περιγένοιτο ἀρετῆς, ὅπῃ καὶ πρὸς ταῖς τοῦ βίου δυσμαῖς περιγίνεται), ἐπικηρόν τ' ἐστὶ καὶ ἀσθενὲς καὶ μυρίων δεόμενον βοηθημάτων, καθάπερ τροφῆς καὶ σκεπασμάτων καὶ τῆς ἄλλης τοῦ σώματος ἐπιμελείας, πικροῦ τινὸς τυράννου τρόπον ἐφεστῶτος ἡμῖν καὶ τὸν πρὸς ἡμέραν δασμὸν ἀπαιτοῦντος, καὶ εἰ μὴ παρέχοιμεν ὥστε λούειν αὐτὸ καὶ ἀλείφειν καὶ περιβάλλειν καὶ τρέφειν, νόσους καὶ θάνατον ἀπειλοῦντος. ὥστε οὐ τέλειον ζῶον ὁ ἄνθρωπος, ἀτελὲς δὲ καὶ πολὺ κερωρισμένον τοῦ τελείου. τὸ δὲ τέλειον καὶ ἄριστον κρείττον μὲν ἂν ὑπάρχοι ἀνθρώπου καὶ πάσαις ταῖς ἀρεταῖς συμπεπληρωμένον καὶ παντὸς κακοῦ ἀνεπίδεκτον, τοῦτο δὲ οὐ διοίσει θεοῦ. ἔστιν ἄρα θεός»

Se reprodujo todo el argumento para hacer notar ciertas características: en primer lugar, Cleantes modifica el argumento de la perfección de Zenón —‘lo racional es superior a lo no-racional...’— y establece una jerarquía de seres donde los grados no pueden proceder al infinito.⁵⁷ Luego establece que el hombre no puede ser el animal superior dada su indigencia moral y física. Para concluir que debe existir el ser perfecto y óptimo, lleno de todas las virtudes y carente de todo vicio: dios. Es un argumento teológico con una premisa biológica —los grados entre los seres vivos— y una premisa moral. Aquí, dios es un ser perfecto carente de vicios y lleno de todas las virtudes.

La premisa de la inferioridad del hombre es empírica, aunque con una ligera anotación: ‘el hombre está consciente de ser superior a sus criaturas subordinadas pero inferior a Dios, que es la última perfección de la Naturaleza y esta consciencia es obtenida ya sea por medio la razón o por la experiencia, las dos fuentes de la argumentación de Cleantes’.⁵⁸ Lo interesante es la atribución de características morales al principio activo. Tanto para Zenón como para Cleantes el principio activo todavía se denomina $\pi\tilde{\upsilon}\rho\ \tau\epsilon\chi\nu\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$, de tal manera que el argumento de Cleantes no sólo integra teología o ética, sino también física.⁵⁹ Aquí las fronteras entre la física y la ética se disipan de tal manera que, tal como A. A. Long lo propone, ‘la Naturaleza en el

⁵⁷ Es llamativo que este argumento se asemeje a la cuarta vía de Tomás de Aquino para demostrar la existencia de Dios: «La cuarta se deduce de la jerarquía de valores que encontramos en las cosas. Pues nos encontramos que la bondad, la veracidad, la nobleza y otros valores se dan en las cosas. En unas más y en otras menos. Pero este más y este menos se dice de las cosas en cuanto que se aproximan más o menos a lo máximo. Así, caliente se dice de aquello que se aproxima más al máximo calor. Hay algo, por tanto, que es muy veraz, muy bueno, muy noble; y, en consecuencia, es el máximo ser; pues las cosas que son sumamente verdaderas son seres máximos, como se dice en *II Mph*. Como quiera que en cualquier género algo sea lo máximo, se convierte en causa de lo que pertenece a tal género —así el fuego, que es el máximo calor, es causa de todos los calores, como se explica en el mismo libro —, del mismo modo hay algo que en todos los seres es causa de su existir, de su bondad, de cualquier otra perfección. Le llamamos Dios». *Suma Teológica*, Ia, q. 2, a. 3. Sin embargo, el argumento de Zenón trata de mostrar que el cosmos es un animal perfecto y óptimo lleno de todas las virtudes y carente de todo vicio. La cuarta vía de Aquino, aunque también sigue una demostración por grados de perfección, trata de demostrar la existencia de Dios, un dios que no es inherente al cosmos.

⁵⁸ Dragona-Monachou, 95. Traducción propia.

⁵⁹ Cfr. Mansfeld, “Theology”, 460.

Estoicismo es primero y ante todo un principio, normativo, o si así lo quiere, un principio moral'.⁶⁰

Crisipo también cuenta con un argumento, reportado con Cicerón, que ostenta grados de perfección:

Porque, si hay algo en el mundo de la naturaleza que la mente del hombre, que la razón, la fuerza y la capacidad humanas no son capaces de crear, lo que crea eso es, a buen seguro, mejor que el hombre, y resulta que los fenómenos celestes, así como todos aquellos cuyo orden es imperecedero, no puede realizarlos el hombre; por tanto, aquello gracias a lo cual éstos se realizan es mejor que el hombre; pero ¿cómo podrías llamarlo de manera más adecuada que “dios”? Efectivamente, ¿qué puede haber en el mundo de la naturaleza mejor que el hombre, si los dioses no existen? Y es que sólo en el hombre reside la razón, y nada puede haber más eminente que ella. Por lo demás, sería de una arrogancia sin sentido la existencia de un hombre capaz de pensar que no hay nada en todo el mundo mejor que él; luego, hay algo mejor. Por tanto, existe ciertamente la divinidad.⁶¹

El argumento de Crisipo establece el poder creativo de dios y la superioridad de ese poder respecto al poder creativo del hombre. Es una reducción al absurdo: ‘sería de una arrogancia sin sentido la existencia de un hombre capaz de pensar que no hay nada en todo el mundo mejor que él; luego, hay algo mejor’: la divinidad. Asimismo, dado que el poder creativo del ser humano no creó los cuerpos celestes, luego, la divinidad existe. Los grados de perfección aquí, a diferencia de los argumentos de Cleantes y Zenón, no van desde lo mejor hasta lo óptimo,⁶² sino que, a partir de la inferioridad del poder

⁶⁰ A. A. Long, “The Logical Basis of Stoic Ethics”, 88. Traducción propia.

⁶¹ Cicerón, *ND*, II, 16 (*SVF*, 2.1012; *LS*, 54F): «“Si enim”, inquit, “est aliquid in rerum natura, quod hominis mens, quod ratio, quod vis, quod potestas humana efficere non possit: est certe id, quod illud efficit, homine melius. Atqui res caelestes omnesque eae, quarum est ordo sempiternus, ab homine confici non possunt. Est igitu id, <a> quo illa conficiuntur, homine melius. Id autem quid potius dixeris, quam deum? Etenim si dii non sunt, quid esse potest in rerum natura homine melius? In eo enim solo est ratio, qua nihil potest esse praestantius. Esse autem hominem, qui nihil in omni mundo melius esse quam se putet, desipientis arrogantiae est. Ergo est aliquid melius. Est igitur profecto deus».

⁶² Cfr. Mansfeld, “Theology”, 460.

creativo humano, infiere la superioridad de poder creativo divino que es capaz de crear las estrellas imperecederas.

Keimpe Algra no se equivoca cuando comenta que la respuesta estoica ante la naturaleza de la divinidad es una mezcla entre panteísmo, teísmo y politeísmo.⁶³ Si seguimos el sistema biológico y la repartición de las razones seminales por medio del *πνεῦμα*, se puede considerar considerar que todos los seres del cosmos son, en cierta medida, dioses. Pero al analizar todos argumentos anteriores parece que los estoicos también consideraban la existencia de un dios superior, pero no en sentido separado de la *φύσις*, sino completamente inherente: el principio activo en cuanto principio activo del cosmos, por eso, en última instancia, Cleantes se refiere, como se ya señaló con anterioridad, al sol como el dios más verdadero, pues en el sol el principio activo se presenta en estado más puro, dado que nunca se puede separar de la materia.⁶⁴ Es una concepción politeísta al considerar diferentes acepciones de este principio activo que son consideradas como divinas. Y se trata de un teísmo porque este principio activo configura el mundo tanto físicamente como moralmente al margen de un culto específico.

Con estos atributos establecidos se puede comprender el papel que el principio activo juega en los ciclos cósmicos: un papel que no sólo es moral, sino también biológico y físico.

2.4. LA INDISCERNIBILIDAD DEL INDIVIDUO

Cuando los estoicos hablan del orden cósmico en la cosmogonía o en la destrucción por la *ἐκπύρωσις* utilizan el término *διακόσμησις* o el

⁶³ Cfr. Kempie Algre, "Stoic Theology", 165-166.

⁶⁴ Cfr. Cicerón, *ND*, II, 41 (*SVF*, I.504; *LS*, 54B; *BS*, 17.1).

verbo διακοσμεῖν.⁶⁵ La indiscernibilidad del cosmos tiene que ver con este proceso.

Existen ciertos pasajes que indican que el proceso de los ciclos cósmicos es, por un lado, de contracción y expansión y, por el otro, de condensación y rarefacción. Sobre el segundo sentido del proceso ya se habló en el primer capítulo al tratar el tema de la cosmogonía y la distinción entre el fuego elemental y el fuego creador. En cuanto al proceso de contracción y expansión, Estobeo, por ejemplo, reporta que, para Crisipo, existe el cambio elemental que va de abajo hacia arriba y de arriba hacia abajo, eternamente cíclico, capaz de consumir todas las cosas en sí mismo para reconstituirse a partir de sí mismo de manera ordenada y metódica.⁶⁶ En Cleantes ya se encuentra la noción de una contracción y expansión cíclica mediante la noción de τόνος. Nemesio informa que la actividad del πνεῦμα se explica en términos de un movimiento tensional (τονική κίνησις): hacia fuera y hacia adentro.⁶⁷ Este proceso tensional va de la mano del proceso cosmogónico de condensación y rarefacción. De acuerdo con un pasaje en Estobeo, a continuación, se remarcan ciertas particularidades entre Zenón, Crisipo y Cleantes con respecto al proceso de ordenación cósmica:⁶⁸

1. Zenón

(1) La διακόσμησις se da a partir de la materia prima (ἐκ τῆς οὐσίας) en los siguientes términos:

a. Conversión del fuego en agua pasando por el aire. En esta parte del proceso no se habla de transformación

⁶⁵ Cfr. Hahm, 193. Keimpe Algra señala la posibilidad de un dualismo, pues el principio activo es tratado como un principio superior al principio pasivo. Las características otorgadas al principio pasivo son relativamente pocas comparadas con las otorgadas al principio activo, lo que cabría suponer una suerte de dualismo (Cfr. Keimpe Algra, “Stoic Theology”, 167).

⁶⁶ Cfr. Estobeo, *Ecl.*, I, 129. (SVF, 2.413; BS, 15.5).

⁶⁷ Cfr. Nemesio, *NH*, 2, 42 (SVF, 2.451); Simplicio, *In Cat.*, 269, 14-16 (SVF, 2.452; BS, 14.26); Plutarco, *CN*, 1085 C-E (SVF, 2.444; BS, 14.25); Alejandro de Afrodisia, *Mixt.* 223, 25 (SVF, 2.441); Alejandro de Afrodisia, *DA*, 131, 5 (SVF, 2.448).

⁶⁸ Cfr. Estobeo, *Ecl.*, I, 152, 19-154, 8 (SVF, 2.102, 1.497 y 2.471; BS, 15.5).

elemental, sino de la acción del principio activo sobre el principio pasivo. La cualificación del universo comienza a partir del siguiente punto.

- b. La materia prima se sedimenta ya cualificada en tierra y otra parte en agua.
- c. Se evapora y forma aire.
- d. Por rarefacción, el aire se convierte en fuego.

En todo este proceso hay que suponer la acción del $\pi\tilde{\upsilon}\rho$ $\tau\epsilon\chi\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$. Recuérdese que el proceso del que se habla aquí es la $\delta\iota\alpha\kappa\acute{o}\sigma\mu\eta\sigma\iota\varsigma$. En este sentido, el punto (a) se refiere al proceso mediante el cual la materia prima se cualifica, los puntos (b), (c), (d), (e) ya hablan de una cualificación elemental. Un proceso de expansión del centro hacia arriba, de la tierra al fuego astral.

2. Cleantes

(1) Ἐκπύρωσις

(2) El centro se asienta ($\acute{\epsilon}\kappa\phi\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\varsigma$ $\tau\omicron\tilde{\upsilon}$ $\pi\alpha\nu\tau\acute{o}\varsigma$ $\sigma\upsilon\nu\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$ $\tau\acute{o}$ $\mu\acute{\epsilon}\sigma\omicron\nu$).

(3) Las cosas contiguas al centro se apagan.

(4) Se humedece todo ($\tau\omicron\tilde{\upsilon}$ $\delta\grave{\epsilon}$ $\pi\alpha\nu\tau\acute{o}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\xi\upsilon\gamma\rho\alpha\nu\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\varsigma$).

(5) El último vestigio del fuego de la $\acute{\epsilon}\kappa\pi\acute{\upsilon}\rho\omega\sigma\iota\varsigma$ ($\phi\lambda\acute{o}\xi$ ⁶⁹) se dirige hacia arriba, a una dirección opuesta al centro, por resistencia.

(6) Se expande e inicia la $\delta\iota\alpha\kappa\acute{o}\sigma\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ que se da de manera recurrente por la tensión de la materia prima ($\tau\eta\grave{\iota}$ $\tau\tilde{\omega}\nu$ $\acute{\omicron}\lambda\omega\nu$ $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ $\tau\acute{o}\nu\omicron\nu$):

- a. Todas las partes de una única cosa crecen a partir de las razones seminales.

⁶⁹ Cfr. Filón, *DAM*, 86-93 (*SVF*, 1.511, 2.611-612; *BS*, 18.4).

- b. De igual manera que (a), crecen las partes del universo. (todos los seres, tanto animados como inanimados).
- c. Todas se se generan a partir de una y una se obtiene a partir de la mezcla (μίξις) de todas.

El proceso de διακόσμησις es más detallado en Cleantes, en donde se habla ya de una recurrencia cíclica. Los puntos (1), (2), (3), (4) hablan de la acción del principio activo sobre el principio, de la materia prima todavía no cualificada elementalmente. En el punto (2) aparece el verbo συνίζειν que indica un movimiento de contracción.⁷⁰ Los puntos (4) y (5) introducen la noción de τόνος como proceso de contracción y expansión —la resistencia al centro que provoca un movimiento hacia arriba es el proceso de expansión—, aunque todavía no se habla de la tensión del πνεῦμα, aquí es τῆ τῶν ὄλων οὐσία τόνον. Los puntos (a), (b), (c) hablan de cualificación elemental y de la esparción de los σπερματικοὶ λόγοι en la configuración —o en la reordenación, διακόσμησις— de los seres como parte del cosmos vivo. El punto (c), según lo expuesto en el primer capítulo, habla de μίξις, lo que atestigua el carácter biológico de la διακόσμησις.

3. Crisipo

- (1) Lo que es es πνεῦμα que se mueve a sí mismo, hacia si mismo a partir de sí mismo (κινουῖν ἑαυτὸ πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἐξ αὐτοῦ).
- (2) Lo que es es πνεῦμα que se mueve a sí mismo hacia adelante y hacia atrás (κινουῖν πρόσω καὶ ὀπίσω).
- (3) El πνεῦμα es aire que se mueve (ἀέρα κινούμενον).

⁷⁰ Cfr. Hahm, 244-245.

De Crisipo, concretamente no se dice nada de la διακόσμησις, probablemente porque el proceso es parecido a lo ya expuesto, lo que se agrega es la innovación crisipiana del πνεῦμα como fuerza cósmica dinámica (κινουῦν ἑαυτὸ) cuyo movimiento, de contracción (πρὸς ἑαυτὸ, ἀέρα κινούμενον) y expansión (ἐξ αὐτοῦ), se encarga de la διακόσμησις.

Expuesto esto, cabría preguntarse cuál es la relación entre la indiscernibilidad del cosmos y la διακόσμησις, y más aún, en qué manera éstas afectan al individuo humano.

Crisipo expone la indiscernibilidad del cosmos en su libro *Sobre la Providencia*; ahí, comenta que es posible que, tras la muerte, el ser humano reencarne como sí mismo incontables veces después de ciertos períodos cósmicos.⁷¹ Nemesio también atestigua:

En efecto, nuevamente existirán Sócrates, Platón y cada uno de los seres humanos junto con las mismas personas, amigos y conciudadanos. Padecerá las mismas cosas, se cruzará con las mismas personas y emprenderá las mismas cosas, y toda ciudad, pueblo y campo se reconstituirá del mismo modo. La reconstitución del todo no se produce una sola vez sino muchas; mejor dicho, las mismas cosas se reconstituyen interminablemente un número infinito de veces. Los dioses, que no están sujetos a esta destrucción, por medio de su comprensión de un solo período, conocen a partir de él todas las cosas futuras que existirán en los períodos subsecuentes. A decir verdad, no habrá nada ajeno a las cosas que se dieron primero, sino que todas [se darán] del mismo modo indiscerniblemente hasta en los más ínfimos detalles.⁷²

⁷¹ Cfr. Lactancio, *DI*, VII, 23. (*SVF*, 2.623; *LS*, 52B).

⁷² Nemesio, *NH*, 111, 14-112, 3 (*SVF*, 2.625; *LS*, 52C; *BS*, 19.6). Texto en griego: «ἔσεσθαι γὰρ πάλιν Ζωκράτη καὶ Πλάτωνα καὶ ἕκαστον τῶν ἀνθρώπων σὺν τοῖς αὐτοῖς καὶ φίλοις καὶ πολίταις, καὶ τὰ αὐτὰ πείσεσθαι καὶ τοῖς αὐτοῖς συντεύξεσθαι καὶ τὰ αὐτὰ μεταχειριεῖσθαι, καὶ πᾶσαν πόλιν καὶ κώμην καὶ ἀργὸν ὁμοίως ἀπροκαθίστασθαι· γίνεσθαι δὲ τὴν ἀποκατάστασιν τοῦ παντὸς οὐχ ἅπαξ, ἀλλὰ πολλάκις, μᾶλλον δὲ εἰς ἄπειρον καὶ ἀτελευτήτως τὰ αὐτὰ ἀποκαθίστασθαι. τοὺς δὲ θεοὺς τοὺς μὴ ὑποκειμένους τῇ φθορᾷ ταύτη, παρακολουθήσαντας μᾶ περιόδῳ, γινώσκειν ἐκ ταύτης πάντα τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι ἐν ταῖς ἐξῆς περιόδοις· οὐδὲν γὰρ ζένον ἔσεσθαι παρὰ τὰ γενόμενα πρότερον, ἀλλὰ πάντα ὡσαύτως καὶ ἀπαραλλάκτως ἄχρι καὶ τῶν ἐλαχίστων».

Si la indiscernibilidad del cosmos es cierta, entonces, no hay seres contingentes, todos, absolutamente todos, desde la más diminuta mota de polvo hasta la más grande estrella, son necesarios. Pero no sólo eso, sino absolutamente todas sus acciones son necesarias.⁷³ Así, en el siguiente ciclo cósmico volverán las mismas penas y las mismas alegrías, la Historia, con sus errores y sus aciertos sucederá de nuevo. La indiscernibilidad del cosmos es una visión trágica, pero no por eso ilógica. Se desprende de todos los postulados vistos hasta este punto. De tal manera que, una de las primeras razones a favor de la indiscernibilidad cósmica no es moral, sino biológica: de la misma cantidad de materia, se desprende la misma configuración. No hay razón alguna para pensar que la materia se ordena de manera distinta cada διακόσμησις, el principio activo siempre actúa idénticamente sobre el principio pasivo, por tanto, genera exactamente las mismas cualidades y cantidades según el proceso de expansión y contracción.

La insuficiencia del AM es la presunción de que la indiscernibilidad del cosmos se da únicamente por la bondad de dios o la suposición de que, dado que este mundo es el mejor de los mundos posibles, no puede haber otro mundo comparable. Pero este mundo es el mejor simplemente porque no hay otro mundo, no puede haber otro mundo por razones cosmogónicas de ordenación cósmica. La indiscernibilidad del cosmos es la indiscernibilidad de cada individuo. 'Los Estoicos conciben a todos los individuos propios como peculiarmente cualificados'.⁷⁴ Consecuentemente, el individuo se vuelve relevante, importa todo lo que hace, la física se transforma en ética. La individuación se lleva al extremo: no existe un sólo ser idéntico a otro, al menos no dentro del período de tiempo; la identidad se da entre ciclos cósmicos, no dentro de los ciclos cósmicos. Por eso, Crisipo, en

⁷³ Esta necesidad de todos los seres desecha la explicación ofrecida por Schofield, 39, respecto a la premisa ue Diógenes de Babilonia modifica en el argumento de Zenón sobre el culto a los dioses. Si se acepta la tesis de la indiscernibilidad del cosmos, simplemente, no hay seres contingentes.

⁷⁴ Eric Lewis, 90.

sus tratados *Sobre el argumento creciente*, según informa Filón de Alejandría en el famoso pasaje Dión-Teón, establece que ‘es imposible que dos [individuos] peculiarmente cualificados se den en la misma sustancia (προκατασκευάσας ὅτι δύο ἰδίως ποιούς ἐπὶ τῆς αὐτῆς οὐσίας ἀμήχανον συστήναι).’⁷⁵ Lo que hace que cada individuo esté cualificado de distinta manera, aunque comparta cualificaciones similares con otro individuo. Lewis establece tres características para hablar de cualidades peculiares:⁷⁶

1. Persisten durante todo el tiempo que el individuo que cualifican persiste. Las cualidades peculiares se convierten en criterios de identidad: Sócrates está cualificado socráticamente, Odiseo está cualificado odiseamente y así sucesivamente.
2. Son únicas. Las cualidades peculiares, al ser criterios de individuación, ayudan a distinguir a los individuos entre sí. Lo que ocasiona que cada individuo sea único hasta en los más mínimos detalles.
3. Bajo condiciones ideales, deben ser perceptibles. Las cualidades peculiares se convierten en criterios de verdad.

Las primeras dos características señaladas por Lewis ayudan a establecer la indiscernibilidad del individuo: si el individuo es único, entonces, nadie puede hacer por él las cosas que él hace; por tanto, cada individuo es necesario. Sobre la tercera característica se hablará en el tercer capítulo. Ahora bien, de la indiscernibilidad del individuo se sigue que el principio activo es, en efecto, el más grande de todos los artesanos. Lo que ayuda a entender de mejor manera los argumentos sobre los grados de perfección detallados anteriormente en este capítulo. El cosmos es superior a todo porque contiene a todos los seres

⁷⁵ Filón, *DAM*, 47-51 (*SVF*, 2.397, *LS*, 28P; *FDS*, 845; *BS*, 3.4).

⁷⁶ Cfr. Eric Lewis, 92-93.

únicos, y él es único hasta en sus más mínimos detalles. La indiscernibilidad del cosmos se desprende, a gran escala, de las cualidades peculiares cósmicas (los *σπερματικοὶ λόγοι*): si no puede haber dos individuos peculiarmente cualificados en una misma sustancia, no puede haber dos cosmos distintos, debe ser uno y debe ser indiscernible dada la existencia de una sustancia primordial. De la indiscernibilidad del individuo se infiere la indiscernibilidad del cosmos. Eso en cuanto al carácter biológico del principio activo; pero, como todo artista imprime en su obra presupuestos morales, el principio activo en cuanto artesano también imprime al cosmos principios morales. Lo que sigue es un esbozo de lo que se tratará con más detenimiento en el tercer capítulo.

CONCLUSIONES

Long afirma que si se considera a la conflagración como un proceso meramente físico se trata solamente de un proceso de alteración eterna entre un estado de condensación y un estado de extrema rarefacción.⁷⁷ Esto sería entender la *φύσις* como un mero mecanismo a la usanza moderna. Aunque los procesos de condensación y rarefacción en el estoicismo también son biológicos, la *φύσις* no es una materia inerte que se puede intervenir y modificar al antojo, más bien, responde a mecanismos biológicos determinados.

De acuerdo con Long, la cosmología estoica es un punto medio entre dos extremos: Aristóteles y Epicuro. Como Aristóteles, los Estoicos consideran al mundo como un continuo finito, sin ningún espacio vacío dentro de él, ordenado teológicamente y diseñado por un primer principio divino e inteligente. Con Epicuro comparten la tesis causal del corporalismo, la ausencia de sustancias incorpóreas y la

⁷⁷ Cfr. A. A. Long, "The Stoics on World-Conflagration and Everlasting Recurrence", *Southern Journal of Philosophy* 23, nº S1: (1984): 20.

presunción de que el mundo está conformado únicamente por materia en movimiento.⁷⁸ La cosmología estoica puede ser descrita como una ‘cosmo-biología, un sistema en donde el modelo básico de comprensión de todo proceso natural es tratado desde las funciones vitales de los seres vivos’.⁷⁹ Hasta aquí las características del cosmos estoico desde la comprensión del principio activo son:

- (1) Racional
- (2) Inteligente
- (3) Animado
- (4) Biológico
- (5) Diseñado artesanalmente
- (6) Divino
- (7) Indiscernible hasta en sus más mínimos detalles.
- (8) Normativo (tanto biológicamente como moralmente)
- (9) Completamente determinado
- (10) Necesario

En un cosmos considerado así, ¿cómo se podría hablar de una libertad individual? Si la indiscernibilidad del cosmos implica la indiscernibilidad del individuo, y la indiscernibilidad del individuo proviene de cualidades peculiares, ¿cómo podría un ser humano actuar libremente si no es igual a ningún otro ser humano y, por tanto, sus acciones no pueden ser juzgadas como buenas o malas, virtuosas o viciosas? ¿Cómo puede hablarse de la existencia del mal? ¿Está el mal incluido en el principio activo? Cleantes, en su *Himno a Zeus*,⁸⁰ escribe:

⁷⁸ Cfr. A. A. Long, “The Stoics on World-Conflagration and Everlasting Recurrence”, 14-15.

⁷⁹ A. A. Long, “The Stoics on World-Conflagration and Everlasting Recurrence”, 15. Traducción propia.

⁸⁰ Estobeo, *Ecl.* 1.25, 4-27, 4 (*SVF* I,537; *LS* 541); *BS* 17.2)

Más ilustre de los inmortales,	Κύδιστ' ἀθανάτων, πολυώνυμε,
muchos nombres,	παργατὲς αἰεῖ,
omnipotente,	Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μέτα
Zeus, guía de la naturaleza,	πᾶντα κυβερνῶν,
gobernando con tu ley todas las cosas,	Χαῖρε.
salud.	[...]
[...]	οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ
Ninguna obra surge sobre la tierra	διχα, δαῖμον,
sin ti, divinidad,	οὔτε κατ' αἰθέριον θεῖον πόλον οὔτ'
ni en la etérea bóveda divina, ni en	ἐνὶ πόντῳ,
el mar,	πλὴν ὅποσα ῥέζουσι κακοὶ
excepto cuantas cosas realizan los	σφετέρησιν ἀνοίαις.
malos en su propia insensatez.	

¿Cómo pueden los malvados ser insensatos si sus acciones ya están determinadas? Esto es, por supuesto, el tema del tercer capítulo de esta tesis, cuyas bases ya se han sentado en estos dos capítulos. Gómez Espíndola remarca que los versos sobre los malvados pueden explicarse por medio de la comprensión de una ley común que prescribe acciones rectas y prohíbe las acciones contrarias, pero si la ley divina proviene, en última instancia de la acción de dios sobre la materia, ¿cómo puede actuarse de manera contraria a la ley?⁸¹ Keimpe Algra, por su parte, considera que la solución al problema puede encontrarse al distinguir entre el mal moral y el mal cósmico.⁸² Sandbach analiza la existencia del libre albedrío y acusa a Crisipo de no enfrentar las implicaciones de ciertas partes de su filosofía.⁸³ Salles aduce, en lugar de un determinismo, un compatibilismo donde la libertad se explica causalmente.⁸⁴ Sin importar sus diferencias, todos estos autores, y otros más que se mencionarán en el siguiente capítulo, comparten una idea básica: si existe o no la libertad en el sistema

⁸¹ Cfr. Gómez Espíndola, 33.

⁸² Cfr. Keimpe Algra, "Stoic Theology", 171.

⁸³ Cfr. Sandbach, 108.

⁸⁴ Cfr. Ricardo Salles, *Los estoicos y el problema de la libertad*.

estoico, esta tiene que ver con la providencia divina. Por ello, en el tercer capítulo se analizará tanto la providencia divina como el destino y se ahondará más en un punto remarcado en este capítulo: las características morales del principio activo desde un punto de vista cosmobiológico, a partir de la interacción entre el principio activo y el principio pasivo.

3.1. EL MAL CÓSMICO

El funcionamiento de la cosmobiología estoica trae consigo tanto el problema de la justificación de la existencia del mal como su relevancia. Plutarco, por ejemplo, reclama a Crisipo una contradicción, pues a pesar de escribir que no hay nada reprochable en el cosmos, porque ‘todas las cosas se realizan conforme a la mejor naturaleza [...], concede ciertos casos de negligencia reprochable en asuntos que no son ni pequeños ni deleznable’.¹ No se trata aquí de una pregunta por la existencia del mal moral, sino por la existencia del mal cósmico: ¿cómo pueden sucederles cosas malas a hombres buenos? El mismo Plutarco cita la respuesta de Crisipo:

¿Es acaso porque hay ciertas cosas que son descuidadas [por los dioses], que sucede que, en grandes explotaciones, se echen a perder algunas cáscaras y cierta cantidad de trigo, pero el todo en su conjunto se administra bien? ¿o porque se asignó a divinidades malignas el encargarse de aquellos casos en los cuales se da efectivamente negligencia reprochable?²

La respuesta de Crisipo esboza dos posibilidades: 1) El mal en el mundo obedece a un plan donde todas las cosas están ordenadas conforme al bien o 2) la presencia de unos genios malignos que causen mal en el mundo. La respuesta, propiamente hablando, tiene que ver con la primera opción.

La función del πνεῦμα como distribuidor del principio activo en el ordenamiento del mundo ocasiona la indiscernibilidad y la

¹ Plutarco, *SR*, 1051B-C (*SVF*, 2.1178, *LS*, 54S; *BS*, 17.9): «Ἔτι περὶ μηδὲν ἐγκλητὸν εἶναι μηδὲ μεμπτὸν <ἐν τῷ> κόσμῳ, κατὰ τὴν ἀρίστην φύσιν ἀπάντων περαινομένων, πολλάκις γεγραφὼς ἔστιν ὅπου πάλιν ἐγκλητὰς τινὰς ἀμελείας οὐ περὶ μικρὰ καὶ φαῦλα καταλείπει».

² Plutarco, *SR*, 1051B-C (*SVF*, 2.1178, *LS*, 54S; *BS*, 17.9): «πότερον [...] ἀμελουμένων τινῶν, καθάπερ ἐν οἰκίᾳ μείζοσι παραπίπτει τινὰ πίτυρα καὶ ποσοὶ πυροί, τῶν ὅλων εἴ οἰκονομουμένων; ἢ διὰ τὸ καθίστασθαι ἐπὶ τῶν τοιούτων δαιμόνια φαῦλα, ἐν οἷς τῷ ὄντι γίνονται καὶ ἐγκλητέαι ἀμέλειαι;».

determinación de todo lo que sucede en el cosmos. Y dado que todo está ordenado según el principio activo, todo está conformado según la razón, por ello, es cuestión de compaginar el principio activo con la existencia del mal en el mundo; de unir la providencia con el acontecer inmerecido en el mundo.³ Se trata de un mal (κακία) cósmico que: 1) tiene un *logos* peculiar a sí mismo frente a los terribles acontecimientos en el mundo; 2) en cierto modo, se genera en sí mismo de acuerdo con el *logos* de la naturaleza, y 3) su generación no ha sido inútil, de lo contrario tampoco existiría el bien.⁴

La necesidad que se desprende de la indiscernibilidad del cosmos hace que el mal en el mundo cobre cierto sentido y reafirma la idea de la determinación: las cosas terribles pasan porque están incluidas en el plan que el principio activo le imprime al mundo. La comprensión de esto tiene que ver, como señala Long,⁵ con una interpretación de la siguiente línea: Ἡ δὲ κακία πρὸς τὰ δεινὰ συμπτώματα ἰδιὸν τινα ἔχει λόγον'.⁶ En concreto con la relación entre los términos κακία y λόγος. En la edición de Long & Sedley, *vice* traduce κακία y *explanation*, λόγος. En su artículo *The Stoic Concept of Evil*, Long traduce *evil* y *principle*, respectivamente. La traducción de Harold Cherniss en la edición de la Loeb Classical Library es *vice* y *sense*; la de la edición Gredos es *mal* y *definición*. La traducción de κακία como vicio es incorrecta en este pasaje, pues Crisipo no señala una oposición moral entre vicio y virtud, sino una especificación de cómo deben entenderse los terribles desastres (τὰ δεινὰ συμπτώματα) del mundo. Por esta razón la traducción más adecuada para κακία es mal, entendido en un sentido cósmico, mientras que λόγος puede ser traducido como explicación, aunque el sentido de principio que le da Long resulta más

³ Cfr. Long, *The Stoic Concept of Evil*, 331.

⁴ Cfr. Plutarco, *CN*, 1065b; *SR*, 1050F (*SVF*, 2.1181; *LS* 61R).

⁵ Cfr. Long, *The Stoic Concept of Evil*, 331.

⁶ Plutarco, *CN*, 1065b; *SR*, 1050F (*SVF*, 2.1181; *LS* 61R): «Ἡ δὲ κακία πρὸς τὰ δεινὰ συμπτώματα ἰδιὸν τινα ἔχει λόγον· γίνεται μὲν γὰρ καὶ αὐτὴ πῶς κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον, καὶ, ἵν' οὕτως εἴπω, οὐκ ἀχρήστως γίνεται πρὸς τὰ ὅλα· οὐδὲ γὰρ ἂν τὰγαθὰ ἦν».

poderoso, pues liga el mal cósmico con su causa, a partir de lo cual se genera: τὸν τῆς φύσεως λόγον. Pero el problema de la existencia del mal sigue en pie: ¿cómo puede existir el mal cósmico si el principio activo, entendido como providencia, ordena la naturaleza conforme lo mejor? Gelio recoge algunas de las dificultades a las que Crisipo responde en su libro *De la providencia*:⁷ 1) La existencia de la providencia no erradica el mal. 2) Ningún contrario existe sobre el otro: dado que las cosas buenas son contrarias a las malas, existen ambos contrarios. 3) El ordenamiento del mundo se da a partir de contrarios. 4) Los infortunios que le suceden a los seres humanos no fueron hechos por naturaleza ‘sino por ciertas consecuencias necesarias, lo que él mismo llama “por concomitancia” (κατὰ παρακολούθησιν)’.⁸ Parece ser que la existencia del mal cósmico no implica una contradicción en el funcionamiento de la naturaleza. En este sentido, los estoicos se muestran como herederos de Platón: el demiurgo configura la materia según los contrarios. Gelio cita un ejemplo de concomitancia:

Cuando la naturaleza forma los cuerpos de los seres humanos, la razón más sutil y la utilidad misma de la obra exigieron que configurara la cabeza con huesecillos delgadísimos y minúsculos, pero esta utilidad de la obra más importante fue seguida por cierta inconveniencia extrínseca, de modo que la cabeza resultara frágil e insuficientemente fortificada para agresiones y golpes pequeños, así también se experimentan las enfermedades y las dolencias mientras se produce la salud. Asimismo —dice—, por Hércules, cuando por un propósito de la naturaleza se engendra la virtud para los seres humanos, al mismo tiempo nacen los vicios debido a su afinidad contraria.⁹

⁷ Cfr. Gelio, *NA*, 7, 1, 1-13 (*SVF*, 2.1169-1170; *LS* 54Q; *BS* 17.8).

⁸ Gelio, *NA*, 7, 1, 1-13 (*SVF*, 2.1169-1170; *LS* 54Q; *BS* 17.8).

⁹ Gelio, *NA*, 7, 1, 1-13 (*SVF*, 2.1169-1170; *LS* 54Q; *BS* 17.8). Texto en latín: «Sicut cum corpora hominum natura fingerete, ratio subtilior et utilitas rei maioris alia quaedam incomoditas extrinsecus consecuta est, ut fieret caput tenuiter munitum et ictibus offensionibusque parvis fragile. Proinde morbi quoque et aegritudines patae sunt, dum salis paritur. Sicut hercle, inquit, dum virtus hominibus per consilium naturae gignitur, vitia ibidem per adfinitatme contrariam nata sunt».

Algra afirma que lo señalado por Crisipo implica una interdependencia, tanto epistémica como ontológica, del mal y el bien. Agrega que el trabajo del principio activo como demiurgo es, en cierto sentido, imperfecto y limitado,¹⁰ lo que explicaría las concomitancias. Long, por su parte, esclarece el pasaje a partir de la acción del principio activo en la ordenación cósmica: establece una línea entre la física y la ética. El principio activo ordena al mundo según principios racionales hacia lo mejor y, dado que es inmanente al mundo, y tiene conocimiento de todos los eventos, es directamente responsable de todos los eventos.¹¹ El mal cósmico se diluye: ‘Los estoicos ven suficiente evidencia de una ordenación benevolente del mundo para aceptar el mal cósmico como algo que eventualmente [...] probará ser útil para el todo’.¹² Ahora bien, si el mal cósmico en realidad sirve para alcanzar el bien del todo, ¿realmente es un mal? Los concomitantes estoicos son consecuencia de la necesidad del todo. La indiscernibilidad del cosmos va de la mano de las concomitancias. No se trata, como afirma Algra, de un dios que trata con grados de imperfección y con ciertas limitantes. La ordenación cósmica estoica no es un creacionismo, por tanto, la creación del mal no es un problema por solucionar, se trata más bien de explicar por qué suceden las cosas malas, los desastres en el mundo (los terremotos, los maremotos, las plagas, las enfermedades, todo aquello que acontece en la naturaleza que afecta la vida), su explicación es teológica y teológica: el ordenamiento divino del cosmos hacia el bien. Por tanto, puede argumentarse que, en sentido estricto, no existe el mal cósmico, sino sólo como una distinción nominal, dado que los concomitantes también son parte del plan divino. En otras palabras: la ordenación del cosmos es tan perfecta, tan indiscernible, tan artística, que incluye las

¹⁰ Cfr. Keimpe Algra, “Stoic Theology”, 172.

¹¹ Cfr. Long, *The Concept of Evil*, 333.

¹² Long, *The Concept of Evil*, 333. Traducción propia.

consecuencias de la ordenación necesaria de la materia, para que todo, como un conjunto, sea el mejor mundo posible. No tiene limitaciones, no tiene grados de imperfección, sino sólo como distinciones nominales hechas por los seres humanos. Hicks parece sostener la misma posición: ‘los males físicos [...] no son males en sí mismos; sino que somos nosotros los que con nuestro asentimiento a una falsa opinión los consideramos como tales’.¹³ Johan C. Thom concuerda con esta misma posición.¹⁴ Ludwig Edelstein coloca el hacer de la providencia lejos del conocimiento humano: la supuesta bondad de la maldad de las calamidades acontecidas en el mundo es desconocida para el ser humano.¹⁵ Por supuesto, existe un conflicto entre el mal cósmico y el mal moral: se diferencian diametralmente, el mal cósmico es una consecuencia necesaria del plan divino; el mal moral es consecuencia de la acción humana.¹⁶ Lo que queda por considerar es, por un lado, si el mal moral puede tener su última explicación en la acción humana o, por otro lado, si existe una liga entre el plan divino y las acciones malas del ser humano. En esta consideración está en juego la responsabilidad humana.

3.2. LA PROVIDENCIA Y EL MAL MORAL

En la cosmobiología estoica se mezcla el demiurgo platónico con la teleología aristotélica para dar paso a la providencia,¹⁷ el principio activo entendido como un demiurgo ordenador de la materia, inmanente al cosmos y principio de una teleología.

Zenón identifica Destino (εἰμαρμένη), Providencia (πρόνοια) y Naturaleza (φύσις).¹⁸ Lactancio reporta: ‘Zenón dice que la *razón* es lo

¹³ R. D. Hicks, *Stoic and Epicurean*. (New York: Charles Scribners’s Sons, 1910), 42. Traducción propia.

¹⁴ Cfr. Johan C. Thom, “The problem of evil in Cleanthes’ Hymn to Zeus”, *Acta Classica*, nº 41 (1998): 51.

¹⁵ Cfr. Ludwig Edelstein, *The Meaning of Stoicism*. (Londres: Oxford University Press, 1966), 8.

¹⁶ Cfr. Long, *The Stoic Concept of Evil*, 333.

¹⁷ Furley, “Cosmology”, 448.

¹⁸ Cfr. Estobeo, *Ecl.*, I, 5, 15. (Pearson, Z45); Mansfeld, “Theology”, 465.

que ordena las cosas naturales y el artífice del universo, y la llama destino y necesidad de las cosas y dios y alma de Júpiter'.¹⁹ En el caso de Crisipo, Plutarco escribe: 'al final afirma que nada, ni siquiera la cosa más pequeña, puede ofrecer resistencia o estar sujeta al cambio de otra manera más que de acuerdo con la razón de Zeus, la cual es lo mismo que el destino'.²⁰ Mansfeld señala que no existe evidencia de un argumento de Zenón, de Cleantes ni de Crisipo que pruebe la providencia del principio activo, aunque si existen argumentos anónimos.²¹ Dragona-Monachou, por su parte, realiza un análisis de estos argumentos anónimos recogidos por Cicerón en *Natura Deorum*, y comenta que derivan de los libros de Crisipo *Sobre la providencia*.²² El primero de estos argumentos anónimos estipula:

Si concedemos que los dioses son inteligentes, estamos concediendo también que son providentes, y que lo son, además, de las cosas más importantes; luego ¿acaso ignoran qué cosas son las más importantes y cómo han de ser tratadas y salvaguardadas?, ¿o acaso es que no tienen poder para afrontar la ejecución de las grandes cosas? Mas ignorar las cosas es algo ajeno a la naturaleza de los dioses, y la dificultad para afrontar su propio oficio, a causa de la debilidad, no se corresponde ni lo más mínimo con la majestad propia de los dioses; de donde se deduce aquello que queríamos: que el mundo se administra mediante la providencia.²³

De acuerdo con Monachou se trata de un argumento por reducción a lo absurdo:²⁴

¹⁹ Cfr. Lactancio, *De vera sap*, c9 (*SVF*, 1.160, 1; *G* 254). Traducción de: Gómez Espíndola, 25. «Zeno rerum naturae dispositorem atque artificem universitatis λόγον praedicat, quem el fatum et necessitatem rerum et deum et animum Iovis nuncupat.

²⁰ Plutarco, *SR*, 1056C (*SVF* 2, 937; *BS* 19.10): «τέλος δέ γησιν μηδὲν ἴσχεσθαι μηδὲ κινεῖσθαι μηδὲ τοῦλάχιστον ἄλλως ἢ κατὰ τὸν τοῦ Διὸς λόγον, ὃν τῇ εἰμαρμένῃ τὸν αὐτὸν εἶναι».

²¹ Cfr. Mansfeld, "Theology", 465.

²² Cfr. Dragona-Monachou, 133.

²³ Cicerón, *ND*, II, 77: «Etenim si concedimus intellegentes ese deos, concedimus etiam providentes et rerum quidem maxumarum. Ergo utrum ignorant quae res maxumae sint quoque eae modo tractandae et tuendae, an vim non habent qua tantas res sustineant et gerant? At et ignoratio rerum aliena naturae deorum est et sustinendi muneris propter inbecillitatem difficultas mimine cadit in maistatem deorum. Ex quo efficitur id quod volumus, deorum providentia mundum administrari».

²⁴ Cfr. Dragona-Monachou, 136.

- a) <Si los dioses no son providentes, entonces> o ignoran las cosas más importantes y cómo han de ser tratadas y salvaguardadas o no tienen poder para afrontar la ejecución de las grandes cosas.
- b) La ignorancia es ajena a la naturaleza de los dioses.
- c) La incapacidad y la debilidad son ajenas a la naturaleza de los dioses.
- d) Por tanto, los dioses son providentes y administran el mundo mediante su providencia.

El segundo argumento, un poco más largo, declara lo siguiente:

Pero es necesario, siendo que los dioses existen (si es que existen, como ciertamente ocurre), que estén [animados], y no sólo que estén [animados], sino también que sean poseedores de razón y que, en virtud de una especie de acuerdo social como el que se da entre los habitantes de una ciudad, estén unidos entre sí, dirigiendo el único mundo que existe como si fuera el Estado o la ciudad de una comunidad.

Lo que se sigue es que existe en ellos la misma razón que en el género humano, que existe un mismo criterio de verdad en ambas partes y una misma ley, basada en la preferencia por lo recto y en el rechazo de lo perverso. De donde se deduce que también la prudencia y las mentes les ha llegado a los hombres procedentes de los dioses [...] y, ya que hay en nosotros discernimiento, razón y prudencia, necesariamente tendrán los dioses esto mismo en mayor grado, y no sólo lo tendrán, sino que incluso se servirán de ellos en los asuntos de mayor importancia y trascendencia.

Por lo demás, no existe nada más importante o mejor que el mundo; luego, necesariamente se administrará mediante la deliberación y la providencia de los dioses.²⁵

²⁵ Cicerón, *ND*, II, 78-79 (*SVF*, 2.1127): «Atqui necesse est cum sint di (si modo sunt, ut profecto sunt) animantis esse, nec solum animantis sed etiam rationis compotes inter seque quasi civili conciliatione et societate coniunctos, unum mundum ut communem rem publicam atque urbem aliquam regentis. Sequitur ut eadem sit in iis quae humano in genere ratio, eadem veritas utrobique sit eademque lex, quae est recti praeceptio pravique depulsio. Ex quo intellegitur prudentiam quoque et mentem a deis ad homines pervenisse; [...] Cumque sint in nobis consilium ratio prudentia, necesse est deos haec ipsa habere maiora, nec habere

Este argumento se asemeja a los argumentos teológicos revisados en el capítulo segundo. Se trata de una analogía entre el ser humano y los dioses: a partir de la parte se induce el todo. Esto, como ya expliqué, se debe a la inmanencia del dios en la materia que ordena, un dios activo. La teoría del $\pi\nu\varepsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ como dispersor de la razón seminal permite, de la misma forma, entender de qué manera el principio activo dota de inteligencia a los seres humanos. El argumento (1) establece, no sólo la providencia de los dioses, sino su omnipotencia y su omnisapiencia. Por eso, Algra se equivoca al afirmar que el principio activo como demiurgo es, en cierto sentido, imperfecto y limitado.²⁶ No lo es ni puede serlo. Si su trabajo fuera imperfecto o limitado, no podría ser providente. Lo interesante del argumento (2) es el uso de dos analogías que parecen plantear cualidades morales y no biológicas. ‘La racionalidad y las virtudes morales son recíprocamente adscritas a los dioses y a los hombres de dos maneras diferentes si no es que contrarias’.²⁷ La primera analogía corresponde a la adscripción de los dioses como gobernadores de una comunidad, así como los hombres administran los Estados. La segunda analogía plantea que, así como los hombres están dotados de prudencia y racionalidad, los dioses son prudentes y racionales en un mayor grado, pues de ellos procede la prudencia y la racionalidad de los hombres. Al mismo tiempo que se establece la providencia del principio activo, se le atribuyen cualidades políticas y morales, lo que indica que la ordenación del cosmos no sólo es biológica, sino también moral; el principio activo no sólo imprime en el mundo el acontecer fenoménico, sino también la ley moral. Por tanto, la pregunta sobre la providencia es moral, versa sobre una administración política y prudente del cosmos. La pregunta es: ¿El

solum sed etiam iis uti in maxumis et optumis rebus; nihil autem nec maius nec melius mundo; necesse est ergo eum deorum consilio et providentia administrari».

²⁶ Cfr. Keimpe Algra, “Theology”, 171.

²⁷ Dragona-Monachou, 131. Traducción propia.

principio activo se interesa por los seres humanos? Si el principio activo, en su infinita providencia, no se interesa por los seres humanos, no tiene ningún sentido elegir el camino del bien, porque la moralidad humana dependería por completo de la negligencia divina.

3.3. EL DESTINO Y LA PROVIDENCIA

Aunque se ha dicho que el principio activo se identifica con el Destino (εἶμαρμένη), la Providencia (πρόνοια) y la Naturaleza (φύσις).²⁸ Cada uno de estos términos funcionan como distinciones nominales de un mismo principio activo, lo que significa que, en cierto sentido, destino se diferencia de providencia.

‘Zenón dice que la *razón* es lo que ordena las cosas naturales y el artífice del universo, y la llama destino y necesidad de las cosas y dios y alma de Júpiter’.²⁹ El destino aparece como ordenador racional de la φύσις, dios y alma de Zeus. Zenón consideraba que la ordenación del cosmos se da a través de una organización causal necesaria que determina absolutamente todo lo que sucede en el acontecer cósmico.

Crisipo, de acuerdo con Susanne Bobzien, sigue la misma tradición de Zenón, pero, para él, ‘el destino no sólo refiere a un aspecto de dios o del principio activo, sino a un conjunto de aspectos’.³⁰ Aulio Gelio, en las *Noches Áticas*, cita una definición del destino aparentemente textual del libro IV de *La providencia* de Crisipo: ‘cierto orden natural de todo el conjunto de acontecimientos que, desde la eternidad, encadenadamente se suceden unos a otros, contagiándose el movimiento, con una ligazón imposible de quebrantar’.³¹ A partir de

²⁸ Cfr. Estobeo, *Ecl.*, I, 5, 15. (Pearson, Z45); Mansfeld, “Theology”, 465.

²⁹ Lactancio, *De vera sap.* 9, (SVF, 1.160; G, 254). Traducción de: Gómez Espíndola, 25: «Zeno rerum naturae dispositorem atque artificem universitatis λόγον praedicat, quem el fatum et necessitatem rerum et deum et animum Iovis nuncupat».

³⁰ Bobzien, *Determinism*, 48. Traducción propia.

³¹ Gelio, *NA*, 7.2.3 (LS, 55K): «φυσικὴν τινα σύνταξιν τῶν ὅλων ἐξ αἰδίου τῶν ἐτέρων τοῖς ἐτέροις ἐπακολουθούντων καὶ μεταπολουμένων ἀπαραβάτου οὔσης τῆς τοιαύτης ἐπιπλοκῆς». Texto en español extraído de: Gelio, Aulio. *Noches Áticas*. Trads. Manuel Antonio Marcos Casquero y Avelino Domínguez García. Salamanca: Universidad de León, 2006. Texto en griego extraído de: Gellius. *Attic Nights II*. Trad.

un análisis de este pasaje, Bobzien extrae los siguientes aspectos del destino según Crisipo:³²

- (1) El destino tiene un aspecto teleológico, racional, organizacional y ordenador.
- (2) El destino es eterno como principio ordenador del cosmos. Lo que significa que los sucesos ya están organizados y fijados desde antes que ocurran.
- (3) El destino se conecta con la necesidad, lo inevitable, lo inquebrantable y lo inmutable.
- (4) El destino interconecta todos los objetos individuales de manera causal.

Todos estos aspectos del destino pueden resumirse en uno: el destino como casualidad organizadora del cosmos. Esto parece estar atestiguado por la definición de destino que Laercio reporta: ‘causalidad de los entes’.³³ Para Zenón, según declara Estobeo, ‘causa es aquello por lo cual algo sucede’. Además, ‘la causa es un cuerpo, pero aquello de lo cual es causa es un predicado. Es imposible que la causa esté presente y que aquello de lo cual es causa no exista’. Crisipo parece conservar, en líneas generales, la misma definición de causa que Zenón: ‘causa es un “por lo cual”’. También [dice] que causa es un existente, es decir, un cuerpo; aquello de lo cual es causa, en cambio, no es un existente, es decir no es un cuerpo’.³⁴ La causalidad es trídica:

John C. Rolfé. Cambridge: Harvard University Press, 2006. Los mismos aspectos aparecen confirmados en: Estobeo, *Ecl.*, I, 79. 1-12.

³² Cfr. Bobzien, *Determinism*, 47-53.

³³ *DL*, VII, 149. (*SVF*, 1.175; *G* 281): «αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη».

³⁴ Estobeo, *Ecl.* 1.138, 14-139, 8 (*SVF*, 1.89; 2.336; *LS*, 55A; *FDS*, 762; *BS*, 14.10): «Αἶτον δ’ ὁ Ζήνων φησὶν εἶναι δι’ ὃ ὄν δὲ αἶτιον συμβεβηκός· καὶ τὸ μὲν αἶτιον σῶμα, οὗ δὲ αἶτιον κατηγορημα· ἀδύνατον δ’ εἶναι τὸ μὲν αἶτιον παρεῖναι, οὗ δὲ ἐστὶν αἶτιον μὴ ὑπάρχειν. Τὸ δὲ λεγόμενον τοιαύτην ἔχει δύναμιν· αἰτίον ἐστὶ δι’ ὃ γίνεται τι, οἷον διὰ τὴν φρόνησιν γίνεται τὸ φρονεῖν καὶ διὰ τὴν ψυχὴν γίνεται τὸ ζῆν καὶ διὰ τὴν σωφροσύνην γίνεται τὸ σωφρονεῖν. ἀδύνατον γὰρ εἶναι σωφροσύνης περὶ τινα οὔσης μὴ σωφρονεῖν, ἢ ψυχῆς μὴ ζῆν, ἢ φρονήσεως μὴ φρονεῖν. Χρυσίππου. Χρυσίππος αἶτιον εἶναι λέγει δι’ ὃ. Καὶ τὸ μὲν αἶτιον ὄν καὶ σῶμα, (οὗ δὲ αἶτιον μήτε σῶμα) καὶ αἶτιον μὲν ὅτι, οὗ δὲ αἶτιον διὰ τι. Αἰτίαν δ’ εἶναι λόγον αἰτίου, ἢ λόγον τὸν περὶ τοῦ αἰτίου ὡς αἰτίου».

un cuerpo A es causa de un predicado C en un cuerpo B. En el estoicismo temprano, un predicado (κατηγορημα) es un ἔλλιπές λεκτόν (decible incompleto): su expresión es inacabada; por ejemplo, cuando se dice “escribe” es una expresión inacabada porque no se dice quién escribe.³⁵ Ahora, si la ‘causa es aquello por lo cual algo sucede; por ejemplo, por la prudencia sucede “ser prudente”, por el alma “estar vivo”, por la moderación “ser moderado””.³⁶ El “ser prudente”, el “estar vivo” y el “ser moderado” son predicados. Esto no supone una contradicción con el corporalismo estoico, pues, de hecho, el “ser prudente” es un efecto que se da en un cuerpo.³⁷ Por eso, Boeri y Salles comentan que un incorpóreo requiere de un cuerpo portador de su intención significativa.³⁸ En otras palabras: el ser prudente sólo es significativo en un cuerpo prudente. La causalidad entendida de esta manera amplía el entendimiento sobre el proceso de ordenación cósmica y sobre la interacción entre el principio activo y el principio pasivo. Recuértese, en primer lugar, que se trata de una distinción nominal de dos aspectos de una misma materia. En términos de la

³⁵ Cfr. *DL*, VII, 63-70 (*SVF*, 2.181, 183; *LS*, 33F-G; *FDS*, 696, 874). Además: «Algunos predicados son activos, otros pasivos, y otros son neutros. Ahora bien, activos son los que se ponen junto a uno de los casos oblicuos para dar lugar a un predicado; por ejemplo, “oye”, “ve”, “conversa”. Pasivos, en cambio, son los que se ponen junto a la voz pasiva; por ejemplo, “soy oído”, “soy visto”. Neutros son los que no son ni lo uno ni lo otro; por ejemplo “ser prudente”, “pasear”. Pasivos reflexivos son lo que, siendo pasivos, constituyen [no obstante] actividades; por ejemplo, “se corta el cabello”. Pues el que se corta el cabello se incluye a sí mismo [en esta actividad]. Los casos oblicuos son genitivos, dativo y acusativo» (καὶ τὰ μὲν ἐστὶ τῶν κατηγορημάτων ὀρθά, ἃ δ’ ὕπτια, ἃ δ’ οὐδέτερα. ὀρθά μὲν οὖν ἐστὶ τὰ συντασσόμενα μᾶ τῶν πλαγιῶν πτώσεων πρὸς κατηγορήματος γένεσιν, οἷον Ἀκούει, Ὀρᾷ, Διαλέγεται· ὕπτια δ’ ἐστὶ τὰ συντασσόμενα τῷ παθητικῷ μοτίῳ, οἷον Ἀκοῦμαι, Ὀρῶμαι· οὐδέτερα δ’ ἐστὶ τὰ μηδετέρως ἔχοντα, οἷον Φρονεῖν, Περιπατεῖν. ἀντιπεπονητότα, δὲ ἐστὶν ἐν τοῖς ὑπίτοις, ἃ ὕπτια ὄντα ἐνεργήματα [δέ] ἐστὶν, οἷον Κεῖρεται· ἐμπεριέχει γὰρ αὐτὸν ὁ κειρόμενος. πλαγίαι δὲ πτώσεις εἰσὶ γενικὴ καὶ δοτικὴ καὶ αἰτιατικὴ).

³⁶ Estobeo, *Ecl.* 1.138, 14-139, 8 (*SVF*, 1.89; 2.336; *LS*, 55A; *FDS*, 762; *BS*, 14.10).

³⁷ Según la causalidad trídica, si la causa de ser prudente es la prudencia, entonces la prudencia sería un cuerpo. Esto no es extraño si se considera que, según informan Plutarco y Estobeo, para los estoicos, la virtud es una disposición del alma y, dado que el alma es un cuerpo (Cfr. Plutarco, *VM*, 441C (*SVF*, 1.202; *LS*, 61B; *BS*, 26.2); Estobeo, *Ecl.* 2.60 (*SVF*, 3.262; *BS*, 26.3)), la virtud debe ser una disposición del cuerpo, es decir, la virtud es un cuerpo con la disposición virtuosa. Habría que agregar la rara afirmación estoica sobre la unicidad de la virtud: la virtud es una sola dado que el alma es una sola, a saber, la virtud es la disposición de ser virtuoso, de dónde se sigue que las demás virtudes son estados de la disposición de ser virtuoso, si la prudencia es considerada una virtud, entonces es un estado de la disposición de ser virtuoso (Cfr. Plutarco, *SR*, 1034C-E (*SVF*, 1.200, 563 y 3.258; *LS*, 61C; *BS*, 26.17); Plutarco, *VM*, 440E-441D (*SVF*, 1.201 y 3.255; *LS*, 61B; *BS*, 26.23); Estobeo, *Ecl.* 2.63, 6-25 (*SVF*, 3.280; *LS*, 61D; *BS*, 26.15) y *DL*, 7.161 (*SVF*, 1.351; *LS*, 61B; *BS*, 26.22)), es decir, la prudencia es un cuerpo con la disposición virtuosa de ser prudente. Para una explicación más detallada ver BS,CC26.

³⁸ Cfr. *BS*, CC8.

causalidad descrita hasta aquí: el principio pasivo es ordenado por el principio activo, “ser ordenado” es un predicado, un ἔλλιπές λεκτόν, puesto que, de acuerdo con Boeri y Salles: ‘no tenemos ningún tipo de experiencia o percepción sensible de la actividad de lo activo como principio sobre lo pasivo como principio’.³⁹ La única prueba de actividad es que, de hecho, la materia está ordenada, es decir, tiene una disposición que antes no tenía, por tanto, ‘el efecto incorpóreo que resulta de la interacción entre lo activo y lo pasivo [...] es el “estar dispuesto de un modo determinado”’.⁴⁰ Esto no se aplica solamente a la ordenación biológica del cosmos referida en el primer capítulo;⁴¹ sino también a la ordenación moral, puesto que la causalidad, tal como queda referida en los pasajes anteriores, se explica con base en disposiciones morales, como el ser prudente.

Sobre la identificación entre el destino y la providencia, Calcidio señala:

Algunos consideran que se presupone una diferencia entre la providencia y el destino, cuando en realidad son una sola cosa. En efecto, la providencia será la voluntad de dios y, a su vez, su voluntad es la serie de causas y, por el hecho mismo de ser su voluntad, es providencia. Además, porque es la serie de causas, también se denomina “destino”. Por consiguiente, aquellas cosas que son según destino también son el resultado de la providencia del mismo modo en que aquellas cosas que son según la providencia también son el resultado del destino. Así piensa Crisipo. Pero por cierto que otros, como Cleantes, [piensan] que lo que es resultado de la providencia también se da por destino, pero no por ello proviene de la providencia lo que se da por destino.⁴²

³⁹ Cfr. *BS*, CC14.

⁴⁰ Cfr. *BS*, CC14.

⁴¹ De hecho, otra definición del destino en Crisipo parece confirmar su participación en la ordenación biológica al definirlo como una fuerza pneumática (δύναμις πνευματική). Cfr. Estobeo, *Ecl* I. 79, 1 (*SVF*, 2.913).

⁴² Calcidio, *in Tim.* 144 (*SVF*, 2.933; *LS*, 54U; *BS*, 19.4): «Itaque non nulli putant praesumi differentiam providentiae fatique, cum reapse una sit. quippe providentiam dei fore voluntatem, voluntatem porro eius seriem esse causarum, et ex eo quidem, quia voluntas, providentia est, porro quia eadem series causarum est, fatum cognominatam. ex quo fieri ut quae secundum fatum sunt etiam ex providentia sint, eodemque modo

Sobre Cleantes se hablará más tarde. Por ahora, parece ser que para Crisipo no existe una diferencia entre providencia y destino en términos estrictos dado que ambos son distinciones nominales de un mismo cuerpo. Sin embargo, es claro que a la hora de hablar del destino se refiere a él como la cadena de causas, mientras que providencia queda definida como la voluntad de dios. La providencia designa un carácter del principio activo más cercano a la identificación con una ordenación moral; el destino, en cambio, designa el cómo la providencia ordena el cosmos: a través de una cadena de causas imprime su voluntad en la causalidad. En palabras de Gómez Espíndola: ‘en la ordenación del mundo la divinidad procede armonizando su voluntad [...] y su racionalidad’.⁴³ La ordenación del mundo, como se ya se abordó, se da por la expansión de las razones seminales a través del $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$, así, la voluntad divina de la ordenación y su cadena causal están impresas en las razones seminales dentro de todas las cosas. No hay un dios como causa externa, el principio activo actúa en todas las partes del cosmos, por ello, Bobzien, ‘debemos imaginar que cada causa individual contiene un pedazo de información acerca de a dónde se dirige. Cada causa carga consigo, y dentro de sí misma, la parte relevante de la voluntad o plan de dios’.⁴⁴ Entonces, ¿cómo se podría desobedecer a esta voluntad?

3.4. CLEANTES Y LOS SERES HUMANOS MALVADOS

El *Himno a Zeus* de Cleantes declara: ‘Ninguna obra surge sobre la tierra sin ti, divinidad, ni en la etérea bóveda divina, ni en el mar,

quae secundum providentiam ex fato, ut putat Chrysippus. alii uero, quae quidem ex providentiae auctoritate fataliter quoque provenire, nec tamen quae fataliter ex providentia».

⁴³ Gómez Espíndola, 26.

⁴⁴ Bobzien, *Determinism*, 54. Traducción propia.

excepto cuantas cosas realizan los malos en su propia insensatez'.⁴⁵ ¿Cómo pueden las acciones de los malos estar excluidas del plan divino si parece no haber lugar para el mal moral? Cleantes, versos más tarde, responde: 'Pero tú sabes tanto enderezar lo torcido como ordenar lo desordenado, y para ti las cosas hostiles son amigables. A tal punto has puesto en armonía todas las buenas con las malas en una sola, que se vuelven todas, una sola razón eterna de todas'.⁴⁶ Gómez Espíndola encuentra en estos versos una referencia al destino, entendido como la razón común armónica que se despliega y hace que subsistan tanto las cosas buenas como las cosas malas.⁴⁷ Además, señala que el perfecto *συνήρμοκας* da la idea de que la armonía es un logro ya consumado, 'de manera que la aparición de males en el mundo no es un hecho que quiebre la armonía cósmica que Zeus debe recomponer, sino que es más bien parte de la misma armonía'.⁴⁸ Esta interpretación concuerda con lo remarcado en los apartados anteriores sobre los concomitantes o sobre la ordenación del mundo con base en los contrarios. Además, ayuda a entender por qué Calcidio reporta que, para Cleantes 'lo que es resultado de la providencia también se da por destino, pero no por ello proviene de la providencia lo que se da por destino'.⁴⁹ Pues el destino, como cadena de causas, ordena al mundo según principios racionales a partir de los contrarios, y, por ello, comprende tanto las acciones buenas como las acciones malas, a diferencia de la providencia que, al ser portadora de la ley común, prohíbe las acciones malas.⁵⁰ Esto parece una imprecisión de la teoría:

⁴⁵ Estobeo, *Ecl.* 1.25, 4-27, 4 (*SVF*, 1.537; *LS*, 541; *BS*, 17.2): «Κύδιστ' ἀθανάτων, πολυώνυμε, παγρατὲς αἰεὶ, / Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μέτα πᾶντα κυβερνῶν, / Χαίρε. / [...] / οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δῖχα, δαῖμον, / οὔτε κατ' αἰθέριον θεῖον πόλον οὔτ' ἐνὶ πόντῳ, / πλὴν ὅποσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέρησιν ἀνοίαις».

⁴⁶ Estobeo, *Ecl.* 1.25, 4-27, 4 (*SVF*, 1.537; *LS*, 541; *BS*, 17.2). Texto en griego: «ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι, καὶ κοσμεῖν τάκοσμα καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλα ἐστίν. ὧδε γὰρ εἰς ἕν πάντα συνήρμοκας ἐσθλὰ κακοῖσιν, ὥσθ' ἕνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἔοντα».

⁴⁷ Cfr. Gómez Espíndola, 34.

⁴⁸ Gómez Espíndola, 34.

⁴⁹ Calcidio, *in Tim.* 144 (*SVF*, 2.933; *LS*, 54U; *BS*, 19.4). Texto en latín: «alii uero, quae quidem ex providentiae auctoritate fataliter quoque provenire, nec tamen quae fataliter ex providentia, ut Cleanthes».

⁵⁰ Cfr. Gómez Espíndola, 34-35.

hay un desfase entre destino y providencia, entre la razón y la voluntad de dios. Lo mismo señala Bobzien.⁵¹ Por otra parte, Johan C. Thom interpreta συνήθροκαας como un enfático que no indica una acción completa, sino una actividad constante de restauración donde el poder armonizante de Zeus reintegra las cosas malas después de sucedidas.⁵² La posición de Thom, aunque es un poco extraña, suena también coherente al considerar el cosmos estoico como un animal en movimiento. La lectura de Thom llevaría a afirmar, por ejemplo, que el orden establecido por el principio activo es un orden que se va dando en lugar de un orden ya dado, un dios providente que, en lugar de predeterminar el mundo, lo armoniza poco a poco según una teleología.⁵³ En una interpretación como ésta, las acciones de los malos no serían parte del plan de Zeus desde el principio, sino a partir de la capacidad providente de Zeus para armonizarlas después de sucedidas; la providencia respondería a una teleología, el destino sería una cadena casual de las cosas que suceden en el mundo.⁵⁴ La misma posición parece ser sostenida por Sharples⁵⁵ y Genovieve Lloyd al afirmar que Cleantes en ‘su *Himno a Zeus* deja en claro que los actos de los malvados, como un tipo de eventos, surgen sin la asistencia de Zeus, aunque él, de hecho, los absorbe en el todo ordenado en donde lo desordenado se vuelve ordenado’.⁵⁶

La posición de Cleantes parece haber sido causa de controversia dentro de la misma escuela estoica tal cómo se ve en el pasaje de Gelio donde se comenta que, si bien Cleantes opinaba que la providencia y el destino eran cosas distintas; para Crisipo, providencia y destino eran la misma cosa.⁵⁷

⁵¹ Cfr. Bobzien, *Determinism*, 346-349.

⁵² Cfr. Thom, 56.

⁵³ Cfr. Thom, 56.

⁵⁴ Cfr. Thom, 56. Ver Gómez Espíndola, 35, n. 40.

⁵⁵ Cfr. Sharples, 75.

⁵⁶ Genovieve Lloyd, *Providence Lost*. (Londres: Harvard University Press, 2008), 73. Traducción propia.

⁵⁷ Calcidio, in *Tim.* 144 (SVF, 2.933; LS, 54U; BS, 19.4): «Itaque non nulli putant praesumi differentiam providentiae fatique, cum reapse una sit. quippe providentiam dei fore voluntatem, voluntatem porro eius seriem esse causarum, et ex eo quidem, quia voluntas, providentia est, porro quia eadem series causarum est,

Epicteto reporta un pequeño himno a Zeus de Cleantes:

- (1) Guíame, Zeus, y tú, Destino,
- (2) a donde quiera sea yo por vosotros asignado,
- (3) que sin tardanza he de seguiros. Y aun si no quisiere,
- (4) [habiéndome convertido en malo], no dejaré de seguiros.⁵⁸

La respuesta de Cleantes a la existencia del mal radica en la propia decisión humana de no querer seguir lo estipulado por la ley establecida por Zeus. Bobzien comenta que no queda clara si la expresión εἰμι διατεταγμένος del verso (2) se refiere a un carácter normativo (lo que debe hacerse) o fáctico (lo que de hecho se realizará) del destino.⁵⁹ Además, cuando Bobzien analiza los versos (3) (4) encuentra que la frase οὐδὲν ἤττον ἔψομαι admite dos posibles interpretaciones.⁶⁰

- (1) No se quiere seguir lo asignado, pero incluso así se tiene la intención o el impulso de seguirlo. Una oposición entre el deseo irracional y intención deliberada, donde gana la intención. Ἐψομαι entendido como una acción. El destino visto como algo normativo.
- (2) No se quiere seguir lo asignado, pero incluso así se seguirá porque lo asignado tiene un carácter tal que, aunque no se quiera, se seguirá. Ἐψομαι entendido como algo que padece el individuo. El destino como algo fáctico.

fatum cognominatam. ex quo fieri ut quae secundum fatum sunt etiam ex providentia sint, eodemque modo quae secundum providentiam ex fato, ut putat Chrysippus. alii uero, quae quidem ex providentiae auctoritate fataliter quoque provenire, nec tamen quae fataliter ex providentia».

⁵⁸ Epicteto, *Ench.* 53 (*SVF*, I.527; *G*, 665; *LS*, 62B): «ἄγου δέ μ', ὃ Ζεῦ, καὶ σὺ γ' ἡ πεπρωμένη, / ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος, / ὡς ἔψομαί γ' ἄοκνος· ἦν δέ γε μὴ θέλω/ κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἤττον ἔψομαι». Ángel J. Cappeletti, tradujo κακὸς γενόμενος con “por mi mala índole”, se optó por traducirlo como “habiéndome vuelto malo” para mantener el sentido del texto.

⁵⁹ Cfr. Bobzien, *Determinism*, 347.

⁶⁰ Cfr. Bobzien, *Determinism*, 348.

La posibilidad (1) compaginaría con la interpretación de Thom sobre la providencia en Cleantes entendida como una teleología más que una predeterminación, y el destino visto como los hechos del mundo.⁶¹ Además, se abriría un ligero camino a la libertad humana, al menos intencional, porque implicaría una intención voluntaria de seguir o no seguir —aunque al final se siga— lo asignado. La interpretación (2) resulta en una versión completamente determinista, donde no entra en juego la intención, el destino sucede como algo fáctico, la armonización ya está predeterminada. Bobzien no toma partido por ninguna interpretación. Gómez Espíndola, por su parte, cree que no hay ambigüedad alguna en el texto y se decanta por una interpretación fáctica del destino.⁶² Sin embargo, la frase οὐδὲν ἤττον ἔψομαι sí trae consigo una ambigüedad que no puede ser saldada por el propio texto, pero que puede entenderse, al menos en cierta medida, a partir de la línea anterior y del verso (3): ἦν δέ γε μὴ θέλω / κακὸς γενόμενος. Parece ser que la clave del texto radica más en el κακὸς γενόμενος que en el ἔψομαι. ¿Qué significa κακὸς γενόμενος? ¿Qué significa llegar a ser malo?

Cleantes otorga al principio activo un carácter providencial: todo surge de la ley de Zeus ‘excepto cuantas cosas realizan los malos en su propia insensatez’.⁶³ Thom señala que el mal de los κακοί es el resultado de su ignorancia del bien, es decir, del vivir en armonía con el orden racional establecido en la naturaleza.⁶⁴ Los versos 24-26 del *Himno a Zeus* señalan: ‘desafortunados, quienes anhelan siempre la posesión de bienes, pero ni ven ni escuchan la ley universal de dios, obedeciendo a la cual tendrían una buena vida con intelecto’.⁶⁵ Más

⁶¹ Cfr. Thom, 56. Ver Gómez Espíndola, 35, n. 40.

⁶² Cfr. Gómez Espíndola, 39.

⁶³ Estobeo, *Ecl.* 1.25, 4-27, 4 (*SVF*, 1.537; *LS*, 541); *BS*, 17.2). Texto en griego: «πλὴν ὅποσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέρησιν ἀνοίαις».

⁶⁴ Cfr. Thom, 56.

⁶⁵ Estobeo, *Ecl.* 1.25, 4-27, 4 (*SVF*, 1.537; *LS*, 541; *BS*, 17.2). Texto en griego: «δύσμοροι, οἳ τ’ ἀγαθῶν μὲν ἀεὶ κτῆσιν ποθέοντες οὐτ’ ἐσορῶσι θεοῦ κοινὸν νόμον οὔτε κλύουσιν, ᾧ κεν πειθόμενοι σὺν νῶ βίον ἐσθλὸν ἔχοιεν».

adelante, Cleantes agrega: 'Pero, Zeus que todo lo das, de las nubes sombrías y del rayo destellante, salva a los humanos de su perniciosa [ignorancia]'.⁶⁶ Con esto en cuenta, y en relación con las dos interpretaciones de Bobzien sobre οὐδὲν ἤττον ἔψομαι, se admiten dos interpretaciones sobre κακὸς γενόμενος:

- (1) El ser humano, al volverse malo, no quiere seguir lo asignado, pero incluso así lo seguirá. Esto significaría un conflicto entre un deseo irracional y una intención deliberada, donde gana la intención deliberada.
- (2) El ser humano, al volverse malo, no quiere seguir lo asignado ni tiene la intención deliberada de seguirlo, y de hecho intenta no seguirlo, pero no logrará hacerlo debido al carácter ineluctable del destino.

Esta lectura también aparece en Gómez Espíndola,⁶⁷ quien se decanta por la segunda interpretación. La posibilidad (1) de nuevo admite la interpretación de Thom sobre el destino normativo y la providencia que armoniza teleológicamente las acciones de los malos después de sucedidas. La posibilidad (2) se mantiene en consonancia con la comprensión del destino como algo fáctico y la providencia como principio organizador predeterminante. Bobzien no precisa ninguna posición, y sostiene, de nuevo, que se trata de una ambigüedad.⁶⁸ Sin embargo, se ha remarcado que el malo es aquel que, por ignorancia, no sigue la ley de dios. Esto eliminaría la posibilidad (1), pues ¿cómo podría un ser humano malo desear no seguir la ley de dios, pero aún así tener la intención deliberada de seguirla si la ignora? ¿No habría que decir que si se tiene la intención deliberada de seguirla

⁶⁶ Estobeo, *Ecl.* 1.25, 4-27, 4 (*SVF*, 1.537; *LS*, 541; *BS*, 17.2). Texto en griego: «ἀλλὰ Ζεῦ πάνδωρε, κελαινεφές, ἀπειροσύνης ἀπὸ λυγρῆς».

⁶⁷ Cfr. Gómez Espíndola, 39-40.

⁶⁸ Cfr. Bobzien, *Determinism*, 349.

es porque ya no es malo, sino que intenta ser bueno? La posibilidad (2) parece ser más factible: por ignorancia, el ser humano malo no desea seguir la ley de dios ni tiene la intención deliberada de seguirla, pero su ignorancia no lo excusa, porque el destino es ineluctable y hará que se siga, se quiera o no, la ley divina.

Thom advierte que lo declarado sobre las acciones de los malos como una excepción en la ley de Zeus no debe ser interpretado como un postulado sobre el libre albedrío y el determinismo, tal y como lo interpreta Sandbach al decir: 'el hombre malo aparece como un originador independiente de algunos sucesos que Dios, que no tiene participación alguna en su elaboración, es lo suficiente hábil para tornarlas a su favor'.⁶⁹ Que el hombre malo sea un originador independiente implicaría una libertad que parecía no tener el hombre bueno.⁷⁰ De acuerdo con Brad Inwood: 'los hombres malos no actúan más libremente o responsablemente que los hombres buenos [...]. Sino que los hombres malos actúan alejados de Zeus, sin atender a la correcta razón normativa'.⁷¹ Para Cleantes, 'lo que es resultado de la providencia también se da por destino, pero no por ello proviene de la providencia lo que se da por destino'.⁷² Ya se señalaron las dos lecturas sobre este problema. Pero ¿cómo podría, como señala Thom,⁷³ la providencia armonizar las acciones de los malos después de sucedidas si las cosas que suceden suceden por destino? ¿Estaba destinado que el hombre malo actuara mal pero su destino no está armonizado con el todo hasta después de sucedido? Si el orden establecido por el principio activo es, en lugar de un orden ya dado, un orden que se va dando providentemente armonizado según una teleología, ¿cómo se

⁶⁹ Sandbach, 101. Traducción propia. Para la crítica realizada ver Thom, 52.

⁷⁰ Cfr. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, 70.

⁷¹ Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, 70. Traducción propia.

⁷² Calcidio, in *Tim.* 144 (*SVF*, 2.933; *LS*, 54U; *BS*, 19.4). Texto en latín: «alii uero, quae quidem ex providentiae auctoritate fataliter quoque provenire, nec tamen quae fataliter ex providentia, ut Cleanthes».

⁷³ Cfr. Thom, 56.

puede hablar de un destino? ¿Cómo se puede hablar de un ser humano malo?

En el capítulo uno se explicó el proceso biológico por el que el principio activo ordena al mundo; en el presente capítulo se especificó cómo ese proceso biológico es una cadena causal determinada tanto biológicamente como moralmente, ordenada según los contrarios. El destino, entendido como esa cadena causal, incluye en su ordenamiento las acciones tanto de todos los hombres buenos como de todos los hombres malos. El proceso biológico implica que el principio activo se distribuye por todo el cosmos y, según sus niveles de distribución, da vida a todos los seres del cosmos, entre ellos, el ser humano, donde inclusive su intelecto es producto de la acción ordenadora del principio activo, en Cleantes, todavía entendido como fuego creador. En el capítulo segundo se habló de la indiscernibilidad del individuo según cualidades peculiares. Ahora bien, estas cualidades peculiares también son parte de la cadena causal del destino determinada por el principio activo, lo que supone que los hombres buenos no se diferencian de los hombres malos según la ordenación del principio activo entendido como destino. Aquí aparece la dificultad de Cleantes: no se diferencian por destino, pero sí por providencia. En otras palabras: el destino no diferencia entre hombres buenos y hombres malos, la providencia sí. Porque funciona como un principio normativo moral. En este sentido, las acciones de los malos y de los buenos ya forman parte del destino, pero no como especificaciones morales, sino únicamente como cadenas causales con causas y efectos determinados. Es la providencia la que pondrá las especificaciones morales. Esta posición, tal y cómo se remarcó, es la de Gómez Espíndola y la de Bobzien.⁷⁴ La posición de Thom, en cambio, no es compatible con este desarrollo, pues si las acciones de los malos son armonizadas después de sucedidas no queda claro por qué

⁷⁴ Cfr. Gómez Espíndola, 34-35.; Bobzien, *Determinism*, 346-349.

sucedan por destino; además, si la providencia es la que las armoniza después de sucedidas, ¿cómo puede distinguirlas de las acciones de los buenos si a los ojos del destino son exactamente lo mismo? ¿Por sus efectos? Esto supondría que los efectos de las acciones de los malos no caerían dentro de la ordenación del destino. Pero eso es imposible. Las cadenas casuales de todos los seres humanos, por tanto, tendrían que estar predeterminadas con una precisión tal que a los ojos de la providencia las cosas hostiles sean amigables, de tal manera que todas las cosas buenas coexistan en armonía con todas las malas en una sola, para que desde una visión providencial haya sólo una sola razón eterna de todas las cosas.⁷⁵

En cuanto a las posibles interpretaciones de οὐδὲν ἤττον ἐψομαι remarcadas por Bobzien,⁷⁶ y su posterior adaptación a la cuestión del κακὸς γενόμενος hecha por Gómez Espíndola,⁷⁷ habría que decir que la posibilidad (2) tiene más fuerza que la posibilidad (1), pues el ser humano malo no desea seguir lo asignado ni tiene la intención deliberada de seguirlo e intenta no seguirlo, pero no logrará hacerlo debido al carácter ineluctable del destino. Además, existe otra versión, ofrecida por Séneca, del pequeño himno de Zeus de Cleantes que, si bien varía un poco de la versión reportada por Epicteto, tiene el mismo sentido:⁷⁸

- (1) Condúceme, oh padre, y señor del excelso polo,
- (2) a donde te plazca; no hay demora alguna en obedecerte.
- (3) Me hago presente sin pereza. Haz que no quiera: te seguiré llorando,
- (4) y sufriré como malo lo que podía sufrir como bueno.
- (5) Los hados conducen al que quiere; arrastran al no que no quiere.⁷⁹

⁷⁵ Cfr. Estobeo, *Ecl.* 1.25, 4-27, 4 (*SVF*, 1.537; *LS*, 541; *BS*, 17.2).

⁷⁶ Cfr. Bobzien, *Determinism*, 348.

⁷⁷ Cfr. Gómez Espíndola, 39-40.

⁷⁸ Sobre el origen de la versión de Séneca ver Bobzien, *Determinism*, 346 y la nota 236 de la versión *Los Estoicos Antiguos* de Gredos.

⁷⁹ Séneca, *Epist.* 107.10 (*SVF*, 1.527; *G*, 666): «duc, o parens celsique dominator poli, / quocumque placuit; nulla parendi mora est. / adsum impiger, fac nolle, comitabor gemens, / malusque patiar, quod pati licuit bono.

Los versos (3) y (5) cooperan con la posibilidad (2). Surge un problema: parece ser que el mal no radica en la posibilidad del malo de romper su cadena causal, sino en su ignorancia que le impide aceptarla, es decir, se trata de un problema de asentimiento.⁸⁰ Así, ‘para vivir en armonía con el orden racional establecido en la naturaleza, la solución es que ellos interioricen los principios de la regla de Zeus’.⁸¹ Sobre el tema de la responsabilidad moral, en Cleantes no hay demasiado material para elucidarlo, aunque el asentimiento parece ser fundamental para el tema en Crisipo.

3.5. CRISIPO Y LA CRÍTICA EXTERNALISTA

Existe una crítica al determinismo que ha sido llamado externalista, resumida por Salles de este modo: ‘si todo tiene una causa previa o “antecedente”, como lo exige de determinismo estoico, todo lo que hacemos depende en absoluto de factores externos’.⁸² En términos extensos la objeción externalista, según un pasaje de Aulio Gelio, puede ser reconstruida de la siguiente manera:⁸³

- (1) Si todo es movido y gobernado por el destino, no se pueden evitar ni soslayar sus órdenes y vicisitudes.
- (2) Si no se pueden evitar ni soslayar las órdenes y las vicisitudes del destino, las equivocaciones y delitos de los seres humanos no deben atribuirse a su voluntad.

/ ducunt volentem fata, nolentem trahunt». Sobre la procedencia del himno ver: Bobzien, *Determinism*, 346 n46 y G 666, n236.

⁸⁰ De esto también se da cuenta Brad Inwood en *Ethics and Human action in Early Stoicism*, 71.

⁸¹ Thom, 57.

⁸² Salles, 23 y Gómez Espíndola, 116-124. La objeción externalista aparece en Cicerón, *Fat.* 41-45 (*SVF*, 2.974; *LS*, 62C; *BS*, 14.28) y en Gelio, *NA*, 7.2 (*SVF*, 2.1000). Sin embargo, su procedencia no está del todo clara. Pamela Huby argumenta que pudo proceder de Epicuro (Cfr. Huby, Pamela M. “An Epicurean Argument in Cicero, “De Fato” XVII-40”. *Phronesis* 15, nº 1 (1970): 83-85. Y Gould, 148ss).

⁸³ Cfr. Gelio, *NA*, 7.2 (*SVF*, 2.1000). Para otras reconstrucciones de la objeción externalista tanto en Gelio como en Cicerón ver Salles, 74-75; Salles, *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, 40-41; Gómez Espíndola, 117-120; Bobzien, *Determinism*, 244. Se agregan premisas indicadas entre <>.

- (3) Si las equivocaciones y delitos de los seres humanos no deben atribuirse a su voluntad, las leyes han establecido castigos injustos contra los malvados.
- (4) Todo es movido y gobernado por el destino.
- (5) Por tanto, las leyes han establecido injustamente castigos contra los malvados.

La objeción externalista en el texto de Cicerón puede reconstruirse como sigue:⁸⁴

- (1) Si todo ocurre a consecuencia del destino, todo ocurre por una causa antecedente.
- (2) <Toda causa antecedente es externa a lo causado>.
- (3) Si todo ocurre por una causa antecedente, el impulso ocurre por una causa antecedente.
- (4) <La causa antecedente del impulso es externa al impulso>.
- (5) <Si la causa antecedente del impulso es externa al impulso, la causa antecedente del impulso no depende de nosotros>.
- (6) Si la causa antecedente del impulso no está en nosotros, el impulso no depende de nosotros.
- (7) El impulso es la causa antecedente de los actos de asentimiento y de las acciones.
- (8) Si el impulso es la causa antecedente de los actos de asentimiento y de las acciones, la causa antecedente del impulso es también causa antecedente de los actos de asentimiento y de las acciones.
- (9) Si la causa antecedente del impulso es también causa antecedente de los actos de asentimiento y de las acciones, y la causa antecedente del impulso no depende de nosotros, entonces ni los actos de asentimiento ni las acciones dependen de nosotros.

⁸⁴ Cfr. Cicerón, *Fat.* 41-45 (*SVF*, 2.974; *LS*, 62C).

- (10) Si los actos de asentimiento y las acciones del asentimiento no dependen de nosotros, ni las alabanzas ni los vituperios ni las recompensas ni los castigos son justos.
- (11) Las alabanzas, los vituperios, las recompensas y los castigos son justos.
- (12) Por tanto, no todo ocurre a consecuencia del destino.

A los ojos de Gómez Espíndola, la crítica externalista no refiere a un dilema de la posibilidad de la libertad en un determinismo causal, sino que 'se concentra en el peligro que podría traer la influencia de las causas antecedentes y externas sobre los agentes':⁸⁵ la responsabilidad estaría fuera de juego pues todas las acciones estarían determinadas únicamente por causas externas.⁸⁶ Salles presenta una interpretación parecida y aduce que la objeción externalista pretende mostrar que un determinismo causal concluye inevitablemente al determinismo externo.⁸⁷ Josiah Gould opina que la objeción externalista, aunque intenta hacer incompatible el destino con la responsabilidad moral, sí refiere en cierto sentido a la imposibilidad del libre arbitrio, imposibilidad que Crisipo intentará resolver con su respuesta.⁸⁸ Bobzien opina que estos pasajes no tienen nada que ver con un dilema de la libertad, sino más bien con una autonomía del agente. En sus palabras: 'la concepción de la responsabilidad moral de Crisipo y sus contemporáneos no se basa en ningún concepto de libertad de elegir lo contrario, sino en la autonomía del agente'.⁸⁹ Los textos referidos por Aulio Gelio y por Cicerón no mencionan en sentido alguno el tema de la libertad, parecen enforzarse, más bien, en mostrar^o la imposibilidad de la existencia de la imputabilidad moral dentro de un determinismo, es decir, la objeción externalista intenta refutar el determinismo

⁸⁵ Gómez Espíndola, 121.

⁸⁶ Cfr. Gómez Espíndola, 123.

⁸⁷ Cfr. Salles, 86; Salles, *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, 49.

⁸⁸ Cfr. Gould, *The philosophy of Chrysippus*, 149-152.

⁸⁹ Bobzien, *Determinism*, 235.

estoico al mostrar que, de ser cierto, ningún individuo podría dar cuenta de sus acciones.

En los capítulos anteriores se ha especificado con detenimiento el papel que tiene el principio activo en la cosmovisión estoica, donde se presenta una suerte de dualismo nominal que pretende explicitar un monismo sustancial. El principio activo, en su carácter artesano, configura la φύσις hasta en sus más mínimos detalles, de donde se desprende la indiscernibilidad del cosmos y del individuo. En el primer capítulo se habló de la dispersión pneumática de las semillas racionales y de cómo esta dispersión determina absolutamente todo el cosmos en distintos niveles. En un pasaje de Laercio referido anteriormente se dice que el πνεῦμα en algunas cosas se propaga como ἔξις, como ocurre a través de los huesos y los nervios, y, por otro, en cuanto νοῦς.⁹⁰ El principio activo actúa de distintas maneras, es complejo, es multidimensional. En consonancia con lo expuesto hasta aquí, habría que determinar con qué tipo de configuración tiene que ver el destino, ¿la causalidad del destino referida hasta aquí es una configuración según el νοῦς o según la ἔξις?

Aulio Gelio reporta que Crisipo responde a la crítica externalista de la siguiente manera:

Si arrojas una piedra cilíndrica por un terreno en cuesta y escarpado, le proporcionas ciertamente la causa inicial de su precipitación; sin embargo, la piedra precipitada rueda, no porque tú la hagas rodar también, sino porque esa posibilidad la tiene en sí su figura y la redondez de su forma; de igual manera el orden, la estructura y la [necesidad del destino] (*ordo et ratio et necessitas fati*) es lo que pone en movimiento determinado tipo de causa y el comienzo de esa causa; mas la voluntad (*voluntas*) propia de cada uno y la índole natural de su espíritu (*animorum ingenia*) es lo que en definitiva

⁹⁰ Cfr. DL, VII, 137-140 (SVF, 2.526 y 634; LS, 44F y 47O; BS, 12.3).

regula los impulsos de nuestras decisiones y de nuestras ideas, así como nuestras acciones mismas.⁹¹

El pasaje anterior tiene un pasaje homólogo en el *De fato* de Cicerón:

Tal y como el que empujó el cilindro le dio el principio de del movimiento, pero no le dio su “rodabilidad”, así también sin duda una impresión de un objeto impresionará y, prácticamente, grabará en el alma su apariencia, pero el asentimiento dependerá de nosotros. El asentimiento, como dijimos en el caso del cilindro, aunque es empujado desde el exterior, será puesto en movimiento por su propia fuerza y naturaleza. Si algo se produjera sin una causa antecedente, sería falso que todo sucede por destino; pero si es probable que una causa antecede a todas las cosas que suceden, ¿por qué no habría de suceder que las cosas se producen por destino? Basta comprender la distinción y diferencia entre las causas.⁹²

Bobzien refiere dos ventajas principales en el pasaje de Gelio: (1) la doctrina crisipiana se presenta sin más, no hay una polémica posterior ni ningún otro fin, por lo que no se encuentran las distorsiones que normalmente aparecían si el fin fuera polemizar y, (2), Gelio traduce grandes fragmentos crisipianos originales. A pesar de esto, el texto presenta varias desventajas: (1) la traducción del griego al latín no es precisa, (2) el *inquit*, en Gelio, no necesariamente implica una cita textual y (3) el estilo de Gelio difiere del original crisipiano.⁹³ El texto de Cicerón le parece más confiable, aunque, al polemizar la doctrina

⁹¹ Gelio, *NA*, 7.2 (*SVF*, 2.1000) Texto en latín: «“Sicut” inquit “lapidem cylindrum si per spatia terrae prona atque derupta iacias, causa quidem ei et initium praecipitantiae fueris, mox tamen ille praeceps volvitur, non quia tu id iam facis, sed quoniam ita sese modus eius et formae volubilitas habet: sic ordo et ratio et necessitas fati genera ipsa et principia causarum movet, impetus vero consiliorum mentiumque nostrarum actionesque ipsas voluntas cuiusque propria et animorum ingenia moderantur”».

⁹² Cicerón, *Fat.* 41-45 (*SVF*, 2.974; *LS*, 62C; *BS*, 14.28). Texto en latín: «ut igitur, inquit qui protrusit cylindrum, dedit ei principium motionis, volubilitatem autem non dedit, sic visum obiectum inprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed adsensio nostra erit in potestate, eaque, quem ad modum in cylindro dictum est, extrinsecus pulsa, quod reliquum est, suapte vi et natura movebitur. Quodsi aliqua res efficeretur sine causa antecedente, falsum esset omnia fato fieri; sin omnibus, quaecumque fiunt, veri simile est causam antecedere, quid adferri poterit, ¿cur non omnia fato fieri fatendum sit? modo intellegatur, quae sit causarum distinctio ac dissimilitudo».

⁹³ Cfr. Bobzien, *Determinism*, 236.

puede presentar ciertos cambios que no necesariamente formaban parte de la teoría crisipiana original.⁹⁴ No obstante, los textos no difieren en mayores términos en la exposición de la teoría crisipiana que, de acuerdo con Bobzien, combina una refutación formal con una exposición psicológica para determinar el origen de la responsabilidad moral.⁹⁵ Los dos textos presentan la analogía del cilindro y explican cómo el movimiento del cilindro no sólo se debe a la acción externa, sino a la propia configuración del cilindro. Esta analogía se extiende, en ambos textos, a la responsabilidad moral en el ser humano. El texto de Gelio habla de la *voluntas* y el *animorum ingenia* como los encargados de regular los impulsos de las decisiones y de las ideas. En Cicerón, se habla de *adsensio*, asentimiento. Salles encuentra en estos pasajes una respuesta clara: ‘la producción de impulsos y actos de asentimiento involucra factores externos al agente, pero no está determinada completamente por ellos’.⁹⁶ Bobzien explica que la analogía del cilindro tiene como fin evidenciar lo no evidente, los procesos mentales, a través de un ejemplo cotidiano, el movimiento del cilindro. Para Bobzien, la teoría crisipiana es meramente psicológica.⁹⁷

Recuérdese que la causalidad estoica es tríadica: un cuerpo A es causa de un predicado C (*κατηγόρημα*, un decible incompleto) en un cuerpo B donde el predicado C es el “estar dispuesto de un modo determinado”.⁹⁸ Si se aplica esta tríada a la analogía del cilindro se obtienen dos niveles causales: (1) el cuerpo A es la fuerza externa, el cuerpo B es el cilindro, el predicado C es “es movido” y (2) El cuerpo A es la propia configuración del cilindro, el cuerpo B es el cilindro, la disposición C es “es movido”. El movimiento del cilindro es causado por dos causas: una es la fuerza que se imprime desde el exterior, la otra, la propia configuración del cilindro. Bobzien realiza esta misma

⁹⁴ Cfr. Bobzien, *Determinism*, 235.

⁹⁵ Cfr. Bobzien, *Determinism*, 250.

⁹⁶ Salles, 77.

⁹⁷ Cfr. Bobzien, *Determinism*, 260.

⁹⁸ Cfr. *BS*, CC14.

reconstrucción triádica causal del movimiento del cilindro y distingue correctamente entre la propia configuración del cilindro (su $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$) y el cilindro mismo.⁹⁹ En el primer capítulo se habló de la esparción del $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ como la causa de la conformación de todos los cuerpos del cosmos:

- (1) El $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ es $\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$ y produce los objetos inanimados.¹⁰⁰
- (2) El $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ es $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ (en su acepción de crecimiento) y produce los seres naturales.¹⁰¹
- (3) El $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ es $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ y produce los seres naturales animados.¹⁰²
- (4) El $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ es $\nu\omicron\tilde{\upsilon}\varsigma$ y produce a los seres naturales animados racionales.¹⁰³

El cilindro pertenece a la clasificación (1), de tal manera que su $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ es su $\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$. El $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ aparece como una de las causas del movimiento del cilindro. La respuesta de Crisipo a la objeción externalista depende de su cosmobiología: gracias al principio activo, el $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$, el agente puede recibir impulsos externos, pero no es completamente determinado por ellos. El principio activo, en su papel de destino, no sólo determina exteriormente la interacción de los cuerpos; también los determina interiormente: si el cilindro no tuviera cierta $\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$ no podría rodar. La $\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$ del cilindro queda descrita por Gelio como la figura y la redondez de su forma, en Cicerón queda referida como la capacidad de rodar (*volubilitas*). El principio externo del movimiento del cilindro es, en ambos autores, la fuerza externa que se imprime. La cuestión se complica cuando la analogía cambia a la acción humana: en Gelio, el principio externo de la acción humana es el

⁹⁹ Cfr. Bobzien, *Determinism*, 261.

¹⁰⁰ Cfr. *DL*, VII, 137-140 (*SVF*, 2.526 y 634; *LS*, 44F y 47O; *BS*, 12.3); Filón, *Leg. Alleg.* 2.22-23 (*SVF*, 2.458; *LS* 47P; *BS* 12.8).

¹⁰¹ Cfr. *DL*, VII, 137-140 (*SVF*, 2.526 y 634; *LS*, 44F y 47O; *BS*, 12.3); Filón, *Leg. Alleg.* 2.22-23 (*SVF*, 2.458; *LS*, 47P; *BS*, 12.8).

¹⁰² Cfr. Filón, *Leg. Alleg.* 2.22-23 (*SVF*, 2.458; *LS*, 47P; *BS*, 12.8).

¹⁰³ Cfr. Filón, *Leg. Alleg.* 2.22-23 (*SVF*, 2.458; *LS*, 47P; *BS*, 12.8).

orden, la estructura y la necesidad del destino; en Cicerón, la impresión de un objeto. El principio interno de la acción humana es, para Gelio, la voluntad y la naturaleza del alma, *animorum ingenia*; en Cicerón, el asentimiento. Ahora, si el πνεῦμα del cilindro es ἕξις y el πνεῦμα propio del ser humano es el νοῦς, y la ἕξις es una de las causas del movimiento del cilindro, entonces, el νοῦς es una de las causas de la acción del ser humano. Recuérdese, sin embargo, que los niveles penumáticos no son excluyentes, de tal manera que en el hombre coexiste la ἕξις, como en los huesos, y el νοῦς, como en la parte rectora del alma.¹⁰⁴ Si el destino, tal como se vio, ordena al mundo de manera causal, el ser humano está determinado causalmente en todos los sentidos, tanto en ἕξις como en νοῦς. ¿Puede, entonces, existir una causa interior que, en el caso de Gelio, regule las ideas, acciones y decisiones humanas y, en el caso de Cicerón, sea un asentimiento que dependa de nosotros? El salto de la configuración pneumática del cilindro a la del ser humano es lo que permite preguntarse si la respuesta de Crisipo refiere a la libertad o a la responsabilidad moral: Gómez Espíndola, Salles, Sorabji y Bobzien opinan que se trata de la responsabilidad moral.¹⁰⁵ De igual manera, Long & Sedley incluyen el pasaje de Cicerón en la sección *Moral Responsibility*; por su parte, von Armin parece admitir que se trata de la segunda posibilidad al colocar ambos pasajes en la sección *Fatum et liberum arbitrium*, y Gould y Dihle opinan lo mismo.¹⁰⁶

El salto pneumático se complica todavía más cuando se da cuenta de la causa antecedente. Ese tipo de causa forma parte de una taxonomía causal expuesta por el mismo Cicerón: ‘Si todas las cosas suceden por destino, sin duda se sigue que todas las cosas suceden por causas

¹⁰⁴ Cfr. *DL*, VII, 137-140 (*SVF*, 2.526 y 634; *LS*, 44F y 470; *BS*, 12.3).

¹⁰⁵ Cfr. Gómez Espíndola, 123; Salles, 86; Salles, *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, 49; Bobzien, 235 y Richard Sorabji, “Causation, Laws, And Necessity”, En *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, eds. Malcolm Schofield, Myles Burnyeat y Jonathan Barnes, (Oxford: Oxford University Press, 2002), 275.

¹⁰⁶ Cfr. Gould, *The philosophy of Chrysippus*, 149-152 y Albrecht Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*. (Los Angeles: University of California Press), 103-104.

antecedentes, por supuesto que no por causas principales y perfectas, sino por [causas] auxiliares y próximas'.¹⁰⁷ No hay mayor explicación al respecto sobre esta taxonomía causal. Hankinson trata de dar con el significado de estas cuatro causas a partir de un análisis de las taxonomías causales utilizadas por Galeno o Erasistrato.¹⁰⁸ Frede trata el tema a partir de Clemente y Galeno.¹⁰⁹ Bobzien comenta que la taxonomía cuádruple no es crisipiana, sino que Cicerón duplica las causas para poder explicitar su función.¹¹⁰ Gomez Espíndola opina que se trata de cuatro cualidades que se pueden predicar de una causa.¹¹¹ Botros, Salles y el mismo Hankinson opinan que las causas principales y perfectas son causas internas, mientras que las causas auxiliares y próximas se refieren a causas externas.¹¹² No obstante, cualquiera que haya sido el significado de la taxonomía presentada por Cicerón, parece ser que la clave del pasaje radica en comprender qué tipo de causa es una causa antecedente y si el asentimiento cumple con este criterio, pues en él radica la posibilidad de la responsabilidad moral. Quizá, en el análisis que se presenta a continuación, se encuentre alguna posibilidad más que explicita la taxonomía presentada por Cicerón.

¹⁰⁷ Cicerón, *Fat.*, 41-45 (*SVF*, 2.974; *LS* 62C; *BS* 14.28). Texto en latín: «si omnino fato fiant, sequi illud quidem, ut omnia causas fiant antepositis, verum non principalibus causas et perfectis, sed adiuvantibus et proximis».

¹⁰⁸ Ver Hankinson, R. J. "Explanation and Causation". En *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, eds. Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld y Malcolm Schofield, 479-512. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

¹⁰⁹ Michael Frede, "The Original Notion of Cause". En *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, eds. Malcolm Schofield, Myles Burnyeat y Jonathan Barnes Barnes, (Oxford: Oxford University Press, 2002), 237-249.

¹¹⁰ Susanne Bobzien, "Chrysippus' Theory of Causes", en *Topics in Stoic Philosophy*, ed. Katerina Ierodiakonou. (Oxford: Oxford University Press, 2004), 225.

¹¹¹ Cfr. Gómez Espíndola, 131-132.

¹¹² Cfr. Sophie Botros, "Freedom, Causality, Fatalism and Early Stoic Philosophy", *Phronesis* 30, nº 3 (1985): 283; Salles, 80-8 y Hankinson, 494.

3.5.1. LA PSICOLOGÍA DE LA ACCIÓN Y LA RESPONSABILIDAD MORAL

El asentimiento forma parte de la teoría crisipiana sobre la psicológica de la acción. Para Crisipo y Zenón, la ψυχή se divide en ocho partes: los cinco sentidos (τὰ πέντε αἰσθητήρια), la parte fonética (τὸ φωνητικόν), la reproductora (τὸ γεννητικόν) y la parte rectora (ἡγεμονικόν, τὸ διανοητικόν), que, en el caso de los seres humanos es la parte dianoética (διάνοια).¹¹³ Dentro de esta parte se dan cuatro facultades (δυνάμεις): la impresión (φαντασία), el asentimiento (συγκατάθεσις), el impulso (ὄρμη) y el intelecto (λόγος).¹¹⁴ Salles, Annas, Inwood y Brennan exponen la teoría psicológica de la acción como una secuencia que debe incluir al menos tres condiciones:¹¹⁵

- (1) El agente debe recibir una impresión.
- (2) El agente debe asentir a la impresión.
- (3) El agente debe tener un impulso práctico.

Bajo la posibilidad presentada en el apartado anterior, la responsabilidad moral debe figurar en la condición (2). El texto de Cicerón establece explícitamente la condición (1): la impresión que impresiona al alma, y la condición (2): el asentimiento, puesto en movimiento por su propia fuerza y naturaleza.¹¹⁶ La condición (3), como se verá más adelante, dependerá de la condición (2).

A pesar de conocer las condiciones, no se sabe con certeza el significado de la noción de acción. Sobre este tema, Salles intenta arrojar alguna luz, y comenta que la definición de acción no puede ser

¹¹³ Cfr. *DL*, VII, 110 (*FDS*, 436; *BS*, 13.17); Estobeo, *Ecl.* 1.49, 33, 367, 17-22, 368, 12-20 y 369, 6-10 (*BS*, 13.18); Nemesio, *NH* 72, 7.13; Aecio, *Vet. Pla.*, 4.21. 1-4 (*SVF*, 2.836: *LS*, 53H; *FDS*, 441).

¹¹⁴ Cfr. Estobeo, *Ecl.* 1.49, 33, 367, 17-22, 368, 12-20 y 369, 6-10 (*BS*, 13.18).

¹¹⁵ Cfr. Salles, 67-72; Julia E. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, (Berkeley: University of California Press, 1992), 89-103; Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, 42-101; Ted Brennan, "The Old Stoic Theory of Emotions". En *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, eds. Juha Sihvola y Troels Engberg-Pedersen. (Holanda: Kluwer Academic Publishers, 1998), 26-29.

¹¹⁶ Cfr. Cicerón, *Fat.* 41-45 (*SVF*, 2.974; *LS*, 62C; *BS*, 14.28).

idéntica al impulso ni tampoco puede referirse a ningún movimiento de las extremidades u órganos externos.¹¹⁷ Bobzien da cuenta del mismo problema y señala que, para Crisipo, aquello que hace una acción una acción no es ningún movimiento externo y ni siquiera un movimiento interno sino lo que sucede simultáneamente con estos y los controla desde la mente.¹¹⁸ El siguiente análisis de las tres condiciones mencionadas, además de dar respuesta a la pregunta sobre la responsabilidad moral, también intenta brindar algunas pistas para dar una definición de acción.

En primer lugar, Zenón, Cleantes y Crisipo consideraban que una φαντασία es una impresión en el alma (τύπωσις ἐν ψυχῇ); sin embargo, según Sexto Empírico, había diferencias en la teoría.¹¹⁹ Para Cleantes esta τύπωσις es meramente la impresión de las cualidades de los objetos exteriores, como el anillo se plasma en la cera; mientras que, para Crisipo y Zenón se trataría más de una alteración en la parte rectora del alma (φαντασία ἐστὶν ἑτεροίωσις ἐν ἡγεμονικῷ).¹²⁰ El texto de Sexto Empírico presenta la posición de Crisipo como una crítica a la absurda posición de Cleantes. Deborah Modrak opina que la diferencia entre Cleantes y Crisipo radica en que, para Crisipo, la φαντασία no es una impresión, sino una alteración.¹²¹ Glenn Lesses aduce que la diferencia no es entre impresión y alteración, sino en la manera en la que ambos autores entienden el modo de ser de la τύπωσις.¹²² Julia Annas argumenta que Crisipo modifica la teoría de Zenón y Cleantes por parecerle absurda: la manera en la que el alma es afectada por una φαντασία no se da por imágenes del objeto exterior, sino por la recepción de un conjunto de información con forma lingüística.¹²³ Sedley comenta que la ἑτεροίωσις crisipiana es un uso

¹¹⁷ Cfr. Salles, 71.

¹¹⁸ Cfr. Bobzien, *Determinism*, 241

¹¹⁹ Cfr. Sexto Empírico, *AM*, 7.227-236 (*SVF*, 2.56; *LS*, 53F; *FDS*, 259; *BS*, 7.10).

¹²⁰ Cfr. Sexto Empírico, *AM*, 7.227-236 (*SVF*, 2.56; *LS* 53F; *FDS*, 259; *BS*, 7.10).

¹²¹ Cfr. Deborah K. W. Modrak, "Stoics, Epicureans and Mental Content", *Apeiron* 26, n° 2 (1993): 99.

¹²² Cfr. Glenn Lesses, "Content, Cause, and Stoic Impressions", *Phronesis* 43, n° 1 (1998): 6.

¹²³ Cfr. Annas, 74.

metafórico que elude cualquier diferenciación directa entre el campo físico y el mental.¹²⁴ Salles y Boeri traducen φαντασία como *presentación* sin explicar las razones de su traducción, aunque sí hablan de ella como un paquete de información, no sólo sensible, sino también cognitiva.¹²⁵ Long & Sedley, en su comentario, explican su traducción de φαντασία como *impression* dada la influencia moderna que tendrá el término, por ejemplo, en el empirismo. Sin embargo, explican que no se trata de la imagen del objeto exterior, sino una suerte de espectro parecido, según ejemplifican, al espectro luminoso, en otras palabras: en la φαντασία participan las impresiones sensibles y la configuración de la vista.¹²⁶ Annas y Sorabji prefieren *appearance*.¹²⁷ Long utiliza *representation* y aclara, en una nota a pie de página, que la traducción *impression* puede provocar malentendidos debido a su connotación humeana.¹²⁸

En un pasaje de Aecio se denomina φανταστόν a todo aquello que produce una φαντασία.¹²⁹ La φαντασία es definida como una ‘afección que se produce en el alma (πάθος ἐν τῇ ψυχῇ) y que [en la afección] misma muestra lo que ha producido (ἐνδεικνύμενον αὐτό τε καὶ τὸ πεποιηκός)’.¹³⁰ Por ejemplo, cuando alguien ve un cuerpo blanco, lo que se produce en su alma es una afección.¹³¹ el cuerpo blanco es el φανταστόν, la afección del alma es la φαντασία. Si se toma en cuenta que la causalidad es trídica y que el efecto C que provoca un cuerpo A en un cuerpo B es un predicado, o, como ya se

¹²⁴ Cfr. David Sedley, “Chryssipus on psychophysical causality”. En *Passions & Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, eds. Jacques Brunschwig y Martha C. Nussbaum, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 330.

¹²⁵ Cfr. *BS* CC7.

¹²⁶ Cfr. *LS* CC39.

¹²⁷ Cfr. Richard Sorabji, “Causation, Laws, And Necessity” y Richard Sorabji, “Perceptual Content in the Stoics”. *Phronesis* 35, nº 3 (1990): 307-314; Annas, 72.

¹²⁸ A. A. Long, “Representation and the self in Stoicism”, en *Stoic Studies*, de A. A. Long, 264-285 (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 268 n10.

¹²⁹ Cfr. Aecio, *Plac.*, 4.12.1-5 (*SVF*, 2.54; *LS*, 39B; *FDS*, 268; *BS*, 6.2) Texto en griego: «φανταστόν δὲ τὸ ποιοῦν τὴν φαντασίαν».

¹³⁰ Aecio, *Plac.*, 4.12.1-5 (*SVF*, 2.54; *LS*, 39B; *FDS*, 268; *BS*, 6.2) Texto en griego: «φαντασία μὲν οὗ ἔστι πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενον, ἐνδεικνύμενον αὐτό τε καὶ τὸ πεποιηκός».

¹³¹ Cfr. Aecio, *Plac.*, 4.12.1-5 (*SVF*, 2.54; *LS*, 39B; *FDS*, 268; *BS*, 6.2)

vio con anterioridad, una cierta disposición, podría reconstruirse la causalidad del φανταστόν anterior: el cuerpo blanco, cuerpo A, afecta al cuerpo B, el alma; la φαντασία es, por una parte, el predicado y la muestra de una disposición que antes de no estaba ahí.¹³² Dicho de otra manera: la φαντασία tiene un contenido proposicional y un componente fenoménico: la disposición que se nota. Long apunta esto mismo cuando comenta que la φαντασία entendida como una afección implica un darse cuenta de algo.¹³³ En el ejemplo anterior, la disposición que se nota, el ser blanco, es una información de lo sentidos; sin embargo, el componente fenoménico de la φαντασία no necesariamente proviene de los órganos sensoriales, puesto que los estoicos distinguían entre φαντασῖαι sensoriales y no-sensoriales, captadas por medio de la δῖα νοῖα.¹³⁴ En Laercio, la φαντασία es definida como: ‘lo que se da a partir de lo que es (ἀπο ὑπάρχοντος), y es moldeada, esbozada e impresa según lo que es (κατὰ τὸ ὑπάρχον) de un modo tal que no podría provenir de lo que no es (ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος)’.¹³⁵ Esta definición de la φαντασία aplica tanto para las sensoriales como para las no-sensoriales, lo que significa que la φαντασία hace referencia a un cuerpo a través de un λεκτὸν. Así, pues, ésta tiene dos aspectos: el fenoménico corpóreo y el proposicional o predicativo. Bobzien comenta que, de manera ontológica, los estoicos conciben los eventos y estados psicológicos como movimientos y disposiciones de entidades corporales. Además, menciona la semejanza que esto tiene con la noción moderna de intencionalidad, entendida como una referencia al objeto.¹³⁶ Por todo esto, de todas las traducciones de φαντασία esbozadas, se utilizará el término de “impresión”, pues mantiene presente el aspecto

¹³² Cfr. *BS* CC14.

¹³³ Cfr. Long, “Representation and the self in Stoicism”, 271.

¹³⁴ Cfr. *DL*, VII.49-51 (*SVF* 2.52, 55, 61; *LS* 39A; *FDS* 255; *BS* 6.1).

¹³⁵ *DL*, VII.49-51 (*SVF* 2.52, 55, 61; *LS* 39A; *FDS* 255; *BS* 6.1). Texto en griego: «νοεῖται δὲ φαντασία ἢ ἀπο ὑπάρχοντος κατὰ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναποτετυμωμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, οἷα οὐκ ἄν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος».

¹³⁶ Cfr. Bobzien, *Determinism*, 240.

proposicional de la φαντασία sin sacrificar su contenido fenoménico. Si bien es cierto que la connotación de impresión puede referir al empirismo humeano, parece más peligroso denotar a la φαντασία como aparición, presentación o representación, pues se correría el riesgo de despojar a la φαντασία de su contenido fenoménico, para encerrarla en un representacionismo donde la realidad que se me presenta no necesariamente refiere a la realidad misma, sino sólo se limite al contenido proposicional que se puede captar de ella.

Ahora bien, las distinciones entre las clases de impresiones parecen obedecer más a un nominalismo que a diferencias reales; la misma noción de impresión, como se ha señalado anteriormente, designa una interacción entre dos cuerpos y no una realidad en concreto, una predicado C sobre un cuerpo B causado por un cuerpo A.¹³⁷ Si se trata de un nominalismo, las impresiones sensoriales no se distinguen realmente de las impresiones no-sensoriales que corresponden ‘a los incorpóreos y las demás cosas captadas por la razón’.¹³⁸ Pero si es así, surge un problema: un incorpóreo no puede interactuar con un cuerpo,¹³⁹ por tanto, no puede producir una impresión.

La noción de incorpóreo en el estoicismo implica una distinción entre aquello que existe (τό ὄν) y aquello que subsiste (τό ὑφεστός).¹⁴⁰ De acuerdo con diversos fragmentos, el vacío, el tiempo, el lugar y los decibles son las cuatro clases de incorpóreos.¹⁴¹ No interesa aquí analizar detenidamente cada uno de los incorpóreos, sino entender el papel que juegan dentro de la psicología de la acción.¹⁴²

¹³⁷ Cfr. Bobzien, *Determinism*, 240.

¹³⁸ *DL*, VII.49-51 (*SVF*, 2.52, 55, 61; *LS*, 39A; *FDS*, 255; *BS*, 6.1). Texto en griego: «τῶν ἀσωμάτων καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἄλλων τῶν λόγῳ λαμβανομένων».

¹³⁹ Cfr. Nemesio, *NH* 21, 6-9 (*SVF*, I 518; *LS*, 45C; *FDS*, 427; *BS*, 13.16); Cicerón, *Acad.* I, 39 (*SVF* 1.90; *LS* 45A)

¹⁴⁰ Cfr. Ps. Galeno, *De meth.* 10. 155, 1-8 (*SVF*, 2.322; *LS*, 27G; *FDS*, 236, 717; *BS*, 2.9).

¹⁴¹ Cfr. Plutarco, *Col.* 1116B7-C2 (*FDS*, 721; *BS* 2.7); Sexto Empírico, *AM* 8,409-410 (*SVF*, 2.330; *LS*, 27D; *BS*, 2.4).

¹⁴² Para un análisis de los incorpóreos se recomienda: Brunschwig, Jacques. “Stoic Metaphysics”. En *The Cambridge Companion to The Stoics*, ed. Brad Inwood, 206-232. Cambridge: Cambridge University Press, 2003; Graeser, Andreas. “The Stoic Theory of Meaning” en *The Stoics*, ed. John M. Rist, 77-100. Berkeley:

Sobre el estatus ontológico de los incorpóreos hay distintas opiniones: Andreas Graeser comenta que en el estoicismo el subsistir se entiende como un modo de existencia subordinado y distinto al ser un cuerpo.¹⁴³ Gerard Watson supone una distinción tajante entre la realidad y el significado, para él, los incorpóreos estarían del lado del significado y no de la realidad misma.¹⁴⁴ Salles increpa que no se trata ni de una subordinación ni de una distinción tajante entre realidad y significado, más bien, los incorpóreos pertenecen al reino de lo real aunque no puedan actuar ni existir propiamente dado que no son cuerpos.¹⁴⁵ Brunschwig los coloca entre aquello que es y aquello que no es: los incorpóreos no son algo, pero tampoco son nada.¹⁴⁶ Lo mismo hace Gould.¹⁴⁷ La teoría de los incorpóreos era mal vista incluso desde tiempos antiguos, por ejemplo, Pseudo-Galeno la llamó pedantería lingüística y¹⁴⁸ Plutarco la consideró un absurdo.¹⁴⁹ Parece ser que el mismo corporalismo estoico prohíbe considerar a las realidades más abstractas como completamente reales, aunque no parece tratarse de un modo de existir subordinado, sino de distinciones lingüísticas de lo que acontece en los cuerpos. Salles supone que no hay cosas reales sin incorpóreos y no hay incorpóreos sin cosas reales,¹⁵⁰ puesto que, si los decibles son incorpóreos, todo lenguaje, acceso a la realidad y conocimiento dependen de ellos. Por ello, no son existencias subordinadas ni diferentes a los cuerpos, más bien se trata de modos de referirse a los cuerpos. La explicación trídica de la casualidad denota esto mismo sobre los incorpóreos, pues el predicado C no es más que una disposición en un cuerpo A provocada por un cuerpo B,

University of California Press, 1978.; Salles, Ricardo. "The Stoics on Bodies and Incorporeal". *The Review of Metaphysics* 54, n° 4 (2001): 723-752.

¹⁴³ Cfr. Andreas Graeser, "The Stoic Theory of Meaning", 89.

¹⁴⁴ Cfr. Gerard Watson, *The Stoic Theory of Knowledge*, (Belfast: Queen's University Press, 1966), 70.

¹⁴⁵ Ricardo Salles, "The Stoics on Bodies and Incorporeals", *The Review of Metaphysics* 54, n° 4 (2001): 729.

¹⁴⁶ Cfr. Jacques Brunschwig, "Stoic Metaphysics", 213.

¹⁴⁷ Cfr. Gould, 108.

¹⁴⁸ Cfr. Pseudo-Galeno, *De meth.* 10. 155, 1-8 (*SVF*, 2.322; *LS*, 27G; *FDS*, 236, 717; *BS*, 2.9).

¹⁴⁹ Cfr. Plutarco, *CN* 1073E (*SVF*, 2.525; *BS*, 2.6)

¹⁵⁰ Cfr. Salles, "The Stoics on Bodies and Incorporeals", 751.

es decir, C es un incorpóreo. De igual manera, la distinción entre principio activo y principio pasivo se da en el campo de los incorpóreos. Por ello, la distinción entre incorpóreos y corpóreos no supone, como declara Watson, una distinción tajante entre la realidad y el significado;¹⁵¹ se trata de un puente entre la realidad y el sujeto que la conoce.

Sobre la distinción entre las impresiones racionales y no racionales existen dos posiciones fundamentales que versan principalmente sobre diferencias psicológicas entre los animales racionales y los no racionales. La primera, la posición tradicional, sostenida por Michel Frede, Inwood, Bobzien y Long & Sedley, aduce que los sentidos son incapaces de producir impresiones con contenido proposicional, por tanto, las impresiones de los animales no racionales carecen por completo de contenido proposicional, dado que éste es propio de la *διάνοια*, una capacidad propia de los animales racionales.¹⁵² La segunda posición, sostenida por Sorabji, aclara que los impresores ya cuentan con cierto contenido proposicional que puede verbalizarse sin que esto suponga su necesaria verbalización, lo que implica que los animales racionales y los animales no-racionales captan el mismo contenido, pero unos pueden verbalizarlo y los otros no.¹⁵³ Aunque ambas posiciones difieren sobre el origen del contenido proposicional, las dos están de acuerdo en que el asentimiento trabaja sobre el contenido proposicional de las impresiones racionales. De entrada, el mismo texto de Diógenes Laercio es confuso, pues refiere que el asentimiento y la concesión se dan solamente de las impresiones

¹⁵¹ Cfr. Watson, *The Stoic Theory of Knowledge*, 70.

¹⁵² Cfr. Michael Frede, "Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions". En *The Skeptical Tradition*, ed. Myles Burnyeat. (California: University of California Press, 1983), 152-157; Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, 73-75; Bobzien, *Determinism*, 240; LS C39.

¹⁵³ Cfr. Richard Sorabji. *Animals Minds and Human Morals*. (New York: Cornell University Press, 1993), 20-28. Boeri y Salles reduce al absurdo la posición de Sorabji en las *BS6n*: si la diferencia entre ambos tipos de interpretaciones es su capacidad para ser verbalizables y los seres racionales pueden articular lógicamente el contenido de la impresión, las impresiones racionales tienen contenido proposicional, por tanto, son distintas a las no-racionales por su contenido proposicional.

sensoriales que proceden de cosas que son,¹⁵⁴ pero si el asentimiento atiende al contenido proposicional captado por la *διάνοια*, entonces el asentimiento no se da en las impresiones sensoriales, sino en las no sensoriales. Además, Laercio, como bien apunta Inwood, no aclara si concesión y asentimiento son dos tipos de reacciones distintas a las impresiones ni si son reacciones a distintos tipos de impresiones.¹⁵⁵ Asimismo, el participio *ὑπαρχόν*, referido una y otra vez en el pasaje de Laercio, es ambiguo, pues admite al menos dos interpretaciones: (1) entenderlo con un sentido existencial “lo que existe”, y (2) entenderlo desde un sentido modal, “lo que es el caso”. La interpretación (1) aparece en Schofield, Bobzien, Annas y Long & Sedley,¹⁵⁶ y consiste en entender el término como referencia a un objeto real. La interpretación (2) es referida por Frede,¹⁵⁷ quien argumenta que el término tiene un uso técnico para mostrar que una impresión *x* hace referencia a lo que de hecho es el caso y no a un objeto real, así, la definición sobre impresión se traduciría como ‘lo que se da a partir de lo que es el caso (*ἀπο ὑπάρχοντος*), y es moldeada, esbozada e impresa según lo que es el caso (*κατὰ τὸ ὑπάρχον*) de un modo tal que no podría provenir de lo que no es el caso (*ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος*)’.¹⁵⁸ Así pues, la impresión de una pared blanca haría referencia no a una pared blanca sino al hecho de que esta pared en este momento es blanca. Bajo la interpretación (2) no surge la dificultad anteriormente remarcada sobre si el asentimiento se da en las impresiones sensoriales o no sensoriales, pues entre las

¹⁵⁴ *DL*, VII, 49-51 (*SVF*, 2.52, 55, 61; *LS*, 39A; *FDS*, 255; *BS*, 6.1). «τῶν δ’ αἰσθητικῶν <αἱ μὲν> ἀπὸ ὑπαρχόντων μετ’εἴξεως καὶ συγκαταθέσεως γίνονται»

¹⁵⁵ Cfr. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, 74.

¹⁵⁶ Cfr. Malcolm Schofield, “Preconception, Argument, and God”, en *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, eds. Malcolm Schofield, Myles Burnyeat y Jonathan Barnes. (Oxford: Clarendon Press, 2002), 284; Julia Annas, “Truth and Knowledge” en *Doubt and Dogmatism*, eds. Malcolm Schofield, Myles Burnyeat y Jonathan Barnes. (Oxford: Oxford University Press, 2002), 89; *LS*, 1.250; Bobzien, *Determinism*, 240-241.

¹⁵⁷ Cfr. Michael Frede, “Stoic Epistemology”. En *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, eds. Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld y Malcolm Schofield. (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 302-303.

¹⁵⁸ *DL*, VII, 49-51 (*SVF*, 2.52, 55, 61; *LS*, 39A; *FDS*, 255; *BS*, 6.1): «νοεῖται δὲ φαντασία ἢ ἀπο ὑπάρχοντος κατὰ τὸ ὑπάρχον ἑναπομεμαγμένη καὶ ἑναποτετυμωμένη καὶ ἑναπεσφραγισμένη, οἷα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος».

impresiones sensoriales, las hay que proceden de cosas que son el caso (ἀπὸ ὑπαρχόντων),¹⁵⁹ es decir, la impresión sensorial ya contiene de suyo un contenido proposicional y fáctico. Salles y Boeri no se decantan por ninguna interpretación y prefieren optar por traducir ὑπαρχόν de manera ambigua: lo que es.¹⁶⁰ En este trabajo se ha mantenido esa misma traducción, pues la ambigüedad del término ὑπαρχόν permite resaltar tanto el carácter proposicional de la impresión como el contenido fáctico-fenoménico. La pregunta pertinente aquí sería: ¿El contenido fenoménico de la impresión se incluye totalmente en el contenido proposicional al cual se asiente?

Estobeo, menciona que ‘todos los impulsos son asentimientos’,¹⁶¹ y Plutarco remarca que ‘no hay acción ni impulso (ὄρμη) sin asentimiento, sino que se refieren a ficciones e hipótesis vanas quienes creen que, generándose una [impresión] adecuada, de inmediato se da el impulso, no habiendo ellos ni cedido ni asentido’.¹⁶² Además, Estobeo comenta que el factor motor del impulso es contenido en la proposición a la cual se asiente,¹⁶³ es decir, ‘la presentación directamente impulsiva de lo que es debido. El impulso es, en sentido genérico, un movimiento del alma hacia algo’.¹⁶⁴ Hay un impulso no racional propio de los animales no racionales y un impulso racional entendido como ‘un movimiento de la mente hacia algo en el dominio de la acción’.¹⁶⁵ De acuerdo con Plutarco, Crisipo, en su tratado *Sobre la ley*, aclara que el impulso, para el ser humano ‘es una razón (λόγος)

¹⁵⁹ Cfr. *DL*, VII, 49-51 (*SVF*, 2.52, 55, 61; *LS*, 39A; *FDS*, 255; *BS*, 6.1).

¹⁶⁰ Cfr. *BS* 6.1n y CC6.

¹⁶¹ Estobeo, *Ecl.* 2.88, 2-6 (*SVF*, 3.171; *LS*, 331; *BS*, 6.15): «Πάσας δὲ τὰς ὀρμας συνκαταθέσεις εἶναι, τὰς δὲ πρακτικὰς καὶ τὸ κινητικὸν περιέχειν. Ἦδη δὲ ἄλλω μὲν εἶναι συνκαταθέσεις, ἐπ’ ἄλλο δὲ ὀρμάς· καὶ συνκαταθέσεις μὲν ἀξιώμασι τισιν, ὀρμάς δὲ ἐπὶ κατηγορήματα, τὰ περιεχόμενά πως ἐν τοῖς ἀξιώμασιν, οἷς συγκατατίθεσθαι».

¹⁶² Plutarco, *SR* 1057a (*SVF*, 3.177; *LS*, 53S; *FDS*, 363A; *BS*, 24.2): «περὶ τοῦ μήτε πράττειν μήθ’ ὀρμῶν ἀσυγκαταθέτως, ἀλλὰ πλάσματα λέγειν καὶ κενὰς ὑποθέσεις τοὺς ἀξιούντας οἰκειας φαντασίας γενομένης εὐθὺς ὀρμῶν μὴ εἴξαντας μηδὲ συγκαταθεμένους».

¹⁶³ Cfr. Estobeo, *Ecl.* 2.88, 2-6 (*SVF*, 3.171; *LS*, 331; *BS*, 6.15).

¹⁶⁴ Estobeo, *Ecl.* 2.86, 17-88, 2 (*SVF*, 3.169, 171, 173; *LS*, 53Q; *BS*, 24.1): «Τὸ δὲ κινεῖν τὴν ὀρμὴν οὐδὲν ἕτερον εἶναι λέγουσιν ἀλλ’ ἢ φαντασίαν ὀρμητικὴν τοῦ καθήκοντος αὐτοθεν, τὴν δὲ ὀρμὴν εἶναι φορὰν ψυχῆς ἐπὶ τι κατὰ τὸ γένος. ταύτης δ’ ἐν εἶδει θεωρεῖσθαι τὴν τε ἐν τοῖς λογικοῖς γινομένην ὀρμὴν καὶ τὴν ἐν τοῖς ἀλογοῖς ζῴοις».

¹⁶⁵ Estobeo, *Ecl.* 2.86, 17-88, 2 (*SVF*, 3.169, 171, 173; *LS*, 53Q; *BS*, 24.1).

prescriptiva de su actuar'.¹⁶⁶ Bajo estos términos, Brad Inwood concluye que el impulso es paralelo a un decible imperativo que concluye forzosamente en una acción: la obediencia del imperativo.¹⁶⁷ Julia Annas presenta una interpretación parecida: el asentimiento funciona sobre proposiciones relativas a un deber: "Yo debo hacer X".¹⁶⁸ Bobzien no menciona ninguna caracterización imperativa del impulso racional, solamente remarca que culmina en una acción.¹⁶⁹ Para que haya un impulso, el agente debe asentir al contenido proposicional de una impresión. Glenn Lesses argumenta que el contenido proposicional debe ser lo suficientemente rico para representar ciertas relaciones causales y para señalarle al agente que la impresión sucede en él.¹⁷⁰ Un contenido proposicional bajo esta interpretación sería "Esto es blanco", donde el agente está consciente de que lo blanco debe entenderse como la causa de la impresión que se da en él.¹⁷¹ Josiah Gould interpreta el contenido proposicional de una impresión como una noción común que ayuda al asentimiento a distinguir entre una impresión que conlleva la aprehensión directa del objeto de la que no.¹⁷² Laercio reporta que una proposición es un

¹⁶⁶ Plutarco, *SR* 1037F-1038A (*SVF*, 3. 175; *BS* 30.27): «ἡ ὁρμὴ κατὰ γ' αὐτὸν τοῦ ἀνθρώπου λόγος ἐστὶ προσηκτικὸς αὐτῷ τοῦ ποιεῖν, ὡς ἐν τῷ περὶ Νόμου γέγραφε»

¹⁶⁷ Cfr. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, 61-62.

¹⁶⁸ Cfr. Annas, 96.

¹⁶⁹ Cfr. Bobzien, *Determinism*, 241.

¹⁷⁰ Cfr. Glenn Lesses, 15- 25. Lesses considera que su interpretación es un intermedio entre la interpretación ortodoxa de Frede, quien, como se señala con anterioridad, despoja de cualquier contenido proposicional a las impresiones de los animales no racionales, y la interpretación de Sorabji, quien señala que las impresiones de animales no-racionales contienen cierto tipo de contenido proposicional. Lesses, en cambio, sugiere que las impresiones se diferencian según los contenidos mentales: mientras los contenidos mentales de los animales tienen un contenido mental modesto; los de los animales racionales, un contenido mental estrecho.

¹⁷¹ Cfr. Lesses, 21.

¹⁷² Cfr. Gould, 58. La interpretación de Gould abre campo para otra pregunta: ¿cuál es criterio de verdad para distinguir entre el contenido proposicional que merece asentimiento y aquel que no? Parece que los estoicos antiguos sí consideraban la existencia de un criterio de verdad: la impresión cataléptica (καταληπτικὴ φαντασία) definida por Diógenes Laercio como «la que se origina de lo que es y está estampada e impresa según lo que exactamente es (τὴν γινομένην ἀπὸ ὑπάρχοντος κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπεσφραγισμένην καὶ ἑωαπομεμαγμένην)». *DL*, VII, 45-46 (*SVF*, 2.53; *LS*, 40C; *FDS*, 33; *BS*, 7.1) Cfr. *SE*, *AM* 7.247-260 (*SVF*, 2.65; 40E, 40K; *FDS*, 273; *BS*, 7.3). Este criterio de verdad en los comentaristas casi siempre es analizado desde un sentido epistemológico; por ejemplo, Michael Frede piensa que las impresiones catalépticas son un criterio de verdad en el sentido que su verdad garantiza la verdad del conocimiento humano, gracias a ellas podemos saber qué es verdad y qué no, de ahí que entienda las impresiones catalépticas como las ideas claras y distintas de Descartes, como garantías de certeza (Cfr. Frede, "Stoics and Skepticism: Clear and Distinct Impressions"). Boeri y Salles, por su parte, insisten en que, aunque las impresiones catalépticas arrastran al

decible completo (αὐτοτελὲς λεκτόν) mientras que un predicado es un decible incompleto (ἐλλιπὲς λεκτόν).¹⁷³ Estobeo comenta que el factor motor de los asentimientos son ciertas proposiciones, mientras que del impulso es el predicado contenido en la proposición a la cual se asiente,¹⁷⁴ es el decible incompleto del decible completo al que se asiente. Para Crisipo, en sus *Definiciones dialécticas*, ‘una proposición es lo que puede afirmarse o negarse por sí mismo; por ejemplo, “es de día”, “Dión pasea”’.¹⁷⁵ Uno de los indicadores sobre a qué proposiciones se debe asentir ya fue dado con anterioridad al hablar de las impresiones sensoriales: sólo se asienta a las proposiciones de las impresiones sensoriales que proceden de cosas que son.¹⁷⁶ Ahora, en

asentimiento, eso no significa que necesariamente se deba asentir a ellas; más bien, significa que el asentimiento está configurado de modo tal que su objeto propio sería justamente la impresión cataléptica. Además, comentan que el criterio de verdad estoico es semejante al de Aristóteles: lo que establece la verdad o la falsedad de la proposición son los estados de cosas exteriores y no los estados mentales, es decir, la proposición “es de día” es verdadera si y sólo si es de día (Cfr. *BS*, CC7). Las impresiones catalépticas se refieren en concreto a un estado epistemológico: la κατάληψις. El término κατάληψις puede ser traducido al español como “cognición”, traducción preferida por Boeri y Salles, Michael Frede, Long & Sedley, Sandbach; también aparece la traducción “aprehensión” en Gould, Meinwald, Annas; Hankinson, Inwood, Menn, mantienen la traducción literal al hablar de la impresión cataléptica, aunque Menn traduce κατάληψις como “conocimiento”. Aquí no se pretende brindar un análisis detallado de la impresión cataléptica, noción que desde la antigüedad ha sido refutada y puesta en duda una y otra vez. (Sobre un análisis de la impresión cataléptica ver: Frede, “Stoics and Skepticism: Clear and Distinct Impressions”; *BS* C7; Stephen Menn, “Physics as a Virtue”, *Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 11 (1995): 1-34; R. J. Hankinson, “Stoic Epistemology”, en *The Cambridge Companion to The Stoics*, ed. Brad Inwood, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 54-84; *LS*, C69; Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, 74-75; Constance Meinwald, “Ignorance and Opinion in Stoic Epistemology”, *Phronesis* 50, n° 3 (2005): 215-231). Sin embargo, aunque el análisis de un criterio de verdad rebasa las intenciones de esta tesis, conviene remarcar lo siguiente: en el segundo capítulo, cuando se habló de la indiscernibilidad del cosmos y del individuo, se planteó la existencia de cualidades peculiares que, de acuerdo con Eric Lewis, conllevan las siguientes características: (1) son criterios de identidad (2) son únicas y (3) las cualidades peculiares se convierten en criterios de verdad, es decir, en impresiones catalépticas. (Cfr. *BS* CC6; Salles, 67; Gould, 57; Katja Maria Vogt, “Appereances and assent; sceptical belief reconsidered”. *The Classical Quaterly* 62, n° 2 (diciembre 2012): 652; Michael Frede, “Stoic Epistemology”, 313; Bobzien, *Determinism*, 241). Y si el individuo es indiscernible, entonces, para cada individuo del cosmos existe una y sólo una impresión que muestre lo que exactamente es, esto es, cada cuerpo en el universo tiene su propia impresión cataléptica. Si la impresión es un paquete de información proposicional y fenoménico, la impresión cataléptica representa el paquete de información completo de cierto cuerpo en el mundo, sin espacio de error; por ello, según reporta Sexto Empírico, la impresión cataléptica lleva al ser humano de los pelos y lo arrastra hacia el asentimiento. (Cfr. *SE*, *AM* 7.247-260 (*SVF*, 2.65; 40E, 40K; *FDS*, 273; *BS*, 7.3)). Pero esto no aplica para todas las impresiones, pues no todas son catalépticas. De ahí que surja la pregunta: ¿El contenido proposicional de las impresiones que no son catalépticas empata con el contenido fenoménico?

¹⁷³ Cfr. *DL*, VII, 63-70 (*SVF*, 2.181, 183; *LS*, 33F-G; *FDS*, 696, 874; *BS*, 8.2).

¹⁷⁴ Cfr. Estobeo, *Ecl.* 2.88, 2-6 (*SVF*, 3.171; *LS*, 33I; *BS*, 6.15).

¹⁷⁵ *DL*, VII, 63-70 (*SVF*, 2.181; 183, *LS*, 33F-G; *FDS*, 696, 874; *BS*, 8.2): «ἀξιωμα ἐστὶ τὸ ἀποφαντὸν ἢ καταφαντὸν ὅσον ἐφ’ ἑαυτῷ, οἷον Ἡμέρα ἐστὶ, Δίω περιπατεῖ»

¹⁷⁶ Cfr. *DL*, VII, 49-51 (*SVF*, 2.52, 55, 61; *LS*, 39A; *FDS*, 255; *BS*, 6.1).

ningún pasaje existe una definición clara de asentimiento más allá de la dada por Nemesio donde se le presenta como una de las potencias otorgadas por el destino a los seres animados.¹⁷⁷ Lo que se sabe del asentimiento es lo que ya se ha dicho: el objeto del acto de asentir es el contenido proposicional. Las proposiciones o ἀξιώματα son λεκτά, son incorpóreos. ‘Proposición recibe su nombre de ser aceptado o ser rechazado, pues el que dice “es de día” parece estar aceptando que es de día’.¹⁷⁸ Resulta llamativo que, en las distinciones sobre las proposiciones,¹⁷⁹ no se encuentra ninguna del estilo prescriptivo; de hecho, las prescripciones, aunque son decibles, no son proposiciones.¹⁸⁰ Por eso, es raro que Brad Inwood suponga que una proposición impulsiva sea paralelo a un decible prescriptivo,¹⁸¹ en primer lugar, porque no existe en las fuentes ninguna señal de una proposición impulsiva, sino solamente de un impulso práctico, ‘un movimiento de la mente hacia algo en el dominio de la acción’.¹⁸² La ausencia de una explicación del contenido proposicional que provoca el impulso práctico es lo que causa la ambigüedad interpretativa. Long supone que el paradigma para un impulso práctico pudo ser de la forma “es el

¹⁷⁷ Cfr. Nemesio, *NH*, 105, 6-106, 13 (*SVF*, 2.991; *BS*, 29.1)

¹⁷⁸ *DL*, VII, 63-70 (*SVF*, 2.181, 183; *LS*, 33 F-G; *FDS*, 696, 874; *BS*, 8.2): «ὀνόμασται δὲ τὸ ἀξίωμα ἀπὸ τοῦ ἀξιοῦσθαι ἢ ἀθετεῖσθαι· ὁ γὰρ λέγων Ἡμέρα ἐστίν, ἀξιοῦν δοκεῖ τὸ ἡμερὰ εἶναι». Este texto sirve para que algunos comentadores traduzcan ἀξίωμα como afirmable (*Assertible*), entre ellos se encuentran Bobzien, Annas, Barnes. Ver: Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*; Annas, “Truth and Knowledge”, 84-104. Oxford: Oxford University Press, 2002; Barnes, Jonathan, Susanne Bobzien, y Mario Mignucci. “Logic” en *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, eds. Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld y Malcolm Schofield, 92-176. Cambridge: Cambridge University Press, 2008; Bobzien, *Determinism and Freedom* y Bobzien, Susanne. “Logic”. En *The Cambridge Companion to The Stoics*, ed. Brad Inwood, 85-123. Cambridge: Cambridge university Press, 2003.

¹⁷⁹ Entre los tipos de proposiciones se encuentran: (A) Simples, por ejemplo, *es de día*, cuyas especies son: Negativa: *no es de día*; Hipernegativa: *no es el caso que no es de día*; Denegativa: *nadie pasea*; Privativa: *este es amoral*; Predicativa: *Dión pasea*; Definida *éste pasea* e Indefinida: *alguien pasea*. (B) Complejas, por ejemplo, *si es de día, es de día*, cuyas especies son: Condicional: *si es de día, hay luz*; Paracondicional: *puesto que es día, hay luz*; Conjuntiva: *tanto es de día como hay luz*; Disyuntiva: *o bien es de día o bien es de noche*. Causal: *porque es de día, hay luz*. Cfr. *DL*, VII, 63-72 (*SVF*, 2.181, 183; 207, 3 Crinis 4; *LS*, 33F-G, 35A1-4; *FDS*, 696, 874, 914; *BS*, 8.2, 9.1). Sobre un análisis de los tipos de proposiciones ver: *BS*, CC8 y CC9; Barnes, Bobzien y Mignucci, “Logic”; Gould, 71ss; Bobzien, “Logic”.

¹⁸⁰ Cfr. *DL*, VII, 63-70 (*SVF*, 2.181, 183; *LS*, 33F.G; *FDS*, 696, 874; *BS*, 8.2).

¹⁸¹ Cfr. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, 61-62.

¹⁸² Estobeo, *Ecl.* 2.86, 17-88, 2 (*SVF*, 3.169, 171, 173; *LS*, 53Q; *BS*, 24.1).

caso que yo deba hacer esto”.¹⁸³ Misma suposición que aparece en Inwood, Annas o Salles.¹⁸⁴

De acuerdo con Estobeo, los estoicos distinguían entre lo elegible (αἰρετόν) y lo que debe ser elegido (αἰρετέον).¹⁸⁵ La distinción se da entre lo corpóreo y lo incorpóreo: lo elegible es todo cuerpo, lo que debe ser elegido es un predicado. De tal manera que se elige ‘tener prudencia y moderación, <pero> no, por Zeus, el actuar con prudencia o moderación por que son incorpóreos, es decir, predicados’.¹⁸⁶ Análogamente se distingue entre lo deseable (ὄρεκτόν)/ lo que debe ser deseado (ὄρεκτέον) y entre lo anhelable (βουλητόν)/ lo que debe ser anhelable (βουλητέον). La elección (αἴρεσις), el deseo (ὄρεξις) y el anhelo (βούλησις) son especies de impulsos prácticos, junto con la apetición, el propósito, el proyecto, la preparación, el emprendimiento y la volición.¹⁸⁷ Si son especies de impulsos prácticos, todos ellos son movimientos del alma hacia el dominio de la acción. Las fuentes no aclaran si el contenido proposicional de cada especie de impulso práctico es distinto entre sí o si para una misma impresión impulsiva hay más de un impulso práctico, lo que hace que hablar de una proposición prescriptiva del estilo “Yo debo hacer Y” sea demasiado reduccionista; además, la prescripción, como ya se vio, no forma parte de las especies de proposiciones, por tanto, no puede ser objeto del asentimiento. Asimismo, en otro pasaje de Estobeo se menciona que un acto debido, en el estoicismo, es definido como ‘coherencia en la vida, aquello que una vez realizado, comporta una justificación razonable’,¹⁸⁸ y la misma definición aparece en Diógenes Laercio.¹⁸⁹ La valoración de

¹⁸³ Cfr. Long, A. A. “The Early Stoic Concept of Moral Choice”, en *Images of Man in Ancient and Medieval Thought. Studia Gerardo Verbeke*, eds. F. Bossier, y otros. (Leuven: Leuven University Press, 1976), 91.

¹⁸⁴ Cfr. Salles, 67; Annas, 91; Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, 224.

¹⁸⁵ Cfr. Estobeo, *Ecl.* 2.78, 7-11; 97, 15-98, 6 (*SVF*, 3.91; *LS*, 33J; *BS*, 8.14)

¹⁸⁶ Estobeo, *Ecl.* 2.78, 7-11; 97, 15-98, 6 (*SVF*, 3.91; *LS*, 33J; *BS*, 8.14) «Τὴν γὰρ φρόνησιν αἰρούμεθα ἔχειν καὶ τὴν σωφροσύνην, οὐ μὰ Δία τὸ φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν, ἀσώματα ὄντα καὶ κατηγορήματα»

¹⁸⁷ Cfr. Estobeo, *Ecl.* 2.86, 17-88, 2 (*SVF*, 3.169, 171, 173; *LS*, 53Q; *BS*, 24.1). Ver Long, “The Early Stoic Concept of Moral Choice” para un análisis de la αἴρεσις. Ver Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, 112-118 para un análisis de las clases de impulso práctico.

¹⁸⁸ Estobeo, *Ecl.* 2.85, 13-86, 16 (*SVF*, 3.494, 499, 503; *LS*, 59B; *BS*, 27.1).

¹⁸⁹ Cfr. *DL*, VII,107-110 (*SVF*, 3.493, 495; *LS*, 59C, 59E; *BS*, 27.2)

si la acción era un deber o no se da una vez realizada la acción, no antes. Con todo lo mencionado hasta este punto y con la causalidad triádica esbozada en el capítulo anterior, se puede construir un esquema de la psicología de la acción aplicada a una acción en concreto: el acto de caminar.

En un texto de Séneca se puede leer que entre Cleantes y Crisipo había una disputa sobre qué significa el acto de caminar: 'Cleantes dice que es el [pneuma] que se estira desde la parte conductora del alma hasta los pies: Crisipo, que es la parte rectora misma'.¹⁹⁰ Recuérdese que, en la respuesta crisipiana a la objeción externalista, la causalidad triádica del cilindro se da en dos niveles: (1) el cilindro (cuerpo B) es movido (predicado C) por cuerpo A (fuerza externa) y (2) el cilindro (cuerpo B) es movido (predicado C) en virtud de su propia ἔξις (cuerpo C). De tal manera que causas internas y externas participan en el movimiento del cilindro. Ya se habló de la dificultad de la analogía al aplicarla a la acción humana: hay un salto neumático inexplicable, pues, el cilindro no asiente a la impresión que recibe, mientras el ser humano debe asentir para actuar. Sin embargo, la analogía sí funciona al remarcar que en cualquier interacción entre cuerpos hay una explicación causal triádica externa y una explicación triádica interna. La causalidad del acto de caminar quedaría descrita del siguiente modo:

- (1)Cuerpo B está caminando (predicado C) a causa del cuerpo A.
- (2)Cuerpo B está caminando (predicado C) a causa de su disposición neumática interna, y, si la capacidad neumática interna de un ser humano es, como se vio anteriormente, el νοῦς, entonces, cuerpo B está caminando a causa de su νοῦς, que no es otra cosa que la parte rectora del alma también

¹⁹⁰ Séneca, *Ep.* 113.23 (*SVF*, 2.836; *LS*, 53L; *FDS*, 443):«Cleanthes ait spiritum esse a principali usque in pedes permissum, Chrysippus ipsum principales»

llamada *διάνοια*.¹⁹¹ Dentro de la cual se da tanto la impresión como el asentimiento y el impulso.¹⁹² Si se toma en cuenta que los niveles de especificación pneumática no se excluyen entre sí, entonces, Cleantes estaría en lo cierto: puesto que para caminar se necesita también la *ἔξις* de los huesos y no sólo la *διάνοια*. Pero la *ἔξις* de los huesos no es el acto de caminar, como bien señala Crisipo; más bien, el acto de caminar se da cuando la *διάνοια* asiente y, por consiguiente, actúa.

Salles y Boeri presentan, en la misma acción de caminar, tres movimientos distintos: (a) el del impulso, (b) la actividad pneumática ocasionada por (a) y (c) el movimiento de piernas causado por (b).¹⁹³ Esto implicaría que las dos cadenas causales mostradas arriba son en realidad una sola. Crisipo diría que la acción de caminar, propiamente dicha, está en (b); Cleantes opinaría que está entre la (b) y la (c). Recuérdese que, en la tríada causal, el predicado C es la muestra de una nueva disposición corporal que, en el caso del caminar, es justamente el estar caminando. Por eso, la acción no es la disposición mostrada por el predicado C, sino la tensión pneumática en el cuerpo B como dice Crisipo. Si la acción humana es la tensión pneumática, y el *πνεῦμα* no es otra cosa que el principio activo, la acción humana es una muestra más del despliegue del principio activo y toda la psicología de acción no es otra cosa que la explicación del funcionamiento de la determinación del destino en el ser humano, donde el destino funciona desde el interior del cuerpo determinado. El corporalismo estoico restringe la causalidad de un modo peculiar: ¿cómo explicar que el primer factor causal (cuerpo A, el impresor) aún tenga efecto sobre el cuerpo B si el contacto entre ellos ha terminado?

¹⁹¹ Cfr. *DL*, VII, 110 (*FDS*, 436; *BS*, 13.17); Estobeo, *Ecl.* 1.49, 33, 367, 17-22, 368, 12-20 y 369, 6-10 (*BS*, 13.18); Nemesio, *NH* 72, 7.13; Aecio, *Vet. Plac.*, 4.21. 1-4 (*SVF*, 2.836; *LS*, 53H; *FDS*, 441).

¹⁹² Cfr. Estobeo, *Ecl.* 1.49, 33, 367, 17-22, 368, 12-20 y 369, 6-10 (*BS*, 13.18).

¹⁹³ Cfr. *BS*, CC24.

En la ausencia del principio de inercia, el movimiento se explica mediante una alteración en el cuerpo B, la impresión, que, aunque fue causada por el cuerpo A, continúa el movimiento desde la propia configuración del cuerpo B,¹⁹⁴ de tal manera que, aunque el impresor es la causa de la impresión, no es la causa de la acción última, sino que la causa de la acción de caminar sería el impulso práctico. La psicología de la acción se transforma en un entramado de causas y efectos segmentados que surgen únicamente por la interacción entre cuerpos: interacciones que no podrían ser explicadas sin los incorpóreos. Pero, si el impulso se refiere a un predicado, ¿cómo puede ser causa de la acción si no es un cuerpo? Filón explica que un impulso ‘se constituye de acuerdo con la fuerza tensional del intelecto, la cual, cuando se extiende a través de la percepción, entra en contacto con el objeto subyacente y va hacia él, intentando llegar a él y abarcarlo’.¹⁹⁵ No se debe perder de vista nunca que cualquier decible por completo o incompleto que sea remite a una disposición corporal, concretamente, remite a una tensión pneumática, esta tensión pneumática (denominada como un impulso) es la causa de otra acción pneumática (un predicado, en el caso de la acción de caminar, el cuerpo caminando). Bobzien explica esta interacción de tensiones pneumáticas en términos de alteración,¹⁹⁶ Michael Frede lo explica con un modelo de transferencia de energía.¹⁹⁷

Ahora, la segmentación de eslabones causales entendidas como tensiones pneumáticas permite dar una respuesta respecto a las causas perfectas (*perfectae*) y principales (*principales*) y las causas auxiliares (*adiuvantes*) y próximas (*proximae*) referidas por Cicerón en *De Fato*.¹⁹⁸ Las posiciones fundamentales en torno a este problema pueden

¹⁹⁴ Cfr. Bobzien, *Determinism*, 265-265.

¹⁹⁵ Filón, *Leg. Alleg.* 1.30 (*SVF*, 2.844; *LS*, 53P; *FDS*, 299; *BS*, 24.4): «ή ὁρμή ... κατὰ τὴν τοῦ νοῦ τονικὴν δύναμιν, ἣν τείνας δι’ αἰσθήσεως ἄπτεται τοῦ ὑποκειμένου καὶ πρὸς αὐτὸ χωρεῖ γλιχόμενος ἐφικέσθαι καὶ συλλαβεῖν αὐτό».

¹⁹⁶ Cfr. Bobzien, *Determinism*, 266.

¹⁹⁷ Cfr. Frede, “The Original Notion of Cause”, 236.

¹⁹⁸ Cfr. Cicerón, *Fat.*, 41-45 (*SVF* 2.974; *LS* 62C; *BS* 14.28).

resumirse en tres: (1) la posición tradicional que entiende a las causas perfectas y principales como causas internas al objeto que se mueve y a las causas auxiliares y próximas como causas externas;¹⁹⁹ (2) la posición de Bobzien que supone la utilización de dos adjetivos para referirse a una misma causa principal y perfecta y dos adjetivos para referirse a una misma causa auxiliar y próxima, ambas excluyentes entre sí, aunque no necesariamente internas ni externas;²⁰⁰ (3) la posición de Gómez Espíndola que trata a las causas ciceronianas como diferentes modos de predicación de una causa sin que éstas sean excluyente ni externas ni internas.²⁰¹

Ahora bien, de acuerdo con Clemente y con Sexto Empírico, para los estoicos, las causas antecedentes (αἰτία προκαταρκτικά) son aquellas que ‘prioritariamente, proporcionan el punto de partida para la generación de algo’,²⁰² inician el proceso, pero no necesitan del efecto.²⁰³ Además, son causas presentes de efectos futuros, por ejemplo, la insolación de hoy es causa de la fiebre de mañana.²⁰⁴ Las causas cohesivas (συνεκτικά) o perfectas (αὐτοτελή) coexisten con el efecto a tal grado que, al desaparecer, desaparece el efecto y al mermar, merma el efecto: un ejemplo es la cuerda como causa del ahorcamiento.²⁰⁵ Las causas auxiliares (συνεργά) no pueden causar por sí mismas un efecto, pues son débiles, aunque ayudan a facilitar el efecto, como cuando una tercera persona ayuda a dos personas a cargar un objeto pesado.²⁰⁶ Concausas (συναίτια) son las causas que ayudan con la misma fuerza para la generación de un efecto, como los búeyes que arrastran un arado.²⁰⁷ y, finalmente, existen otras causas que ‘son [condiciones] sin

¹⁹⁹ Cfr. Boeri, 80- 81; Hankinson, “The Original Notion of Cause”, 494; Botros, 283.

²⁰⁰ Cfr. Bobzien, “Chryssipus’ Theory of Causes”, 206 y 208; 225.

²⁰¹ Cfr. Gómez Espíndola, 131-132.

²⁰² Clemente, *Strom.* 8.9.25.1.1- 27.5.3; 31.1-33-9 (*SVF*, 1.488, 2.344-351; *LS*, 55C-D, I; *BS*, 14.11): «προκαταρκτικά μὲν τὰ πρῶτως ἀφορμὴν παρεχόμενα εἰς τὸ γίνεσθαι τι»

²⁰³ Cfr. Clemente, *Strom.* 8.9.25.1.1- 27.5.3; 31.1-33-9 (*SVF*, 1.488, 2.344-351; *LS* 55C-D, I; *BS* 14.11).

²⁰⁴ Cfr. Sexto Empírico, *PH*, 3.14-15 (*BS*, 14.19).

²⁰⁵ Cfr. Sexto Empírico, *PH*, 3.14-15 (*BS*, 14.19).

²⁰⁶ Cfr. Sexto Empírico, *PH*, 3.14-15 (*BS*, 14.19).

²⁰⁷ Cfr. Sexto Empírico, *PH*, 3.14-15 (*BS*, 14.19).

las cuales no [se produce el efecto] ($\tilde{\omega}\nu\ \text{o}\tilde{\upsilon}\kappa\ \tilde{\alpha}\nu\epsilon\upsilon$),²⁰⁸ a estas se les llamará causas precedentes, por ejemplo, no hay digestión sin alimento. Recuérdese que la causa denota una interracción entre tensiones neumáticas. Sexto Empírico señala que las causas o son causas de nombres (derretimiento) o son causas de predicados (estar derretido).²⁰⁹ La segunda posibilidad es la más probable, dado que un predicado designa, como ya se ha remarcado, una disposición corporal, una nueva tensión neumática. Si las causas tuvieran que explicarse en términos neumáticos quedarían del siguiente modo:

- (1) Causa antecedente: una tensión neumática presente A es causa de otra tensión neumática B, y B permanece, aunque A ya no esté.
- (2) Causa cohesiva o perfecta: una tensión neumática A es causa de otra tensión neumática B, y B no permanece, si A desaparece.
- (3) Causa auxiliar: una tensión neumática débil A que no es capaz de crear una tensión neumática B sin ayuda de otra tensión neumática.
- (4) Concausa: un grupo de tensiones neumáticas de igual fuerza (A) cooperan para crear una tensión neumática B.
- (5) Causa precedente: para que se dé una tensión neumática B debió darse una tensión neumática A, sin A no hay B.

Ya se habló del destino como una cadena causal, si todo sucede por destino, no podría suceder por causas cohesivas, pues se caería en un determinismo externalista donde el impresor sería la causa del movimiento del cuerpo B y no el impulso y, como ya se vio, ésa no es la explicación crisipiana. La segmentación causal y la ausencia del principio de inercia obligan a concatenar el contacto de los cuerpos y

²⁰⁸ Clemente, *Strom.* 8.9.25.1.1- 27.5.3; 31.1-33-9 (*SVF*, 1.488, 2.344-351; *LS*, 55C-D, I; *BS*, 14.11).

²⁰⁹ Cfr. Sexto Empírico, *PH*, 3.14-15 (*BS*, 14.19).

sus teniones neumáticas de tal manera que, aunque el cuerpo A es causa antecedente de la impresión, no es necesaria su presencia para que la impresión permanezca, de tal manera que cuerpo A no es causa cohesiva de la impresión. En *De Fato* se reporta: ‘Si todas las cosas suceden por destino, sin duda se sigue que todas las cosas suceden por causas antecedentes, por supuesto que no por causas principales y perfectas, sino por [causas] auxiliares y próximas’.²¹⁰ Si se analiza el argumento de cerca y se le añade todo lo visto hasta aquí, se podrá notar que las causas *perfectae* y *principales* y las *adiuvantes* y *proximae* parecen ser traducciones de las causas crisipianas mostradas con anterioridad. De ahí puede suponerse que *perfectae* y *principales* traduce (συνεκτικά) o perfectas (ἀποτελή), y que, en realidad, ambas causas referidas por Cicerón se refieren a una misma causa: la cohesiva, llamada sinónimante perfecta.²¹¹ Supóngase que el latín *adiuvantes* traduce συνεργά, mientras que *proximae* traduce (ὧν οὐκ ἄνευ), la explicación crisipiana referida por Cicerón quedaría del siguiente modo: todo lo que sucede por destino sucede por causas auxiliares y precedentes, es decir, para que se dé el efecto, por ejemplo, de caminar, debe haber una serie de causas antecedentes auxiliares que por sí mismas no pueden causar el efecto, pues la impresión por sí misma no puede causar el acto de caminar, necesita del asentimiento, y el asentimiento, del impulso. También es claro que se necesita que se dé el impulso para que haya, en última instancia, el acto de caminar, es decir, el impulso es causa precedente del acto de caminar, el asentimiento es causa precedente del impulso, la impresión es causa precedente del asentimiento, y el impresor es causa precedente de la impresión y todas ellas son causas auxiliares del acto de caminar y, a su vez, son causas antecedentes del acto de caminar, pues no

²¹⁰ Cicerón, *Fat.*, 41-45 (*SVF*, 2.974; *LS*, 62C; *BS*, 14.28). Texto en latín: «si omnio fato fiant, sequi illud quidem, ut omnia causis fiant antepositis, verum non principalibus causis et perfectis, sed adiuvantibus et proximis».

²¹¹ Cfr. Clemente, *Strom.* 8.9.25.1.1- 27.5.3; 31.1-33-9 (*SVF*, 1.488, 2.344-351; *LS*, 55C-D, I; *BS*, 14.11).

permanecen cuando ya se está caminando. Así, las distinciones causales sirven para dar cuenta de la interacción entre las tensiones neumáticas de los cuerpos, donde la tensión neumática inicial no permanece en la tensión neumática del efecto que inició. De cualquier manera, las distinciones mostradas por Cicerón parecen suponer que las causas perfectas, principales, auxiliares y próximas son especies de causas antecedentes. Sin embargo, tanto el texto de Clemente como el de Sexto Empírico tratan a las causas antecedentes como una especie más de causa y no como un género. El misterio de la taxonomía ciceroniana no se cierra del todo. Aunque es claro que (1) no es una división entre causas internas y causas externas como supone la posición tradicional, puesto que la causa antecedente de la impresión es el impresor externo. (2) La distinción entre causas cohesivas y perfectas y causas precedentes y auxiliares, sin embargo, es excluyente como remarca Bobzien: ninguna causa auxiliar y precedente es cohesiva. (3) No son modos de predicar a una causa, como remarca Espíndola, más bien, son diferencias de interacciones tensionales. (4) El estatuto de las concausas no queda claro, aunque puede inferirse que la diferencia con las causas auxiliares es una fuerza de tensión impresa equitativamente repartida entre los cuerpos, pues las causas auxiliares cooperan para el efecto, pero no contribuyen con fuerzas tensionales equitativas. Hasta aquí el análisis sobre las taxonomías etiológicas.²¹²

Con toda la explicación sobre la psicología de la acción brindada hasta aquí resulta claro que, en términos estrictos, la psicología sólo es una explicación nominalista de interacciones neumáticas corporales: las impresiones, las causas, los impulsos, la acción misma sólo se entiende a partir de un proceso de tensión neumática. De nuevo: la psicología de la acción resulta ser la explicación del despliegue del

²¹² Hankinson concluye que las causas perfectas y principales son causas internas, pero sólo la perfecta puede dar cuenta del efecto, al ser un estado actualizado de la principal. (Cfr. Hankinson, R. J. "Explanation and Causation", 494). En otras palabras: la causa principal sería el impresor en acto, pero la causa perfecta es la impresión provocada por el impresor que ya no está en acto. Frede trata el tema a partir de Clemente y Galeno. (Cfr. Michael Frede, "The Original Notion of Cause").

principio activo en el ser racional y de la interacción del ser racional corporal con los otros cuerpos existentes en el mundo. ¿Cuál es el lugar del asentimiento? ¿Es una suerte de tensión pneumática privilegiada? Nemesio atestigua que el asentir es una de las capacidades conferidas a los animales racionales por el destino.²¹³ El asentimiento es un don divino, pero no en el sentido de libre albedío, sino, como una configuración más del principio activo. Ahora, el ser humano tiene la capacidad de asentir o no asentir ante un impulso. Bobzien señala que el no asentir a un impulso requiere una energía extra y otro estado tensional en el alma asimétrico a cuando se asiente.²¹⁴ Por tanto, el no asentir también se explica como una tensión pneumática. Además, para que haya acción debe haber asentimiento; así, el ser humano está condenado a asentir si quiere actuar. ¿Dónde queda la responsabilidad? La segmentación causal, la ausencia del principio de inercia y las causas antecedentes auxiliares y precedentes permiten responder: el ser humano es responsable de su asentimiento, porque de él procede el impulso práctico que lo llevará a la acción. El destino concatena y entreteje tensiones pneumáticas, el asentimiento es una de sus formas de trabajo. Recuérdese que, si todo sucede por destino, todo sucede por causas antecedentes auxiliares y precedentes, así, el ser humano se convierte, hasta cierto límite, en un ser autónomo: el principio de acción está en él, principio de acción que es una tensión pneumática. Si se quiere hablar de responsabilidad, habría que decirse que se basa en la autonomía del agente, como lo señala Bobzien, ‘la concepción de la responsabilidad moral de Crisipo y sus contemporáneos no se basa en ningún concepto de libertad de elegir lo contrario, sino en la autonomía del agente’,²¹⁵ autonomía que es destino: el ser humano es responsable de atender al principio activo

²¹³ Cfr. Nemesio, *NH*, 105, 6-106, 13 (*SVF*, 2.991; *BS*, 29.1)

²¹⁴ Bobzien, *Determinism*, 241.

²¹⁵ Bobzien, *Determinism*, 235.

que hay en él, de nada más. ¿No es esa una forma de afirmar que el ser humano es destino y es su responsabilidad asumirse como tal?

3.6. LA AUTONOMÍA DEL AGENTE: ASUMIRSE COMO DESTINO

Aunque no se planea un análisis exhaustivo, la teoría crisipiana de los *confatalia* abona a la interpretación sobre la autonomía del agente.²¹⁶ Los *confatalia* son la respuesta crisipiana al ἀργὸς λόγος (argumento perezoso) referido por Cicerón en los siguientes términos: ‘Si para ti el destino es recuperarte de esta enfermedad, entonces te recuperarás, llames o no llames al médico. Pero lo uno o lo otro está destinado; por consiguiente, no tiene caso llamar al médico’.²¹⁷ El argumento puede ser reconstruido de la siguiente manera:²¹⁸

- (1) Si P está destinada a suceder, P sucederá se haga S o no se haga S.
- (2) Si P sucederá se haga o no se haga S, es vano hacer S o no hacer S.
- (3) P está destinada a suceder.
- (4) Por tanto, es vano no hacer S o hacer S.

Si todo sucede por destino, todo sucederá, al margen de las acciones intermedias, de tal manera que cualquier esfuerzo es vano.²¹⁹ Cicerón da cuenta de la respuesta de Crisipo al ἀργὸς λόγος:

²¹⁶ Para un análisis exhaustivo de la teoría ver: Reesor, Margaret E. “Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy”. *Phoenix* 19, nº 4 (1965): 285-297; Richard Sorabji, *Necessity, Cause and Blame*. (New York: Cornell University Press, 1980), cap. 14; Sedley, “Chryssipus on psychophysical causality”; *LS* cap. 55; Bobzien, *Determinism*, capítulo 5 y Espíndola, 55-60.

²¹⁷ Cicerón, *Fat.* 28-29 (*LS*, 55S, 70G; *BS*, 28.3). Texto en latín: «Si fatum tibi est ex hoc morbo non convalescer, sive tu medicum adhibueris sive non adhibueris, non convalesces; et alterarutrum fatum est: medicum ergo adhibere nihil attinet». Otras dos formulaciones semejantes del ἀργὸς λόγος aparecen en Orígenes, *Contra Celsum*, 2.20, 62-71 (*SVF*, 2.957; *FDS*, 1005; *BS*, 28.4) y en Eusebio, *PE*, 6.8.25 (*SVF*, 2.998; *LS*, 62F; *BS*, 28.6).

²¹⁸ Para otras reconstrucciones del ἀργὸς λόγος con su posterior análisis ver: Bobzien, *Determinism*, 180-198 y Salles, 36.

²¹⁹ Y no sólo el esfuerzo, sino la deliberación sobre lo que se hace también sería vana, como indica Alejandro de Afrodisia, pues «¿qué ventaja obtendríamos, en cuanto al actuar, de haber deliberado acerca de lo que habría de hacerse?, pues sería necesario que hiciéramos, incluso después de haber deliberado, aquello que hubiéramos hecho sin haber deliberado, de manea que, por haber deliberado, no obtendríamos ninguna ventaja del solo hecho de haber deliberado» (*F*, 179, 12.23). Que la deliberación se vuelve vana si la verdad

En las cosas, algunas son simples y algunas concatenadas; es simple: "Sócrates morirá ese día"; para él, sea que haga o no haga algo, está determinado el día de morir. Pero si el destino es así: "De Layo nacerá Edipo", no podrá decirse: "sea que Layo haya estado o que no haya estado con una mujer", pues es un asunto concatenado, esto es codestinado.²²⁰

De acuerdo con Eusebio, la teoría se remite al libro segundo del tratado *Sobre el Destino* donde Crisipo señala que el hecho de que un individuo vaya a salvarse de sus enemigos se da en conjunción con el hecho de que huya de sus enemigos, y el hecho de que procreé hijos, se da en conjunción con el hecho de quiera tener relaciones sexuales con una mujer.²²¹ La respuesta crisipiana de los *confatalia* confirma lo que ya se ha señalado con anterioridad respecto de las causas antecedentes, la segmentación de las relaciones causales y la interacción de tensiones neumáticas: el principio activo entendido bajo el nombre de destino concatena tensiones neumáticas (causas antecedentes) de una manera tal que el efecto de la tensión A permanece en la tensión B aunque la tensión A esté ausente, y el efecto provocado por la tensión B no podría darse sin la tensión como causa precedente y auxiliar de la tensión B. De acuerdo con estas precisiones, puede reconstruirse, una vez más, la relación causal detrás del acto de caminar:

de una proposición futura es necesaria desde el presente es una tesis que ya aparece referida en Aristóteles, *De Int.* 9, 18b26-33 donde Aristóteles rechaza el principio de bivalencia para las proposiciones futuras. El argumento de Aristóteles no es una refutación al determinismo, pero sí es un antecedente claro del texto de Alejandro de Afrodisia donde ya hay una objeción en contra de la determinación causal del destino. Bobzien comenta que el argumento aristotélico se combinó con argumentos relacionados hasta construir el ἀργος λόγος (Cfr. Bobzien, *Determinism*, 180). Ver Salles, 36; Dorothea Frede, "Stoic Determinism", en *Cambridge Companion to Stoics*, de Brad Inwood. (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 202-203; R. J. Hankinson. "Determinism and Indeterminism". En *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, eds. Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld y Malcolm Schofield, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 533-534;

²²⁰ Cicerón, *Fat.* 30 (*SVF*, 2.956; *LS*, 55S; *BS*, 28.5). Texto en latín: «in rebus simplicis, quaedam copulata; simplex est: "Morietur illo die Socrates"; huic, sive quid fecerit sive non fecerit, finitus est moriendi dies. at si ita fatum sit, "Nascetur Oedipus Laio", non poterit dici "sive fuerit Laius cum muliere sive non fuerit"; copulata enim res est et confatalis»

²²¹ Cfr. Eusebio, *PE* 6.8.25-29 (*SVF*, 2.998).

- (1) El cuerpo A como impresor es causa antecedente de la impresión impulsiva en cuerpo B. Donde la impresión es una tensión pneumática ocasionada por la tensión pneumática de A.
- (2) La impresión impulsiva es causa antecedente del asentimiento. Donde el asentimiento es una tensión pneumática ocasionada por otra tensión pneumática (impresión). La impresión es causa antecedente precedente del asentimiento, porque sin el impresor no se da la impresión, pero ambas, impresor e impresión, son causas antecedentes auxiliares del asentimiento.
- (3) El asentimiento es causa antecedente del impulso práctico. Donde el impulso práctico es una tensión pneumática ocasionada por otra tensión pneumática (asentimiento). El asentimiento es causa antecedente precedente del impulso, porque sin asentimiento no se da el impulso, pero impresor, impresión y asentimiento son causas antecedentes auxiliares del asentimiento.
- (4) El impulso es causa antecedente del caminar de Cuerpo B. Donde el acto de caminar es una tensión pneumática ocasionada por otra tensión pneumática (el impulso). El impulso es causa antecedente precedente del acto de caminar, porque sin impulso no se da el acto de caminar, pero impresor, impresión, asentimiento e impulso son causas antecedentes auxiliares del acto de caminar.

Si el caminar del Cuerpo B está destinado, sucederá si y sólo si se dan 4, 3, 2, 1. Por tanto, 4, 3, 2, 1 están codestinados. Ningún eslabón de la relación causal es vano. Si no sucede cualquiera de 4, 3, 2, 1, entonces el acto de caminar no se da, pero eso no significa una ausencia de efecto, sino otra tensión pneumática con otro efecto distinto al caminar.²²² Recuérdese que no todos los impulsos son prácticos, pero todos los impulsos designan un predicado y un predicado designa una disposición pneumática, así que, aunque la acción de caminar no se dé,

²²² Cfr. Bobzien, *Determinism*, 241 y Frede, "Stoic Determinism", 203.

se dará necesariamente otra tensión con sus propios sucesos codestinados.

¿Dónde queda el asentimiento? Parece ser que no tiene ningún lugar especial, sino que meramente es otra tensión pneumática más dentro del despliegue causal del destino. Aunque los segmentos causales 2 y 3 permiten establecer cierta autonomía del sujeto:

- (1) Que la impresión impulsiva sea causa antecedente del asentimiento significa que la impresión no es causa del impulso, puesto que las causas antecedentes proporcionan el punto de partida para la generación de algo, pero no necesitan del efecto.²²³ La impresión ya no está presente cuando se genera el impulso. El asentimiento es causa única del impulso.
- (2) Que la impresión sea causa antecedente precedente del asentimiento significa que, como causa antecedente, la impresión es causa precedente del asentimiento, pues sin ella no hay asentimiento, puesto que las causas precedentes son condiciones sin las cuales no se produce el efecto.²²⁴ Y el efecto producido es el asentimiento. La impresión es causa antecedente, precedente del asentimiento. Pero si la impresión es causa antecedente, entonces, el asentimiento es causa única del impulso.
- (3) Que el cuerpo A y la impresión sean causas antecedentes auxiliares del asentimiento significa que, como causas antecedentes, facilitan el efecto de asentir, puesto que las causas auxiliares, al ser débiles, no pueden causar por sí mismas un efecto, aunque ayudan a facilitar el efecto.²²⁵ Pero si el cuerpo A y la impresión son causas antecedentes, entonces, el asentimiento es causa única del impulso.

²²³ Cfr. Clemente, *Strom.* 8.9.25.1.1- 27.5.3; 31.1-33-9 (*SVF*, 1.488, 2.344-351; *LS*, 55C-D, I; *BS*, 14.11) y Sexto Empírico, *PH*, 3.14-15 (*BS* 14.19)

²²⁴ Cfr. Clemente, *Strom.* 8.9.25.1.1- 27.5.3; 31.1-33-9 (*SVF*, 1.488, 2.344-351; *LS*, 55C-D, I; *BS*, 14.11).

²²⁵ Cfr. Sexto Empírico, *PH*, 3.14-15 (*BS*, 14.19)

Por 1, 2, 3, el sujeto que asiente es un sujeto autónomo, ¿significa esto que sea responsable? En todo caso se denota que el asentimiento consiste en asumirse como destino: ‘vivir en coherencia con la naturaleza’.²²⁶

CONCLUSIONES

En un determinismo cosmobiológico como el que se ha descrito hasta aquí, la mera pregunta por la responsabilidad es un problema: ¿cómo se puede ser responsable si todo sucede según el destino? Cuando se trató del ser humano malvado se mostraron las discrepancias entre Cleantes y Crisipo al respecto y se analizó el significado de *κακὸς γενόμενος* y se concluyó que “volverse malo” significa no desear seguir lo asignado ni tener la intención deliberada de seguirlo, intentar no seguirlo, pero fracasar en el intento porque el destino es ineluctable.²²⁷ La maldad humana no radica en la posibilidad de romper la cadena causal del destino, sino en la ignorancia que impide aceptarla: es un problema de asentimiento.²²⁸ La sofisticación teórica de la responsabilidad no la da Cleantes, sino Crisipo,²²⁹ al especificar el despliegue del principio activo entendido bajo su denominación de destino: es una concatenación de cuerpos que interactúan, es una cadena causal tan racionalmente planificada que nada queda fuera de ella, no es una fuerza oscura y supersticiosa, sino una fuerza racional y corpórea donde el ser humano juega un papel. En consonancia con esto, se dijo que cada causa individual dentro del destino contiene un pedazo de información acerca de a dónde se

²²⁶ *DL*, 7.87-89. (*SVF*, 3.4; *LS*, 59J, 61A; 63C; *BS*, 23.1). Texto en griego: «τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν». A partir de aquí se cita con las abreviaturas indicadas en las claves de citación y de la siguiente manera: fuente, (*SVF*; *LS*; *BS*). Si se trata de un comentario de la edición de Boeri y Salles: *BS*, CC número de capítulo.

²²⁷ Cfr. Bobzien, *Determinism*, 348 y Gómez Espíndola, 39-40. Ver el apartado: Cleantes y los seres humanos malvados.

²²⁸ De esto también se da cuenta Brad Inwood en *Ethics and Human action in Early Stoicism*, 71.

²²⁹ Quien parece ser el corrector oficial de los errores argumentativos de sus antecesores.

dirige. Cada cuerpo carga consigo, y dentro de sí mismo, la parte relevante de la voluntad o plan de dios.²³⁰ Es así como el asentimiento, entendido como una tensión pneumática, es un pedazo de información sobre el plan de dios, sobre su despliegue como principio activo. La agencia autónoma del asentimiento explicada en el apartado anterior muestra que, aunque el asentimiento es un eslabón más de la cadena causal, confiere al humano cierto poder, pero, ciertamente no un poder de decisión, sino un poder de comprensión. La diferencia radica en que el asentimiento no es deliberación, sino aceptación de la verdad del contenido proposicional de una impresión.

Se habló de la posibilidad de interpretar el contenido proposicional como una suerte de imperativo; pero ¿por qué el destino tendría que obligar al agente a actuar si, como ya se dijo, se asienta o disienta, el destino ya está determinado? Si asiente estaba destinado a asentir, si disiente estaba destinado a disentir. ¿esto convierte al asentimiento en algo nulo? La teoría de los *confatalia* le da relevancia: para que el destino actúe en el ser humano, éste debe prestar o retener su asentimiento. Ciertamente, asentir no es decidir libremente, no es el libre albedrío ni es un regalo divino, sino una especificación racional del principio activo que administra todas las cosas.²³¹ 'Pero si tener el impulso también se sigue por necesidad, es evidente que lo propio del impulso también se producirá según destino, aun cuando sea producido por nosotros y por nuestra naturaleza, es decir, impulso y discernimiento (ὄρμην καὶ κρίσιν)'.²³² Salles encuentra en la noción de κρίσις el elemento faltante de la responsabilidad humana: la κρίσις, decirse a uno mismo que algo es el caso, es una suerte de reflexión.²³³ Bobzien, por su parte, considera que este pasaje no se refiere a una

²³⁰ Cfr. Bobzien, *Determinism*, 54.

²³¹ Cfr. Eusebio, *PE*, 6.8.25-29 (*SVF* 2.998; *BS* 28.6)

²³² Nemesio, *N*, 105, 6-106, 13 (*SVF* 2.991; *BS* 29.1). Texto en griego: «εἰ δὲ ἐξ ἀναγκῆς ἐπακολουθεῖ καὶ τὸ ὄρμαν, δῆλον ὡς καθ' εἰμαρμένην καὶ τὰ τῆς ὄρμῆς γενήσεται, εἰ καὶ ὑφ' ἡμῖν γίνεται καὶ κατὰ τὴν ἡμετέραν φύσιν καὶ ὄρμην καὶ κρίσιν».

²³³ Cfr. Salles, cap. 4.

teoría de Crisipo, sino a un desarrollo posterior hecho por Filópatro.²³⁴ Nemesio mismo menciona a Filópatro. Bobzien parece llevar la razón, además, en toda la cosmobiología explicada hasta aquí no hay mención alguna de la κρίσις como especificación pneumática propia del animal racional. Lo que sí aparecen son la διάνοια, el λόγος y el νοῦς. Las impresiones no-sensoriales, es decir, la de los ‘los incorpóreos y las demás cosas captadas por la razón’,²³⁵ arrojan una pista sobre el asentimiento: las proposiciones son incorpóreos. Por tanto, si el asentimiento trabaja sobre el contenido proposicional de las impresiones, el asentimiento es parte de la διάνοια, la parte rectora (ἡγεμονικόν, τὸ διανοητικόν) del alma en los seres humanos.²³⁶ Y de las proposiciones hay muchos tipos,²³⁷ ¿a cuál de esos tipos se refiere la impresión a la que el asentimiento se refiere? La teoría es oscura, y ambigua, no hay fuentes suficientes para reconstruirla con certeza, pero lo desarrollado hasta aquí permite dar una suerte de respuesta que nada tiene que ver con una proposición prescriptiva, sino que el contenido proposicional, al ser un incorpóreo, se refiere a una disposición corporal. Por tanto, el contenido proposicional deberá contener toda la información fenoménica del impresor, donde toda la información significa su lugar en el mundo, su relación causal, su determinación propia, su tensión pneumática, su razón de ser destino.²³⁸ ¿Cuál es la tarea del asentimiento? Comprender la razón de

²³⁴ Cfr. Bobzien, *Determinism*, 394-395.

²³⁵ DL, VII.49-51 (SVF 2.52, 55, 61; LS 39A; FDS 255; BS 6.1). Texto en griego: «τῶν ἀσωμάτων καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἄλλων τῶν λόγῳ λαμβανομένων».

²³⁶ Cfr. DL VII, 110 (FDS 436; BS 13.17); Estobeo, *Ecl.* 1.49, 33, 367, 17-22, 368, 12-20 y 369, 6-10 (BS 13.18); Nemesio, *NH* 72, 7.13; Aecio, *Placita*, 4.21. 1-4 (SVF 2.836; LS 53H; FDS 441).

²³⁷ Entre los tipos de proposiciones se encuentran: (A) Simples, por ejemplo, *es de día*, cuyas especies son: Negativa: *no es de día*; Hipernegativa: *no es el caso que no es de día*; Denegativa: *nadie pasea*; Privativa: *este es amoral*; Predicativa: *Dión pasea*; Definida *éste pasea* e Indefinida: *alguien pasea*. (B) Complejas, por ejemplo, *si es de día, es de día*, cuyas especies son: Condicional: *si es de día, hay luz*; Paracondicional: *puesto que es día, hay luz*; Conjuntiva: *tanto es de día como hay luz*; Disyuntiva: *o bien es de día o bien es de noche*. Causal: *porque es de día, hay luz*. Cfr. DL 7.63-72 (SVF 2.181, 183; 207, 3 Crinis 4; LS 33F-G, 35A1-4; FDS 696, 874, 914; BS 8.2, 9.1). Sobre un análisis de los tipos de proposiciones ver: BS, CC8 y CC9; Barnes, Bobzien y Mignucci, “Logic”; Gould, 71ss; Bobzien, “Logic”.

²³⁸ Esto tiene que ver con lo mencionado en la n.174 donde se habla sobre la conexión entre la impresión cataléptica y las cualidades peculiares referidas en el capítulo dos: si cada impresión cataléptica es individual y se refiere a un sólo objeto en el mundo, entonces, habría una sola proposición que se refiere a ella. Este se

ser destino. Dar cuenta de las acciones propias y comprender que son parte de la administración de todas las cosas. La responsabilidad del agente es ser destino.

convierte en un problema cuando se refiere a la construcción de conceptos, pues estos están contruidos en nociones comunes de los objetos y no en sus caulidades peculiares, por tanto, el ser humano no puede conocer del todo la razón de ser destino del impresor. Este tema no se tratará con más detenimiento

CONSIDERACIONES FINALES

Con lo analizado a lo largo de este trabajo, pueden brindarse algunas precisiones respecto a las condiciones de posibilidad de la responsabilidad moral.

En primer lugar, la interacción de los dos principios cosmogónicos —τὸ ποιοῦν (principio activo) y τὸ πάσχον (principio pasivo)— sucede en una red tendida de tensiones pneumáticas tan sólo distinguibles lógicamente, pero no en la realidad, dado que en la realidad sólo se ve la materia dispuesta de distintos modos. La explicación triádica de la causalidad descrita en el capítulo tres indica un nominalismo donde la causalidad sólo puede ser distinguida en un campo lógico, aunque en la realidad responda al despliegue racional del principio activo. La libertad humana queda fuera de juego si se entiende como una causalidad distinta a la causalidad de la naturaleza, porque no existe tal división propia de la modernidad en la filosofía estoica. La explicación triádica de la causalidad y las distinciones de las causas descritas en el capítulo tercero dan cuenta de un corporalismo lo suficientemente bien tejido para mantener asegurada la continua interacción de los cuerpos. Nominalismo y corporalismo se unen para argumentar a favor de una cadena o red causal completamente determinada, conectada y fija de cuerpos que interactúan; en este sentido, se trata de un determinismo estricto sin lugar para la agencia libre del ser humano.

En segundo lugar, sobre las características normativas del principio activo existen dos posiciones fundamentales entre los comentaristas:¹ la naturalista, basada en el πνεῦμα como fuerza cósmica que da cohesión al mundo, una visión mecánica de la naturaleza como una fuerza, que, si bien se equipara con dios, no es más que una

¹ Cfr. Sellars, *Stoicism*. 91-93.

complejidad organizacional, y la lectura del dios estoico como una fuerza providencial en la naturaleza. Existe compatibilidad en ambas lecturas, pues el nominalismo descrito en todos los capítulos permite una indagación del lenguaje tal que en ocasiones basta con referirse al $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ como una complejidad organizacional; sin embargo, esta lectura dejaría de lado las características divinas-morales del principio activo que sin duda aparecen cuando se habla de la providencia. De tal suerte que destino y providencia, tal como se mostró en el tercer capítulo, se identifican en un mismo principio, pero difieren en el significado y enfoque, puesto que el determinismo estoico también es un determinismo moral. Asimismo, el corporalismo estoico obliga a explicar la acción humana desde una determinación interior, esto es lo que le permite a Salles hablar de un compatibilismo, aunque Salles no aclara la manera en la que entiende la responsabilidad humana.² Bobzien entiende esta responsabilidad como una autonomía, de tal suerte que uno es responsable porque es capaz de ordenarse a sí mismo.³ Aunque ambas posiciones no parecen del todo erradas, dependen de un entendimiento de la responsabilidad desde el punto

² Ricardo Salles explica su posición al abordar las similitudes entre Frankfurt y Crisipo. Harry G. Frankfurt habla sobre el principio de las posibilidades alternas: «una persona es moralmente responsable por lo que hace si y sólo si pudo actuar de otra manera». (Harry G. Frankfurt, “Alternate Possibilities and Moral Responsibility”, *The Journal of Philosophy* 66, n° 23 (diciembre, 1969): 829. Traducción propia). Este principio predomina en los dilemas morales de la modernidad, por ejemplo, en el modelo kantiano, donde la antinomia de la libertad sólo es posible si existe una oposición entre la ley fenoménica y la ley moral. El principio de posibilidades alternas es controversial para quien lo acepta; es, en sentido estricto, incompatible con el determinismo. (Cfr. Frankfurt, “Alternate...”, 829). El libre arbitrio estaría en juego si el principio de posibilidades alternas tambalea. Frankfurt argumenta que la responsabilidad moral no necesariamente implica el principio de posibilidades alternas, e insiste en suplantarlo con el siguiente principio: «una persona no es moralmente responsable de lo que ha hecho si lo hizo sólo porque no podría haberlo hecho de otra manera». (Frankfurt, “Alternate...”, 838. Traducción propia). Este principio no supone una tensión con un determinismo. Salles encuentra similitudes entre la teoría de Crisipo y el principio postulado por Frankfurt, especialmente en el dilema sobre la imposibilidad de acciones alternas dadas las condiciones predeterminadas por el destino: ¿cómo se podría justificar el libre arbitrio si no hay posibilidades alternas? Frankfurt apunta que «tener la libertad de hacer lo que uno quiere hacer no es una condición suficiente para tener un libre albedrío. Tampoco es una condición necesaria. Porque privar a alguien de su libertad de acción no es necesariamente socavar la libertad de su voluntad» (Frankfurt, “Alternate...”, 14. Traducción propia), mientras que Crisipo, a los ojos de Salles, sólo intenta mostrar que si existe una condición suficiente entonces el agente es responsable. En otras palabras: «no se afirma que sólo son responsables aquellos agentes que actúan sobre la base de un deseo o impulso perfectamente racional» (Salles, 109), sino que aquellos que no actúan con estos supuestos, también son responsables de sus actos. Con esto plantea un compatibilismo entre determinismo y responsabilidad humana.

³ Cfr. Bobzien, *Determinism*, 234, 235.

de vista moderno: el ser capaz de dar cuenta de las acciones individuales. De ser así, Gould tendría razón: la responsabilidad moral sería una vana quimera dado que no hay razones para suponer que esa autonomía sea, en efecto, una autonomía y no un mecanismo determinista del principio activo. Sin embargo, si se atiende al continuo cosmobiológico estoico, la noción de la responsabilidad no queda anclada a la autonomía sino a la comprensión del propio yo dentro de un todo: 'vivir en coherencia con la naturaleza'.⁴ Comprender a la naturaleza es comprender los designios, causas y entremados del principio activo. Por ello, no es raro que el sabio estoico sea inalcanzable, pues su estado implicaría una entera asunción del destino, donde hacerse destino es precisamente hacerse responsable del destino que hay en él. Así, puede concluirse que la noción de responsabilidad se desliga de la noción de libertad y se ata al acontecer del principio activo y su despliegue racional: sólo se es responsable en la medida en que se asume el despliegue racional del principio activo en mí.⁵ De ser así, no se trataría de una vana quimera como aduce Gould, sino de la afirmación más existencial del ser humano: la experiencia de la responsabilidad es la experiencia del destino.⁶

Respecto a la maldad humana, la teoría estoica esbozada aquí no logra saldar del todo la cuestión sobre sus causas, sin embargo, se pueden nombrar algunas consideraciones finales que merecen mayor análisis en posteriores investigaciones:

⁴ *DL*, VIII, 87-89. (*SVF*, 3.4; *LS*, 59J, 61A; 63C; *BS*, 23.1). Texto en griego: «τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν». A partir de aquí se cita con las abreviaturas indicadas en las claves de citación y de la siguiente manera: fuente, (*SVF*; *LS*; *BS*). Si se trata de un comentario de la edición de Boeri y Salles: *BS*, CCnúmero de capítulo.

⁵ Bryant remarca una posición parecida, aduce que la responsabilidad moral está restringida al hecho de que los seres humanos asientan a lo que providencialmente está destinado, una cooperación entre destino y asentimiento. Ver Joseph M. Bryant, "Stoicism: The Ethos of "Self-Hardening", en *Moral Codes and social Structure in Ancient Greece. A Sociology of Greek Ethics from Homer to the Epicureans and Stoics*, de Joseph M. Bryant. (New York: State University of New York Press, 1996), 443.

⁶ No es raro que siglos más tarde Nietzsche encuentre en el estoicismo la semilla de un vitalismo que obliga al individuo a repensarse desde un eterno retorno, después de todo la asunción del eterno retorno es un *amor fati*. Sobre este tema ver: Long, "The Stoics on World-Conflagration", 31.

- 1) Si se sigue la explicación de la responsabilidad humana dada en este trabajo, el mal moral es una vana quimera, pues el que sea producto de la ausencia de asentimiento humano no soluciona el problema de su existencia, dado que la ausencia de asentimiento genera otras tensiones pneumáticas. En otras palabras: Edipo no asiente sobre lo que tiene preparado el destino, pero aún así, el destino actúa sobre él y a través de él, la omisión de asentimiento no implica nada en realidad, no logra saldar el problema de la existencia del mal moral, de hecho, lo intensifica: las atrocidades humanas serían también parte del plan divino, aunque el ser humano limitado no pueda captar el por qué de ello.
- 2) Las implicaciones del punto 1 en consonancia con la teoría crisipiana de los sucesos codestinados dan como resultado algo terrible: el mal moral no sólo encuentra una causa, sino que las consecuencias de esa maldad no podrían suceder sin la ausencia del asentimiento, ausencia que, no es ninguna ausencia en sentido estricto, sino otra tensión pneumática con otros efectos ya codestinados. Pero si da lo mismo asentir o disentir, dado que el objetivo es asumir el destino interiorizado, en realidad las consecuencias de la maldad también están previstas en el plan divino, de lo que sigue que, algo que para el ser humano es malo, a gran escala, para el principio activo, es, en realidad, bueno. La maldad humana, entonces, no consiste en desobedecer al destino, sino en no asumir su inevitabilidad. No es necesario revisar la historia para saber que esta visión del mal serviría para excusar los más terribles actos humanos.
- 3) La teoría de las causas esbozada en el capítulo tercero ayudaría a entender por qué el mal sólo reside en aquel que lo comete, dado que se puede argumentar que un efecto permanece, aunque ya no está el cuerpo que le causó cierta

disposición: el ser humano es la única causa de su maldad. No obstante, sus actos malvados obedecen a un sistema complejo de sucesos también codestinados, de tal manera que, aunque es responsable de su maldad, las consecuencias de su maldad sólo suceden si el actúa. Si se asume como destino.

- 4) Del punto tres se desprende la consideración estoica de que casi todos los seres humanos son malvados: dado que se les niega el acceso entero al acontecer del principio activo. Se dijo que asumir el destino consiste en esto: asentir a un paquete de información tan detallado y peculiar de cada objeto en el mundo, una especie de banco de información que queda resumido en un decible incompleto y al cual se asiente o disiente, pero ¿cómo puede uno ser bueno si el decible de suyo no contiene la información completa? El papel de los incorpóreos se torna relevante para tratar de reconstruir la teoría del mal del estoicismo temprano: el mal es la incapacidad humana de extraer la información completa del acontecer del principio activo. El mal, entonces, está en los decibles incompletos y dado que el ser humano no puede actuar sin decibles incompletos, está condenado a no comprender por qué, en nombre de un decible, es capaz de quemar ciudades y aniquilar poblaciones. Y aquí es donde aparece la insuficiencia de la teoría del mal del estoicismo temprano y, con ella, la insuficiencia de la responsabilidad moral: el mal no radica en los sucesos,, sino en la incapacidad de comprender por qué son parte del plan providencial. Aunque es importante mencionar que, así como el crimen es parte del acontecer del destino, también lo es el castigo. Así, la responsabilidad está completamente atada a un plan incomprensible para el ser humano, y no en la autonomía ni en la libertad del agente.⁷

⁷ Sobre el papel del sabio estoico y la maldad de todos los seres humanos ver: Sharples, 126-140.

BIBLIOGRAFÍA

- Algra, Keimpe. "Stoic Theology". En *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. Brad Inwood, 153-178. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Algra, Keimpe, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld, y Malcolm Schofield. "Preface". En *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, eds. Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld y Malcolm Schofield, XI-XIX. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Annas, Julia E. *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- . "Truth and Knowledge". En *Doubt and Dogmatism*, eds. Malcolm Schofield, Myles Burnyeat y Jonathan Barnes, 84-104. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Aristóteles. *Acerca de la generación y la corrupción*. Trad. Ernesto La Groce. Madrid: Gredos, 1987.
- . *Física*. Trad. Guillermo R. De Echandía. Madrid: Gredos, 2008.
- Arnim von, Ioannes. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Stuggart: Teubner, 1903-1905.
- Aulio Gelio. *Attic Nights II*. Trad. John C. Rolfe. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- . *Noches Áticas*. Trad. Manuel Antonio Marcos Casquero y Avelino Domínguez García. Salamanca: Universidad de León, 2006.
- Barnes, Jonathan. "Introduction". En *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, eds. Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld y Malcolm Schofield, 452-478. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- . *The Ontological Argument*. Londres: The Macmillan Press, 1972.

- Barnes, Jonathan, Susanne Bobzien, y Mario Miguñuci. "Logic". En *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, eds. Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld y Malcolm Schofield, 92-176. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Barth, Paul. *Los estoicos*. Madrid: Revista de Occidente, 1930.
- Bobzien, Susanne. "Chrysippus' Theory of Causes". En *Topics in Stoic Philosophy*, ed. Katerina Ierodiakonou, 196-242. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- . *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2004.
- . "Logic". En *The Cambridge Companion to The Stoics*, ed. Brad Inwood, 85-123. Cambridge: Cambridge university Press, 2003.
- Boeri, Marcelo D., y Ricardo Salles. *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica física y ética*. Alemania: Academia Verlag, 2014.
- Botros, Sophie. "Freedom, Causality, Fatalism and Early Stoic Philosophy". *Phronesis* 30, n° 3 (1985): 274-304.
- Brennan, Ted. "The Old Stoic Theory of Emotions". En *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, de Juha Sihvola y Troels Engberg-Pedersen, 21-70. Holanda: Kluwer Academic Publishers, 1998.
- Brunschwig, Jacques. "Did Diogenes of Babylon invent the ontological argument?". En *Papers in Hellenistic Philosophy*, de Jacques Brunschwig, trad. Janet Lloyd, 170-189. Cambridge: Cambridge, University Press, 1994.
- . "Stoic Metaphysics". En *The Cambridge Companion to The Stoics*, ed. Brad Inwood, 206-232. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Bryant, Joseph M. "Stoicism: The Ethos of "Self-Hardening". En *Moral Codes and social Structure in Ancient Greece. A Sociology of Greek Ethics from Homer to the Epicureans and Stoics.*, de Joseph M.

- Bryant, 427-455. New York: State University of New York Press, 1996.
- De Aquino, Tomás. *Suma Teológica*. Trad. José Martorell Capó, Donato González y Ovidio Calle Campo. Madrid: Gredos, 2012.
- Dihle, Albrecht. *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Los Angeles: University of California Press, 1982.
- Dión de Prusa. "Boristénico (Discurso XXXVI)". En *Discursos*, de Dión de Prusa, trad. Gonzalo Del Cerro Calderón, 8-38. Madrid: Gredos, 1997.
- Dragona-Monachou, Myrto. *The Stoic Arguments for the Existence and the Providence of the Gods*. Atenas: Universidad de Atenas, 1976.
- Eagleton, Terry. *On Evil*. New Haven/Londres: Yale University Press, 2010.
- Edelstein, Ludwig. *The Meaning of Stoicism*. Londres: Oxford University Press, 1966.
- Espíndola, Laura Liliana Gómez. *Responsabilidad moral y destino en el estoicismo temprano*. México: UNAM/IIF, 2016.
- Frankfurt, Harry G. "Alternate Possibilities and Moral Responsibility". *The Journal of Philosophy* 66, nº 23 (Diciembre 1969): 829-839.
- . "Freedom of the Will and the Concept of a Person". *The Journal of Philosophy* 68, nº 1 (Enero 1971): 5-20.
- Frede, Dorothea. "Stoic Determinism". En *Cambridge Companion to Stoics*, de Brad Inwood, 179-205. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Frede, Michael. "Stoic Epistemology". En *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, eds. Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld y Malcolm Schofield, 295-322. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

- . "Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions". En *The Skeptical Tradition*, ed. Myles Burnyeat, 151-176. University of California Press, 1983.
 - . "The Original Notion of Cause". En *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, eds. por Malcolm Schofield, Myles Burnyeat y Jonathan Barnes Barnes, 217-249. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Furley, David. "Cosmology". En *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, eds. Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld y Malcolm Schofield, 412-451. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Gould, Josiah B. *The Philosophy of Chrysippus*. Leiden: E. J. Brill, 1971.
- Graeser, Andreas. "The Stoic Theory of Meaning". En *The Stoics*, ed. John M. Rist, 77-100. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Hahm, David E. "A Neglected Stoic Argument for Human Responsibility". *Illinois Classical Studies* 17, nº 1 (1992): 23-48.
- . *The Origins of Stoic Cosmology*. Ohio: Ohio State University Press, 1977.
- Hankinson, R. J. "Determinism and Indeterminism". En *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ed. Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld y Malcolm Schofield, 513-541. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- . "Explanation and Causation". En *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, eds. Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld y Malcolm Schofield, 479-512. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
 - . "Stoic Epistemology". En *The Cambridge Companion to The Stoics*, ed. Brad Inwood, 59-84. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

- Hicks, R.D. *Stoic and Epicurean*. New York: Charles Scribners's Sons, 1910.
- Huby, Pamela M. "An Epicurean Argument in Cicero, "De Fato" XVII-40". *Phronesis* 15, nº 1 (1970): 83-85.
- Inwood, Brad. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- . "Why Physics?". En *God & Cosmos in Stoicism*, ed. Ricardo Salles, 201-223. New York: Oxford University Press, 2009.
- Jenofonte. *Memorabilia (Recuerdos de Sócrates)*. Trad. Juan Zaragoza. Madrid: Gredos, 2006.
- Kirk, Geoffrey Stephen. *Heraclitus: The Cosmic Fragments*. Cambridge: Euan Philips, University Printer, 1975.
- Lapidge, Michael. "ἀρχαί and στοιχεῖα: A Problem in Stoic Cosmology". *Phronesis* 18, nº 3 (1973): 240-278.
- Lesses, Glenn. "Content, Cause, and Stoic Impressions". *Phronesis* 43, nº 1 (1998): 1-25.
- Lewis, Eric. "The Stoics on Identity and Individuation". *Phronesis* 40, nº 1 (1995): 89-108.
- Lloyd, Genevieve. *Providence Lost*. Londres: Harvard University Press, 2008.
- Long, A. A. "Heraclitus and Stoicism". En *Stoic Studies*, de A. A. Long, 35-57. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- . "Representation and the self in Stoicism". En *Stoic Studies*, de A. A. Long, 264-285. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- . "Soul and Body in Stoicism". En *Stoic Studies*, de A. A. Long, 224-249. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- . "The Early Stoic Concept of Moral Choice". En *Images of Man in Ancient and Medieval Thought. Studia Gerardo Verbeke*, eds. F. Bossier, y otros, 77-92. Leuven: Leuven University Press, 1976.

- . "The Logical Basis of Stoic Ethics". *Proceedings of the Aristotelian Society* 71, n° New Series (190-1971): 85-104.
 - . "The Stoics on World- Conflagration and Everlasting Recurrence". *Southern Journal of Philosophy* 23, n° S1: (1984): 13-37.
- Mansfeld, Jaap. "Providence and the Destruction of the Universe in Early Stoic Thought. With Some Remarks on the "Mysteries of Philosophy". En *Studies in Hellenistic Religions*, ed. M. J. Vermaseren, 129-188. Bélgica: E. J. Brill, 1979.
- . "Theology". En *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, eds. Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld y Malcolm Schofield, 452-478. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Meinwald, Constance. "Ignorance and Opinion in Stoic Epistemology", *Phronesis* 50, n° 3 (2005): 215- 231.
- Menn, Stephen. "Physics as a Virtue". *Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 11 (1995): 1-34.
- Modrak, Deborah K. W. "Stoics, Epicureans and Mental Content". *Apeiron* 26, n° 2 (1993): 97-108.
- Orígenes. *Contra Celso*. Trad. Daniel Ruíz Bueno. Madrid: Editorial Católica, 1967.
- Platón. "Filebo". En *Diálogos VI*, trad. María Ángeles Durán, 9-124. Madrid: Gredos, 1992.
- Plutarco. *Moralia XIII. Part 2*. Trad. Harold Cherniss. Harvard: Loeb Classical Library, 1976.
- Pohlenz, Max. *La Stoa. Storia de un movimento spirituale*. Trad. Ottone De Gregorio. Florencia: La Nuova Italia, 1967.
- Reesor, Margaret E. "Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy". *Phoenix* 19, n° 4 (1965): 285-297.

- Salles, Ricardo. "Aristóteles, estoicos y aristotélicos: una disputa en torno a la naturaleza del tiempo y del cambio". *Tópicos*, nº 25 (2003): 47-57.
- . "Chrysippus on Conflagration and the Indestructibility of the Cosmos". En *God & Cosmos in Stoicism*, ed. Ricardo Salles, 118-134. Oxford/ New York: Oxford University Press, 2009.
 - . *Los estoicos y el problema de la libertad*. México: UNAM, 2006.
 - . "The Stoics on Bodies and Incorporeals". *The Review of Metaphysics* 54, nº 4 (2001): 723-752.
 - . *The Stoics on Determinism and Compatibilism*. Aldershot: Ashgate, 2005.
 - . "Ἐκπύρωσις and the Goodness of God in Cleanthes". *Phronesis* 50, nº 1 (2005): 56-78.
- Sambursky, Samuel. *Physics of the Stoics*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1959.
- Sandbach, F. H. *The Stoics*. Londres: Bristol Classical Press, 1994.
- Schofield, Malcolm. "Preconception, Argument, and God". En *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, ed. Malcolm Schofield, Myles Burnyeat y Jonathan Barnes, 283-308. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- . "The Syllogisms of Zeno of Citium". *Phronesis* 28, nº 1 (1983): 31-58.
- Sedley, David. "Chryssipus on psychophysical causality". En *Passions & Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, ed. Jacques Brunschwig y Martha C. Nussbaum, 313-331. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- . "The Stoics". En *Creationism and its critics in Antiquity*, de David Sedley, 205-238. California: University of California Press, 2007.
 - . "Aristotle". En *Creationism and its critics in Antiquity*, de David Sedley, 106-204. California: University of California Press, 2007.

- Sellars, John. *Stoicism*. Berkeley; Los Ángeles: University of California Press, 2006.
- Sexto Empírico. *Against Professors*. Trad. R. G. Bury. Harvard: Loeb Classical Library, 1949.
- . *Against the Physicists*. Trad. R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1936.
- . *Against the Physicists*. Ed. Richard Bett. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Sharples, R. W. *Estoicos, epicúreos y escépticos*. Trad. Virginia Aguirre Muñoz. México: UNAM/IIF, 2009.
- Sorabji, Richard. *Animals Minds and Human Morals*. New York: Cornell University Press, 1993.
- . "Causation, Laws, And Necessity". En *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, eds. Malcolm Schofield, Myles Burnyeat y Jonathan Barnes, 250-282. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- . *Necessity, Cause and Blame*. New York: Cornell University Press, 1980.
- . "Perceptual Content in the Stoics". *Phronesis* 35, nº 3 (1990): 307-314.
- Thom, Johan C. "The problem of evil in Cleanthes' Hymn to Zeus". *Acta Classica*, nº 41 (1998): 45-57.
- Vogt, Katja Maria. "Appereances and assent; sceptical belief reconsidered". *The Classical Quaterly* 62, nº 2 (Diciembre 2012): 648-663.
- Watson, Gerard. *The Stoic Theory of Knowledge*. Belfast: Queen's University Press, 1966.
- White, Michael J. *Agency and integrality*. Boston: D. Reidel Publishing Company, 1985.

- . "Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)". En *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. Brad Inwood, 124-152. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.