

Salles, Ricardo (ed.) *God and Cosmos in Stoicism*. Oxford: OUP 2009, ISBN 978-0-19-955614-4, 275 p.

God and Cosmos in Stoicism es un libro recientemente publicado por Oxford University Press bajo el cuidado editorial de Ricardo Salles, quien ha recopilado en un solo volumen valiosísimos artículos en su mayoría inéditos de muy reconocidos especialistas del estoicismo ofreciendo al público una obra de gran importancia para el conocimiento de la teología y la cosmología estoica.

Este libro está dividido en tres partes de la siguiente manera: La primera gira en torno a tres cuestiones centrales de la teología estoica: el alcance de la providencia divina, el carácter corpóreo e inmanente de dios y la naturaleza del destino. La segunda parte está centrada en tres aspectos de la cosmología estoica: la relación entre elementos y principios, la teoría de la conflagración que tiene lugar al final de cada ciclo cósmico y, finalmente, las posibles influencias de la cosmología estoica en el peripatos postaristotélico. La última parte concluye este volumen señalando las implicaciones éticas y religiosas de las posturas teológicas y cosmológicas de los estoicos. A continuación presento una breve reseña de los artículos que componen estas partes y los caminos que encuentro aún abiertos para ulteriores investigaciones¹.

PRIMERA PARTE: DIOS, PROVIDENCIA Y DESTINO

1. *¿Qué tan laborioso puede ser Zeus? El alcance y objetos de la actividad divina en el estoicismo*. Thomas Bénatouïl.

En este artículo Bénatouïl parte de la tesis generalmente aceptada del papel de dios como principio activo de la naturaleza en el estoicismo. Dios penetra a lo largo de toda la materia,

¹ Evitaré en adelante el uso de referencias bibliográficas, pues se entiende que las tesis y disputas aquí expuestas se encuentran al interior del texto que se está reseñando. Sólo daré referencia de las ideas que son externas a dicho volumen.

principio pasivo, y se encarga de darle forma y movimiento, de tal manera que su laboriosidad se extiende por todo el universo. Bénatouïl se pregunta, no obstante, qué tan seriamente defendían los estoicos esta postura. ¿Consideraban ellos que la labor de dios tiene alguna excepción o sostenían ellos que él se ocupa de todo lo que existe y sucede en el universo incluyendo hasta los más insignificantes detalles? Para responder esta pregunta, el autor se encarga de examinar cinco posibles excepciones que se derivan de las teorías estoicas y al hacerlo prueba que, al menos desde Zenón a Crisipo, la laboriosidad de dios no tiene límites.

(i) La labor de dios en el estoicismo parece consistir en moldear la materia para así crear al mundo y a todos los seres que en él se encuentran. ¿Pero, entonces, una vez ha creado al mundo qué labor le resta a dios por realizar? Centrado en un reporte de Cicerón en *Natura Deorum* 3.92, el autor señala que los estoicos identificaban a la providencia con el artífice del mundo y, en ese sentido, hacían que la labor de cuidar el mundo tras la creación no fuera para dios algo distinto de la función de formar el mundo. Por tal motivo, Bénatouïl concluye que la labor de dios se extiende más allá de la mera creación del mundo y abarca actividades tales como producir todos los cambios que se dan en la naturaleza, actuar como causa cohesiva dotando constantemente a todos los seres de unidad, estructura y cualidades, y, finalmente, destruir al mundo a través de la conflagración.

Estoy de acuerdo plenamente con que la laboriosidad de dios tiene el alcance universal señalado por Bénatouïl. Los estoicos constantemente afirman que no hay movimiento ni estado cualitativo en el mundo que no sea producido por la acción de la razón divina sobre la materia. No obstante, considero que es importante distinguir la función de dios en tanto artesano de la función de dios en tanto providencia. En efecto, esta distinción está a la base de importantes disputas al interior de la escuela estoica. De acuerdo con un reporte de Gelio, aunque Cleantes y Crisipo consideraban que todo sucede en conformidad con la razón artífice de dios (i.e. destino), el primero consideraba que no todas las cosas suceden en conformidad con la providencia pero el segundo consideraba que todas suceden en conformidad con ella (Cf. Gelio, *Noc. At.* 7.1). Así, es importante realizar mejor esta distinción en futuras investigaciones para lograr una mayor comprensión de las funciones de la divinidad estoica.

(ii) Un segundo límite a la laboriosidad de dios pareciera darse en el momento de la conflagración, pues allí dios no está siendo artífice de ninguna cosa por medio de su relación con la materia. No obstante, señala Bénatouïl, el está siendo laborioso en ese momento por el hecho mismo de estar causando la conflagración, pues en ese momento causa que la materia como un todo adopte la forma y el movimiento del fuego.

(iii) El tercer límite a la laboriosidad de dios parece darse cuando el orden del mundo ha sido restaurado tras la conflagración. Allí se nota un orden perfecto en los cielos y, en contraste, caos e imperfección en la esfera de lo terrestre. ¿Implica esto que la laboriosidad divina está restringida de alguna manera a los cielos? Bénatouïl responde que no es así, sino que dios se encuentra en el mundo del mismo modo que el alma en el cuerpo. Así como la parte hegemónica del alma se encuentra sólo en el pecho pero en el resto del cuerpo también se extiende el alma, así el *νοῦς* divino está en su forma más pura y activa en el cielo pero también se encuentra presente al interior de la tierra actuando como causa cohesiva. Esto explica el contraste entre el movimiento celeste y el terrestre sin por ello negar la laboriosidad universal de dios.

(iv) La cuarta excepción a la laboriosidad de dios surge al entenderlo como el mayordomo que cuida de los detalles importantes de la casa descuidando los pequeños detalles. Este modelo surge al tratar de explicar cómo un dios providente crea un mundo en el que se dan algunos errores. Este fenómeno, señala Bénatouïl, no constituye una prueba de que la laboriosidad de dios sea limitada a la manera en que lo es la del mayordomo, pues la existencia de tales errores se puede explicar como parte necesaria de la creación divina del mejor mundo posible.

(v) La última limitación examinada por el autor es si las cosas pequeñas (como las piedras, los insectos o los granjeros) merecen la laboriosidad de dios. El autor responde que cuidar de estos seres no es algo indigno de dios, pues el cuidarlos no implica un descuido de las cosas más importantes. Por el contrario, señala, dado que dios está en la capacidad de cuidar de todos los detalles del mundo, sería indigno de él no tratar de generar el mejor mundo posible cuidando hasta de los más mínimos detalles.

2. *Materia y materia primera en el estoicismo.* Jean-Baptiste Gourinat.

¿Son los estoicos materialistas? Los estoicos dicen que la realidad está constituida de dos principios diferentes: dios y materia. Esto parecería indicar que los estoicos no pueden ser considerados como materialistas, pues ellos considerarían que existe en el mundo algo diferente a la materia. No obstante, los estoicos describen a los dos principios de la realidad como corpóreos e incluso Alejandro de Afrodisia indica que dios era entendido por ellos como un cuerpo producido a partir de la materia (*Mix* 225. 11-14). Siendo esto así los estoicos parecerían defensores de un monismo materialista de acuerdo con el cual habría un principio último de la realidad (materia) que daría cuenta del otro principio (dios). En su texto Gourinat se ocupa de negar este monismo materialista sin comprometerse con un dualismo, sino sosteniendo una postura que él llama vitalismo.

Para defender esta postura Gourinat propone centrarse en primer lugar en la noción estoica de materia. Él señala que esta concepción debe ser entendida, por un lado, como una herencia de la noción aristotélica de materia primera (*GC* 329a23), que al igual que en el estoicismo es entendida como en sí misma incualificada pero no existente en ningún momento sin cualificaciones. Por otra parte, debe ser entendida como una reinterpretación de la teoría del receptáculo del *Timeo* de Platón, que es en sí mismo informe y abierto a la cualificación que sobre él imprime el demiurgo. Esta influencia permite a Gourinat afirmar que la teoría de los dos principios no es una innovación estoica, sino que Platón y Aristóteles ya habían señalado que el principio material no basta para explicar la realidad, sino que debe haber un principio adicional encargado de dotar de forma a la materia. No obstante, afirma, en la Antigüedad algunos consideraban que en el *Timeo* Platón no defendía la existencia de dos principios, sino la de tres: el receptáculo, la causa eficiente y el paradigma inteligible. Gourinat señala, no obstante, que algunos testimonios permiten afirmar que la teoría platónica era entendida por algunos como una defensa de la existencia de dos principios. Diógenes Laercio y Calcidio en su interpretación de *Timeo* 47e - 48a entienden a dios y a la materia como causas o principios de las cosas y, aunque defienden la existencia de las Formas, niegan que ellas tengan el rol de causas en el modelo de Platón. Zenón sería heredero de este modelo de dos principios desarrollado por Platón, haciendo,

no obstante, dos innovaciones a esta teoría: (i) señalar que dios y la materia son cuerpos y no sólo constituyentes de los cuerpos, (ii) negar la existencia de las Formas y reemplazarlas por el *logos* inmanente en el mundo. Gourinat señala que los estoicos rechazan de esta manera el modelo tecnológico de Platón de un demiurgo que mirando los modelos inteligibles moldea desde el exterior a la materia y defienden el modelo biológico de Platón de acuerdo con el cual el mundo está penetrado por un alma encargada de darle forma y movimiento.

Tras analizar la influencia académica y aristotélica que conlleva al planteamiento de la existencia de dos principios de la realidad, Gourinat se ocupa del argumento que afirma que, pese a ello, los estoicos deben ser considerados como materialistas por plantear que dios se identifica con uno o varios elementos que surgen de la materia. Algunos pasajes identifican a dios con el *pnuema* (compuesto de aire y fuego) de la naturaleza o con el éter que se encuentra en la parte rectora del alma del mundo: el cielo. Dios en este sentido pareciera ser simplemente una forma particular de la materia. No obstante, señala Gourinat, aquello que es generado a partir de los elementos no es dios como principio de la naturaleza, sino la incorporación de la actividad divina en las fases sucesivas del desarrollo de la naturaleza. Así, señala, dios y la materia como principios se encuentran presentes en toda la naturaleza, de modo que cada uno de los cuatro elementos es un compuesto de ellos, pero posteriormente algunos de estos elementos (fuego y aire) conservan una mayor concentración del principio activo y otros (agua y tierra) tienen una mayor concentración del principio pasivo. Los elementos más activos y su mezcla reciben el nombre de dios, no en tanto principio, sino en tanto que conservan esa función activa de dios de dar forma y movimiento a los elementos pasivos. Los estoicos, de acuerdo con este análisis, distinguen claramente entre dios como principio y los elementos activos de la naturaleza. Así, pueden afirmar que dios como principio no es generado a partir de la materia, sino que, por el contrario, estos principios son eternos e inengendrados. Esto le permite mostrar que no es cierto que los estoicos sean monistas que derivan todo en últimas del principio material.

Al rechazar el monismo materialista, sin embargo, el autor no se compromete con un dualismo fuerte, pues en últimas tanto dios como materia son principios corpóreos y no dos entidades de naturaleza radicalmente distinta. Dado que dios actúa como una semilla racional

al interior de la materia y no como un artesano externo a su obra, Gourinat llama a esta teoría vitalismo.

3. Cadena de causas. ¿Qué es el destino estoico? Susan Sauvé Meyer.

Los estoicos consideraban que todo lo que sucede en el universo, todo movimiento y estado cualitativo, ocurre en conformidad con el destino. Y describen a éste como una cadena (*εἰρημός*) de causas que da unidad a todas las cosas. En este artículo Meyer se ocupa de examinar cómo debe entenderse esta metáfora del destino. Ella asegura que usualmente esta cadena se ha entendido desde una perspectiva moderna como una sucesión de eventos, en la que cada acontecimiento es la causa del siguiente y la consecuencia del anterior. De acuerdo con esta interpretación, el destino da unidad a todas las cosas en la medida en que las conecta diacrónicamente a lo largo del tiempo. No obstante, ella asegura que esta comprensión de la cadena de causas es equívoca, pues no encaja con la teoría causal de los estoicos. Para los estoicos sólo los cuerpos son capaces de realizar o padecer acciones. De acuerdo con esto, ellos dicen que en toda relación causal intervienen mínimo dos cuerpos que fungen como causas el uno sobre el otro produciendo un resultado que es un incorpóreo. Así, por ejemplo, un cuchillo actúa sobre la carne para producir el resultado “ser cortada”. El efecto, a su vez, siendo un incorpóreo, no puede fungir como causa de un evento futuro. Así, la cadena de causas no puede ser una sucesión en la que un evento pueda ser efecto de algo anterior (incorpóreo) y causa de algo posterior (corpóreo).

En contraste con esta interpretación, Meyer propone entender a la cadena de causas definitiva del destino como un sistema de recíproca influencia causal en el que todos los cuerpos del mundo ejercen influencia unos sobre otros directa o indirectamente. Ella fortalece esta interpretación señalando que el destino es identificado con la razón de dios, que a su vez es identificada con el *pneuma*, cuya función es conectar a todas las cosas del mundo sincrónicamente a través de la simpatía.

Meyer concentra su argumentación en esta función unificadora sincrónica del destino, reconociendo que los estoicos estaban también interesados en mostrar que la cadena de causas se

extiende diacrónicamente a través de las causas antecedentes. No obstante, al analizar la causalidad antecedente, ella insiste en que ésta no es otra cosa que la influencia recíproca de un cuerpo sobre otro. Por esto, cuando concluye su ensayo explicando qué significa que un evento esté destinado, afirma que esto no expresa nada diferente a que la causa productora de ese evento no actúa independientemente, sino que recibe la influencia causal de otros cuerpos del mundo gracias a la simpatía.

Considero que al hacer este énfasis en la función unificadora del destino a través de la influencia causal que los cuerpos ejercen recíprocamente se deja de lado un aspecto importante al que los estoicos hacían referencia cuando afirmaban que un evento está destinado: hay causas desde el inicio del ciclo cósmico que determinan la ocurrencia de dicho evento. Si bien el destino conecta las cosas sincrónicamente, también conecta a cada una de ellas diacrónicamente con causas que se remiten incluso al inicio del ciclo cósmico. Para los estoicos esta función es definitoria del destino y, por ello, para probar su existencia afirman que desde el inicio del ciclo cósmico era cierto afirmar que los eventos del mundo ocurrirían, lo que demuestra para ellos que existen causas de la ocurrencia de dichos eventos desde el inicio mismo del ciclo cósmico (Cicerón, *Fat* 20-21). En consecuencia, considero que es necesario enfatizar también esta función diacrónica del destino para tener una visión más acabada del mismo.

SEGUNDA PARTE: ELEMENTOS, COSMOGONÍA Y CONFLAGRACIÓN

4. *Elementos Físicos en Crisipo*. John Cooper.

Cooper se encarga en su texto de dar una nueva interpretación al pasaje de Estobeo (*Ecl.* 1. 129-130) que reporta los tres usos que Crisipo daba al término elemento (*στοιχεῖον*). De acuerdo con este pasaje, elemento se refiere a tres cosas: (i) al fuego a partir del cual, por transformaciones, las cosas se generan y en el cual todas se destruyen, (ii) a los cuatro elementos a partir de los cuales se constituyen todos los seres naturales y (iii) a aquello que cíclicamente consume todas las cosas en sí mismo y reconstruye a partir de sí mismo todas las cosas. No ha sido fácil para los intérpretes determinar a qué entidad se refiere exactamente cada uno de estos

tres usos, en especial no se ha podido distinguir el primero del tercero. En su texto, Cooper se propone determinar con claridad este asunto mediante un análisis de la distinción entre principios y elementos y un análisis de la cosmogonía estoica.

Como se ha mencionado, los estoicos consideraban que hay dos principios corpóreos de la realidad, que están completamente mezclados y no pueden existir separadamente uno del otro. Estos dos principio, señala Cooper, están siempre unidos a lo largo del ciclo cósmico. En un primer momento del ciclo, tras la conflagración de todas las cosas, los estoicos dicen que dios está en la materia dedicado a sus propios pensamientos sin estar en la labor de cualificar a la materia para dar lugar a los seres particulares del mundo. Pero, entonces, ¿de qué forma dota dios a la materia en este primer momento del ciclo? Cooper señala que hubo desarrollos al interior de la escuela estoica en este punto, de modo que Zenón considera que esta substancia material primera tiene la forma de fuego ($\pi\tilde{\nu}\rho$), posteriormente Cleantes la identifica con la llama ($\phi\lambda\acute{o}\zeta$) por considerar que el fuego es un elemento que se constituye en una etapa posterior del ciclo y, finalmente, Crisipo la identificaba con la luz ($\alpha\acute{\nu}\gamma\eta$) que surge del fuego, por considerar que la llama requiere del fuego para existir, pero que la luz puede existir sin el mismo. Cooper señala que esta substancia material primera (luz) es lo que Crisipo entiende por elemento en su tercer sentido.

Esta substancia material primera, señala el pasaje, tiene un primer ciclo de transformaciones a partir de algo llamado fuego, a través de algo llamado aire en humedad y, a partir de ella, se da un segundo ciclo de transformaciones a través de las cuales surgen los cuatro elementos. Así, cuando la humedad se condensa surge la tierra, cuando se rarifica surge el aire y luego el fuego, y aquella parte de la humedad que ni se condensa ni se rarifica se convierte en agua. Esta explicación de las transformaciones a partir de las cuales se genera el cosmos permite a Cooper afirmar que los elementos que surgen en el primer ciclo de transformaciones son distintos a los cuatro elementos que surgen en el segundo ciclo. A los primeros los llama profuego, protoaire y protoagua, a los segundo los llama tierra, aire, fuego y agua. El profuego en el que se transforma en primer lugar la substancia material se identifica con el primer uso del término elemento del que habla el pasaje, en tanto que es en últimas a partir de él

de donde se generan los cuatro elementos. El fuego, el aire, el agua y la tierra se identifican con el segundo sentido de elemento.

A través de esta argumentación, Cooper da una claridad excepcional a este difícil pasaje de Estobeo y con ello a la relación entre principios y los tres sentidos de elementos en la cosmogonía estoica. Es valioso ver en este punto el contraste de su teoría con la interpretación desarrollada por Gourinat en el capítulo segundo. Si bien ambos autores concuerdan en la mayoría de puntos, Gourinat señala expresamente que su interpretación difiere en la medida que considera que la luz y el protofuego son en últimas tipos de fuego y se refieren a la misma entidad: la materia con la cualidad de calor. Así, señala, él no está de acuerdo con la interpretación de Cooper que entiende a estos dos elementos como dos entidades de naturalezas diferentes. Éste es un nuevo punto en el que será necesario desarrollar futuras investigaciones.

5. Sobre la conflagración y la indestructibilidad del cosmos en Crisipo. Ricardo Salles.

Habiéndose enfocado Cooper en el proceso de generación de los cuatro elementos constitutivos de todos los seres, Salles se ocupa del proceso contrario en el que todas las cosas se diluyen nuevamente quedando todo consumido por el fuego. Así, señala, Cleantes y Crisipo compartían la creencia en que al final del ciclo cósmico todo lo existente se transforma en fuego y que tras esta conflagración nuevamente el cosmos se reconstituye tal como es ahora, repitiéndose este proceso infinitas veces. Ellos, sin embargo, tienen un respuesta diferente a la pregunta de si la conflagración implica la destrucción del mundo y esto se debe, sostiene Salles, a que su teoría sobre los elementos es diferente.

De acuerdo con Salles, hay en la teoría de Cleantes una tensión frente a esta pregunta. Cleantes considera que la conflagración se debe a que el calor, responsable de dar cohesión a la realidad e identificado con el alma del mundo, es al mismo tiempo causante del resecamiento del mismo. El calor del sol evapora la humedad de la naturaleza y se nutre de ella, retornando al mundo luego tal humedad en forma de lluvia, pero consumiendo siempre un poco de modo que a la larga el agua del mundo desaparece. Tras este resecamiento el mundo se incendia y la llama del fuego consume a la tierra y el aire hasta que termina su combustible y se apaga. La gran

conflagración produce así la destrucción de los elementos de los que está constituido el cosmos y, por ello, Cleantes afirma que el cosmos es destruido en este proceso. Pero, por otra parte, dado que el cosmos debe entenderse como un animal constituido por el alma y el cuerpo, y la destrucción del animal es su muerte, es decir, la separación del alma y el cuerpo, tendría que decirse que la destrucción del cosmos sólo se da si el alma se separa del cuerpo. Pero en el proceso de la conflagración el alma del mundo no se separa del cuerpo del mundo (los cuatro elementos), sino que lo consume y lo transforma en ella misma. Este proceso no se puede comprender, entonces, como una destrucción del cosmos. Así, desde dos perspectivas diferentes, la conflagración parece implicar y no implicar la destrucción del cosmos.

Salles demuestra que esta tensión en Cleantes fue solucionada por Crisipo gracias a un cambio en su teoría de los elementos. Para Cleantes los cuatro elementos eran sustancias diferenciadas no reducibles ni transformables las unas en las otras. Para Crisipo, en contraste, el agua, el aire y la tierra no son otra cosa que el fuego mismo con diferentes densidades. Esto se ve reflejado en el pasaje de Estobeo examinado por Cooper donde la generación de los elementos no se describe como el surgimiento de naturalezas diferentes, sino como procesos de condensación del fuego. Esto implica que la conflagración no debe entenderse como un proceso de destrucción del agua, la tierra y el aire, como se veía en Cleantes, sino como un cambio de densidad del fuego. Gracias a esto, la conflagración no sería un proceso de destrucción del cosmos y, así, se aliviaría la tensión con la idea de que el cosmos no se destruye en la conflagración. Gracias a esto Crisipo podía sostener sin tensiones la indestructibilidad del cosmos en la conflagración.

Tras esta exposición dos cuestiones quedan abiertas. La primera es planteada por Salles mismo: ¿cómo es posible afirmar que el cosmos subsiste cuando sólo existe su alma como sucede tras la conflagración? ¿Acaso lo que le da identidad al cosmos es su alma? En segundo lugar, considero que un tema que merece una mayor reflexión es la naturaleza del alma y el cuerpo del mundo a lo largo del ciclo cósmico. ¿Es acaso el alma del mundo a lo largo de todo el ciclo cósmico identificada con el calor y el cuerpo identificado con los cuatro elementos, como sostiene Salles? O, más bien, cuando los cuatro elementos han sido generados, ¿se identifica el alma del mundo con los elementos activos (aire y fuego) y el cuerpo del mundo con los

elementos pasivos (agua y tierra)? Esta segunda lectura es sugerida por la comprensión del pneuma (compuesto de aire y fuego) como el portador de la razón divina y, por ello, como el encargado de dar cohesión, forma y movimiento a los elementos pasivos de la naturaleza. Nótese también que Plutarco asocia al agua y la tierra con el cuerpo del mundo (Plutarco *Stoic. Rep.* 1053b).

6. *¿Hay temas estoicos en las fuentes peripatéticas?* Inna Kupreeva.

La relación entre la escuela estoica y la peripatética ha sido objeto de investigación de muchos estudiosos contemporáneos. Uno de los puntos que han intentado resolver es si los peripatéticos del período post aristotélico tenían algunas posturas compartidas con el estoicismo. Inna Kupreeva se ocupa en su texto de esta problemática, particularmente en el campo de la teoría de los principios. Ella señala que algunas doxografías presentan las doctrinas de estas escuelas como cercanas una a la otra y que algunos intérpretes como Todd, Sharples y Moreaux han defendido que hay algunas semejanzas terminológicas y argumentativas entre ellas. No obstante, señala, el objetivo de su estudio es ocuparse de cuatro textos clave para determinar si estas semejanzas son manifestaciones de que estas dos escuelas tenían puntos de vista compartidos o son meras similitudes superficiales.

El primer pasaje en el que Kupreeva rastrea este punto es el reporte de física del académico Antioquio de Ascalón (130-69 a.C) que Cicerón presenta en *Academica* 1.6.24-29. Antioquio, en medio de su eclecticismo, sostiene que hay un consenso general entre estoicos, platónicos y aristotélicos con respecto a sus teorías físicas. Tras un análisis de este pasaje Kupreeva concluye que no es claro que la postura aristotélica realmente concuerde con la estoica y la platónica. A continuación señalo algunos de ellos: (i) Antioquio postula que dios es inmanente al cosmos que le da unidad, a la manera de los estoicos, pero Aristóteles considera a dios como un ser trascendente. (ii) Antioquio pone en correspondencia a cada uno de los 4 elementos con una cualidad, lo cual es cercano al proceso de generación de los elementos que hemos mencionado, pero no ala asociación aristotélica de cada elemento con un par de cualidades. (iii) Antioquio postula la existencia de la materia como substrato del cambio en sí

mismo sin forma y sin cualidades. Kupreeva señala que esta idea es estoica, pero que Aristóteles nunca piensa en la materia primera como un principio general de la realidad, sino como algo relativo a substancias y procesos de cambio particulares (e.g. bronce de la estatua). En este punto su interpretación difiere de la señalada por Gourinat (cf. 50), de acuerdo con la cual la materia primera de los estoicos es una herencia aristotélica, pues éste también la considera como materia de los cuerpos perceptibles en general a partir de la cual los cuatro elementos son engendrados.

El segundo lugar Kupreeva se encarga de estudiar algunos fragmentos cosmológicos de Critolao (200-118 a.C), escolarca del Liceo posterior a Crisipo. Se encuentran en estos pasajes doctrinas de corte estoico que podrían indicar una cierta estoicización de la escuela peripatética: defensa de la existencia de dos principios de la naturaleza, compromiso con una teoría de la providencia y tesis de que el éter es el constituyente del alma. No obstante, el análisis de Kupreeva muestra que estas teorías deben ser comprendidas no como productos de la influencia estoica, sino más bien como respuestas a problemas que se dieron al interior de la tradición aristotélica misma. Una conclusión semejante arroja, en la tercera parte, su análisis de los argumentos de Xenarco en contra de las teorías aristotélicas del quinto elemento y la inexistencia de vacío alrededor del mundo. Éstas no deben ser entendidas como una defensa de doctrinas estoicas y un rechazo al aristotelismo, sino como mejoras al sistema aristotélico para fortalecerlo. De igual modo, las teorías de la materia primera de Boecio y Nicolás de Damasco no son una aceptación de la postura estoica en este tema, pues, aunque la aceptan como la materia de los cuatro elementos, consideran que no es un cuerpo, como lo defienden fuertemente los estoicos.

En la última parte de su escrito examina dos paralelos que existe entre las doctrinas de Alejandro de Afrodisia (II siglo d.C) y los estoicos. El primero de ellos está en la defensa de la existencia por parte de Alejandro de lo que es conocido como *Scala naturae* de los estoicos. No obstante, Kupreeva muestra que Alejandro construye esta escala de manera diferente a como lo hacían los estoicos, pues para éste ella es producto de diferentes combinaciones de los elementos, para los estoicos es producto de diferentes tensiones neumáticas. El segundo de ellos es la defensa de la teoría de la providencia. No obstante, no ay tampoco aquí una doctrina compartida,

pues para los estoicos la providencia se da gracias a la mezcla de dios en toda la materia para cuidar todos los detalles de la naturaleza, como lo mostraba Bénatouïl, mientras que Alejandro rechazaba completamente la posibilidad de esta mezcla y sólo daba a la providencia un papel explicativo del surgimiento de los elementos del mundo y de la regularidad de sus movimientos.

Tras el difícil y minucioso análisis de estas fuentes, Kupreeva logra mostrar que no tenemos pruebas suficientes para afirmar que los paralelos existentes entre las doctrinas peripatéticas y las estoicas son prueba de que ellos tienen realmente puntos de vistas compartidos y, por lo tanto, que hay temas estoicos en las fuentes peripatéticas.

TERCERA PARTE: LA ÉTICA Y RELIGIÓN DE LA COSMO-TEOLOGÍA ESTOICA

7. ¿Tiene importancia la naturaleza cósmica? Algunas observaciones sobre los aspectos cosmológicos de la ética estoica. Marcelo Boeri.

Marco Aurelio y Epícteto insisten constantemente en la importancia de la naturaleza cósmica para el campo de la ética. Ellos entienden al hombre como parte de un cosmos que tiene una estructura racional y, basados en esto, establecen que su fin consiste en poner a su propia razón en concordancia con la razón universal. Annas ha argumentado recientemente que ésta es una postura propia de los estoicos tardíos y que, en contraste, se debe entender la ética de los estoicos antiguos de manera independiente de sus teorías físicas o cosmológicas. Así, ella sostiene, toda referencia a la providencia, al pneuma o alguna otra teoría física está efectivamente ausente en la explicación de las teorías éticas de los estoicos antiguos. Marcelo Boeri, en contraste, muestra en este artículo que es posible encontrar evidencia de que Zenón, Cleantes y Crisipo también consideraban que la naturaleza cósmica es importante para el campo de la ética. Sin embargo, siguiendo a Annas y distanciándose de Long, sostiene que esto no implica que la física estoica es tan sólo el fundamento de la ética, pues en esta caso habría una asimetría entre estas dos partes de la filosofía que los estoicos antiguos no aceptarían. Lo que él defiende, en cambio, es una postura que llama ética cosmológica de acuerdo con la cual algunos principios éticos requieren nuestro conocimiento de la naturaleza cósmica.

Esto se ve reflejado, argumenta, en la tesis de los estoicos antiguos –Zenón, Cleantes y Crisipo– de acuerdo con la cual el fin del hombre es vivir en conformidad con la naturaleza, no sólo en conformidad con la naturaleza racional humana, sino también en conformidad con la naturaleza racional del cosmos. Siendo esto así, el hombre debe conocer la naturaleza cósmica y tomar este conocimiento como criterio práctico de acción. Esto se ve reflejado en el ideal del sabio estoico, que logra poner su razón en concordancia con la razón cósmica y así compartir la racionalidad perfecta de dios. El sabio estoico es capaz de comprender el nexo causal del destino y, gracias a esto, puede predecir todos los eventos del mundo y comprenderlos desde una perspectiva cósmica como parte del plan providente de dios. Gracias a este conocimiento el sabio hace siempre juicios correctos acerca de los hechos del mundo y de los valores de los mismos. Podrá entender lo que ha de pasar y sabrá determinar si algo es bueno o malo en la medida en que encaje con el plan providente de dios. El sabio estoico tomará este conocimiento de la naturaleza cósmica como criterio para guiar sus acciones y así poder actuar virtuosamente, i.e. en conformidad con la voluntad de dios o la naturaleza universal.

Este conocimiento del cosmos es justamente lo que se conoce como física. Por tal motivo, como lo reporta Cicerón en *De Finibus* 3.73, los estoicos consideraban a la física como una virtud. Esto, señala Boeri, demuestra que del conocimiento de la naturaleza cósmica sí se derivan principios éticos importantes para el estoico y que, por ello, la ética de los estoicos antiguos no se puede separar de algunas de sus posturas físicas. Cuando él explica cómo el conocimiento de la naturaleza cósmica tiene consecuencias éticas para el estoico desarrolla, de acuerdo con mi opinión, la parte más valiosa de su argumentación. Él recuerda que los estoicos consideran que sólo la virtud es buena y sólo el vicio es malo. Todas las demás cosas como la salud, la vida, el placer, la riqueza y sus opuestos son cosas indiferentes. No obstante, dice, cuando vivimos en conformidad con la naturaleza nos guiamos por nuestras tendencias naturales a perseguir la salud, a cuidar la vida, a buscar el placer, por lo cual estas cosas son catalogadas como indiferentes preferidas. El sabio estoico, no obstante, reconoce que estas cosas no son absolutamente preferidas en todas las circunstancias, sino que en algunos casos es preferible escoger sus opuestos. En algunas ocasiones sería, por ejemplo, preferible la muerte a estar gobernados por un

tirano que nos obliga a hacer cosas vergonzosas o, al llegar la vejez, la muerte sería algo preferido por ser entendido como parte natural del ordenamiento cósmico. Por esto, la mente prudente del hombre sabio conociendo el funcionamiento de la naturaleza cósmica debe determinar a cada momento si los indiferentes preferibles son en efecto preferibles en ese momento. Así el conocimiento de la física juega un rol importante para establecer criterios en la toma de decisiones en situaciones concretas.

Este análisis de Boeri ofrece una interesante interpretación de cómo el conocimiento de la física puede brindarnos un criterio práctico para escoger en el campo de las cosas que son moralmente indiferentes. Boys-Stones ha atribuido a Aristón la defensa de la existencia de un movimiento adventicio en el alma, por considerar que éste habría tenido la necesidad teórica de introducirlo para explicar cómo el alma del sabio podría decidir qué acción realizar cuando las alternativas son moralmente *indiferentes* (cf. Boys-Stones 1996: 76-77). El análisis de Boeri permite entender que no existe una necesidad conceptual de introducir un movimiento de este tipo, pues la elección entre los indiferentes sería una cuidadosa decisión del sabio estoico basado en su conocimiento del ordenamiento cósmico. No obstante, se podría argüir, Aristón rechazaba el estudio sistemático de la física por considerar que éste está fuera de nuestro alcance (cf. DL 7.160). Queda, entonces, abierto a indagación si este rechazo de la física comprometería a Aristón a defender la existencia de dicho movimiento adventicio o si un menos sistemático y cosmológico conocimiento del mundo le permitiría decidir entre las alternativas moralmente indiferentes.

8. *¿Por qué la física?* Brad Inwood.

Inwood comienza señalando a la escuela estoica como heredera del estoicismo y del cinismo, escuelas que no se ocupaban del estudio de la física, sino que concentraban su interés en problemáticas del campo de la ética, por considerar que lo realmente importante para el humano era aquello que le contribuyera a volverse virtuoso y ser feliz. Siendo esto así, se pregunta Inwood, ¿por qué los estoicos abandonaron este legado e incluyeron los estudios físicos dentro de su filosofía? Inwood advierte que la respuesta de esta pregunta al interior del estoicismo no es

unitaria. Se podría decir que Zenón, bajo la influencia del académico Polemón, comenzó a estudiar física para complementar la estrecha visión estrecha de la filosofía que tenía el cinismo. Posteriormente Aristón habría rechazado nuevamente el estudio sistemático de la física, mientras que Cleantes se ocupaba de la teología y Crisipo posteriormente de la sistematización de la física estoica. Finalmente, de acuerdo con la interpretación de White, los estoicos tardíos se habrían enfocado nuevamente en la ética dejando de lado la física por no considerarla central al estoicismo.

Dada esta multiplicidad de respuestas en torno a la pregunta de para qué estudiar física, Inwood decide concentrar su estudio en la postura de Séneca. Cooper ha mostrado a Séneca como un retórico que, a diferencia de los estoicos antiguos, no se ocupa mucho de teorizar y dar razones en soporte de sus posturas. Por esto, de acuerdo con Cooper, Séneca dice en sus cartas que es completamente inútil ocuparse de aprender teorías físicas que no tienen consecuencias éticas palpables e inmediatas. Inwood se ocupa en su texto de argumentar en contra de esta postura, sosteniendo que si Séneca pone en cuestión la utilidad de estudiar física lo hace como un recurso literario que le permite exponer su propia postura frente a la multiplicidad de respuestas que se han dado en torno a dicha pregunta.

Tras examinar algunos pasajes de *Epístolas a Lucilio* y *Cuestiones Naturales*, Inwood logra detectar dos respuestas a la pregunta ¿para qué la física? En primer lugar, Séneca subraya repetidamente el valor instrumental de la física como medio para conocer la naturaleza, nuestro lugar en ella y de este modo poder cumplir nuestro fin de vivir en conformidad con la naturaleza. Con respecto a este valor instrumental, es cierto que hay límites a la profundidad que deben tener nuestros estudios físicos, pues algunos detalles y minuciosidades de la física se tornan irrelevantes con relación a la manera como nosotros debemos conducir nuestras vidas. No obstante, el estudio de la física también tiene un valor intrínseco: debemos actuar en conformidad con nuestra naturaleza racional y el estudio de la física es una manera en la que podemos perfeccionar en la mayor medida posible nuestras capacidades racionales. Los seres humanos estamos contruidos por naturaleza con un impulso natural a conocer, tenemos como *telos* natural la contemplación de la realidad. Con respecto a este valor intrínseco, no hay límites a la

profundidad del estudio de la física, pues entre más detalles examinemos y comprendamos más perfeccionaremos nuestra naturaleza y más nos asemejaremos a dios.

Séneca sostiene, arguye Inwood, que estas dos motivaciones para estudiar física no están desconectadas. El estudio de la naturaleza nos revela el lugar que tenemos en el cosmos: en tanto entidades físicas somos limitados y transitorios, pero en tanto entidades pensantes no tenemos límites excepto los del cosmos. Por eso, en nuestro modo de vida será mejor aliarnos con nuestra parte pensante que con nuestro cuerpo y dedicarnos a perfeccionar nuestra razón.

9. La teología filosófica estoica y la religión greco-romana. Keimpe Algra.

Este volumen cierra con un artículo de Keimpe Algra que tiene como objetivo mostrar la relación de la teología filosófica de los estoicos con la religión tradicional, particularmente con sus mitos y sus ritos. El aporte más significativo de ese artículo está en mostrar que la teología estoica es filosófica en la medida en que tiene un sustento epistemológico que es a su vez el que determina cómo será la relación de la teología filosófica con la religión tradicional. Algra nos ofrece así un criterio para entender la paradójica relación de rechazo y apropiación de los estoicos frente a la religión greco-romana.

El fundamento epistemológico de la teología estoica está, señala Algra, en la preconcepción o concepto natural de dios que surge en todos los hombres a través de la experiencia de temor frente a los fenómenos celestes y de gratitud por las cosas buenas. No se requiere evidencia sensible a favor de la existencia de dios, sino que las preconcepciones son una base sólida para hablar de la existencia de él y sus cualidades principales. Los razonamientos ulteriores de la teología filosófica contribuyen a articular la preconcepción original con una teoría más articulada de la divinidad.

Las preconcepciones, como bases epistemológicas de la teología estoica, son las mismas que le permiten al estoico conectar su teología con algunos aspectos de la tradición. Dado que estas concepciones son compartidas por la humanidad, debe haber algo de verdad en las teologías pre-filosóficas. Más aún, argumentan los estoicos, debido a que los hombres de antaño eran de agudo intelecto y sus visiones de la divinidad no estaban tan contaminadas por elementos

irracionales tales como concepciones culturales e historias fantasiosas de la gente, ellos tenían una buena concepción de la divinidad. Por tal motivo, los estoicos se valen de interpretaciones alegóricas de sus mitos y de análisis etimológicos de los nombres de los dioses para dar soporte a sus teorías filosóficas. Este soporte no era considerado por ellos como una demostración de la verdad de la teología estoica, sino como un argumento persuasivo a favor de sus teorías, que podía ayudar a fortalecer las preconcepciones de los hombres que aún no eran sabios para que alcanzaran el verdadero conocimiento de dios. No obstante, los estoicos consideran que las preconcepciones de los dioses que subyacen a estos mitos están en alguna medida contaminadas por creencias irracionales, lo cual da lugar a las falsas ideas de los dioses que se encuentran en los mitos (que se casan, usan vestuarios especiales, caprichos, etc.). Por lo tanto, los estoicos también tienen una actitud crítica hacia ellos. La mera presencia de preconcepciones no basta para dar a los hombres de antaño sabiduría, pues ésta requiere que las preconcepciones sean articuladas en un cuerpo sólido de conocimientos carente de toda creencia falsa e irracional.

Algra muestra que los estoicos también tienen una actitud mixta de crítica y adaptación con respecto a los ritos. Así, Zenón considera que una ciudad de sabios no debería honrar a los dioses con estatuas, sino a través de actos virtuosos. Crisipo crítica la visión antropomórfica de los dioses, pues dios en sí mismo no tiene ninguna forma. Séneca critica los ritos tradicionales de dar tributo a los dioses mediante sacrificios y propone adorarlos mediante su imitación. Pese a estas críticas, ellos no argumentan a favor de la abolición de estas prácticas y, en ocasiones, incluso las adaptan a su filosofía. Esto se debe a que si bien dios no es antropomórfico en un sentido físico, él sí tiene muchos rasgos comunes con la persona humana: es un dios racional cuya razón tiene la misma estructura que la del hombre; es un dios providente con propósitos y voluntad; es virtuoso y feliz, y por ello un modelo para el ser humano. El teísmo estoico los lleva, entonces, a representar y honrar a la divinidad a través de la figura del hombre aunque dios físicamente no tenga la figura del mismo.

BIBLIOGRAFÍA:

Boys-Stones, G. (1996). The ἐπελευστική δύναμις in Aristo's Psychology of Action. *Phronesis*, 41 (1), 75-94.

Salles, R. (Ed.) *God and Cosmos in Stoicism*. Oxford: OUP. 2009

Laura Liliana Gómez Espíndola (Univ. Minuto di Dios, Bogotá)