

J.M.
Rist

«El hombre sabio no habita en una ciudad ordinaria ni respeta las leyes ordinarias. No encuentra ningún uso a los adornos de la civilización como las armas o el dinero. Es solamente un ciudadano del mundo, no de ninguna de las ciudades del mundo.»



LA FILOSOFÍA ESTOICA

Ariel
FILOSOFÍA

Table of Contents

[PREFACIO](#)

[AGRADECIMIENTOS](#)

[1. ARISTÓTELES Y EL BIEN ESTOICO](#)

[2. ZENÓN Y CRISIPO ACERCA DE LAS ACCIONES Y LAS EMOCIONES HUMANAS](#)

[3. PROBLEMAS SOBRE EL PLACER Y EL DOLOR](#)

[4. EL CINISMO Y EL ESTOICISMO](#)

[5. TODOS LOS PECADOS SON IGUALES](#)

[6. ACTOS APROPIADOS](#)

[7. DESTINO Y NECESIDAD](#)

[8. EL CRITERIO DE VERDAD](#)

[9. LAS CATEGORÍAS Y SUS USOS](#)

[10. LAS INNOVACIONES DE PANECIO](#)

[11. LA HUELLA DE POSIDONIO](#)

[12. CONOCIMIENTO Y VOLUNTAD](#)

[13. EL SUICIDIO](#)

[14. LA UNIDAD DE LA PERSONA](#)

[15. TRES VISIONES ESTOICAS DEL TIEMPO](#)

[16. POST SCRIPTUM](#)

[APÉNDICE. ESTOICISMO: ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL ESTADO DE LA CUESTIÓN\[1\]](#)

[ABREVIATURAS](#)

[BIBLIOGRAFÍA](#)

[NOTAS](#)

[CRÉDITOS](#)

ÍNDICE

[PORTADA](#)

[PREFACIO](#)

[AGRADECIMIENTOS](#)

[1. ARISTÓTELES Y EL BIEN ESTOICO](#)

[2. ZENÓN Y CRISIPO ACERCA DE LAS ACCIONES Y LAS EMOCIONES HUMANAS](#)

[3. PROBLEMAS SOBRE EL PLACER Y EL DOLOR](#)

[4. EL CINISMO Y EL ESTOICISMO](#)

[5. TODOS LOS PECADOS SON IGUALES](#)

[6. ACTOS APROPIADOS](#)

[7. DESTINO Y NECESIDAD](#)

[8. EL CRITERIO DE VERDAD](#)

[9. LAS CATEGORÍAS Y SUS USOS](#)

[10. LAS INNOVACIONES DE PANECIO](#)

[11. LA HUELLA DE POSIDONIO](#)

[12. CONOCIMIENTO Y VOLUNTAD](#)

[13. EL SUICIDIO](#)

[14. LA UNIDAD DE LA PERSONA](#)

[15. TRES VISIONES ESTOICAS DEL TIEMPO](#)

[16. POST SCRIPTUM](#)

[APÉNDICE. ESTOICISMO: ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL ESTADO DE LA CUESTIÓN\[1\]](#)

[ABREVIATURAS](#)

[BIBLIOGRAFÍA](#)

[NOTAS](#)

[CRÉDITOS](#)

Gracias por adquirir este eBook

Visita Planetadelibros.com y descubre una nueva forma de disfrutar de la lectura

¡Regístrate y accede a contenidos exclusivos!

Primeros capítulos
Fragmentos de próximas publicaciones
Clubs de lectura con los autores
Concursos, sorteos y promociones
Participa en presentaciones de libros

PlanetadeLibros

Comparte tu opinión en la ficha del libro
y en nuestras redes sociales:



PREFACIO

Aunque actualmente existen excelentes estudios sobre diversas áreas del pensamiento estoico, tales como *Lógica de los estoicos* de Mates o *Physics of the Stoics* de Sambursky, el alcance de tales estudios es limitado; y aquellos que los lean se formarán una imagen distorsionada incluso de la antigua Estoa si no los complementan con análisis más generales. Sin embargo, dichos análisis no son fácilmente accesibles, especialmente en inglés. Al lector de habla inglesa se le remite a obras escritas hace cincuenta años; y tales obras, aunque útiles, están llenas de errores. Los lectores de francés o alemán se encuentran en mejor situación, pero resulta molesto que la obra más útil la realizara Bonhoeffer, a finales del siglo XIX. Desde entonces, los trabajos de Reinhardt, Bréhier, Pohlenz y otros muchos han ampliado enormemente nuestro conocimiento de los detalles del pensamiento estoico, pero las consideraciones puramente filosóficas se han dejado de lado para concentrarse en el estoicismo como movimiento histórico. Por ello, en el presente libro no se ha hecho ningún intento de ofrecer detalles biográficos acerca de estoicos concretos; y los efectos del estoicismo en la vida social de la Antigüedad se han dejado en un segundo plano. Lo que he intentado ha sido presentar una serie de ideas filosóficas estoicas de forma detallada. Espero que la reflexión de tales ideas pueda ofrecer una imagen más clara acerca de qué trata la filosofía estoica y fomentar la opinión de que los estoicos eran unos filósofos importantes.

La una vez voluminosa obra de los antiguos estoicos se halla ahora representada solo por fragmentos. El problema con el que se enfrenta el intérprete es insuflar vida a estos huesos secos. Considero que tal tarea resulta mucho más fácil si se tienen presentes constantemente dos verdades fundamentales: que la filosofía estoica empieza en una época en la que la obra de Aristóteles dominaba la escena filosófica y que las divergentes teorías psicológicas de Crisipo y Posidonio son sintomáticas de una diferencia fundamental de puntos de vista. Posidonio, aunque siga siendo un estoico, no comprendía muchas de las más interesantes teorías filosóficas de Crisipo. La pérdida de tantas obras de Crisipo es la pérdida de obras filosóficas del más alto calibre, obras que representan una visión del mundo y del hombre agudamente opuesta a las teorías de Platón y Aristóteles y por ello de lo más interesantes. El estoicismo es una curiosa mixtura entre lo tosco y lo muy elaborado. Si se objetara que en estos estudios hay una mayor concentración en lo elaborado, mi defensa sería que a cualquier filósofo se le comprende mejor si consideramos su obra más madura como la característica.

He intentado evaluar todas las obras acerca de los estoicos que sean relevantes para los problemas discutidos. Sin embargo, no he indicado en las notas a pie de

página todos los estudios realizados sobre cada problema particular, ni el defensor de cada hipótesis particular; he limitado mis referencias a estudios que ofrezcan una nueva información o un conocimiento más profundo. Espero que este procedimiento, diseñado para conseguir que el libro sea más atractivo al lector no especializado, no ofenda al profesional.

AGRADECIMIENTOS

Estoy muy agradecido al doctor A. A. Long y al profesor F. H. Sandbach por su lectura del manuscrito *La filosofía estoica*. Como resultado de sus comentarios, he conseguido eliminar muchos errores. Naturalmente, no siempre he aceptado sus juicios. Cuando he disentido de ello, ha sido con grandes dudas y después de una completa reconsideración del problema.

Cambridge, julio de 1968

ARISTÓTELES Y EL BIEN ESTOICO

Carnéades solía afirmar que los estoicos y los peripatéticos enseñaban esencialmente las mismas doctrinas éticas, variando solo sus terminologías.^[1] Cicerón, el cual nos dio esta información, parece encontrar esta idea ridícula y, sin duda, en este punto estaba de acuerdo tanto con los estoicos como con los peripatéticos. Desde luego, hay mucho más que decir, por ejemplo, acerca de la correcta actitud hacia los *πάθη*; lo cual podría hacernos creer demasiado fácilmente que Carnéades o bien estaba bromeando o bien decía insensateces. Pero lo que sabemos de Carnéades no nos permite pensar que fuera estúpido; y si estaba bromeando, las buenas bromas presentan a menudo exageraciones de hechos como los propios hechos. Actualmente, cuando la expresión «filosofía postaristotélica» se va considerando gradualmente como refiriéndose a la filosofía en gran manera regida por Aristóteles, en lugar de considerársela filosofía posterior a Aristóteles pero en su mayor parte no relacionada con él, estamos más preparados para aceptar que el pensamiento de las escuelas postaristotélicas se fundamenta frecuentemente en problemas filosóficos legados no por los presocráticos o incluso Platón, sino por Aristóteles y sus seguidores.^[2] Y la escuela aristotélica estuvo en sus primeros tiempos muy relacionada con problemas éticos, los problemas filosóficos más importantes para Zenón y sus compañeros. Resultaría *a priori* bastante extraño que los estoicos no se hubieran enterado de lo que se había dicho en el Liceo. El objetivo de este capítulo es sugerir algunas de las formas en las que los estoicos reaccionaron, ya sea de manera favorable o desfavorable, a ciertas posiciones clave de la ética aristotélica.

Según Aristóteles –en su *Ética a Nicómaco*–, el fin de la vida es la felicidad.^[3] Tanto los filósofos como el público en general estarían de acuerdo hasta aquí, y ambos hablarían de la felicidad en términos de «vida buena» y «prosperidad». Sin embargo, continúa Aristóteles, qué es la felicidad es lo que causa el problema; y aquí no hay ningún tipo de acuerdo. Todo ello, incluyendo la suposición de que la felicidad es el fin, lo aceptarían como tradicional tanto los estoicos como los demás postaristotélicos. El problema está en el siguiente nivel, y la solución de Aristóteles, con la que estaban familiarizados los estoicos, es que la felicidad ha de definirse como una actividad del alma en concordancia con la virtud perfecta.^[4] Partiendo del hecho de que Aristóteles había dicho que la felicidad consiste en la «vida buena», y puesto que mantenía que la actividad mental es la vida por excelencia,^[5] resulta razonable afirmar que para Aristóteles virtud es el nombre que se da al vivir la vida de cierta manera. Las actividades de uno y su forma de

vida dependen de motivos e intenciones, y por ello podemos esperar que Aristóteles mantenga que no solo importa lo que un hombre hace, sino el estado de «ánimo» en el que se halla cuando lo hace.[6] La virtud moral, según argumenta Aristóteles, es una disposición (ἔξις) por la cual se escoge lo que es bueno y se rechaza lo que es malo. Y esta elección ha de ser una elección racional. De aquí que los niños no puedan ser virtuosos, porque, aunque puedan realizar un acto que, si fuera realizado por un adulto, sería virtuoso, dado que no tienen aún desarrollada su capacidad de deliberación, no pueden tener una actitud apropiada hacia su comportamiento; no pueden tener intenciones propiamente dichas.

La felicidad es también el fin de la vida para Zenón; y la felicidad ha de ser equivalente a una vida que fluya suavemente.[7] Esta vida que fluye suavemente es una vida razonada vivida de acuerdo con la naturaleza.[8] En otras palabras, el fin, la fuente de la felicidad, es una cierta forma de vivir. De hecho, tal y como afirma Zenón, es vivir de acuerdo con la virtud (ἀὸν κατ' ἀρετήν).[9] Esta última definición es, tal y como podemos ver ahora, muy similar a la ofrecida por Aristóteles, aunque la explicación de virtud, como armonía con la naturaleza, es no aristotélica. Habremos de indagar más adelante dónde aparecen las divergencias y cuál es su significación, pero por el momento continuemos un poco más con el análisis estoico de la virtud, dejando de lado el problema de la armonía con la naturaleza. Según Plutarco, Zenón y Crisipo estaban de acuerdo en que la virtud es una disposición fija (διάθεσις) de la parte rectora del alma, una fuerza (δύναμις) producida por la razón.[10] Siguiendo a Aristóteles, creemos que la virtud es ἔξις προαιρετική. Aristóteles usa la palabra ἔξις, pero esto no debería confundirnos sobre el contenido de las dos teorías. Tanto Aristóteles como Zenón escogieron las palabras que preferían para referirse a la disposición del hombre sabio, con la intención de seleccionar la que sugiriera la mayor estabilidad de carácter. En las *Categorías*, Aristóteles distingue ἔξις de διάθεσις precisamente con este fundamento,[11] mientras que los estoicos (extrañamente) prefirieron διάθεσις, aunque intentaban recoger el sentido de la ἔξις aristotélica. Para ellos, evidentemente, διάθεσις sugería rigidez, propósito fijo.[12] Sin embargo, en la Antigüedad tardía, el hecho de que la diferencia entre Aristóteles y los estoicos sea en este punto, tal y como habría dicho Carnéades, una mera cuestión de terminología, lo reconoce Porfirio en uno de sus pasajes. Sin duda pensando en los estoicos, Porfirio observa que hay dos clases de ἔξις, una que sugiere fijeza y otra que no.[13]

La virtud es, tanto para Aristóteles como para los estoicos, una disposición fija. Podemos continuar con los puntos de coincidencia. La virtud es también, por un acuerdo común entre Zenón y Crisipo, una δύναμις que surge de la razón.[14] De nuevo hemos de tener en cuenta las confusiones terminológicas. Aristóteles no llama a una virtud δύναμις porque él considera que δύναμις significa potencialidad o capacidad y, como correctamente señala, no somos alabados o condenados por que seamos capaces de actuar bien, sino cuando de hecho lo hacemos.[15] Pero

cuando Zenón y Crisipo llaman a la virtud una δύναμις, no quieren decir que el hombre virtuoso pueda (o no pueda) actuar virtuosamente, sino que tiene la fuerza y que siempre usará esa fuerza para actuar virtuosamente, pues todos los actos del hombre virtuoso son virtuosos.[16] De aquí que para los estoicos la palabra δύναμις se halle muy relacionada con ἔξις; de hecho, la palabra δύναμις se usa para describir el uso u operación de la ἔξις. En castellano hacemos un uso algo similar cuando decimos de alguien que «es capaz de cualquier cosa», que no significa simplemente que la persona en cuestión pueda o no pueda realizar una acción criminal en una ocasión particular, sino que es por disposición un criminal. La frase se usa, de una forma estoica, para describir un carácter moral.

Aristóteles insiste en que un hombre no puede ser llamado feliz hasta que ha muerto, y que su felicidad, su actividad del alma de acuerdo con la virtud, debe perdurar durante toda su vida.[17] Su posición sobre este tema, sin embargo, se complica por el problema de que los bienes externos son necesarios para la felicidad y por la dificultad –indirectamente surgida de lo anterior– de si se puede decir que «una vez feliz, siempre feliz». Ambos problemas, tal y como veremos, aparecen dentro del contexto estoico. A pesar de ello, los estoicos están de acuerdo, en una primera aproximación, con Aristóteles. La felicidad y la virtud han de durar toda la vida si han de ser significativas. La virtud es una disposición consistente del alma que perdura durante toda una vida.[18]

Antes de terminar con este breve sumario de las áreas de acuerdo entre Aristóteles y los estoicos sobre los fines de la vida y volviendo a los problemas que, con formulaciones aristotélicas, presentan los estoicos, llegamos al punto más importante de todos: la distinción entre lo que es bueno por sí mismo y lo que es bueno en función de otras cosas. Tal y como veremos, tanto aquí como en otros casos que hemos mencionado antes, los estoicos empiezan estando de acuerdo con Aristóteles, pero al hacer suyos problemas que se encuentran difuminados en la *Ética a Nicómaco* se ven forzados a la oposición. En el primer capítulo de la *Ética*, Aristóteles argumenta que ha de haber un bien primero o fin que se escoge por sí mismo. Si no existiera un fin así, sostiene, nos encontraríamos en un círculo vicioso. Este fin, que, desde luego, resulta ser la felicidad, lo escogemos por sí mismo (καὶ <ε> μὲν πάντα δι' ἑτέρου ἀποδύμεθα). Ha de haber, por tanto, una diferencia radical entre este fin y todo lo demás, pues todo lo demás, aunque «bueno», puede ser considerado como un medio para alcanzar otro fin, como un bien para obtener este otro fin. Y esta es precisamente la posición estoica. La virtud hay que escogerla enteramente por sí misma; en realidad no es posible elegirla por cualquier otra razón. Una supuesta elección de la virtud por cualquier otra razón no sería para nada una elección de la virtud.[19]

Aristóteles y los estoicos están de acuerdo de forma general en que la virtud moral haya de medirse por el estado de ánimo del que actúa, que es disposicional, que es intrínsecamente buena, que conduce a la felicidad y que esta felicidad es ilusoria hasta que haya durado toda una vida. Pero el estudioso de Aristóteles bien

se habrá dado cuenta de que un buen número de problemas en la *Ética* han sido pasados por alto, y estos problemas dieron a los estoicos no pocas preocupaciones. Algunos de ellos son como los que siguen: si el fin es radicalmente diferente de los otros –así llamados– bienes, ¿qué derecho tenemos a utilizar la misma palabra (bien) en los dos casos? ¿Cuál es la función de estos otros «bienes» (suponiendo que existieran) en la vida «buena»? Es decir, ¿«necesitamos» bienes externos para una vida moral? Aunque el bien hay que escogerlo por sí mismo, ¿hay algún problema filosófico implicado en el hecho de que los estoicos no hablaran de la virtud como una *διάθεσις προαιρετική*, en que, en realidad, apenas usaran la palabra *προαίρεσις* antes del siglo I d.C? Y, de forma más general, ¿cómo puede resultar inteligible el concepto del hombre inmoral que se comporta moralmente o el del hombre moral que se comporta inmoralmente? ¿Por qué debería el hombre moral actuar de repente de manera inmoral? Si el hombre moral siempre actúa (disposicionalmente) de forma moral, ¿cómo puede incluirse la «elección» en la explicación de su disposición? Al menos algunas de estas preguntas se volverán menos intrincadas a medida que vayamos avanzando.

Según la explicación de Aristóteles, el hombre feliz necesita estar adecuadamente suplido con bienes externos.^[20] Este enunciado no es tan evidente como podría parecer, pues la palabra «adecuadamente» podría significar cualquier cosa. Desde luego, hay un cierto sentido en el que algunos bienes externos son necesarios si hay que vivir una vida virtuosa y no morir una muerte virtuosa. La comida y la bebida, en pequeñas proporciones, son necesidades obvias de ese tipo; pero Aristóteles no parece tener este tipo de bien externo en mente; ni tampoco los estoicos, cuando aparece el tema. Aristóteles da ejemplos de los tipos de cosas a los que se refiere cuando sugiere que, a menos que el hombre «realmente bueno» disponga de los elementos sobre los que desarrollar su virtud y se encuentre en unas condiciones tolerables, no podremos llamarlo «dichoso» (*μακάριος*, 1101a 7). El hombre bueno necesita algo sobre lo que actuar, así como el general necesita un ejército y el zapatero necesita piel. Asimismo, en la descripción del hombre «magnánimo» en el libro IV, se sugiere que su virtud se vería disminuida si no tuviera, por ejemplo, la oportunidad de mostrar su capacidad de ser generoso. Pero esta es una forma peligrosa de proceder, tal y como mucho más tarde pudo indicar Plotino, pues el siguiente paso es desear tener los medios para usar las propias capacidades. ¿Y desearía el médico tener pacientes?, es decir, ¿desearía que la gente se pusiera enferma?^[21]

Como es bien sabido, los estoicos han de enfrentarse a este problema por su actitud hacia las «cosas naturales» (*τὰ κατὰ φύσιν*). ¿Cuál debe ser la actitud del hombre bueno hacia ellas? La respuesta estoica clásica la dio Crisipo, quien mantenía que son el material sobre el que se basa la acción virtuosa.^[22] Y, sin duda, en tal teoría se basó Diógenes de Babilonia para definir el fin de la vida en función de seleccionar lo que es natural (*τὰ κατὰ φύσιν*) y rechazar lo que no es natural.^[23] Lo que Diógenes quería decir con ello es que el hombre bueno

seleccionará lo que conduce a la virtud y rechazará lo que no sirve. Pero la forma en que esto se expresa es, como mínimo, engañosa, pues el no advertido podría llevarse fácilmente la impresión de que la búsqueda de tales cosas naturales es el fin en sí mismo. Este malentendido se agudiza si usamos el término «escoger» en relación a lo que es natural.[24] Los propios estoicos habían evitado esto cuidadosamente, hablando de seleccionar o tomar lo que es natural, pero solo «escogiendo» el fin mismo, es decir, la virtud. Sin embargo, la ambigüedad resulta mucho más marcada en Antípater de Tarso, quien tenía el hábito de hablar del fin de la vida como un «utilizar todas las fuerzas propias para obtener (τυγχάνειν) las materias primas naturales».[25] Tal situación se debe, probablemente, a que quedó confundido por la crítica del τέλος estoico de Carnéades, y en tal difícil posición tendió hacia formulaciones no tradicionales; parece que admitía tanto que la virtud está dirigida, aunque levemente, hacia los bienes externos,[26] como que el fin es hacer un esfuerzo para obtener algunos de estos bienes externos.[27]

Pero aunque la posición de Antípater no está totalmente clara, formula nuestro problema abiertamente. Si las «cosas naturales» son el material sobre el que se construye la vida virtuosa, ¿en qué sentido se puede decir que la virtud es autosuficiente? Para Antípater, al menos, parece que no sería posible de hecho vivir una vida virtuosa a menos que los «bienes naturales» estén al alcance; en realidad, hemos de esforzarnos para obtenerlos, pues parece que está abierta la posibilidad de que algunos de ellos no se encuentren invariablemente presentes ante cada hombre, en tanto que simplemente humano. En un pasaje muy problemático de Diógenes Laercio se afirma que algunos de los bienes naturales más importantes en este contexto son la salud, la propiedad (ιοπηγία) y la fuerza. Según Diógenes, el punto de vista de Panecio y Posidonio, desarrollado presumiblemente a partir del de Antípater, es que la virtud no es suficiente para la felicidad, pues se requieren también tales bienes externos. Y hasta podría ser que estos tres sean solo los más obvios de un grupo mucho más amplio, necesarios para edificar la virtud del hombre sabio.[28]

Ha habido muchos debates sobre cómo tomar en consideración este pasaje de Diógenes, un pasaje que se encuentra aislado. La mayoría de los intérpretes han mantenido que Panecio introdujo un cambio importante en la doctrina estoica, mientras que Kidd ha argumentado de forma convincente en contra de ello.[29] Es el único pasaje que atribuye a Panecio la visión heterodoxa, y Diógenes Laercio parece no ser de fiar al tratar la ética de Posidonio.[30] Quizá la afirmación de Diógenes en 7.128 debería rechazarse, pues sería una distorsión de la posición de Panecio. Kidd sugiere que el punto de vista de Diógenes pudo surgir o bien porque los estoicos a veces eran laxos en el uso de su terminología –un asunto sobre el que habremos de volver– y de aquí que llamaran «bienes» a algunos indiferentes, o bien por el hecho de que cuando el hombre sabio se enfrenta con la cuestión: ¿elegirías la virtud o bien la virtud junto a los indiferentes (προηγμένα) preferidos?, este habría de votar por la última alternativa. De aquí la errónea opinión de que el

hombre sabio «necesite» de hecho bienes externos.[\[31\]](#)

Sin embargo, el argumento de Kidd para rechazar de plano el testimonio de Diógenes no es completamente exitoso o convincente,[\[32\]](#) y quizá podamos progresar un poco si consideramos el contexto del problema. La posición estándar en el estoicismo antes de Panecio (o antes de Antípater si no lo consideramos como meramente confundido) era que el hombre sabio hace uso de bienes externos, los emplea como el material sobre el que construye su virtud. Da la impresión de que en ningún momento se consideró la posibilidad de que la virtud pudiera construirse sin tales bienes externos para ofrecer un contexto. Sería como hacer ladrillos sin paja, según el estilo de los cínicos. Habíamos observado ya que el problema del material de la vida buena lo había legado al estoicismo Aristóteles, quien creía que el hombre bueno necesita estar proveído adecuadamente de bienes externos. La palabra usada aquí por Aristóteles es *κεῖνον*, y podríamos preguntarnos si es totalmente accidental que Diógenes hable de la necesidad de *χρεία*.

Suponiendo que así sea, sin embargo, los estoicos parecen haber enseñado desde el principio que la virtud usa «bienes externos», pero que continúa siendo autosuficiente. ¿Cuál es, entonces, la diferencia entre el punto de vista atribuido a Panecio y Posidonio y la posición más antigua? La diferencia yace quizá en la palabra *χρεία*, que resulta ambigua. El significado corriente de esta palabra es «necesidad» y este es el sentido que Diógenes atribuye a Panecio. Pero Diógenes no parece querer decir tan solo que, según Panecio y Posidonio, la salud y lo demás sean esenciales para conseguir la virtud, mientras que para los primeros estoicos no fuera necesaria; lo que él parece querer implicar es que Panecio y Posidonio las llamaban bienes, tal y como lo afirma específicamente Posidonio en el capítulo 103. Como Kidd ha indicado, esto podría significar solamente que Panecio y Posidonio a veces eran imprecisos en su terminología. Lo que realmente habrían dicho, según esta interpretación, es que para vivir una vida virtuosa el hombre bueno necesita recursos sobre los que obrar. De forma poco cuidadosa, llamaban a estos recursos bien en lugar de preferencia. Pero ¿qué implicaría esto? ¿Dijeron Panecio y Posidonio que el hombre bueno necesita estos bienes externos?; ¿y dijeron, tal y como Diógenes les hace decir, que la virtud no es autosuficiente (*αὐτάρκης*)? La palabra *χρεία*, que Diógenes les atribuye, normalmente significa «necesidad», pero también puede significar «uso». Así que quizá lo que se decía es que el hombre bueno «usa» bienes externos.[\[33\]](#) Si esto era todo lo que Panecio quería decir, entonces estaba meramente repitiendo lo que decían sus ortodoxos antecesores y Diógenes distorsiona sus afirmaciones cuando asegura que mantenía un punto de vista nuevo y heterodoxo. Pero si lo que Panecio y Posidonio querían enfatizar es que el hombre bueno debe usar estos bienes externos y, por tanto, que la virtud no es autosuficiente, habrían dicho algo mucho más interesante; y parece que, efectivamente, este era el camino por el cual Antípater se había visto obligado a moverse.

La tesis de Kidd de que el testimonio de Diógenes debe rechazarse obtiene su respaldo más fuerte del hecho de que no hay ninguna evidencia de que a ningún estoico pudiera considerársele como tal a menos que creyera que la virtud es por ella misma el fin de la vida; y no hay ninguna duda de que tiene razón al señalar, en contra de Reesor, que no hay ninguna evidencia de que Panecio o Posidonio pensarán en los «bienes» externos como bien en el sentido estricto de los estoicos. Parece, sin embargo, que este punto puede seguir afirmándose sin necesidad de la tosca jugada de rechazar la evidencia de Diógenes. ¿Qué podría querer decir Panecio al afirmar que la virtud no es *αετάρκης*, sino que «necesita» de ciertos bienes externos? Quizá simplemente que, a menos que tengamos estos bienes externos, no podremos ser virtuosos. Si esta es la respuesta, significaría que Panecio había aceptado las implicaciones del hecho de que las «cosas naturales» no son simplemente material para la virtud, sino material necesario; que el hombre sabio no solamente las usa, sino que, a causa de su situación humana, necesita usarlas si intenta hacer algo, sea lo que sea. Ello no implicaría ningún cambio en la visión de Panecio sobre el fin de la vida, sino un reconocimiento claro de lo que los primeros estoicos habían dejado confuso, es decir, que, aunque la virtud sea suficiente para la felicidad, solo podemos ser virtuosos con la consecución de actos y actitudes específicos. Si Panecio dio este paso, estaba clarificando la situación tal y como la había legado Aristóteles a los estoicos. Sin embargo, todavía se encuentra dentro del marco estoico de que el fin, la vida virtuosa, es un bien en un sentido totalmente diferente del que pueda atribuirse a cualquier otra cosa en el mundo.^[34] La declaración de que el hombre sabio necesita bienes externos es ortodoxa en lo que afirma, pero herética al proclamarlo rotundamente. Admite claramente lo que Zenón y Crisipo habían mantenido algo velado, es decir, que el estoicismo y el cinismo son radicalmente diferentes en este aspecto.

Habiendo esbozado ya el problema de las «cosas naturales» en Panecio y Posidonio y habiéndolo enfrentado a su correcto contexto aristotélico, podemos pasar a una investigación más detallada del problema al que hemos aludido ya más de una vez y que se halla inextricablemente unido a las dificultades relacionadas con los bienes externos: el problema de la terminología ética. De nuevo, las posiciones aristotélicas son el soporte inmediato de las de los estoicos y dominan, en una buena parte, las enseñanzas estoicas. Sin embargo, puede argumentarse perfectamente que los estoicos realizaron avances considerables en su comprensión de la complejidad e importancia de la cuestión.

En el capítulo seis del libro I de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles argumenta extensamente que la palabra «bueno» es significativa en un gran número de áreas del discurso y que resulta filosóficamente engañoso proponer que haya un solo sentido básico, tal y como Platón suponía.^[35] En opinión de Aristóteles, «bueno» puede predicarse de todas las categorías; tiene tantos sentidos como «ser» (τὸ εἶναι). Por ello no resulta sorprendente que, tal y como hemos visto, Aristóteles sea capaz

de distinguir el fin último del hombre, la felicidad, de fines menores que no se buscan por sí mismos. Podría haber dicho, aunque de hecho no lo dijo, que «bueno» tiene un sentido cuando se predica del fin, es decir, la felicidad, y otros sentidos cuando se predica de otros bienes, como en proposiciones del tipo «la salud es buena». Pero aunque Aristóteles distingue agudamente entre el fin moral y los medios de llegar a ese fin –el primero se desea, sobre los otros se delibera, por ejemplo–, no rechaza el uso de la palabra «bueno» tanto al hablar del fin como de los medios (o los objetos subordinados) de deseo.

Esta distinción, sin embargo, es precisamente la distinción que hacían los estoicos, por la cual han sido grandemente malinterpretados. Su proposición «el único bien es la virtud», vista dentro de este contexto, está muy lejos de la absurda paradoja a la que usualmente se supone que conduce. Significa que confundir la bondad de la vida moral con cualquier otra de las cosas que comúnmente se llaman buenas es cometer un error sobre categorías de peligrosas proporciones. Para evitarlo, los estoicos solían excluir la palabra «bueno» de toda discusión técnica sobre cualquier término, exceptuando la virtud. Uno se podría preguntar en dónde más podrían insistir en hacer tal distinción. No estaba abierta para ellos la posibilidad de usar subíndices o superíndices numéricos de la forma en que lo haría un filósofo actual si deseara insistir sobre el mismo tema. Los estoicos no podrían escribir que «la virtud es buena», mientras que «la salud es buena».

Los estoicos tenían una buena razón para enfatizar su punto de vista de que la virtud es el único bien y para afirmarlo de forma sorprendente, esperando que así la idea penetraría; de hecho, no eran lo bastante estrictos y, tal como Kidd ha indicado, sólo se necesitaba una leve concesión de Crisipo para darle a Plutarco la oportunidad de distorsionar toda la teoría.^[36] Crisipo dijo, según Plutarco, que es permisible dejar que el griego común llame a sus cosas preferidas «buenas», cuando seamos bien conscientes de lo que estamos haciendo. Plutarco afirma que ello implica que los estoicos, incluyendo a Crisipo, no tenían nada claro cuál era el estatus de las cosas «preferidas».^[37] Un comentarista ha remarcado que resulta problemático saber cuándo los estoicos hablan técnicamente y cuándo están haciendo concesiones al lenguaje ordinario,^[38] pero las distinciones técnicas están tan enfatizadas en la doctrina general de la escuela que resulta difícil no culpar a aquellos que pretenden estar confundidos, como Plutarco, de malinterpretación voluntaria.

Veamos algunas de las distinciones realizadas. Estobeo nos ofrece la distinción básica: es la que hay entre lo que debe escogerse (*αδρετόν*) y lo que debe tomarse (*ληπτόν*).^[39] Solo el fin, la virtud, es elegible, y lo es por sí misma.^[40] Las cosas preferidas, es decir, los bienes externos, son para tomarlos, para usarlos en obtener la virtud. Solo en ocasiones podrá hacerse, en relación a las cosas que deben tomarse, una distinción entre aquellas que tienen cierto valor intrínseco y aquellas que han de tomarse solamente para conseguir otras cosas,^[41] pero incluso aquellas que tienen algún valor intrínseco no pueden llamarse «escogidas».

Además, incluso en estos casos, el valor intrínseco (que no es un valor moral) solo las hace «preferidas» por sí mismas, en lugar de preferidas para la obtención de algo más.^[42] Todo lo preferido, incluidas las cosas preferidas por sí mismas, son solo preferidas en tanto que nos proveen del material para la vida moral. Podemos ver ahora por qué estoicos como Diógenes de Babilonia evitaban escrupulosamente la palabra «escogido» (ἀρρετόν) en relación a sus definiciones del fin como vivir sobre la base de «seleccionar» (γκλέγειν y sus derivados) lo primariamente natural.

¿Qué viene a añadir filosóficamente esta rigurosa tesis? Diógenes la consideró correctamente. La virtud hay que escogerla por sí misma.^[43] La virtud es buena; todo lo demás es «bueno» por la virtud. La distinción aristotélica entre el fin y los medios de obtenerlo o fines subordinados se presenta con una formulación lingüística precisa. En el mundo estoico solo hay una cosa a la que se pueda llamar buena sin ningún otro tipo de calificación. Este fin, que es la vida providencialmente ordenada de acuerdo con la razón, se encuentra en una categoría por sí mismo. Los términos morales solo adquieren su sentido en la esfera moral. Una vez que intentamos usarlos fuera de esta esfera, solo obtendremos confusión intelectual y vacilación moral. Es mejor la paradoja: solo la virtud es buena.

Si hay un solo bien, la virtud, y todo lo demás no tiene ningún valor moral positivo, podría parecer que hay un problema sobre la cuestión de cómo es posible llegar a ser virtuoso. ¿Cómo puede la realización de acciones no morales (no morales porque no están hechas con una intención moral) transformarse en moralidad? Antes de considerarlo, debemos aclarar una mala interpretación muy corriente. Edelstein ha sugerido que «Posidonio, en oposición al dogma estoico general, supone que no existen solamente hombres inmorales y hombres sabios, sino que también hay hombres que realizan progresos».^[44] No hay ningún enunciado con este propósito en los textos citados por Edelstein; la posición verdadera es que los estoicos a menudo no distinguían entre amoral e immoral. Simplemente, existen los hombres morales y los demás. Ahora bien, que algunos de ellos realizan progresos en acercarse a la virtud mientras que otros no está claramente recogido en Crisipo con su comentario de que al más exitoso aspirante a la virtud, que hace todo lo que debería hacer ([ποδίδωσι τὰ καθήκοντα]), no se le puede llamar aún feliz –es decir, todavía no ha alcanzado la vida buena– porque sus motivos no son aún completamente morales; si continúa así, sin embargo, podría llegar a ser moral, porque puede que con el tiempo sus acciones surjan del tipo correcto de disposición.^[45] Encontramos otros pasajes similares en Crisipo – y con toda probabilidad en todos los primeros estoicos–: al hombre que realiza un gran número de actos apropiados (καθήκοντα) por razones inadecuadas se le puede llamar malvado (φαῦλος), y así se le llamaba de hecho; sin embargo, aún se halla en el camino hacia la virtud.^[46]

Parece que, efectivamente, al menos desde los tiempos de Crisipo, los estoicos

mantenían que la repetición de acciones correctas conduce a la realización de acciones correctas por motivos correctos; y se ha reconocido a menudo que ello recuerda las teorías de Aristóteles.^[47] Realizando actos buenos nos hacemos buenos;^[48] o, como los estoicos hubieran preferido decir, es realizando actos apropiadamente por razones no morales que se llega a realizar las mismas acciones por motivos morales. Este punto de vista, ya manifiesto en Crisipo, se muestra claramente en un pasaje de Cicerón.^[49] Ello solo puede entenderse a partir de la psicología estoica. La repetición de la acción correcta llevará al desarrollo del concepto correcto (œnnoia) en el alma. Este concepto quedará confirmado y asentado porque armonizará con otros conceptos racionales del hombre sabio.

A primera vista parece que hay algo extraño aquí. Si solo el hombre sabio es capaz de actuar moralmente, ¿por qué nadie más puede realizar actos «buenos», a no ser quizá accidentalmente? Para responder a ello necesitaremos recurrir a consideraciones generales. La virtud, la vida de acuerdo con la razón, no es algo no natural para el hombre. A menudo, el individuo con una mentalidad sana será virtuoso, pero hay muy pocos individuos con mentalidad sana. Ahora bien, aunque casi todos nos hallamos enfermos, algunos estamos menos enfermos que otros. Lo que esto significa psicológicamente es que el menos enfermo realiza actos «buenos» muy a menudo por motivos mixtos, tal y como preferiríamos ponerlo. Y cualquiera que sea capaz de realizar un acto «bueno» por motivos mixtos es evidentemente capaz de hacer un acto malo. Sin embargo, para los estoicos, puesto que la razón está presente en todos los hombres en algún grado, cualquier hombre es capaz de hacer (y presumiblemente lo hará) algún acto «bueno» en algún momento. Y todo acto «bueno» en alguna esfera particular hará algo (al formar o modificar el carácter del que actúa) para que sea posible que ese acto «bueno» se repita. Al igual que Aristóteles, los estoicos creían que cualquier hombre tiene la posibilidad de la virtud y del vicio en su interior, pero la forma de considerar esta posibilidad es considerablemente diferente. Aristóteles piensa en su hombre moral como el poseedor de una disposición para realizar las decisiones y elecciones correctas. Evaluará manifiestamente la situación particular y entonces escogerá lo que es mejor. No se ofrece aquí ninguna metafísica de este poder de decisión y en realidad es difícil ver cómo podría ofrecerse una, pues, según Aristóteles, tal poder se desarrolla a resultas de un hábito, pero el poder en sí es algo ya dado en el hombre, y solo en el hombre. Además, la palabra «elección» es en sí ambigua, pues es difícil ver por qué Aristóteles no dijo, como sí dijeron los estoicos, que «todas» las elecciones del hombre bueno serán buenas; que, de hecho, este no puede escoger lo malo; y que la «elección» en el hombre bueno es la conformidad de la mente a la realidad del mundo exterior en tanto que esa realidad sea buena. De hecho, la teoría aristotélica de la «elección» elude el problema. Pensamos en el hombre moral como el hacedor de elecciones y nuestro lenguaje moral tiene palabras que usamos para referirnos a elecciones; por tanto, Aristóteles parece

que diga, realmente hacemos elecciones. Incluso el hombre bueno efectúa elecciones.

Hay razones para creer que es bajo esta luz que los estoicos veían la teoría aristotélica. Y el lenguaje que usaban acerca del hombre sabio en esta conexión indica su criticismo, pues, mientras que para Aristóteles la virtud se define como la disposición a hacer elecciones, los estoicos la definen como una disposición fija que es consistente ($\geq\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\nu$).[\[50\]](#) La siguiente definición de virtud como razón que es consistente ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \geq\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$) se atribuye al mismo Zenón.[\[51\]](#) Si la razón del hombre virtuoso es totalmente «consistente», entonces todos sus actos serán moralmente buenos, tal y como mantenían los estoicos, y no realizará ninguna elección real entre el bien y el mal. Probablemente no sea accidental que los primeros estoicos evitaran el término aristotélico para elección ($\pi\rho\omicron\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\varsigma\iota\varsigma$), tanto al hablar de bienes externos como al observar que la virtud se escoge por sí misma. En cualquier sentido ordinario de elección, el hombre bueno no escoge la virtud; simplemente es virtuoso. Y aunque el bien ha de escogerse por sí mismo, el hombre bueno no lo escoge. Es solo el aspirante a la virtud el que ha de calcular qué es realmente bueno y qué no lo es y entonces intentar actuar de manera acorde. Habría de resultar también evidente que esta explicación de la actitud estoica hacia la elección no resultaría afectada si fuera verdad (aunque parece inverosímil) que la palabra «consistente» ($\geq\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\nu$) varía de significado según los diferentes estoicos, por ejemplo entre Zenón y Crisipo. Para los estoicos no se puede trazar ninguna distinción válida entre autoconsistencia y consistencia con la naturaleza, pues el microcosmos representa el macrocosmos y viceversa. Para los estoicos, por tanto, el hombre moral no se distingue por ser capaz de seleccionar lo que le conduciría a la virtud (aunque, desde luego, lo haría); más bien se le debería definir en términos de la fijeza de su disposición, la cual se mide en relación a un estándar, que llamamos razón. Tal y como vimos al principio de este capítulo, Aristóteles podría haber querido decir eso mismo, pues ciertamente enfatizó que no es lo que se hace sino por qué se hace lo que importa. Pero los estoicos tenían manifiestas buenas razones para estar de acuerdo con esto, mientras rechazaban la definición de virtud en tanto que relacionada con la elección ($\pi\rho\omicron\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\varsigma\iota\varsigma$), lo cual se contradice con ello. Ahora bien, es una vez más la falta de claridad en la línea de salida de Aristóteles lo que da una oportunidad a la posterior investigación de los estoicos.

De lo que se ha dicho hasta ahora parecería seguirse no solo que todos los actos del hombre sabio serán buenos, sino que el hombre sabio será siempre un hombre sabio; en otras palabras, que la virtud no puede perderse. Esta era, de hecho, la opinión original de la escuela; pero, por alguna razón, fue significativamente modificada por Crisipo. Nuestros datos sobre la controversia no resultan ser nada buenos, pero nos dice Diógenes que, mientras que Cleantes creía que la virtud no puede perderse ($\beta\nu\alpha\pi\acute{o}\beta\lambda\eta\tau\omicron\nu$), porque es el resultado de un arraigo seguro en la realidad, Crisipo pensaba que puede perderse a causa del alcoholismo o de la

melancolía, es decir, la bilis negra.[\[52\]](#) Simplicio también conocía ambas doctrinas. En su versión, en la cual no se menciona por su nombre a ningún maestro estoico, en uno de los pasajes se afirma que, según los estoicos, la virtud no puede perderse, mientras que en otro dice que puede perderse en la «melancolía», amodorramiento, letargia y al tomar drogas.[\[53\]](#) Todos estos últimos estados los consideraban los antiguos enfermedades físicas; y la enfermedad está, obviamente, fuera del control del hombre sabio. Pueden, por tanto, dañar su mente y debilitar su voluntad sin que haya decisión consciente por su parte. Las acciones realizadas bajo su influencia podrían no ser, por tanto, acciones racionales. Hay una historia muy iluminadora en la vida de Porfirio recogida por Plotino que demuestra este punto. Porfirio, bajo la influencia de la «melancolía», decide suicidarse. Plotino está de acuerdo con los estoicos en que suicidarse o no suicidarse es un asunto que el hombre sabio ha de decidir racionalmente por sí mismo.[\[54\]](#) Su consejo a Porfirio en esta ocasión, sin embargo, fue que su decisión de quitarse la vida había surgido no como resultado de un juicio racional, sino de un tipo de enfermedad melancólica (gk μελαγχολικὸς τινος νόσος). La cuestión aquí está clara: la «melancolía» está fuera del control humano y por tanto puede afectar de forma adversa las acciones del más sabio de los hombres.

Parece bastante probable que Crisipo tenía en mente este tipo de situaciones cuando dijo que la virtud podía perderse. La referencia a que esta pérdida pueda deberse a las drogas es una confirmación adicional de este punto de vista, pues Crisipo no podía tener en mente la toma de, por ejemplo, afrodisíacos, pues ello sería considerado un acto vicioso por el cual el que los tomara sería responsable. Presumiblemente pensaba más en los (¿no previstos?) efectos secundarios de las drogas tomadas por motivos puramente medicinales, donde la intención del que las toma es impecable.

El pasaje de Simplicio, sin embargo, continúa de forma harto curiosa. Después de la melancolía, el torpor o las drogas, se pierde la virtud porque la «entera disposición racional» se pierde; pero el vicio no sobreviene. Más bien, lo que ocurre es que la entereza se debilita y entonces en el alma se presenta lo que (¿los estoicos?) llaman una disposición intermedia. Esta disposición intermedia parece ser análoga al estado del «aspirante» a la virtud que aún no ha alcanzado el grado.[\[55\]](#) Seguramente para cualquier estoico ortodoxo esto sería técnicamente vicio. La sugerencia de que no es vicio o bien fue realizada por el mismo Simplicio o bien por algún estoico tardío quien había olvidado las implicaciones de la doctrina original.

Puesto que Crisipo no era tan estúpido como para pensar que el hombre sabio no pueda estar nunca físicamente enfermo, podemos entender por qué afirmaba que la virtud puede perderse. Hay circunstancias en las que el hombre más moral imaginable no es el dueño de sus intenciones. Si pudiera prever que una circunstancia así ha de surgir, sería correcto, según la visión de Crisipo, que se suicidara, pero no se puede prever siempre lo que uno lleva almacenado en su

interior. Hasta aquí, todo perfecto; pero una de las causas de la pérdida de la virtud parece diferente a las otras que se han dado. Claramente, la incorrecta es el alcoholismo. Podemos entender perfectamente que una borrachera nos lleve a la pérdida de la virtud, pero ¿por qué habría de emborracharse el hombre virtuoso? No parece que Aristóteles piense que haya alguna razón por la que debiera hacerlo, pues alude bastantes veces a la ley de Pitaco de Mitilene, según la cual a aquellos que cometen crímenes bajo la influencia de la bebida se les debería doblar las sentencias.^[56] Presumiblemente, Crisipo tiene en mente ocasiones en las que es obligado para el hombre sabio beber hasta la borrachera. Aunque parece que la visión general estoica –quizá, después de Crisipo, el punto de vista universal– fue la de que el hombre sabio no se emborracharía,^[57] la cuestión llegó aparentemente a un punto de enfrentamiento entre los discípulos de Zenón y tenemos referencias de afirmaciones realizadas por Perseo en sus *Memorias de bacanales* de que los caballeros se emborrachaban.^[58] La defensa sería presumiblemente que emborracharse en sí mismo es una cuestión indiferente; de aquí que se pudiera ser indulgente, en ocasiones sociales. El aspecto cínico del primer estoicismo se hace manifiesto aquí.

Si este análisis de los puntos de vista de los primeros estoicos es correcto, podremos ver la actitud de Crisipo bajo una luz diferente. Su afirmación de que la virtud pueda perderse a causa del alcoholismo podría servirnos como advertencia de que, aunque el alcoholismo es un indiferente, no es «preferido», puesto que no es un material sobre el que se construya la virtud. Ello sería cierto por la obvia razón de que la virtud depende de la intención, y la intención se desvanece con el alcoholismo. De aquí que Crisipo parezca haber argumentado que el alcoholismo pertenece a la misma clase que el torpor y la «melancolía». Sin embargo, nunca se ha discutido si uno debería volverse melancólico, puesto que ello es visto como enfermedad física. El argumento de Crisipo sería que permitirse coger una borrachera es virtualmente el equivalente de contraer deliberadamente una enfermedad física. Puesto que la cuestión de si el hombre sabio ha de emborracharse no parece que vuelva a surgir en los últimos estoicos, parece que logró sus propósitos.

Hay un corolario al problema acerca de la doctrina de que todos los actos del hombre sabio han de ser buenos que debería mencionarse brevemente. De la doctrina en sí misma (aislada de otras posiciones estoicas) no se sigue que los actos del hombre sabio estén determinados, que este no pueda actuar de otra forma más que como, de hecho, hace. Todo lo que se necesita es que cualquier acción que acometa, la acometa de acuerdo con la virtud. Puede haber perfectamente diversos cursos de acción igualmente buenos que sean posibles para él, y es libre de tomar cualquiera de ellos.

Antes de concluir, deberíamos examinar una o dos áreas más donde parece claro que el análisis estoico de la virtud tomó su punto de partida de la definición de Aristóteles en la *Ética*. Recordemos que Aristóteles dijo que la disposición que

es virtud lo es en tanto que medio en relación a nosotros, que este medio está determinado por la razón y que, por tanto, se necesita un hombre sabio (φρόνιμος) para determinarlo. Naturalmente, los estoicos no tenían nada que ver con la virtud vista como un medio de ningún tipo. Aristóteles define la virtud como un medio en esencia y por definición, pero en relación a la excelencia es un extremo. Los estoicos no tenían sitio para una dicotomía así. La virtud o es un extremo o no lo es. Su excelencia, su definición y su naturaleza deben coincidir. Sin embargo, la idea de que la virtud tenga alguna relación con la razón (λόγος) coincide más con sus gustos, aunque, de nuevo, debemos hacer notar ciertas diferencias. Mientras que Aristóteles afirma que la virtud es un medio que se define por la razón, los estoicos, tal y como hemos visto, identifican las dos. La virtud es la razón. A pesar de todo, en la práctica esta diferencia puede haber sido más aparente que real, pues al fin y al cabo son los seres humanos, aquellos que son sabios, los que son capaces de decidir qué es virtuoso y qué no lo es y es su deber formular leyes para el resto. La función del hombre aristotélico de sabiduría práctica (φρόνιμος) no difiere mucho del φρόνιμος o σπουδαῖος estoico. Hemos visto cómo, de Diógenes de Babilonia en adelante, los estoicos solían afirmar que la vida buena implica la correcta selección, de entre los bienes externos, de aquellos que conducen a la virtud. Aquí la función del hombre sabio está clara. Tal y como Frontón escribe en una carta a Marco Aurelio, es tarea peculiar del hombre sabio realizar sus selecciones con la motivación moral correcta.^[59] Y el propio término aristotélico aparece en un pasaje similar de Plutarco, donde el fin de la vida estoico es considerado como requiriendo la selección y apropiación de los bienes externos de forma prudente (φρονίμως).^[60] Y el paralelo puede alargarse si se aplica aquí una sugerencia de Kidd. Según Kidd, las acciones del aspirante a la virtud están, en opinión de la antigua Estoa, gobernadas por leyes: haz esto, no hagas aquello.^[61] Estas reglas las formularía el hombre que posee el conocimiento, el hombre sabio, el φρόνιμος o σπουδαῖος. Quizá no resulte fantástico indicar que, aunque tanto los estoicos como Aristóteles se habían ejercitado en la cuestión de la relación entre la vida mejor y la vida política, ambos tendían en general a considerar la vida política como una actividad válida del hombre. El hombre sabio participará en la vida pública, escribe Crisipo, a menos que haya algo específico que le prevenga de ello.^[62] Durante los tiempos del imperio romano, este tema era dominante. Si el aspirante a la sabiduría es el aspirante a guiarse por la ley universal de la razón, entonces cuanto más sabio se vuelva, más considerará que su deber es intentar regular el mundo lo mejor posible mediante la ley. Si bien esta tradición se remonta hasta Aristóteles y Platón e incluso antes de Platón, es verosímil que los estoicos la tomaran en primera instancia de las ideas de Aristóteles.

No era el propósito de este capítulo el sugerir que la definición estoica de virtud y otras áreas del pensamiento estoico no sean originales, o que sean meras glosas de la *Ética a Nicómaco*. A pesar de la mofa de Carnéades de que en ética las diferencias entre estoicos y peripatéticos son meramente terminológicas, el mundo

antiguo en general y, sin duda, el propio Carnéades reconocían el choque entre las dos escuelas. Lo que hemos intentado mostrar es más bien que la auténtica originalidad de los estoicos se comprende mejor bajo la forma de un intento de resolver algunas (en su opinión) medias verdades y verdades confusas en el análisis aristotélico. Su actitud hacia Aristóteles no era la de un comentador, sino la de un crítico. Hemos intentado mostrar cómo muchas de sus posiciones surgen de un intento de seguir hasta el final las consecuencias lógicas de las teorías aristotélicas. Muy a menudo, Aristóteles no habría reconocido, aceptadas de forma aislada, estas consecuencias «lógicas». Finalmente, hemos intentado mostrar cómo muchas de las modificaciones y cambios ofrecidos por los estoicos no son producto de una simplificación o de la fascinación por las paradojas éticas, tal y como se las presenta a menudo, sino que eran el resultado de una perplejidad filosófica hacia problemas filosóficos significativos.

ZENÓN Y CRISIPO ACERCA DE LAS ACCIONES Y LAS EMOCIONES HUMANAS

Está de moda responder a la doctrina estoica de que todos los estúpidos están locos con una mueca risueña. Esta actitud aparece por dos razones. Se supone que los estoicos confundían las categorías morales y las psicológicas y que la locura era un término absoluto que usaban los estoicos para confirmar su opinión igualmente extraña de que todos los pecados son iguales. La sugerencia de que todas las desviaciones del comportamiento perfecto son igualmente condenables no la discutiremos aquí directamente, aunque lo que sigue pueda indirectamente arrojar alguna luz acerca de ello. La idea de que es imposible distinguir entre estupidez y locura, sin embargo, necesita una consideración inmediata y no solo porque, aunque vaya contra muchas teorías tradicionales acerca de la naturaleza de la actividad moral, mantenga alguna relación con puntos de vista propuestos por psicólogos contemporáneos. La posición estoica, sin embargo, no venía acompañada por el corolario que a menudo se añade en discusiones contemporáneas de que la estupidez, que es locura, no pueda por ello ser acusada de forma inteligible o, en una versión más cruda, que no seamos responsables de nuestras acciones.

La tesis, ampliamente difundida durante la Edad Media y el Renacimiento, de que ciertos tipos de comportamiento, por ejemplo, el comportamiento de los herejes –que el creyente contemporáneo puede explicar en términos de juicios erróneos–, era motivado de hecho por una corrupción (diabólica) de toda su personalidad, resulta ser mucho más similar al punto de vista estoico, y es quizá uno de los principales factores que han contribuido a la mala interpretación que comúnmente se hace de él. Pues resulta perfectamente posible argumentar que los juicios erróneos son en sí mismos aberraciones de la personalidad (el punto de vista de Crisipo) o que son la causa directa de tales aberraciones (el punto de vista de Zenón), sin afirmar que se es libre de tales aberraciones o que puedan ser extirpadas mediante la imposición de dolor o por cualquier otro medio externo, o incluso que alguien externo pueda determinar de forma precisa cómo y por qué aparece la aberración. Resulta significativo y, dadas las circunstancias, algo sorprendente, que ninguno de los líderes estoicos pensara en sí mismo como un hombre sabio, es decir, como un hombre que puede diagnosticar correctamente el juicio falso en casos individuales; en realidad, suponían que tales hombres sabios eran tan raros como el ave fénix. Ello los muestra bajo la luz de una humildad que

no es comúnmente reconocida.

Cuando pensamos que alguien ha cometido un crimen, nuestra reacción habitual es imaginar que lo ha hecho o bien porque ha sido «llevado por las circunstancias» o porque ha calculado que sería ventajoso para él. Incluso en el segundo caso, el del criminal calculador, normalmente mantenemos que el criminal no carece totalmente de sentido moral, sino que calcula que la recompensa del crimen, la satisfacción de alguno de sus deseos, hará que lo mejor sea cometer el crimen, incluso si hay que suprimir vestigios de remordimientos de conciencia. En otras palabras, operamos según un modelo casi platónico de una batalla entre dos partes de la personalidad, un sentido moral de lo que es correcto y una «facultad deseadora». Pensamos que estas dos facultades están en conflicto y en el caso del criminal imaginamos que el «deseo» alcanza la cota más alta. Podríamos preguntarnos entonces por qué en algunos hombres tales «deseos» parecen predominar siempre, mientras que en otros no; y tenderíamos a responder en términos de herencia o de factores ambientales. Aquellos de nosotros que queremos preservar un vestigio de responsabilidad moral en el sentido tradicional, sin embargo, a menudo argumentaremos que tales factores son enormemente persuasivos para la acción, pero no determinan en última instancia un curso fijo del comportamiento moral. Los hombres, podríamos decir, son diferentes de los animales, pues de los animales no podemos decir que actúen moralmente; por eso, no hay en ellos ninguna posibilidad de hablar de lo que es correcto al retirarle la posibilidad al animal de actuar según sus deseos o instintos, mientras que, en el ser humano, sean los que sean esos factores, hereditarios o ambientales, que han operado sobre la naturaleza de nuestros deseos e inclinaciones, siempre está la razón para compensarlos. Podemos decidir no seguir nuestro deseo de aprovecharnos si el impulso de robar hace presa en nosotros.

Una suposición moral común, ya sea correcta o no, es que, por lo tanto, en los seres humanos es necesario que la voluntad no se halle corrupta. Puede operar para llegar a fines morales, cualesquiera que sean las presiones que tenga que soportar. Esta suposición va normalmente ligada a la idea de que la voluntad moral es la voluntad de la racionalidad, que la razón humana, usada propiamente, dará soporte al sentido moral, la voluntad, al permitirle reconocer que la acción moral es en el fondo acción racional. Por ello tendemos, siguiendo a muy buenas autoridades desde la Antigüedad hasta ahora, a ver muchos problemas morales como surgiendo de la combinación de saber lo que es correcto junto con la incapacidad de llevarlo a cabo con nuestras acciones deliberadas. Asumimos que, incluso cuando estamos corrompidos en nuestro sentido moral y en nuestra voluntad, sabemos cuál es el mejor camino. Una vez más contemplamos los problemas morales como una lucha entre elementos en nuestra personalidad; y en general suponemos que o bien nuestra razón o bien nuestra voluntad o las dos a la vez, o alguna otra facultad mental, permanece pura, mostrándonos un posible curso de acción alternativo a aquel que nuestros «deseos» nos impelen cuando

cometemos un crimen.

Esta tesis, que la acción moral es el resultado de una lucha entre varios elementos en el interior mismo de la personalidad, es lo que Zenón y Crisipo negaban. Argumentaremos cómo en los puntos más sustanciales relacionados con el problema, así como en muchos otros casos, los dos más grandes filósofos estoicos antiguos estaban de acuerdo. En lugar del modelo de la lucha dentro de la personalidad deseaban establecer el modelo de la salud o enfermedad en un individuo unitario. Usando el lenguaje que por aquel tiempo se podría atribuir completamente a Crisipo, podríamos decir que argumentaban que toda actividad moral (y, en realidad, para Crisipo, cualquier actividad) ha de contemplarse como estados diferentes de la «personalidad» del hombre, pues personalidad es, desde muchos puntos de vista, el equivalente moderno más convincente del término estoico *·γεμονικόν*.^[1]

Antes de continuar, sin embargo, deberíamos detenernos un momento en la cuestión del sentido de *·γεμονικόν*. A menudo se ha argumentado o supuesto ^[2] que las disputas sobre si Zenón suscribía o no la definición de Crisipo de los *πάθη* como estados del *·γεμονικόν* son argumentos acerca de si Crisipo «racionalizó» la teoría estoica original. Esta malinterpretación del problema surge del hecho de que los estoicos tendían a identificar el *·γεμονικόν* en nosotros con la Razón divina en el universo. La suposición es que la Razón estoica, y por ello el *·γεμονικόν*, es racional en el sentido de «racional» que usamos en el habla diaria. De aquí que se diga a menudo que, según Crisipo, los *πάθη* son los juicios erróneos (*simpliciter*). Pero habría de resultar obvio, si no por otra cosa al menos por el hecho de que la razón estoica se identifica con algún tipo de fuego, que nuestras propias nociones de lo que es racional no tienen por qué adecuarse exactamente con las de los estoicos. De hecho, es una interpretación, no una descripción, de la filosofía estoica el sugerir que si los *πάθη* son los juicios (*κρίσεις*), Crisipo habría de ser racionalista en el sentido normal de la palabra. Habremos de considerar más adelante de forma precisa con qué tipo de juicios está tratando Crisipo y cómo los analiza.

Si los juicios son estados del *·γεμονικόν*, no es nada obvio que al *·γεμονικόν* haya que llamarlo racional en el sentido normal de la palabra.^[3] En realidad, para los estoicos, tanto la racionalidad como la irracionalidad serían ellas mismas estados del *·γεμονικόν*. El *·γεμονικόν* es racional en lo que podríamos llamar un sentido divino de la palabra, pero se comprende mejor como la raíz de la personalidad, al menos en Zenón y Crisipo. El *·γεμονικόν* es algo de lo que podríamos llamar el «verdadero yo» de la personalidad de cada individuo humano. Por ello resultará más apto dar cuenta de él mediante palabras que se refieran a la personalidad que mediante palabras que se refieran a la racionalidad.

La concepción unitaria de la personalidad que hemos estado considerando se comprende mejor en relación con el ideal estoico de *ῥαθυμία*. Esta palabra, en contextos de estoicismo ortodoxo, no apunta a un estado de impasividad total, ni los estoicos eran tan ingenuos como para imaginar que tales estados fueran

posibles o deseables para el hombre. El hombre sabio, según su punto de vista, muy lejos de ser alguien sin emociones, se halla poseído por las tres disposiciones emocionales básicas y estables –y al mismo tiempo racionales–: de alegría, deseo y un sentido de precaución (ἡρά, βούλησις, εὐλάβεια).^[4] Según la visión estoica, en un hombre saludable no hay contraste entre razón y emociones; de aquí que estas «emociones» puedan describirse como estados racionales. Estos estados racionales se hallan presentes en el hombre sabio; los estoicos los llamaban εὐπάθειαι. Evidentemente, hay una diferencia entre un πάθος y una εὐπάθεια; y el *φραθής*, el hombre sabio, ha de verse como un hombre sin πάθη. Según el sentido de πάθος aquí descrito, independientemente de lo que pueda significar en los escritos de otros filósofos, no hay ninguna duda de que el Catón de Cicerón posee la perspectiva correcta del tema cuando en un pasaje del *De finibus* observa que la traducción literal del término πάθος en su sentido técnico sería *morbus* (enfermedad).^[5] Él, sin embargo, huye de tal traducción y prefiere *perturbatio*, por ser más neutra, sobre la base de que la gente no llama a la pena o la rabia enfermedades. Esta huida no se ajusta a la originalmente radical concepción estoica, según la cual todos los πάθη son enfermedades y que la víctima se halla mentalmente trastornada. Probablemente, no es ningún accidente que el mismo Zenón defina el πάθος como una πτοία (una agitación violenta) del alma,^[6] pues la πτοία más común es la excitación sexual (Eros) y se la consideraba desde los principios de la historia griega como parecida a una enfermedad o como una enfermedad propiamente (νόσος). En su rechazo a admitir la palabra *morbus*, el Catón de Cicerón huyó de la concepción original de los πάθη. Lactancio, aunque confesaba que la idea le parecía ultrajante, se halla muy cerca del punto de vista de Crisipo y Zenón cuando observa que este último sitúa el perdón entre los vicios y las enfermedades (*inter vitia et morbos*).^[7]

Así, los πάθη no son emociones sino impulsos excesivos e irracionales.^[8] Para Crisipo no son el producto de una facultad impulsiva o deseosa del alma humana; en eso hay un acuerdo general. De aquí que el lenguaje estoico acerca de una eliminación total de los πάθη resulte inteligible,^[9] y el conflicto entre los peripatéticos y los platónicos, los cuales abogaban por la moderación de las emociones (μετριοπάθεια), y los estoicos, que abogaban por la *βπάθεια*, se revela como una batalla en la que ambos bandos podrían haberse puesto de acuerdo si hubieran sido capaces de acordar qué es un πάθος. Pues si los πάθη se contemplan como enfermedades, como disturbios patológicos de la personalidad, es fácil ver por qué los estoicos abogaban por su completa supresión. Resultaría bastante estúpido argumentar que los efectos de una enfermedad hayan de moderarse cuando pareciera posible acabar del todo con la enfermedad con resultados mucho más deseables. Los estoicos, la mayoría de los cuales consideraban su escuela como una especie de hospital, habrían sido unos doctores bastante peculiares si no hubieran luchado por la total supresión de lo que ellos sostenían que eran graves

enfermedades mentales (νοσήματα).[10] Después de todo, ¿quién quiere ser un neurótico parcial?

Se acepta que desde el tiempo de Crisipo existía una teoría mantenida ampliamente por los estoicos según la cual los πάθη son estados del γεμονικόν. Ha habido bastante disputa alrededor del tema de si esta formulación se debe a Crisipo o de si también la ofrecía Zenón; y el debate ha traspasado el límite de una cuestión de la expresión formal de una teoría en términos de las categorías estoicas al tema más amplio de si la teoría de Crisipo difiere sustancialmente de la de Zenón.

El problema de la formulación de la teoría es lo menos importante y puede ser dejado de lado rápidamente. A veces se asume, o incluso se argumenta, que las categorías estoicas, incluyendo desde luego la categoría de estado o disposición (τὸ πῶς Qjov), las introdujo Crisipo.[11] No hay ninguna buena evidencia de ello y se asume sobre la base del hecho indudable de que Crisipo tenía mucho más interés en la lógica que Zenón o Cleantes. En contra de ello, sin embargo, están las afirmaciones de Diógenes Laercio de que Cleantes escribió un libro llamado *Categorías*, [12] y las de Clemente de Alejandría de que Cleantes se refería a las categorías como λεκτά.[13] Si tales afirmaciones han de creerse, y Cleantes habló realmente sobre categorías, es casi seguro que algún tipo de doctrina de las categorías surgió en parte de la enseñanza original de Zenón, pues la erudición moderna ha fallado en su intento de modificar de forma sustancial el punto de vista de los antiguos de que Cleantes solo hizo pequeños cambios en la doctrina que había aprendido de su maestro. Le fue posible a Posidonio argumentar que una doctrina mantenida por Cleantes, incluso si era manifiestamente diferente de las posiciones de Crisipo, había de representar una opinión estoica genuina, es decir, la opinión de Zenón.[14] Finalmente, habríamos de recalcar que Plutarco usa un lenguaje que, si es ajustado, sugiere que Zenón empleó la categoría de disposición relativa.[15] Que fuera o no el propio Zenón quien sostuviera la doctrina de las categorías, o cuál era la doctrina de las categorías que sostenía, es, sin embargo, mucho menos importante para la presente investigación que si hubiera aceptado una teoría que, ciertamente, se encontraba explicada en Crisipo en términos de categorías, la teoría de que los πάθη son simplemente estados del γεμονικόν.[16] Puesto que no tenemos ningún texto de Zenón en el que se trate este problema directamente, deberemos acercarnos a él de forma algo indirecta. Se ha argumentado, particularmente por Pohlenz en «Zenon und Chrysipp», que la teoría de Crisipo es considerablemente diferente de la de Zenón y que esta diferencia es parte de una diferencia más amplia entre los dos que afecta a su teoría del conocimiento tanto como a su psicología y a su ética. Según Pohlenz, un área importante en la que las diferencias entre los dos pueden observarse es en sus análisis de los πάθη, pues mientras que Crisipo mantiene que son «juicios» (κρίσεις), Zenón piensa que son desórdenes que surgen en el alma tras los juicios. [17] Un texto de Galeno sobre este tema se ha usado generalmente, desde Pohlenz,

para sugerir que, mientras Zenón sostenía que los $\pi\alpha\theta\eta$ son esencialmente irracionales, Crisipo los racionalizaba. Debemos examinar en detalle este texto y otros materiales relacionados con él.

Lo primero que ha de quedar claro es en dónde Crisipo no diverge de Zenón. Pohlenz parece haber establecido que hay algunas diferencias significativas entre Zenón y Crisipo en sus análisis de los $\pi\alpha\theta\eta$,^[18] que hay una diferencia real entre decir que un $\pi\alpha\theta\omicron\varsigma$ es un tipo de juicio y decir que sobreviene sobre un juicio. Pero no nos precipitemos en seguir a Pohlenz en su interpretación posidónica de esta diferencia.^[19] Hay algunos versos que se han conservado de Cleantes en los que se imagina a la Razón debatiendo con la Pasión ($\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$).^[20] Según dice Galeno, Posidonio usó estos versos para «probar» que Cleantes (y, por tanto, Zenón) mantenía una doctrina cuasi-platónica de las partes del alma en oposición o en alianza las unas con las otras. Es fácil ver por qué Posidonio quería hacer de Cleantes el padre de tal doctrina. Él mismo aceptaba una versión de la tripartición platónica del alma y deseaba creer en ella, de acuerdo con los primeros estoicos y en oposición a las innovaciones de Crisipo. Pero, tal y como ha reconocido Zeller, el poema de Cleantes no hay que leerlo de la forma en la que Posidonio lo leyó. Resulta claro hasta para Crisipo que tanto $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ (razón) como $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ pueden surgir en el alma; en otras palabras, somos capaces tanto de razonar como de desear. Y, claramente, estas dos fuerzas de la psique humana pueden dramatizarse. Pero Crisipo podría haber observado fácilmente que, si un poeta dramatiza juicios verdaderos y falsos como debates acerca de un curso de acción, no se sigue de ahí que suscriba una teoría filosófica que establezca distintas partes o facultades del alma, cada una separada de las otras y cada una formando un principio autoasertado de motivación. Debemos recordar que resultaba manifiesto para todos los estoicos, incluido el mismo Zenón, que el $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ es una variedad de $\pi\alpha\theta\omicron\varsigma$, y que Zenón definía el $\pi\alpha\theta\omicron\varsigma$ como un movimiento antinatural del alma, un impulso antes natural que ahora está fuera de control.^[21] Por tanto, en el hombre sabio, el $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$, al igual que los otros $\pi\alpha\theta\eta$, ha de ser eliminado. Siendo así, no hay ninguna razón para creer que Cleantes (o el mismo Zenón) sostuvieran que el $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ sea un elemento básico del alma de ninguna forma cuasi-platónica que Posidonio quisiera mantener. El poema de Cleantes hay que leerlo como una explicación dramática del caos, la enfermedad mental, en la personalidad unitaria del hombre individual cuando es malvado. Si para Cleantes $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ es un estado malsano, obviamente, no puede estar presente en la personalidad sana.

Pasemos ahora de lo que Posidonio suponía que Cleantes había creído a la afirmación clave acerca de la diferencia entre las teorías de Crisipo y Zenón. Quizá resultará más fácil discernir la verdad cuando las perpetuamente confusas visiones de Posidonio se hayan aclarado. Según el relevante pasaje de Galeno, Crisipo mantenía que los $\pi\alpha\theta\eta$ son algún tipo de juicio, mientras que Zenón afirmaba que surgen como resultado de los juicios.^[22] A partir de ello está claro que Zenón y Crisipo están de acuerdo en que el alma no tiene ninguna facultad independiente

del ἡγεμονικόν en la cual pueden surgir los πάθη. La diferencia entre Zenón y Crisipo se da más bien en sus análisis del juicio (κρίσις) mismo. Zenón debe haber mantenido que los juicios *qua* juicios han de considerarse libres de una «coloración» irracional, pues el coloreado sería el resultado inevitable de los juicios erróneos que dañan así el ἡγεμονικόν. Crisipo, por su parte, mantenía que no existen los actos mentales puros y que todos los juicios han de tener algún tipo de coloreado emocional, los juicios correctos –realizados solo por el sabio– que implicarían presumiblemente ἐπᾶθειαι, y los juicios falsos que implicarían πάθος en algún grado. Él mantenía ciertamente que tanto la actividad racional como la impulsiva deben ser actividades del ἡγεμονικόν, la personalidad misma.^[23]

Pohlenz ha argumentado correctamente que los autores más tardíos, como Temistio, no ofrecen ninguna base para creer que Zenón al igual que Crisipo pensara en los πάθη como κρίσεις.^[24] El análisis de Zenón de los πάθη como un resultado de los juicios hay que tomarlo en serio. Sin embargo, también habremos de tomar en serio el hecho de que de tales πάθη que surgen a partir de los juicios el mismo Zenón había dicho que eran irracionales, desobedientes a la razón.^[25] Así que deberemos aceptar el punto de vista de Zeller y Philippson de que, para Zenón, los πάθη eran esencialmente irracionales. Si Zenón mantenía una doctrina de ἐπᾶθειαι, y todo indica que así fue aunque la palabra no aparezca en los textos conservados, entonces estos ἐπᾶθειαι habrían de ser racionales. Para Zenón, entonces, como resultado de juicios, el ἡγεμονικόν está dispuesto racional o irracionalmente; sin embargo, si trabajó con la categoría τις Qjov o alguna similar, podría haber seguido aceptando la explicación de Crisipo de todas las emociones, racionales e irracionales, como estados de la mente.

Bajo la luz de esta actitud de Zenón podemos entender un poco mejor la posición de Crisipo. En primer lugar, de la misma forma que los πάθη son irracionales para Zenón, también lo son para Crisipo; la teoría de que Crisipo racionalizaba los πάθη cuando los llamaba estados mentales o juicios erróneos es bastante absurda. Nunca hubo una disputa entre Zenón y Crisipo sobre si un πάθος es racional o irracional; desde luego, es irracional. La disputa era más acerca de la naturaleza de lo que ellos llamaban juicios (κρίσις); es decir, acerca de si es o no es posible realizar un acto puramente mental. Zenón parece haber sostenido que una decisión inmoral se toma impasiblemente, pero que se acompañará inevitablemente de varios estados patológicos; Crisipo, por su parte, pensaba que la decisión y su contraparte emocional eran totalmente inseparables. Incluso una separación conceptual resultaría engañosa.

Hay una serie de razones para creer que lo que Crisipo asumía que era la teoría de Zenón era realmente la teoría de Zenón y que tenía razón al suponer que la intención de este era la misma que la suya. La actitud de Crisipo puede explicarse suponiendo que pensaba que Zenón tenía la misma intención que él, pero que no había sido capaz de hallar una forma lógica correcta para su teoría, y por ello había

sido llevado a decir cosas engañosas. Tal y como hemos observado, aunque no haya evidencia directa de que Zenón formulara la doctrina de los estados emocionales propios (επαθείαι), parece muy probable que así lo hiciera. Si hubiera considerado la *φῆσις* del hombre sabio como la indiferencia total a cualquier cosa que no fuera la virtud y el vicio, su insensibilidad habría estado mucho más cerca del estoicismo desviacionista de su discípulo Aristón de lo que, por lo que sabemos, estaba. Es cierto que Zenón fue discípulo del cínico Crates, pero su desacuerdo con Crates era acerca de cuestiones sustanciales, y el problema de la actitud correcta ante lo que es indiferente era casi seguro una de ellas. Si ello es así, entonces Zenón, al igual que Crisipo, creía que la personalidad unitaria puede ser afectada correctamente o enfermizamente, pero que ninguno de tales estados depende de una «raíz» emocional del alma aparte del *ἡγεμονικόν*. Una vez más deberíamos enfatizar que la cuestión de cómo surgen los juicios ha de separarse de la cuestión de qué es un juicio. Parece cierto que Crisipo modificó la teoría de Zenón sobre la aparición de los juicios, pero esta modificación no tiene nada que ver con la cuestión de la facultad o parte del alma en la que surgen los juicios y los estados emocionales.

Zenón sostenía que un *πάθος* debía definirse como un *ἄρρηκτον πλεονάζουσα*, y aunque, una vez más, no tenemos ninguna evidencia directa de cuál sería en su filosofía la relación precisa entre los *ἄρρηκτα* y el *ἡγεμονικόν*, hay una fuente de evidencia indirecta para ayudarnos en la investigación. Parece que existía una doctrina estoica en los inicios según la cual la diferencia entre las criaturas «racionales» e «irracionales», es decir, la diferencia entre seres humanos y animales, no puede sobreenfatzarse.[26] Podría suponerse que estos estoicos poco propensos a aceptar la validez de la distinción estarían más cercanos al cinismo. Sin embargo, Aristón, el discípulo de Zenón que más atraído estaba por el primer cinismo de su maestro, y que por esta razón fue repudiado por los estoicos posteriores, mantenía esta doctrina firmemente.[27] No hay ninguna duda de que Zenón también la mantenía.

Sabemos así que para Zenón un *πάθος*, que es un impulso (*ἄρρηκτον*) fuera de control, es el resultado de un juicio incorrecto. Esto podría significar que los *πάθη* humanos se diferencian esencialmente de los de los animales en que implican o son el resultado de algún tipo de actividad intelectual. Pero ¿qué hay del *ἄρρηκτον* mismo, antes de traducirse como el resultado de un juicio dentro de un fenómeno saludable o patológico? ¿Cuál es su estatus para Zenón? Por Crisipo sabemos que también es un estado del *ἡγεμονικόν*. [28] Una vez más, desgraciadamente, no hay ninguna evidencia directa. Pero deberíamos hacer notar que los *ἄρρηκτα* mismos son valiosos para Zenón; solo cuando no son controlables son patológicos. Y si son sanos, entonces han de ser racionales; por ello podemos asumir que en el caso del ser humano, en tanto que distinto del animal, Zenón estaría de acuerdo con Crisipo al menos hasta al punto de considerar el *ἄρρηκτον* como un *παραγινόμενον* de la razón de un yo unitario.

Si los argumentos precedentes son correctos y podemos así concluir que el desiderátum tanto de Zenón como de Crisipo es un alma unitaria, ¿dónde reside la diferencia entre los dos? ¿Qué intentaba Crisipo cuando reemplazó la definición de Zenón de un πᾶθος como algo que sobreviene a un juicio con la teoría de que es un juicio en sí mismo, aunque erróneo? Deberíamos enfatizar otra vez que ello no tiene nada que ver con la cuestión de la forma en que (según Pohlenz) Crisipo reformuló la teoría de Zenón de cómo se adquiere el conocimiento. No necesitamos tratar la teoría del conocimiento, aplicada al conocimiento moral; no necesitamos tratar el problema de cómo adquirimos el conocimiento de que la crueldad es errónea, sino el del estado mental en que se realiza el juicio (correcto) de que la crueldad es errónea y el juicio (incorrecto) de que es acertada.[29]

El punto de vista de Zenón es que primero se realiza el juicio y que después, según el valor moral de este, le sigue el estado mental apropiado. Parece que Crisipo suponía al menos que Zenón imaginaba una secuencia temporal real; primero el juicio, después el estado mental. No hay ninguna razón para pensar que sea incorrecto. En la disputa entre Crisipo y Cleantes sobre la naturaleza del andar aparece un problema similar. Según Cleantes, el andar puede ser descrito como el movimiento de una corriente de aire desde el *principale* (·γεμονικόν) a las rodillas. Crisipo difícilmente podría haber negado esto, pero creía que resultaba más informativo describir el andar simplemente como un estado del ·γεμονικόν.[30] No está claro si Cleantes imaginaba la transmisión de la corriente de aire como instantánea, pero parece poco probable, e incluso si así lo entendía, su formulación puede sugerir fácilmente una secuencia temporal de eventos al incauto. Lo que parece haber sucedido es que Cleantes tenía en mente un concepto del empezar a andar similar al desarrollado por Aristóteles, quien imaginaba una secuencia de eventos que se daría en el caminante potencial. «Por esta razón –observa–, un hombre ve que debe andar, y virtualmente de forma simultánea (κμα ἰς ἐπεὶν) anda a menos que algo le prevenga de hacerlo.»[31] El pasaje aristotélico lo recoge Séneca, quien remarca: «Debo andar. Entonces ando inmediatamente (*tunc demum ambulo*) cuando me digo a mí mismo “debo andar” y asiento a esta opinión mía».[32] Para evitar esta idea de secuencia,[33] que de hecho explica el empezar a andar, pero no el andar, Crisipo prefería hablar del andar como un acto de la personalidad en sí misma. Y algo hay que decir sobre esto, pues cuando estamos andando no nos mantenemos en un proceso en el cual en un momento decidimos andar y en el momento siguiente empezamos a hacerlo. Más bien, una vez hemos decidido andar, mantenemos ese andar; a menos que, tal y como dirían los estoicos, algo aparezca en nuestro camino. Andar es, de hecho, un mostrar o un afirmar nuestra decisión de continuar; o, como también podríamos decir, nuestra decisión de continuar es la imagen conceptual de nuestra acción. De todos modos, es difícil separar los dos y es probable que sea por ello que Crisipo rechazara hacerlo.

Esencialmente, según Crisipo el problema acerca de los πᾶθη es el mismo que el

de cualquier actividad corporal. En su opinión, parece ser, no hacemos juicios y entonces sentimos efectos emocionales. Los efectos emocionales son una parte –y una parte inseparable, en realidad– del juicio mismo. En otras palabras, para Crisipo no hay algo como un acto puramente racional, si por racional queremos decir «realizado por un intelecto solo, sin emociones». Todos los actos mentales están coloreados al ser al mismo tiempo actos emocionales. Así, todos los juicios son cambios en la personalidad o nuevos estados de la personalidad. He aquí por qué el hombre sabio no es totalmente desapasionado, por qué la *επαθεια*, que es la salud apropiada del alma y no mera impassibilidad, es el ideal estoico. La impassibilidad total es en opinión de Crisipo un objetivo sin sentido y realmente ininteligible, puesto que los actos mentales en sí mismos no son impassibles. Cualquiera que busque la *ῥαθεια*, en el sentido de eliminación de todos los sentimientos y emociones, está pidiendo un estado en el que todas las actividades, incluso las actividades mentales, se hallen en suspenso. Un estado así sería equivalente a la muerte.

Si nuestra interpretación es correcta, entonces la relación entre los puntos de vista de Zenón y Crisipo acerca de los *παθη* es que Crisipo fue llevado a corregir la formulación de Zenón a causa de su comprensión más clara de la actividad humana como una actividad totalmente psicosomática, casi una actividad personal. No está totalmente claro si era consciente de esta relación. Podría haber pensado que no estaba tanto corrigiendo a Zenón como clarificándole y trabajando sobre las consecuencias de sus revelaciones en detalle. Pero si su disputa con Cleantes acerca del andar nos da alguna pista respecto de la naturaleza de sus relaciones con sus predecesores en general, podría ser que de hecho fuera consciente de que el concepto de un acto mental correspondiente y precedente a cada movimiento corporal o respuesta emocional no podía sostenerse.

Zenón se había movido al menos en la dirección del concepto de un yo unitario. Había abandonado la idea de facultades conflictivas en la psique humana y rechazó la jerga platónica o pseudoplatónica acerca de partes divergentes del alma. Ya sugería, al igual que todos los primeros estoicos, que son los cambios en el yo lo que importa cuando tratamos de explicar el comportamiento moral, no guerras civiles en el alma. Pero se encontraba todavía bajo el ascendente del viejo racionalismo en tanto que suponía que, aunque los juicios conducían inevitablemente a emociones, sin embargo eran en sí mismos «actos puros de pensamiento». Sin duda, el en gran manera malinterpretado materialismo estoico tiene algo que ver con ello, pues resulta obvio que se necesita tiempo para que un objeto material afecte a otro. Para evitar esta dificultad, una dificultad similar a la ahora notoria teoría del alma del «fantasma en la máquina», Crisipo pensó que solo había una salida: debía definir las emociones mismas como tipos de juicios. Para Crisipo, todos los juicios implican emociones; algunas de ellas buenas, otras malas. Pero este paso resultó ser demasiado radical para una generación de estoicos de mente menos flexible, y bajo la guía de Posidonio volvieron al concepto

de facultades garantizadoras como la única explicación posible de la lucha moral y del consecuente comportamiento moral.

Viendo ahora la radical teoría de Crisipo bajo una luz más clara, podemos retornar brevemente a la cuestión con la que empezamos, la cuestión de la enfermedad y salud del alma y la necesidad de extirpar los $\pi\alpha\theta\eta$. Este punto de vista, ya apuntado por Zenón en oposición a platónicos y peripatéticos, recibió un nuevo énfasis de Crisipo. Si los $\pi\alpha\theta\eta$ son una enfermedad del $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$, es natural desear librarse de todos ellos. Tan pronto como estos $\pi\alpha\theta\eta$ se vuelven los miembros de algo como un alma tripartita, las metáforas médicas han de cambiar también su función. De la doctrina de Crisipo de que la salud es estar libre de los $\pi\alpha\theta\eta$ hemos de volver a algo más parecido al punto de vista platónico de que la salud es un equilibrio o armonía entre los diferentes elementos del alma. Y el problema de la naturaleza de la unidad del yo vuelve a surgir otra vez.[\[34\]](#)

PROBLEMAS SOBRE EL PLACER Y EL DOLOR

Hay una creencia ampliamente mantenida, alimentada en su mayor parte por la obra de Pohlenz, según la cual la filosofía estoica debería contemplarse primariamente en términos de una reacción a los epicúreos. La tesis es exagerada, pero contiene algunos elementos de verdad. Claramente, la antítesis radical entre las visiones estoica y epicúrea acerca de la función del placer en la vida del hombre bueno le da cierta entidad. Pero el hecho de que Epicuro considerara el placer (de algún tipo) como la cosa más importante de la vida,^[1] mientras que los estoicos confirieran tal honor a la virtud, ha conducido a varias malinterpretaciones de cuál era el tratamiento dado por los estoicos al placer. Estas malinterpretaciones han sido parcialmente corregidas por Haynes en un artículo, pero algunas aún se mantienen, y Haynes ha introducido unas pocas fuentes de confusión más.^[2] En la discusión que sigue, debe darse por sentado que la evidencia ofrecida se refiere al punto de vista de Crisipo, a menos que se atribuya específicamente a otros. Sin embargo, no hay razones para negar que posiciones similares, aunque a veces menos sofisticadas, pudiera mantenerlas Zenón.

Solo un estúpido sostendría que cualquier ser humano puede ser totalmente insensible a placeres y dolores. Zenón mantuvo consecuentemente que, mientras que el hombre sabio no siente $\pi\alpha\theta\eta$, los cuales surgen de los juicios erróneos,^[3] a pesar de ello sentía «ciertas sospechas y sombras» de tales $\pi\alpha\theta\eta$. Estas sombras son las cicatrices que se mantienen después de que una herida ha sanado.^[4] Trabajando en líneas similares, Crisipo sostenía que el hombre sabio sentirá dolor,^[5] y es la opinión estándar en la escuela que, aunque el «placer» (en el sentido de juicio erróneo) se erradicará del hombre sabio, sin embargo aún disfrutará de un estado racional de regocijo ($\gamma\alpha\rho\acute{\alpha}$).^[6] Una de las cosas que el término $\beta\rho\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\alpha$, que denota el objetivo de la sabiduría estoica, no significa es insensibilidad. El hombre sabio siente tanto el placer como el dolor.

Para poder comprender el significado de esto, debemos considerar más detalladamente la explicación estoica del fenómeno del placer. Está claro que distinguían, implícita si no explícitamente, entre dos tipos de placer, que pueden describirse como el simple sentimiento de satisfacción «física» y el más positivo de la alegría abierta de tal satisfacción que debe asociarse de alguna manera con el reconocimiento de qué es satisfactorio, acompañado con el reconocimiento de qué debería (o no debería) ser satisfactorio. Para dar un ejemplo de cómo se aplica tal distinción, podemos decir que comer una buena comida ofrece solo placer «físico», mientras que disfrutar la comida con el conocimiento completo de que la comida

ha sido robada es, tal como lo pondrían los estoicos, un asentimiento de la personalidad moral por la que el comedor está de acuerdo en disfrutar de una comida deliciosa con el conocimiento completo del hecho de que no debería estar comiéndola de ninguna manera. A lo largo de este capítulo será conveniente llamar al placer «físico» un placer de primer orden y al psicológicamente más complejo, un placer de segundo orden. El uso de estos términos no intenta sugerir que alguno de los tipos de placer sea más placentero, o más genuino en cualquier otro sentido. Lo que debemos evitar es el uso de términos como «físico», que ha sido usado hasta este punto, porque sugiere una teoría de la naturaleza del hombre y de sus capacidades o facultades que, como se verá más adelante, hubiera sido inaceptable para Crisipo. Haynes cuando comenta problemas similares está preparado, sin embargo, para llamar a los placeres de primer orden placeres corporales; a los placeres de segundo orden se refiere como «atributos mentales».

[7]

Es manifiesto que Haynes busca justificar este tipo de lenguaje refiriéndose a un pasaje de Aulo Gelio.[8] Gelio trata de explicar cómo un sabio estoico, ante un dolor presente, lucha para no ser engañado y creer que el dolor es malo. Sin embargo, está obligado a admitir que el estoico, aunque niegue que el dolor sea malo, continuará sintiéndolo y se verá obligado a gemir. ¿Cómo puede ser esto? Para responder a la cuestión, Gelio, quien cita el discurso de un filósofo llamado Tauro, da un tipo de explicación estoica del crecimiento gradual de la razón en el ser humano desde su nacimiento hasta el momento de su madurez completa. Haynes indica que, según Gelio, los estoicos sostenían que las sensaciones de placer y dolor se presentan en la naturaleza antes de la aparición del juicio y la razón. Con ello, Gelio parece querer decir que hay algunos placeres y dolores en el ser humano que no son juicios, o, tal y como diría Crisipo, estados del *·γεμονικόν*. Pero ello sería una posición extraña para Crisipo. En primer lugar, el pasaje de Gelio no se relaciona tan solo con el desarrollo del niño, para el cual sería razonable argumentar que, abrumadoramente al principio y decreciendo a medida que pasa el tiempo y empieza a desarrollarse como criatura racional, los dolores y los placeres preceden a los juicios. Pero Gelio afirma, según dice Haynes, que incluso en el hombre crecido y desarrollado, el placer y el dolor preceden y están separados de los juicios en cierto número de casos, particularmente en lo que hemos llamado placeres de primer orden.

Para comprender todo ello de forma más clara, debemos bosquejar la explicación de Crisipo de los mecanismos psicológicos del placer; y debería enfatizarse que no hay razones para creer que haya ninguna diferencia de clase, sino solo una de grado, entre los placeres de primer y segundo orden. Cuando la palabra *·δονή* significa un placer malo, los estoicos consideran que denota un *πᾶθος* o un estado malsano de la personalidad.[9] Todos los *πᾶθη* han de definirse como impulsos (*μῦμαι*) descontrolados, o como movimientos irracionales del alma. De forma similar, los estados emocionales correctos deben considerarse *μῦμαι*, esta

vez, sin embargo, de naturaleza racional. En otras palabras, todos los placeres, sean aceptables o no, son *ἡμιότι* de uno u otro tipo. De aquí que, si queremos saber qué es el placer, habremos de saber qué es un impulso (*ἡμῆ*).

Sabemos ya que los impulsos son movimientos del alma.^[10] Pero ¿qué son esos movimientos? Crisipo al menos enseñaba que son actos de asentimiento. No hay ninguna evidencia de que pensara que algunos impulsos son asentimientos mientras que a otros les siguen (en el tiempo) actos de asentimiento.^[11] Se desprende, entonces, que tanto los placeres de primer como de segundo orden son, para Crisipo, asentimientos de la razón y actos de juicio. Por ello no puede ser verdad, aunque para Haynes lo sea, que las sensaciones de dolor y placer se presenten en el adulto sin ningún tipo de juicio y ningún tipo de asentimiento. Haynes cometió este error porque en el caso del niño él, y quizá Gelio o su fuente, creería que en una edad muy temprana, cuando el ser humano ciertamente no es racional, no tiene ningún tipo de facultad racional. De hecho, lo que Gelio dice es que el niño tiene simientes (*semina*) de razón. Según la teoría de Haynes, estas simientes serían simplemente «potencialidades»; no habría ninguna fuerza razonadora presente y, por tanto, no habría ninguna fuerza de asentimiento, aunque fuera débil, presente en el recién nacido. Tal vez un pasaje de Séneca haga esta interpretación menos aceptable, incluso para Gelio.^[12] Según Séneca, la naturaleza nos crea con una facultad para aprender y nos da una razón imperfecta (*ratio imperfecta*). En términos del vitalismo estoico, esta «razón imperfecta» no puede identificarse meramente con la potencialidad o posibilidad de razonar. Una razón imperfecta ha de ser un estado efectivo de la personalidad conforme al cual el individuo es capaz de los actos más débiles posibles de asentimiento, que siguen siendo actos de asentimiento. Así, el primer acto de todo animal recién nacido, sea humano o no, es un impulso hacia la autoconservación.^[13] Esta es la primera disposición (*σῆσις*) que adopta, que se gobierna por su constitución física como animal.^[14] En el caso del ser humano esta disposición ha de ser, por tanto, una disposición de la *ratio imperfecta*. Es el primer estado de la personalidad o *ἡμιότι*. Resulta obvio, sin duda, que todos los actos de cualquier ser humano que no sea un hombre sabio son actos inadecuados de asentimiento. Este primer sentido infantil de autoconservación, con el que inmediatamente se asocian sentimientos de placer y dolor, sería el más débil acto posible de asentimiento. Lo importante, sin embargo, es que el impulso (*ἡμῆ*) implicará de todas formas el asentimiento. Los estoicos enfatizaban manifiestamente la distinción entre seres humanos y animales en relación a sus actitudes ante la urgencia básica de la autoconservación. En el caso de los seres racionales, decía Diógenes, la razón es el artífice (*τεχνίτης*) del impulso.^[15] Es cierto que Diógenes usa la palabra *ἡμιότι* aquí, una palabra que podría indicar una secuencia temporal. Ello no es necesario, sin embargo, y que no ha de tomarse en ese sentido lo muestra Séneca,^[16] quien observa que, aunque es verdad que todos los animales tienen un sentido natural del valor de sí mismos, el hombre se valora a sí mismo de forma natural no como

un mero animal, sino como un animal racional. Es imposible incluso para los primeros atisbos de la autoconciencia del hombre ser otra cosa que los atisbos de una autoconciencia racional. Podemos concluir, por tanto, que cada acto de un ser humano, joven o viejo, maduro o inmaduro, es tanto un acto racional como un acto físico.^[17] Por ello, no puede existir una cosa que sea puramente un placer «corporal» o «físico».

¿Qué debemos hacer entonces con el pasaje de Gelio? Evidentemente, no representa para nada las opiniones de la antigua Estoa. La psicología, de hecho, es la de Posidonio. Todo el pasaje mantiene el aroma del conflicto de las partes del alma, la razón luchando contra las pasiones. Sin embargo, echemos una mirada a una parte de la narración para ver si podemos entender cuál habría podido ser la reacción de Crisipo. El problema, recordemos, es que el estoico está gimiendo.

Y la pregunta es: ¿por qué se ve obligado el filósofo estoico a emitir gemidos contra su voluntad? La respuesta de Gelio es que lo cierto es que el hombre sabio no puede verse obligado a ello cuando tiene la oportunidad de usar su razón.^[18] Hay muchas acciones, como sudar con un tiempo caluroso,^[19] sobre las que el hombre sabio no posee ningún tipo de control. Aquí la voluntad, el juicio y la razón ya no operan. El hombre está bajo el ascendente de la naturaleza y la necesidad.

Resultaría muy fácil para Crisipo argumentar que las acciones involuntarias mencionadas por Gelio no son análogas en nada al gemir involuntario cuando se siente dolor. La diferencia es que Gelio nos presenta un sabio luchando contra su necesidad de gemir, pero nadie lucha contra el proceso de sudar con un tiempo caluroso. Crisipo diría presumiblemente que el sudar con tiempo caluroso es parte de la naturaleza del hombre *qua* hombre. Sudar es natural en el mismo sentido que la autoconservación es natural. Con ello querría decir que todos los hombres sudan al igual que todos los hombre tienen el instinto de la autoconservación. Negaría, sin embargo, que el gemir sintiendo dolor siguiera el mismo patrón. Algunos hombres pueden tener la fortaleza suficiente para soportar el dolor más atroz en silencio. Es cuestión de grados de asentimiento.

Crisipo insistiría en que el sudar es una actividad psicosomática como cualquier otra. Todas las actividades humanas, sin excepción, implican algún grado de asentimiento. Una acción totalmente no voluntaria es una imposibilidad. Esta es la única conclusión que puede extraerse de la gran cantidad de evidencias que muestran que para Crisipo cada acción y reacción del ser humano se halla, en algún sentido, «en el *·γεμονικόν*».^[20] Es la opinión consecuente de Crisipo que el alma tiene ocho «partes», los cinco sentidos, el habla, el sexo y la razón (*·γεμονικόν*).^[21] Puesto que el *·γεμονικόν* se halla implicado en cada actividad, todas las actividades han de ser racionales al menos de forma imperfecta. No hay, por tanto, ninguna acción enteramente involuntaria.

Si esta formulación de la posición de Crisipo es correcta, debería observarse que rechaza la distinción entre movimientos voluntarios e involuntarios y síntomas comportamentales como el sudar que se halla en Aristóteles. En un

importante pasaje del *De motu animalium*, al que Furley[22] ha dirigido su atención, Aristóteles habla de movimientos como el latir del corazón o la erección del pene como involuntarios, pues las actividades corporales tienen lugar sin ninguna orden de la mente (οἱ μὲντοι κελεύσαντος τον von). El punto de vista de Crisipo sería que, aunque la mente no lo ordene, debe asentir (en el caso del corazón o del pene) porque tales movimientos son naturales y por tanto manifestaciones del *logos*. Para Crisipo, el rechazo de la teoría aristotélica del movimiento involuntario es la única alternativa a la partición de la personalidad en facultades o partes separadas realmente y no solo conceptualmente. Y entonces, sostendría, ¿cómo pueden mantenerse unidas tales partes? Si no existiera un γερμονικόν, habría que inventar uno.

Furley ha señalado, sin embargo, que el análisis aristotélico de lo involuntario no está completo en el *De motu*. Hay un pasaje en el *De anima* que habría encantado a Crisipo.[23] «La mente –dice Aristóteles– a menudo piensa en algo que provoca miedo o placer, pero no da la orden de asustarse, pero el corazón se mueve, y si el objeto es deseable, alguna otra parte» (es decir, en vistas del pasaje del *De motu*, el pene). Este texto tiene un claro sabor estoico. Tenemos el imperativo moral (οἱ κελεύει δὲ φοβεῖσθαι), que se relacionaría con el segundo orden de placeres y dolores, y el punto de vista de Crisipo de que, aunque la mente no ordene, piensa en algo doloroso o placentero. Quizá la diferencia entre los estoicos y Aristóteles sea aquí terminológica. Aristóteles parece referirse a reacciones en las que la mente piensa pero no ordena «involuntariamente», mientras que el punto de vista de Crisipo es que, si la mente se ve implicada de alguna manera (aunque «imperfectamente»), hay un grado de asentimiento.

Hay un pasaje de Diógenes Laercio en el que cita a Crisipo que muestra la verdad de nuestra interpretación del punto de vista de Crisipo, con un énfasis casi paradójico.[24] La primera cosa que es apropiada (οἰκεῖον) para cada animal es su propia naturaleza y el darse cuenta de esa naturaleza. La palabra usada para el «darse cuenta» es sorprendente; es συνείδησις. Cicerón, en un pasaje paralelo, lo traduce como *sensus sui*, [25] que ha de aparecer casi inevitablemente en castellano como conciencia o conocimiento de sí. Una frase similar (*constitutionis suae sensus*) la da Séneca refiriéndose no solo al hombre sino a todos los animales.[26] Aunque los animales y los niños recién nacidos no son conscientes de sí mismos en el sentido obvio de la expresión, Crisipo estaba claramente preparado para argumentar que tienen algunos rudimentos (*semina*) de esta consciencia. La consciencia, por tanto, es esencial en algún grado a la vida animal y *a fortiori* para la vida humana. No podría haber una afirmación más fuerte de que, en cierto sentido, todos los actos humanos son parcialmente actos mentales, incluso los más primitivos. Así no puede existir un acto involuntario en el sentido de un acto realizado sin la operación del γερμονικόν. Se sigue así, tal y como hemos argumentado antes, que, a pesar del estoicismo posidónico de Gelio, para la antigua Estoa todos los placeres y dolores, incluso los de primer orden, son actos

de asentimiento.

Antes de dejar este asunto, sin embargo, deberíamos observar que algunos eruditos han intentado evadir esta solución enmendando el texto de Diógenes. Pohlenz fue el primero en argumentar que en lugar de συνείδησις habría que leer συναίσθησις.^[27] No hay ninguna evidencia manuscrita de este cambio y no está señalado (o quizás pasó desapercibido) por el reciente editor de Oxford. La mejor base de Pohlenz para defender el cambio es que, tal y como hemos visto, Cicerón utiliza la expresión *sensus sui* como un equivalente; y este uso encuentra paralelos en cualquier otra parte. Sin embargo, incluso si la lectura συναίσθησις fuera correcta, no hay razón para creer que nuestra visión de la teoría de Crisipo resulte afectada. Plutarco, en un pasaje de lo más iluminador, define οἰκείωσις como una percepción y aprehensión de lo que es similar (αἰσθησις καὶ βντίληψις).^[28] Incluso si se afirma que la palabra αἰσθησις no implica un acto de asentimiento, una afirmación así no es posible en el caso de βντίληψις. La palabra se utiliza de forma generalizada tanto para referirse a la percepción como al pensamiento, pero representa una actividad (percepción) que contrasta específicamente con la pasiva sensación desnuda.^[29] Si Crisipo, en el pasaje citado por Diógenes, escribió de hecho συναίσθησις y no συνείδησις, la aprehensión, el acto mental, debería seguir estando en su mente. La versión de Plutarco sería la formulación más completa. Sin embargo, al considerar la falta de evidencia manuscrita, hay pocas razones para cambiar el texto de Diógenes; las versiones del estoicismo ofrecidas por Cicerón, Hierocles, Musonio, Séneca u otros presentados por Pohlenz no hay que considerarlas como ofreciendo evidencia de las palabras exactas que Crisipo habría usado en obras diferentes de aquellas de las que estos escritores se ocupaban.

No estamos en posición de determinar la relación del hombre sabio con lo que hemos llamado placeres de primer orden. Este experimentará tales placeres con tal de que no sean invocados mediante objetos inmorales. Este es el verdadero sentido de βπάθεια. El sabio es insensible a las emociones inmorales (y por tanto irracionales). Una analogía moderna puede ayudar a esclarecer la cuestión. Aparentemente parece posible curar varios tipos de perversiones sexuales poniendo a los pacientes delante de una pantalla y pasando imágenes de aquellos objetos que despiertan sus apetitos sexuales. Si responden físicamente al objeto en la pantalla experimentan un shock eléctrico. Gradualmente, mientras este «tratamiento» continúa, asocia el objeto sexual en cuestión con el dolor del shock eléctrico; de aquí que el apetito resulte inhibido y finalmente desaparezca. El hombre sabio estoico está en una posición similar. Crisipo consideraba el adulterio antinatural;^[30] de aquí que, mientras que la visión de la mujer de otro desnuda podría tener un efecto erótico en el hombre corriente, no tendría un efecto así en el sabio. Lo que ello significa, en efecto, es que en el hombre sabio la distinción entre placeres de primer y segundo orden, con los que hemos estado trabajando hasta este punto, quedaría reducida hasta el punto de desvanecerse. El hombre sabio

tiene un control mucho más fuerte de sus placeres que el hombre corriente y en tanto que ninguno de ellos sean placeres acerca de objetos inmorales, estará completamente bajo control. No tendrá control consciente sobre todos sus sentimientos de placer, pero tendrá un poder de veto sobre ellos, de manera que rechazará automáticamente aquellos que son malos. Los placeres que de hecho sentimos serán estados racionales de las emociones, o *ἡσπαί*. Esta es la palabra que los estoicos prefieren para referirse a los placeres del sabio, pero encontramos ciertos pasajes, algunos de ellos discutidos por Haynes, que sugieren que al menos a veces están preparados para usar *ῥδονή* como un equivalente virtual, siempre que, desde luego, se refiera al sentido general y neutral de «placer», no al sentido técnico estoico de «impulso irracional».

Esto nos lleva al problema de la metafísica y el estatus del placer en general. Según Diógenes Laercio, el placer (*ῥδονή*) es una experiencia que sobreviene sobre una actividad natural (*ἡπυέννημα*).^[31] En otros sitios, Diógenes recoge la opinión estoica de que la alegría (*ἡσπα*), el placer racional del bueno, sobreviene sobre la virtud, mientras que, de forma similar, la miseria y sus análogos sobrevienen en el vicio.^[32] La influencia aristotélica en este punto se ha observado a menudo.^[33] Así, en su disputa con los epicúreos y otros filósofos hedonistas, Crisipo estaba preparado para argumentar que el placer no puede ser un bien y que algunos placeres son vergonzosos (*αἰσπαί*).^[34] Si Diógenes recoge correctamente las palabras de Crisipo, este dijo que «hay también placeres vergonzosos». Estas palabras implican que algunos placeres no son vergonzosos, una opinión que, tal y como hemos visto, Crisipo realmente mantenía. Tanto si Diógenes recoge correctamente las palabras de Crisipo como si no, nuestro argumento anterior sugiere que Crisipo distinguía al menos entre placeres aceptables e inaceptables.

Haynes piensa que Zenón y Cleantes sitúan el placer en la clase de lo que es indiferente en relación al bien y al mal.^[35] Ello puede prestarse a confusión; lo que deberían haber situado en esa clase son los placeres buenos. Placeres del tipo de los que Crisipo llamaba «vergonzosos» surgen de actividades viciosas e inapropiadas y son, tal y como hemos visto, sobrevinientes en el vicio. Es difícil distinguir los detalles en la posición de Zenón, pero debe haber hablado de ciertos placeres como moralmente indiferentes.^[36] Probablemente pensaba que aquellos que acompañan acciones buenas o apropiadas son indiferentes poseedores de muy poco valor,^[37] aunque es posible que los considerara «preferidos». Debe haber considerado los placeres como sobrevinientes en acciones inapropiadas como viciosos.

La posición de Cleantes está más clara y al parecer dio lugar a comentarios. En su opinión, los placeres (de nuevo, presumiblemente, aquellos que son inocuos) no son solo indiferentes en relación al bien y al mal; no tienen ningún valor en absoluto y son no naturales (*μήτε κατὰ φύσιν αἰτῶν εἶναι μήτε βχίαν αἰεῖν ἐν τῇ βίῃ*).^[38] Ciertamente, ello es más que una explicación de la posición de Zenón. Cleantes mantiene que la división triple de lo que no es ni bueno ni malo es

también triple en relación con la naturaleza. Las cosas pueden ser naturales, no naturales o antinaturales. El placer, que es una *ἡδονή*, es, según Cleantes, como un cosmético, pertenece a la categoría de lo no natural. Lo que parecería implicar que no tiene ninguna relación con lo que el hombre corriente querría o no querría hacer, una propuesta realmente extraordinaria.

La descripción de Cleantes del placer como un cosmético probablemente ayuda a explicar esta extraña posición. Obviamente deseaba enfatizar el hecho de que el placer acompaña siempre las actividades humanas; es decir, que no se le podría llamar propiamente una actividad humana; que solo las actividades directas pueden llamarse naturales o antinaturales; por encima de todo, que las cosas «naturales» han de preferirse en cierto sentido y buscarse, mientras que es demasiado peligroso buscar el placer. Se cita a Crisipo específicamente cuando dice que los ciudadanos del estado ideal no actuarán «buscando el placer».[39] Es seguro que Cleantes habría suscrito esto.

La posición general de Crisipo, sin embargo, es mucho más realista. Aunque está de acuerdo con sus predecesores en que el placer es indiferente en relación al bien y el mal, ciertamente pensaba que era natural y que se le podría incluir en la clase de las cosas preferibles.[40] Cómo podría haber mantenido esto, argumentando también que no es un motivo apropiado de acción, lo aclara Estobeo, quien recoge la opinión estoica de que de las cosas que son naturales (y, por tanto, posiblemente preferidas) algunas se prefieren por sí mismas y otras por otras cosas.[41] El placer pertenecería a la última clase. Crisipo seguramente no querría olvidar el hecho obvio de que el placer es un incentivo para conseguir tanto lo que tiene valor como lo que no. De aquí que al buen placer se le busque porque nos anima a buscar las cosas valiosas (o preferidas) que traen. En cualquier caso, al eliminar al placer de la clase de lo no natural y ponerlo en la clase de lo natural, Crisipo puede admitir el hecho obvio de que la «naturaleza» (en este caso, las cosas vivas) se decanta hacia el placer,[42] mientras que sigue negando el punto de vista epicúreo de que el placer es la primera aspiración natural del hombre.[43]

Crisipo parece haber resuelto la cuestión de si algunos placeres son naturales, pero hubo una cierta añoranza después de la postura mucho más extrema de Cleantes. Así encontramos a Arquidamo admitiendo que los placeres son naturales, pero afirmando que no tienen ningún valor, que sobrevienen como el pelo bajo las axilas.[44] Esta es una sugerencia que habría conducido a grandes dificultades dentro del marco general de la teoría estoica y nuestros testimonios no nos dan ninguna indicación de cómo (o de si) Arquidamo las habría afrontado. El peso de lo que afirmó es que los placeres «buenos» y el pelo bajo las axilas, aunque naturales, no tienen ninguna importancia para el hombre. Pecería que es un intento de asimilar tales *ἡδονήματα* al estatus de consecuencias necesarias, cosas que existen *κατὰ παρακολούθησιν*, como los «accidentes» aristotélicos.[45] Pero aunque algunos de los «indiferentes absolutos» estoicos se pudieran asimilar, es posible

que Crisipo hubiera pensado que tanto el placer como el pelo bajo las axilas tienen un propósito. En cualquier caso, el propósito del placer sería animar a la realización de *καθήκοντα*.

Según Diógenes Laercio, tal y como hemos visto, el placer se clasifica entre las cosas preferidas (7.102). La palabra usada es *·δονή*. No encontramos la palabra *ἡδονή* en ninguna lista similar, pero ello no es importante. Claramente, el *·δονή* que se prefiere, o que al menos es natural, es el placer que acompaña o bien *καθήκοντα* o bien acciones morales (*κατορθώματα*). *Ἡδονή* se utiliza en un sentido general y sin duda *ἡδονή* hay que entenderlo en este contexto como una de sus especies. Los placeres son, por tanto, de varios tipos, dependiendo de las actividades que acompañen. Están en una escala que va desde las «alegrías» del hombre sabio a los placeres vergonzosos del vicioso. Nos proveen de un índice para el carácter moral; pues un hombre mostrará sus verdaderos sentimientos cuando siente diversos tipos de placeres. Dirijámonos ahora al polo opuesto y consideremos la cuestión del dolor. Hemos visto ya que el hombre sabio siente los dolores, aunque, desde luego, no admite que sean malos. Pero hay que observar una diferencia inmediata entre placeres y dolores. Aunque hay estados racionales de placer (*ἡδοναί*) y son un atributo del sabio, no hay un estado correspondiente de dolor.[\[46\]](#) Esto lo consideraremos más adelante.

Algunos tipos de dolor, como algunos placeres, son juicios erróneos o el resultado de juicios erróneos. El dolor en este sentido se define como una contracción irracional (*συστοκή*) del alma,[\[47\]](#) tal y como los placeres se consideran efervescencias (*ἡπαρσεις*) del alma. Pero mientras que tiene sentido oponer una efervescencia racional del alma a una irracional, es comprensible que los estoicos no consideren una «contracción racional» del alma como una *ἐνπαθεια*. Habría sido innecesariamente paradójico, por no decir estúpido, por parte de los estoicos el considerar que el dolor es *per se* incluso un estado preferido. Podría preferirse si conduce a ventajas específicas, pero no *per se*. Ni, evidentemente, puede ser el dolor ningún tipo de acompañamiento natural a una actividad virtuosa, como son las clases apropiadas de placer. Pero mientras que resulta fácil ver por qué no hay *ἐνπαθεια* que sea dolor, no es tan fácil ver qué explicación darían los estoicos del dolor que admiten que el hombre sabio siente. Claramente, este dolor no es irracional en el sentido de que pueda sobrepasar a la razón. Pero ¿es paralelo al placer en que es un acto de asentimiento? En un cierto sentido este tendría que ser el caso, pues el hombre sabio admite que el dolor que siente es realmente doloroso. La diferencia con el placer, sin embargo, es que, mientras en el caso del placer el asentimiento puede dominarse hasta un punto tal que el hombre sabio no sentirá ni los placeres corporales bajo las mismas circunstancias que el estúpido, seguirá experimentando la mayoría de los mismos dolores. Está claro que no todas las mismas cosas le causarán dolor. No podría causársele dolor, al contrario que al hombre vicioso, por ser detenido en su intento de cometer un crimen, pero sentiría un peso arrojado sobre un dedo de su pie de la misma

manera que su compañero vicioso. Pero si este dolor, aunque el hombre sabio lo comprenda y lo acepte, es a pesar de todo una «contracción» del alma, ¿no siguen teniendo problemas los estoicos? ¿Por qué asiente el hombre sabio a la contracción de su alma?

No hay una respuesta a esta cuestión específica en los textos a nuestra disposición, pero las líneas generales de la réplica estoica están bastante claras. El problema es un aspecto del problema más general del sufrimiento del hombre bueno, y la respuesta estoica a él es una parte de su respuesta general a cuestiones acerca del origen del mal. Dirían que las cosas no se presentan siempre con su contrario,[\[48\]](#) que no puede haber placer sin dolor; que la existencia de un dolor local, incluso para el hombre bueno, se justifica por la «economía» o el ajuste necesario del mundo.[\[49\]](#) Los sucesos malignos no pueden borrarse completamente; es la cruda fuerza de los hechos.[\[50\]](#) Presumiblemente, por tanto, tenemos que concluir con la nota bastante insatisfactoria de que el sabio aceptará «contracciones» del alma, siempre que no resulten irracionales, cuando ha de hacerlo. De hecho, la experiencia del dolor en sí mismo hay que considerarla como un asentimiento a tal contracción.

Ello no significa que deberíamos aceptar la descripción ofrecida por Aulo Gelio del sabio estoico ocupado en una lucha contra el gemir como una representación auténtica de las opiniones de la antigua Estoa. Esta descripción la realiza un partidario de la teoría de la lucha en el alma; él es un estoico paneciano (o posidoniano). En la posición de los fundadores del estoicismo no habrá ninguna lucha moral en el alma del hombre sabio. Todas sus reacciones a los estímulos externos serán racionales. Solo el postulante, el que no es todavía un hombre virtuoso, se encontrará con problemas espirituales. Tendrá que resistir la tentación de infravalorar los dolores que siente. Plutarco, citando según parece la obra de Crisipo *Sobre la justicia*, presenta la descripción ortodoxa.[\[51\]](#)

A partir de lo que dice podemos ver qué tipo de «contracción del alma» debe ser el dolor del hombre sabio. Crisipo admite, afirma Plutarco, que hay algunos miedos, temores y engaños que nos dañan, pero no nos hacen peores. Ello significa que la contracción del alma del hombre sabio no es una contracción moral. Naturalmente, los estoicos no pensaban que todos los asentimientos son asentimientos con un sabor moral. Asentir al dolor, siempre que solo sea darse cuenta moralmente del dolor y no un asentimiento a la proposición de que el dolor es o bueno o malo, es un asentimiento no moral.

A primera vista parecen haber un problema y una variación extras en las actitudes estoicas hacia el dolor y el placer respectivamente. Hemos sugerido que el hombre sabio puede desconectarse de ciertos placeres completamente. No sentirá placer, incluso placer de primer orden, en muchas situaciones en las que el hombre corriente lo sentiría. Sin embargo, es casi seguro que sentirá el dolor como cualquier otro. Pero, de hecho, ello se aleja de la cuestión. Hay algunos dolores, dolores «físicos» particularmente, que sentirá como cualquier otro, pero muchas

cosas que generan dolor en el hombre corriente no lo generarán en el sabio.

¿Hasta qué punto estas conclusiones acerca del dolor modifican la interpretación que ofrecimos de la visión estoica de toda actividad humana como una actividad psicosomática? No la modifican en nada. Consideremos el caso del hombre sabio que siente dolor por el peso arrojado sobre un dedo de su pie. ¿Hay que considerar este dolor como totalmente involuntario? Al parecer, los estoicos no lo pensaban. El dolor no puede sentirse sin la actividad del *·γεμονικόν*. El *·γεμονικόν* asiente a lo que es doloroso. Pero ¿qué hay acerca del hecho de que ningún ser humano habría podido evitar sentir el dolor? Es similar al hecho de que todos los seres humanos sudan bajo un sol caluroso. Es un acto del hombre *qua* hombre. Siendo hombres, no podemos evitar asentir al dolor, es decir, admitir que es doloroso; pero ese asentimiento es una cuestión de indiferencia.^[52] A lo que no estamos obligados es a asentir a algo más aparte de lo que es doloroso. Tales asentimientos, que implican una decisión moral, dependen solo de nuestra voluntad. Si Crisipo realmente usó la palabra «semiesclavitud» que se le atribuye, no lo sabemos;^[53] pero la palabra se ajusta perfectamente al punto que quería presentar. A menudo es natural asentir a lo que es moralmente irrelevante, y puesto que es natural está, en la terminología estoica, en nuestro poder. Sería antinatural asentir a la maldad moral. De aquí que no se nos pueda forzar a hacerlo. De aquí que tales asentimientos estén bajo nuestro poder.

Las conclusiones de esta discusión sobre la actitud estoica hacia el placer y el dolor son importantes para una comprensión completa del «sabor» del estoicismo como sistema. En castellano tenemos el término «estoico», que tiende a variar en significado de «ser capaz de acomodarse a cualquier cosa» a algo cercano a la insensibilidad. Los estoicos nunca propusieron la insensibilidad ni nada similar como un ideal, pero se creía que lo habían hecho incluso en la Antigüedad, cuando el significado original de *βῆθεια* había quedado oscurecido. Según Tauro, en Aulo Gelio, «no solo en mi opinión, sino en la opinión de algunos de los hombres sabios entre los estoicos, como Panecio, la insensibilidad (*βναλγησία*) y la *βῆθεια* son desaprobadas y rechazadas».^[54] Esta es una afirmación curiosa, puesto que parece hacer equivalentes *βναλγησία* y *βῆθεια*. Si tal ecuación fue realizada por Panecio es imposible de saber, pero si lo fue, no dejaba por ello de ser errónea. Para la antigua Estoa, el hombre sabio siente placeres y dolores; lo que no siente son aquellos placeres y dolores que son (el resultado de) juicios erróneos. Solo en relación a ellos es *βπαθής*. Si Panecio no comprendió correctamente el sentido estoico de la palabra, ello se debe probablemente a que, como Posidonio, aunque en un grado más bajo, no había captado las implicaciones de la primera psicología estoica, con su insistencia en la naturaleza psicosomática del hombre.^[55]

En tiempos modernos el problema se ha oscurecido más, tal y como hemos visto. En lo más alto del uso establecido y confundente de la palabra «estoico» tenemos la tesis demasiado frecuentemente aceptada de Pohlenz de que el sistema de Zenón se formuló como una oposición consciente a las opiniones de Epicuro. A

partir de aquí se argumenta que mientras que Epicuro es un cierto tipo de hedonista, Zenón reaccionó fuertemente, incluso grotescamente, en contra del hedonismo. Pero hubo hedonistas y antihedonistas mucho antes de Epicuro o Zenón, y tendrá mucho más sentido si, en lugar de mirar a Zenón como el oponente de Epicuro, vemos más bien a ambos como formándose sus propias opiniones contra un fondo común en el que el pensamiento de Aristóteles es el factor dominante. En vista del hecho de que la doctrina del placer como *ἡπικέννημα* está tan cerca de las posiciones aristotélicas expresadas en el libro décimo de la *Ética a Nicómaco*, es bastante poco probable que fuera realizada en oposición concreta a nadie. Es en su doctrina de *πρῶτα κατὰ φύσιν* donde los estoicos intentan contradecir específicamente a Epicuro. Puesto que para los estoicos el placer se define como «sobreviniente» o parasitario en una actividad, les habría costado poco tiempo y pocos problemas relacionarlo con sus teorías de lo que es natural. Para ellos el placer ha de ser, como mucho, algo concomitante con lo que en primer lugar está de acuerdo con la naturaleza. Zenón probablemente pensaba que Aristóteles había invalidado la solución epicúrea por adelantado.

EL CINISMO Y EL ESTOICISMO

En la Antigüedad era bien sabido que había conexiones cercanas entre el cinismo y el estoicismo. En el periodo romano del movimiento estoico encontramos un maestro como Epicteto que tendía a igualar la vida del hombre bueno con la del cínico. En esto, como en muchas otras cosas, Epicteto retrocedía con respecto al estoicismo de Panecio y Posidonio y volvía, en parte, a los orígenes de la escuela. El propósito de este capítulo será considerar aquellos aspectos del cinismo que influyeron sobre los estoicos y sugerir que los cínicos planteaban problemas serios incluso cuando ofrecían respuestas insatisfactorias, así como mostrar que los estoicos, especialmente Zenón y Crisipo, modificaron la enseñanza cínica para ajustarla a sus teorías mucho más elaboradas. Hay un problema considerable en relación a la información que poseemos de los cínicos, la mayor parte de la cual viene de colecciones de historias seleccionadas por Diógenes Laercio acerca de Antístenes, Diógenes, Crates y el resto. Aunque sugeriremos que determinadas opiniones han de ser atribuidas a uno u otro de los líderes cínicos, nuestra tarea principal es mostrar que había una actitud específicamente cínica hacia el mundo, y que Zenón la conocía. Seremos capaces entonces de evaluar su reacción ante ella.

[1]

Diógenes Laercio afirma que las escuelas cínica y estoica recibieron la influencia de Antístenes.[2] El mismo Antístenes había sido un discípulo de Sócrates muy impresionado por su determinación del carácter moral. Si el análisis de Diógenes resulta fiable en general –y no hay buenas razones para no confiar en él, pues se ajusta en lo esencial con la descripción que hay en el *Simposium* de Jenofonte–, Antístenes desarrolló una especie de antítesis sofística entre la vida de la virtud y la vida de acuerdo con las leyes de la ciudad en la que se ha nacido.[3] Es el comportamiento de un hombre lo que importa, no lo que dice o lo que sabe. La actitud frente a la ciudad es parcialmente socrática –Sócrates rehusaba obedecer lo que pensaba que eran órdenes injustas del gobierno ateniense–, pero parece diferir en que Sócrates, tal y como se hace patente en el *Critón*, mantenía que, aunque puede ser correcto que un hombre no siga las leyes si piensa que son injustas, es una de las consecuencias de la ciudadanía que tenga que aceptar las penas prescritas por la ley si elige desobedecerla. Quizá solo hay una sombra de diferencia entre esta posición y lo que parece fundamentar la actitud de Antístenes, pero esta sombra representaba la delgada punta de la cuña que se fue abriendo paso hasta alcanzar una posición en la que las leyes establecidas y las leyes de la virtud son enemigas. Esta es la posición cínica. No tenemos claro hasta dónde llegó

Antístenes con ella, pero la opinión de los antiguos, que lo ponían en relación con Diógenes, sugiere que avanzó considerablemente en tal dirección.

Si es la vida en la ciudad y sus convenciones lo que es más peligroso para la vida de la virtud, deberíamos esperar encontrar a Antístenes atacando varios de los hábitos y normas establecidos de esa vida. De acuerdo con ello encontramos en la tradición la afirmación de que, cuando estaba buscando ejemplos de valentía, citó a Heracles y a Ciro, sin tener en cuenta el hecho de que uno era griego y el otro un «bárbaro».[4] Entre los escritos a él atribuidos se encuentra uno sobre la libertad y la esclavitud, un tema estimado por Diógenes, tal y como veremos.[5] Si era realmente una obra genuina de Antístenes importa poco: no hay ninguna razón para pensar que no fuera el tipo de tema del que se ocupara. Finalmente, está el problema social al que los cínicos se dedicaron plenamente, y que también llamaba la atención de Zenón, el problema que ya Platón abre para el debate en su *República* y que Aristófanes parodió en *Las assembleístas*: el problema de la relación entre hombres y mujeres en una sociedad ideal.

Como la mayoría de los filósofos griegos, Antístenes sospechaba del placer físico. El comentario «Antes loco que sentir placer físico» se le atribuye a él;[6] y probablemente mantenía que el placer es el principal obstáculo a la ausencia del sentir (τῇ παθεί) que era su ideal.[7] Sin embargo, no se oponía a las relaciones sexuales y decía que los hombres deberían hacer el amor a mujeres que se lo agradecieran.[8] No está claro hasta qué punto ello es el origen de la obviamente radical posición de Diógenes, pero, en tanto que parece significar que las preferencias de las mujeres son importantes, se ajusta bastante bien con la opinión, especificada en otro sitio,[9] de que la virtud de las mujeres es la misma que la de los hombres. En otro asunto, sin embargo, no presentaba la posición cínica desarrollada al máximo; para Antístenes, el matrimonio resulta deseable para los niños.[10] Si Antístenes defendía realmente el matrimonio (γάμος) para tener niños, ello probablemente significa que no había alcanzado el estado de considerar la ley civil y la ley de la virtud como radicalmente opuestas; pues lo que hace del γάμος un matrimonio completo, diferenciándolo de una unión entre dos personas, era precisamente que su función principal era proveer de niños legítimos para ser ciudadanos del Estado. El matrimonio era el ejemplo fundamental de una institución dirigida hacia la vida de la *polis* más que a la vida de las personas, especialmente las mujeres. La relación sexual no podía por sí misma constituirse en matrimonio, aunque la palabra γάμος se use ocasionalmente para referirse a la relación sexual exclusivamente. El matrimonio era una institución diseñada para traer niños al mundo, y como tal era una institución cívica. Probablemente, Diógenes la atacó por serlo; parece que Antístenes era más convencional.[11] Sin embargo, aunque su actitud hacia el matrimonio parezca convencional, desde nuestro punto de vista resulta más relevante su actitud hacia las mujeres, presumiblemente las que no eran esposas, que hemos mencionado antes. La relación se da entre aquellos a quienes gratifica; y en el caso de asuntos

homosexuales el hombre sabio amará a aquellos a quienes él solo reconozca como merecedores de amor.[\[12\]](#)

Mientras seguimos la idea de que debería amarse a aquellos que son merecedores y a aquellos que lo agradecerán, nos relacionamos con lo que probablemente sea el principio básico de la ética de Antístenes, el principio de la independencia del hombre sabio. La virtud es adecuada por sí misma para la felicidad; todo lo que necesitamos es la fuerza de carácter requerida para la vida buena. Si tenemos esto, no nos regiremos por las demandas externas. Pero no parece que Antístenes aísle completamente al hombre sabio; reconoce valor en los objetos de la vida y piensa que las acciones del hombre sabio han de regirse por este reconocimiento; ¡incluso piensa que la gratitud de las mujeres es algo que vale la pena tener! Aunque el hombre sabio pueda ser como una isla aislada, no está absolutamente aislado de sus compañeros. Eros es un lazo entre los buenos; lazo que Zenón tomará en consideración. Ya en Antístenes parecen hallarse las semillas del concepto del reino de los sabios, quienes están unidos entre sí por un respeto mutuo.

Debería ahora hacerse hincapié de nuevo en que lo que se ha dicho sobre Antístenes no es tan fiable como cabría desear. Dependemos totalmente de la tradición doxográfica, a gran parte de la cual no se le puede dar una gran credibilidad. Pero podemos considerar verosímil la imagen general. Con Diógenes, el primer cínico propiamente dicho, nos encontramos todavía con problemas doxográficos, pero la impresión general que dejan las palabras de Diógenes, y aún más sus acciones, están remarcablemente bien atestiguadas a lo largo de la Antigüedad. Cuando lleguemos a Crates, el discípulo de Diógenes y maestro de Zenón, algunos de cuyos escritos se conservan en forma fragmentaria, encontraremos que el retrato de un cínico se mantiene sin cambios sustanciales.

El objetivo de los cínicos era vivir «de acuerdo con la virtud».[\[13\]](#) Al igual que los estoicos después de ellos, clasificaban todas las actividades como virtuosas, viciosas o indiferentes.[\[14\]](#) A diferencia de Zenón, sin embargo, como veremos, consideraban todo lo indiferente como totalmente indiferente. Solo hay que aspirar a la virtud, solo hay que rechazar el vicio. Por lo que al resto se refiere, no importa lo que hace el hombre sabio. Sin embargo, decir que lo bueno es la vida de acuerdo con la virtud no nos lleva mucho más allá (si es que nos lleva) de una proposición circular. Y la principal dificultad para entender el cinismo es saber qué son los actos virtuosos. Una y otra vez encontraremos explicaciones de aquello de lo que el hombre sabio no se ocupará, los fingidos valores de la vida diaria; pero es muy difícil encontrar una explicación de un curso de acción que sea positivamente bueno. Sin duda, los cínicos afirmaban que lo bueno es ser completamente independiente de la sociedad en la que uno se halla (αὐτάρκης), pero ¿cuáles son los actos de un hombre totalmente independiente? Este es el problema de lo que los estoicos llamaban el material de la virtud.[\[15\]](#)

El mismo Diógenes afirmaba que la libertad de expresión y la libertad de acción

son las cosas más importantes de la vida.[\[16\]](#) Esta libertad la interpreta un erudito actual como estar libre de cualquier constreñimiento; es una explicación comprensible, pero ligeramente engañosa.[\[17\]](#) Probablemente es cierto que Diógenes pensaba que el hombre sabio puede decir cualquier cosa y que podría hacer (y haría) todo tipo de cosas de las que el público convencional (los estúpidos) se sentirían inhibidos. Sin embargo, está claro que exageraba sus declaraciones acerca de la libertad. Diógenes no dejaría decir al hombre sabio que el vicio es bueno, aunque es perfectamente libre para decir que la masturbación en público, por ejemplo, es algo totalmente indiferente desde el punto de vista moral. Diógenes no es un amoralista, como casi llega a describirlo Baldry. La libertad del hombre sabio es la libertad de actuar de acuerdo con lo que es correcto y de decir lo que es correcto, sin considerar otra cosa que no sea su propio juicio. Sin embargo, es fácil ver por qué Diógenes parece un amoralista, de hecho por las mismas razones por las que era llamado un «perro» en la Antigüedad. Es porque continuamente explicaba lo que no era vicioso, porque era natural, mientras que nunca daba detalles de qué era lo virtuoso. Se podría argüir que su opinión real era que la virtud era simplemente la independencia completa del yo, pero incluso esto no sería probablemente una descripción completa de lo que Diógenes intentaba, pues parece haber pensado que el hombre completamente independiente actuaría en tanto que independiente de ciertas formas específicas en situaciones particulares. Pero no sabemos si se ocupó de ello de forma seria, ni si Crates lo hizo también. Lo que sí sabemos es que esta debilidad del cinismo encontró un crítico inmediato en Zenón. Diógenes nos dice que todas nuestras acciones han de guiarse por la virtud, por un reconocimiento de lo que es bueno, pero no nos dice qué es la virtud.

La insistencia en la importancia de la libertad y las elecciones libres en palabra y en hecho surge de forma llamativa en la manifiesta obsesión de Diógenes por el contraste entre los hombres libres (a los cuales parece haber llamado simplemente «hombres») y los esclavos.[\[18\]](#) Surge también en su rechazo a la vida de ciudad. El hombre sabio no habita en una ciudad ordinaria ni respeta las leyes ordinarias.[\[19\]](#) No encuentra ningún uso a los adornos de la civilización como las armas o el dinero.[\[20\]](#) Es solamente un ciudadano del mundo, no de ninguna de las ciudades del mundo.[\[21\]](#) Es cierto que, cuando Diógenes se llama a sí mismo un «cosmopolita», quiere decir algo negativo; no pertenece a ninguna ciudad en particular.[\[22\]](#) Crates más tarde afirmó compartir ciudadanía con Diógenes, aunque él era de Tebas y Diógenes de Sinope, basándose en que ambos pertenecían al reino de los sabios.[\[23\]](#)

Es la marca del hombre sabio el rechazar las convenciones de la ciudad. Hemos visto un indicio de ello en Antístenes; más tarde Diógenes lo desarrollará, pues estaba preparado para practicar lo que había predicado de forma mucho más extensa. Las ciudades estaban regidas por tabús, particularmente en la esfera de la moralidad sexual. Diógenes estableció la moda cínica de la masturbación pública,

[24] y consideraba el incesto como un asunto indiferente.[25] El comer carne humana, argumentaba también, no era de ninguna forma objetable *per se*. [26]

El hombre sabio es totalmente independiente de sus compañeros; por ello la masturbación es permisible, puesto que exonera al sabio de su necesidad de ayuda exterior en satisfacer las demandas de la naturaleza. *Fiat amica manus*, tal y como lo dijo Marcial. Pero Diógenes también mantenía que las relaciones sexuales deberían ser un tema de acuerdo entre las partes implicadas. Si el hombre puede persuadir a la mujer, ello es todo lo que se necesita.[27] Aquí, presumiblemente, se está hablando de las actividades del sabio, pues la cuestión está en que para Diógenes no existe el matrimonio civil. El único matrimonio que reconocía era el consentimiento mutuo para tener relaciones sexuales. A los hombres se les debería permitir tener relaciones con muchas mujeres –las mujeres se deberían tener «en común»– y presumiblemente con tantas, o tan pocas, como desearan. Naturalmente, Diógenes permitía las relaciones homosexuales, aunque la sugerencia de Filodemo de que los cínicos (no se refiere a Diógenes específicamente) mantenían que a los chicos que no estuvieran de acuerdo en tener relaciones homosexuales se les debería obligar a hacerlo,[28] probablemente sea una distorsión de lo que podría llamarse el ideal cínico de la voluntad libre. Los cínicos sostenían que las mujeres deberían tenerse «en común» y sus oponentes podrían haberlo distorsionado hacia la visión de que cualquier hombre puede tener relaciones con cualquiera que le venga en gana (a pesar de los deseos de los otros);[29] pero esto es contrario a los informes de Diógenes Laercio, quien nos dice que el punto de vista cínico es que, al menos entre los sabios, la libertad de elección de los sujetos es la base de cualquier acción y cualquier relación.

La opinión de Diógenes no es meramente que los hombres deban tener relaciones con cualquiera a quien puedan persuadir; él afirma claramente que los mismos derechos los poseen las mujeres, una posición mucho más revolucionaria. Sin duda, como Antístenes, mantenía que la virtud es la misma para hombres y mujeres y por tanto sus elecciones de actuación han de ser similarmente idénticas. Esta elección, la marca que distingue al hombre libre –o simplemente al hombre, pues sin ella somos esclavos subhumanos–, consiste en gobernarse por la razón. Si un hombre no puede vivir según la razón, haría mejor colgándose.[30]

Las enseñanzas de Diógenes acerca de las relaciones sexuales son la clave de varias inconsistencias manifiestas que se han detectado en su perspectiva. Baldry piensa que la «filantropía», el ocuparse de la humanidad, atribuido a Crates y hasta cierto punto a Diógenes mismo, se halla en conflicto con la estéril doctrina de la autosuficiencia completa.[31] Hay que trazar, sin embargo, una distinción, de la que Diógenes muy probablemente era consciente. El hombre sabio mantiene tratos con otros hombres sabios, que son compañeros ciudadanos, pero no depende de ellos. Plutarco remarcaba acertadamente que Diógenes, al igual que Zenón, reconoce que la concordia es un elemento de la sociedad ideal.[32] La

autosuficiencia cínica no convierte al hombre sabio en un individuo aislado;[33] lo que hace de él es un hombre independiente, capaz de participar en relaciones basadas en la libertad mutua con otros individuos. Y claramente los cínicos creían que la necesidad humana básica de la sexualidad proveía una oportunidad para tales relaciones libres. Naturalmente, el cínico ha de ser el amo de tal necesidad, al igual que de las otras.

Los estudiosos han intentado a veces comparar a Diógenes con su sucesor principal, Crates.[34] La comparación parece exagerada, y sin duda lo es en los asuntos que ahora nos conciernen. El famoso matrimonio cínico de Crates e Hiparquía es un excelente ejemplo de los preceptos de Diógenes aplicándose en el área de las relaciones personales.[35] Por esta razón será mejor realizar una consideración detallada. Según la descripción de Diógenes Laercio, Hiparquía se enamoró de Crates e insistía en «entregarse a él». Después de que sus padres no consiguieran disuadirla y ella amenazase con suicidarse si se la contrariaba, aquellos le pidieron a Crates que la disuadiera él mismo. Lo intentó y falló. Le dijo que si quería ser su compañera, debería compartir con él la vida cínica. Ella eligió hacerlo y, tal y como lo presenta Diógenes, «viajó por aquí y por allá con su marido, tenían relaciones públicamente e iban a cenas».[36] Resulta patente de esta historia que la esencia de la relación cínica es la elección libre de los compañeros, exactamente como Diógenes había propuesto. Las convenciones de la ciudad y el matrimonio civil son irrelevantes. Ni se plantea el compromiso del «matrimonio», como en Antístenes, para traer niños al mundo. Es una cuestión de un individuo libre reconociendo a otro; es lo que podríamos llamar un matrimonio entre dos ciudadanos del cosmos.

Antes de volver a Zenón y a los estoicos, por tanto, podemos resumir algunas de las características más importantes del movimiento cínico tal y como existía cuando Zenón entró en contacto con él. En primer lugar, está la distinción entre los sabios y los estúpidos; los estúpidos, tal y como manifiestamente afirmaba Diógenes, están, desde cualquier punto de vista, locos.[37] Lo que distingue los dos grupos es que el sabio no atribuye ningún valor a nada excepto a la virtud, mientras que considera los actos viciosos como los únicos que no deberían ser realizados. Todo lo demás es totalmente insignificante para el hombre sabio. Sea lo que sea lo que las costumbres, instituciones y convenciones sugieran, el hombre sabio se gobernará solamente por la razón.[38] Aceptará no lo que es convencional, sino lo que es natural.[39] Al parecer, Diógenes y Crates creían que actuar virtuosamente es natural, no preocuparse por lo que no es ni virtuoso ni vicioso es natural, y evitar el vicio es natural. Si un hombre es libre, mantenían, se comportará «naturalmente»; por ello Diógenes podía hablar casi como si la libertad fuera el bien del hombre. La dificultad es que no da una justificación de su uso de las palabras «naturaleza» y «natural», ni intenta explicar por qué es bueno comportarse naturalmente. Ciertamente, no intenta justificar su hablar acerca de la naturaleza introduciendo teorías de la física. Según todos sus comentarios acerca

del cosmos, despreciaba el aprender acerca de la naturaleza de ese cosmos.[40] Parece (aunque no es del todo seguro) que es la voluntad del hombre libre lo que determina lo que es natural. Probablemente, Diógenes no quería decir que el hombre que pudiera desear ser libre debería diseñar su propio estándar de virtud y vicio; parece haber mantenido que la virtud y el vicio tienen algún tipo de realidad objetiva que el hombre sabio reconocería; pero ante la ausencia de cualquier expresión clara de cuál es esa realidad, se nos puede perdonar si concluimos que, en la práctica, para el cínico, el hombre que toma sus propias decisiones acerca de su propia vida es el hombre sabio. Tal y como hemos dicho, ello no implica que el hombre sabio deba ser un hombre aislado, aunque obviamente los sabios son pocos. El hombre sabio escoge relacionarse con otra gente. Pero si los otros no aceptan la relación, el hombre sabio no será menos feliz, pues él es su propio amo. Esta es la implicación completa de la palabra *βπαθής*; no puede separarse de la palabra *αἰτάρκης*. El hombre sabio es tan libre de la dependencia espiritual como lo es de las necesidades físicas por encima del mínimo requerido para su supervivencia.[41] Incluso el sobrevivir es una cuestión de decisión propia.

Hay un punto más para tratar. Claramente, Diógenes y Crates creían que es posible llegar a ser sabio, puesto que la sabiduría es, en cierto sentido indefinido, natural; y una vez se ha conseguido la sabiduría, no puede perderse,[42] una posición que causó en los estoicos ciertas dificultades. Por qué los cínicos mantenían esta posición no está totalmente claro; quizás habrían argüido que, mientras que el estúpido es inestable y por ello puede cambiar, incluso para mejor, el hombre sabio es estable por naturaleza. No sería sabio si existiera la sola posibilidad de volverse estúpido. Pero la ausencia de una lógica o física cínicas nos confirma que no se hizo ningún intento de dar a esta tesis base alguna, aparte de la aserción dogmática.

Podemos ahora volver a Zenón y sus discípulos e inmediatos sucesores para ver qué hicieron con la herencia cínica. Zenón era un discípulo del cínico Crates[43] y aunque era incapaz o no deseaba asimilar algunas de las formas de comportamiento más extremas de los cínicos, se encontraba de todos modos grandemente influenciado por su maestro. Las series de historias que Diógenes Laercio cuenta de él son a menudo similares a aquellas que narra sobre los propios cínicos y es notable que en una ocasión, cuando un cínico le rogó que le diera aceite, acompañó su negativa con las palabras «¿Quién de nosotros es el más sinvergüenza?». [44] Sin duda era a causa de las originales actitudes de Zenón que los últimos estoicos solieran hablar del cinismo como un atajo a la virtud, y que mantuvieran que el hombre sabio representaría al cínico.[45]

La tradición de la influencia cínica en el estoicismo recibió una base firme de la obra de Zenón titulada *El estado ideal* o *Politeia*. [46] No hay ninguna duda de que se trata de un libro de juventud, escrito, según Diógenes Laercio, cuando Zenón aún era discípulo de Crates.[47] Algunos de los estoicos posteriores más

convencionales intentaron expurgarlo, o negar su autenticidad, pero Crisipo sabía que era genuino e ideas similares se expresan manifiestamente en otros escritos auténticos de Zenón.^[48] En esta obra, Zenón se propone describir cómo sería la sociedad del hombre sabio,^[49] mientras trata al mismo tiempo de indicar cuál es la actitud de los hombres sabios entre ellos y hacia el mundo exterior en cualquier situación política ordinaria.^[50]

Antes de considerar el tipo de vida que llevarían los habitantes del Estado ideal, debemos aclarar, sin embargo, un problema acerca del ser miembro del Estado. En un pasaje de Plutarco,^[51] del que se pretende sin razón que depende de Eratóstenes,^[52] se dice que según Zenón debemos considerar a todos los hombres nuestros compañeros de región y nuestros compañeros ciudadanos. Se ha sugerido que Zenón está pensando en algo que se acerca a un estado mundial, pero no hay evidencia de ello. Baldry encuentra el pasaje inconsistente con la opinión normal de Zenón de que solo los sabios son ciudadanos, y piensa que Zenón en esta sección de su trabajo al menos tenía un futuro lejano en mente.^[53] Pero conoce objeciones a este punto de vista en tanto que explicación de la *Politeia* en general.^[54] ¿Cuál es entonces la explicación? Murray ha demostrado correctamente que esos «todos los hombres» que han de ser nuestros compañeros ciudadanos son solo los hombres sabios.^[55] Pero ¿por qué dice Plutarco «todos los hombres», cuando no se refiere a algún futuro remoto en que todos serán sabios, sino al mundo presente donde la mayoría son estúpidos? Quizá la respuesta sea que Zenón usa la palabra «hombre» en el sentido cínico que ya hemos advertido. Todos los hombres han de ser nuestros hermanos; pero «hombres» significa «hombres libres» y la mayoría de la población del mundo son esclavos.

Hemos de recordar, al discutir la *Politeia* de Zenón, que solo se han conservado pequeños fragmentos, y aquellos que hablaban de ella en la Antigüedad se centraban más en sus rasgos menos convencionales. Según nuestra evidencia, no tenemos pasajes que traten de las cosas ni virtuosas ni viciosas en términos de la teoría estoica de que ciertos tipos de comportamiento conducen a la virtud mientras otros conducen al vicio. Por otro lado, no tenemos evidencia de que esta teoría, la principal contribución de Zenón a los problemas éticos de la época, no se mencionara. Lo que sabemos de la *Politeia* es que, según el punto de vista cínico, Zenón argumentó que muchas de las convenciones de la sociedad civil no tenían significación moral. De nuevo, al igual que en el caso de los cínicos, ello ha tenido consecuencias de lo más interesantes en la esfera de las relaciones sexuales. De nuevo oímos que las mujeres han de «compartirse» y que las relaciones entre los sexos han de tener una base carnal.^[56] Pero de nuevo parece basarse en un consenso mutuo. Diógenes Laercio recuerda a Trasónides, el héroe del *Misumenos* de Menandro, quien consiguió el control de su bienamada, pero se reprimía de tener relaciones, pues a ella él no le gustaba. La conclusión que los estoicos extrajeron de ello es que la amistad es esencial para el amor y que las relaciones

sexuales entre los hombres sabios han de depender de las elecciones libres de los miembros, como en el caso de Crates e Hiparquia. Aunque esta interpretación de la historia se atribuye a los estoicos en general, no hay ninguna razón por la que no debiera representar la opinión de Zenón en particular.[\[57\]](#)

Zenón argumentaba que, si las relaciones sexuales son libres, los niños del sabio serán amados por todos y los problemas del adulterio se eliminarán.[\[58\]](#) Sin embargo, no hay ninguna razón para creer que su posición fuera realmente esa, pues ya que el amor libre conducirá a diversos bienes, es por lo tanto deseable; ni que mantuviera, como Baldry sugiere en conexión con la propuesta en algún otro lugar de la *Politeia* que hombres y mujeres hayan de llevar las mismas ropas, que ello debiera hacerse para asegurar la armonía y la concordia (μῦνοια) entre los ciudadanos. Después de todo, los sabios, tal y como veremos, se encuentran naturalmente en armonía los unos con los otros; la armonía no se ha de promover mediante la ley. Más bien, el resultado natural de ser un hombre o mujer sabios es que se puede determinar la propia sexualidad enteramente sobre la base de una decisión personal y razonada. Según Zenón, no debería ocultarse enteramente ninguna parte del cuerpo.[\[59\]](#) Ello se debía sin duda a que, si las partes del cuerpo se ocultan, se impone una limitación a la libertad de un individuo de evaluar a su compañero en perspectiva, aparte de ser la causa de inhibiciones innecesarias. De nuevo el pensamiento es cínico: Crates se despoja de sus ropas antes de preguntarle a Hiparquia si quiere ser su compañera,[\[60\]](#) y más tarde entregó a su hija a un pretendiente sobre la base de un juicio matrimonial.[\[61\]](#) La misma idea aparece en la *Utopía* de Moro, donde los ciudadanos de Utopía piensan que es absurdo que dos personas puedan casarse sin verse primero desnudos.

Diógenes Laercio atribuye a Zenón en la *Politeia* la opinión de que el hombre sabio se casará y tendrá hijos.[\[62\]](#) Algunos estudiosos han considerado que ello es inconsistente con la doctrina del amor libre; Pohlenz, Baldry y otros piensan que es simplemente una expresión del deber del hombre sabio en una ciudad ordinaria, no en el Estado ideal.[\[63\]](#) Baldry arguye que su punto de vista está «confirmado» por el hecho de que la sentencia anterior en Diógenes Laercio trata de la ciudad burguesa, pero en vista de los métodos de compilación de Diógenes, ello no prueba nada. Su otro argumento es que en un pasaje de Cicerón las ideas de matrimonio y familia se comparan con el ideal cínico.[\[64\]](#) Ello es una lectura engañosa de Cicerón, quien escribió que el matrimonio y el tener hijos son acontecimientos naturales, que el amor puro es compatible con la vida del sabio y que los estoicos estaban divididos acerca de su actitud ante los principios y forma de vida adoptados por los cínicos. Algunos argumentan que el comportamiento cínico se puede justificar en circunstancias particulares (este debía ser probablemente el punto de vista de Zenón); otros rechazaban directamente los hábitos cínicos. De hecho, a Zenón no se le menciona en este pasaje y no hay ninguna sugerencia de que el matrimonio de algún tipo, y el tener hijos, esté en contradicción con los ideales cínicos. Después de todo, incluso los cínicos se casaban y tenían hijos. La

cuestión más bien es: ¿qué es el matrimonio y cómo se ajusta a las convenciones de la sociedad? Para el hombre sabio es una relación libre, permanente, aunque no necesariamente exclusiva.

Hemos argumentado ya que en el Estado ideal la concordia es la relación que subsistirá entre sus habitantes. No necesita que se produzca mediante la legislación. Surgirá de la naturaleza del sabio y, tal como remarca particularmente Zenón, de la parte erótica de su personalidad. Eros, argüía, es el dios de la amistad y la libertad es la preparadora de la concordia.[65] El hombre sabio amará a aquellos con una aptitud para la vida buena,[66] y el amor se dirige no directamente hacia la satisfacción física –aunque ciertamente ha de disfrutarse–, sino hacia la amistad.[67]

A lo largo de nuestra discusión de la *Politeia*, y particularmente de la actitud de Zenón sobre las relaciones personales entre los sabios, hemos encontrado muchos puntos de contacto con el cinismo. Puede añadirse fácilmente mucho más: Zenón quería abolir la acuñación de monedas, por ejemplo, así como los gimnasios, los juzgados y los templos.[68] Pero tal y como se ha hecho notar, a menudo hay una especie de divergencia respecto a los cínicos en la raíz de su pensamiento. Aunque los preceptos de Zenón ha de observarlos el sabio todo el tiempo y han de ser las «leyes fundamentales» para una ciudad de sabios cuando esta exista, habla acerca de una comunidad que es reconocible como tal. La diferencia entre los estoicos y los cínicos puede exagerarse en este punto, pero realmente existía. Según Baldry, Zenón difería de Crates en su énfasis sobre el parentesco entre los sabios (la cursiva es suya).[69] Pero no debería considerarse que ello implique para los cínicos que no haya parentesco entre los sabios, o que los cínicos no creyeran que la sabiduría filosófica no sea un lazo de unión entre aquellos que la poseen. La diferencia es una diferencia de énfasis, quizá de optimismo. Zenón parece haber pensado que era mejor hablar de comunidades de hombres, aunque muchas de las ciudades existentes necesitaran la reforma más radical; los cínicos, por otro lado, pensaban más bien en términos de un hombre sabio por generación. El punto de vista de Zenón es el menos extremado, pero probablemente es más una cuestión de grado que otra cosa.

Por muy similares que fueran las teorías de Zenón en la *Politeia* y otras obras suyas y las de los cínicos, no practicó lo que predicaba de la misma forma. No sobresalió por su comportamiento como lo hicieron Diógenes o Crates. Tal y como dicen los doxógrafos, no practicaba la desvergüenza cínica. Nuestro problema más inmediato es por qué no. Un buen número de respuestas fáciles nos vienen a la mente. Podría decirse que no era un exhibicionista, pero Diógenes y Crates, incluso si eran exhibicionistas, no eran simplemente meros exhibicionistas. Su comportamiento pretendía provocar, pero había una intención pedagógica subyacente. El objetivo, en parte al menos, era forzar a la gente a reconocer que las convenciones no tienen nada que ver con la moralidad. Si Zenón estaba de acuerdo con la mayoría de estas ideas, si podía estar de acuerdo, por ejemplo, en que no es

inmoral comer carne humana, ¿por qué no se la comía? La respuesta a ello nos acerca al punto en el que Zenón se separa de los cínicos: su introducción de la doctrina de que muchas acciones que no son morales en sí mismas pueden promover la moralidad, mientras que otras pueden promover la inmoralidad, la doctrina de las «cosas apropiadas»,^[70] de las cosas que han de preferirse o rechazarse. Se afirma dos veces en Diógenes Laercio que Zenón fue el primero en popularizar el término «cosas apropiadas», y no hay razón para dudar de la evidencia.^[71] Y, claramente, si algunas cosas han de preferirse, incluso si no puede justificarse que sean en sí mismas morales, y por tanto buenas, ha de haber alguna otra justificación para su preferencia. Esta justificación la provee Zenón con su teoría de que todo lo preferido es natural, mientras que cualquier cosa que se rechace es contraria a la naturaleza. Y al apelar a la naturaleza, no apela solo a la ley moral, sino a la ley del universo físico. Algunas cosas son naturales en el sentido de que conducen a la supervivencia física; nuestros primeros impulsos, antes de que se corrompan, se ocupan de ello. Así la introducción de una clase de cosas preferidas obliga al filósofo a romper con los cínicos y a reintroducir el estudio de la física entre las actividades del hombre sabio. Brink tiene razón al detectar la influencia de Polemón, del cual Zenón fue discípulo después de dejar a Crates, tras esta evolución.^[72]

Hay una dificultad aquí, aunque se ha sobreestimado a menudo. Las descripciones más antiguas de la doctrina de los impulsos naturales hacia, por ejemplo, la supervivencia física y hacia otros logros varios de carácter no moral no se atribuyen específicamente a Zenón sino a Crisipo.^[73] El intento de retrotraerlo a fuentes peripatéticas anteriores a Zenón ha de considerarse sin duda como fallido;^[74] se ha llegado a dudar incluso si se originó con el mismo Zenón. Pohlenz arguye en «Zenon und Chrysipp» que toda la teoría moral de los estoicos depende de ello y que, por tanto, debería estar ya formulada por Zenón.^[75] La evidencia sobreviviente, que o bien se refiere a Crisipo o bien a nadie en particular es, cree, los comentarios y elaboraciones de la teoría original de Zenón. Brink encuentra la cuestión abierta,^[76] y se decanta dubitativamente por el punto de vista de que la teoría de Zenón, que aprendió gracias a sus discusiones con Polemón y la Academia, era solo «una teoría de ο{κείωσις en embrión». Apoya este análisis no conminativo argumentando que la teoría de la ο{κείωσις no es, tal y como sostiene Pohlenz, un principio fundamental de la ética estoica. Ello parece ser un error del mismo tipo que el que le lleva a afirmar más tarde que «Zenón mantenía que la naturaleza era la misma en todo, desde los “primeros bienes”, que son naturales, a los “intermediarios”, también κατὰ φύσιν, y de aquí a las acciones morales auténticas, eminentemente κατὰ φύσιν». El error está aquí en la comprensión de la importancia de la separación de Zenón respecto del cinismo y la consecuente reformulación del concepto de naturaleza.

Pohlenz tiene ciertamente razón al creer que la ο{κείωσις es fundamental para el estoicismo desde el principio, pues solo basándose en esta teoría habría podido

Zenón defenderse de los cínicos, sus antiguos maestros. El problema de Zenón es cómo es posible justificar el «preferir» algunos de los intermediarios a los otros, y cómo es posible rechazar un curso de acción basándose en algo más que por ser en sí mismo vicioso. La defensa que ofreció, la de que ciertas acciones están de acuerdo con la «naturaleza», donde la naturaleza ha de comprenderse como teniendo ramificaciones en el reino de la física y de la biología así como en el reino de la moral, necesitaba una teoría de la ο{κείωσις. Si nosotros hacemos «naturalmente» lo que es «similar» a nosotros, llamaremos a tales acciones acciones «preferidas», pues sirven de ayuda para la adquisición de un estado de ánimo moral. Brink sin duda tiene razón, tal y como hemos argumentado, al asociar el movimiento con los estudios de Zenón en la Academia de Jenócrates y Polemón.

Podríamos esperar, por tanto, que la introducción de la doctrina de que algunos de los intermediarios han de preferirse y otros rechazarse coincidiría con la introducción de la física en la vieja forma de vida cínica. ¿Habría tenido Zenón alguna alternativa a ello? La alternativa, que discutiremos más adelante, tal como entrevieron Zenón y su discípulo Aristón, era recurrir a la voluntad del hombre sabio en tanto que es en sí mismo capaz de determinar qué curso de acción debe seguir. Ello es, en la práctica, lo que Diógenes y Crates habían hecho; las exageradas alabanzas de Diógenes de la autodeterminación y la libertad del sabio son prueba de ello. Pero, al menos teóricamente, incluso Diógenes habría tenido que admitir que el sabio no decide según lo que cree que se ajusta al caso, sino, de alguna manera, según dicta la virtud. Lo que no creía era que los dictados de la virtud pudieran ser formulados en forma de reglas; ni pensaba que mantuvieran relación alguna con la constitución física y biológica del hombre y el mundo. De lo que probablemente Zenón estaba asustado era de que se pudiera dignificar bajo el nombre de actos de la voluntad actos de manía y capricho. Puesto que la virtud en sí misma parece ser tan difícil de comprender o describir, el peligro era sin duda muy real. Por ello la mayoría de los cínicos dan la impresión de ser meros exhibicionistas irresponsables.

Es posible, aunque no seguro, que el desarrollo del pensamiento de Zenón sea visible para nosotros. En nuestros fragmentos de su *Politeia* y en la discusión disponible sobre ella, no oímos nada acerca de los tipos de estudios en los que el hombre sabio debe ocuparse. Hay una referencia al hecho de que la educación común griega es inútil, una actitud típicamente cínica, pero nada acerca de lo que se haya de poner en su lugar.^[77] Es posible que no hubiera sugerencias en la *Politeia*, pero fue más adelante, cuando Zenón se dio cuenta de la importancia de la naturaleza en el sentido físico y biológico, que introdujo lo que sería el punto de vista estándar estoico de que la física es una compañera necesaria para la ética.^[78]

Hemos argüido que la introducción de las clases de lo preferido y rechazado entre los intermediarios marca la separación más importante de Zenón con el

cinismo y que conduce a otras muchas separaciones, incluyendo el abandono del desprecio cínico hacia ciertas formas tradicionales de enseñanza. Hemos argumentado también que las actitudes de Zenón hacia Eros y la Concordia son tales que, contrariamente a los cínicos es más optimista acerca de una genuina comunidad de los sabios. Hay un punto más a considerar, antes de continuar comentando la reacción cínica dentro de la propia escuela estoica. Según los cínicos, el hombre sabio es *βπαθής* –y la palabra parece indicar «totalmente separado» y, en algunos de los cínicos al menos, «no emocional» en el sentido más pleno. Recordemos el comentario de Antístenes de que preferiría estar loco a sentir placer físico. Ahora sabemos que los estoicos, sin duda desde el tiempo de Crisipo, ofrecían una teoría muy diferente de la de los cínicos, la teoría de que, aunque los *πάθη*, que son movimientos irracionales del alma, han de extirparse, sin embargo hay estados racionales de emoción que serán característicos del hombre sabio; se les llama estados de *εὐπάθεια*.^[79] Se ha observado muy a menudo que no hay evidencia de qué puntos de esta doctrina existían antes del tiempo de Crisipo, y algunos han pensado que la introdujo Crisipo como una réplica a la acusación realizada a los estoicos de que estaban enseñando una doctrina sin sentido de la impasibilidad total.^[80] Pero la doctrina estoica de la *βπαθεια* nunca fue una doctrina de la impasibilidad. Para el mismo Zenón, según se nos dice, aunque el hombre sabio no siente los *πάθη*, sentiría ciertos indicios de ellos, ciertas sombras. Las cicatrices de los *πάθη* permanecen en el alma.^[81] Ni es cierto que el hombre sabio no sienta el placer físico; es verdad que tales placeres son «indiferentes», pero se sienten igualmente.^[82] Y si el hombre sabio siente placer, ha de adoptar la actitud correcta ante él. En otras palabras, si los *πάθη* son movimientos irracionales del alma,^[83] los placeres que siente el hombre sabio han de ser movimientos racionales del alma, o al menos los acompañantes necesarios de tales movimientos racionales. Es cierto que Cleantes, el normalmente ortodoxo sucesor de Zenón, mantenía que el «placer» no solo es indiferente, sino no natural, y sin ningún tipo de valor, y quizá la opinión de Zenón sobre este valor no es en gran manera diferente de esta.^[84] Sin embargo, tenemos que señalar aquí dos puntos: el primero es que incluso Cleantes estaba pensando solamente en el placer físico;^[85] el segundo es que, si el hombre sabio siente placer, cualquier valor que este placer pueda tener ha de encontrarse asociado con la razón. En otras palabras, incluso si el placer es totalmente indiferente, el hombre sabio puede asentir o no asentir a él. Si asiente, el placer será placer racional. Ello es probablemente lo que Crisipo tenía en mente cuando empleó el término *εὐπάθεια*. De aquí que, incluso si Zenón no usara este término –y no tenemos evidencia de que no lo hiciera–, aun así, el concepto ya se encuentra allí en su actitud hacia el hombre sabio. De nuevo parece una moderación de la teoría cínica original.^[86]

Nos encontramos ahora en situación para entender más claramente la naturaleza de la ruptura de Zenón respecto del cinismo. Podemos entender también cómo podría haber justificado su rechazo a realizar algunos de los modos

de comportamiento cínico más inconventionales. A pesar de estar de acuerdo con los cínicos en que lo que no es ni virtuoso ni vicioso no tiene ningún valor moral, Zenón justifica entonces su punto de vista considerando que tiene otro tipo de valor. Por ello, mientras que teóricamente es una cuestión indiferente si el hombre sabio cometiera incesto, el incesto se rechazará normalmente como curso de acción. Sin embargo, aun admitiendo esto, debemos recordar también que Zenón puede seguir manteniendo las afirmaciones «cínicas» de su *Politeia* y otros escritos. El incesto sigue siendo un indiferente, y el hombre sabio puede escogerlo a veces. Pero mientras que para los cínicos parecía ser una cuestión de lanzar una moneda por si se cometía incesto o no, y es imposible realizar una afirmación general para que el hombre sabio no cometa normalmente incesto, para los estoicos una regla así sería moralmente deseable y físicamente justificable.

Que nuestra interpretación de la actitud de Zenón hacia sus maestros cínicos es básicamente correcta se confirma por nuestro conocimiento de la réplica cínica, o quizá deberíamos decir más bien la réplica neocínica, puesto que el oponente de Zenón, al menos durante un tiempo, era uno de sus propios discípulos, Aristón de Quíos. A este hombre, que ganó cierto grado de notoriedad en la Antigüedad, se le asocia acertadamente con los cínicos según la tradición doxográfica representada por Diógenes Laercio.^[87] Podemos citar completo el principio de la descripción de Diógenes, pues resume su posición admirablemente: ^[88]

Aristón de Quíos, el Calvo, apodado la Sirena, dijo que el fin es vivir una vida de indiferencia a lo que está entre la virtud y el vicio y no admitir ninguna distinción en cualquier cosa de este tipo, sino actuar idénticamente con todas ellas. Pues afirma que el hombre sabio es como el buen actor que puede representar tanto la parte de Tersites como la de Agamenón, actuando apropiadamente en cada caso. Quiere rechazar las ramas lógica y física de la filosofía, afirmando que una está más allá de nosotros y la otra es irrelevante. El único tema relevante es la ética.

Y más adelante Diógenes cita un pasaje de Diocles Magno acerca de que, cuando Zenón estaba enfermo, Aristón se encontró con Polemón y se retractó de sus opiniones.^[89] Esto podría ser verdad o no, pero la alegada conexión entre el pensamiento de Aristón y el de Polemón es sin duda de interés, puesto que hemos visto que Polemón ejercía cierta influencia en las actitudes originales de Zenón hacia los cínicos.

Resulta claro que la fama de Aristón en la Antigüedad dependía de su rechazo de la doctrina de los cursos de acción preferidos naturalmente. Se le describe, tal y como hemos visto, como defendiendo que deberíamos ser completamente indiferentes a lo que no es ni virtuoso ni vicioso; y en otro sitio Diógenes realiza el curioso comentario de que «introdujo la doctrina de la indiferencia» (m τὸν βδισαφορίαν εἰσηγησάμενος).^[90] Lo que esto significa no resulta inmediatamente obvio. Claramente, no significa que Aristón fuera el primero en postular una clase de intermediarios entre la virtud y el vicio. Se ha sostenido a veces, y quizás correctamente, que fue el primero en usar el término «indiferente» para los miembros de esta clase. Otros podían haberlos llamado simplemente

intermediarios; pero ello no es seguro y es comparativamente muy poco importante. Lo que la frase significa es que Aristón introdujo la teoría de que dentro de esta clase no hay razones naturales o *a priori* por las que cualquier miembro de la clase se prefiera a cualquier otro. Esta actitud fue ampliamente malinterpretada en la Antigüedad. Cicerón frecuentemente es de la opinión de que toda la doctrina de las cosas que han de preferirse y rechazarse era una propuesta muy poco sutil de Zenón para evitar las consecuencias «absurdas» de la teoría originaria de que solo lo bueno es virtuoso y solo la maldad es vicio.[91] Sin embargo, tal y como ha demostrado Moreau, Cicerón está bastante equivocado en su actitud tanto hacia Zenón como hacia Aristón.[92] Para Cicerón, Aristón tenía razón al rechazar el crudo subterfugio de Zenón, pero el resultado de hacerlo así fue que se situara en una posición escéptica como la de Pirrón. Cicerón habla a menudo de los dos de la misma forma.[93] Sin embargo, hay poca similitud entre los puntos de vista de Aristón y los de Pirrón, aparte de su uso común del término «indiferencia». Pirrón es indiferente a todo porque no tiene ningún criterio de juicio; Aristón solo es indiferente a lo que no es ni virtud ni vicio, precisamente porque sabe que no es ni virtud ni vicio.

La correcta interpretación de la doctrina de Aristón la provee Sexto Empírico. No hay nada que se prefiera por naturaleza, nos dice; lo que no es preferible ha de ser determinado por el sabio, quien ha de hacer una serie de juicios *ad hoc* según cuales sean las circunstancias particulares en las que se requiere la acción.[94] El hombre sabio realizará las decisiones relevantes sin nada en su mente excepto su conocimiento de lo que es la virtud y lo que es el vicio. A partir de ello podemos ver por qué Aristón es (de forma engañosa e incomprensible) emparejado por Cicerón no solo con Pirrón sino también con otro estoico herético, Herilo,[95] pues la herejía de Herilo propone que el fin es la vida gobernada por el conocimiento, o quizá simplemente el conocimiento. Sin duda, quería decir el conocimiento de la virtud y el vicio.[96]

Ciertamente, Aristón ha vuelto a una posición como la de los cínicos en su rechazo de las tesis de Zenón de que el estudio del mundo físico y biológico tiene alguna relación con el progreso del hombre hacia la virtud. De aquí que Aristón no solo conecte con el Zenón de la *Politeia* al condenar la educación griega común – aquellos que continúan con ella son como los pretendientes que disfrutaban más con las sirvientes que con Penélope–,[97] sino que además condena la introducción de Zenón de la física y la lógica en el currículum estoico,[98] aunque sin mencionar de hecho el nombre de Zenón en el fragmento que nos ha llegado. Recordemos que, según Zenón, el fin de la vida se define como «vivir en armonía» ($\tau\acute{o} \geq\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\varsigma \zeta\eta\eta\nu$);[99] y ha habido mucha discusión sobre si esta fórmula es equivalente a «vivir en armonía con la naturaleza» ($\tau\acute{o} \geq\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\varsigma \tau\acute{\epsilon}\lambda\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota \zeta\eta\eta\nu$). Hay muy pocas razones para dudar que Zenón, quien introdujo el estudio de la φύσις en el pensamiento estoico desde el principio, hubiera considerado las dos fórmulas como idénticas, y probablemente usó las dos él mismo. Pues en su

opinión, la Razón y la Naturaleza han de identificarse al final. Pero Aristón podría haber aceptado la fórmula τὸ $\geq$ μολογουμένως ζῆν sin explicarla de esta forma. En su opinión, una vida de acuerdo con la razón no tiene nada que ver con el estudio de la φύσις; es simplemente un equivalente de la vida según la virtud, y no se necesita decir nada más. La virtud es solamente un objeto «natural» de interés para él; un punto de vista genuinamente cínico. Ello nos permite entender una posición más de Aristón: que es estúpido confiar en preceptos morales.[\[100\]](#) La virtud es únicamente una cuestión de escoger el curso apropiado.

Está claro que la opinión de Aristón estaba mucho más allá de la de Herilo de lo que Cicerón suponía. La vida buena no ha de definirse como una cuestión de saber lo que es virtuoso, sino de escoger el camino virtuoso en todas las circunstancias. La única guía que tiene, o necesita, el hombre sabio es la virtud. De aquí la tendencia cínica de sobreestimar el recurso a la libertad,[\[101\]](#) y con él, tal y como señala Moreau, el problema de si la decisión del hombre sabio es en la práctica, si no en la teoría, el criterio real de la virtud; de si el hombre sabio crea de hecho sus propios valores.[\[102\]](#) Al igual que los cínicos, Aristón ciertamente mantenía que no lo hace; pero también al igual que ellos, habla casi como si pensara que lo hiciera, puesto que no da ninguna idea clara de cómo el concepto de virtud puede relacionarse con el comportamiento de cada día en ningún sentido positivo. Aristón está compelido a dogmatizar acerca de las correctas elecciones del hombre sabio, basándose solo en su conocimiento de la virtud. No resulta sorprendente que este dogmatismo se recibiera algo escépticamente. Arcesilao de la Academia también criticó a Zenón por relacionar cursos de acción al conocimiento de hechos aparentemente de naturaleza no moral. La conclusión de Arcesilao, diametralmente opuesta a la de Aristón, era que, puesto que el hombre sabio no tiene nada en lo que basar sus juicios, haría mejor en suspenderlos.[\[103\]](#)

Nuestro conocimiento de Aristón es comparativamente limitado. Parte de la razón de ello está en que sus opiniones no se aceptaban. Ni Cleantes ni Crisipo aprobaban ninguna de sus principales desviaciones del pensamiento de Zenón; según la tradición doxográfica, Crisipo se expresaba desfavorablemente sobre su seguimiento popular.[\[104\]](#) Tenemos pocos testimonios de la actitud de Cleantes hacia los orígenes cínicos del estoicismo, pero todo nos lleva a suponer que coincidía con la de Zenón.[\[105\]](#) Sobre Crisipo hay más datos. Zenón es defendido y un par de veces se propone una desviación aún más marcada del sendero cínico. La jugada de Zenón más importante contra los cínicos, la introducción de la clase de las cosas preferidas, es enérgicamente apoyada,[\[106\]](#) así como lo es su tendencia a progresar de la actitud cínica hacia la βᾰθ̄εια. Se da más peso a los estados de emoción y probablemente son clasificados en detalle por primera vez.[\[107\]](#) Por encima de todo, el énfasis de Zenón en la φύσις, en el estudio del mundo natural como una base necesaria para la comprensión y la realización de las acciones morales, recibe la importancia más grande posible; y Crisipo rechaza el desprecio de Aristón hacia la instrucción moral en favor de un entusiasmo casi lírico por la

importancia de las leyes, tanto físicas como morales.[\[108\]](#) Además, Crisipo va más allá de Zenón, al menos en un punto, quizá en varios. En contra de la opinión tanto de Zenón como de Aristón, Crisipo está preparado para admitir que la educación común griega no está totalmente falta de valores.[\[109\]](#) Contrariamente a la opinión de Cleantes, y sin duda a la de Aristón y la de los cínicos, la virtud puede perderse en ciertas circunstancias.[\[110\]](#) No tenemos ningún dato directo de la opinión de Zenón sobre este punto. Es probable, sin embargo, que su opinión no fuera la misma de Crisipo. En este aspecto, la opinión de Crisipo no estaba universalmente aceptada entre los últimos estoicos; aquellos que la rechazaban probablemente tenían la posición de Zenón en mente.

Sin embargo, Crisipo estaba todavía bastante cerca del espíritu estoico original y de los orígenes estoicos para resultar ofensivo para muchos. Mantenía y en realidad enfatizaba muchas de las teorías cínicas de la *Politeia* de Zenón, cuando no eran incompatibles con la filosofía estoica en general. Así encontramos los mismos argumentos de que el incesto no es necesariamente rechazable, que las mujeres han de ser «en común» en el reino de los sabios y que no es nada inmoral *per se* el comer carne humana.[\[111\]](#) De forma similar, Crisipo se encarga de abogar por una ciudad tan amplia como el cosmos con las estrellas como los compañeros ciudadanos del sabio;[\[112\]](#) similarmente, combina su doctrina de las mujeres «en común» con la enseñanza de que el hombre sabio se casará, y de nuevo, presumiblemente, abogando por un matrimonio por consentimiento de las partes y un desprecio por las meras convenciones de la vida ciudadana; de forma similar también, tanto el amor homosexual como el heterosexual han de preferirse en ciertas circunstancias. El propósito del amor es la amistad y la concordia entre los libres y mejores. Surge de un reconocimiento de la belleza de la juventud, y la belleza no es la belleza del cuerpo sino la de una vida virtuosa. El amor, al igual que para Zenón, es la expresión de las relaciones elegidas libremente por el sabio. Si es físico resulta *per se* sin importancia; que no surja por nada que no sea el reconocimiento de una semejanza de los sabios es vital.[\[113\]](#)

Después de Crisipo, la posibilidad de un retorno estoico al cinismo de Crates, Diógenes o Antístenes había pasado ya. De hecho, la escuela se desplazó tanto hacia la respetabilidad que las «escandalosas» enseñanzas de Zenón y Crisipo se olvidaron o permanecieron solo como cuestiones embarazosas. Se realizaron intentos, tal y como hemos visto, de expurgar los escritos de Zenón[\[114\]](#) y por lo que hace a la libertad de expresión cínica, aún valorada por Crisipo, leemos en Diógenes Laercio lo siguiente:

Hay gente que denigra a Crisipo presentándolo como habiendo escrito una tonelada de cosas groseras e indecentes. Pues en su obra *Sobre los filósofos naturales antiguos*, alrededor de la línea 600, interpreta la historia de Hera y Zeus burdamente, diciendo que nadie mancharía sus labios para repetirla. Pues, afirman, interpreta la historia de la forma más vergonzosa, incluso comentándola como una doctrina física, hablando en un lenguaje más apropiado para las prostitutas que para los dioses.[\[115\]](#)

Ciertamente, las autoridades en las que confiaba Diógenes no consideraban tal

lenguaje como un asunto de indiferencia. Y los últimos estoicos lo abandonaron silenciosamente.

A pesar de todo, no hay ningún estoico más consciente de la separación entre el sabio y el estúpido que Crisipo. Los últimos estoicos podrían no haber aprehendido la importancia que para sus predecesores tenía el comprender la doctrina de lo que es indiferente de forma correcta. Si el hombre sabio se vuelve demasiado remilgado, podría dejar de darse cuenta de la separación entre el fin moral y los otros varios fines subordinados de la vida. Los estoicos posteriores a Crisipo no siempre tuvieron en mente la esencia fundamental de esta distinción.

En el periodo imperial, aunque a veces la palabra «cínico» significaba poca cosa más que un estoico por perfeccionar, la mayoría de las doctrinas originales de los cínicos, incluso aquellas que Zenón y Crisipo habían aprobado, fueron convenientemente negligidas o, particularmente en la esfera de la moralidad sexual, rechazadas.[\[116\]](#) Desde el punto de vista del filósofo, sin embargo, el olvido no fue total; e incluso en el periodo imperial había algunos cínicos que conseguían llevar una trayectoria firme entre el estoicismo por un lado y el mero exhibicionismo por el otro. Su función más destacable fue la de oponerse a la monarquía.[\[117\]](#)

TODOS LOS PECADOS SON IGUALES

De todas las paradojas estoicas, quizá la más notoria era la escueta afirmación de que todos los pecados (ῥηαπήματα, *peccata*) son iguales. Es la otra cara de la moneda del «todos los actos morales (κατορθώματα) son iguales», pero demostró ser mucho más enloquecedora. Las muestras de disgusto, diversión y otras reacciones que la proposición generó en la Antigüedad se hallan ampliamente recogidas, no solo por aquellos profesionalmente interesados en la filosofía como Cicerón,[1] sino también por educados hombres de leyes como Horacio.[2] Una actitud similar ha aparecido entre los eruditos modernos y la han perpetuado. A la vista de todo ello, al considerar la tesis, que es fundamental al estoicismo desde sus mismos inicios, deberemos tener bien claro qué es lo que los estoicos querían decir cuando persistían con sus puntos de vista en las garras de la oposición. Asimismo, no solo queremos saber lo que querían decir, sino qué les condujo a expresarse como lo hacían.

Alcanzaremos quizá el corazón de la doctrina más fácilmente si miramos a una de sus formulaciones más extremas. Según Cicerón, y su testimonio es sin duda de confianza sobre este asunto, los estoicos se encontraban preparados para decir que el hombre que mata innecesariamente un pollo no es menos culpable que el que mata a su padre; pues cualquier falta es un crimen malvado.[3] Evidentemente, la palabra «innecesariamente» es relevante aquí; pues según el punto de vista estoico la culpa no se determina por otra cosa que el motivo. Lo que importa es la razón por la que se realiza una acción particular (*causa igitur haec non natura distinguit*),[4] y esta razón se asocia comúnmente con el concepto de momento apropiado. El hombre sabio sabrá cuándo se puede realizar apropiadamente cada acción.[5]

La posición estoica –sin duda al menos en el tiempo de Zenón y Crisipo– era presumiblemente que pueden darse circunstancias en las que el hombre sabio podría matar a su padre. Si alguien, sin embargo, mata a su padre en el momento equivocado, es culpable. Si mata a un pollo en el momento equivocado, también es culpable. ¿Cómo podían justificar el situar las dos acciones erróneas en el mismo nivel? El primer paso era argumentar que los resultados de cualquier actividad no tienen nada que ver con la cuestión de la culpabilidad.[6] En términos modernos, rechazaban el consecuencialismo, librándose así de todas las enormes dificultades inherentes en él. Ello ayuda a entender algo mejor su punto de vista de que el hombre cuyo carácter está cambiando en dirección a la virtud se encuentra en el mismo estado infortunado (*miseria*) que el villano endurecido que disfruta

encantado de sus crímenes.[7] No es significativo para la cuestión de la culpabilidad *qua* culpabilidad si una acción culpable es más o menos probable que conduzca a otra.

La situación se aclara un tanto si nos dirigimos a su actitud acerca del castigo de los «pecados». Si un hombre mata a su esclavo por una buena razón, aunque inadecuada, ha cometido un solo crimen; si mata a su padre en circunstancias similares, con la misma acción ha cometido más de un crimen. Tal y como lo escribe Cicerón,[8] ha cometido violencia contra el hombre que le ha engendrado, alimentado, educado, etc. Puesto que con una sola acción ha cometido más crímenes, merece una pena más alta. El castigo, por tanto, ha de aplicarse no en proporción a la culpa, pues todos los criminales son igualmente culpables, sino en proporción al número de crímenes que se hayan cometido. Un pasaje del *De Finibus*,[9] atribuido al mismo Zenón, explica con más detalle esta teoría. Algunos pecados (*peccata*) son perdonables (*tolerabilia*), mientras que otros no lo son. La razón de ello es que algunos (aquellos que son imperdonables) transgreden más aspectos del «deber» (*numeri offici*) o aspectos de la virtud (*numeri virtutis*). La explicación está en que el acto moral (*κατόρθωμα*) se representa mentalmente como una pieza de comportamiento completamente consistente que implica una relación correcta entre el hombre sabio y otros individuos o grupos de individuos. [10] De aquí que toda acción incorrecta implique relaciones incorrectas con un mayor o menor número de individuos, o en más o menos formas con el mismo individuo. Al considerar el castigo, por tanto, los estoicos parecen haber mantenido que debería aplicarse en relación al número de ofensas, según una base de *quid pro quo*. Los castigos, por tanto, no están ligados a la culpa –si lo estuvieran, habrían de ser todos igual de grandes–; y los antiguos estoicos parecen haber pensado que tienen dos funciones, como retribución y como advertencia al resto de la gente.[11]

De principio a fin, lo que les interesa a los estoicos es la cuestión: ¿es un acto moral o no lo es? Si no es moral es, hablando de forma estricta, inmoral; y los estoicos eran muy aficionados a trazar analogías caseras para indicar cómo percibían el asunto. Cuando un hombre está bajo el agua no puede respirar lo mismo si está justo debajo de la superficie del agua que yaciendo en el fondo. Similarmente, un cachorro que está a punto de abrir los ojos no es menos ciego que uno que acaba de nacer.[12] O ve o no ve. O puede respirar o no. O se es culpable o no se es.

Cicerón pensaba que los estoicos estaban haciendo objeciones triviales y actuando de forma pedante. La separación de «número» de ofensas de la cuestión de la culpa es ciertamente bastante extraña. Es mejor inquirir por qué los estoicos la toleraban e incluso la predicaban de todo corazón. Algunas de las comparaciones que hacían resultan iluminadoras. Un trozo de madera o bien es recto o no lo es; no hay grados de rectitud, así como no hay grados de justicia.[13] El hombre sabio se diferencia de todos los demás no en el grado sino en la clase.

[14] Al igual que una proposición es o verdadera o no verdadera, así los hombres son morales o no morales. Una cosa no puede ser «más» verdadera o «más» falsa que otra; y la moralidad es similar.[15] Si, por lo tanto, podemos ver por qué los estoicos no deseaban postular grados de verdad, eso podría ayudarnos en nuestra investigación. Y la razón de su desgana resulta bien obvia: si la verdad admite grados, ¿cómo podría haber algo absolutamente verdadero? Acertadamente o no, esto es lo que probablemente les preocupaba. Si *a* es más verdadera que *b*, ¿puede existir una *x* tal que no haya nada más verdadero? Sin embargo, argumentaban los estoicos, algunas cosas son manifiestamente verdaderas (tales como que no es siempre de día), y por tanto la verdad no puede ser una de esas cosas que admiten gradación.

Si aplicamos este tipo de razonamiento al problema de las palabras «bueno», «mejor», «malo», «peor», podremos ver fácilmente de qué tenían miedo los estoicos. Si el concepto de bien moral admite gradación, ¿quién puede decir que pueda alcanzarse un máximo? Si Smith es mejor que Jones, que es mejor que Thomas, ¿cómo se podría decir de ningún hombre que es perfecto? ¿No podría imaginarse siempre alguna mejora moral? En otras palabras, ¿cómo podría haber un hombre prudente o sabio? De hecho, los estoicos rechazaron –adelantándose– el argumento ontológico. Para ellos, si hay una gradación en el bien moral, entonces no puede haber un bien, sólo un bien relativo. Su dilema era un dilema platónico. Querían decir que el hombre perfectamente bueno es de una clase diferente de la gente que intenta ser buena. Un platónico trasladaría el ejemplo perfecto a otro mundo. Los estoicos no tenían otro mundo donde ponerlo, de manera que, enfrentados con su creencia fija en la existencia en este mundo, determinaron que junto a él solo debían existir ejemplos totalmente imperfectos en el único mundo que existe.

La «culpabilidad», por tanto, es un término absoluto y no relativo, al igual que, para los estoicos, «falso» es un término absoluto.[16] ¿Significa ello que los estoicos mantenían que el hombre que mata a un pollo podría igualmente matar a su padre? La doctrina de los *numeri* parece ir en contra de tal interpretación; y no hay evidencia de que ningún estoico dijera que el hombre que es capaz de un pecado sea en cualquier momento capaz de cualquier pecado. Lo que decían es que todos los pecados son iguales. Un pasaje de Estobeo tal vez lo aclare un poco. Todos los pecados son iguales, cita Estobeo, pero no son idénticos (ἴσῳ). [17] Ello significa que, aunque implican una culpa igual, no son comparables en otros aspectos. Algunos, por ejemplo, pueden surgir de un carácter incurablemente pervertido.[18] Y tal y como lo dirían los estoicos, los pecados son cualitativamente diferentes. Y ello significa que el estado físico del γεμονικόν diferirá de un criminal a otro, puesto que las cualidades pueden describirse físicamente como corrientes de aire. El estado de ánimo del parricida será diferente en términos de *pneuma* y en términos de cualidad del asesino de pollos deliberado, pero serán «iguales», es decir, indistinguibles, en tanto que ambos son

hombres culpables. Claramente, los estoicos mantenían que el asesino de pollos podía convertirse en un parricida en el sentido de que es capaz de parricidio, mientras que el hombre sabio (salvo circunstancias excepcionales) no lo es. Pero ello no es lo mismo que decir que ya es un parricida por lo que hace a todas sus intenciones y propósitos. Esta al menos era la opinión de la antigua Estoa y, si descontamos las exageraciones retóricas, también era –probablemente– el punto de vista de escritores más tardíos, como Séneca. De hecho, Séneca alude al asunto en el *De Beneficiis*.^[19] El hombre estúpido tiene todos los vicios, afirma, pero no tiende a todos ellos por naturaleza. Un hombre se inclina hacia la avaricia, otro a la extravagancia, otro a la brutalidad. Ello no significa, continúa, que digamos que Aquiles es cobarde. Lo que queremos decir es que todos los vicios están presentes en el hombre común, pero no son todos igualmente prominentes. Más bien sería verdad decir que el hombre malo no está libre de ninguno de ellos. Lo que esto parece significar es que, puesto que el carácter del hombre malo es inestable, incluso alguien como Aquiles podría comportarse en un momento futuro de forma cobarde, no que en este momento de hecho sea un cobarde. Si ello es así, no tenemos ninguna razón para atribuir a los estoicos la opinión de que el carterista podría haber matado también a su padre.

Si la culpa no tiene nada que ver con las consecuencias, y no es proporcional al castigo, nos vemos obligados a ampliar la investigación para saber qué puede ser. Puesto que no admite gradación, claramente, no se ve afectada por las circunstancias. Si la seducción es incorrecta y el seductor es culpable, no será más o menos culpable en diferentes circunstancias. No implica ninguna diferencia si la chica es una mujer casada y respetable, una sirvienta o ya una adúltera.^[20] Claramente, algunas seducciones son más dañinas socialmente, pero ya hemos visto que las consecuencias son irrelevantes en relación a la culpa. Pero los estoicos también deben haber mantenido que no implica ninguna diferencia de culpabilidad si la chica había ya «pecado» o no. La justificación sobre estas bases es irrelevante; es obvio que el hombre sabio no se habría encontrado nunca en la posición de tener que ofrecer circunstancias atenuantes como excusa de su comportamiento. La única explicación posible, por tanto, de la posición estoica es que algo de gran importancia sucede de forma similar cuando se comete cualquier tipo de acto culpable. Para entender qué es ello, deberemos dirigirnos hacia los problemas de la estructura fisiológica –o más bien psicosomática– del hombre.

Ya hemos visto que, cuando se comete un pecado, los estoicos afirman que el *·γεμονικόν* se halla dispuesto de una forma particular. Ello significa que el *·γεμονικόν* en el hombre individual se halla dispuesto de una forma particular, pues queda claro en los textos que el *·γεμονικόν* los estoicos lo identificaban normalmente con el *πνεῦμα*.^[21] El *πνεῦμα* es el componente físico básico del universo estoico, y su función principal, tal y como lo afirma Sambursky, «es generar la cohesión de la materia y en general del contacto entre todas las partes del cosmos».^[22] El *πνεῦμα*, que los estoicos imaginaban como una especie de

fuego, tenía una propiedad física peculiar, presente solo en él: esta propiedad recibe el nombre de tensión (τόνος).^[23] De aquí que se diga que el πνεῦμα permite el «movimiento tensional» (τονικὸν κίνησις).^[24] Tal y como destaca Sambursky, el verbo más comúnmente usado para hablar del movimiento del πνεῦμα es «extenderse» (διήκω) y hay muy pocas dudas de qué tipo de movimiento tenían los estoicos en mente. Estaban pensando en la vibración, como la que se produce al pulsar una cuerda tensada. Filón distingue específicamente entre el «movimiento tensional» y un movimiento de un lugar a otro,^[25] y un buen número de fuentes se refieren a él como un «movimiento simultáneo en direcciones opuestas»,^[26] o como si no fuera ni un movimiento hacia el interior o un movimiento hacia el exterior solamente, sino como una variación continua de los dos,^[27] o como un movimiento continuo hacia atrás y hacia adelante.^[28]

Sabemos que Crisipo mantenía que el γεμονικόν está dispuesto de cierta manera cuando un hombre camina.^[29] Lo que ello significa es que los miembros se conectan con el γεμονικόν en una relación tensional. Cuando los movimientos físicos tienen lugar, el πνεῦμα vibra de cierta forma, manteniendo así el centro de la conciencia en contacto con los miembros. En un pasaje atribuido a Crisipo por Calcidio, leemos que el γεμονικόν es como una araña en el centro de su tela. Aguanta los extremos de todos los hilos y percibe con gran proximidad (*de proximo*) si algo toca cualquiera de ellos.^[30] El símil de la telaraña es muy apropiado; el mejor equivalente moderno es quizá un pedazo de goma elástica.

Parece que los estoicos pensaban que el aire es un continuo y que si se le golpea al respirar, produce «ondas» que se desplazan hacia el exterior. La comparación que utilizaban es la del agua en un charco. Las ondas se desplazan hacia afuera si se arroja una piedra al agua.^[31] El comportamiento del πνεῦμα, actuando como una fuerza cohesiva tanto en el hombre como en el universo como un todo, debe, según su punto de vista, ser similar. En realidad, el πνεῦμα se identifica a veces con el aire.^[32]

En el *De Finibus*, Cicerón afirma que para los estoicos todo pecado es una marca de debilidad (*imbecillitas*) y de inestabilidad (*inconstantia*).^[33] La palabra *imbecillitas* es informativa; es el equivalente latino de βοθένεια y hay un pasaje en Galeno que conecta la βοθένεια con la doctrina de la tensión.^[34] Según Galeno, Crisipo solía hablar frecuentemente de la «debilidad» y βρομία del alma. Puesto que el opuesto de βρομία es εἰσρομία, es casi seguro que la palabra no significa ausencia de tensión, sino tensión equivocada, o quizás insuficiente. Εἰσρομία es la tensión correcta o apropiada. Galeno menciona la misma doctrina en otro sitio en un pasaje en el que se refiere al bien conocido punto de vista estoico, aquí atribuido personalmente a Crisipo, de que hay una salud y enfermedad del alma, así como la hay también del cuerpo. De nuevo la salud se pone en relación con la fuerza y tensión correcta y la enfermedad con la debilidad y la tensión incorrecta.^[35] Claramente, el punto de vista estoico es que, cuando un hombre actúa

apropiadamente, tiene la tensión apropiada en su alma; cuando peca, su tensión es incorrecta.

Ciertamente, la doctrina de la tensión hace la proposición de que todos los pecados sean iguales más fácil de entender. Hemos de imaginarnos que el πνεῦμα de cada hombre vibra según un patrón racional en tanto que el hombre se comporte racionalmente. Así, los movimientos hacia el interior y el exterior que se mencionan continuamente como rasgos del movimiento tensional son pulsaciones rítmicas, sin variaciones erráticas de intensidad. Quizá ello arroja un poco de luz sobre la doctrina del suave flujo de la vida.[\[36\]](#) Recordemos las ondas enviadas por la piedra arrojada al agua. En la vida del sabio, el movimiento tensional fluye hacia adelante y hacia atrás con igual calma. Sea como sea, está claro que, por muy débiles que sean las variaciones en el intervalo de vibración, serán igualmente irracionales. Si imaginamos que un crimen tan llamativo como el parricidio, que implica una ofensa contra un gran número de «aspectos de lo apropiado», se representará físicamente en el alma del criminal mediante movimientos tensionales violentamente erráticos, resultará obvio que los movimientos tensionales causados por la muerte innecesaria de un pollo, aunque menos apasionados, serán igualmente erráticos y, diría el estoico, igualmente irracionales y por tanto inexplicables. La palabra πτοία, que los estoicos usaban para describir los πᾶθη, recogería este sentido.[\[37\]](#) Después de todo, cuando los epicúreos introdujeron su «giro brusco» de átomos para el cual no ofrecían ninguna explicación física, siempre se mantenía que la distancia del giro resultaba insignificante, pero los estoicos y otros críticos de Epicuro encontraban muy impresionante la irracionalidad de la doctrina.

Parece, por tanto, que los estoicos mantenían que todos los pecados son iguales y que no hay grados de culpa, porque las vibraciones en el πνεῦμα humano son u ordenadas o desordenadas. Si la culpa se mide de esta manera, podremos ver fácilmente por qué su doctrina no se ocupaba en sí misma de las consecuencias de las acciones inmorales o de las ocasiones para ello, sino sólo del hecho de que es algo criminal y por tanto irracional. Resulta remarcable que, los polémicos oponentes a la doctrina de la igualdad de los pecados quisieran tratar la cuestión en tanto que problema moral, mientras que los propios estoicos pensaban que todo comportamiento moral, puesto que es comportamiento humano, ha de relacionarse con hechos físicos, a lo que ellos llamaban los hechos de la naturaleza. La mayoría de los argumentos que continuaron con la cuestión parecen haber alcanzado el nivel de la futilidad muy rápidamente y la razón de ello es que las dos partes no podían entenderse. Los últimos estoicos causaron gran daño a su escuela con su olvido de la física que sus predecesores habían desarrollado. Parecen haberla encontrado innecesaria. Como mucho, era todo obra de Crisipo. Pero Crisipo no lo hizo por un puro interés en la física. Lo que no comprendieron los últimos estoicos es que es necesario entender la estructura física del hombre para así aprehender la naturaleza de los problemas morales, pues la moralidad, desde el

punto de vista estoico, se halla en nuestras manos. Somos capaces de escoger el bien o el mal; y los primeros estoicos estaban preparados para explicar cómo tal posibilidad era un simple hecho físico.

En este punto parece que hay lugar para un poco de especulación justificable. Hemos argumentado que los estoicos creían que la culpa se distingue por los movimientos irracionales del πνεῦμα humano y la virtud por los racionales. Hemos considerado la física de ello en términos estoicos. Sería mejor, no obstante, que nos preguntáramos si hay fenómenos de la vida moral como tal que pudieran apoyar a los estoicos en la postura que tomaron. No hay evidencia palpable para continuar, pero una suposición racional quizá tampoco esté fuera de lugar. Claramente, los vicios más obvios y sonados no son necesariamente los más difíciles de curar. De hecho, los pecadillos, que fácilmente se convierten en malos hábitos, son los difíciles de erradicar. La tentación de ser innecesariamente rudo es mucho más difícil de resistir que la de ser innecesariamente brutal. Pero la rudeza puede ser tan irracional y sin sentido como la brutalidad. De aquí que Crisipo pudiera afirmar que, puesto que los pecadillos son mucho más difíciles de controlar, pueden ser igual de peligrosos para el carácter moral. Pero, sean un peligro para el carácter moral o no, ciertamente son irracionales, se enfrentan al control racional. Si un hombre los encuentra difíciles de controlar, podría decirse plausiblemente que se halla más lejos de ser un sabio que su vecino. Este tipo de argumentos resulta ciertamente repugnante para las evaluaciones contemporáneas de la culpa, pero habría tenido mucho más sentido en una época en la que robar ovejas era una ofensa capital. Para evitar que esta presentación de los estoicos resulte tendenciosa, deberíamos recordar que Crisipo no mantenía que todos los castigos deban ser iguales –esta idea se rechaza explícitamente–, sino que la culpa moral es igual.

Todos los hombre ordinarios, por tanto, son igualmente culpables. No están, por otro lado, igualmente lejos de la sabiduría. De la misma forma que el hombre que está inmediatamente debajo de la superficie del agua, aunque en peligro de ahogarse, se encuentra de hecho más cerca de la seguridad que el infeliz yaciendo en el fondo, asimismo el προκόπτων está más cerca de la virtud, en el sentido de que si continúa el sendero presente, finalmente se volverá virtuoso, incluso si ahora es aún absolutamente vicioso. Pero es culpable hasta que consiga la sabiduría. Los estoicos mantenían que el hombre sabio lo realizaría todo desde unas intenciones completamente morales y su conducta sería totalmente consistente. Mientras el προκόπτων avanza, así, en dirección a la vida moral, sus acciones se volverán más y más consistentes, hasta que alcance un estado en que todo lo que haga será idéntico a lo que haría un hombre sabio. Aparentemente, los estoicos creían que cuando se llega a este estado de consistencia total, el προκόπτων surge a la superficie.

El cambio es tan brusco que no se observa inmediatamente. Es como si todo se hubiera «colocado» en su sitio; de aquí el aparentemente extraño punto de vista de

que el hombre sabio no se dará cuenta de que se ha vuelto sabio.^[38] El paralelismo entre el *πρὸκόπτων* y el hombre que se ahoga o el cachorro ciego ya no se sostiene aquí, pues, claramente, el hombre que se está ahogando se dará cuenta instantáneamente de que su cabeza ha salido del agua. Pero es fácil ver por qué los estoicos, de todas formas, habían de mantener que la aparición instantánea de la virtud ha de pasar inadvertida al hombre. Él ya está realizando las acciones que, si están hechas con las intenciones apropiadas, devienen acciones virtuosas y morales. Cuando sea virtuoso, su comportamiento externo será idéntico, pero sus intenciones serán morales. Para usar una metáfora platónica, podemos decir que la última partícula de inmoralidad, tan pequeña como para ser virtualmente indiscernible, ya se ha retirado. De nuevo, la explicación física hace que la posición estoica resulte más clara. Cuando el *πρὸκόπτων* ya se encuentra casi en el estado de sabiduría, los actos culpables que aún continúa realizando ya no serán crímenes notorios, sino que se les llamaría normalmente (de forma no estoica) faltas triviales. Los movimientos irracionales de su *πνεῦμα* serán, aunque completamente irracionales, realmente muy suaves. Evidentemente, en términos de irracionalidad y culpabilidad serán, para los estoicos, los mismos de siempre. El 99,9, aunque está muy cercano al 100, nunca deviene idéntico a este. Es, en el lenguaje estoico, un tipo diferente de número.

Resulta claro, por tanto, que para el estoico la cuestión de qué es la culpa no tiene nada que ver con el problema de volverse un hombre sabio. Se objetaba frecuentemente a la teoría estoica que, según ella, no había ninguna diferencia entre, digamos, Platón y el tirano Dionisos.^[39] Ello no es así, replicaba el estoico. Ambos hombre son culpables (suponiendo que Platón no es un sabio), pero parece que tiene sentido tener esperanzas para Platón. Dionisos, por su parte, también carece de sabiduría y quizá la muerte es la mejor cosa que le podría ocurrir. Esta réplica puede parecer extraña, pero su extrañeza surge del hecho de que encontramos difícil pensar en la culpa en la forma física que los estoicos exigen. Sin embargo, hay otros paralelos modernos que se aplican a lo que los estoicos están tratando de decir. A menudo se observa que aquellos hombres que moralmente son de lo más noble no tienen una alta opinión de su excelencia moral. En el lenguaje eclesiástico, ello aparece en la convicción, mantenida a menudo por los «santos», de que ellos son los más grandes pecadores. Esto no significa que crean que cometen lo que normalmente se piensa que son los más atroces crímenes. Significa que tienen un sentido muy acusado de lo que significa ser culpable. Reconocen la culpa donde el hombre ordinario sería insensible. Crisipo habría mantenido, sin duda, que son una muestra del punto de vista estoico. Es la conciencia de lo que significa actuar correcta o incorrectamente lo que provee la medida apropiada de la culpa. Y el hombre que ha progresado lo más lejos posible en dirección a la virtud será más consciente de que no es aún virtuoso.

Cuando nos ocupamos de textos griegos clásicos, tanto filosóficos como no filosóficos, encontramos que palabras como *ῥᾰπτῆμα* y *ῥᾰπτᾶν* ofrecen

problemas considerables de interpretación. Nunca estaremos seguros de si se refieren al crimen, a la culpa o al pecado. Los eruditos intentan a menudo ofrecer el equivalente exacto en nuestra lengua y tratan de hacerlo corresponder a un concepto específico que nosotros usemos. Muy a menudo, este intento resulta erróneo. Las distinciones conceptuales que normalmente empleamos no se usaban siempre en la Atenas del siglo v. Ya hemos argumentado en otro capítulo que incluso el concepto de comportamiento moral como tal solo se le reconocía por lo que es en el pensamiento estoico.^[40] A los estoicos, sus rivales les acusaban a menudo de pedantería, por su intenso interés en distinguir matices de significados. Parece que su doctrina de que todos los *μαρτήματα* son iguales proveyó nuevos materiales para su búsqueda de precisión lingüística. Para los estoicos, un *μαρτήμα* parece ser más un pecado que un crimen. Es básicamente una cuestión de disposición, no de comportamiento externo, del hombre culpable. Hemos visto ya que el problema de los *μαρτήματα* no se encuentra muy asociado al problema del castigo. Los crímenes, ofensas al *numeri officii*, se castigan; son ofensas contra la sociedad. Cuantas más ofensas se cometan, mayor será el castigo que se merezca. Los pecados, sin embargo, no son esencialmente una cuestión social, aunque, evidentemente, puedan tener repercusiones sociales. Es algo que está «en nuestro poder» y, por tanto, una cuestión de responsabilidad personal. A lo largo de nuestra investigación sobre el estoicismo encontramos una preocupación por el caso individual, y en ética con el acto individual *per se*. Ello sugiere que los estoicos estaban empezando a utilizar conceptos mucho más en línea con nuestro punto de vista sobre la personalidad y el valor de lo individual como un ser independiente de lo que era habitual en la antigua filosofía griega.

Nos encontramos aquí con una curiosa paradoja, aparentemente sin resolver. Hemos visto que los estoicos comparaban al pecador con un hombre bajo el agua, quien, hasta que finalmente llega a la superficie, se encuentra igualmente falto de aire, sin importarnos a qué profundidad se encuentre. Ahora bien, el nadador, cuando se dirige a la superficie, realiza movimientos físicos que pueden ser o no deliberados, pero que le permitirán de todas maneras emerger sano y salvo. En el caso de la virtud y el vicio, hemos de imaginarnos que, de repente e inesperadamente, el hombre malvado se vuelve bueno. Durante un momento no se da cuenta de su propio cambio de estado. Hemos visto una explicación de ello en términos físicos. Las vibraciones irregulares van desvaneciéndose imperceptiblemente y se recupera la tranquilidad del movimiento del *πνεύμα*. Pero la dependencia de la ética estoica de la física hace posible explicar lo que ha sucedido en términos físicos solo a costa de grandes perplejidades metafísicas. Lo que le ha sucedido al *·γεμονικόν* en un sentido estrictamente psicológico es que ahora provee motivaciones morales por acciones que antes se habrían realizado por motivos mixtos. ¿Cómo puede ser que la mera repetición del comportamiento correcto conduzca a lo que deberíamos describir (éticamente) como la adquisición de motivos perfectamente correctos? Crisipo habría podido responder (y quizás lo

habría hecho) que la cuestión es irreal. Un cambio tal solo puede ser explicado en términos físicos. Pero su oponente habría vuelto con la pregunta acerca de si ello no es un menoscabo del concepto de una área estrictamente ética en la que términos como «bueno» y «malo» se usan propiamente. Crisipo parecía querer enfatizar al mismo tiempo la naturaleza psicosomática del hombre y la autonomía estricta de los conceptos éticos, y esto quizá sea imposible.

Comprender la relación entre la vibración física del πνεύμα y el estatus moral del alma tal vez nos ayude a explicar la curiosa disputa que se produjo entre las filas de los propios estoicos. Según Diógenes Laercio, Cleantes pensaba que todas las almas humanas sobreviven hasta la destrucción del mundo por el fuego al final de cada uno de los círculos del mundo, mientras que Crisipo mantenía que solo las almas de los sabios sobreviven tanto; las otras presumiblemente sobreviven al cuerpo pero no duran hasta el ἵκνῳσις.[41] El punto de vista de Crisipo se convirtió en la doctrina estándar; y otras autoridades describen los diferentes tipos de alma de una forma que apoya nuestra investigación. Las almas de los que son morales son «más fuertes» y las de los otros son «más débiles».[42] Ya hemos hecho referencia a la debilidad del alma. El punto de vista de Crisipo era que el carácter del alma en la muerte afecta a su vida posterior. Si las vibraciones del πνεύμα son irregulares, su destrucción como entidad individual se acelera. Ello resultará más claro si consideramos las definiciones estoicas de la muerte. Estaban dispuestos a describirla a la manera de Sócrates en el Fedón, como la separación del alma del cuerpo,[43] pero no se explicaba como la separación de un elemento inmaterial de uno material, sino como la detención total de la actividad del πνεύμα de la percepción (σνεσις παντελὸς τον αἰσθητικὸν πνεύματος).[44] Ello significa que de las partes físicas de la persona humana sólo el ὁγεμονικόν, que es asimismo material, puede evitar la transmutación rápida tras la muerte. Parece ser, así, que el estado de este ὁγεμονικόν aislado era de gran importancia para Crisipo y después de él para los estoicos ortodoxos. La opinión de Cleantes de que todas las almas (= ὁγεμονικά) sobreviven hasta la conflagración universal, podría parecer la natural, pues después de la muerte del cuerpo, ¿qué es lo que debería impedir la continuación del ὁγεμονικόν? Crisipo debió pensar, sin embargo, que la irracionalidad, las vibraciones erráticas (llamadas «debilidad») de las almas de los hombres ordinarios no podrían mantener al alma unida mucho tiempo tras la muerte corporal. Las almas irracionales, almas sin la tensión correcta, se desintegrarían. Quizá se podría añadir que el mundo en general, y el alma del mundo, se mueven en un ciclo racional de eventos. Naturalmente, los movimientos de un alma buena individual estarían en armonía con ese movimiento. Los movimientos irracionales, sin embargo, no lo estarían, y Crisipo podría haber pensado que se los traga el movimiento del todo, de manera que el alma malvada pierde su entidad mucho antes de que el ciclo se complete.

Podríamos preguntarnos por qué Crisipo pensaba que la disposición del ὁγεμονικόν a la muerte determina todas sus disposiciones futuras, pues está claro

que su visión de la inmortalidad hace que el progreso moral sea entonces imposible. Los diversos textos que se han conservado en los que se describe la muerte en un lenguaje similar al usado para hablar del sueño aclaran algo la cuestión. Mientras que el sueño es una «relajación» de la tensión de los sentidos, la muerte es la detención total.^[45] Así, al igual que el *·γεμονικόν* continúa funcionando durante el sueño, pero durante ese tiempo no hay ningún progreso posible hacia la virtud, *a fortiori* no hay ningún progreso posible después de la muerte. La personalidad continúa funcionando, pero no hay una conciencia de ello, puesto que ya no llega ninguna información de los sentidos. De aquí que no haya material para la acción moral, y la disposición del alma permanecerá inmutable.

Resulta obvio que la tesis de que todos los pecados son iguales está íntimamente ligada con la doctrina del movimiento tensional y con la psicología de la antigua Estoa en general. Cuando, en las manos de Panecio y Posidonio, esa psicología fue abandonada, la tesis de que todos los pecados son iguales debía parecer aún más extraña que cuando fue propuesta por primera vez. Según la psicología de Posidonio, el comportamiento inmoral ha de explicarse como un fallo de la facultad razonadora del hombre al controlar los deseos. Con la teoría de que todos-los-pecados-son-iguales, los estoicos estarían diciendo que es igual cuánto control se aplique. Solo el control perfecto es bueno; todo lo demás es malo. Pero aunque esto parezca adecuado a primera vista, incluso en el hombre perfectamente controlado existe un factor totalmente irracional, que presumiblemente provoca vibraciones totalmente irracionales del *πνεῦμα*. Así parece que en términos físicos el hombre bueno y el malo sólo difieren en el grado de la irracionalidad de sus vibraciones neumáticas. Y para Crisipo ello habría hecho de ambos hombres culpables.

A la vista de esto es fácil comprender por qué Panecio y Posidonio deseaban quitar importancia al hombre sabio. «Ya hablaremos del hombre sabio (más tarde)», responde Panecio cuando se le pregunta si el hombre sabio amaría; entonces procede a aconsejar «a tú y a mí», es decir, a la gente ordinaria.^[46] Panecio y Posidonio parecen haber abandonado la psicología de los primeros estoicos pues pensaban que no les permitía explicar el conflicto moral. Deberían haber abandonado la física también –y hasta cierto punto lo hicieron–,^[47] pues las dos están fuertemente conectadas. Desde cualquier punto de vista, la doctrina del movimiento tensional parece ajena a la doctrina de la tripartición del alma. Y es la teoría del movimiento tensional la que hace que la doctrina de que todos los pecados son iguales tenga cierto sentido. Es una doctrina de estoicismo inflexible. Se ajusta bien a la imagen de un mundo en el que la llamada a convertirse en sabio es el motivo predominante. Deberíamos esperar que con el declive de este motivo, como en Panecio y Posidonio, la doctrina de que todos los pecados son iguales fuera aún más extraña que cuando fue formulada por primera vez. El retrato de Catón que Cicerón hace en el *Pro Murena* como un hombre que todavía mantiene las posiciones de los primeros estoicos es una caricatura de la antigua virtud. Fue

dibujado por un hombre educado en un estoicismo en el que la realidad del hombre sabio se había perdido. Lo que en las mentes de Zenón y sus seguidores inmediatos había sido una sorprendente teoría moral, mantenida por una inusual teoría del mundo físico, se había convertido en la época de Cicerón en un fragmento de rigorismo meramente pedante, por no decir perverso.

ACTOS APROPIADOS

Los estoicos mantenían que solo hay un bien, la virtud, y solo un mal, el vicio; cualquier otra cosa es moralmente indiferente. Basándose sin duda en esta teoría, Cicerón encontró fatalmente tentador sugerir que también habría, según los estoicos, tres tipos de acciones: acciones virtuosas, acciones viciosas e intermediarios. Estos intermediarios eran acciones apropiadas e inapropiadas (*officia servata praetermissaque*).^[1] Esta sugerencia resulta ser claramente una versión falsa de lo que los estoicos enseñaban, pues implicaría que ningún *officium* (= καθήκον) podría ser un acto moral (κατόρθωμα), mientras que los estoicos acostumbraban a llamar a los κατορθώματα actos completos y apropiados (τέλεια καθήκοντα = *perfecta officia*).^[2] Así y todo, una explicación curiosamente similar de lo que los estoicos tenían que decir sobre este tema aparece en el tercer libro del *De Finibus*, una obra que a menudo se considera que ofrece una versión más ajustada de la doctrina estoica, puesto que probablemente no es una composición *ad hoc* de Cicerón, sino la versión latina de lo que originariamente era un manual griego. Pero aquí de nuevo se dice que los *officia* no son ni buenos ni malos sino intermediarios (*officium medium quiddam esse, quod neque in bonis ponatur neque in contrariis*).^[3] Esta vez, es cierto, Cicerón ha evitado sus errores más egregios de los *Academica*. No afirma esta vez que tanto los actos apropiados como los inapropiados son intermediarios entre el bien y el mal, sino solo que los actos apropiados son intermediarios. Evidentemente, los actos inapropiados son malos, pero no solo porque no sean virtuosos, es decir, malos en términos de intención, sino que también son erróneos en su contenido, al ser inapropiados. Todo acto inapropiado es un vicio tanto en términos de intención como en términos de contenido; resulta, por tanto, particularmente absurdo llamarlos «intermediarios»; y ello es lo que evita Cicerón en el *De Finibus*.

Según el *De Finibus*, por tanto, forma parte de la doctrina estoica que hay tres tipos de acción: acción virtuosa, acción viciosa y acción que no es ni virtuosa ni viciosa. ¿Es posible entender cómo Cicerón llegó a realizar tal afirmación y ver qué consideraciones de los estoicos griegos podrían haberlo justificado?

Antes de considerarlo, sin embargo, deberemos limpiar el terreno dando una resumida exposición de cómo los estoicos conectaban realmente los conceptos de virtud, vicio, acción apropiada y acción inapropiada. En primer lugar, tal como hemos visto, cuando se realiza una acción virtuosa, esta acción en sí es apropiada (τέλειον καθήκον). Pero no solo las acciones virtuosas pueden describirse así. Además de las «acciones perfectas y apropiadas» (acciones virtuosas) también

están las acciones apropiadas «intermediarias» (μέσα καθήκοντα),[4] o, como las describe correctamente Cicerón, acciones incompletas y apropiadas (*inchoata officia*).[5] Podemos decir, así, que en términos de conveniencia los estoicos reconocían tres clases de actos: el que es completamente apropiado, el que es incompletamente apropiado y el que es inapropiado (παρὰ τῆ καθήκοντος).[6] Tanto las acciones imperfectamente apropiadas como las inapropiadas son viciosas. Puesto que, según los motivos de un hombre, lo que parece la misma acción puede ser apropiada o imperfectamente apropiada o inapropiada, podemos esquematizar la posición en el caso del habla tal como sigue:

1. Hablar puede realizarse moralmente y apropiadamente. En este caso es un τέλειον καθήκον o bien κατόρθωμα.

2. El hablar puede realizarse de forma no moral y apropiadamente. En este caso es un μέσον καθήκον y un ἀμάρτημα.

3. Hablar puede realizarse de forma no moral e inapropiadamente. En este caso es un παρὰ τὸ καθήκον y un ῥαπήματα.

No hay una cuarta posibilidad. Ninguna acción puede ser moral e inapropiada, pues el hombre sabio, cuyos actos son todos morales, no puede hacer nada inapropiado. Es lo que los estoicos querían decir cuando afirmaban que el hombre sabio lo hace todo bien.[7]

Cuando observamos este esquema, obtenemos una idea más adecuada de lo que los estoicos querían decir cuando hablaban de un μέσον καθήκον. Un acto así no es intermediario entre el comportamiento virtuoso y el vicioso. En términos de moralidad es vicio, pero en términos de contenido parece ser virtuoso. Así si a un κατόρθωμα le llamamos *AA* y a un acto vicioso e inapropiado *BB*, entonces un μέσον καθήκον será *AB*. El aspecto significativo de un μέσον καθήκον no es que sea virtuoso, pues de hecho es vicioso. Sin embargo, su viciosidad no es tampoco el aspecto más significativo, pues entonces no podría distinguirse de lo que es inapropiado. El aspecto significativo de un μέσον καθήκον es que es un acto que no obedece a fines ni buenos ni malos, sino a fines naturales; y estos fines naturales son indiferentes a la virtud y al vicio. Tal y como lo recogió Estobeo, un μέσον καθήκον se mide en relación a ciertos tipos de indiferentes, cosas a las que llamamos naturales y antinaturales.[8] Esta es probablemente la doctrina que Cicerón confundió en los *Academica* cuando afirmó que *officia* y *contra officia* están entre lo que es bueno y lo que es malo. En términos de virtud y vicio, desde luego, lo que hace de un μέσον καθήκον vicioso es que la disposición del que actúa no está fijada. Es posible realizar todos los actos apropiados, pero estos actos permanecen incompletos (μέσαι πράξεις) hasta que surjan de una disposición fijada.[9]

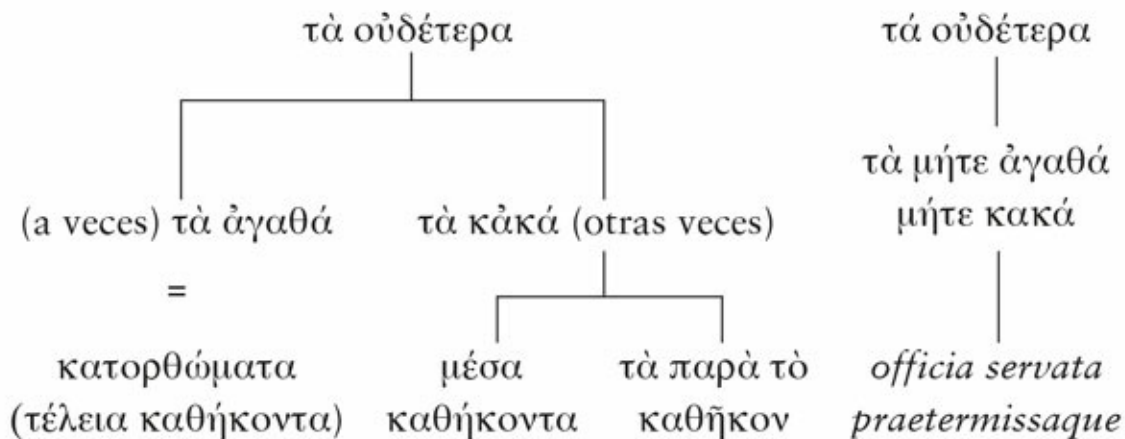
Volvamos ahora a Cicerón. Recordemos que en el *De Finibus* nos lo encontramos afirmando que todas las acciones son *a)* virtuosas o *b)* viciosas o *c)* ni virtuosas ni viciosas. El origen griego de esta distinción se sugiere en un pasaje de Estobeo, donde encontramos que según los estoicos todas las acciones son de tres tipos, o acciones virtuosas (κατορθώματα) o acciones viciosas (ῥαπήματα), o una

tercera clase que Estobeo describe con las palabras $\tau\eta\ \delta'\omicron\delta\acute{\epsilon}\tau\epsilon\pi\alpha$.^[10] Estos $\omicron\delta\acute{\epsilon}\tau\epsilon\pi\alpha$ los explica Estobeo más tarde como no siendo ni actos virtuosos ni viciosos ($\omicron\eta\tau\epsilon\ \kappa\alpha\tau\omicron\pi\theta\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha\ \omicron\eta\tau\epsilon\ \gamma\mu\alpha\rho\tau\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$), y se dan ejemplos de ellos: hablar, preguntar, responder, andar, salir de casa. Cuando tomamos en consideración esta lista, inmediatamente nos sorprende un hecho curioso. Aunque las acciones nombradas resultan claramente ni virtuosas ni viciosas en sí mismas para los estoicos, pueden ser virtuosas o viciosas según la disposición del individuo que las realiza. En otras palabras, aunque en sí mismas esas acciones no son ni virtuosas ni viciosas, en cada caso particular de su ocurrencia serán o virtuosas o viciosas. Andar discretamente ($\phi\rho\omicron\nu\acute{\iota}\mu\omega\varsigma$) de hecho lo menciona Estobeo en el mismo pasaje como una $\kappa\alpha\tau\acute{\omicron}\rho\theta\omega\mu\alpha$. Ahora bien, puesto que los estoicos no admitían la existencia de «cosas en sí mismas», es decir, pensaban que «andar» es meramente un nombre que damos a un acto en tanto que ya realizado, resulta extraño que pensasen en términos de «cosas en sí mismas» cuando analizaban clases de acciones. De hecho, lo que queremos sugerir es que no querían decir tal cosa, indiferentemente de cómo hubieran expresado su intención, o indiferentemente de cómo los doxógrafos representaran su intención. En otras palabras, nuestra propuesta es que cuando los estoicos decían que todos los actos son o virtuosos o viciosos o $\omicron\delta\acute{\epsilon}\tau\epsilon\pi\alpha$, pretendían que los $\omicron\delta\acute{\epsilon}\tau\epsilon\pi\alpha$ sugirieran que los actos que por definición no son ni virtuosos ni viciosos son casos particulares bien de virtud bien de vicio. Deberíamos hacer notar que los ejemplos de $\kappa\alpha\tau\omicron\pi\theta\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha$ ofrecidos por Estobeo presentan una apariencia «circular». Preguntamos cuáles son las acciones buenas (morales) y se nos dan ejemplos como actuar justamente, ser sabio, andar discretamente.^[11] De forma similar, los ejemplos de vicios son actividades que son por definición irracionales o injustas. Es como decir que el asesinato (matar injustamente) es un ejemplo de acto vicioso. Es cierto, pero no de mucha utilidad. Por lo que hace a los $\omicron\delta\acute{\epsilon}\tau\epsilon\pi\alpha$, sin embargo, toda la doctrina adquiere mucho más sentido si mantenemos que en cualquier caso individual todo acto será o virtuoso o vicioso. Quizá la fuente de Cicerón pensaba en términos de «cosas en sí mismas», y de aquí que no llamara a tales actividades ni virtudes ni vicios, pero, si Crisipo afirmó tal cosa, hablaba en contradicción con sus doctrinas generalmente nominalistas.

Nuestra opinión es que, si dijo $\omicron\delta\acute{\epsilon}\tau\epsilon\pi\alpha$, quería decir que tales acciones no pueden ser llamadas virtuosas o viciosas según un fundamento *a priori*. Si alguien pregunta si el andar es virtuoso o vicioso, todo lo que se puede decir es que, hasta que miremos algún ejemplo particular, no hay ninguna razón por la que tenga que ser uno u otro. Ningún acto de andar es ni virtuoso ni vicioso, sino o virtuoso o vicioso. Podría ser que esta explicación de las acciones que no son «ni virtuosas ni viciosas» pueda ayudarnos a resolver más problemas acerca de las cosas llamadas $[\delta\iota\acute{\alpha}\phi\omicron\rho\alpha]$, intermediarias entre la virtud y el vicio. Antes de avanzar un poco más, sin embargo, deberíamos considerar un pasaje de Diógenes Laercio.^[12] El tema son los actos apropiados. De todas las acciones impulsivas, dice Diógenes, algunas

son apropiadas, otras inapropiadas y otras no son «ni apropiadas ni inapropiadas». Si nuestra sugerencia previa es correcta, este pasaje ha de leerse como afirmando que la tercera clase no ha de ser clasificada en general como apropiada o inapropiada. Las acciones que caen dentro de esa categoría a veces son apropiadas y a veces no, y no hay ninguna razón significativa por la que, *a priori*, hayan de ser la una o la otra. Evidentemente, algunas acciones, como desatender a los padres – este ejemplo es uno de los que se acostumbran a ofrecer –, es más probable que sean inapropiadas que apropiadas. De aquí que en general puedan llamarse παρὰ τὸ καθῶkov. Las acciones «ni apropiadas ni inapropiadas» no tienen ningún parecido general de ese tipo. Que se realicen o no apenas importa; ni tampoco importa mucho si se realizan cuando son inapropiadas o no.

Pasemos así a representar las interpretaciones de τε οὐδέτερα en dos columnas: en la de la izquierda, la doctrina estoica tal y como se deseaba expresar; en la de la derecha, la versión que aparece en los *Academica* de Cicerón.



Nuestra interpretación del sentido de τὰ οὐδέτερα obtendría un mayor respaldo si pudiéramos encontrar la expresión en algún otro contexto donde la presente explicación nos ayude a resolver enigmas mucho más antiguos. Tales contextos pueden encontrarse si consideramos la doctrina estoica del valor ([χία) y de lo que se prefiere (προηγμένα). Bonhoeffer ha observado que, aunque en los textos estoicos encontramos referencias frecuentes a una teoría de que las cosas preferidas tienen más valor (πολλή [χία), no se dan ejemplos de cosas de poco valor;[13] y aduce a partir de ahí que la distinción en las cosas de valor entre aquellas preferidas y el resto no pertenece a las enseñanzas originales de Zenón. Sugerencias de este tipo merecen considerarse con gran cuidado. No hay duda de que el estoicismo ortodoxo en su forma más desarrollada consideraba a las «cosas preferidas» como una subclase de las cosas con valor. La doctrina está confirmada por Estobeo, Sexto Empírico y Cicerón; y Estobeo (citando a Ario Dídimos) y Cicerón se la atribuyen al propio Zenón.[14] La atribución podría ser errónea, pero no

puede afirmarse eso sin alguna buena razón. De hecho, la evidencia de cualquier otra doctrina que no sea la de que los προηγμένα son una subclase de las cosas con valor se deriva solo de Diógenes Laercio,[15] quien nos dice que todo lo indiferente (ya sea bueno o malo) es de tres tipos: o bien es preferido o rechazado o ninguno de los dos (τὰ σεδετέπως Qjovta). También sugiere en dos sitios que a todo lo que tiene valor se le llama προηγμένον, a todo lo que tiene ἀπαξία se le llama [ποπροηγμένον. De aquí que «las cosas que no tienen ni valor ni disvalor» ni se prefieren ni se rechazan. Parece que nos hallamos en un terreno familiar; a los estoicos les encanta hablar en estos términos, al igual que antes acerca de actos que no son ni apropiados ni inapropiados, y lo mismo sucede ahora con las cosas que «ni se prefieren ni se rechazan».

Sin embargo, podríamos preguntarnos, tal como parece haber pensado Bonhoeffer, por qué Zenón no postuló tres clases de indiferentes: las cosas preferidas (que tienen valor), las cosas totalmente indiferentes y las cosas rechazadas (que tienen un disvalor). La dificultad es que, según la teoría tardía en cualquier caso, todas las cosas naturales tienen valor y todas las cosas antinaturales tienen disvalor.[16] De aquí que si esta teoría era conocida por los estoicos cuyos puntos de vista recoge Diógenes Laercio, hemos de postular una clase de cosas que no son ni naturales ni antinaturales, sino no naturales. Pero considerando el concepto estoico de naturaleza, una clase tal parece bastante extraña, aunque ello no significa que los estoicos no postularan (irracionalmente) su existencia. En realidad, hay dos pasajes que sugieren que al menos algunos de la escuela siguieron esta ruta. Según Sexto Empírico, Cleantes era de la opinión, divergente aquí del estoicismo ortodoxo, de que el placer no es natural y que no tiene valor.[17] El punto de vista ortodoxo era que es indiferente y no preferido. Puesto que la posición de Cleantes contrasta claramente con la ortodoxa, parece que según el criterio ortodoxo el placer tiene cierto valor, pero no el suficiente como para preferirlo. Si ello es cierto, entonces tenemos un ejemplo de lo que Bonhoeffer intenta encontrar vanamente, es decir, algo de poco valor.

Sea como fuere, ciertamente parece que lo importante de la posición de Cleantes era la postulación de algo sin ningún valor y sin ninguna relación con la naturaleza; aunque no hay muestras de que mantuviera que el placer fuera antinatural o que poseyera algún disvalor. Hemos de concluir por la presente que, cuando en un segundo pasaje acerca de las cosas que no son «ni naturales ni antinaturales» nos preguntamos cómo Cleantes pudo haber interpretado esta frase,[18] la respuesta habría de ser que pensaba en las cosas no naturales como formando una tercera clase; en otras palabras, para Cleantes hay tres clases de indiferentes: naturales, no naturales y antinaturales. Habremos de considerar más adelante por qué Cleantes pudo haber adoptado una posición así; por el momento, sin embargo, deberíamos hacer notar que en la época de Arquidamo ello se consideraba una posición imposible. ¿Qué podría ser una clase no natural en el mundo estoico? Arquidamo se sentía claramente atraído por el análisis del placer

de Cleantes. Como él, deseaba negarle cualquier valor, pero no afirmaría que es no natural. Ha de argumentar a la vez que es natural y que no tiene valor.^[19] Ni falta hace decirlo, ello contradice la posición ortodoxa de que todas las cosas naturales tienen valor;^[20] y Arquidamo podría haber sido llevado a afirmarlo solo admitiendo que Cleantes estaba equivocado al hablar de una clase de los no naturales en adición a los naturales y los antinaturales.

Olvidando por el momento el problema planteado por Bonhoeffer de si para Zenón todas las cosas naturales se prefieren, volvamos a la cuestión de la tercera clase, ese grupo de cosas que, según Estobeo, no son «ni naturales ni no naturales».^[21] A la luz de nuestra discusión previa acerca de los actos apropiados, deberíamos interpretar esta frase en el sentido de que cada cosa individual que es indiferente será o natural o antinatural, pero que no puede formularse ninguna norma general acerca de la naturalidad de tales cosas en circunstancias particulares que no sea ni aproximadamente correcta. Podemos asumir que las cosas οτε κατὰ φύσιν οτε παρὰ φύσιν están acertadamente descritas como οεδέτεπα o bien οεδετέπως Qjovτα en relación con la naturaleza. Veamos si podemos arrojar más luz sobre nuestros problemas desde este ángulo.

Otro pasaje de Estobeo nos lleva un poco más allá. Tenemos las tres clases de cosas –naturales, antinaturales y μηδετέπως Qjovτα–, que se dice que generan ≥pmή, [φοpmή, y ni una ni la otra, respectivamente.^[22] Lo importante con respecto a esta tercera clase es que no ofrece, en nuestra interpretación, impulsos claros a la acción. El significado de esto se encuentra clarificado a su vez en otro pasaje de Diógenes Laercio.^[23] La clase de cosas que no ofrece ningún impulso obvio está hecha de lo que está «dispuesto igualmente a la elección y al rechazo» ([πίσης [jόντων). En otras palabras, las cosas que según Estobeo generan impulsos que ni se aceptan ni se rechazan están descritas por Diógenes más positivamente. Pues podemos sustituir otra vez «ni... ni» por «o... o».

En otros tres pasajes hay referencias a la misma clase de objetos y en ellos la discusión no es acerca de si son naturales o de si ofrecen impulsos para la acción, sino de si se prefieren o rechazan. Uno de estos pasajes es Diógenes Laercio 7.106, en una sección del cual observamos la identificación errónea entre las cosas preferidas y las cosas de valor; los otros son de Sexto y Estobeo.^[24] Estobeo es el más interesante cuando escribe tal y como sigue: «Las cosas preferidas son aquellas indiferentes que tienen mucho valor. Las cosas rechazadas son similarmente aquellas que tienen mucho disvalor; las cosas ni preferidas ni rechazadas son aquellas que ni tienen mucho valor ni disvalor». Este texto es la clave de la situación. Claramente, el punto de vista ortodoxo era que expresiones como «ni preferido ni rechazado» y, podríamos sugerir, «ni natural ni antinatural» (o bien τὰ οεδέτεπα con relación a la naturalidad o preferencia) han de interpretarse no, como deseaba Cleantes, como equivalentes a «sin valor o disvalor», sino como «poseyendo poco valor o disvalor». Cómo se llega aquí puede comprenderse si volvemos a nuestras tres clases y las interpretamos según lo que

se ha ido indicando en este capítulo. Las clases son naturales (con valor, causando $\geq\mu\eta$), antinaturales (con disvalor, causando $[\phi\omicron\rho\mu\eta]$) y $\tau\alpha$ $\omicron\epsilon\delta\epsilon\tau\epsilon\rho\omega\varsigma$ o bien $\tau\alpha$ $\omicron\epsilon\delta\epsilon\tau\epsilon\rho\omega\varsigma$ $\text{Q}\iota\omicron\nu\tau\alpha$. Esta tercera clase no es ni natural ni antinatural, pero (según las circunstancias) será natural o antinatural, y por tanto posee valor o disvalor en pequeñas cantidades. Deberíamos hacer notar que, si nos fijamos en miembros de la tercera clase en el caso de las cosas y en el de las acciones, la clase será más amplia cuando tratemos con las acciones. Las razones de ello están bastante claras. La conveniencia de una acción particular en un conjunto particular de circunstancias es, obviamente, mucho menos fácil de predecir. Es mucho más fácil generalizar acerca del valor de las cosas que acerca de si una acción es apropiada o no.

Volvamos a los pasajes de Diógenes Laercio con los que empezamos la investigación sobre las cosas preferidas.^[25] Diógenes distinguía tres clases: lo preferido, que tiene valor; lo rechazado, que tiene disvalor; $\tau\alpha$ $\omicron\epsilon\delta\epsilon\tau\epsilon\rho\omega\varsigma$ $\text{Q}\iota\kappa\omicron\nu\tau\alpha$, que ni se prefieren ni se rechazan. Si nuestra interpretación es correcta hasta aquí, podemos sugerir que esta tercera clase se encuentra compuesta de cosas sin valor significativo (su valor no es ni siquiera *mediocris*). En realidad, son cosas de las que no puede hacerse generalizaciones ni siquiera a grandes rasgos como en relación a si tienen valor o no. Así, cuando Diógenes dice que las cosas preferidas tienen valor, debemos pensar que quiere decir que tienen un valor significativo, un valor digno de tal nombre. Si ese es el caso, no hemos dejado ningún pasaje en lo que los $\pi\rho\omicron\gamma\gamma\mu\epsilon\nu\alpha$ se definan de otra forma que poseyendo un contenido razonable de valor. Para los estoicos, por tanto, desde el principio, podemos argumentar que con los datos disponibles las cosas preferidas son siempre una subclase de las cosas con valor; las cosas rechazadas, una subclase de las cosas sin valor. Así, el punto de vista de Bonhoeffer de que esta doctrina no era una parte de la enseñanza original de Zenón no se sostiene, pues no parece haber ninguna evidencia, interpretada propiamente, a su favor.

La única evidencia que, de hecho, parece ser remotamente de utilidad para Bonhoeffer la provee Sexto Empírico cuando describe en primer lugar la visión ortodoxa del placer y después las heterodoxas de Cleantes y Arquidamo.^[26] Aparentemente, cuando Cleantes interpreta el punto de vista de que el placer es indiferente y no se prefiere, afirma que no es natural y que no tiene valor; no que no tenga ningún valor significativo, sino que no tiene ningún valor a secas. Que eso es lo que quiere decir parece claro por el hecho de que admita que no es natural. Pero hemos observado ya la extrañeza de tal posición y cómo Arquidamo se sintió obligado a abandonar las cosas no naturales a cualquier precio. Solo podemos especular acerca de las razones de Cleantes para mantener tal posición, pero quizá sus dificultades surjan de su interés de que el placer carezca de cualquier valor. Las cosas sin valor serían, según la ortodoxia estoica, contrarias a la naturaleza. Sin embargo, ¿cómo podría el placer, que incluso Cleantes reconoce como un rasgo permanente de la vida humana, proveer con una motivación antinatural a los seres

humanos? Quizá la extrañeza de todo ello podría reducirse si el placer fuera no natural, y no antinatural. Sea como sea, la propuesta de Cleantes no tuvo aceptación, y Bonhoeffer apenas puede aducir este pasaje para mostrar algo acerca de las cosas preferidas. Aunque Cleantes podría haber postulado tres clases –las cosas preferidas, las no naturales y las rechazadas–, parece más probable que mantuviera la opinión común de que las cosas preferidas tienen mucho valor, mientras que entre las cosas sin valor significativo y las sin disvalor significativo hay de hecho algunas que no tienen ningún valor en absoluto.

Hemos alcanzado el punto en el que podemos decir que para el estoicismo ortodoxo cualquier cosa real en circunstancias particulares se preferirá, o se rechazará, y cualquier acto particular será apropiado o inapropiado. Aparentemente, los estoicos sostenían que algunos tipos de acción, en especial las orientadas a conseguir la virtud, eran siempre apropiados,[\[27\]](#) pero en el caso del resto, a pesar de que la mayoría de actos serían normalmente apropiados, su conveniencia no se podrá asumir para cada ocasión concreta; más bien, cada una de ellas se habrá de considerar según sus méritos. Ello nos lleva a la cuestión de lo que es un acto particular apropiado. ¿Cómo podemos discernir si un acto es apropiado?

La respuesta estándar que daban los estoicos es que un acto apropiado es aquel que, cuando se ha realizado, admite una *εἰλογον φηολογίαν*.[\[28\]](#) Ha habido discusión sobre el sentido de esto. Hirzel, Grumach y Nebel mantienen que significa que la acción puede argumentarse en términos de probabilidades:[\[29\]](#) el acto es más razonable que irrazonable, pero no necesariamente correcto, en el sentido de que puede que no alcance necesariamente lo que intentaba el autor. Bonhoeffer y Pohlenz quieren que la palabra sugiera que la acción es de hecho la acción correcta:[\[30\]](#) es razonable en el sentido de que la razón verdadera declararía ser así. Claramente, la palabra *εἶλογος* puede tener ambos sentidos.[\[31\]](#)

La posibilidad está por tanto abierta desde el momento en que, al describir un acto apropiado y defenderlo como *εἶλογος*, los estoicos jugaron con la ambigüedad de la palabra; pero hay muy poca justificación para proponer este tipo de interpretación si puede demostrarse que su lenguaje tiene sentido de forma no ambigua. Necesitamos determinar, por tanto, si cualquiera de los dos sentidos de *εἶλογος* se ajusta a todos los actos apropiados o no. Y en primer lugar, al investigar esto, debemos recordar que estamos hablando de actos apropiados, es decir, que, según los estoicos, cada *καθ' ὅσον*, ya sea un acto moral (*κατόρθωμα*) o no, se supone que se justifica por un *εἶλογος φηολογία*. Según Bonhoeffer es un argumento en contra de la opinión de que *εἶλογος* signifique «probable» que algunos actos apropiados sean actos virtuosos. Estos actos, piensa, no pueden justificarse por probabilidad. Su argumento falla, sin embargo. Es la conveniencia lo que justifica, no la moralidad. Y, recordemos, un acto apropiado no ha de alcanzar lo que su ejecutante espera conseguir. Cuando zarpamos con un tiempo apropiado, no sabemos si aparecerá una tormenta antes de que regresemos a la seguridad del

puerto.[32] A pesar de todo, nuestras acciones son apropiadas cuando las planeamos. Tal y como lo presenta Séneca, nos dirigimos a dónde la razón (*ratio*) y no la verdad (*veritas*) nos lleva.[33] Bonhoeffer parece ser consciente de este acercamiento al problema cuando señala que para los estoicos el éxito externo no tiene nada que ver con el sentido del καθῶkov moral. Pero esta objeción está mal fundada. Aparte de la extrañeza de decir que la posibilidad del éxito de una acción no tiene nada que ver con ser καθήkov, debemos recordar que lo que se defiende con un εἰλογος *φπολογία* no es la moralidad o la virtud del acto en absoluto. Puesto que el εἰλογος *φπολογία* es el que supuestamente defiende todos los καθήkovτα, tanto los que son virtuosos como los que no, no tiene ningún interés señalar que el éxito de una acción es irrelevante para su bondad.

Aunque según los estoicos hay ciertas cosas preferidas que se prefieren por sí mismas y otras preferidas por razón de otras cosas,[34] esta misma distinción no aparece en el caso de las acciones apropiadas y es lógico que no lo haga, pues cuando realizamos acciones no las realizamos por sí mismas. Podemos buscar los fines de las acciones, por ejemplo, de *πποκοπή*, por sí mismos, pero actuamos para lograr el fin. De aquí que parezca razonable suponer que la conveniencia de una acción tiene algo que ver con una semblanza a ser una acción exitosa; y ello será verdad en cualquier caso en que la acción se realice. Siendo así parece que no haya ninguna razón por la que la palabra εἰλογος no deba relacionarse con la probable eficacia del acto, y que un εἰλογος *φπολογία* no deba ser una afirmación de que la razón humana está de nuestra parte en suponer que la acción funcionará. Veamos, por tanto, cómo ello resulta ser así tanto en el caso de las acciones apropiadas que son virtuosas como en las que no lo son.

1. Todo καθῶkov tiene un εἰλογος como defensa; es decir, es probablemente eficaz.

Devolverle el dinero a A es καθῶkov (incluso si se hace a desgana y por lo tanto sin virtud); en consecuencia, devolverle el dinero a A probablemente conseguirá lograr su fin de satisfacer las justas demandas de A.

2. Todo καθῶkov tiene un εἰλογος como defensa; es decir, es probablemente eficaz.

Devolver el dinero a A con justicia es καθῶkov (y también un κατόρθωμα); por tanto, devolver el dinero a A probablemente conseguirá su fin de satisfacer las justas demandas de A.

Debería observarse que en ningún caso podemos estar seguros de que de hecho A quedará satisfecho y no pedirá intereses. Que se pague virtuosamente o sin virtud es irrelevante en relación a este aspecto de la cuestión. Parece, por tanto, que traducir εἰλογος como «probable» es satisfactorio en cualquier caso donde la palabra se usa en conexión con καθήkovτα. La traducción alternativa claramente no funcionaría en todos los casos, pues ni todos los καθήkovτα son moralmente correctos ni todos los κατορθώματα son exitosos materialmente.

Podríamos observar en este punto que Cicerón traduce la frase *εἰλογος φπολογία* como *probabilis ratio*.^[35] Aquí el latín es ambiguo. *Probabilis* podría traducir a *εἰλογος* (probable) o a *πιθανός* (convvincente). Pohlenz^[36] prefiere el último, y aunque parece poco probable que sea correcto, puesto que introduce el aroma de Carnéades en una definición de actos apropiados que era corriente mucho antes de la época de Carnéades, no ayuda al objetivo de Pohlenz en ninguna circunstancia. Pues si *probabilis* significa «convvincente», no es lo mismo decir que una defensa es convvincente que decir que describe acertadamente la realidad en la forma que la razón correcta la describiría.

Hay dos puntos finales a considerar. El primero de todos, si una defensa de *εἰλογος* se ocupa de la eficacia de una acción, ¿podría decirse que un asesinato bien planeado es apropiado simplemente porque tiene éxito? La respuesta a ello sería que, puesto que todos los actos apropiados son por definición naturales (*κατὰ φύσιν*), mientras que el asesinato es por definición *κατὰ φύσιν*, la postura de que un asesinato bien planeado podría defenderse si es eficaz implicaría que un acto inapropiado (un acto no natural) es al mismo tiempo apropiado porque es eficaz. Debemos recordar que solo los actos «apropiados» pueden defenderse si son eficaces, y ningún acto no natural es apropiado.

La segunda objeción es de un tipo diferente. Podría argüirse que las dificultades acerca de si los *κατορθώματα* (*καθήκοντα τέλεια*), al igual que otros tipos de *καθήκοντα*, tienen un *εἰλογος φπολογία*, no aparecieron originalmente porque en el pensamiento de Zenón solo lo que más tarde se llamó *καθήκοντα* podía defenderse en términos de probabilidad (*εἰλογος*). La sugerencia sería que la extensión del *εἰλογος φπολογία* a *κατορθώματα* apareció porque Arcesilao definió no el *καθεκον* sino específicamente el *κατόρθωμα* como un acto *ὅπερ πρᾶγθὲν εἰλογον* *ᾧ τῇ φπολογίᾳ*.^[37] Para investigar esto necesitaremos considerar brevemente lo que Arcesilao consideraba que es un acto moral (*κατόρθωμα*). Para Arcesilao, ciertamente, es imposible. Nadie, ni siquiera el hombre sabio, puede saber que su acción es moralmente correcta. Usar la frase «moralmente correcto» en la proposición «El hombre sabio sabe lo que es moralmente correcto» es un abuso del lenguaje. El hombre sabio se comporta moralmente cuando piensa que se comporta moralmente. El curso moral es lo que le parece razonable según las circunstancias al hombre sabio, que no puede estar seguro de nada.

Está claro que lo que Arcesilao llama un *κατόρθωμα* no es un *κατόρθωμα* para los estoicos en ningún modo. El hombre sabio estoico no comete y no puede cometer errores acerca de la moralidad. No intenta simplemente ser moral (como hace el hombre sabio de Arcesilao); siempre es moral. Su comportamiento moral *qua* moral no es susceptible de error, ni siquiera teóricamente. Así se seguiría que lo que Arcesilao llama un *κατόρθωμα* no es un *κατόρθωμα* estoico. Sin embargo, puesto que Arcesilao describe su *κατόρθωμα* en los términos que los estoicos usan para el *καθ᾽ ὅκον*, tenemos dos posibilidades. O bien Arcesilao examinó la

descripción de un καθῶkov y afirmó, en efecto, «lo que habéis descrito es de hecho un acto moral»; o, la segunda alternativa, a los estoicos, que no habían descrito originariamente los κατορθώματα como admitiendo una «probable defensa», se les indujo a hacerlo así por la aplicación de Arcesilao del εἰλογος *φπολογία* a los κατορθώματα. De hecho, la segunda alternativa parece más improbable, pues si el término εἰλογον no estaba en la posición estoica relacionado con la moralidad del acto, nada de lo que Arcesilao dice de los actos morales les habría inducido a revisar su opinión, puesto que encontrarían el concepto de acto moral de Arcesilao inadecuado. Por otro lado, si el εἰλογος era originariamente relevante para la moralidad del καθῶkov –y en nuestra opinión no lo era– entonces los estoicos lo habrían aplicado a los κατορθώματα desde el principio. Finalmente, si εἰλογος significaba originariamente que el καθῶkov es de hecho apropiado (y por tanto eficaz), de nuevo los estoicos no quedarían impresionados por los comentarios de Arcesilao sobre ello, pues en su opinión nadie puede saber si un acto es apropiado, ni siquiera el sabio. Parece que lo mejor es concluir, por tanto, que la secuencia más probable de eventos es que los estoicos desde el principio definían καθήκοντα *qua* καθήκοντα como admitiendo una defensa probable, y que Arcesilao afirmaba que tal defensa, si se dirigía propiamente, sería la defensa de un acto genuinamente moral. Deberíamos observar que el periodo de actividad filosófica de Arcesilao empieza bien entrada la época de Zenón. Tal y como nos dice Cicerón, Arcesilao empieza la disputa entre escépticos y estoicos con su oposición al propio Zenón.^[38] Parecen haber muy pocas razones para negar que fuera la enseñanza original de Zenón acerca de todos los actos apropiados lo que Arcesilao aplicó a los actos específicamente morales.

DESTINO Y NECESIDAD

...así que él puede escapar de la necesidad y retener el destino.

CICERÓN, *De Fato*, 41

El problema, extremadamente complicado, de si los estoicos eran deterministas y, si lo eran, en qué sentido, se ha clarificado gracias a una serie de estudios. Parece ser, sin embargo, que las incomprensiones son aún corrientes y que todavía no se ha generado una imagen general satisfactoria. La intención de este capítulo es presentar esa imagen general de la doctrinal final de la antigua Estoa, según la elaboró Crisipo.^[1] Para hacerlo, sin embargo, será necesario volver a un terreno familiar, de manera que podamos clarificar cuál era la situación con la que se enfrentaba Crisipo cuando empezó a pensar acerca del destino, ¡o al menos lo que él pensaba que era la situación! Ello significa que debemos empezar con los pasajes pertinentes de Aristóteles, especialmente aquellos acerca de los contingentes futuros en el capítulo nueve del *De Interpretatione*.

La somera exposición de este famoso pasaje que ofrecemos puede que no refleje lo que pretendía Aristóteles, aunque creo que es básicamente correcta. Nuestra tarea aquí, sin embargo, no está en lo que Aristóteles intentaba decir, sino en lo que otras diversas escuelas de la Antigüedad, la megaria, la estoica y la epicúrea, suponían que él había dicho. Se argumentará que nuestras primeras referencias a los argumentos que pueden resumirse rápidamente como «acerca del destino» vienen de este pasaje de Aristóteles (con pasajes relacionados en otras obras aristotélicas); y habría que añadir que, si nuestra interpretación de la historia de la disputa es correcta, es decir, si los puntos de vista de Diodoro, Filón de Mégara, Crisipo, Epicuro, Carnéades y el resto tomaron como punto de partida la discusión que presentamos del noveno capítulo del *De Interpretatione*, entonces su opinión común de lo que Aristóteles quería decir no tiene ni la más mínima relación con la cuestión de lo que intentara decir.

El punto de arranque de la discusión de Aristóteles es la proposición de que toda afirmación y toda negación es o verdadera o falsa (18a 28 ss.). En las *Categorías*, Aristóteles habla como si ello fuera siempre una proposición verdadera, ^[2] pero ahora duda acerca de los contingentes futuros. Pues si proposiciones acerca del futuro, tales como «mañana habrá una batalla naval», son o verdaderas o falsas, arguye, entonces todo es «necesario», es decir, determinado. Una conclusión particularmente ridícula de ello, continúa, es que no habría ninguna razón para deliberar (βουλευέσθαι) o preocuparse uno de nada, porque lo que va a ocurrir ha de ocurrir necesariamente. Este argumento es lo que más tarde se

conocería como el Argumento Perezoso (*φργὸς λόγος*), y fue refutado por Crisipo, tal y como veremos. Aristóteles, sin embargo, parecía suponer que se sostendría si se aceptara que las proposiciones acerca del futuro fueran o verdaderas o falsas. Claramente, solo podremos entender lo que Aristóteles está diciendo si comprendemos lo que entiende por «verdadero» y «falso». La verdad, para Aristóteles, no tiene nada que ver con si las proposiciones se afirman o se niegan. Ello no marca ninguna diferencia acerca de cómo son las cosas (*δὲ ὅλον γὰρ ὅτι οὐτως* Qjei τὰ πρᾶγματα, *κυν μὴ ≥ μὲν καταφῆσ@, } δν φποφηση*, 18b 37). Los enunciados son verdaderos según cómo sean las cosas reales (19a 33), de manera que, tal y como comenta Ackrill, Aristóteles «parece mantener una teoría realista de la verdad como correspondencia bastante cruda».[3] Siendo así, se seguiría que, puesto que los acontecimientos futuros aún no han ocurrido, los enunciados acerca de ellos no se pueden referir a los acontecimientos mismos y de ahí que no se pueda decir que sean verdaderos. Ni tampoco se puede decir que sean falsos, puesto que «falso» debería significar «demostrada su falsedad». De ello se sigue que aunque dado un par de afirmaciones contradictorias sobre el futuro, una u otra será o verdadera o falsa, sin embargo de ningún enunciado particular se puede decir que sea verdadero o falso. Aristóteles añade entonces que un enunciado así puede ser más verdadero que otro, es decir, puede suceder con más probabilidad, según lo que podemos prever. Pero más verdadero no implica verdadero.

Ahora resulta manifiesto que si de las proposiciones acerca de contingentes futuros no se puede decir que sean verdaderas, ello ha de ser porque siempre hay la posibilidad de que lo que de hecho ocurre en una situación particular podría no haber ocurrido. En otras palabras, «posible» ha de significar lo que «puede o no puede ocurrir». Así, Aristóteles argumenta que, aunque es el caso que una capa particular se desgastará antes de que sea cortada, siempre es posible que se la corte independientemente de si se desgasta (19a 12 ss). De ello se sigue también que no se puede decir de nada que sea necesario hasta que ya haya sucedido.[4] Por tanto, tal y como aparece en el *De Interpretatione* «lo que es, necesariamente es, cuando lo es ... pero no todo lo que es es necesariamente» (19a 23 ss.).[5]

Puesto que nuestro presente interés se centra principalmente en los estoicos, no necesitamos perder demasiado tiempo con las controversias acerca de esta teoría en tiempos de Aristóteles. Es suficiente decir que el mismo Aristóteles dijo que sus teorías acerca del significado del término «posible» las cuestionaron los megarios.[6] Según los megarios, lo que es posible solo es posible cuando está ocurriendo, o, para usar el ejemplo que nos da Aristóteles, un hombre solo es capaz de construir una casa cuando la está de hecho construyendo. Esta, como observa Aristóteles, es una teoría realmente extraña, y no habría preocupado a los antiguos lógicos durante mucho tiempo. Pero un megario tardío, Diodoro Crono, construyó una versión mucho más interesante y elaborada. Según Diodoro, lo posible no es simplemente lo que sucede, sino o bien lo que es cierto o lo que de hecho será cierto.[7] Puede apreciarse fácilmente que esto está cercano a la brecha

a través de la cual Aristóteles pensaba que había conseguido escapar a la fatal conclusión de que, puesto que es posible formular proposiciones verdaderas acerca del futuro, el futuro está rígidamente determinado. Presumiblemente, Diodoro mantenía que todas las proposiciones, sean sobre contingentes futuros o no, son o verdaderas o falsas. Para Diodoro, una proposición que sugiere algo imposible acerca del futuro es falsa.^[8]

Sea lo que fuera lo que Diodoro pensaba acerca de las implicaciones de su doctrina de lo posible en la esfera moral, no hay duda de que otros creían, como presumiblemente habría hecho Aristóteles, que, si fuera cierta, fijaría el futuro en rígidas cadenas causales y no dejaría lugar para las acciones «dentro de nuestro poder» o para cualquier cosa que se acerque a lo que deberíamos llamar responsabilidad moral. Las reacciones a ello eran fuertes, incluso entre los mismos megarios, pues el discípulo de Diodoro, Filón, lo rechazaba manifiestamente y volvió a una posición más similar a la de Aristóteles. La tesis de Filón, a su vez, se convirtió en una precursora de las teorías más desarrolladas de Crisipo. Según Filón, una proposición es posible si hay una «adecuación» (ὑποκειμένη) en lo que describe; por ejemplo, argumentaba que incluso un trozo de madera que está en las profundidades del mar es todavía combustible, significando que lo adecuado y propio de la madera es arder. Es obvio que aquí hay una conexión con el ejemplo de Aristóteles en el *De Interpretatione* de que una capa puede cortarse incluso si no va a cortarse de hecho, sino simplemente a gastarse. Según Alejandro de Afrodisia, el punto de vista de Filón difería del de Aristóteles solo en que, mientras Filón mantenía que algo es posible si tiene una «adecuación» para producirse incluso aunque lo impidan necesidades externas, Aristóteles pensaba que lo posible es «aquello que es capaz de llegar a ser y *no está impedido*, incluso si no llega a ser». ^[9] Pero ello parece imponer una distinción que al menos el *De Interpretatione* no sanciona.

Naturalmente, no solo los megarios objetaban lo que Diodoro había hecho. Había dos salidas a la situación para aquellos filósofos interesados. Una solución era volver a la posición de Aristóteles, y ya hemos visto cómo Filón lo hizo más o menos en su tratamiento de la posibilidad. Si también lo hizo en la cuestión de si las proposiciones sobre los contingentes futuros no puede decirse que sean verdaderas o falsas, no lo sabemos. Parece poco probable, sin embargo, que llevara a cabo tal acción, pues la realizó Epicuro ¡y Cicerón la consideraba como una muestra de ignorancia infantil en lógica! Cicerón no se da cuenta de que Epicuro vuelve a la opinión de Aristóteles cuando escribe lo siguiente en el *De Fato*:

A menos que deseemos seguir la opinión de los epicúreos, quienes afirman que las proposiciones de este tipo no son ni verdaderas ni falsas o, cuando están avergonzados de ello, cuando dicen lo que es aún más vergonzoso, a saber, que las disyunciones formadas por proposiciones contrarias son verdaderas, pero los enunciados contenidos en ellas no son verdaderos ninguno de ellos. ¡Qué maravilloso descaro y qué penosa ignorancia de la lógica!^[10]

Pero volver a Aristóteles con Epicuro o incluso con Filón no era siempre

satisfactorio, particularmente porque seguir a Epicuro significaba evitar el determinismo al coste de admitir que a causa de los contingentes futuros todas las proposiciones no pueden ser o verdaderas o falsas. Pues el argumento de Aristóteles y Epicuro dice: si es verdadero, entonces es necesario; si es necesario, entonces está determinado. Claramente, la única salida si se quiere evitar el determinismo en el sentido estricto y al mismo tiempo mantener que cualquier proposición es o verdadera o falsa está en reexaminar el concepto de necesidad y su relación con el de verdad. Si puede mostrarse que el análisis de Aristóteles de la batalla naval contiene confusiones obvias de pensamiento, entonces puede haber progreso. Pero el primer paso hacia tal progreso sería una reconsideración de la posición de Diodoro.

Según el famoso Argumento Maestro de Diodoro, las siguientes tres proposiciones son incompatibles:[\[11\]](#)

1. Cualquier verdad acerca del pasado es necesaria.
2. Lo imposible no se sigue de lo posible.
3. Que lo que ni es verdad ni será verdad es posible.

Sin embargo, aunque estas proposiciones son, en la opinión de Diodoro, incompatibles, todas fueron aceptadas por Aristóteles.[\[12\]](#) Hay que hacer algo y, tal como hemos visto, Diodoro rechaza la proposición 3 con su nuevo análisis de la posibilidad. La primera reacción estoica conocida, la de Cleantes, fue, tal y como nos la cuenta Epicteto,[\[13\]](#) rechazar la proposición 1. Desafortunadamente, no tenemos ninguna evidencia de sus razones para hacerlo. Un pasaje de Alejandro de Afrodisia en el que se hace una distinción apropiada entre las proposiciones necesarias y las verdaderas es atribuido por Schuhl a Cleantes.[\[14\]](#) En este pasaje el estoico argumenta que la proposición aristotélica «mañana habrá una batalla naval» puede ser verdadera, pero incluso si es verdadera no es necesaria, puesto que lo necesario es lo que es siempre verdadero ($\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\omega\ \acute{\epsilon}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$), y esta proposición será falsa cuando la batalla naval tenga lugar. Sin embargo, es difícil ver por qué Schuhl piensa que ello debería relacionarse con la opinión de Cleantes sobre si las proposiciones verdaderas acerca del pasado son necesarias. Desde el *De Interpretatione* ha sido costumbre considerar los valores de verdad y necesidad de las proposiciones acerca del pasado y del futuro de forma separada, y los argumentos acerca de batallas navales mañana presumiblemente no serían aceptables como ayudas para resolver la cuestión de la necesidad de los eventos pasados. Parece más probable, aunque es pura especulación, que Cleantes aplicara los argumentos acerca de la posibilidad tanto al pasado como al futuro. Es tentador suponer que argumentaba que, de la misma manera que lo que de hecho no será verdad es posible, así también lo que no es de hecho verdadero en el pasado era posible y por tanto no es necesario; en otras palabras, que las proposiciones acerca del pasado no son siempre necesarias porque algunas cosas podrían haber sucedido de otra manera.

Si esta era la posición de Cleantes, y parece una forma razonable de explicar su

rechazo de la doctrina aristotélica de que cualquier verdad acerca del pasado es necesaria, parece seguro afirmar que Cleantes ha evitado el tipo de determinismo que preocupaba a Aristóteles. Al menos estamos seguros de que su explicación de la necesidad ha de ser diferente de la de Aristóteles, puesto que los dos tienen actitudes diferentes hacia las proposiciones verdaderas sobre el pasado. Y habiendo rechazado el análisis de Aristóteles de la necesidad en la forma «Si es verdad, entonces es necesario», Cleantes presumiblemente había encontrado innecesario retener la opinión aristotélica de que las proposiciones contradictorias acerca de contingentes futuros (o cualquier otra proposición) puede decirse que individualmente no son ni verdaderas ni falsas. Ciertamente, no hay ninguna evidencia en la Antigüedad de que ningún estoico hubiera seguido nunca la línea aristotélica en este asunto. Debería decirse en este punto, sin embargo, que si nuestra reconstrucción de la posición de Cleantes es correcta, no tenemos ninguna evidencia respecto de cómo relacionaba sus afirmaciones acerca de eventos necesarios y no necesarios en el pasado con sus teorías físicas.[\[15\]](#)

Cuando nos volvemos a Crisipo, no estamos en un terreno mucho más sólido, y habiendo considerado brevemente el trasfondo de sus teorías podemos evaluarlas mejor e intentar comprender cómo su actitud hacia lo que es posible es relevante para su intención de reconciliar las leyes de la naturaleza con la responsabilidad moral. Puesto que los antiguos generalmente ponían la obra de Crisipo sobre lo posible en relación con las posiciones de Diodoro en primer lugar, deberíamos considerarla en relación a este contexto, antes de avanzar más en la cuestión de cómo intentó resolver algunos problemas acerca del determinismo que nos retrotraen a la obra de Aristóteles.

Crisipo rompe con su predecesor Cleantes al coincidir con Diodoro y Aristóteles en que todas las proposiciones verdaderas acerca del pasado también son necesarias (proposición 1 del Argumento Maestro). También está de acuerdo con Diodoro y en contra de Aristóteles en que todas las proposiciones son o verdaderas o falsas.[\[16\]](#) Si ponemos estas dos proposiciones juntas, se seguirá que Crisipo debía mantener una teoría diferente de la de Cleantes acerca de lo no necesario, y una teoría diferente de la de Aristóteles acerca de la necesidad, pues Aristóteles sostenía que, si una proposición es verdadera, también es necesaria. Esto significa principalmente que Crisipo negaba la definición de Diodoro de lo posible como lo que es o será verdadero, una definición que iguala lo posible con lo necesario, y la sustituyó por una versión como la de Aristóteles y Filón, es decir, que hay cosas que no sucederán pero que a pesar de todo son posibles. Es posible, argumenta Crisipo, que una joya pueda romperse, aunque nunca se rompa,[\[17\]](#) y aunque un oráculo previera el reino de Cipselo en Corinto mil años antes de que sucediera, sin embargo aún sería posible que no tuviera lugar. Diógenes Laercio[\[18\]](#) y Boecio[\[19\]](#) mencionan definiciones de lo posible que, aunque no se atribuyen a ningún estoico particular por el nombre, ciertamente se ajustan a los ejemplos de posibilidad que ofrece Cicerón. Lo posible, según Diógenes, es lo que

admite ser verdad si las circunstancias externas no impiden que sea verdad, como por ejemplo «Diocles está vivo».[20] Debería observarse, además, que puesto que Crisipo mantenía una opinión diferente de la Cleantes acerca de lo no necesario, su opinión acerca de lo posible ha de ser también, en algún sentido, diferente. Si Cleantes pensaba que, puesto que las proposiciones en el pasado, si son verdaderas, serían también no necesarias puesto que eran posibles, mientras que Crisipo mantenía que, aunque una vez fueron posible, más tarde fueron necesarias, debería haber una diferencia de actitud entre ellos acerca de la relación general entre lo posible y lo no necesario en el caso de las proposiciones acerca del pasado. Si hay que creer en la evidencia de Cicerón, Crisipo argumentaba en contra de Cleantes que «todas las cosas verdaderas en el pasado son necesarias...», pues no admiten cambio, y porque lo que es pasado no puede cambiar de ser el caso a no ser el caso (*in falsum e vero*).[21] En otras palabras, Crisipo parece haber argumentado (correcta o incorrectamente) que ya no es posible para lo que ha dejado de ser seguir siendo.

Sin embargo, la disputa entre Crisipo y Cleantes acerca de los eventos del pasado no es nuestro problema inmediato. Lo que nos importa es la actitud de Crisipo hacia los eventos del futuro, pues era en esta área donde, en la mente de Aristóteles al menos, aparecía el problema del determinismo. Recordemos que una de las razones por las que Aristóteles encontraba necesario negar que las proposiciones acerca de contingentes futuros son o verdaderas o falsas era que mantenía que si algo es verdadero, entonces es necesario, y por tanto que, si sabemos que las proposiciones acerca del futuro son verdaderas, entonces sabemos lo que el futuro nos tiene preparado. En la opinión de Aristóteles, ello conduciría a una especie de parálisis, pues lo que ha de ocurrir ocurrirá necesariamente. Esta tesis, recordemos, llegó a conocerse más tarde como el Argumento Perezoso, y Crisipo encontraba necesario demolerlo. El mejor testimonio de la opinión de Crisipo lo ofrece Cicerón.[22] Argumentaba que las proposiciones pueden dividirse en dos clases, las simples y las complejas. Un ejemplo de proposición simple es «Sócrates morirá tal día en particular». Esta proposición puede ser verdadera o falsa, pero es inteligible, y ciertamente morirá cuando muera (es decir, en ese momento). Un ejemplo de proposición compleja es «Layo tendrá un hijo llamado Edipo, ya tenga relaciones con una mujer o no». Esta proposición compleja es para Crisipo ininteligible, porque es imposible separar tener un hijo de tener relaciones con una mujer. Los dos eventos son «condestinados» (*confatalia*). De aquí que, si las proposiciones complejas han de ser inteligibles, las diferentes partes de la proposición han de describir situaciones compatibles. Para usar otro de los ejemplos de Crisipo, «Milo luchará en Olimpia si tiene un oponente» tiene sentido, mientras que «Milo luchará en Olimpia si no tiene un oponente» no lo tiene. Parece que el ejemplo favorito del Argumento Perezoso era el siguiente: Si estás enfermo, no tiene ningún sentido llamar al doctor, pues, lo llames o no lo llames, te recuperarás si estás predestinado a

hacerlo, y morirás si estás predestinado a morir. El mismo argumento podría aplicarse, tal y como Aristóteles advirtió ya, a todas las cuestiones morales. ¿Qué sentido tiene entonces deliberar sobre cualquier cosa?

Según el análisis de Cicerón, por tanto, Crisipo argumentaba que, si un hombre está destinado a recuperarse gracias a la ayuda de un doctor, está predestinado a llamar al doctor, y su llamada al doctor es una acción deliberada. Pero ello no nos lleva muy lejos y hay razones para creer que Cicerón, quien al parecer no aprobaba la doctrina de los «eventos condestinados», contempla la salida de Crisipo a través de los ojos del crítico escéptico de Crisipo, el académico Carnéades. Cicerón parece mantener que la salida de Crisipo implica una secuencia causal rígida en la que nada está «dentro de nuestras capacidades».[23] Se argumentará, sin embargo, que lo que Crisipo quería decir no era que si el paciente sobrevive necesariamente llamará al doctor, sino que si va a sobrevivir, va a sobrevivir y si va a llamar al doctor va a llamar al doctor. Nadie puede disputar que lo que de hecho tendrá lugar tendrá lugar. El nombre que Crisipo da a la secuencia de eventos que de hecho tendrán lugar es destino.[24]

En el resto de este capítulo será esencial tener presente la definición de Crisipo de lo posible. Posible es lo que podría ocurrir, ocurra de hecho o no. Lo posible no ha de identificarse con lo necesario, aunque Diodoro los había identificado. Para usar el ejemplo más famoso de Crisipo, un cilindro admite el rodar por una colina tanto si se le hace rodar como si no, mientras que, puesto que la Tierra no está equipada para volar, «la Tierra está volando» es una proposición imposible.[25] Crisipo llamaba a la «rodabilidad» del cilindro una causa básica del movimiento del cilindro cuando realmente se mueve. El hombre que empuja el cilindro se dice que suple la causa «próxima».[26] Ahora podemos empezar a ver la importancia de la distinción entre tales causas. Las causas básicas están conectadas con las cualidades particulares que hacen de un objeto en tanto que objeto lo que es y no otra cosa.[27] Describen el «destino» de un objeto dado. Así, es el destino del hombre tener dos piernas y no cuatro. El destino es una palabra para describir (de forma bastante neutral) el estado de cosas que fue, es y será. Por tanto, no hay razón por la que Crisipo no pueda hablar del futuro como «predestinado». Ello significaría que lo que será, será. La necesidad en el sentido determinista no tiene nada que ver con el destino. Cuando decimos que algo está predestinado, estamos contemplándolo como *sub specie aeternitatis*; cuando afirmamos, como estoicos, que necesariamente algo es el caso, debemos estar hablando del pasado o del presente, en tanto lo que ahora es existencialmente no puede desaparecer.

Si usamos el término «destino» cuando contemplamos el mundo *sub specie aeternitatis*, y describimos lo que es y lo que será como predestinado, obviamente estamos describiendo no solo los efectos de las causas básicas, sino también los de las causas próximas. Así si un ser fuera del espacio y del tiempo pudiera decir «Crisipo hará rodar esta piedra mañana», y si este enunciado fuera verdadero, entonces se podría decir que Crisipo está predestinado a hacer rodar la piedra

mañana. En un tiempo futuro, por tanto, al igual que en el pasado y el presente, un análisis apropiado de lo que está predestinado tendría que tener en cuenta tanto las causas básicas como las próximas. A pesar de todo, Crisipo nos permitirá hablar de un suceso futuro así incluso como predestinado, pues el «destino» describe neutralmente lo que de hecho será el caso, mientras que no nos permite describir su acción como necesaria, puesto que sea lo que sea lo que sucederá (por destino), tiene la posibilidad de no hacerlo hasta que de hecho lo hace, haciendo por esta razón su situación irreversible. Pues todo lo que es pasado es necesario. El uso correcto del término «destino» ha sido perfectamente descrito por Reesor como sigue: «La palabra “destino” se usa para describir tanto la relación de la causa principal (básica) con su substrato (rodabilidad del cilindro) como la cadena o serie de causas iniciadoras (próximas) que podrían causar que el predicado derivado de la causa principal (básica) se realice o bien impedir que se realice». [28] Presumiblemente, por ser una serie de eventos que tienen lugar por la acción de diferentes causas próximas, Crisipo define a menudo el destino como la serie de causas misma. Ello quizá pueda inducir a confusión, pero podría haber resultado más claro tanto para los comentaristas antiguos como para los modernos si se hubiera prestado más atención a las intenciones de Crisipo y menos a la polémica. Cicerón, por ejemplo, aunque es consciente tanto de la definición de Crisipo de destino como «series continuadas de causas» [29] como de su deseo de separar el destino de la necesidad mediante un examen de la naturaleza de las causas, [30] parece encontrar la separación trivial, aunque sin especificar por qué; desgraciadamente, esta actitud persiste. [31]

Habría que conceder, sin embargo, que hay dos aspectos de la posición de Crisipo que lo hacen más difícil de entender de lo que él parece suponer; son su uso de frases como *necessitates fati*, si hay que confiar en la evidencia de Cicerón, y su extraña comprensión de lo que significa que algo está «dentro de nuestras capacidades» (γῶ'xμiv). La primera de tales dificultades es de hecho solo terminológica; la segunda tiene una significación mucho más filosófica, pero aquí habría que observar que, aunque la mayoría de los antiguos deseaban poner en falta a Crisipo sobre la base de que dejaba un espacio insuficiente para el libre albedrío y para las cosas que están «dentro de nuestras capacidades», la mayoría de tales críticos operaban con conceptos muy similares de lo que está «dentro de nuestras capacidades». Su error en esta materia fue que tenía la cabeza lo suficientemente despejada como para enfrentarse con las dificultades abiertamente, incluso cuando hacían que su posición apareciera algo paradójica.

En tres pasajes del *De Fato*, donde hay una referencia explícita o implícita a Crisipo, Cicerón acusa a los estoicos de hablar de la «necesidad del destino». En la sección veinte afirma que Crisipo al presentar su eterna cadena de causas priva al hombre de su libre albedrío (*voluntas libera*) y lo ata a la necesidad del destino; en la sección treinta y ocho afirma su propia opinión de que Crisipo tenía razón al mantener que algunas cosas son verdaderas por toda la eternidad, pero que se

equivocó al quedar seducido por la creencia de que ello implica una cadena conectada de causas y de aquí la «necesidad del destino»; finalmente, en la sección treinta y nueve se dice que, aunque Crisipo desea evitar la «fuerza de la necesidad» (*vim necessitatis*), que disfrutaba del apoyo de Demócrito, Heráclito, Empédocles y Aristóteles, le llevaron a apoyarla ciertas peculiaridades en su propia posición, de manera que en contra de su propia voluntad lo encontramos confirmando la «necesidad del destino».

Antes de considerar este lenguaje y sus implicaciones generales, deberíamos aclarar un punto subsidiario. Cicerón insiste en la sección treinta y ocho del *De Fato* en que la razón sostendrá que ciertas cosas son verdad por toda la eternidad. ¿Hay algunos eventos futuros que son de hecho necesarios, a pesar de que la teoría formal de Crisipo de que «Si es verdadero, entonces es necesario» no se mantiene para los contingentes futuros? La mayoría de los intérpretes mantienen correctamente que no los hay.^[32] Pero hay un caso especial que viene a la mente que, aunque no es una excepción a la regla, arroja algo de luz sobre la posición general de Crisipo. Acordemos que Sócrates es un sabio. ¿Habría sido una proposición necesaria si alguien hubiera dicho en el año 410 a.C. «Si vive, Sócrates será feliz mañana»? Desde luego, sería necesario que el hombre sabio fuera feliz. Nuestra investigación, sin embargo, no se ocupa de proposiciones de este tipo, sino de contingentes futuros particulares, «Si vive, Sócrates, que es un hombre sabio, será feliz mañana» ¿es una proposición necesaria? Hemos discutido, este tema antes, en lo que hace referencia a si la virtud puede perderse.^[33] La respuesta a este rompecabezas, según Crisipo, argumentando contra Cleantes, es que hay ciertas circunstancias que pueden surgir y producir un efecto sobre el sabio –que no lo puede impedir– de tal tipo que la virtud se pierde. Quizá Cleantes, quien pensaba que la virtud no se podía perder, podría haber mantenido que «Si vive, Sócrates, el sabio, será feliz mañana» es una proposición necesaria. Pero ello estaría en contradicción con su propia imagen de la posibilidad, que por lo que hace referencia a los contingentes futuros era la misma que la de Crisipo. De aquí que quizá tengamos otra razón a favor de la argumentación de Crisipo de que la virtud se puede perder: está aclarando una confusión lógica que a Cleantes se le había pasado por alto.

Habiendo realizado una ligera digresión para ver si la inusual proposición «Sócrates, el sabio, será feliz» es una excepción a las reglas de Crisipo acerca de los contingentes futuros, permitiendo así un pequeño fundamento para las pullas de Cicerón acerca de la necesidad del destino, volvamos al *De Fato*. Podría suponerse que el hábito de Cicerón de usar la expresión «necesidad del destino» y la consiguiente sugerencia de que los eventos predestinados son necesarios y por tanto determinados de una forma tal que no dejan nada «dentro de nuestras capacidades» es un fragmento de una confusión deliberada o despreocupada de la doctrina de Crisipo acerca de la necesidad de distinguir «destino» de «necesidad». Pero quizá Crisipo no era tan claro en su terminología como podría haber sido;

hemos visto antes que estaba preparado para hacer concesiones terminológicas, si piensa que no afectan a temas substanciales.^[34] Quizá su facilidad para transigir con los usos del habla diaria era tan grande que difícilmente podría culpar a sus oponentes si surgían interpretaciones erróneas.

Parece que no se han conservado referencias del uso de Crisipo de la frase *bvāγκη εἰμαρμένης*. Sin embargo, según una descripción conservada por Eusebio, la frase *πάνθ' ὑπὸ τοῦ βvāγκης καὶ τοῦ εἰμαρμένης κατελῶσθαι* aparece en el primer libro del tratado de Crisipo *Sobre el destino*.^[35] No conocemos el contexto de esta frase con un detalle suficiente para ser capaces de comprender cómo la usaba Crisipo, pero puesto que incluso Cicerón, un testimonio hostil, explica que Crisipo quería distinguir destino de necesidad, no tenemos ninguna razón para creer que por «necesidad y destino» quería indicar solamente «necesidad del destino». Tal y como hemos visto, la distinción entre necesidad y destino surge en la filosofía de Crisipo en el contexto de un problema heredado, el problema de la naturaleza de la posibilidad. Este problema estuvo largamente muerto después de la época de Carnéades (hacia la mitad del siglo II a.C.), al menos hasta el extremo de que no surgían nuevas teorías lógicas. A medida que las razones para distinguir destino y necesidad se desvanecían en la historia, la demanda de que los términos debían separarse rígidamente se habría debilitado también, de manera que durante la época de Marco Aurelio, cuando encontramos la versión griega de la expresión usada por Cicerón, es decir, *bvāγκη εἰμαρμένης*,^[36] es muy probable que el contexto original de la discusión acerca del destino y la necesidad se hubiera perdido casi por completo. Cuál es el origen de la expresión, ya sea en su versión griega, o en la latina tal y como la da Cicerón, no está claro, aunque el texto de Cicerón sugiere ciertamente que podría deber algo a Carnéades. La discusión de Carnéades sobre el tema era desde luego polémica y, si pensaba que Crisipo no había hecho un caso adecuado para distinguir el destino de la necesidad, lo podría haber enfatizado deliberadamente usando la frase «necesidad del destino». Ciertamente, la tradición doxográfica, representada para nosotros por Aecio y Estobeo, constata como un hecho que Crisipo no distinguía lo que es necesario de lo que está predestinado.^[37] Y resulta que mucho antes de Marco Aurelio los mismos estoicos habían perdido el contacto con las razones para tal distinción: de hecho, encontramos a Séneca defendiendo el destino como la necesidad de las cosas.^[38]

¿Hay otras razones, aparte de la polémica de Carnéades y la posible falta de claridad del mismo Crisipo en la presentación de sus tesis acerca del destino y la necesidad, que puedan haber llevado a toda esta confusión? Una fuente extra de confusión parece revelarse en un pasaje de Calcidio,^[39] que nos ofrece evidencia de nuevos desacuerdos entre Crisipo y Cleantes. Esta vez, la disputa era acerca de la relación entre el destino y la divina providencia. Según Crisipo, todo lo predestinado es providencial y viceversa; Cleantes, sin embargo, no creía que todo lo predestinado fuera providencial; quizá estaba pensando en algunos de los

efectos colaterales de las cadenas causales. En general, los estoicos piensan que el destino es identificable con Zeus o la mente de Zeus;[40] podría suponerse que mantendrían que la mente de Zeus conoce lo que será y conoce la verdad. La palabra «providencia» hay que tomarla seriamente en un contexto estoico; significa prever y prever correctamente. De aquí que sea extraño que Cleantes pensara que lo que está predestinado no pueda ser siempre predicho, pero es aún más extraño que Crisipo, mientras que creía que todo lo predestinado es providencial, mantenía que Dios no lo sabe todo.[41] Parece haber una contradicción no resuelta aquí. Por lo que hace referencia a Cleantes, su punto de vista parece estar en oposición con la tesis que él mismo mantenía acerca de la Razón, el Destino y Zeus como el principio guía del mundo. Recordemos su famosa línea, citada por Epicteto y traducida por Séneca: Conducidme, Zeus y Destino.[42] Lo que está predestinado (πεπρωμένη) es el desarrollo de lo divino en el mundo; y ¿cómo no puede ser ello excelente, si el estoico quiere ser lógico? A pesar de todo, si Cleantes estaba tentado de separar el destino de la Providencia, es fácil ver cómo podría surgir la opinión de que lo bueno, que es el objetivo de los hombres en el mundo, puede hundirse bajo sus pies por un destino inexorable, que en este contexto tomaría los colores de la necesidad. A partir de aquí hay alguna justificación para que surgiera la desafortunada expresión «necesidad del destino».

Hay entonces una diferencia entre necesidad y destino, pero el destino parecerá necesidad si el hombre no acepta la situación en la que ha nacido. Obviamente, todos los hombres morirán; está predestinado para ellos. Lo que será, será. A la larga, no es bueno rechazar la muerte; el rechazo es desesperanzado. Tal y como Zenón y Crisipo lo presentan, el hombre es como un perro atado a un trineo; si no camina será arrastrado;[43] pero si hay que arrastrarlo es que es un mal hombre. Tal y como lo presenta Cleantes: «Si no quiero continuar por mi sendero predestinado, habiéndome vuelto un mal hombre, continuaré por él a pesar de todo». Pero hemos de recordar que el camino predestinado es simplemente el camino que será. La muerte es el ejemplo obvio de algo predestinado, pero para los estoicos es solamente el ejemplo más claro, un ejemplo donde sabemos lo que será. Hay una hueste de otras cosas que serán y que no podemos saber. Pero la Razón del mundo conoce lo que está predestinado; por ello, tal y como insiste Crisipo, todo lo predestinado es providencial. Por tanto, es erróneo suponer, tal como hace Reesor,[44] que al estoico se le retrata como un hombre «luchando contra o siguiendo en contra de su voluntad el destino que podría implicar su propio sufrimiento o dolor, pero que formará parte del bien total», pues en tanto que luchemos contra, por ejemplo, el destino de la muerte, somos malos estoicos y, para los estoicos, malos hombres. El estoico no lucha; sigue. Tal y como lo presenta Séneca, resumiendo el poema de Cleantes: los destinos conducen al hombre que lo desea y arrastran al que no lo desea.[45]

Hasta ahora hemos tratado con los problemas terminológicos que surgen del análisis de Crisipo del destino y la necesidad, pero, tal como hemos indicado ya, la

cuestión real no es terminológica, sino filosófica; es la cuestión de si Crisipo consiguió reconciliar su teoría de las cadenas causales con su otra teoría de que, a pesar de todo, algunos cursos importantes de acción están «dentro de nuestras capacidades» y que por tanto somos moralmente responsables. Ciertamente, es la opinión de Cicerón, quien sin duda se hace eco de Carnéades, que Crisipo habría fracasado al intentar impedir que el libre albedrío (*voluntas libera*) se sumergiera en un sistema rígidamente determinista.^[46] El problema que nos atañe ahora no es meramente una discusión entre Crisipo y Carnéades; Epicuro también está implicado y, en la opinión de Cicerón, tuvo que introducir su absurda teoría del viraje atómico para evitar la necesidad del destino. Tal y como hemos observado anteriormente en este capítulo, sin embargo, en el caso de si las proposiciones han de ser o verdaderas o falsas, las opiniones de Epicuro dependen frecuentemente de las de Aristóteles, un hecho del que Cicerón normalmente no se da cuenta. En el caso de teorías acerca del libre albedrío y de lo que está «dentro de nuestras capacidades», esta dependencia ha sido demostrada por Furley.^[47] Furley ha mostrado que, al igual que Aristóteles, Epicuro considera una acción libre como una acción realizada por el individuo como resultado de su carácter, no de su «destino» al nacer o antes de nacer. Lo que importa, por tanto, es el proceso de la formación del carácter. Aristóteles enfatizaba la educación de los niños y mantenía que solo a partir de una cierta edad el niño se convierte en un hombre y es moralmente responsable de sus propios actos. La opinión epicúrea, tal como Furley indica, es similar. El carácter humano no es formado por el «destino», sino por la educación; de ahí que, según va el argumento, el hombre sea responsable de sus propios actos. Ni los epicúreos ni Aristóteles toman en consideración el hecho de que el proceso por el que se forma el carácter, incluso en las mejores circunstancias posibles, parece implicar algo más que las apelaciones a la razón. Allí encontramos castigos y «estímulos» y estos, podría suponerse, evitan que la formación del carácter sea un proceso voluntario en ningún sentido significativo.

A pesar de todo, parece que Crisipo había mantenido una opinión similar, y este estaba mucho más preparado en cuestiones pedagógicas y pensaba claramente que la educación de los niños es vital si han de tener la posibilidad del saber.^[48] Hay tendencias naturales en el carácter humano que han de desarrollarse y, si se desarrollan apropiadamente, aparecerá un sabio. La cuestión que nos concierne, sin embargo, es que los juicios morales realizados por el hombre maduro son dependientes de la educación recibida; y estos juicios son morales en el sentido de que pueden merecer la alabanza o la condenación. En otras palabras, en un cierto estadio de su vida, el carácter del hombre se forma y se vuelve responsable de sus acciones.^[49] A partir de ese momento sus reacciones a situaciones «posibles» están dentro de sus capacidades. Crisipo no quiere decir con ello que no estén causadas. Lo que quiere decir es que la causa no es externa al que actúa; está en el carácter del hombre. Parece que Epicuro había supuesto que la única forma en la que las cadenas causales rígidas pueden romperse es por la introducción del viraje

aleatorio de los átomos, que al menos asegura que el desarrollo del hombre no está fijado inalienablemente en cualquier momento.^[50] Crisipo mantenía que ello era una salida irracional e injustificada del dilema. Lo que se necesita en su lugar es una investigación más seria sobre la naturaleza de las causas, y como inicio de ello está su análisis de las causas básicas y próximas. Los fenómenos gobernados por las causas básicas están fijados; de aquí que todo hombre deba morir. A pesar de todo, cómo morimos está dentro de nuestras capacidades, como en cierta medida lo está cuándo morimos. Obviamente, moriremos cuando moriremos; esto es el destino. Pero no hay ninguna necesidad (en el sentido de Crisipo) de que muramos en cualquier otro momento que el momento que escojamos. El hecho de que la muerte sea inevitable para los hombres y, tal como los filósofos helenísticos indican regularmente, una fuente perpetua de infelicidad e inquietud, quizá tenga algo que ver con la forma en la que los estoicos pensaban que quitarse la propia vida es en ciertas circunstancias un curso de acción perfectamente razonable. Desde los mismos principios del estoicismo se mantenía que el suicidio era lícito para el hombre sabio,^[51] pero aunque sabemos algo de las opiniones estoicas acerca de qué lo hace lícito, no tenemos mucha evidencia de cómo concertar tales opiniones con sus teorías de la libertad y la necesidad. Es verdad que los escritos de Séneca nos proveen con una buena cantidad de información sobre este tema, pero Séneca es un hombre de una época diferente de la de Crisipo. Vive en una situación social en la que las presiones políticas hacen que la justificación del suicidio parezca esencial y no hay ninguna razón para pensar que su actitud no sea más que un posible desarrollo de las opiniones corrientes en una época anterior.

Brevemente, la opinión de Séneca es que el suicidio es la expresión última de lo que está dentro de las propias capacidades y de la libertad de la voluntad humana. Tal y como lo presenta en una sorprendente frase, «el desprecio por el propio cuerpo es un signo seguro de libertad:^[52] Puedes abrir el camino a la libertad con una lanceta y dar tranquilidad por el precio de un pinchazo».^[53] Hay que observar que este tipo de actitud revela un desprecio casi platónico por el cuerpo que Séneca había aprendido de otros maestros que no eran Crisipo. A pesar de todo, para Séneca el cuerpo no se desprecia como cuerpo, sino porque puede dañar la tranquilidad de la personalidad. En un sentido está marcado como gobernado por las causas básicas de Crisipo, pues el cuerpo decaerá mientras que el alma volverá al alma del cosmos y se reasimilará a él. De aquí que la habilidad de colaborar con el destino y escoger la forma de la propia muerte sea el tipo más alto de libertad.^[54] El hombre sabio, para todos los estoicos, es dueño de sí mismo. De aquí que la libertad será la capacidad de cuidarse completamente a sí mismo; y este tipo de libertad se ejemplifica mejor para Séneca en el derecho a escoger si hay que vivir o morir. «Solo el hombre sabio es libre», era una de las paradojas estoicas.^[55] Diógenes Laercio, uno de los que la recogió, continúa ofreciendo una definición estoica (presumiblemente de Crisipo) de libertad como la oportunidad de actuar para sí mismo (ἑαυτοπραγίας); en otro sitio, el actuar para sí mismo se

reemplaza por controlar los propios asuntos (τὰ αὐτὸν πράττειν).^[56] Puesto que la propia vida o muerte es por excelencia uno de los asuntos propios, la elección de morir nos ofrece un ejemplo soberbio del uso de la libertad humana. Tal es la adaptación de Séneca de la doctrina estoica de lo que está dentro de nuestras capacidades.

Lo que pensamos de las acciones «dentro de nuestras capacidades» y si las consideramos acciones libres no son cuestiones de las que nos tengamos que ocupar ahora. De lo que nos hemos de ocupar en este capítulo es de cómo Crisipo reconcilió el destino, la necesidad y las acciones «dentro de nuestras capacidades». Ha sido nuestra intención argumentar que su concepto de lo que está dentro de nuestras capacidades, si bien es insatisfactorio para nosotros, está en línea con la opinión normalmente aceptada en su propio tiempo. En el contexto de esta opinión, su distinción entre causas básicas y próximas es de una importancia considerable, como lo es su análisis de la posibilidad; pues si la posibilidad se igualara a la necesidad, tal y como Diodoro habría deseado, nada estaría dentro de nuestras capacidades. De aquí que no podríamos adoptar una actitud moral hacia lo que nos acontece. El destino para Crisipo es lo que será, no lo que ha de ser. Si el destino fuera lo que ha de ser, entonces en los términos de Crisipo todas las causas serían causas básicas y nada estaría dentro de nuestras capacidades. Podría replicarse que todavía podríamos asentir o disentir a lo que nos acontece y así ser morales o no morales. Pero bajo un esquema diodoriano todo asentimiento o disentimiento sería necesario y por ello no se podría ser más moral después de que se hubiera desarrollado el así llamado carácter moral que antes de haberlo desarrollado.

Volvemos aquí a la cuestión de la formación del carácter. En favor de la posición de Diodoro podría argumentarse que Crisipo deja muy poco espacio a la moralidad si piensa que un acto moral es uno realizado como una especie de reflejo del carácter moral, un carácter al que se le ha preconditionado para ser moral. Quizá podría argumentarse que la teoría de Diodoro de lo posible nos permite ir más allá en relación con la cuestión de la formación del carácter, puesto que parecería que los actos del estoico sabio están virtualmente fijados por su carácter. Pero Crisipo tiene al menos algo que replicar a ello: en primer lugar, que en su opinión la virtud puede perderse, lo cual significa que, por las razones que sean, los actos morales no pueden ser siempre reflejos del carácter; y, en segundo lugar, que la teoría de Diodoro convierte en sinsentidos la mayoría de los conceptos comunes que parecen permitirnos entender el mundo. Si algo que es rompible no puede romperse a menos que vaya a romperse, ¿cómo podemos distinguir propiamente lo que parece una diferencia real entre las cosas que son rompibles y las que no lo son?

Resumiendo, por mucho que la teoría de Crisipo de las cosas «dentro de nuestras capacidades» parezca inadecuada, una buena parte de su inadecuación ha de retrotraerse a sus ancestros, los conceptos aristotélicos y platónicos de

moralidad y educación moral. En sus intentos de acabar con las dificultades que tales conceptos introducían, Crisipo trazó la importante distinción entre lo que será (destino) y lo que ha de ser (necesidad) que hemos intentado elucidar.

EL CRITERIO DE VERDAD

Una de las disputas permanentes de la filosofía postaristotélica fue lo que se conocía como «el criterio». El sentido de este término que nos interesa aquí lo explica Sexto Empírico como sigue.^[1] Significa el objeto a la vista del que afirmamos que tales cosas existen y tales otras no y que las primeras son así (literalmente, «son verdaderas») y las otras no (literalmente, «son falsas»). De ahí que al problema se le conozca como el problema del criterio de verdad. A primera vista, los estoicos estaban algo confundidos sobre el tema. El análisis de Diógenes Laercio es como sigue:^[2]

Afirman que la presentación reconocible (τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν) es el criterio de verdad, es decir, la presentación que surge de un existente, tal y como afirma Crisipo en el cuarto libro de su *Física* y también lo afirman Antípater y Apolodoro. Sin embargo, Boecio admite una pluralidad de criterios, inteligencia, percepción, apetito y conocimiento. Y Crisipo es inconsecuente en el libro primero de su obra *Sobre la razón*, donde afirma que la percepción y la preconcepción son criterios ... Y entre los estoicos antiguos, algunos hicieron de la razón correcta el criterio, tal y como afirma Posidonio en su libro *Sobre el criterio*.

Admitiendo la posibilidad de que haya alguna incomprensión (consciente o inconsciente) actuando en Diógenes o en sus fuentes, podemos asumir que algunos de los criterios nombrados (como el de la percepción) no los usaban los estoicos como criterios de verdad, y que algunas de las variaciones representan diversas formas de referirse al mismo fenómeno. En este contexto, «razón correcta» e «inteligencia» son probablemente intentos de variantes más o menos precisas del término más usual: «reconocimiento» (κατάληψις), entendido como «reconocimiento por la inteligencia». De hecho, el peso abrumador de los datos que consideraremos sugiere que las respuestas estoicas normales a la cuestión sobre cuál es el criterio de verdad son o Reconocimiento, o Presentación Reconocible. La última era la que más se mencionaba, sin embargo, y ello ha llevado a algunos eruditos, especialmente a Pohlenz, a suponer que la visión estoica del problema cambió y que Crisipo reformó la teoría original de Zenón.

Para comprender el problema del criterio necesitamos ponerlo en el contexto de la teoría estoica del conocimiento en general; sería por tanto deseable darle una mirada a esta teoría. Según los estoicos, todo nuestro conocimiento se deriva finalmente de los sentidos. Cuando nacemos, nuestras almas son como hojas de papel dispuestas para escribir en ellas (ὡς περ ἰατρὴν ἐτεργον ἐς βιογραφίην).^[3] Esta disponibilidad implica la posesión de varias potencialidades para recibir información que empiezan a activarse inmediatamente después del nacimiento,

dando así al individuo, en primer lugar, algún tipo de conciencia primitiva del yo e interés propio.^[4] Nuestro potencial para pensar no debería contemplarse como la posesión de ideas innatas de ningún tipo, ni tampoco como «suposiciones necesarias» o «anticipaciones» prenatales.^[5] Lo que sucede es, simplemente, que poseemos la capacidad de razonar, aunque todavía se encuentre totalmente sin desarrollar y sin ejercitar. Han surgido diversas interpretaciones erróneas de este tema a causa de un pasaje de Plutarco donde Crisipo habla de *Ἀμφυται προλήψεις*. Sandbach ha indicado que *ἐμφυτος* no significa siempre «innato», sino que a veces también significa «fuertemente impreso» o «implantado» y, a menos que Crisipo estuviera pasando por una aberración temporal cuando usó la expresión, quería decir «implantado». Las «preconcepciones» acerca del bien y del mal, afirma, empiezan a echar raíces tan pronto como nacemos. No hay ninguna otra «evidencia» en los antiguos estoicos de una teoría de ningún tipo de creencias «innatas»; su filosofía no necesitaba de tales creencias y no se la debería cargar con ellas.^[6]

Por tanto, cuando un hombre nace sus potencialidades para recibir información empiezan a desarrollarse. De aquí que los estoicos sean capaces de afirmar que todo nuestro conocimiento deriva finalmente de los sentidos (*αἰσθήσεις*).^[7] Este enunciado debería considerarse como literalmente correcto, a pesar de la existencia de algunos textos aparentemente contradictorios. Diógenes Laercio comenta que según los estoicos algunas de las presentaciones ante nuestra mente son sensibles (*αἰσθητικαί*), mientras que otras no; a partir de aquí procede a explicar diversos procesos mentales que pueden producir presentaciones que no son sensibles.^[8] Sin embargo, como se ha observado comúnmente, ello no implica que el material sobre el que se basen tales presentaciones no derive finalmente de los sentidos, sino más bien que, puesto que se ofrece por primera vez al sujeto «receptor», ha sido analizado por la mente de diversas formas y como resultado de ello aparecen nuevas presentaciones «mentales».^[9]

En este punto de la teoría nos encontramos ante una dificultad terminológica. Por un lado, hay textos que afirman que todas las *αἰσθήσεις* son verdaderas;^[10] por otro lado tenemos textos que afirman que cualquier *Ἀσθησις* es un asentimiento y un acto de reconocimiento.^[11] Si cualquier *Ἀσθησις* es verdadera, se seguiría de aquí que, si *Ἀσθησις* significa «percepción», cualquier asentimiento y reconocimiento en la esfera de la percepción debería ser también «verdadero», lo que implicaría que todos seríamos incapaces de equivocarnos en las percepciones. Ello es obviamente antiestoico. La única forma de resolver esto sería suponer que *Ἀσθησις* se usa en dos sentidos: el de sensación desnuda y el de percepción. Solo tomando como base el primer significado de *Ἀσθησις* sería aceptable decir «todas las *αἰσθήσεις* son verdaderas»; ello significa poco más que «todas las sensaciones son realmente sensaciones de lo que son sensaciones». Los estoicos deben haber eliminado del significado de la palabra toda conexión con cualquier tipo de actividad mental. Si ver es una *Ἀσθησις* en este sentido, *Ἀσθησις* significa

simplemente ver tal y como vería un animal, sin ninguna consciencia del hecho de que se ve. Tal distinción entre la sensación desnuda y la percepción, que era corriente entre los estoicos, se argumenta en un pasaje de Galeno, quien cita el punto de vista estoico de que «es posible ver, tocar y oír sin reconocer (μὴ καταληπτικός), pero no es posible percibir sin reconocer».[12] Así, ver *qua* ver no implica el reconocimiento (o, presumiblemente, el asentimiento en ninguna forma humana), pero ver *qua* percibir sí. La distinción es similar a la trazada en el *De Anima* entre la función del sentido individual y la del sentido «común». Es solo en este aspecto inocuo que los estoicos podían afirmar que todas las sensaciones (pero no las percepciones) son verdaderas.

Todo el conocimiento potencial se presenta ante la mente después de que los órganos de los sentidos han realizado sus actos particulares de sensación. Esta presentación (φαντασία) la definían los estoicos como una experiencia que surge del alma,[13] y Zenón más adelante la asimilará a una impresión. Según Cleantes, la impresión es como la de un sello de cera, mientras que Crisipo, encontrando grotesco que, si la mente piensa simultáneamente en objetos de tres y cuatro lados, la impresión sea también triangular y cuadrangular, mantenía que por «impresión» Zenón quería decir «alteración». El mismo cuerpo es capaz de admitir muchas alteraciones al mismo tiempo, tal y como, cuando mucha gente está hablando, el aire recibe muchos impactos diferentes e inmediatamente sufre muchas alteraciones.[14] Solo abandonando la comparación con la cera podemos explicar la memoria. Si se mantiene, tendríamos entonces que cada nuevo pensamiento borraría a su predecesor, y no recordaríamos nada.

En este estadio el proceso desarrollado por los estoicos se hace más difícil de seguir. Sabemos que todas las sensaciones las recibe la mente como presentaciones. Pero estas presentaciones son de diferentes tipos. Solo aquellas que los estoicos llaman «reconocibles» (καταληπταί) son relevantes para la adquisición del conocimiento. Afortunadamente nuestra evidencia acerca de su definición de «presentación reconocible» está bastante clara. Es una presentación causada por un objeto existente, imaginado y almacenado por el que percibe, en correlación con el objeto existente mismo, y de una forma tal que no podría surgir de lo que no fuera ese objeto existente.[15] Pohlenz ha reconocido, a partir del hecho de que esta definición fuera atacada por Arcesilao, que ha de derivarse del mismo Zenón, tal y como nos dice Cicerón.[16] Nuestra traducción de la última parte del pasaje como «de una forma tal que no podría surgir de lo que no fuera ese objeto existente» (≥ποία οὐκ ἔν γένοιτο βπὸ μὴ ὑπάρχοντος) necesita algún comentario más. Normalmente se ha traducido «tal que no podría haberse derivado de un objeto no existente» y, ciertamente, tal traducción es posible. En realidad, es una traducción que recoge parte del significado en griego, pero que no lo agota, tal y como se muestra en un pasaje posterior de Sexto, con equivalentes en otros autores, en el que se describe la posición de Carnéades ante la definición.[17] Según Carnéades, hay dos tipos de argumentos que pueden presentarse en

contra de la segunda parte de la definición ($\geq \pi\omicron\iota\acute{\alpha}$ oek uv $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\tau\omicron$ b $\pi\acute{o}$ $\mu\acute{\j}$ $\gamma\pi\acute{\alpha}\rho\jmath\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$). El primero de ellos es que la misma presentación puede aparecer tanto a partir de un objeto existente como de uno no existente; por ejemplo, en la vigilia un hombre sediento puede obtener placer bebiendo, mientras que durmiendo el placer lo produce soñar que se bebe; así la misma presentación surge de una bebida existente y de una inexistente. Este tipo de objeción se ajusta a la traducción estándar de $\mu\acute{\j}$ $\gamma\pi\acute{\alpha}\rho\jmath\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$ como «no existente». Sin embargo, la segunda objeción presentada por Carnéades es que en el caso de dos huevos idénticos, la presentación de un huevo existente sería indistinguible de la presentación del otro (que también es un huevo existente). De aquí que los estoicos debían haber argumentado –y hay muestras de ello– que no existen dos cosas idénticas.^[18] Por tanto, si una presentación es reconocible, no es solo reconocible como proveniente de un objeto existente en lugar de uno no existente. Según Carnéades (y él ciertamente sabía lo que los estoicos pretendían), una presentación del tipo que no podía surgir b $\pi\acute{o}$ $\mu\acute{\j}$ $\gamma\pi\acute{\alpha}\rho\jmath\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$ había de ser una que no surgiera de ningún objeto existente que no fuera el existente del cual de hecho surgía.

Así son, por tanto, las «presentaciones reconocibles». Hay otras presentaciones, pero no son reconocibles. Pero ello no implica que sean necesariamente no verdaderas, aunque algunas de ellas podrían no serlo.^[19] Otras, sin embargo, serían verdaderas, pero más allá de la comprensión humana. Una de las razones para formular la teoría de las «presentaciones reconocibles» parece haber sido el explicar el hecho de que algunas cosas son incognoscibles. Al menos Cicerón, siguiendo probablemente a Antíoco de Ascalón, parecía pensar que una de las debilidades de la posición de Filón de Larisa, quien aunque aceptaba que había un criterio de verdad no habría aceptado la teoría de las presentaciones reconocibles, era que, si se abandonaba esta teoría, resultaba imposible distinguir lo que era cognoscible de lo que no lo era.^[20] Volveremos a ello más adelante.

Pohlenz ha inyectado una buena dosis de confusión en el problema del criterio. Su tesis, expuesta en «Zenón und Chrysipp»^[21] y repetida más someramente en *Die Stoa*, es que, mientras que Zenón pensaba que el criterio de verdad es una combinación de «presentación» y «asentimiento», Crisipo lo sustituyó por la «presentación reconocible». En la opinión de Pohlenz hay aquí un cambio significativo; Crisipo prefería pensar en el criterio como presente en el objeto de conocimiento, y mucho menos en la mente del que conoce. Debemos, así, examinar los datos para ver si parece haber un cambio de énfasis y si es significativo. Mientras lo hacemos, quizá seamos capaces de clarificar algunos aspectos de la propia teoría del reconocimiento, pues hay razones para pensar que la visión negativa que tenemos de ella depende demasiado de las lecturas de críticos como Arcesilao y Carnéades como para hacerles justicia a los argumentos estoicos.

El mejor punto de partida para esta discusión es el análisis de lo que Zenón mantenía que era el proceso de adquisición de conocimiento, descrito por Cicerón en sus *Academica*.^[22] Según este análisis, Zenón creía que la adquisición de

conocimiento a partir de los datos de los sentidos depende de una conjunción de la «presentación» (que surge de un objeto externo) y un acto de «asentimiento» (*adsensio*) que es un acto mental libre y dentro de nuestras capacidades. Este acto mental deviene claramente una *κατάληψις*. El proceso de los acontecimientos, tal y como lo recoge Cicerón, es el siguiente: primero hay una presentación; supongamos que la presentación particular es reconocible, aunque, tal y como veremos y como Cicerón repite en este pasaje, algunas no lo son. Hay dos estadios más, siendo ambos clases de «aprehensión». En el primero de ellos, el objeto se aprehende de forma débil: Cicerón dice que es sentido (*sensum*). Llamemos a este estadio la aprehensión de la percepción. Tal y como podríamos esperar de nuestro esquema general de la teoría general estoica, hay implicado un grado de asentimiento en este estadio. Después de ello, a través de otro acto de asentimiento, la presentación se aprehende tan firmemente que no puede ser retirada por el razonamiento. Este estadio es la aprehensión del conocimiento. Resulta claro, por tanto, que la palabra *comprehensio* (*κατάληψις*) tiene dos sentidos: la aprehensión de la percepción y la aprehensión del conocimiento. Zenón machaca esto ofreciendo una sencilla demostración de un tipo al que los estoicos eran algo excesivamente aficionados. Solía extender sus dedos para representar una apariencia visual (*visum*). Entonces recogía los dedos y decía que aquello era un acto de asentimiento. (Ello parece ser la distinción entre la percepción y la sensación desnuda.) Entonces cerraba completamente su mano y formaba un puño. Ello representaba el reconocimiento (*κατάληψις*), un término que él mismo usó primero en este sentido. Finalmente, ponía la mano izquierda sobre el puño derecho y presionaba fuertemente; ello representaba el conocimiento.^[23] Aquí tenemos cuatro estadios, mientras que en el análisis anterior Cicerón solo habla de tres. Aunque la imagen en cuatro estadios era útil para enseñar la teoría, parece claro que, hablando estrictamente, los estadios dos y tres debían ser compactados en uno.

Podemos ahora clarificar un poco más un par de aspectos de la teoría. Es obvio que la palabra *κατάληψις* es ambigua y podía ser mal interpretada. Arcesilao estaba ansioso de explotar la ambigüedad. Parece que Zenón solía afirmar que el reconocimiento es asentimiento a una presentación reconocible, es decir, que la consiguen tanto el sabio como el estúpido, y que este es el criterio de verdad.^[24] Arcesilao objetaba que, si este asentimiento puede producirse tanto en el sabio como en el estúpido, siendo en el sabio conocimiento y en el estúpido opinión, entonces el «conocimiento» y la «opinión» han de ser dos nombres diferentes para la misma cosa. Si Arcesilao da cuenta aquí de Zenón correctamente, y probablemente lo hace, entonces el análisis de Zenón puede llevar a confusión, pues no distingue verbalmente entre lo que Cicerón llama «reconocimiento de la percepción» y «reconocimiento del conocimiento». Ambos son de hecho actos de asentimiento, pero los mismos términos «reconocimiento» (*κατάληψις*) y «asentimiento» (*συγκατάθεσις*) se usan en ambos casos. A pesar de todo, incluso si

el análisis de Zenón está abierto a lecturas erróneas, lo que intentaba decir puede recuperarse fácilmente; y lo mismo sucede con los análisis correspondientes de Cicerón y Sexto Empírico. El proceso puede especificarse como sigue:

- a) recepción de sensaciones desnudas;
- b) percepción al aceptar sensaciones (Cicerón usa la palabra *acceptum* en *Acad.*, 1.41), pasando al
- c) reconocimiento de la percepción mediante un acto completo de asentimiento;
- d) reconocimiento del conocimiento mediante el asentimiento del sabio.

Es posible que, cuando Cicerón usa las palabras *acceptio* y *approbatio* y sus derivados, intenta distinguir los grados de asentimiento para lo que Zenón había usado confusamente la palabra *συγκατάθεσις* sola.

Queda aún alguna otra cuestión preliminar antes de pasar a considerar cómo suponía Zenón que podría distinguirse el asentimiento del sabio del asentimiento del estúpido, y es una cuestión que nos ayudará en tal investigación. Según la descripción de Cicerón, Zenón cree que las presentaciones reconocibles poseen cierta obviedad (*declaratio*) que lleva a la mente a reconocer que son representaciones genuinas de sus objetos-fuente particulares. La palabra *declaratio* es presumiblemente una traducción del griego *γνῶργεια*, y ello parecería indicar que Cicerón nos está dando una paráfrasis de la opinión de Zenón más que las palabras que de hecho usa. Las paráfrasis no son siempre muy ajustadas. Pueden haberse introducido variedades posteriores y no zenonianas del estoicismo. El problema es que, tal y como ha indicado Sandbach, *γνῶργεια* es una palabra que al parecer Zenón no usó, ni siquiera Crisipo. Es de origen epicúreo y aparece por primera vez en los fragmentos estoicos que se han conservado de la obra de Aristón.^[25] Pero aunque la palabra pueda ser inapropiada para Zenón, el pensamiento no lo es. Tal y como afirma Sandbach, «con *γνῶργεια*, Epicuro quería denotar esa cualidad de una *φαντασία* que Zenón expresaba con la palabra *καταληπτική*, esa cualidad que hace que un hombre se sienta seguro de su verdad».

Hasta aquí el análisis general de Zenón del conocimiento. Debemos fijarnos ahora de forma más detallada en ciertos puntos particulares. En primer lugar, según insiste Pohlenz, Zenón es muy enfático sobre el acto voluntario de asentimiento; es un acto dentro de nuestras capacidades, tal y como los estoicos entienden esta expresión. No puede existir ningún tipo de conocimiento sin el asentimiento del hombre sabio. En segundo lugar, las presentaciones reconocibles son fiables (*adiungebat fidem*) y habrían de creerse (*credendum*). Sin embargo, aunque habrían de creerse, no se creen siempre. Solo el hombre sabio tendrá el sentido de creerlas en todos los casos. Sería entonces incorrecto llamar a esas presentaciones «irresistibles» (tal como se hace en la versión inglesa de Zeller). Aunque habrían de creerse, no hay razón para afirmar que deban ser creídas, sin

mencionar que serán creídas.

Parece, sin embargo, que era muy fácil comprender o representar mal la doctrina de Zenón. Hay una historia en dos versiones ligeramente diferentes acerca de Esfero, uno de los discípulos de Zenón.^[26] En una ocasión en Alejandría el rey Ptolomeo Filopator y Esfero debatían el problema de si el hombre sabio puede sostener opiniones. El punto de vista estoico es que la opinión es similar al error, surge de los actos débiles de asentimiento y es, por tanto, ajena al sabio.^[27] Ptolomeo hizo servir unas granadas de cera al filósofo y este resultó engañado; de ahí que el rey, triunfante, observó que Esfero había asentido a una proposición falsa. Esfero, sin embargo, replicó que él no había asentido a la proposición de que eran granadas, sino a la proposición de que era razonable pensar que eran granadas. Presumiblemente, la réplica más precisa hubiera sido que solo el hombre sabio realiza siempre juicios apropiados y que él no afirmaba ser un hombre sabio. Si tomamos el comentario de Esfero literalmente, parecería afirmar que las presentaciones reconocibles han de ser consideradas como irresistibles.

No hay duda de que Pohlenz tiene razón al enfatizar que la mayor parte de nuestros testimonios indican que, cuando a los estoicos se les preguntaba cuál era el criterio de verdad, normalmente respondían que es la presentación reconocible.^[28] Ello nos deja con dos problemas. ¿Consideraron Crisipo y los últimos estoicos que tales presentaciones eran irresistibles? ¿Difiere su concepción de la presentación irresistible de la que tenía Zenón? En cierto modo estos dos problemas resultan ser el mismo problema fundamental. ¿Quedó rebajado el aspecto «voluntario» del asentimiento, el que habíamos visto enfatizar a Zenón en la versión de su postura transmitida por Cicerón, y que Pohlenz reconoce como genuinamente zenoniano?

Antes de examinar en particular algunos de los pasajes de Sexto Empírico, deberíamos mirar una sección más del texto de Cicerón. Cicerón explica por qué Zenón sostenía que las presentaciones reconocibles son fiables.^[29] Una razón de ello, afirma, es que la naturaleza ha dado una regla para el conocimiento (*norma scientiae*). No está claro a primera vista en qué consiste esta regla, pero de lo que se sigue resulta manifiesto que es la propia presentación reconocible, ya que «a partir de esta regla los conceptos quedan impresos en nuestras mentes». En este momento de su análisis, sin embargo, Zenón parece estar enfatizando la presentación como el criterio, mientras que previamente había dado el mismo énfasis o más al reconocimiento mismo.

Si examinamos el análisis de Sexto Empírico sobre estos asuntos, aparece la misma ambigüedad. Sexto empieza comentando las objeciones presentadas a los estoicos, obviamente en contra de Zenón, por Arcesilao.^[30] La discusión empieza con la suposición de que el criterio básico de verdad es el reconocimiento (*κατάληψις*, 152). Sin embargo, la existencia del reconocimiento depende de la existencia de presentaciones reconocibles (155), y, según Arcesilao, no hay presentaciones claramente reconocibles. Esta no existencia de una presentación

reconocible se describe entonces como la no existencia del criterio estoico (156). Así, Sexto está de acuerdo con Cicerón en que el lenguaje de Zenón acerca de reconocimientos y presentaciones reconocibles nos permite hablar de cualquiera de ellos como criterios.

Después de comentar a Arcesilao, Sexto pasa a analizar las posiciones de Carnéades. Estas, afirma, estaban dirigidas no solo contra los estoicos, sino contra todos los pensadores anteriores.^[31] Pero cuando trata con visiones obviamente estoicas, su ataque está muy cerca del de Arcesilao, aunque la terminología es ligeramente diferente. Deberíamos recordar que Carnéades no conocía únicamente las opiniones de Zenón, sino también las de Crisipo, de manera que si los dos estoicos tuvieran diferentes opiniones, habríamos de esperar que lanzara un ataque diferente a cada uno de ellos. No hay ningún indicio de tal diferencia. Carnéades argumenta primeramente que las presentaciones falsas siempre pueden tomarse incorrectamente por verdaderas; de ahí que el concepto de presentación reconocible no tenga sentido. Puesto que no hay presentaciones reconocibles, no hay presentaciones juzgables (φαντασία κριτική). Y puesto que nada es juzgable, la razón no puede ser un criterio. Tenemos aquí un argumento que empieza rechazando el concepto de presentación reconocible y que acaba por rechazar la razón como criterio. Y si se rechaza la razón, la *κατ'ἀληψις* ha de rechazarse también *a fortiori*. ¿Qué puede ser más obvio que Carnéades pensara que la postura que como ya hemos visto es la de Zenón, fuera también la de Crisipo?

¿Qué es lo que causó esta confusión? Si Sexto Empírico y Carnéades no hacían ninguna distinción entre Zenón y Crisipo, ¿por qué la intentan hacer los eruditos actuales? Quizá la razón principal es un pasaje bien conocido de Sexto.^[32] Sexto empieza por distinguir entre los estoicos antiguos, incluyendo presumiblemente tanto a Zenón como a Crisipo, de los más jóvenes. Según los antiguos estoicos, las presentaciones reconocibles son el criterio de verdad; los estoicos jóvenes añadían «siempre que la presentación reconocible no encuentre obstáculos». En el último caso, según los estoicos más jóvenes, la presentación «prácticamente» (μόνον οεji) nos agarra de los cabellos y nos obliga al asentimiento. Los ejemplos ofrecidos de obstáculos para tales presentaciones incluyen la historia de Admeto y Alceste. Cuando Admeto vio a Alceste (es decir, recibió una presentación reconocible), no asintió a ella porque sostenía que aquellos que están muertos no pueden alzarse de entre los muertos.

No está muy claro qué es lo que significa el pasaje. ¿Está afirmando Sexto que según los estoicos más jóvenes la presentación prácticamente nos agarra de los cabellos y prácticamente nos obliga a asentir, o bien que prácticamente nos agarra de los cabellos y nos obliga de hecho a asentir? Si la última interpretación es correcta, entonces los estoicos más jóvenes, aunque no necesariamente Crisipo, realmente creían que lo reconocible es en algunas circunstancias absolutamente irresistible, que no tenemos otra posibilidad que la de asentir. Sugerimos antes que la historia de Esfero y Ptolomeo ofrece muestras de que esta opinión era

corriente en cierto estadio del estoicismo. Ello conlleva ciertamente que las presentaciones realmente reconocibles son absolutamente irresistibles. Si este punto de vista fue sostenido alguna vez –y, ciertamente, Crisipo no lo mantuvo– debería haber estado acompañado por la eliminación de la doctrina del asentimiento libre que Zenón había enfatizado. En la representación de Zenón del proceso de aprehender hechos, solo el hombre sabio asentirá a todas las presentaciones reconocibles particulares en tanto que reconocibles; según el nuevo punto de vista, cualquiera, estúpido o sabio, aceptaría la necesidad de las presentaciones obviamente reconocibles que de hecho nos arrastran al asentimiento.

Parece que Sandbach piensa que una postura así era común entre los últimos estoicos.^[33] Pero la tradición ortodoxa del estoicismo persistió en la aproximación zenoniana, enfatizando el papel de la voluntad. Quizá debería añadirse también, como corolario de la discusión, que la advertencia acerca de «obstáculos» que impiden la «presentación reconocible» es innecesaria, si se comprende correctamente la doctrina original de Zenón y Crisipo. Recordemos que, para que una presentación sea reconocible, ha de ser de una forma tal que no puede provenir de ningún otro objeto existente en particular. Es decir, ha de ser único. Y si es único, el hombre sabio no puede confundirlo –aunque quizá no pueda comprenderlo– sea cual sea el obstáculo que se interponga en su camino. En otras palabras, la presentación o bien es reconocible o bien no lo es, aunque de ahí no se sigue que el estúpido pueda de hecho reconocer una presentación reconocible. El añadido de los estoicos más jóvenes es ocioso; quizá era solo para recordarnos que la razón del estúpido se encuentra impedida por «obstáculos» que limitan su eficacia.

Debemos retornar a la doctrina ortodoxa y ver si tenemos razón al afirmar que para Crisipo y sus seguidores la doctrina del asentimiento como acto dentro de nuestras capacidades se mantiene. Esta tesis parece estar implicada en el uso de la palabra «inducir» (πράγομαι) en otro pasaje de Sexto Empírico.^[34] Las presentaciones reconocibles nos inducen a asentir, pues las acciones posibles y, en realidad, probables a realizar en un futuro no son acciones necesarias en el sentido estoico de la palabra «necesario».^[35] La evidencia más clara, sin embargo, la sigue aportando Cicerón en el *De Fato*, donde se hace hablar a Crisipo de las presentaciones como comunicándose ellas mismas virtualmente a la mente, mientras que el asentimiento se encuentra todavía dentro de nuestras capacidades, y es Plutarco quien nos dice que Crisipo no consideraba que las presentaciones fueran la causa completa (αετοτελής) del acto de asentimiento.^[36]

Podemos ver, por tanto, que Zenón y Crisipo mantenían tesis similares acerca de la relación entre las presentaciones reconocibles y el acto de asentimiento, el cual siempre se encuentra dentro de nuestras capacidades. La creencia de que sus doctrinas eran idénticas en relación a este tema puede argumentarse si nos acercamos al problema desde otro ángulo. Tanto Zenón como Crisipo estaban de

acuerdo en que la presentación reconocible de cualquier objeto es única y que es diferente de la de cualquier otro objeto. Para poder refutar tal tesis, Arcesilao y Carnéades intentaban encontrar continuamente ejemplos de presentaciones que no pudieran distinguirse. Se argumentaba que si hay muchas serpientes en un agujero y una de ellas saca la cabeza, es imposible decir, una vez la cabeza se ha retirado, si la próxima cabeza que aparecerá será la misma. La reacción del hombre sabio ante este problema y otros de tipo similar, y en particular a las variantes del *sorites*, se menciona tanto en Sexto Empírico como en Cicerón. Sexto, exponiendo la doctrina estoica, comenta que «en el caso del *sorites*, cuando la última presentación reconocible se encuentra junto a la primera presentación no reconocible y es prácticamente imposible distinguirla de ella, Crisipo y sus seguidores dirían que, donde la diferencia es tan pequeña, el hombre sabio se detendría y guardaría silencio».[37] Cicerón atribuye a Crisipo exactamente la misma actitud en los *Academica*. [38] Ello molestaba claramente a los escépticos, pues, aunque los estoicos sostenían que la argumentación mediante el *sorites* era engañosa, [39] permitían, sin embargo, que el hombre sabio suspendiera el juicio en un caso particular. Sin embargo, las objeciones de los escépticos no son del todo acertadas, puesto que los estoicos no afirmaban que el hombre sabio lo supiera todo, ni siquiera todo lo cognoscible, sino solamente que conoce todo lo necesario para la virtud.

En este punto deberíamos considerar unas palabras de advertencia. Pues aunque los estoicos, incluyendo tanto a Zenón como a Crisipo, sostenían que el hombre sabio suspenderá el juicio en aquellos (presumiblemente pocos) casos en los que es imposible decir si una presentación es o no es reconocible, ello no implica una retractación de los puntos fijados de su sistema. Todavía es cierto que cualquier presentación es única, y esta unicidad de la presentación se debe al hecho de que todo individuo es distinto. «No hay dos cabellos o dos granos de arena que sean exactamente iguales» es la tesis estoica. [40] Esta tesis resultó estar más allá de la comprensión de muchos de sus críticos. [41]

Nos encontramos ahora en posición para estimar el punto de vista de Pohlenz de que Crisipo realizó un cambio de importancia en la doctrina del criterio; que mientras que Zenón hablaba de dos factores, asentimiento y presentación reconocible, Crisipo había enfatizado el último exclusivamente. Este punto de vista es erróneo. Que Crisipo cambió el análisis estoico del mecanismo fisiológico del aprendizaje es bastante correcto. Tal y como hemos visto, prefería explicar la doctrina de Zenón de la *τύπωσις* no en el sentido literal –tal como hizo Cleantes cuando hablaba acerca de las impresiones sobre cera–, sino más metafóricamente. Sostenía que Zenón hablaba de alteración. Pero ello no tiene nada que ver con el criterio, y el intento de Pohlenz de conectar los dos no tiene base. Las razones para el cambio en relación al *τύπωσις* las da Sexto; y no tienen nada que ver con el criterio.

Antes de dejar el tema, sin embargo, hay un punto más, bastante intrigante, que

merece comentario, aunque, a pesar de lo escueto de la evidencia a la que podemos recurrir, no podremos alcanzar ninguna conclusión definitiva. Watson ha escrito que «los estoicos eran particularmente insistentes en que todos nuestros enunciados eran interpretaciones de la realidad, significados impuestos por la realidad, más que la realidad misma».[42] En cierto sentido, esto es verdad, pues los filósofos, según los estoicos, se ocupan de las proposiciones (βσιώματα), y las proposiciones son lektā, uno de los cuatro grupos de entidades incorpóreas que reconocían los estoicos. Pero quizá no esté tan claro hasta qué punto los estoicos reconocían el tipo de distinción entre realidad y significado que Watson les atribuye. El significado es una función de las proposiciones y se acepta generalmente que, para los estoicos, aunque los predicados «verdadero» y «falso» pueden aplicarse a las proposiciones, presentaciones y argumentos, la aplicación a las proposiciones es básica.[43] A pesar de ello, tal como indica Kneale, cuando los estoicos afirman que lo que es verdadero es lo que es real (τὸ γάρπρον), hay un problema.[44] No es seguro hasta qué punto los estoicos deseaban distinguir entre lo que existe y lo que es verdadero. La misma palabra (βληθής) puede recoger ambos sentidos, y ya hemos encontrado dificultades al traducir un pasaje de Sexto acerca del criterio.[45] Usando una fraseología que no hay ninguna razón para negar que no hubiera sido aceptable para los estoicos, Sexto afirma que el criterio es «aquello mediante lo cual aseveramos que estas cosas existen y aquellas no, y que estas son verdaderas [o “se dan”] y aquellas son falsas [o “no se dan”]».

Ahora sabemos que Crisipo rechazó aceptar el análisis de los condicionales propuesto por Filón de Mégara, quien deseaba explicar su valor de verdad en términos de lo que ahora se denomina implicación material.[46] La evidencia de los diversos puntos de vista acerca de la naturaleza del condicional está extraída en su mayor parte de Sexto Empírico y se ha comentado ampliamente.[47] No hay necesidad de entrar aquí en detalles. Se conocían al menos cuatro tipos de implicación, de los cuales el tercero lo mencionó Sexto, llamado la teoría de la «conexión», y es probablemente el único que reconocía Crisipo. El ejemplo que Sexto da es «Si es de día, es de día». Según este punto de vista, siguiendo aquí a Mates, «la implicación es lo que se mantiene entre los miembros de un condicional que es lógicamente verdadero, es decir, que es verdadero en todos los mundos posibles».[48] La versión ofrecida por Diógenes Laercio es «Si es de día, hay luz». El comentario de Diógenes es que este condicional, que es un condicional verdadero, es tal que lo contrario del consecuente es incompatible con el antecedente.[49] Diógenes no atribuye específicamente a Crisipo esta visión del condicional, aunque *a priori* sería razonable suponer que estaba pensando en Crisipo. Sin embargo, Cicerón atribuye específicamente a Crisipo la opinión de que el (supuestamente verdadero) condicional «Si alguien nace cuando sale la Estrella del Perro, no morirá en el mar» se expresa mejor como «no es cierto que alguien haya nacido al salir la Estrella del Perro y que morirá en el mar».[50] Este ejemplo no es incompatible con el análisis de la implicación mencionado por Diógenes

como estoico y puede comprenderse en términos de un tercer tipo de implicación (después de los de Filón y Diodoro) descrito por Sexto Empírico. Cuando comparamos el testimonio de Cicerón con los de Sexto y Diógenes, sin embargo, resulta claro que para Crisipo los condicionales han de expresar leyes naturales, y que Mates solo puede tener razón en que «la implicación es aquello que se mantiene entre los miembros de un condicional que es lógicamente verdadero» si Crisipo no distinguía la imposibilidad lógica de la imposibilidad empírica.[\[51\]](#)

Sin embargo, si, según Crisipo, las palabras «verdadero» y «falso» pueden usarse en proposiciones no solo acerca del mundo sino acerca de todos los mundos posibles, es decir, si su esfera de referencia es lógica, podría argumentarse que distinguía entre significado y realidad (en el sentido de realidad existente) en la forma en que sugiere Watson. Quizá intentó hacer tal distinción. A pesar de todo, la evidencia acerca del uso general que hacían los estoicos de «verdadero» y «falso» sugeriría que, si Crisipo fue siempre claro en relación a este tema, muchos otros estoicos no lo fueron.

Ello nos lleva al punto al que queríamos llegar cuando introdujimos la cuestión de la verdad y falsedad. Si tenemos razón al pensar que Crisipo era consciente al menos de que nuestros enunciados, sean verdaderos o falsos, son interpretaciones de la realidad, ¿implica ello que había abandonado la idea de alcanzar la realidad misma? Parece que este no es el caso, pues está claro que permitía que las presentaciones, al igual que las proposiciones, fueran verdaderas o falsas. Podría objetarse entonces que al hacerlo estaba hablando solo sobre presentaciones y no sobre el mundo en sí. De aquí que las presentaciones puedan ser verdaderas o falsas según puedan hacerse o no afirmaciones verdaderas o falsas acerca de ellas, [\[52\]](#) pero estas afirmaciones serían solo acerca de las presentaciones. La ambigüedad acerca de si la verdad es una función de la proposición o de si es equivalente de la existencia oscurece esta cuestión; pues parece que en el estoicismo tenemos normalmente que suponer que las presentaciones están de alguna forma conectadas a cosas verdaderas (es decir, existentes). No hace falta decir que ello no sería así si nos tomamos en serio el análisis de Crisipo de la implicación como relevante también en los mundos posibles. Pero no sabemos si Crisipo intentó tratar este problema. Nos enfrentamos a una falta de evidencias.

Parece haber al menos otro filósofo, muy influenciado por el estoicismo, que se enfrentó a esta dificultad. Se trata de Filón de Larisa, quien propuso lo que Cicerón describió como una teoría revolucionaria (*nova quaedam*), resumida por Sexto como sigue:[\[53\]](#) «Las cosas (τὰ πράγματα) son irreconocibles (bκατάληπτα) según el criterio estoico, es decir, mediante las presentaciones reconocibles, pero son reconocibles por lo que respecta a la naturaleza de las cosas mismas». Lo que esto significa no está muy claro. Quizá Filón quería argumentar que las «presentaciones» solo ofrecen una comprensión superficial y que hay una especie de esencia aristotélica que puede aprehenderse por otros medios. En cualquier caso, lo que parece que le preocupaba es que los estoicos habían dejado una

laguna entre la presentación y el objeto mismo. Su problema era cómo la aprehensión de una presentación podía decirnos nada del objeto mismo. Es el problema moderno de los datos de los sentidos. Filón estaba preocupado por las «cosas en sí».

Por qué Filón se desplazó en esta dirección no lo sabemos; el comentario nada iluminador de Cicerón es que no era capaz de resistir las críticas de la Academia. No nos dice qué argumentos específicos fueron certeros. Solo nos queda preguntarnos si Carnéades descubrió alguno de los problemas subyacentes al uso de la palabra «verdadero». Quizá no lo consiguió. Quizá el mismo Filón, mientras se enfrentaba con los argumentos tradicionales a favor y en contra del concepto de presentación reconocible llegó a preguntarse si hay, después de todo, un problema en relación con los datos de los sentidos, acerca de la relación entre las presentaciones y las cosas. Al menos, podemos estar bastante seguros de que ello no preocupó a los primeros estoicos, incluyendo a Crisipo. Pues cuando Cicerón los menciona, observa que la posición de Filón condujo a una situación paradójica, a saber, que, si se rechaza la presentación reconocible, resulta imposible explicar por qué algunas cosas son cognoscibles y otras no. Tal y como hemos visto, explicar esto era una de las razones originales para la teoría de las presentaciones reconocibles, y el rápido abandono de la posición de Filón por su discípulo Antíoco de Ascalón nos permite suponer que no era conocida ninguna otra explicación del problema. Y ello significa que, antes de Filón, cualesquiera que fueran las implicaciones lógicas de las teorías estoicas acerca de la relación entre las proposiciones y las cosas, nadie se había dado cuenta de que ello implicaba un problema con los datos de los sentidos.

Filón era nominalmente un miembro de la Academia, educado en la tradición escéptica de Carnéades. Su estoicismo era, en cierto sentido, un paraestoicismo. Su posición ante el criterio no era aceptada por los estoicos ortodoxos y en realidad apenas sabemos cuál era. Podemos concluir, por tanto, que no hubo ningún cambio significativo en las posiciones ortodoxas estoicas sobre el criterio. Los dos factores de Zenón, asentimiento y presentación reconocible, se encuentran en la escuela desde el principio hasta el fin. Pueden enfatizarse en formas ligeramente diferentes, pero las diferencias son triviales. Solo cuando un compañero de viaje del estoicismo examina las presentaciones aparece una nueva teoría; y quizá todo un nuevo conjunto de problemas filosóficos. Parece que es una verdadera lástima que sepamos tan poco de Filón de Larisa.

LAS CATEGORÍAS Y SUS USOS

En su libro *Lógica de los estoicos*, publicado por primera vez en 1953, Benson Mates dedicó algo menos de una página a las categorías estoicas. Sus dudas sobre si debía decir más se explican por el hecho de que nuestras mejores fuentes de la lógica estoica, es decir, Sexto Empírico, Diógenes Laercio y Galeno, tienen poco que decir acerca de las categorías y a que la información que tenemos procede en su mayor parte de comentaristas aristotélicos, que son tardíos y «relativamente poco fiables».[1] Desde que apareció el libro de Mates, Reesor ha realizado dos intentos de clarificar la situación,[2] pero a pesar de su útil trabajo, aún quedan muchas cosas sin aclarar. En particular, la categoría de cualidad, con sus dos subdivisiones, cualidad particular y específica, presenta considerables problemas. Ni, a pesar de la obra de De Lacy,[3] está totalmente claro para qué se usaban las categorías. Ni entendemos completamente cómo se ajustaban las categorías en la imagen materialista del mundo que los estoicos normalmente nos ofrecen.[4]

Zenón parece haber basado su física en la tesis de que todo lo que existe ha de ser o activo o pasivo y que puede o bien actuar o bien que actúen sobre él.[5] Ello requiere que cualquier cosa que ni actúe ni se pueda actuar sobre ella –si es que existe tal cosa– sea «no existente» y, en la visión estoica, incorpórea. De aquí que surgiera la teoría, suscrita por la mayoría de los miembros de la escuela, de que hay cuatro tipos de «cosas» inmateriales de las que no se puede decir propiamente que existan, pero que pueden pensarse como «subsistentes».[6] Estas son: el vacío, el lugar, el tiempo y lo que ellos llamaban *lekta* o «cosas significadas». Una cosa significada se describe como «la cosa misma revelada mediante el sonido, la cual aprehendemos como subsistente junto con nuestro pensamiento».[7] Había algunos estoicos preocupados por el estatus de los *lekta*, pero los testimonios que poseemos acerca de ellos –entre los que había una preeminente aunque misteriosa figura llamada Basilides– no nos muestran con ningún tipo de certeza qué es lo que de hecho decían. A menudo, los estoicos ortodoxos parecían haber dejado claro que los «incorpóreos» subsisten,[8] pero la palabra «subsistir» (υφίστασθαι) no aparece en el informe de Basilides,[9] aunque la otra palabra usada a veces por los ortodoxos, ὑπάρχειν, sí que aparece. Debemos concluir que no sabemos cómo se estructuraba el argumento en detalle; solo sabemos que había un argumento.[10]

Olvidémonos de los heterodoxos. El punto de vista estoico normal, que Crisipo formuló detalladamente, es que hay cuatro tipos de «cosas» inmateriales.[11] ¿Cómo podemos adecuar esto con la doctrina, bien documentada, de que, según los estoicos, «solo los cuerpos son reales»? [12] La expresión de Plutarco nos

ofrece la solución. Plutarco escribe: $\text{fvta } \gamma\text{pp } \mu\acute{o}\nu\alpha \tau\eta \sigma\acute{o}\mu\alpha\tau\alpha$: solo llaman existentes (fvta) a los cuerpos. Ello significa que las cosas incorpóreas deberían llamarse de otra forma que fvta , es decir, cosas subsistentes. Así, «existencia» (oecía) no sería el término más general que los estoicos estarían deseando predicar. En primer lugar hablan de «cosas»; entonces las dividen en dos clases, *a*) cosas existentes y *b*) cosas subsistentes como el tiempo, así como cosas no existentes (es decir, ficciones), centauros, por ejemplo. Nuestra mejor evidencia es un pasaje de Séneca, donde se indica que «lo que es» (*quod est*; tò fv) no es la clase más alta; según «ciertos estoicos», hay «en la naturaleza de las cosas» algunas cosas que no existen. Séneca da algunos ejemplos de ellas: centauros, gigantes y cualquier cosa construible por la mente, pero que no tiene realidad (*substantia* = oecía).^[13] El nombre que daba Séneca al grupo más alto de todos, que recogía tanto lo que existe como lo que no, es «algo» (*quid*); otras autoridades nos dan el nombre griego (tò tí).^[14] La confusión sobre este concepto, deliberada o no, empezó pronto. Alejandro de Afrodisia intenta argumentar que cualquier cosa que pueda llamarse «algo» (tí) ha de ser un existente (fv);^[15] esto es precisamente lo que a los estoicos ortodoxos les tocaba refutar. Es notable que Alejandro no mencione a los centauros y gigantes que Séneca había usado en su ejemplo. Si lo hubiera hecho, habría sido más obvio de lo que le hubiera gustado admitir que hay una distinción categórica entre los caballos, que existen, y los centauros, que no. Pero en esto Alejandro es el típico pensador griego que ignora los problemas, parcialmente aprehendidos por los estoicos, acerca de nombrables ficcionales o no existentes de otra forma.

Hemos visto que las cosas incorpóreas incluyen los *lekta*. Las categorías mismas son ejemplos de un tipo de *lekton*; son *lekta*^[16] incompletos. Con ello se quiere decir que necesitan combinarse con sujetos para formar proposiciones; de hecho son predicados.^[17] En otras palabras, si ponemos algo en una categoría, esperamos que se diga algo de ello; entenderemos que *x* es tal y tal. Ahora bien, los estoicos postularon solo cuatro categorías. Los pasajes que listan los nombres de estas cuatro juntas son muy tardíos, pero no hay razón para pensar que no sean ajustadas.^[18] Los nombre usuales son «substancia» (υποκείμενον), cualidad (ποιόν), disposición (πῆς Qjov) y disposición relativa (πρὸς τί πως Qjov). Nuestro primer problema, por tanto, es determinar qué significa el término «substancia». La respuesta a esto la encontró (aunque quizá inadvertidamente) De Lacy, aunque como se encuentra, dentro de su artículo, tan embebida en un argumento que no es necesariamente aceptable, puede que pase desapercibida.^[19] De Lacy escribe como sigue: «La primera categoría se amplió de alguna forma para incluir no solo la pregunta qué es una cosa, sino también que lo es». Como ejemplo de esto, De Lacy cita a Epicteto sobre el problema de aprender «que Dios existe» y un poco más adelante sobre «qué es el universo y quién lo dirige».^[20] Pero podría argumentarse que las cuestiones «¿Qué es Dios?» y «¿Existe Dios?» no son tan disímiles como el estoico al principio había supuesto. Para los estoicos, tal como

hemos visto, si Dios existe, habría de ser material (y desde luego él es material). De ahí que la cuestión «¿Existe Dios?» pueda aparecer (lógicamente) como «¿Es Dios un existente?» (Ὅστιν ≥ θεὸς ἐν τοῖς ὄντιν;). Similarmente, la cuestión «¿Qué es Dios?» podría aparecer básicamente como «¿Es Dios un existente o no?». Si observamos esto en términos de nuestra discusión previa acerca de «cosas» y «cosas existentes», deberíamos ser capaces de concluir que, si Dios (o cualquier otra cosa) existe, es decir, es un objeto material, está bajo el alcance de las categorías. Deberemos ser capaces de decir algo más de él que simplemente afirmar que es una «cosa» (τῷ); será una cosa existente. Será substancial (*substantia*) y, desde luego, material.

Nuestra proposición es, por tanto, que la prueba para decidir si se es miembro de la primera categoría es simplemente si el objeto existe, si es material o no. Observamos que el nombre de la primera categoría es usualmente «substrato» (υποκείμενον), pero hay evidencias de que la palabra «ser» (οὐσία), que ha de transportar, como hemos argumentado, el sentido de existir en tanto que opuesto a no existir, la usaban, entre otros, Crisipo y Posidonio. Que Posidonio pueda no haber entendido completamente lo que Crisipo quería decir no es inmediatamente relevante. Lo importante para nuestros propósitos presentes es que ambos usan la palabra para nombrar la primera categoría.[\[21\]](#)

En este punto deberíamos considerar una pequeña objeción. Según Zeller, los primeros estoicos fallaron en su intento de trazar distinciones necesarias; así que hay alguna justificación en la confusión en las mentes de sus rivales en relación al nombre de la agrupación más alta de cosas.[\[22\]](#) Zeller sugiere que a lo que llamamos «cosas» (τινᾶ) los estoicos lo llamaban a veces *fvta*; así, por implicación, ofrece cierta justificación para aquellos de la Antigüedad que argumentaban que cualquier «cosa» ha de ser una cosa existente (*fv ti*). Según Zeller, la palabra «cosa» (τῷ) probablemente la introdujo Crisipo solo como el mejor término para describir no solo las cosas existentes (*fvta*, *οὐσίαι*) sino también las cosas no existentes como los centauros.

Hay una firme tradición, que nuestras autoridades remiten al mismo Zenón, de que las Formas platónicas no tienen una existencia independiente, sino que son *gnvoήματα*, falsos conceptos que surgen en la mente; por sí mismos no son ni cosas existentes ni cosas existentes cualificadas, sino semblanzas de ellas (*οττε τῷ ἐν οττε ποιόν*, *Διανεω δέ τι ἐν καὶ ἴστανει ποιόν*).[\[23\]](#) Esta evidencia sugeriría que hay algunas «cosas» que no son cosas existentes, sino semblanzas de cosas existentes. Deberíamos pensar en caracteres ficticios que presentan obviamente parecidos sorprendentes respecto de caracteres existentes. Esta evidencia sugeriría que a los estoicos no les gustaría llamar a su clase más general «existentes» (*fvta*), porque una clase así no incluiría la semblanza de existentes. Pero incluso si rechazamos la atribución de la doctrina de la semblanza de existentes a Zenón, solo habremos demostrado que Crisipo distinguía la imitación de existentes de los existentes, no que Zenón no los distinguiera. Lo que Zeller necesita son pasajes donde se

demuestre que algunos de los antiguos estoicos no hacían tal distinción, o al menos que no la relacionaban con las categorías. Ofrece dos pasajes, pero ninguno de ellos sirve a sus propósitos.

El primer pasaje es de Diógenes Laercio. Se hace decir a los estoicos que el γένος más amplio es aquel que, siendo un γένος, no puede ponerse dentro de un γένος por ejemplo τὸ fv (7.61); pero todo lo que demuestra esto es que los estoicos mantenían que τὸ fv es único. ¿Qué habrían dicho de un τὸ μj fv? Parece que Crisipo (?) debe haber mantenido que del «ser» y el «no-ser» no puede decirse que tengan lo suficiente en común como para garantizar que puedan ser puestos en el mismo γένος. «Ser», por tanto, sería el único miembro de su γένος; es único. En el enunciado siguiente de Diógenes se dice que los estoicos mantenían que Sócrates es ἐδικώτατον porque, siendo un ejemplo de un εEδος muy específico, no puede subdividirse en εRδη. Al igual que el «ser», aunque por diferentes razones, Sócrates es único. Pero el hecho de que los estoicos dijeran que τὸ fv no puede meterse dentro de un γένος solo significa que no hay ningún γένος superior a τὸ fv (= υποκείμενον); y γένος y categoría son frecuentemente sinónimos en griego. Sabemos que los estoicos nunca llamaban «cosas» (τινά) a una categoría. Solo las cosas existentes tenían relación con las categorías. En el caso de la predicación y clasificación de no existentes, ello solo se puede hacer por analogía. Así que todo lo que el pasaje de Diógenes demuestra es que τὸ fv es la máxima categoría, es decir, que es un término equivalente a υποκείμενον.

El segundo (y último) pasaje de Zeller es de una carta de Séneca que ya hemos examinado.[\[24\]](#) Leemos lo siguiente: «Hay algo más alto que el cuerpo, pues decimos que algunas cosas son corpóreas, otras son incorpóreas. ¿Qué será esto ... ? Aquello a lo que damos el nombre bastante inapropiado de “lo que es” (*quod est*) ... Ese algo puede ser tanto corpóreo como incorpóreo». A partir del contexto, sin embargo, resulta que esta opinión no se atribuye a los estoicos, ¡sino a Platón! La opinión de «ciertos estoicos», tal como hemos esbozado antes, es que las «cosas» forman una clase más general que los «existentes». Pero si esta es la opinión de «ciertos estoicos», ¿qué mantenían los otros? ¿Mantenían que los existentes (*quod est*) forman la clase más alta? Esta no es la interpretación más obvia de lo que dice Séneca. Su argumento es: 1) *quod est* es la clase más alta para los platónicos; 2) los estoicos ofrecen una clase más alta; 3) algunos estoicos dicen que la clase más alta son las «cosas» (*quid*). Es difícil saber cómo interpretar estos datos, pero al menos Séneca no quiere decir lo que Zeller le hace decir, a saber, que los primeros estoicos empezaran su clasificación con *quod est* y que la agrupación más alta (*quid*) fuera añadida por Crisipo. Quizá la ambigüedad en Séneca surge de la posterior controversia dentro de la escuela estoica, que mencionamos al principio de este capítulo, acerca de si a los incorpóreos se les debería designar propiamente como «cosas». Quizás algunos de los estoicos pensaron que las «cosas» han de significar «cosas existentes» (τι ha de significar fv τι), y no deseaban aceptar ningún tipo de clasificación más amplia que la categorial (υποκείμενον, οεσία).

Estos pensadores habrían encontrado imposible clasificar cualquier cosa que no fueran existentes materiales. De aquí, quizá, que no pudiera haber un agrupamiento más general que el categorial. Pero si esta es la controversia a la que alude Séneca, no expresa su posición de forma sencilla. A pesar de todo, podemos concluir que algo de lo que podemos estar seguros es que no hay pruebas para la afirmación de Zeller de que los primeros estoicos llamaron a su clase más alta *fv*, y que no consideraron lo que más tarde se llamó *ti*. El intento de Zeller de resolver el problema aludiendo a la opinión de Ritter de que los primeros estoicos «debían» llamar a su clase más general «ser», es un intento desesperado, sin nada en que apoyarse. Habremos de concluir que la distinción entre «cosas» y «existentes» se remonta hasta Zenón y que Zenón consideraba al «ser» no la clase más general sino la categoría más general.

Si una «cosa», por tanto, ha de admitirse dentro de la categoría uno, ha de ser una cosa existente. Si está dentro de la categoría uno, es un objeto material existente; es una substancia (οεσία, *υποκείμενον*). Habría de mencionarse aquí una definición de substancia (οεσία) atribuida a Zenón: «substancia es la materia prima (πρώτη *fl*η) de todas las cosas existentes».[25] La suma total de substancia es eterna y nunca aumenta ni disminuye. Hay, desde luego, particulares, que son «fragmentos» de substancia (·τFv *gr*ι μέρους). Estos particulares, que los estoicos llamaban a menudo οεσίαι, admiten división y mezcla. El cambio cualitativo de un particular se explica como una reconfiguración de la substancia; las «primeras» configuraciones se dice que son colores.[26] Es incorrecto decir, tal como hace Reesor, que no hay evidencias de que Zenón distinguiera entre la substancia y la cualidad de un particular en su tratamiento del crecimiento y el cambio.[27] Según Galeno, la tesis de que tanto «substancias» como «cualidades» son capaces de mezclarse totalmente (δι' όλων *κεράνυσθαι*) era del propio Zenón.[28] Y si las cualidades son así susceptibles de este tipo de mezcla material, y están específicamente separadas en el enunciado de Zenón de las substancias, es difícil pensar que Zenón no distinguiera entre ellas. Reesor argumenta que Zenón pensaba que la substancia del particular está sujeta a cambio cualitativo, pero no hay evidencia de ello. Dos particulares pueden combinarse en una nueva unidad a partir de una mezcla total, pero su οεσία no cambia su cualidad en sí. Hablando estrictamente, toda οεσία es una en cualquier caso; es un único todo existente. Tan solo en opinión de Posidonio, que, como de costumbre, no comprendió correctamente la doctrina estoica original, la οεσία puede sufrir cambios cualitativos ([λλοιώσις]).[29] Este error surgió presumiblemente porque Posidonio no llegó a aprehender las implicaciones del hecho de que tener una οεσία tan solo significa ser un objeto material. *Qua* materia, la materia «no puede» cambiar; «existe» como es y ningún otro modo de existencia es posible.

Hemos argumentado que, aunque Zenón hablara de colores como configuraciones de la substancia, ha de haberlos considerado, al igual que a otras cualidades, como causas materiales capaces del acto físico de mixtura total.[30]

Esta doctrina fue claramente formalizada por Crisipo, tal como muestran abundantemente los fragmentos que se han conservado.[31] Para Crisipo, las cualidades son corrientes de aire y como tales son capaces de mezclarse totalmente unas con otras y con la «substancia».[32] Ello significa que en cualquier cosa (οεσία) existente particular hay al menos dos tipos de material totalmente mezclado el uno con el otro, la «materia prima» y la cualidad. Nunca pueden existir por separado; un trozo de hierro, por ejemplo, no puede existir sin ser duro.[33] La dureza es una cualidad y es, por tanto, material.

En el mundo de los estoicos, la metafísica se ocupaba principalmente de dos cosas: el todo (οεσία en general) y los objetos particulares. El análisis del mundo será, por tanto, un análisis de los objetos particulares. Cada objeto particular consistirá en al menos dos componentes materiales, ninguno de los cuales puede existir por separado. Podemos así entender un pasaje de Plutarco donde se dice que cada uno de nosotros es doble y tiene dos substratos. Tal y como podríamos esperar, el primer substrato se llama substancia (οεσία); hay una laguna en el texto donde debería nombrarse al segundo substrato, pero el vacío lo ha llenado correctamente Von Arnim, quien lee «cualidad» (ποιότης).[34]

Nuestro argumento es que para los estoicos la metafísica se ocupa de los particulares. Habríamos de esperar, por tanto, que cuando estemos tratando con las cosas existentes (categoría uno), se nos pueda decir más cosas acerca de ellas, como que pertenecen a ciertos género y especie. Pero deberíamos esperar también de los estoicos que enfatizaran aquellos aspectos del particular que hacen de él un particular, en lugar de aquellos que lo hacen miembro de una clase. De ahí que sea importante que la palabra ποιός signifique en el contexto estoico un objeto cualificado (es decir, una mezcla de dos substancias inseparables).[35] Los estoicos hablaban acerca de las cualidades particulares y generales de sus objetos cualificados, pero el énfasis en las cualidades particulares es tan grande que ha resultado ser muy difícil para los estudiosos del estoicismo entender qué es una cualidad general. El término «cualidad común» aparece primero en Diógenes de Babilonia, pero ello se debe probablemente a la naturaleza fragmentaria de nuestras fuentes.[36] No hay ninguna razón para suponer que Crisipo al menos no la usara. Ciertamente usó la expresión «cualificado individualmente» en pasajes citados por Plutarco y Filón que requerirán una consideración detallada.[37] La distinción entre objetos cualificados particularmente y generalmente la mencionan también Simplicio[38] y Siriano.[39] Siriano hace el comentario curioso y cuestionable de que según los estoicos ο≤ κοινός ποιοί son previos. Parece más fácil entender qué es una entidad «cualificada individualmente» que una «cualificada generalmente», de manera que empezaremos por ahí las próximas investigaciones sobre la cualidad.

El texto más importante lo ofrece Filón en su tratado *De la eternidad del mundo* (48-49). Reesor y Colson lo han discutido en amplitud y comparado con un pasaje de Plutarco sobre el mismo tema.[40] Colson se encuentra perplejo con el

problema de reconciliar los pasajes, y la solución de Reesor, si la entiendo correctamente, no es totalmente satisfactoria. Puesto que el pasaje en Filón presenta una paradoja, no es susceptible de un resumen claro y corto; por tanto, ha de citarse al completo. El texto de Filón, tal y como lo tradujo Colson con unas pocas modificaciones, es como sigue:

Crisipo, en su tratado sobre el «incremento», hace la siguiente maravillosa afirmación. Partiendo de la premisa de que «dos entidades cualificadas individualmente (δύο δίδως ποιῶ) no pueden existir en la misma substancia (ἐπὶ τῆς αὐτῆς οὐσίας)», continúa: «como ilustración, supongamos que una persona tiene todos sus miembros y que otra solo tiene un pie, y llamemos a la primera Dión y a la defectiva Teón, y después supongamos que a Dión le cortan uno de los pies». Ahora si nos preguntamos cuál de los dos ha sufrido destrucción, afirma que Teón es la respuesta más correcta. Esto parece más propio de paradoja que de verdad. Pues, ¿cómo se puede decir que Teón, el no mutilado, ha sido arrebatado, mientras que Dión, cuyo pie ha sido amputado no está destrozado (οὐδὲ διεφθαρται)? «Bastante correctamente», replica, «pues Dión, a quien se ha amputado el pie, ha pasado a la substancia (οὐσία) defectiva de Teón. Dos entidades cualificadas individualmente (δύο δίδως ποιῶ) no pueden existir en el mismo substrato (ὑποκείμενον), así que Dión ha de permanecer y Teón ha sido destruido».

Reesor argumenta que la cuestión es que cuando Crisipo dice que δύο δίδως ποιῶ no pueden existir en el mismo substrato, piensa en el «substrato» como cualidad. Recordemos que Plutarco nos dice que cada uno de nosotros es doble y tiene dos substratos.

Pero aunque parece posible que, en el pasaje de Filón, la palabra «substrato» se refiera a la cualidad, es decir, a la corriente de aire, no puede ser así en realidad, puesto que, según Filón, Crisipo usaba la palabra «substancia» (οὐσία) para representar el substrato en el que dos entidades cualificadas no pueden existir.^[41] Lo que Crisipo afirma es que en el caso de cualquier objeto existente particular, como Teón, hay solo una «entidad cualificada individualmente»; en otras palabras, Teón es único. La paradoja surge, y obviamente Crisipo la considera intolerable, porque la unicidad de Teón se explica en términos de su tenencia de una sola pierna. Si tener una pierna es la afirmación de la existencia de Teón, entonces tan pronto como Dión también tiene una sola pierna toma la característica de Teón, lo que hace de Teón ser Teón; y por tanto (¡obviamente!) Teón deja de existir. Presumiblemente, esta situación absurda se planteó porque Crisipo encontraba difícil explicar la importancia de las cualidades individuales a un mundo filosófico que solía hablar solo de universales.

Hay un pasaje de Plutarco que parece contradecir el punto de vista de Crisipo descrito por Filón, pero que no lo hace en realidad. Lo que muestra es una sola excepción a la regla de que «dos entidades cualificadas individualmente» no pueden presentarse en una misma substancia.^[42] El contexto del pasaje es un enfrentamiento entre los estoicos y la Academia. Según la Academia, dice Plutarco, dos palomas son dos substancias (οὐσίαι) con una cualidad, mientras que los estoicos mantienen que son una substancia (οὐσία) y dos entidades cualificadas (ποιοί). Por las líneas que siguen, parecería que Plutarco estaría hablando de «entidades cualificadas individualmente». Considera que la opinión estoica es paradójica.

En este pasaje, Plutarco muestra sin proponérselo la debilidad de la posición de la Academia que Crisipo obviamente había aprehendido. Parece pensar que la única diferencia entre dos palomas es numérica. Son dos objetos, cualificados de la misma forma por una sola cualidad, el ser paloma. Tal y como aclara el pasaje de Filón, Crisipo habría encontrado esto intolerable. Afirmaba que las dos palomas son ambas existentes. *Qua* existentes son las dos una; ambas existen y son materiales (categoría uno). De aquí que tengan una «substancia». A pesar de todo, están individualmente diferenciadas y no son sustituibles; de aquí que sean «dos entidades cualificadas». Desde luego, aquí nos encontramos con un problema. El problema es por qué las llamamos a las dos palomas. ¿No tienen nada en común aparte del hecho de que son dos objetos materiales existentes? Volveremos a ello –la cuestión de las «cualidades comunes»–, más adelante.

Lo que intriga a Plutarco en relación a la posición estoica es cómo hacer cuadrar la tesis de que dos palomas son dos ποιῶν con la tesis que, dice él, están poniendo continuamente también de que puede haber dos entidades cualificadas individualmente (δύο καθ' ὅσον ποιούσιν) en una substancia (ἐν μιᾷ οὐσίᾳ). Y este es un enunciado que ha intrigado también a los eruditos modernos, pues contradice la afirmación atribuida por Filón a Crisipo de que dos entidades cualificadas individualmente no pueden existir en el mismo substrato. Hemos argumentado que, por substrato, Crisipo entendía substancia (οὐσία). Debemos examinar lo que Plutarco atribuye a Crisipo más detalladamente. Citando a Crisipo nos dice, entonces, que cuando el universo se destruye por el fuego, Zeus, que es el único de los dioses que no puede ser destruido, se retira ([ναῖωρεῖν] a la Providencia (πρόνοια),^[43] y que Zeus y la Providencia, que son presumiblemente entidades cualificadas, continuarán existiendo en la misma substancia, el éter (ἐν μιᾷ τῇ οὐσίᾳ). Es realmente desafortunado que no conozcamos el contexto de este pasaje, pero puede reconstruirse algo que nos será útil. Claramente, Crisipo enfatiza que solo Zeus sobrevive entre todos los dioses. Y, sin embargo, nos dice que la Providencia también sobrevive en el éter. La conclusión obvia es que Zeus y la Providencia son idénticos; son solo nombres de la misma capacidad en diferentes aspectos de su actividad. En cualquier caso, esto es una parte muy conocida de las enseñanzas del viejo estoicismo.

Pero si Zeus y la Providencia son diferentes aspectos del mismo poder divino, ¿por qué las llamamos «entidades cualificadas individualmente», estando presentes en una sola substancia? La respuesta a esto debe depender de lo que sea esta sola substancia. De hecho, la materia en general es la realidad material básica del mundo. Claramente, cada entidad cualificada individualmente está presente en una substancia en este sentido de substancia, donde substancia es la materia prima de todas las cosas.^[44] Todas las cosas pueden «retirarse» a esta substancia. Lo que distingue a Zeus y la Providencia de los particulares comunes es que ante la conflagración los particulares comunes pierden su individualidad y se transforman los unos en los otros; Zeus, por otro lado, quien parece actuar como el principio

organizador y la semilla del mundo, no desaparece. Es verdad que no organiza nada durante la conflagración; solo «prevé» lo que va a pasar –se ha retirado a la Providencia– pero regresará para actuar en el siguiente ciclo de acontecimientos del mundo. Tal y como mantenían todos los estoicos, los dos principios básicos del mundo son dios (Zeus) y la materia.[\[45\]](#)

Esta parece ser la forma en la que nos hemos de acercar al pasaje de Plutarco. Es casi seguro un error por parte de Plutarco el sugerir que las relaciones entre Zeus, la Providencia y la substancia del mundo como un todo pueden aplicarse de forma útil a las relaciones entre entidades cualificadas particulares y las substancias particulares. Es imposible a partir de la paráfrasis de Plutarco saber de forma precisa lo que Crisipo escribió, pero cuando Plutarco dice que Zeus y la Providencia se presentan juntos y siguen existiendo en la substancia del éter (*ἐν τῇ μὴ τῆς τῶν ἀθέροϋ οὐσίας*), ¿podría haber querido decir Crisipo que en el éter aislado pueden coexistir dos entidades cualificadas?

Hasta aquí lo que hace relación al *κόινος ποιός*. Debemos dirigir ahora nuestra atención al problema más difícil de las cualidades comunes. Si reflexionamos otra vez sobre el pasaje de Plutarco, recordaremos que la dificultad de un análisis de las dos palomas como una substancia y dos entidades cualificadas particularmente está en que ello parece sugerir que no hay nada más en común entre ellas aparte de que son ambas objetos existentes materiales y que no puede sustituirse la una por la otra. El problema es: ¿por qué llamamos palomas a las dos? En otras palabras, ¿qué hacían los estoicos con los géneros y las especies? No hay duda de que es este problema el que intentaban resolver cuando hablaban acerca de cualidades comunes. Lo que queremos comprender es la relación entre las cualidades comunes y las substancias (categoría uno) y también entre las cualidades comunes y las cualidades individuales (categoría dos).

Deberíamos esperar que la respuesta a esto sea que las cualidades comunes también caen bajo la denominación de la categoría dos, simplemente porque son cualidades. La dificultad es que no hay ninguna duda en que las cualidades comunes son incorpóreas, tal y como veremos. ¿Cómo pueden clasificarse junto con las entidades cualificadas individualmente? Se seguiría de su naturaleza incorpórea que, según los estoicos, las cualidades comunes no pueden «existir» (es decir, tener una *οὐσία* o categoría uno). Esta conclusión puede deducirse de la posición estoica ante las Formas platónicas y los universales. Según los estoicos a partir de Zenón, lo que Platón llamaba Formas son simplemente nuestros conceptos; y los conceptos son imágenes (*φαντάσματα*) que surgen en la mente, que no son ni existentes ni entidades cualificadas,[\[46\]](#) sino meros parecidos de estos objetos reales materiales. Un punto de vista similar se atribuye específicamente a Cleantes,[\[47\]](#) y no hay razón para creer que no lo mantuviera toda la escuela desde el principio. Crisipo estaba preparado para distinguir el género de la especie mediante el argumento de que es posible reconocer lo que es generalmente placentero con la mente y lo que es específicamente placentero a través de los

sentidos. Un ejemplo sería que, aunque tiene sentido decir que comer fruta es placentero, hablando estrictamente no se come fruta, sino un tipo de fruta, como una manzana. Cuando nos comemos una manzana particular, obviamente saboreamos y disfrutamos de la manzana particular, y después de comer una manzana decimos que nos gusta comer manzanas. Es el sabor de la manzana lo que disfrutamos con nuestro sentido del gusto, y no, diría Crisipo, el sabor de la fruta. No es posible saborear el gusto de la fruta y disfrutarlo, sino solo el sabor de tipos de fruta. Nos encontramos con dificultades obvias en esta sugerencia. ¿Qué respondería Crisipo, por ejemplo, a un hombre que afirma que ha comido muchos, o incluso todos, tipos de fruta y que de hecho podía disfrutar el sabor frutal cada vez que comía una manzana?

De cualquier forma sabemos que los estoicos aceptaban las cualidades comunes, y que esas cualidades comunes, en tanto que $\phi\alpha\nu\tau\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha\tau\alpha$ o $Q\upsilon\nu\omicron i\alpha i$, son incorpóreas. En otras obras se han encontrado más ejemplos de que son incorpóreas y no es necesario reconsiderarlos aquí.^[48] Nuestro problema es por qué los estoicos pusieron estas cualidades comunes en la categoría de cualidad, es decir, en la categoría de los objetos materiales (las corrientes de aire) en lugar de con otros incorpóreos, como el tiempo, el vacío, el lugar y los *lekta*. La respuesta a esto no es fácil de encontrar. Parte de la explicación podría ser que, mientras que las cualidades comunes son clases de cualidades particulares, cosas como el tiempo no lo son. Quizá los estoicos suponían que es útil metodológicamente agrupar los conjuntos de cualidades con los de las cualidades individuales de las que se componen.

Se ha argumentado recientemente, a primera vista de forma muy paradójica, que «los estoicos deben haber usado el término substancia para designar el factor común presente en todos los miembros del género»,^[49] y que «las dos categorías substrato ($\gamma\pi\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) y cualificado ($\pi\omicron\iota\acute{\omicron}\varsigma$) pueden retrotraernos a la distinción de Crisipo entre la cualidad común y la particular».^[50] Hemos sugerido antes, sin embargo, que el término substancia ($\omicron\epsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$) no lo usaron los estoicos para referirse a ninguna otra cosa que no sea la categoría uno. Si ello es correcto, ha de ser erróneo asociarla al género, que claramente ha de discutirse en conexión con la categoría dos. A pesar de todo, todavía tenemos que enfrentarnos a la posibilidad de que lo que los últimos estoicos llamaban substrato (categoría uno), Crisipo lo pensara como cualidad común. Hay dos indicaciones en contra de esto. En primer lugar, no hay evidencia de que el punto de vista estoico de las cualidades comunes cambiara después de Crisipo. En segundo lugar, si «la cualidad común era el substrato no cualificado, que usualmente era el género o especie»,^[51] ¿cómo podría ser incorpóreo, si el substrato no cualificado es corpóreo? Y si el substrato es el género y la especie, ¿cómo puede ser de hecho no cualificado? No puede ser no cualificado puesto que un género difiere del otro.

El mismo intento de pensar las cualidades comunes como un tipo de substrato ha de abandonarse. Los substratos para los estoicos son o bien substancias

(categoría uno), en los demás sitios llamados materia prima, o bien cualidades individuales, que son corrientes de aire. Los existentes individuales son objetos materiales cualificados en formas particulares. La expresión «cualidad común» se usa para denotar el factor común que comparten los grupos de corrientes de aire. Tan solo es un nombre y no tiene importancia ontológica. Ello no significa que no tenga importancia de ningún tipo. Explica, sin embargo, por qué ha sido difícil para los estudiosos del estoicismo comprender las cualidades comunes. A menudo, deseaban hacer que las cualidades comunes fuesen prioritarias en cierto sentido frente a las cualidades particulares. Siriano, sin duda por razones metafísicas propias, hizo lo mismo en la Antigüedad.^[52] Pero en realidad lo que sucede es lo opuesto. Un pasaje de Simplicio lo muestra claramente. Según los estoicos, dice Simplicio,^[53] «el aspecto común de la cualidad es una diferenciación de la substancia, no separable por sí misma, sino cesando en concepto y carácter».^[54] Esto refuta de entrada la interpretación de que la cualidad común es el substrato sin cualificar. Sea lo que sea lo que la palabra «substancia» significa en los pasajes de Simplicio, la cualidad común es una diferenciación (διαφορὰ) de ella.

Cuando retornamos a las dos últimas categorías, disposición (πρὸς Qjov) y disposición relativa (πρὸς τί πῶς Qjov), nos enfrentamos a un tipo diferente de problema de los que habíamos considerado hasta ahora, pues a pesar de todo lo que han escrito Zeller, Rieth, Pohlenz, Reesor y otros, no es fácil ocultar el hecho de que, realmente, tenemos muy pocos datos; en particular carecemos de información fiable acerca de lo que contienen las dos categorías. Considerando la disposición en primer lugar, descubrimos que hemos de confiar en Simplicio, Dexipo y Plotino para tener ejemplos de lo que recoge esta categoría.^[55] Aparentemente, las disposiciones incluían tiempos («ayer»), lugares («en la Academia»), acciones, longitudes («tres codos»), colores («blanco») entre otras cosas. La categoría parece incluir condiciones o estados de particulares. Si ello es así, es evidente que depende de la categoría de cualidad. Las entidades cualificadas particularmente, por tanto, pueden describirse con un enunciado de sus varias disposiciones. Aún más, recordemos que la cualidad en sí misma es un substrato material de un particular «mezclado totalmente con la substancia (οὐσία) que está presente en todas las cosas realmente existentes». Parece que, según el uso estoico, la categoría de disposición se utilizó para describir condiciones del substrato cualitativo, no del substrato existencial (categoría uno) de lo particular. Según Porfirio, de cuya fidelidad no tenemos razón para dudar, los estoicos describieron el alma como una corriente de aire en una cierta disposición (πνεῦμα πρὸς Qjov),^[56] mientras que en Sexto leemos que la virtud es el γερμονικόν (la parte rectora del alma) en una cierta disposición.^[57] Introducir la categoría de disposición es decir, al que pregunta, más acerca de la cualidad, la corriente de aire, que marca la individualización particular de cada cosa existente. De ello se seguiría que cualquier entidad cualificada (ποιός) es también πρὸς Qjov; todo ha de ser algún tipo de disposición en algún tiempo particular.

Hay quien ha mantenido, por ejemplo Zeller, que la categoría de disposición nos provee con cualidades «accidentales», pero no con las esenciales, y que estas últimas aparecerían bajo la propia categoría de cualidad. Esta visión implica una comprensión errónea de la relación entre «cualidades» y «disposiciones» y representa un intento de contemplar el estoicismo con ojos aristotélicos. Examinemos el proceso de situar un objeto particular, digamos un hombre andando, en las categorías. Primero decidimos si existe. Si es así, es una substancia (categoría uno). Pero necesitamos saber más aparte de si es un objeto existente material y, en cualquier caso, todas las substancias se cualifican. Es, por tanto, una mezcla particular de materia prima con una serie de corrientes de aire que forman el material de sus cualidades. El hombre andando es una entidad cualificada particular. Pero decir eso es hablar del hombre –llamémosle Dión– de una manera abstracta. Si deseamos considerar a Dión como un objeto de pensamiento sin relación con ninguna posición actual en el espacio y el tiempo, sería suficiente solo con emplear las categorías de substancia y cualidad. Pero cuando queremos hablar de las actividades de Dión como ser humano existente, es decir, cuando lo convertimos en sujeto de proposiciones refiriéndose a acontecimientos reales del mundo, tenemos que considerar la «disposición» de Dión. ¿Qué sucede cuando deseamos decir «Dión anda»? Lo que deberíamos decir, según Crisipo,^[58] es que Dión, o su *·γεμονικόν*, se dispone de cierta manera. En otras palabras, si deseamos describir acontecimientos particulares o situaciones del mundo, y no limitarnos a generalizaciones, deberemos introducir la categoría de disposición. Puesto que cada particular en cada momento se encuentra de hecho (necesariamente) en una u otra disposición, es absurdo sugerir que las disposiciones son solo «cualidades accidentales». Resumiendo, introducir la categoría de disposición es situar el objeto existente (categoría uno), que es una entidad individual (categoría dos), en una situación espacio-temporal particular (categoría tres, disposición).^[59]

Argumenta Rieth que la expresión *πῆς Qjov* se refiere a algo que produce una cierta disposición en su substrato.^[60] Es una traducción posible, aunque menos natural, de las palabras griegas, pero la interpretación de Rieth no puede ser correcta. Pues, si las disposiciones fueran fuerzas activas, tendrían que ser objetos materiales, es decir, en términos estoicos, substratos. Sin embargo no hay la más mínima evidencia de que las consideraran así. La traducción más sencilla de *πῆς Qjov* como «encontrarse en un cierto estado» es también el sentido filosófico obvio que se requiere. Las disposiciones no actúan sobre el substrato que es una entidad cualificada; son estados de tal entidad. Aparecer en la lista de la categoría de disposición es describir la condición actual de un objeto individual.

Nuestros datos sobre la cuarta categoría, la de la disposición relativa, no son tan fáciles de interpretar. Los ejemplos de disposiciones relativas son «ser derecha», «ser izquierda», «ser padre», «ser hijo».^[61] Simplicio, nuestra principal fuente de información, dedica mucho tiempo al hecho de que los estoicos se encargaran de señalar que las disposiciones relativas no son solo relaciones (*τρ*

πρός τι). La relación no es una categoría estoica, y muchos derivados, en el sentido aristotélico del término, no se clasificarían bajo la categoría de las disposiciones relativas. Presumiblemente, la confusión sobre este tema se produjo en la Antigüedad y los estoicos intentaron clarificarla. Manifiestamente, «dulce» y «amargo» se consideraban términos relativos y los estoicos querían explicar en qué diferían, por ejemplo, de «derecha» y «izquierda». El punto clave del pasaje tan complicado de Simplicio donde se explica esto consiste en que dulce y amargo tienen una «capacidad en ellos» (· περὶ αὐτῶν δύναμις) y que son «según los diferenciales» (κατὰ διαφορὰν).^[62] En la opinión de los estoicos ello significaba que son cualidades. Aparte de las sustancias (οὐσίαι) solo de las cualidades se puede decir que tengan capacidad, esto es, capacidad para actuar o para que se actúe sobre ellas. Por tanto, han de ser objetos materiales existiendo relativamente a la sustancia. El conocimiento de las disposiciones relativas de un objeto no nos informa acerca de la existencia del objeto en tanto que objeto. Las disposiciones relativas son las relaciones entre una cosa individual y otras cosas individuales que se asocian con ella en el mundo, pero de las que no depende su existencia continuada como entidad. Para los estoicos tales relaciones son en cierto sentido constructos mentales, aunque no son «accidentes» en el sentido aristotélico. Las disposiciones relativas, afirman los estoicos, se observan de acuerdo con disposiciones desnudas hacia algo más (κατὰ ψιλὸν ὃν τὸν πρὸς ἑτέρον σῆμα). Podemos reconocer la existencia de un hombre sin saber que es padre. Si sus hijos mueren, deja de ser un padre (siendo la paternidad una disposición relativa). No deja de existir, pero, en lugar de ser un padre, es un ex padre.

Podemos ahora determinar las similitudes y diferencias entre las categorías de disposición y disposición relativa. Descubrimos que la disposición nos da información acerca de la situación espacio-temporal de los individuos de los cuales queremos describir su función en el cosmos. Las disposiciones relativas nos dan más información acerca de esa situación. Sin embargo, en el caso de las disposiciones relativas adquirimos información que solo puede considerarse verdadera si tenemos conocimiento particular de otros objetos materiales además del que nos disponemos a describir. Si el andar puede predicarse de Dión, podemos comentar las actividades del andar de Dión sin referencias, según los estoicos, a otros objetos. Puesto que la paternidad es una disposición relativa, no podemos describir propiamente a Sócrates como padre sin al menos una referencia implícita a su hijo. Zenón, aunque no Crisipo, parece haberse dirigido hacia la cuestión de las virtudes según la categoría de disposición relativa, aunque posiblemente no usara el término. La virtud es una –es decir, presumiblemente, una disposición de la personalidad–, pero parece ser una pluralidad porque es operativa en diferentes áreas de la vida humana.^[63]

En su artículo sobre las categorías estoicas, De Lacy afirma que ha encontrado que las categorías en uso se contemplan como principios metodológicos en los escritos de hombres como Epicteto y Marco Aurelio.^[64] Esta afirmación ha de

recibirse con cierto escepticismo, y yo me coloco entre los escépticos. A pesar de todo, el propósito de este capítulo es argumentar que de hecho son principios metodológicos de algún tipo. Su objetivo es guiar al que investiga al estatus de las cosas particulares.^[65] Nos plantean toda una serie de cuestiones filosóficas pertinentes. La primera de ellas es: ¿Existe x ? Si la respuesta es «Sí», x está en la categoría uno. Ahora bien, todas las sustancias (categoría uno) son entidades cualificadas (categoría dos). Por tanto, la cuestión siguiente habría de ser: ¿Cuáles son los rasgos diferenciadores de x ? ¿Cuáles son características genéricas, específicas y, especialmente, individuales? Ahora bien, todas las cosas existentes existen en el espacio y el tiempo. Por tanto, la cuestión siguiente es: ¿Cuál es la situación espacio-temporal de x ? Esta cuestión tiene dos respuestas. La situación espacio-temporal de x en tanto que esta situación no depende de y nos da la categoría tres. La situación espacio-temporal de x en tanto que tal situación sí depende de y nos da la categoría cuatro.

Benson Mates ha escrito que «se nos ha dicho que estas cuatro categorías están tan relacionadas las unas con las otras que cualquier categoría precedente se encuentra contenida, así como determinada de forma más ajustada, en la categoría siguiente», y cita a Zeller como su autoridad.^[66] Puede detectarse una nota que nos lleva a descreer ligeramente de ello, y la afirmación formulada así es, como espero haber mostrado, incorrecta. A pesar de todo, el punto de vista de escritores como Plotino de que las categorías estoicas van una siguiendo a otra en un orden fijado es correcto.^[67] La categoría dos no podría entenderse sin referencia a la categoría uno, ni la categoría tres sin referencia a la categoría dos. La categoría cuatro no depende de la categoría tres, pero es natural considerar las disposiciones no relativas de una entidad cualificada antes que sus disposiciones relativas.

LAS INNOVACIONES DE PANECIO

Schmekel describió a Panecio como el fundador de la Estoa media.^[1] Pohlenz, con un mayor respeto por el hecho de que, aunque en la Antigüedad el término Academia media era bien conocido, «Estoia media» no lo era, prefería hablar del periodo medio de la Estoa;^[2] más recientemente, Edelstein ha hablado del autocrítico estoico, primero en las manos de Panecio y después en las de Posidonio.^[3] La mayoría de los intérpretes del estoicismo han argumentado que la obra de Panecio marca importantes cambios en el estoicismo; el problema ha sido saber cuáles eran esos cambios. Las dificultades surgen mayormente del hecho de que Panecio comparte con los antiguos estoicos la desgracia de haber pervivido solamente en los escritos de otros autores. En su caso, sin embargo, hay problemas peculiares que no encontramos al tratar a Crisipo. Aunque Panecio fue muy influyente en su día, e influyó a otros muchos, Cicerón notablemente, su periodo de gran influencia fue corto. Los estoicos de la Era Imperial, aunque usualmente estaban familiarizados con su obra, tendían a preferir autoridades más antiguas. De aquí que nos encontremos con que tenemos solo un número bastante pequeño de textos donde aparece realmente el nombre de Panecio. Y es más, aparte de unos pocos casos especiales, para reconstruir su trabajo, solo podemos usar estos textos. Este hecho, desafortunado y aún no aceptado, lo reconoció Van Straaten,^[4] quien se limitó su recopilación de los fragmentos de Panecio a los pasajes en los que aparece el nombre de Panecio y a selecciones de los primeros dos libros del *De Officiis*, una obra en la que sin duda Cicerón está siguiendo a Panecio muy de cerca.^[5]

En vista de la considerable disputa alrededor del material fuente sobre Panecio y el área no menos extensa de desacuerdo sobre el sentido de muchos de los textos cuyo origen paneciano se admite, podría parecer precipitado intentar dentro de un solo capítulo cualquier tipo de sumario de la obra de Panecio. Aunque no habrá discusión aquí acerca de cualquiera de las actividades de Panecio que no sean de interés estrictamente filosófico, la tarea sigue siendo formidable. Sin embargo, parece que la colección de fragmentos de Van Straaten, juntamente con una buena cantidad de excelentes trabajos sobre Panecio realizados en tiempos recientes, nos ofrecen una oportunidad para la síntesis. Este capítulo, por tanto, intentará describir el impacto de Panecio sobre el estoicismo y comentar la significación de algunas de sus propuestas más importantes. En el curso de la discusión, sin embargo, aparecerán todas las opiniones divergentes que los estudiosos modernos han presentado. Solo se mencionarán las opiniones más

importantes y a veces solo en la versión de uno de sus defensores. La intención de este procedimiento, que espero no aparecerá en la práctica como demasiado arbitrario, es permitir hacer emerger a Panecio de su entorno erudito.

Los primeros estoicos hablaban de tres divisiones de la filosofía: lógica, física y ética. Su curso de estudios empezaba con la lógica. Panecio cambió el orden. Para él, la física venía primero;[\[6\]](#) y la lógica quedaba prácticamente fuera de vista. De ello podemos suponer probablemente que no tenía ningún interés por la lógica. No hay evidencia de que la sacara del currículum, pero es significativo que prácticamente no se sabe nada de su trabajo en esa área y que Cicerón nos dice que no aprobaba las *spinae disserendi*.[\[7\]](#) Ello debería eliminar al menos la mayor parte de la rama de la lógica, que los primeros estoicos llamaban dialéctica, y que incluía la investigación sobre modos de argumento y la evaluación de las falacias lógicas. En otras palabras, Panecio no aprobaba la lógica tal y como entendemos el término; mantenía las otras ramas de la lógica estoica, es decir, la gramática y la retórica. En referencia a lo que propiamente llamamos lógica, la única evidencia posible que tenemos la provee Sexto Empírico y el pasaje puede que no tenga nada que ver con Panecio.[\[8\]](#) Según Sexto, mientras que los estoicos más antiguos mantenían que el criterio de verdad lo proveen las presentaciones reconocibles, los miembros más jóvenes de la escuela añadían «si no hay ningún obstáculo para asentir». Cuando consideramos el criterio de verdad, argumentamos que la adición es innecesaria si se comprendía correctamente la doctrina de Zenón y Crisipo; podría haberse introducido para clarificar esa doctrina porque algunos estoicos la entendían incorrectamente, pareciendo así que hay un gran número de impresiones que son irresistibles tanto para el sabio como para el estúpido. Los estoicos más jóvenes mencionados aquí podrían ser Panecio y sus seguidores; la doctrina no añade nada a la teoría estoica original.[\[9\]](#) Para cualquier propósito, podemos concluir que Panecio no añade nada a la lógica estoica; y a partir de la falta de evidencia de su enseñanza sobre este tema, podemos asumir razonablemente su falta de interés.

Cuando nos movemos de la lógica a la física, las actividades de Panecio parecen más originales, aunque su tratamiento de la física como la rama de la filosofía que se ha de estudiar primero, probablemente marca una reducción de su importancia. El testimonio antiguo repite que estaba preparado para adoptar teorías no pertenecientes a la escuela estoica si se ajustaban a sus propósitos. A menudo, se menciona a Platón y Aristóteles como influencias sobre él, y se ha dicho correctamente que abandonó algunas de las creencias estoicas básicas debido a estas influencias.[\[10\]](#)

Sin embargo, fue probablemente a causa de la influencia de Carnéades que Panecio abandonó la teoría estoica de que el mundo se destruirá por el fuego. Según Filón, él no fue el único estoico en hacerlo. Boeto había abandonado esa teoría y Diógenes de Babilonia había tenido sus dudas.[\[11\]](#) En lugar de una secuencia eterna de fuegos cósmicos y renacimientos cósmicos, Panecio mantenía

que el mundo era eterno e indestructible. Probablemente seguía la tesis de Heráclito de que las «medidas» de fuego evolucionan a su vez hacia los otros elementos;[\[12\]](#) pero esto es solo una suposición. Sin embargo, que era una teoría que un estoico podía mantener está claro dado que Marco Aurelio la considera una posible explicación del desarrollo del cosmos. Debería añadirse que nuestros fragmentos de Panecio no nos dicen que pensara que el cosmos había existido desde la eternidad, es decir, sin un principio en el tiempo, pero este es casi con certeza el punto de vista que mantenía.[\[13\]](#) El cosmos es eterno tanto para él como para sus predecesores estoicos, pero los eventos internos en esa eternidad se contemplan de forma diferente. Si hubiera negado algo más que la simple conflagración, deberíamos haber oído algo acerca de ello, especialmente de Filón, a quien le habría encantado encontrar a un estoico argumentar que el mundo tenía un principio. Finalmente, podemos preguntarnos si la negación de una conflagración implicaba negación del vacío, pues los dos puntos estaban asociados en las mentes de los estoicos más antiguos. Según los primeros estoicos hay una diferencia entre el todo (el cosmos = $\tau\alpha\ \sigma\lambda\omicron\nu\nu$) y «todo» (el cosmos más el vacío).[\[14\]](#) Se ha mantenido que se necesita el espacio vacío para que puedan tener lugar las expansiones y contracciones de los $\pi\eta\rho\ \tau\epsilon\iota\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$. Tales expansiones tienen lugar en los momentos de conflagración y las contracciones tienen lugar cuando el mundo se rehace. Si tales eventos fueron eliminados por Panecio, ¿eliminó también el espacio vacío?[\[15\]](#) Parece bastante probable que lo hiciera, pero estamos muy lejos de tener pruebas de ello.

Otro punto básico del programa de la física de la antigua Estoa era la creencia de que el cosmos es un organismo vivo cuyas partes son sensibles las unas a las otras por «simpatía». A causa de esta simpatía puede justificarse la adivinación; los eventos futuros pueden predecirse, porque *sub specie aeternitatis* cualquier evento reacciona ante cualquier otro. De aquí que un escrutinio inteligente de ciertos eventos nos permite predecir otros. No resulta fácil determinar el punto de vista de Panecio con precisión. Es seguro que rechazó completamente la astrología con la sorprendente base de que eventos que ocurren a una distancia tan grande de la Tierra no podían afectar a lo que sucede en nuestro mundo, y que, puesto que en cada momento la misma estrella se encuentra en una posición diferente en relación a las diferentes partes de la Tierra, no puede decirse que cause los mismos efectos en todas partes.[\[16\]](#) Van Straaten seguramente tiene razón al mantener que Panecio rechazó la astrología por sus afirmaciones de que las estrellas afectan *causalmente* a los asuntos humanos.

Pero la astrología es una cosa, la adivinación es otra. Si Panecio negaba la adivinación, la teoría de la simpatía de las partes del mundo, e incluso quizá la de que el mundo es un organismo vivo, se encontrarían en peligro. Van Straaten ha señalado que, en el análisis que Cicerón realiza de Panecio,[\[17\]](#) se dice del estoico que dudaba de la adivinación,[\[18\]](#) mientras que en los análisis de Diógenes y Epifanio la rechazaba.[\[19\]](#) Es bastante probable que Cicerón sea el que recoge las

afirmaciones de Panecio más exactamente. Probablemente (bajo la influencia de Carnéades) se encontraba dubitativo. Cicerón afirma específicamente que no se atrevía a negarla. Pero podríamos preguntarnos hasta qué punto la cuestión depende solo de las palabras. Si alguien pregunta «¿es la adivinación válida?» y yo respondo «lo dudo», no estoy formalmente negando la validez de la adivinación, pero el efecto que produzco deliberadamente es equivalente a una negación. Ciertamente, en el asunto de la adivinación, Panecio era agnóstico, no un ateo; pero normalmente ni los ateos ni los agnósticos creen en Dios.

Si se rechaza la astrología y se duda de la adivinación, ¿qué queda de la simpatía cósmica? Claramente, Panecio no cree que todos los eventos tengan repercusiones en cualquier sitio. Hemos visto cómo afirmaba que las estrellas están demasiado lejos para que nos afecten. No está claro cómo interpretar esto. No hay ninguna buena razón para suponer, como muchos han hecho,^[20] que de ahí se siga que toda simpatía se deba abolir. Probablemente una conclusión así habría conducido también a la abolición de la providencia; y un dato seguro acerca de Panecio es que escribió una obra *Sobre la providencia*.^[21] Seguramente el efecto de las enseñanzas de Panecio fue moderar las interpretaciones extremas de la simpatía. Algunos actos son tan distantes, tan remotos, tan irrelevantes en relación a otros, que no tienen ningún efecto. ¡El rinoceronte con la piel gruesa no se da cuenta de la hormiga en su espalda!

Hay un pasaje de Epifanio que, si se considera según su significado aparente, podría leerse como atribuyendo a Panecio la opinión de que lo que se dice acerca de los dioses tiene poco valor. No hay nada útil que se pueda decir acerca del tema. La extrañeza de este comentario ha conducido a algunos intérpretes a rechazarlo totalmente.^[22] Otros, como Van Straaten, han sido más receptivos, y Van Straaten llega hasta a seguir tentativamente a Tatakis al considerar ateo a Panecio;^[23] una sugerencia que se convierte en imposible dado que este mantiene la providencia. Tatakis basa sus opiniones en el hecho de que Panecio, en los fragmentos que se han conservado, no identifica el principio activo con Dios. Este parece ser el peor tipo de argumento *ex silentio*; y el punto de vista de Tatakis descansa, aparte de Epifanio, solo en un pasaje de Cicerón, donde leemos, no «“Yo” postulo dos tipos de seres razonables, dioses y hombres», sino «“Ellos” postulan». Incluso Van Straaten duda de darle mucha importancia a este texto, quedándose solo con el de Epifanio.

El sentido del texto de Epifanio no puede exponerse de forma definitiva; podría significar que Panecio consideraba falsas las explicaciones populares sobre los dioses, o falsas las alegorías estoicas, no que pensara que cualquier teoría acerca de los dioses o dios es falsa. Está bien comprobado que los primeros estoicos intentaron ajustar todas las actividades legendarias de los dioses a su teoría física mediante analogías rebuscadas y, como se ha mantenido a menudo, oscuras.^[24] Muy probablemente, Panecio tomó una línea platónica y rechazó completamente la religión popular; del mero hecho de que era un estoico podemos abandonar la

sugerencia de que pensaba que no se podía decir nada acerca de dios o los dioses.

La mayoría de los eruditos creen que un pasaje de Agustín arroja cierta luz sobre el problema.^[25] Agustín describe una teoría atribuida a Quinto Mucio Escévola, un importante oyente romano de Panecio. Parte de la teoría de Escévola acerca de los dioses es que una clase de divinidades, los dioses de la mitología poética, son insignificantes (*nugatorium*). Sin comprometernos totalmente con la posición tradicional de que las opiniones de Escévola son simplemente las de Panecio^[26] –y aunque probablemente este sea el caso–, deberíamos notar las observaciones de Grilli y Moreau de que la palabra *nugatorium* se corresponde al término usado por Epifanio, quien escribe que según Panecio el hablar acerca de dios es insignificante (Ὁλεγε γὰρ φλήναφον εἶται τὴν περὶ θεον). De ahí que debamos concluir, no que Panecio sea ateo, o que rechazaba la antigua teoría estoica de que dios se identifica con el elemento activo del cosmos, sino que rechaza o la religión popular o la alegorización de la religión popular, o quizá ambas cosas.^[27] Pero cualquiera que sea la solución a este problema, es sin duda cierto que, aunque Panecio creía en dios y la providencia, los trataba como algo «dado» en el mundo, y tiene poca intención de trabajar con ellos en su tratamiento de las metas de la vida humana.^[28]

Cuando nos dirigimos desde el análisis de Panecio del mundo externo a su teoría de la constitución del hombre, encontramos una serie de cambios desde las posiciones adoptadas por la primera escuela, y grandes áreas de desacuerdo entre los modernos eruditos en cuanto a su importancia y alcance. Aunque la evidencia no apunta tan definitivamente hacia la antigua Estoa como se querría, parece claro que Zenón y Crisipo pensaban que la φύσις era el principio de unidad en las plantas y que la ψυχή era el principio unificador de los animales y el hombre.^[29] Los animales y el hombre, sin embargo, no carecen de φύσις. En ellos, la φύσις, el principio de nutrición y crecimiento, trabaja junto con el alma. Y según los antiguos estoicos, el alma tiene ocho «partes»: los cinco sentidos, la capacidad de hablar, la potencialidad sexual y el γेमονικόν.^[30] Las actividades del ser humano, sin embargo, son en realidad estados del γेमονικόν.^[31] Las otras siete «partes» del alma funcionan todas, cada una a través de un órgano diferente, en relación al γेमονικόν, y no pueden disociarse de él. Para la antigua Estoa, por tanto, es posible hablar tanto de φύσις como de alma en el hombre. La φύσις es, dicho de alguna manera, la materia prima sobre la que el alma se desarrolla; o, tal y como lo pone Van Straaten, al nacer el hombre la φύσις se convierte en alma.^[32]

Cuando observamos las opiniones de Panecio, encontramos que solo contaba seis «partes» del alma.^[33] La manera más simple de explicar cómo llega a reducir el número de ocho a seis la ofrece Nemesio.^[34] Según Nemesio, Panecio no consideraba la voz ni la capacidad sexual como partes independientes del alma. El sexo consideraba que era una parte de la naturaleza (φύσις). Así, consideraba la φύσις como el equivalente de la facultad aristotélica de la nutrición y reproducción (θρεπτικόν-γεννητικόν). En cuanto al habla, parece haber pensado que es una

capacidad que ha de subordinarse al «movimiento según el impulso». Ahora bien, es ortodoxo estoicismo que todos los impulsos son estados del $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\kappa\acute{o}\nu$. A veces se les llama «funciones» del $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\kappa\acute{o}\nu$.^[35] Sabemos que Crisipo pensaba que andar, y por tanto el movimiento de cualquier tipo, es un estado del $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\kappa\acute{o}\nu$,^[36] y si Panecio pensaba que hablar es un tipo de movimiento, podemos ver fácilmente que no podría considerarlo como una parte separada del alma. Sabemos que el mismo Zenón pensaba que los sonidos pronunciados eran respiración del $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\kappa\acute{o}\nu$, es decir, estados del $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\kappa\acute{o}\nu$.^[37] De aquí hay un solo paso a la opinión de Panecio de que hablar, que es un tipo de movimiento, es otro ejemplo del $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\kappa\acute{o}\nu$ en acción. Así podemos ver por qué argumentaba que el alma no tiene ocho, sino solo seis partes.^[38]

Así, tenemos en la teoría de Panecio dos partes de la persona humana, alma y «naturaleza». ¿Hasta qué punto es esto un cambio? Van Straaten argumenta que la innovación de Panecio estaba en substraer τὴ σπερματικόν del «alma» y añadirlo a la «naturaleza». Ello significa que los primeros estoicos estaban preparados para mantener la antítesis entre alma y naturaleza tan fuertemente como Panecio, pero habrían entendido la composición de cada parte de la persona de forma diferente. La base de Van Straaten para ello es que los antiguos estoicos estaban dispuestos a hablar acerca del «alma» y la «naturaleza» en el hombre. Pero la diferencia significativa entre Panecio y sus predecesores es que, mientras Panecio parece contraponer las dos «partes» del hombre, sus predecesores las asimilaban y hablaban de ellas como trabajando conjuntamente. Ningún miembro de la primera escuela dice que la naturaleza sea en el hombre diferente del alma. Más bien, el alma es la naturaleza transformada. La teoría de la antigua Estoa es estrictamente aristotélica en el sentido de que la realidad más alta (el alma) recoge en sí misma la actividad de la naturaleza, al igual que para Aristóteles la capacidad humana de sensación la recoge, y trabaja junto con, su capacidad de razonar. Tal y como lo presenta Galeno, representando, según argumenta correctamente Van Straaten, la posición de la antigua Estoa: todo animal es dirigido por la naturaleza y por el alma al mismo tiempo.^[39] Sin embargo, aunque Van Straaten se equivoca al mantener que hay buenas evidencias para pensar que los estoicos anteriores a Panecio enfatizaban que había una distinción real en el hombre entre el alma y la naturaleza, tiene razón al argumentar que para Panecio la naturaleza no es una parte irracional del alma. Más bien, el hombre es en el fondo un ser dividido; es un compuesto de alma y naturaleza. Ello habría estado muy lejos de satisfacer a Crisipo.

¿Qué pensaba Panecio acerca del alma misma? Que también se encontraba dividida de alguna forma en dos. Tal y como lo presenta Cicerón, «la capacidad natural de las almas es doble: una parte está situada en el impulso (*appetitus*), al que los griegos llaman $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\kappa\acute{o}\nu$... la otra es la razón».^[40] De nuevo: «Hay dos movimientos de las almas, uno por la razón y el otro por el impulso. La razón se encarga primeramente de investigar qué es verdadero, el impulso incita a la

acción».[41] Esto se parece bastante a la amplia división de Aristóteles del alma en la *Ética a Nicómaco* [42] entre la parte racional y la irracional; y, tal como veremos, Panecio sigue a Aristóteles al hablar de una virtud separada para cada parte. Según Van Straaten, estos pasajes de Cicerón pudieron estar escritos por alguien que suscribía la antigua teoría estoica de las pasiones.[43] Crisipo podría haber escrito, tal y como hizo Cicerón (fr. 88), que debemos preocuparnos por hacer que el impulso obedezca a la razón. Es cierto, desde luego, que los antiguos estoicos hablan de las pasiones (πάθη) como impulsos que no obedecen a la razón,[44] pero su posición no era que los impulsos haya que hacerlos obedientes a la razón, sino que los impulsos desobedientes han de erradicarse y reemplazarse por obedientes. Para Crisipo no es una cuestión de imponer la razón en una pasión indisciplinada. Las pasiones indisciplinadas, que son malos razonamientos,[45] han de destruirse; los buenos razonamientos, con estados apropiados de emoción, han de reemplazarlas. En otro pasaje del *De Officiis*, Cicerón describe la opinión de Panecio de que los πάθη han de refrenarse (*cohibere*) y que los impulsos (ἑρμῆ) hay que hacerlos obedecer a la razón.[46] Pero para Crisipo un ἑρμῆ o bien ya es obediente a la razón, en tanto que estado apropiado del γερμονικόν, o no lo es, en cuyo caso ha de eliminarse. Es verdad que Cicerón (representando a Panecio) habla de estar libre de todas las «pasiones» (*vacandum autem omni est animi perturbatione*: [47] *ab omni animi perturbatione liber sis*),[48] pero el contexto muestra claramente que el alma ha de deshacerse y estar libre de «pasiones» refrenándolas. Tal y como leímos en la sección 67, no debemos permitir el paso a la pasión o a la suerte (*neque perturbationi animi nec fortunae succumbere*). De la misma manera que no podemos eliminar la suerte, aunque podemos dominarla, podríamos argüir razonablemente que no eliminamos los impulsos desobedientes, sino que los dominamos. En ese sentido no estamos libres de ellos. En un contexto ético es fácil ver cómo Crisipo y Panecio aparecen hablando el mismo lenguaje; a pesar de todo, suponen tesis psicológicas diferentes.[49]

Volveremos a este problema cuando discutamos las doctrinas éticas de Panecio; podemos concluir aquí con toda seguridad que, al analizar la persona humana, Panecio reconocía tres aspectos diferentes: la naturaleza, la capacidad impulsiva o motivante y la razón. La división entre la primera y las otras dos es manifiestamente más delimitada que la que habría entre impulso y razón. Después de todo, estos últimos son en algún sentido subdivisiones del alma. En qué sentido esto es así no está totalmente claro: Cicerón habla de una «doble capacidad», una «doble naturaleza», un «doble movimiento» y, de nuevo, de «partes».[50] Pohlenz tiene probablemente razón al contrastar el *Duplex vis animorum* de Cicerón con un pasaje de Alejandro de Afrodisia en que, de acuerdo con los estoicos, se dice que el alma (más estrictamente, el γερμονικόν) tiene sólo una δύναμις y que es la misma cosa en estados diferentes, cuando piensa, estando enfadada y deseando.[51] Cualquiera que sea la respuesta precisa a la cuestión de si Cicerón tenía razón al atribuir a Panecio una doctrina de las *partes* del alma (y no meramente

«capacidades» o «movimientos»), no puede haber ninguna duda de que la tendencia de Panecio de dividir más la unidad del alma se afirma aquí. Podemos, por tanto, hablar de la doctrina de Panecio de una triple división de la persona: razón, impulso y naturaleza. Por los últimos hay que entender, tal y como dijimos, las capacidades de reproducción, alimentación y crecimiento.

Quedan dos puntos más acerca de la psicología de Panecio. El primero es sencillo. En contradicción con la opinión estoica ortodoxa, Panecio sostenía que el alma no sobrevive a la muerte del cuerpo.^[52] Sus razones para ello no están enteramente claras, aunque dos de ellas las menciona Cicerón.^[53] Todas las cosas que nacen han de morir; el alma nace, puesto que recibe no solo características físicas sino también mentales de sus progenitores; por tanto, el alma ha de morir. De nuevo: todas las cosas que sufren, sufren porque están enfermas; todo lo que está enfermo morirá; el alma sufre, por tanto el alma morirá. El razonamiento es probablemente el de Carnéades, cuyos argumentos eran particularmente fuertes contra aquellos que mantenían que el alma es material.^[54] Schmekel, sin embargo, ha hecho alguna sugerencia más acerca de lo que podría representar la opinión de Panecio.^[55] Puesto que para Panecio el mundo ya no ha de consumirse por el fuego, el límite que los antiguos estoicos fijaban para la supervivencia de algunas o todas las almas materiales se retira. Panecio habría tenido que enseñar o bien que el alma muere con el cuerpo, o que muere algún tiempo después –un tiempo que no puede predecirse– o que es inmortal. Lo último habría sido imposible para un objeto material particular. Podría haber preferido decir que el alma perece con el cuerpo, en lugar de en algún momento indeterminado después del cuerpo, pues desde una perspectiva genuinamente estoica los dos elementos de la persona habrían de ser inseparables; pero esto es especulación.

El último punto que debemos examinar es el problema de la substancia material del alma misma. A partir de un pasaje de Cicerón resulta claro que, aunque los antiguos estoicos pensaban en el alma como unitaria y compuesta de fuego, Panecio mantenía que consiste en una mezcla de fuego y aire.^[56] Su contemporáneo Boeto era de la misma opinión;^[57] probablemente estaban influidos por la crítica de Carnéades a la posición antigua.^[58] El cambio podría ser altamente significativo. Tal y como muestra claramente un escrutinio de los pasajes relevantes de la antigua Estoa, la opinión original era que el alma no se compone del elemento fuego, sino del fuego creativo que es previo a los cuatro elementos.^[59] Panecio presumiblemente rechazaba esto. Puesto que para él el alma es dual, al menos uno y posiblemente ambos elementos no son la materia creativa básica del universo. Es tentador continuar y, añadiendo que no hay pruebas de que Panecio creyera en la existencia de un $\pi\eta\rho\ \tau\epsilon\iota\chi\nu\acute{\iota}\kappa\acute{o}\nu$ material aparte del fuego elemental, sugerir que también habría rechazado esto. Los datos de que disponemos, sin embargo, no nos lo permiten y probablemente es un acercamiento equivocado. Es posible que para Panecio el alma sea un compuesto de $\pi\eta\rho\ \tau\epsilon\iota\chi\nu\acute{\iota}\kappa\acute{o}\nu$ y aire. Ha de admitirse, sin embargo, que esta solución es insatisfactoria; que se

asienta en el hecho de que Boeto, quien al igual que Panecio mantenía que el alma es un compuesto [60] y que perece al morir, [61] también negaba la doctrina de la antigua Estoa de que el mundo es un organismo vivo. [62] En lugar de eso, aislaba a dios en el éter, la esfera de las estrellas fijas. [63] Parecería seguirse que para Boeto el alma humana no puede componerse de material divino, es decir, que, puesto que tiene fuego en ella, este fuego ha de ser fuego elemental; no es, por tanto, el etéreo y divino $\pi\eta\rho\ \tau\epsilon\iota\nu\kappa\acute{o}\nu$. Pero sobre la cuestión de si Panecio también consideraba el alma como un compuesto de fuego material y aire solo podemos contestar que es probable.

Sin embargo, al menos está claro que para Panecio el alma es un compuesto de algún tipo de fuego y aire. Que el fuego sea el componente racional y el aire el irracional, tal y como se cree usualmente, no puede probarse, pero al menos puede mantenerse que es altamente probable. Si el fuego es el $\pi\eta\rho\ \tau\epsilon\iota\nu\kappa\acute{o}\nu$, entonces la probabilidad de que Panecio lo reconociera como el componente racional se incrementa obviamente; pero incluso si es el fuego ordinario, parece bastante probable que este elemento tendría un parecido más grande al $\pi\eta\rho\ \tau\epsilon\iota\nu\kappa\acute{o}\nu$ que cualquiera de los otros. Es posible, sin embargo, que Panecio no hablara acerca de la relación entre la composición física del alma y sus operaciones psicológicas.

En los estudios de filosofía antigua, la psicología siempre permite una transición de la física a la ética, y cuando lleguemos a las teorías éticas de Panecio estaremos mucho más informados. Aunque el *De Officiis* no puede considerarse como salido directamente de los labios de Panecio, no hay duda de que la mayor parte de él puede usarse confiadamente. Y veremos, a medida que vayamos avanzando, que los pasajes que no están específicamente conectados con Panecio armonizan bien con el testimonio de otros autores que lo mencionan por el nombre. Ello resulta particularmente claro cuando consideramos los problemas del fin de la vida o $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$. Según Crisipo, la felicidad se consigue viviendo de acuerdo con la naturaleza; según Panecio, debemos vivir de acuerdo con los medios de nuestros logros, las líneas de salida, que nos da la naturaleza ($\tau\acute{o}\nu\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \delta\epsilon\delta\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha\varsigma\ \chi\mu\acute{\iota}\nu\ \eta\kappa\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \sigma\phi\omicron\rho\mu\acute{\alpha}\varsigma$). [64] Mientras que Crisipo tenía en mente una vida en la que armonizamos el principio de razón en nosotros con la Razón que gobierna la totalidad del universo –de manera que una vida que es consistente (tal y como lo presenta Zenón) será consistente consigo misma, porque es consistente con la Razón en cuanto a tal–, Panecio quería decir una cosa totalmente diferente. Aunque sería erróneo pensar que Crisipo menospreciaba las diferencias del carácter individual humano –mantenía que vivir de acuerdo con la naturaleza implica vivir según el patrón tanto de la naturaleza humana como de nuestra naturaleza en tanto que hombres individuales– [65] suponía que de alguna manera esta vida humana e individual podría y debería estar en armonía con una vida más vasta que es cósmica. Panecio, sin embargo, parece haber renunciado a reconciliar los órdenes humano y cósmico, o al menos haber pensado que el orden cósmico es demasiado remoto para requerir énfasis. Su versión de la fórmula del

τέλος, tal y como la cita Clemente, parece enfatizar que habríamos de vivir de acuerdo con lo que nos es dado. Cómo se ha de interpretar esta fórmula se aclara en cierto número de pasajes del *De Officiis* y en Estobeo. No debemos esforzarnos en contra de la «naturaleza universal» y al mismo tiempo debemos seguir nuestra naturaleza individual (*propriam naturam*).^[66] Hay un pequeño problema con la expresión «naturaleza universal». Van Straaten considera que significa «*la φύσις générale et cosmique*»,^[67] pero el contexto del *De Officiis* lo hace imposible. Está claro que la «naturaleza universal» del capítulo 110 es la *communis persona* del capítulo 107, la cual la comparten todos los hombres y que los separa de las bestias. Similarmente, la *propria natura* sería la *persona* que se distribuye a cada hombre individual (*quae proprie singulis est tributa*). Así vemos que los *ῥοπαῖ*, las líneas de salida y los medios de la virtud que se nos dan, son nuestras características específicamente humanas e individuales. De aquí que Estobeo pueda citar a Panecio diciendo que cada virtud individual alcanza la meta de una vida consistente con la naturaleza de una forma diferente.^[68]

Deberíamos detenemos un momento en la *propria natura*, la *persona* o conjunto de rasgos que es individual para cada hombre. Ello no es la personalidad humana. Panecio parece pensar de los seres humanos que presentan dos «rostros» naturales, uno el rostro de la humanidad y el segundo el rostro de la individualidad, «antes» (metafísicamente) de que les hayan afectado las circunstancias de la vida, el paso del tiempo y la toma de decisiones morales.^[69] Hay un tipo de yo natural que proporciona los *<ῥοπαῖ* sobre los que se construye la vida. Una aproximación mucho más cercana al concepto moderno de personalidad, o al menos al de carácter, lo provee una combinación de las otras dos *personae* que están sobreimpresas en nuestros naturales, aunque presuntamente hipotéticos, yos. Las circunstancias y el paso del tiempo nos afectan, ayudándonos así a producir un carácter real en tanto que opuesto a hipotético (esta es la tercera *persona*); por encima de todo podemos convertirnos en la *persona* que deseamos mediante nuestras propias decisiones (esta es la cuarta *persona*). Las decisiones que tomamos, sin embargo, estarán, si somos sabios, relacionadas con el tipo de gente que naturalmente somos. No hay razón en perseguir lo que no podemos adquirir. La implicación, no tanto en la lógica como en la práctica, para la teoría estoica antigua de que nuestra meta es la vida del sabio no debe perderse. El efecto de esta doctrina debió de ser, y probablemente intentaba ser, el destierro del sabio todavía más allá, al reino de lo hipotético; pues ¿quién pensaría seriamente que estaba en nuestras capacidades conseguirlo y no meramente intentar conseguirlo? Tal y como Panecio lo presenta a los jóvenes que le preguntaban si el hombre sabio amaría, *de sapiente videbimus*, pero en relación a ti y a mí, no debemos ligarnos a una cosa así.^[70]

Si nos preguntamos qué son los *ῥοπαῖ*, debemos tener presente que varían en fuerza en los casos individuales; pero en tanto que seres humanos, todos nosotros poseeremos un cierto número de impulsos. En primer lugar está el impulso de

autopreservación, que finalmente conduce a los hombres más allá de sí mismos para buscar el bien de sus familias y finalmente el bien de la sociedad en general y el mantenimiento de la justicia; después está el deseo de la verdad, y asociado con el deseo de la verdad hay un impulso social, pues ningún hombre bien entrenado desearía obedecer a aquellos que ni instruyen ni enseñan ni dan órdenes legítimas por buenas razones; de aquí que el tercer ἀφ᾽ ἑμῆ sea un sentido de independencia, un impulso al que llamaremos fortaleza (*magnitudo animi, humanarumque rerum contemptio*); finalmente, hay un sentido de orden, justeza y belleza en el discurso y la acción.[71] Grilli ha sugerido que el uso del término *φρόνη* para estos impulsos es una novedad introducida por Panecio;[72] partiendo de esto intenta explicar varios pasajes de la colección de Von Arnim donde la palabra aparece en este sentido, que desde luego no es el sentido usual de la antigua Estoa, como impropriamente se le atribuyó en el primer periodo. La cuestión no es importante, y el argumento de Grilli, aunque es posible, no es muy convincente. Podría observarse, sin embargo, que al énfasis manifiesto de Panecio en estos impulsos podría ayudar el hecho indudable de que los estoicos tardíos, que recogieron la terminología de Panecio de los *φροναί*, [73] se suscribieron al concepto no estoico de ideas innatas. Si Panecio introdujo ese concepto está más allá de nuestro conocimiento; pero no hay evidencia de que lo hiciera. Finalmente, deberíamos observar que la teoría de Grilli de que los *φροναί* son esencialmente racionales, en contraste con los *ἄφροναί* que son, tal como hemos visto, esencialmente irracionales, puede llevar a confusión.[74] No hay ninguna necesidad de considerar los *φροναί* como esencialmente racionales o irracionales. Más bien hay que pensarlos como instintos, aunque se reconoce que son dirigidos por la naturaleza hacia fines racionales, y así son potencialmente racionales. Solo se volverán racionales cuando sean reconocidos como lo que son por la razón y sean «racionalizados». Los *φροναί* apuntan hacia la forma en que el hombre «trabaja» naturalmente, realizando sus funciones primarias tanto con su razón como con sus impulsos. Un hombre que viviese una vida de *φροναί* solamente sería un ser puramente hipotético, mostrando solo sus *personae* humana e individual, no afectado por los eventos, el paso del tiempo y, por encima de todo, las decisiones morales. De aquí que cuando Panecio afirma que el fin de la vida es vivir «según los *φροναί* que nos son dados», quiere decir que deberíamos basar nuestras elecciones en nuestras propensiones naturales. Vivir «según las propensiones de cada uno» significa desarrollar plenamente las potencialidades de cada uno.

Está claro que la formulación de Panecio del fin para el hombre es así de mundano. Son nuestras capacidades naturales las que hemos de desarrollar y parece que Panecio tiene muy poco interés en la relación entre la naturaleza del hombre y la Razón en el universo en general. Es por esto que se diga frecuentemente que era un humanista. Podría ser que el cambio de énfasis que estamos observando esté también conectado con su notoria proposición, mencionada por Diógenes Laercio, de que la virtud no es autosuficiente, sino que

además necesitamos salud, propiedad y fuerza.[75] Hemos argumentado en otro sitio que este enunciado ha de aceptarse como un análisis verdadero de la posición de Panecio y no hay necesidad de repetir los argumentos aquí.[76] Claramente, Panecio se ocupa mucho más que sus predecesores en la escuela estoica de la cuestión del logro natural de la virtud y del contenido de la acción moral, aunque, tal como hemos sugerido antes, ello no estaba tan totalmente negligido en la antigua Estoa como a veces se ha creído. Parece que, mientras los primeros estoicos mantenían que el hombre sabio hace uso de cosas como la salud, Panecio decía que las necesitaba; enfatizaba que la virtud no puede lograrse sin ellas. Hay una debilidad obvia en la posición de Panecio, sin embargo, que no sabemos si reconoció. Si la salud y la fuerza y la propiedad, o incluso la salud o la fuerza o la propiedad, son necesarias para la felicidad, ¿significa ello que el enfermo, el pobre y el débil no pueden ser felices? Si Panecio quería decir esto, Crisipo lo habría condenado; y ciertamente podría haber querido decir que al menos extremos de éstos se encuentran en el camino de la felicidad. Habría de observarse, sin embargo, que incluso si Panecio quería decir esto, podría seguir manteniendo, y de hecho lo mantenía, que la virtud es el único bien en el sentido del único bien moral. [77] Lo que está diciendo es que la bondad moral sola es insuficiente para hacer al hombre feliz. No deberíamos sobreestimar, sin embargo, el alcance del cambio. Van Straaten se equivoca al argumentar que para el logro de la felicidad necesitamos no solo propiedad, salud y fuerza, sino todo lo demás que es natural. Van Straaten piensa que propiedad, salud y fuerza quieren señalar a clases bajo las cuales todo lo que es natural puede subsumirse. Ello es incorrecto; la belleza, por ejemplo, no puede subsumirse de esta forma.[78] Lo que Panecio realmente piensa, sin embargo, es que todas las cosas naturales son útiles. Nada de lo que es útil, mantiene, se encuentra en conflicto con la bondad moral; pero puesto que por «útil» quiere decir «realmente útil», sus puntos de vista no parecen divergir del estoicismo tradicional en este punto.[79]

Según Panecio, la bondad moral no solo es el bien verdadero; es también ajustado (*πρέπον*, *decorum*). [80] El contexto de esta idea parece ser peripatético, pero eso no nos concierne aquí. [81] Lo que Panecio intenta decir es que la acción moral no es solo buena, sino que es reconocida como una acción justa y apropiada por la humanidad, y presumiblemente se refiere a hombres de buena voluntad. Este ajustamiento presenta dos aspectos: Panecio habla de un *generale quiddam decorum*, que está presente en toda acción moral en tanto que es moral y en tanto que es específicamente acción *humana*, y también de un *aliud huic subiectum* el cual «pertenece a las partes individuales» de la acción moral. El segundo tipo de ajustamiento lo trata Cicerón de forma oscura, pero puesto que lo relaciona con «partes individuales» de la moralidad (*pertinet ad singulas partes honestatis*, 1.96) y con «cada tipo individual de virtud» (1.97) y después procede a decir que, al igual que la belleza del cuerpo consigue sus efectos a causa de la disposición apropiada de los miembros, así la consistencia de las palabras y los actos en una vida

particular (*in vita*) produce lo que se ajusta, debe ser que con este segundo tipo de *decorum* Panecio quiere referirse a la disposición bien ordenada y armoniosa de las varias virtudes individuales en una sola vida. La bravura, por ejemplo, no estaría permitida por chocar con la temperancia de forma inapropiada.^[82] Este problema es un viejo problema; lo menciona Platón en el *Político* (cf. 308b). Permanece solo para señalar que Cicerón no afirma que el segundo tipo de ajustamiento pertenece primariamente a la virtud de la moderación (σωφροσύνη, *verecundia*), y solo secundariamente a otras virtudes,^[83] sino que su acción puede verse principalmente en el uso de la moderación. Pero la virtud de la moderación en sí misma ha de tener una relación apropiada con las otras virtudes; no es simplemente la relación entre otras virtudes.

Dirigiéndonos seguidamente a la cuestión de la naturaleza de las virtudes mismas, podemos estar seguros de que la actitud de Panecio difiere de la de la antigua Estoa. Los primeros estoicos definían las virtudes como tipos de conocimiento e insistían en que la virtud es, finalmente, una. Ello no significa, como se ha alegado a menudo, que su visión fuera intelectualista. Crisipo, tal y como hemos argumentado, no creía en los actos puramente intelectuales; todos los actos intelectuales son al mismo tiempo emocionales, todas las emociones son actos intelectuales. Los estoicos probablemente enfatizaban la noción de conocimiento en su definición de la virtud porque Sócrates lo había hecho así; pero el conocimiento socrático tampoco es puramente intelectual. Tanto para Sócrates como para los primeros estoicos, el conocer implica intentar hacer. De aquí que cuando Posidonio define el fin de la vida como el contemplar la verdad y el orden e intentar que sucedan,^[84] podría no estar tan lejos de los primeros estoicos como a veces se ha sugerido, aunque sería precipitado pensar que los primeros estoicos habrían aceptado su definición. Pero cualquiera que fuera la posición de Posidonio, parece que Panecio habló de la virtud como si fuera dual: virtud en tanto que conocer (θεωρητική) y virtud en tanto que hacer (πρακτική).^[85] Esta división (*pace* Van Straaten) corresponde a la división de Panecio del alma.

Pero la virtud también puede verse, y así la veía al parecer Panecio, como presentando cuatro aspectos, el θεωρητική *φρετή* y otros tres de naturaleza más práctica. Estas cuatro «virtudes» se corresponden con cuatro *φροσμάι* o impulsos del ser humano: su deseo de conocimiento (la distinción entre la adquisición de conocimiento y su contemplación parece no considerarla), su impulso de preservación de sí mismo y de la comunidad, sus sentimientos de independencia y auto-respeto, y su sentido de la moderación. De ahí que las cuatro virtudes sean sabiduría (φρόνησις), justicia (preocupación por la *communitas*), fortaleza en el sentido más pleno, incluyendo coraje y grandeza del alma, y templanza.^[86] Habremos de considerar cada una de ellas brevemente, pero antes de hacerlo es importante observar su conexión con los *φροσμάι*. Panecio no considera la virtud en relación con la Razón universal, sino con las potencialidades básicas del hombre considerado simplemente como hombre. El balance apropiado del énfasis

en cada búsqueda individual de la excelencia dependerá, tal y como veremos, de sus proclividades individuales.

En el caso de la primera virtud, *φρόνησις*, nos encontramos ya en posición para ver la dirección que toma Panecio. La sabiduría puede concebirse como puramente teórica, y los pasajes del final del libro primero del *De Officiis* indican algunos de los problemas que ello causa, y de los cuales Cicerón dice en dos ocasiones que Panecio *no* los trató.^[87] El aprendizaje puramente teórico y el estudio es una virtud. Pero ¿cuál, pregunta Cicerón, es su valor en relación a la vida activa? ¿Qué vida es superior? Panecio, debemos repetir, no se planteó esta cuestión. Podríamos haber pensado que está mal orientada. De cualquier manera, manifiestamente se contentaba con aseverar, en contra de la antigua Estoa, que el aprendizaje es virtuoso por sí mismo. Y la razón es obvia. Si se tiene un impulso natural de aprender, argumentaría Panecio, es correcto desarrollarlo. El mismo Panecio mostró interés en los estudios filológicos, geográficos e históricos.^[88] Debería observarse, sin embargo, que, mientras que Panecio no evalúa los respectivos méritos de la vida activa y contemplativa, Cicerón sí; y consideraba superior la activa, dogmatizando y quizá contradiciendo inadvertidamente el punto de vista de Panecio. Pues, presumiblemente, en opinión de Panecio la vida activa habría de ser superior solo para el hombre que tiene los dones para ello y carece de habilidades académicas. Al hombre que tiene ambas cosas se le requiere que desarrolle ambas.

Cuando nos dirigimos hacia la sabiduría y la justicia, encontramos que Panecio ha desarrollado el concepto de la antigua Estoa del impulso de autopreservación, conduciéndolo de un sentido de solidaridad y apoyo de la propia familia y círculo, hacia una motivación para el bienestar de la humanidad en general. Esta es la esfera de la justicia, y no quedan restos del antiguo lado cínico del estoicismo, según el cual el hombre sabio solo es el compañero ciudadano de otros hombres sabios. Es verdad que Panecio escribió su obra *Περί τοῦ καθήκοντος* para aspirantes a la sabiduría,^[89] pero parece que creía que no solo el aspirante, sino todos los hombres, incluidos los sabios, se encuentran fundamentalmente motivados por un impulso de solidaridad con toda la humanidad. Hay, desde luego, precursores de esto en el antiguo estoicismo, pero el compromiso inflexible con ello es nuevo. Otra vez, el pensamiento de Panecio debería relacionarse con su tendencia a considerar a cada hombre como un miembro de la raza humana en lugar de uno de los fragmentos de la Razón divina que impregna el cosmos como un todo. La vuelta a la Tierra de Panecio lo hace más humano y más humanitario. Tal y como dice Cicerón: «*tristitiam atque asperitatem fugiens Panaetius nec acerbitem ... probavit fuitque in altero genere mitior*».^[90]

Por otro lado, tal y como se ha señalado a menudo, la visión de Panecio es aristocrática y paternalista. Sitúa la virtud de la liberalidad o generosidad muy cercana a la justicia.^[91] Es bueno despreciar a los ricos si somos pobres o ser liberal con ellos si somos ricos.^[92] Pero, aunque la primera parte de esta disyunción mantiene la austeridad estoica tradicional, la última enfatiza una vez

más la conexión de la felicidad con los bienes externos. Es imposible no pensar que los alardes de benevolencia –que son solo del rico– tienen muchas de las características de la *μεγαλοψυχία* aristotélica. La felicidad necesita cierta *jopηγία*. La felicidad es virtud, y la justicia es una de las virtudes.

Cuando nos dirigimos a la tercera virtud paneciana, la virtud de la fortaleza (*fvδpeía*), nos encontramos en un mundo aún más aristotélico.^[93] Para los antiguos estoicos, la *fvδpeía* se relacionaba principalmente con saber lo que debía soportarse y soportarlo. Para Panecio, este aspecto de la virtud se mantiene; el hombre sabio no admirará nada salvo el bien moral y no permitirá nada contrario a lo correcto a ningún hombre, ni a sus propias emociones o a los golpes de la fortuna. Pero hay también un aspecto aristotélico y activo que se da como en el caso de la justicia. El hombre con *fvδpeía* no solo detestará lo que es irrelevante para el fin moral (*rerum externarum despiciencia*, 1.106; *humanarum rerum contemptio*, 1.13), también tendrá el impulso de realizar actos grandes y útiles con un gran riesgo personal.^[94] No es el caso, sin embargo, tal y como han sugerido algunos,^[95] que a esta virtud como un todo se la llame «grandeza del alma», o que así la llamara Panecio. Quizá la evidencia más cercana es la del *De Officiis* 1.20, donde Cicerón habla de *fortis animus et magnus*. La palabra *fvδpeía* puede, de hecho, recoger el sentido que Panecio requería; significa no solamente bravura, sino también hombría. ¿No se refería Marco Aurelio a ello cuando se desafiaba a sí mismo a ser un hombre?

La virtud final, *σωφροσύνη*, no necesita que nos detengamos mucho.^[96] Ya hemos considerado su relación con el concepto de *decorum*; y solo queda repetir que no hay que identificarla con el *decorum*. Cicerón afirma claramente que el *decorum* (*τό πρέπον*) es parte de una virtud más amplia; los rasgos generales de la virtud son templanza, modestia y calma de las emociones. Tal como comenta Cicerón, es parte de la justicia que a los hombres no se les hiera; es parte del respeto (*verecundia*) que no se les ofenda. En esta virtud la eficacia de lo que es apropiado es mayormente obvia. Solo necesitamos decir que ciertamente no es la antigua concepción estoica de *σωφροσύνη*, que se definía, de forma bastante extraña, como un conocimiento de lo que debe escogerse y lo que no.^[97]

Tales son, pues, las virtudes cardinales según Panecio. Tres de ellas son virtudes prácticas, mientras que una es especulativa y académica. Son, tal y como hemos visto, virtudes de dos partes diferentes del alma humana. Hemos visto también que es el ideal moral de Panecio que una de estas capacidades, la razón, ha de mantener a la otra bajo control. Este último hecho quizá nos ayudará a entender un pasaje de Aulo Gelio, que de otra manera resultaría bastante intrigante,^[98] en el cual se hace decir a Panecio que ha rechazado la *fvαλγησία* y la *fπαθεια*. Ello probablemente ha de interpretarse en el sentido que Panecio rechazaba incluso la palabra *fπαθεια*. Ya hemos visto que los primeros estoicos consideraban que *ἀπαθεια* significa una supresión de las emociones irracionales.^[99] *απαθεια* significa no ausencia de emociones, sino ausencia de emociones

irracionales y malas; en otras palabras, para la antigua Estoa *ῥῆσθαι* significa *ἐνῆσθαι*. Pero la terminología induce a confusión y Panecio abandonó al parecer el término *ῥῆσθαι*. Le habría animado a dar este paso el hecho de que para él la virtud consiste no en la supresión de las emociones irracionales, sino en el refrenar una parte no racional del alma. La palabra *ῥῆσθαι* podría haber sugerido demasiado la supresión más que el freno. Es mejor y más inteligente librarse de todo ello. En cualquier caso tenía resonancias cínicas no deseables.

En el estoicismo tradicional, las doctrinas del placer se asocian con las doctrinas de los *παῖτες*. Hay poca cosa nueva en las opiniones de Panecio en relación a este tema. Se rechazan los placeres corporales.^[100] Hay dos tipos de placer, los que son naturales y los que son no naturales. Panecio está preparado para usar la palabra *ῥῆσθαι* para los placeres naturales. Probablemente, los antiguos estoicos habrían preferido *ῥῆσθαι*, pero no siempre. Arquidamo postulaba los placeres naturales y los llamaba *ῥῆσθαι*.^[101]

Hablando estrictamente, deberíamos considerar las opiniones políticas de Panecio dentro del marco de su ética, pero, puesto que han causado tanto desacuerdo, será conveniente resumir algunos de sus principios antes de desplazarnos a la política. Hemos visto que Panecio rechazaba la palabra *ῥῆσθαι* como una descripción del objetivo del hombre. Es altamente probable que la palabra por la que la sustituyó fuera *ἐνῆσθαι* –sabemos que escribió un tratado *περὶ ἐνῆσθαις*–^[102] y que con ello quería significar una armonía propia en el desarrollo de cada hombre, una relación propia entre cada uno de sus impulsos (*ῥῆσθαι*). El término *ἐνῆσθαι*, en su versión latina *tranquillitas animi*, aparece dos veces en el *De Officiis*,^[103] y la sugerencia de Van Straaten de que solo es un efecto de la *ῥῆσθαι* no tiene mucha fuerza. Parece muy probable que en ambos pasajes Cicerón (o Panecio) ha cambiado de opinión sobre el aspecto de «gran alma» de la *ῥῆσθαι* para hablar de la disposición del hombre bueno en general; y es notable que en 1.69 la *tranquillitas animi* esté estrechamente conectada con la *constantia* que, recordemos, es la *ἐνῆσθαι* estoica, el estado apropiado de las emociones.^[104]

El objetivo del hombre paneciano es conseguir una relación armoniosa entre los instintos y las capacidades del individuo. En este objetivo no podemos detectar ningún resto de la distinción del estoicismo antiguo entre el hombre sabio y el estúpido. Panecio, quien dirigía su obra *περὶ τοῦ καθήκοντος* a los aspirantes a la virtud,^[105] y a los que se ocupan de la ética con el hombre corriente,^[106] está claramente preparado para permitir a aquellos que no son sabios poseer la virtud. Pues la virtud se mide, a los ojos de Panecio, tanto por lo que un hombre hace como por sus motivos para hacerlo. Recordemos que la palabra *καθήκον*, en el estoicismo ortodoxo, denota una acción. No nos dice nada acerca del motivo. Si la acción la ha realizado un hombre sabio, es moral (*κατόρθωμα*); si no, es un pecado (*ῥῆσθαι*). Pero puesto que el acto en sí puede ser el mismo en ambos casos, los estoicos indicaban la diferencia en la moralidad de aquellos que los realizaban

llamando al acto del hombre sabio un τέλειον καθῶkov, al del estúpido un μέσον καθῶkov.^[107] En Panecio no hay ningún rastro de todo ello. Si los eruditos tienen razón, como parece que sea el caso, en que *De Officiis* 1.8 no proviene de Panecio, no encontramos ninguna referencia a la doctrina de los κατορθώματα en la obra de Panecio περὶ τοῦ καθήκοντος tal y como la conocemos.^[108]

En realidad, del análisis de Panecio del fin para el hombre parecería que surge naturalmente una concentración en lo que hacemos en vez de por qué lo hacemos. Debemos desarrollar nuestras capacidades, y ello implica todas nuestras capacidades, para convertirnos en hombres bien desarrollados. Nuestro éxito será manifiesto en lo que hagamos (nuestra *iustitia* y μεγαλοψυχία); nuestras acciones serán visiblemente *decorum*. Ello no significa que Panecio ha abolido al sabio; probablemente solo está de acuerdo con Crisipo en que es tan raro como el ave fénix. Pero el sabio se ha vuelto irrelevante para Panecio. Mientras que el único bien es el bien moral, intentar alcanzarlo es la marca distintiva del hombre bueno; no, como Crisipo habría dicho, la pureza completa del motivo. Panecio tiende a comprobar nuestros intentos pragmáticamente. ¿Qué se ha conseguido?, pregunta. ¿Qué has hecho con tus talentos? Podría ser que en cierto sentido ello es más «estoico» que Crisipo; Panecio reconoce la intención como la prueba para la bondad moral y se olvida de la pureza del motivo que es solo un sueño y apenas se da en el mundo. En el mejor de los casos, la ética de Panecio puede verse como un humanismo inspirado que urge al hombre a completarse a sí mismo y a desarrollar sus habilidades al máximo; en el peor, sin embargo, puede leerse como poco más que el tópico imperativo de «hazlo lo mejor posible», con la implicación «sé que lo mejor no es el logro completo». Al menos esto puede decirse de Panecio, que no es un idealista; no se le pide a nadie que haga más que desarrollar sus *φρονμαί*. Pero, dice el objetor, podríamos imaginarnos a Crisipo estando de acuerdo. Después de todo, quiere que vivamos según la naturaleza, y nosotros somos seres racionales en un universo racional. Pero la introducción del universo racional marca toda la diferencia. Comparado con Panecio, el admirador de Platón, Crisipo en este aspecto es mucho más platónico.

Panecio tenía algo que decir acerca de lo que habríamos de llamar cuestiones políticas en su tratado *Sobre el deber*; también escribió un tratado sobre política (περὶ πολιτείας). Por lo visto, este tratado difiere de otras obras con el mismo título escritas por miembros de la primera Estoa en que no trata solo de cuestiones teóricas acerca del tipo ideal de vida pública, sino que entra en detalles sobre tales temas, como por ejemplo el número de magistrados y sus varias funciones.^[109] Pero Panecio no abandona totalmente las actitudes de la primera Estoa; al igual que sus predecesores no tiene tiempo para elaborar construcciones públicas, una actitud que avergonzaba a Cicerón.^[110]

Sin embargo, en muchas otras áreas Panecio rebasó claramente las posiciones cínicas. No solo se ocupaba de la πολιτεία del sabio o de la ciudadanía del mundo en el sentido negativo cínico de no ser ciudadano de ninguna ciudad particular.

Parece haber considerado los estados individuales como justificados por un tipo de extensión del principio de οκείωσις.[111] Las ciudades surgen a través de nuestros deseos y esperanzas, que están justificados, de mantener la posesión de nuestras propiedades. Cada hombre procura por sí mismo, y el estado es el producto de esta empresa. Sobre la cuestión de qué tipo de estado es preferible, a Panecio se le ha de situar entre aquellos que apoyaban la constitución romana como ideal, porque contenía tanto elementos monárquicos como populares;[112] pero no es un innovador al adoptar una posición.

Los primeros estoicos no rechazaban la política como una actividad para el hombre sabio, pero por otro lado no la enfatizaban.[113] Ciertamente, Panecio incrementó el énfasis, pero la vida política no se convirtió en lo más importante. Para Panecio, los impulsos que llevan al hombre a la política son los impulsos del mantenimiento de la justicia en la sociedad y de fortaleza. La fortaleza, recordemos, implica la realización de actos nobles y el no querer obedecer órdenes ilegales. El hombre con *fvδπεία* tendrá un cierto impulso a lo que Cicerón llama *principatus*, una palabra muy difícil de traducir. Ciertamente, independencia es parte de su significado; el *fvδπεῖος* es un agente libre que escogerá obedecer lo correcto. Pero *principatus* no puede separarse totalmente del sentido de superioridad. El *fvδπεῖος* es de hecho el gobernante natural; tal y como lo dice Cicerón, hay mucha gente a la que no deseará obedecer. Probablemente hay un esfuerzo platónico en este punto. En la *República*, el hombre bueno gobierna por miedo a que un inferior lo haga en su lugar.

Está claro que la virtud de la fortaleza, entendida así, no está tan lejos de la virtud de la justicia, que, tal como hemos visto, es para Panecio una extensión del deseo natural de todos los hombres de procurar por sí mismos. Este «sí mismos» incluye toda la raza humana y, al igual que el padre procura por sus hijos de forma paternal, así habrá algo de la actitud paternal en el hombre justo que procura por la comunidad humana y dispensa su liberalidad a todos. A la vista de esto es fácil ver por qué Pohlenz estuvo tentado de decir que para Panecio el ideal no es «*unpolitische Humanität*», sino «*Führertum*».[114] Las teorías de Pohlenz acerca de la naturaleza general del pensamiento de Panecio, que marca una «helenización» de la Estoa,[115] y que Panecio mismo tenía «*den klaren nüchternen Sinn des Doriers*»[116] puede dejarse para análisis de expertos en racismo, pero su opinión de que el ideal de Panecio es el de liderazgo está lo suficientemente bien fundado como para necesitar de examen. De hecho, Pohlenz está confundido. No debemos olvidar nunca que el aspecto político del carácter de una persona es solo una parte. Como mucho implica dos de los *φρονήματα* que conducen a la virtud práctica. Pero Panecio no mantenía que la virtud práctica sea superior a la *θεωρία*; tal y como hemos visto, es Cicerón el que mantiene esto. Y Cicerón afirma específicamente que Panecio no discutió si es la vida «teorética» o la práctica la forma más alta. Si nuestra interpretación es correcta, el punto de vista de Panecio sería que el ideal para cada hombre es el desarrollo de todas sus capacidades. Algunos hombres

tendrán capacidades prácticas más fuertes que otros, y en ese sentido el liderazgo es el ideal para ellos. Pero su ideal no es superior en general a lo que es el ideal para las mentes más teóricas; solo es superior para ellos. La idea general de Panecio es que las propias capacidades han de desarrollarse todas al completo, y que al mismo tiempo ha de mantenerse la armonía interna más grande posible.
[\[117\]](#)

LA HUELLA DE POSIDONIO

Durante un centenar de años, Posidonio ha tenido perplejos a los estudiosos del estoicismo. Mientras virtualmente todos estaban de acuerdo en que su pensamiento difería en muchos aspectos esenciales del de la antigua Estoa, hay muy poco acuerdo en cuáles eran esos aspectos esenciales. Mientras se reconoce generalmente que sus teorías psicológicas han de contrastarse con las de Crisipo y que difieren de las de su heterodoxo maestro Panecio, la extensión de la herejía de Posidonio incluso en esta área se encuentra en disputa. Y acerca de otras ramas de su pensamiento la confusión es casi total. Los problemas aparecen en parte, aunque no enteramente, del desacuerdo acerca de cuál es nuestra evidencia sobre Posidonio, pues incluso cuando se trata con pasajes de autores antiguos atribuidos a Posidonio por su nombre, los eruditos aún no son en buena manera capaces de alcanzar un consenso. Aún no hay una colección adecuada de fragmentos atribuidos a Posidonio por su nombre,^[1] y la existencia de una colección así es esencial para el estudio de su trabajo. A pesar de todo, después de las imágenes fantásticas que escritores como Jaeger^[2] y Reinhardt^[3] han trazado de ese filósofo, ahora existen los estudios de Edelstein de Posidonio como filósofo,^[4] y de Nock de Posidonio principalmente como un hombre de ciencia;^[5] y recientemente, Laffranque ha realizado un retrato de gran extensión de todos los aspectos de la actividad de Posidonio, lo que marca un mayor avance en nuestra comprensión.^[6] Laffranque se ha acercado generalmente al problema de Posidonio a través de los textos en los que se le menciona por su nombre, y la ajustada estimación que traza del hombre y su obra lleva la marca de la verdad allí donde la verdad parecía imposible de conseguir. A pesar de todo, incluso después de la obra de Laffranque, nos quedamos con la que parecía ser la cuestión básica acerca de Posidonio, en buena parte sin resolver: ¿surgieron sus divergencias filosóficas respecto del estoicismo ortodoxo de una visión del mundo filosóficamente coherente o son resoluciones *ad hoc* a problemas particulares abandonados por Crisipo, que Posidonio intentó resolver aisladamente unos de otros? En otras palabras, ¿hay una rama particular del estoicismo, en la forma de un cuerpo de doctrina bien coherente e interrelacionado, que puede ser descrito como posidoniano?

A primera vista, podría parecer que la función filosófica de Posidonio en la escuela estoica consistió en volver el reloj atrás, rechazar algunas de las enseñanzas no tradicionales de su maestro Panecio. Ciertamente ello es así en algunas áreas. Posidonio restituyó el lugar tradicional de la adivinación y la astrología en la física estoica y, aunque su análisis de los periodos y destrucciones

del mundo podría haber sido heterodoxo, casi seguro que no seguía a Panecio en rechazarlos totalmente.[7] Pero una doctrina muy interesante, que Posidonio profesó sin duda, ha de considerarse indicativa de una visión mayormente heterodoxa del mundo físico. Según Posidonio, Dios, la naturaleza y el destino no son idénticos; por el contrario, forman una secuencia de realidades en cuyos términos hay que comprender el mundo físico. El destino, afirma Posidonio, es el tercero desde Zeus.[8] La visión ortodoxa hace a los tres idénticos,[9] aunque Cleantes había considerado distinto al destino,[10] pero Posidonio parece haber estado dispuesto a pensarlos como diferentes en una forma física y corpórea, de manera que podía derivar la adivinación de cada uno de ellos de forma diferente.[11] Según nuestro punto de vista es la distinción entre Dios y naturaleza la que es relevante de forma primaria; y esta distinción no fue ni siquiera realizada por Cleantes; es una novedad de Posidonio. Se deberá determinar su trascendencia.

Edelstein[12] ha hecho hincapié en la distinción realizada por Posidonio entre Dios y la naturaleza, pero la construcción que ha levantado sobre ella no se sostiene. A pesar de todo, la tesis de Edelstein acerca de la física estoica, aunque es inaceptable tal y como está, es un estadio esencial para una elucidación posterior del problema. Según Edelstein, Posidonio, como todos sus predecesores estoicos, postulaba dos principios básicos, uno activo y el otro pasivo. El principio activo, a veces llamado Dios, es un $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ que se extiende a través del cosmos;[13] el pasivo es la substancia y materia de todas las cosas. No tiene cualidades ni forma ($\epsilon\mu\omicron\phi\omicron\nu$) en sí misma, pero aunque *per se* carezca de forma ($\sigma\upsilon\ddot{o}\mu\alpha$) o de cualidad particular, siempre existe en una forma y cualidad específicas. Pero, continúa Posidonio, la substancia existente difiere de la materia solo en nuestro pensamiento.[14] Edelstein interpreta todo esto en el sentido que Posidonio separaba completamente los elementos activo y pasivo, y añadía que el elemento pasivo solo existe en la forma de los cuatro elementos, es decir, como substancias cualificadas. Para el Posidonio de Edelstein, «los elementos existen siempre como el principio material».[15] En la interpretación de Edelstein, Posidonio sostiene que la materia cualificada es distinguible de la no cualificada con solo el pensamiento, y que el principio activo está separado de ambos; pero ello es ciertamente una lectura incorrecta de la evidencia.

No hay razón para creer que Posidonio deseara separar los principios activo y pasivo de una forma tan radical. Toda la materia ha recibido forma y figura, y el principio activo es el que las da. De aquí que, dondequiera que haya materia, el principio activo estará presente. Los principios activo y pasivo, como en el estoicismo ortodoxo, son formas de mirar a la substancia material básica, la cual, para los ortodoxos, existe en varios grados de tensión ($\tau\acute{o}\nu\omicron\varsigma$). Posidonio parece bastante ortodoxo al afirmar que hay una sola substancia básica ($\pi\eta\rho\ \tau\epsilon\chi\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$), que puede contemplarse como activa o pasiva. Todas las cosas existentes exhiben esta substancia simple en varias condiciones. La materia sin cualificar, el llamado elemento pasivo, es solo un constructo mental; lo que existe es materia cualificada,

es decir, materia que exhibe los rasgos de los así llamados elementos activos y pasivos. Lo que existe es simplemente el cosmos, que es material; pero es de hecho materia cualificada de forma que pueda ser un cosmos.

Pero aunque los «principios» activo y pasivo del universo no pueden disociarse en el mundo posidoniano de la forma propuesta por Edelstein, y este se equivoca al sostener que es una novedad de Posidonio que la materia informe solo puede distinguirse conceptualmente –ello parece haber sido la postura desde el principio–, sin embargo aún tenemos la dicotomía entre Dios y la naturaleza con la que empezamos, y hay de hecho una diferencia entre la forma en que Posidonio relaciona los aspectos activo y pasivo del cosmos y cómo los relacionaban los miembros más antiguos de la escuela.

Ya hemos observado que Posidonio habla del «principio material» como carente de figura. En algún otro sitio afirma que el principio activo o Dios no tiene figura «pero cambia en cualquier cosa que desee y así se conecta con todo».[16] La función de Dios, por tanto, no es tener figura, sino dar figura (μορφή) y forma (σῆμα). Ello permite explicar al menos parcialmente por qué Posidonio pensaba que la circunferencia del cosmos, la ἰσῆστη περιφέρεια, es lo más divino; y por qué situaba el γειμονικόν del cosmos allí, coincidiendo en este punto con Crisipo y rechazando la opinión de Cleantes, quien daba preponderancia al Sol.[17] Posidonio de hecho piensa en el elemento activo o Dios como actuando en el mundo de dos maneras: por un lado, reúne la materia toda junta como con pegamento, impregnando cada parte del universo[18]–volveremos a ello más adelante–; mientras que, por otro, tiene su asiento principal alrededor de los límites del cosmos.

En este punto podemos hacer progresos al considerar la opinión de Posidonio sobre los límites de los cuerpos físicos, un tema sobre el cual la evidencia es bastante buena. Según Diógenes Laercio, Posidonio difería de la escuela estoica en que el primero mantenía que las superficies geométricas existen tanto en nuestros pensamientos como en la realidad.[19] Ello implicaría disentir del punto de vista estoico ortodoxo de la divisibilidad infinita de la materia. Así, la superficie externa del cosmos no sería solamente una realidad conceptual, el fin del material del que el cosmos se compone. Más bien será una realidad física, como debería ser si posee la distinción de ser especialmente divino que Posidonio le concede. Parece, por tanto, que una forma en la que Posidonio contemplaba el «elemento activo» del mundo, el πνεῦμα que es divino, es como un cuerpo físico rodeando externamente al mundo y dándole una forma esférica. Diógenes nos dice que, en el quinto libro de su *Física*, Posidonio argumentaba a favor de la forma esférica del cosmos sobre la base de que así se encontraría en una condición más favorecedora para el movimiento.[20]

Nuestra sugerencia es que Posidonio pensaba en el elemento activo del mundo como asociado con hacer el mundo esférico, y con ser de hecho una especie de banda rodeando externamente al mundo que lo mantiene en su forma esférica.

Esta interpretación parece recibir el apoyo del testimonio de Plutarco acerca de los comentarios de Posidonio sobre el *Timeo*. Plutarco escribe:[21] «Los seguidores de Posidonio no extraen el alma de la materia, pero usaban la expresión «dividida en el límite de los cuerpos» para significar la substancia dentro de los límites, y confundiendo estos límites con lo inteligible afirmaban que el alma es la forma (cδέαν) de lo que se extiende de todas las maneras, una forma que existe según un número del cual se compone la armonía». Este pasaje extraordinariamente difícil lo ha explicado Merlan,[22] y debe examinarse en su contexto. El contexto es una igualdad para Posidonio y sus seguidores entre el alma del mundo y τὰ μαθηματικά. Estos objetos de la matemática son una tercera clase de entidad entre los πρώτα νοητὰ –Formas para Platón, conceptos para Posidonio– y los sensibles comunes. Son, tal y como mostró el pasaje anterior de Diógenes Laercio, a la vez conceptos (κατ’ ἰδέαν) y existencialmente reales (καθ’ ὑπόστασιν). Podemos ver por qué Plutarco ponía objeciones al materialismo de Posidonio. Según Posidonio, el alma del mundo que es la {δέα del mundo, es decir, la figura del mundo,[23] es una entidad tanto geométrica como física como material. Existe «según un número del cual se compone la armonía».

Parece, por tanto, que, cuando Posidonio formulaba su exégesis del *Timeo* 35a, tenía su propio sistema en mente. Ahora se admite generalmente que Posidonio no escribió un comentario sobre el *Timeo*, sino que explicaba partes de él.[24] Puesto que no estaba escribiendo un comentario, no hay razón para suponer que se preocupara particularmente por lo que Platón quisiera decir, sino más bien de «interpretarlo» para ajustarlo a sus propósitos. Que era capaz de no prestar atención a lo que obviamente quería decir Platón lo demuestra en su afirmación de que en la opinión de Platón solo el alma del mundo es inmortal.[25] Puesto que parece que la interpretación de Posidonio del *Timeo* cuadra admirablemente con sus opiniones generalmente atestiguadas acerca de la relación entre el alma del mundo y el οἴκωνος, no necesitamos distinguir en este caso, como muchos han hecho,[26] entre el Posidonio historiador de la filosofía y el Posidonio filósofo. El concepto que tenía el Posidonio historiador de la filosofía está ciertamente sobrecargado.

Antes de abandonar este problema, deberíamos observar brevemente una cuestión más. Hemos argumentado que, según Posidonio, tanto en su exposición del *Timeo* como en su propio esquema filosófico, el alma del mundo, que es Dios, ha de identificarse primordialmente con los límites físicos del cosmos, pues un límite no es solo una entidad conceptual; ha de existir también en un espacio físico. Quizá este sea el contexto en el que habríamos de comentar lo que ha sucedido con las Formas platónicas, los πρώτα νοητὰ, tal y como las llama Plutarco; pues hemos visto a Posidonio argumentando que el alma del mundo yace «entre» estos inteligibles y sensibles. Lo que ello debe significar para Posidonio es que, mientras que los sensibles se reconocen obviamente por los sentidos y los matemáticos (= alma del mundo) por los sentidos y por la formación de conceptos, las «formas»

son puramente conceptos. Es razonable especular que, puesto que toda la discusión que Posidonio hace de este pasaje del *Timeo* se interesa no por las almas humanas sino por el alma del mundo, este era el lugar en el que un estoico dijo por primera vez que las Formas platónicas no eran meramente conceptos humanos, sino conceptos de Dios.[\[27\]](#)

Hay que admitir que los comentarios de Posidonio sobre las Formas platónicas han de reconstruirse; pero sus opiniones sobre el alma del mundo están claramente atestiguadas y pueden considerarse como ciertas. Pero, podría objetarse, Posidonio no era el único estoico que asociaba el $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$ del mundo, el principio activo o Dios, con el $\omicron\upsilon\pi\alpha\nu\acute{o}\varsigma$. En realidad esta era la opinión general y aquellos que disentían de ella, como Cleantes, eran heterodoxos. Es verdad que considerar al $\omicron\upsilon\pi\alpha\nu\acute{o}\varsigma$ como especialmente divino era la posición estoica normal y, ciertamente, la exponía Crisipo,[\[28\]](#) pero el concepto «realista» de límite matemático es, como ya hemos visto, una novedad en el estoicismo y la interpretación de Posidonio de la relación entre el alma y el cuerpo del mundo parece tener implicaciones para las relaciones alma-cuerpo de otros tipos que habremos de considerar más adelante. En particular habremos de considerar hasta qué punto la interpretación de Posidonio afecta a su postura ante la posibilidad de que el alma individual sea capaz de sobrevivir a la destrucción del cuerpo.

El hecho es que, si nuestra interpretación de los límites posidonianos es correcta, la identificación del principio material activo con el $\omicron\upsilon\pi\alpha\nu\acute{o}\varsigma$ es mucho más importante para Posidonio de lo que lo fuera para Crisipo, o incluso para cualquier otro de los primeros estoicos. Para los primeros estoicos, aunque lo divino puede verse con toda su fuerza en algún lugar particular, el hecho de estar en la circunferencia del mundo no se asociaba estrechamente con su función de sostener unido al mundo. Pero para Posidonio, el concepto de un límite como un tipo de contenedor, compuesto, en el caso del alma del mundo, de una substancia más divina que lo que se contiene, ha de relacionarse con una teoría de por qué el mundo tiene la figura que tiene. Y, en general, aunque el concepto de figura y definición de figura lo van discutiendo los estoicos desde el principio, podría haber sido mucho más importante para Posidonio que para sus predecesores en vista de su doctrina de que los límites del cuerpo son existentes materiales reales.[\[29\]](#)

Podría parecer que hay una contradicción en los puntos de vista, quienquiera que los mantuviera, de que el principio activo está presente tanto en algún lugar particular del mundo, como la circunferencia y como también en todos los objetos naturales, como un hombre, donde se encarga de mantener el objeto unido. Pero, de hecho, no hay contradicción en la función del elemento activo; en ambos casos, la tarea consiste en unificar. Donde aparecen las diferencias es en su método de unificar. Si el elemento activo se contempla principalmente como un límite, sería necesario que yazca rodeando externamente al objeto que mantiene unido; si se le contempla como uniéndolo todo como el pegamento, parecería estar, en la fraseología estoica, totalmente mezclado con lo que unifica. Y hemos hallado a

Posidonio comparando el alma al pegamento que mantiene el cuerpo unido. La comparación con el pegamento parece estar más en el espíritu del primer estoicismo, pues los primeros estoicos ciertamente habrían considerado el elemento activo como interpenetrando totalmente al pasivo en cualquier sitio en el que los dos se encontraran en combinación. Siendo así, habría buenas razones, en la primera Estoa, para asociar el $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$ con cualquier parte particular del cosmos físico. En realidad, su teoría sería mucho más consistente si no la hubieran relacionado con ningún lugar particular. A pesar de todo, sin duda hicieron tal asociación, y la razón más probable es que pensaran en el cosmos como un análogo de la cosa viviente individual, como es un hombre individual. En el caso de lo individual creían que el alma se localiza en un lugar particular. En realidad, ¿qué más podrían haber hecho sino considerar que algunas partes contenían más alma que otras, pues eran conscientes de que si un hombre pierde su pierna puede seguir viviendo, mientras que si pierde su cabeza no puede?

Así, los antiguos estoicos se quedaron con la posición de que el $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$ está presente tanto en la circunferencia del mundo como a lo largo y ancho de todo el mundo; pero en su cosmología esto último era, de lejos, lo más importante. De ello depende toda la teoría de la tensión. Individuos como Cleantes y Crisipo habrían disputado dónde se encuentra el asentamiento preciso del $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$ sin divergir en su análisis de la constitución de los objetos físicos particulares. Pero si tenemos razón al suponer que Posidonio mantenía que el alma del mundo se define propiamente como la «idea» (= figura) del universo físico, y si esto se liga enfáticamente a una visión específica de la naturaleza del universo físico, está claro que el problema de la relación entre el factor unificante (definidor de figura) en el mundo como un todo y el factor unificante (¿definidor de figura?) en partes particulares del mundo se intensifica. Para Posidonio es importante que el $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$ del mundo sea el $\omicron\tilde{\nu}\pi\acute{\alpha}\nu\acute{o}\varsigma$; para los antiguos estoicos no importa mucho. Para Posidonio, en otras palabras, hay una tendencia mucho más fuerte a enfatizar la localización específica del alma del mundo que su propagación por todo el cosmos. Y si llamamos al cosmos el cuerpo del mundo, y a sus límites el alma, podemos ver que Posidonio de hecho ha enfatizado una distinción entre cuerpo y alma o, si se prefiere, entre el elemento pasivo en el mundo y el elemento activo o Dios. Así, aunque Edelstein estaba equivocado en su explicación de la relación entre estos dos principios en la física de Posidonio, tenía razón al detectar una tendencia a separarlos. No están, sin embargo, completamente separados. Al igual que los antiguos estoicos, Posidonio habla aún del alma como pegamento; a pesar de todo, la localización del alma se ha vuelto notablemente más marcada y la tendencia a un dualismo de cuerpo y alma queda, por tanto, robustecida.

Hemos sugerido que en el sistema de Posidonio la tradicional relación estoica entre el alma del mundo y el alma individual ha sido desarrollada o alterada. El énfasis del alma del mundo como límite haría esto inevitable si Posidonio no considerara la piel humana como la parte más divina del hombre, una absurdidad

de la que al menos podemos estar seguros que no estableció. Antes de considerar este problema –y en realidad todo el problema del alma individual en el pensamiento de Posidonio– habremos de retornar a la cuestión de la distinción entre Zeus y la naturaleza con la que empezó nuestra investigación. Los primeros estoicos, que identificaban la naturaleza y Zeus, pensaban en la naturaleza como el principio rector del mundo. Así, aunque podrían distinguir entre las capacidades del alma y las capacidades de la naturaleza (φύσις), era una distinción solo de conveniencia, pues el alma es simplemente un tipo de naturaleza, naturaleza provista de capacidad de sentir.[30] Resulta así que para Posidonio la distinción ha de ser mucho más importante de lo que ya era para Panecio.[31] Y es fácil especular cuál habría sido la posición de Posidonio, aunque difícil demostrar exactamente cuál era. Es bastante erróneo sugerir, como hace Edelstein, que una distinción entre Ἐξίς, φύσις y ψυχή no tenga nada que ver con la unidad de los objetos que estos factores unificadores controlan respectivamente. Parece haber habido una concepción estoica según la cual las piedras se unifican con la Ἐξίς, las plantas con la φύσις y los animales con la ψυχή, pero Sexto Empírico, una de nuestras fuentes para esta información, considera a todas estas cosas como objetos unificados (·νωμένα).[32] Edelstein lee incorrectamente el pasaje cuando afirma que las piedras y la madera no son cuerpos unificados; y en cualquier caso no hay ninguna buena razón para atribuir el pasaje a Posidonio en particular, incluso cuando sus orígenes son más tardíos que los de Crisipo. Sin embargo, en nuestra búsqueda en torno a la distinción entre a Zeus y la naturaleza, no es la naturaleza en tanto que el principio unificador de plantas lo que nos interesa, sino la naturaleza en un sentido mucho más amplio. Claramente es la naturaleza considerada como un elemento básico. Y si es natural y sin duda estoico identificar a Zeus con el principio activo del cosmos, entonces la naturaleza o bien es el principio pasivo, materia sin cualificar, o más bien la «materia prima» presente y distinguible conceptualmente en todas las cosas o, si no es eso, entonces es el mundo existente en sí mismo, visto como el producto de dos fuerzas básicas, Dios y la materia. La naturaleza, por tanto, en el sentido que requerimos, es o bien el principio pasivo del mundo o el mundo existente en sí mismo, o el cuerpo de ese mundo.Cuál sea de los tres no tiene relación con nuestro problema básico, pues, en cada caso, la tendencia de Posidonio de separar el principio activo, Zeus, de todo lo demás es obvia. Al menos es merecedor de consideración, sin embargo, que Posidonio quisiera decir mediante naturaleza el cuerpo del mundo físico. Ello sería un tratamiento que se encontraría entre las líneas dejadas por Platón en el *Timeo*. La naturaleza es el cuerpo del mundo y Zeus su alma. En cuanto al Destino, la tercera fuente de divinación para Posidonio, se correspondería con la causa errante o necesidad (fvâγκη) platónica.

Hemos argumentando que hay una tensión fuertemente dualística en la teoría de Posidonio del mundo físico y una tendencia a separar el «cuerpo» y el «alma» del mundo siguiendo líneas cuasi platónicas. Posidonio parece haber usado el

término «Dios» para denotar la fuerza controladora del mundo, y «substancia» para denotar lo que se controla, es decir, el cuerpo del mundo. Ya hemos observado la expresión «la οεσία dentro de los límites»; esto puede cotejarse con un texto de Diógenes Laercio en el que leemos que todo el cosmos es la οεσία de Dios.[33] En el mismo Posidonio, ello significaría probablemente la οεσία físicamente dentro de Dios, es decir, dentro de los límites del οἰκονόμος divino. No hace falta decir que, aunque este tipo de teoría podría haberla encontrado Posidonio en el *Timeo* de Platón, no guarda ninguna relación con el pensamiento genuino de Platón o, en este tema, con el pensamiento de los neoplatónicos posteriores. El pensamiento de Posidonio se encuentra totalmente dominado por el materialismo estoico. El efecto del *Timeo* sobre ese materialismo sería diferenciar entre dos tipos de materia, una de las cuales se llama Dios.

Posidonio afirma que Dios lo dirige todo;[34] cualquier estoico lo habría dicho. Pero Edelstein podría estar en lo cierto, aunque por razones erróneas,[35] al sostener que, cuando Posidonio lo afirma, quiere decir algo diferente que Crisipo. Tanto Crisipo como Posidonio podrían decir que Dios es el todo y que Dios dirige el todo, pero mientras que lo primero representaría la posición de Crisipo menos confusamente que lo segundo –pues lo segundo implica un dualismo de Dios y materia–, lo segundo es quizá el mejor indicador de las tendencias de Posidonio.

Para los antiguos estoicos, los problemas del hombre son esencialmente los problemas del cosmos. El microcosmos corre paralelo al macrocosmos. De ahí el punto de vista de que el hombre puede volverse una criatura que vive una vida racional acompañado por los estados apropiados de emoción y que las pasiones viciosas pueden y deben eliminarse. La personalidad del hombre puede parecerse a la personalidad de Dios y ello es completamente bueno. Este paralelismo entre el hombre y el alma del mundo se empezó a romper en Panecio, y no existe en Posidonio. Ahora se reconoce generalmente que la psicología de Posidonio es fundamentalmente diferente de la de Crisipo y de la antigua Estoa. No hay necesidad de discutir el problema en detalle aquí. Sabemos por muchas fuentes, pero en particular por Galeno, que Posidonio, presumiblemente para dar un informe del conflicto moral, rechazaba las teorías psicológicas de Crisipo y basaba sus propios puntos de vista en la tripartición platónica del alma. Posidonio mantenía que, puesto que los niños y los animales pueden mostrar enfado y deseo sin razón, la facultad racional ha de ser diferente.[36] Esta ilustración también muestra que, para Posidonio, y también para Platón, aunque exista una tripartición entre razón, espíritu y pasión, sin embargo la distinción básica es entre la razón y los otros dos juntos, entre lo racional y lo no racional. Algunos eruditos han intentado moderar el alcance de la ruptura de Posidonio con la psicología ortodoxa estoica señalando un pasaje de Galeno donde se dice que Posidonio, al igual que Aristóteles, no hablaba de tipos de alma o partes del alma, sino de facultades de un alma única situada en el corazón.[37] Es bastante posible que Posidonio usara la palabra δύνανμις en lugar de εἶδος o μέρος; ello habría estado más acorde con el

espíritu del estoicismo ortodoxo. Pero aunque quizá no hablara de partes, no hay duda de que quería distinguir las facultades de una forma muy similar a como Platón distinguía partes. Para Posidonio, cada facultad tiene su propio οκείωσις, y en un famoso pasaje argumenta que tenemos dos *daimones* dentro de nosotros: uno bueno y otro malo, uno que es similar al principio rector del mundo, mientras que el otro es bestial.[38] Ello es un grado de psicología dualista que compite con Platón en sus mismos extremos, y una de sus fuentes podría ser el sorprendente pasaje de las *Leyes* sobre el alma que es capaz de conseguir el opuesto de la bondad.[39] Sea como sea, no puede haber duda de que usara o no Posidonio la palabra «parte», Clemente de Alejandría estaba perfectamente justificado para atribuírsela.[40] Según Galeno, Posidonio dijo que no podemos dejarnos conducir por lo que es irracional, malo (κακοδαίμονος) y sin bondad ([θεόν] en el alma.[41] Clemente repite una fórmula similar, pero añade la palabra «parte» (κατὰ μηδὲν φγόμενον ÷ πὸ τοῦ [λογου μέρους τὸς ψυχῆς]). Quizá Pohlenz, quien sigue a Wilamowitz, tiene razón al mantener que estas son las palabras de Clemente y no las de Posidonio mismo;[42] ello parecería ser la conclusión necesaria si creemos a Galeno cuando afirma que Posidonio rechazaba μέρος en favor de δύναμις. Pero, dejando de lado las palabras, Clemente comprende correctamente lo que quería decir Posidonio. Si la facultad irracional es un *daimon*, es al menos una parte platónica. Hemos de aceptar que Posidonio mantenía la tripartición platónica del alma en un sentido estricto, difiriendo solo en hacer del corazón el lugar de las tres δυνάμεις.

Uno de los resultados importantes de esta aceptación es que Posidonio cree que el mal moral surge en el hombre por naturaleza,[43] es decir, por el dominio de una de las partes inferiores del alma. Puesto que esta es una parte de la propia alma, no se elimina, sino que se controla. El mismo Posidonio reconocía la importancia de sus nuevas teorías psicológicas para el estudioso de la ética. La consideración de bienes y males, del fin para el hombre, y de las virtudes depende en su opinión de una correcta investigación de las emociones.[44] No hay necesidad, sin embargo, en este punto de examinar su detallada aplicación de la teoría de la tripartición. Todo lo que necesitamos saber es que la psicología de Posidonio enfatiza una dualidad dentro del alma misma. Hay una fuerza racional y una irracional. Ahora podría decirse que el dualismo en el hombre entre el alma racional y la irracional no es lo mismo que el dualismo en el cosmos entre el alma del mundo o Dios y la materia. Por el momento concluyamos que en física Posidonio tendía a separar el principio rector del mundo de todo lo demás, mientras que en psicología distingue claramente un principio racional y uno rector en el hombre.

Además, en su discusión del fin para el hombre, lleva a los principios rectores del mundo y del hombre a una estrecha relación. Según Galeno, Posidonio mantenía que la principal causa de una vida infeliz es rehusar a seguir el *daimon* dentro de uno mismo (la razón), que es de la misma naturaleza del que rige el

mundo (τὸ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι). Esto suena ortodoxo en cierto sentido, pero en nuestro contexto presente podemos ver cómo lleva a Posidonio a una imagen bastante diferente de la función del hombre en el universo. Tal y como hemos visto, la tendencia de Posidonio al dualismo en física lo empuja a tratar a Dios no como el mundo en sí mismo, sino como el gobernante del mundo. Por tanto, el hombre que lleva el tipo correcto de vida y vive de acuerdo con su *daimon* interior, que es similar al principio rector del cosmos, participará en el ordenamiento del mundo físico. De aquí que, en la definición del fin para el hombre, tal y como lo describe Clemente, Posidonio diga que debemos vivir investigando (θεωροῦντα) la verdad del mundo y su orden y esforzarnos en llevar la verdad y el orden tan lejos como se pueda.^[45] La preocupación de Posidonio durante toda su vida por las ciencias y por las investigaciones históricas y geográficas muestra la seriedad con la que se tomaba la llamada a cooperar en el orden del mundo y que transmitía el hábito de esta investigación a los otros en generaciones sucesivas. La ética de Posidonio llama a una cooperación activa de lo racional en el hombre con lo racional en el cosmos. Una vez más podemos detectar un retorno a Platón y a Aristóteles y una modificación drástica de las actitudes de la antigua Estoa. Donde la antigua Estoa nos urgía a seguir a la naturaleza, Posidonio quiere que nos unamos a la organización de la naturaleza.^[46] Laffranque tiene probablemente razón en su explicación de un intrigante pasaje de Diógenes Laercio en este contexto. Aunque otra evidencia muestra claramente que Posidonio no abandonó la insistencia de la antigua Estoa en que la virtud es el único bien,^[47] Diógenes afirma que dijo que la riqueza y la salud son bienes.^[48] Es muy probable que, si Posidonio dijo esto, estuviera hablando despreocupadamente, tal y como incluso Crisipo estaba deseando hacerlo en un contexto no ambiguo. Lo que Posidonio habría querido decir es que, aunque la virtud es el único bien, la posesión de salud y riqueza nos permite cooperar con el principio rector de forma más eficiente. El problema no habría aparecido en la antigua Estoa, porque, aunque, contrariamente a muchos comentarios modernos, Crisipo no se oponía necesariamente a la investigación científica, no la consideraba tampoco como una cooperación con Dios en el sentido sugerido por Posidonio. Y Posidonio solo llegó a considerarlo bajo esta luz a causa del dualismo de su física y de su psicología.

Habremos de retomar brevemente al problema que mencionamos antes, pero del que se pospuso la discusión. Hemos visto que hay una tendencia definida al dualismo en la física de Posidonio, pero es, o parece ser, un dualismo de alma y cuerpo. En la psicología de Posidonio, sin embargo, el dualismo se da, como en Panecio, entre los aspectos racional e irracional del alma. Sin embargo, la diferencia entre los dualismos no está tan clara como podría parecer a primera vista, porque, aunque empezamos nuestra discusión de la física posidoniana con la distinción entre Dios (alma del mundo) y materia, cuando habla acerca de Dios en los límites del cosmos, o que el οἰκονόμος es la parte más divina del cosmos, es el

·γεμονικόν (equivalente a νοῦς) lo que nombra Posidonio. Hay muy pocas dudas de que Posidonio, al igual que otros muchos estoicos, tiende a hablar acerca del alma cuando estrictamente quiere decir ·γεμονικόν, y ·γεμονικόν cuando quiere decir alma. La razón para ello está clara. Para Crisipo, el ·γεμονικόν es la personalidad, y el resto del alma está subordinada. Así, fácilmente aparece el hábito de hablar del ·γεμονικόν cuando uno se quiere referir a toda el alma, porque el ·γεμονικόν es el aspecto más característico y prominente del alma. En la física hemos visto que, aunque el ·γεμονικόν está en la circunferencia del cosmos, Posidonio también llama al *alma* del mundo la forma de lo extendido del todo, usando así el término «alma» (al menos al exponer a Platón) cuando técnicamente tendría que haberse referido al ·γεμονικόν. De hecho, su opinión era, probablemente, que el ·γεμονικόν, localizado primariamente en la circunferencia, afecta a todas las otras partes del cosmos a través de sus diversas facultades. Deberíamos llamar a estas facultades las facultades y capacidades del alma. Así, en un sentido limitado, podría argüirse que hay una tendencia al dualismo en el interior del alma incluso dentro de la física de Posidonio, un dualismo entre el ·γεμονικόν y sus facultades y efectos.

A pesar de todo, ha de haber una diferencia importante entre las facultades del alma del mundo y las facultades del alma individual del hombre. En el alma del hombre, las tendencias al mal son innatas; tales tendencias no aparecen en el alma del mundo. La naturaleza del alma humana y la del alma del mundo, por tanto, aunque son similares de muchas formas, también exhiben grandes diferencias. No hay un *daimon* maligno en el alma del mundo. El alma humana está compuesta de bien y mal de una forma en la que el alma del mundo no lo está. Sería razonable suponer, por tanto, que sus destinos últimos sean muy diferentes. Según un pasaje que ha recibido considerable atención, Posidonio afirmó que Platón considera inmortal solo al alma del mundo.^[49] Ello es imposible para Platón y solo podría habérselo atribuido un hombre que creyese que este era el caso. No tenemos ninguna otra evidencia directa de la forma en que Posidonio consideraba el destino del alma humana, pero es bastante posible que Hermías haya presentado su opinión correctamente y que Posidonio siguiera a Panecio en negar su inmortalidad individual o incluso su supervivencia individual después de la muerte. El hecho de que su composición sea manifiestamente diferente de la del alma del mundo haría que su disolución con la disolución del cuerpo fuera una posibilidad razonable, pero quizá Posidonio pensaba que sobrevivía, sin individualidad, totalmente asimilada al alma del mundo. Apenas se necesita decir que pasajes tales como los del *De Divinatione* 1.64, donde, según Cicerón, Posidonio decía que el aire está lleno de espíritus inmortales, no nos dicen nada acerca del destino del alma humana o espíritu. Es casi seguro que Posidonio consideraba tales espíritus como partes del alma del mundo, al igual que el Sol y otros dioses celestes.^[50] No hace falta decir que, habiendo desaparecido la supervivencia individual, toda la elaborada escatología de eruditos como Cumont^[51] y Reinhardt puede olvidarse; no tiene nada que ver con Posidonio.

Hemos intentado en esta breve discusión acerca de Posidonio indicar los puntos fundamentales en los que estaba en desacuerdo con la antigua tradición estoica. Su disputa con Crisipo era básicamente acerca de cuestiones filosóficas, pero tiene ramificaciones en otras áreas de estudio de las que no nos ocupamos directamente. Hemos argumentado que las trazas dualistas en el pensamiento de Posidonio no lo convierten en un pensador del otro mundo, pues su materialismo hace imposible otro mundo para el hombre. En realidad, en su mundanidad, Posidonio es después de todo un buen discípulo de Panecio. Extiende y amplía los intereses científicos de Panecio. Aunque su teoría del cosmos mismo es generalmente mucho más tradicional que la de su maestro, su clara disociación del alma humana como un todo y del alma del mundo como un todo lo mantiene totalmente dedicado a problemas de este mundo. En realidad, su mundanidad fue incluso enfatizada por un fragmento transmutado de la antigua teoría estoica que mantuvo en su psicología, la similitud de la razón humana con la razón divina. El efecto de esta similitud es estimular al hombre a unirse a la obra de Dios de ordenar el mundo físico desarrollando sus habilidades al máximo.

Pero el dualismo psicológico puede usarse de manera muy diferente a como lo usó Posidonio. Aunque la antigua y afortunadamente desacreditada opinión de que Posidonio fue el fundador virtual del neoplatonismo puede olvidarse tranquilamente, su contencioso con Crisipo acerca del alma humana, y su énfasis sobre las tendencias dualistas en la física estoica, fueron en muchos aspectos fatales para el estoicismo. La antigua visión del hombre como una persona unitaria y la del mundo como una persona casi divina, siendo la acción en los dos casos psicosomática, quedó destruida, sin recuperarse nunca completamente en la escuela estoica. No es accidental que la mayor parte del estoicismo después de Posidonio tienda a degenerar en un mero moralizar. Posidonio había rechazado los rasgos más originales del pensamiento estoico; el único sendero útil abierto para la metafísica era un sincero matrimonio con el platonismo lo más completo posible.

CONOCIMIENTO Y VOLUNTAD

Se ha dicho a veces que los filósofos de la Antigüedad no tenían un concepto de voluntad. También se ha dicho que los filósofos antiguos no postulaban una facultad de la voluntad, separada del intelecto. Muchos historiadores de la filosofía han mantenido que ambas generalizaciones son verdaderas y algunos han tendido a pensar que las dos proposiciones son idénticas, aunque manifiestamente no lo sean. Platón, por ejemplo, no postulaba una voluntad como facultad del alma, aunque creía que el hombre que realmente conoce lo que es bueno intentará actuar de acuerdo con su conocimiento. Querrá actuar moralmente, y por tanto ser un hombre bueno. Así, puede decirse que Platón tenía cierta aprehensión del concepto de voluntad, pero ninguna idea de una facultad llamada la voluntad. La posición de Aristóteles, aunque diferente en los detalles, es básicamente similar. Puesto que no utiliza el inusual concepto de Platón de «conocer realmente», es quizá más consciente de que parece haber una diferencia entre saber lo que es correcto y ser un hombre bueno. Los distingue agudamente en el primer libro de la *Ética a Nicómaco*.

Se ha mantenido comúnmente (y correctamente) que la tesis esencial de la ética estoica es que los motivos del hombre sabio son puros. Deberíamos suponer, por tanto, que lo que llamaremos, de forma algo no estoica, problemas acerca de la elección serían centrales en el pensamiento de Zenón y Crisipo y para el último nuestra suposición se apoya bien en la evidencia. Según Crisipo, Dios nos ha dado la capacidad de seleccionar (ἡλεκτικόν) lo que es natural.^[1] No hay razón para aceptar la extraña sugerencia de Pohlenz de que Diógenes de Babilonia fue el primer miembro de la escuela en destacar el problema de seleccionar, incluso que presentó el problema bajo las luces más claras posibles al definir el fin para el hombre como una selección racional de lo que es natural.^[2] Lo que debemos investigar, por tanto, es qué podrían haber querido decir los estoicos con «selección racional», y en particular si contemplaban el tema puramente en términos intelectualistas. Si es así, mantenían que la decisión del hombre malo de cometer un crimen se ha de explicar como una decisión razonada de hacer lo que está mal. Pero ¿cómo puede la razón por sí misma realizar una decisión irracional y, por tanto, para los estoicos, inmoral? Ya hemos argumentado que para Crisipo y sus seguidores en la escuela estoica no hay una cosa como un acto puramente intelectual y que el γερμονικόν que «decide» y «escoge» nuestros cursos de acción es más que una facultad racional. Es más bien algo que podríamos llamar carácter o personalidad y es, por tanto, capaz tanto de comportamiento racional como

irracional, según el tipo de personas que seamos.[3] En el γερμονικόν, se nos enseña, existen nuestras impresiones, asentimientos, impulsos y razón (λόγος).[4] Estas son las diversas actividades psicológicas que los individuos ejecutan. Ahora, ¿qué sucederá cuando afirmamos de un curso de acción particular que es bueno o malo? Claramente, lo que el estoico quiere decir cuando afirma que un hombre asiente a hacer x es que ha «decidido» hacer x y que «intenta» hacerlo. Todos los asentimientos en la esfera moral implicarán la «intención» de seguir un curso de acción particular.

Reflexionemos sobre el tema un poco más. El hombre sabio, según Crisipo, vivirá una vida en la que experimentará acontecimientos naturales;[5] su vida estará de acuerdo con la naturaleza en tanto que es posible con sus circunstancias particulares, y en la esfera moral reconocerá el curso moral, intentará seguirlo, deseará seguirlo y de hecho lo seguirá. Supongamos que el hombre sabio ve a alguien ahogándose. Sabe que debe sacarlo de allí; por tanto quiere sacarlo de allí y de hecho intenta sacarlo. Que tenga éxito o no es moralmente irrelevante. El punto está en que, si ha asentido al hecho que debía sacar del agua a quien se ahoga, ha asentido no solo al hecho de que alguien debería sacarlo de allí, sino que *él* debería sacarlo. Pero, podríamos sugerir, es posible decir «debería sacar a Fulanito» sin intentarlo. Para los estoicos, sin embargo, la cuestión moral no se plantea en la forma «¿Debería sacarlo a flote?», sino «¿lo sacaré a flote o no?». Si en tales circunstancias no realiza el intento, es obvio que no quiere sacar a flote a Fulanito, o que ha decidido finalmente no sacar a Fulanito a flote. La decisión es: no sacaré a flote a Fulanito. En otras palabras, todos los actos morales implican un reconocimiento del fin moral y un intento de llevarlo a cabo. Esta es la razón por la que para Antípater es un buen estoicismo definir el fin de la vida como «hacer todo lo posible para conseguir lo que es prioritario por naturaleza».[6]

Para Antípater, la felicidad se conseguirá si sabemos lo que es apropiado y hacemos todos los intentos posibles para conseguir lo que es más natural.[7] El hablar de esfuerzo es nuevo, pero en substancia la doctrina no difiere de las opiniones mantenidas por Zenón y Crisipo. Es interesante, sin embargo, observar que, mientras que Crisipo y Diógenes de Babilonia hablan de «seleccionar» lo que es natural, Antípater está preparado para ser explícito acerca de esforzarse tanto como de seleccionar. Pues, como Diógenes, él también define el fin –quizá en una etapa temprana de su carrera– como seleccionar lo que es natural, siempre que, presumiblemente, sea apropiado en las circunstancias particulares. Puede argumentarse que no pensaba que «seleccionar lo que es natural» fuera substancialmente diferente de «emplear todos los esfuerzos para obtener lo que es natural»; y que eso solo podría ser así si «seleccionar» implicara no solamente tomar una decisión intelectual de que x es apropiado sino desear e intentar hacer x. Long cree que Antípater no podría haber mantenido simultáneamente que el fin es el «comportamiento natural en la selección de τὰ κατὰ φύσιν» y «hacer todo lo posible dentro de nuestras capacidades para obtener τὰ κατὰ φύσιν», pues, afirma,

«ser racional en la elección de x es bastante diferente de hacer cualquier esfuerzo para obtener x ». Podría ser, argumentaría, que la última fórmula implicase que lo que es natural es siempre e invariablemente apropiado, un punto de vista ajeno al estoicismo tradicional.^[8] Podríamos admitir quizá que los comentarios de Antípater acerca del esfuerzo nos pueden llevar fácilmente a perdernos en aquellas raras ocasiones en las que lo no natural es, a pesar de todo, el curso apropiado, pero, dejando de lado esto, podemos argumentar que los estoicos en general y Antípater en particular podrían haber mantenido que «ser racional en la elección de x » implica tanto 1) realizar una elección intelectual de un curso particular de acción como 2) intentar actuar de una forma particular. En realidad, nuestro argumento es que debían haber mantenido este punto de vista, pues si no lo hubieran hecho, habrían requerido de dos «partes» del alma, una para decidir que x es apropiado y la otra para desear llevarlo a cabo. Y este tipo de dicotomía es precisamente lo que rechazaban los estoicos. Pues para ellos, al igual que para Platón, saber lo que es apropiado, decidir en favor de un curso particular, implica necesariamente tratar de hacer lo que es apropiado, intentar lo apropiado, desear lo apropiado. Esta es una de las cosas que quería decir Crisipo cuando trataba tanto el impulso ($\pi\rho\mu\eta$) como la razón ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) como funciones de la personalidad, pero no como facultades separadas.

Cuando Antípater definía el fin como el empleo de todos los esfuerzos para obtener lo que es primariamente natural, no pretendía decir que cualquiera que lo haga sea un sabio. Obviamente es posible intentar realizar lo apropiado por razones erróneas; la cantidad de esfuerzo ejercido no tiene nada que ver con la bondad o maldad de los propios motivos. De aquí que Antípater tenga que haber mantenido que el hombre bueno empleará todos sus esfuerzos en el fin apropiado por la razón correcta; aun así habrá un hombre malo que realizará un esfuerzo similar con un fin similar por razones erróneas, por ejemplo por placer o por orgullo. Así, a ninguno de los primeros estoicos se le podría cargar con la doctrina de que el esfuerzo, el uso de la voluntad, el realizar intentos, sea *per se* deseable. Las intenciones morales no han de explicarse en términos de esfuerzo hacia los fines «naturales», sino en términos de esfuerzo convenientemente motivado. El tipo de esfuerzo que hagamos depende del tipo de persona que seamos.

Si se le hubiera preguntado a Crisipo «¿Con qué puedo saber si x es correcto?», habría contestado «Con mi $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$ ». Si se le hubiera preguntado «¿Con qué decido yo hacer x ?», habría dado la misma respuesta. Desde luego, él era tan consciente como el resto de nosotros de que es posible tener una opinión correcta acerca de lo que está bien sin hacerlo. En tal caso, afirma, el $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$, la personalidad, se encuentra enferma. El individuo no está funcionando convenientemente. Pues en el hombre «natural», conocer cuál es el curso moral implica intentarlo y querer hacerlo. No es verdad, por tanto, que Crisipo no distinguiera entendimiento y deseo. Reconocía por el contrario que todos los «estúpidos», es decir, virtualmente todo el mundo, son capaces de opinar

correctamente –él no lo llamaría conocimiento– sin querer. Esta misma capacidad es la esencia de ser un individuo estúpido, enfermo y sin guía. Claramente, en este tipo de situación, Crisipo no vería ninguna necesidad de una facultad separada de la voluntad.

La antigua posición estoica está menos abierta a la mala interpretación gracias al sentido peculiar de algunas de las palabras del «conocimiento» heredadas de Platón. Palabras griegas como διάνοια e incluso νοῦς se ajustan no solo a la idea de racionalización sino a algo similar a la intención. Pohlenz ha indicado cómo este doble significado solo puede traducirse al latín usando perífrasis, de manera que Cicerón está dispuesto a traducir κατὰ νοῦν como *ex sua mente ac voluntate* (*Tim.*, 6). A veces, sin embargo, la *voluntas* se usa en sí misma como una traducción de διάνοια, aunque el sentido no es meramente «voluntad» sino «intención» y «razonamiento» (*Rep.*, 1. 47).^[9] Este tipo de uso no está limitado a Cicerón y su aparición parece indicar que palabras latinas como *mens* o *ratio* eran demasiado «intelectualistas» para recoger naturalmente el significado completo de sus aparentes equivalentes en griego. Y una vez se empieza a hablar acerca de una razón (*mens*) y una voluntad (*voluntas*) o intención, podría parecer un paso sencillo partir del hecho de que hay dos palabras en latín para una palabra en griego a la propuesta de que hay dos facultades, un intelecto y una voluntad, en lugar del διανοητικόν de Crisipo. Sea como sea –y regresaremos a ello en breve– la necesidad manifiesta de hablar tanto de una *mens* como de una *voluntas* corrobora nuestra interpretación de la posición de la antigua Estoa. Aunque tiene sentido decir en griego que todas las virtudes son πιστῶμαι, como decían los primeros estoicos, pues la proposición depende del sentido peculiar de πίστημη, resulta mucho más extraño decir que todas son *rationes*, dejando de lado *mentes*. Es verdad que Séneca puede escribir *omnes virtutes rationes sunt* (*Ep.*, 66. 32), pero el significado en latín depende casi totalmente de nuestro reconocimiento de que se trata de una traducción.

Según Pohlenz, Séneca realizó una distinción entre intelecto y voluntad. Para Séneca la voluntad es vital y ello es un énfasis bastante nuevo en el estoicismo. La razón es que Séneca escribía y pensaba en latín. Aunque Cicerón haya empleado el término *voluntas*, su pensamiento estaba dominado por formas más antiguas de mirar al problema. Séneca, sin embargo, desde el tiempo del *De Beneficiis*, y quizá particularmente en las cartas a Lucilio, tenía la voluntad como algo fundamental en su mente. Dominaba su obra.^[10] El asunto necesita investigarse, pues, si Pohlenz está en lo cierto, tiene considerable importancia. Ciertamente es verdad que Séneca hablaba en buena parte acerca de la *voluntas*. Y por ella entendía algo similar a voluntad o intención. Pero echemos un vistazo a unos pocos pasajes en los que Pohlenz pone particular énfasis. De la *Epístola* 80. 4, Pohlenz cita las palabras «*Quid tibi opus est, ut bonus sis? velle*». ¿Qué se necesita para ser bueno? Querer serlo. Según Pohlenz, esta es una actitud voluntarista, que se debería contrastar con un pasaje de Epicteto que es de «un carácter mucho más

intelectualista».[11] Las palabras de Epicteto dicen: «No es suficiente con querer ser noble o bueno, también tienes que aprender algo». Las cosas que deben aprenderse son verdades acerca de Dios y la providencia.

Pero el pasaje de Séneca ha de contemplarse en su contexto apropiado. Si quieres ser bueno, ¿qué sugiere Séneca que quieres? Quieres liberarte de la servitud. Libérate tú mismo, afirma, del miedo a la muerte y la pobreza. ¿Cómo se hace esto? Su respuesta es: por un tipo de aprendizaje. Si quieres saber que no hay ningún mal en la pobreza, compara los rostros de los pobres y de los ricos. El pobre sonríe más a menudo; el rico está más ansioso. En otras palabras, la voluntad de ser bueno depende para Séneca del conocimiento de ciertos hechos acerca del mundo. Si quieres ser bueno, has de aprender a liberarte del miedo. Así, aunque Séneca dice que desear ser bueno es necesario si uno quiere volverse bueno, no afirma que querer ser bueno sea decisivo o adecuado o en la práctica separable de saber qué es bueno. Y tal y como se presentan, las palabras «*Quid tibi opus est ut sis bonus? velle*» podrían representar el punto de vista de Crisipo o de Epicteto. No han de sacarse de su contexto.

Otro pasaje de las cartas que Pohlenz considera significativo es este: «*Neminem mihi dabis qui sciat quomodo quod vult coeperit velle*» (37, 5). La ligeramente tendenciosa traducción de Pohlenz es «*Niemand kann sagen, welches der Ursprung seines Wollens ist*»; esto suena como si Séneca estuviera hablando acerca de una facultad o capacidad llamada la voluntad, mientras que lo que dice es que nadie puede comprender cómo se realiza el acto de voluntad. Pero dejemos esto. Lo más importante es la siguiente frase de Séneca donde afirma que el hombre que quiere algo «no lo hace guiado por la razón sino impelido por el impulso» (*impetu*). La palabra *impetus* es claramente la griega *ἰμπετή*. Séneca está diciendo que lo que ocurre cuando queremos algo es que somos llevados por un impulso del cual no conocemos sus orígenes. Ahora bien, esto es obviamente cierto, pero el hecho de que no conozcamos los orígenes de nuestros impulsos no significa que no tengan un origen. Según Crisipo, los *ἰμπεταί* son en sí mismos «juicios». No hay nada similar al «impulso» en el hombre que no esté relacionado con la mente del hombre. Ello no significa que los impulsos sean racionales en el sentido de ser el producto de la razón correcta. Brevemente, no hay nada en este pasaje que no esté en armonía con el estoicismo más tradicional. No es ninguna coincidencia que, poco después del comentario acerca de la voluntad que Pohlenz ha destacado, Séneca comentara la razón (*ratio*). Casi parece como si estuviera diciendo que la *ratio* es el origen de todos nuestros deseos, aunque no reconozcamos sus operaciones en ninguna ocasión particular. «Si desees someter todas las cosas a ti mismo, sométete a ti mismo a la razón.»

La epístola 81, 13 es otro pasaje instructivo. Séneca está exponiendo la notoria paradoja estoica de que solo el hombre sabio puede agradecer en el sentido completo de la palabra. El hombre sabio posee las virtudes; la gente ordinaria solo tiene imágenes y semblanzas de la virtud (*simulacro rerum honestarum et effigies*).

Dar las gracias es un ejemplo de esto. El hombre sabio sabe cómo hacerlo. En cuanto a los estúpidos, dejémosles hacerlo lo mejor que puedan. Y entonces sigamos las palabras: *scientia illi* (el estúpido) *potius quam voluntas desit: velle non discitur*. Ello significa presumiblemente, «dejemos al estúpido que carezca de conocimiento en lugar de intención (la voluntad): desear (la intención) no se aprende». El argumento de Séneca es que *velle* es la «imagen y semblanza» de la virtud, pero la *scientia* combinada con la *voluntas* es la virtud. El *πρόκοπτον* puede querer ser virtuoso, aunque no completamente por las razones correctas, pero solo el hombre sabio conoce. Dejemos que el estúpido lo haga tan bien como pueda. En este sentido la posición de Séneca parece idéntica a la de Epicteto que discutimos antes. Querer no es suficiente. Puede haber un impulso hacia la virtud pero eso no es virtud. Que los impulsos no suceden originariamente como un resultado de las enseñanzas es parte del depósito más temprano del estoicismo. Todos tenemos impulsos; el efecto de las enseñanzas es hacer a nuestros impulsos buenos o malos. Y el maestro se encuentra en cierta forma en una posición ventajosa, pues, según el estoicismo ortodoxo de Crisipo, los impulsos humanos se dirigen *per se* al bien. Se dirigen equivocadamente al mal como resultado de las influencias de fuera del yo humano.

Velle non discitur. Es fácil querer ser bueno. Pero tenemos otros deseos también. Lo que le importa al estoico es el carácter de nuestro deseo. ¿Por qué queremos ser buenos? La respuesta ortodoxa, que es probablemente también la de Séneca, es que es «natural» tener tales impulsos. Esta es la razón por la que comprender el orden de la naturaleza nos ayuda a tener el tipo correcto de voliciones. Y si no queremos ser mejores, está claro que nunca lo seremos. Séneca dice en otro sitio que «gran parte del progreso hacia la virtud está en desear progresar» (*velle proficere*).^[12] Sólo un imbécil lo negaría. Ciertamente Crisipo habría mantenido que nadie llegaría a ser un filósofo estoico a menos que «quisiera» ser un hombre mejor. Pero, continúa el argumento, es Séneca quien específicamente dice esto, el cual lleva el asunto a terreno abierto. Es Séneca quien habla de *voluntas* y *velle*. Su logro es, para Pohlenz, ¡particularmente romano!

¿Cuál es el objetivo de la vida?, se pregunta Séneca.^[13] Querer siempre las mismas cosas y no querer siempre las mismas cosas (*semper idem velle atque idem nolle*). Comparemos esto con la vieja definición estoica (probablemente de Crisipo) del bien más alto. Es, afirma Crisipo, ser constante en los juicios (*τὸ βεβήκωτον ἢ ταῖς κρίσεσι καὶ βέβαιον*).^[14] Crisipo habla de «juicios», Séneca de «voluntad». Pero ¿hay alguna diferencia en la substancia de su pensamiento? Nuestra respuesta, si tenemos en cuenta lo que Crisipo quiere decir con juicio y su conexión con la elección y la intención, ha de ser que no. Si un moderno mira a Séneca y afirma que está destacando el factor de la voluntad, deberíamos concluir que está sobreestimando la importancia de la palabra *voluntas* y la palabra *velle*. Lo que es realmente importante para Séneca es el tipo de *voluntas*. Tal y como el mismo Pohlenz ha señalado,^[15] Séneca habla de tipos de *voluntas*. A los dioses se

les honra con sacrificios «con una recta y piadosa intención» (*voluntas*) de los devotos.[16] El placer es el compañero, no el ordenante, de una voluntad recta y buena.[17]

Lo que estamos sugiriendo es que, cuando Séneca habla acerca de querer y de la voluntad, de lo que realmente se ocupa es de nuestro carácter moral. El hombre que tiene el tipo correcto de carácter moral querrá hacer las cosas correctas por las razones correctas. Nuestra voluntad surge de nuestros hábitos, tal y como acordarían Aristóteles y Crisipo. A pesar de todo, el uso de Séneca de *voluntas* no armoniza siempre con esta explicación. Observamos que, cuando en el caso del estúpido encontramos a Séneca diciendo, «Dejemos que la *scientia* (que posee el sabio) esté ausente en lugar de que lo esté la *voluntas*», se supone que el *πρόκοπτον* tiene al menos *voluntas* y que su significado es obviamente más parecido a «buena intención» o «voluntad de hacer el bien», que a carácter moral, pues claramente tendrá algún carácter moral, ya sea bueno o malo. Sin embargo, en este como en otros pasajes que hemos examinado, los términos para el acto de querer parecen convenir al sentido de, o estar asociado con, términos de impulso.[18] La *voluntas* del *πρόκοπτον* es en nuestro pasaje un «buen» impulso, un impulso hacia una acción virtuosa. Es parcialmente el griego *ζῆμῆ* y parcialmente *διάνοια*. Claramente sustituye la *bona voluntas*, pues algún tipo de voluntad está ciertamente presente en el hombre en cada situación. Y ya hemos observado que un impulso hacia la virtud es para los estoicos algo dado. *Velle non discitur*. Es fácil ver por qué, si la *bona voluntas* no está presente, la *scientia* no puede darse. La *scientia* es el marco del hombre sabio, pero un hombre puede volverse sabio si y solo si su voluntad e intención es hacer lo que es correcto. Con el *πρόκοπτον* nos ocupamos del desarrollo del carácter.

Si nuestras conclusiones acerca de Séneca son correctas, deberemos dar una buena razón para comparar sus opiniones sobre la *voluntas* con la de Epicteto sobre lo que él llama *προαίρεσις*. Pohlenz ha señalado que el *προαίρεσις* de Epicteto no es simplemente voluntad, sino que, continúa, hay que distinguirla de la *voluntas* de Séneca. La ética de Epicteto no es voluntarista, afirma.[19] El punto de vista de Pohlenz acerca de Epicteto, sin embargo, claramente no coincide con el de Bonhoeffer, quien sin mencionar la *voluntas* de Séneca, describe el *προαίρεσις* como un término usado para el ser espiritual total del hombre, contemplado no desde el punto de vista del pensamiento sino más bien de la voluntad.[20] El asunto se habrá de considerar más adelante.

Una y otra vez Epicteto se encarga de señalar que el bien para el hombre yace en su *προαίρεσις*, su carácter moral.[21] Este uso de *προαίρεσις* se encuentra raramente en los escritos de la antigua Estoa, tal y como se ha observado a menudo.[22] Para Epicteto el *προαίρεσις* de un hombre puede ser bueno o malo.[23] Si el hombre es bueno, su *προαίρεσις* hará un buen uso de lo que es externo a su verdadero yo: su vida, su cuerpo, sus posesiones externas, etc. Y el *προαίρεσις* mismo es el producto, sufriendo modificaciones continuamente, de los juicios

(δόγματα) acerca de lo que es externo. Los buenos juicios hacen que nuestro carácter moral sea bueno, los malos que sea malo. En cierto sentido el προαίρεσις puede llamarse en sí mismo un juicio.[24] Tal y como observa Pohlenz, la teoría de Epicteto es básicamente similar a la de Crisipo, aunque según nuestro punto de vista no hay necesidad de aplicarle el término «intelectualista», si intelectualista implica el sentido que usualmente implica en este contexto.

Bonhoeffer ha señalado que, puesto que el término προαίρεσις se usa para abarcar la capacidad de querer, así como otras actividades mentales, palabras específicas y no ambiguas para denotar la voluntad o sus operaciones o el acto de querer resultan raras en Epicteto.[25] El προαίρεσις de un hombre, su carácter moral, incluye todas las actividades mentales que ha de tener para el comportamiento moral. Al principio del *Enchiridion* (1. 1) Epicteto da una lista de todas las cosas que están dentro de nuestras capacidades, es decir, todas las capacidades de nuestra προαίρεσις. La lista incluye βρμῆ, ἄρεσις, ὀκκλίσσις, y «brevemente» todo lo que es nuestro propio actuar. Naturalmente, el asentimiento, la voluntad, la intención son nuestros propios actos.

Cuando hablamos de los puntos de vista de Crisipo y de sus seguidores en la antigua Estoa, argumentamos que el γερμονικόν es el carácter de una persona, y señalamos de pasada que Crisipo no tenía ninguna palabra particular para el carácter moral propio de cada uno. Ello se debe, quizá, a que, si se le presionara, diría que todos los actos son en cierto sentido actos morales, o al menos actos relevantes para la moralidad, y de aquí que no haya ninguna distinción real entre carácter en general y carácter moral. Quizá en teoría Epicteto estaría de acuerdo con esto y aceptaría que caminar, por ejemplo, es un acto relacionado con el carácter moral del individuo que camina. Pero Epicteto tiende en la práctica a limitar la esfera de la moralidad al dominio para el que la palabra se usa convencionalmente. Estando así las cosas, podríamos esperar que enfatizara más de lo que lo hizo Crisipo la distinción entre los actos morales y los otros; y realmente lo hace, tal y como lo hace Séneca en su distinción entre actos de la προαίρεσις y, por ejemplo, actos del cuerpo, como sentir dolor. A pesar de todo, Epicteto es lo suficientemente crisípico a veces para tratar el γερμονικόν y la προαίρεσις como sinónimos y escribir γερμονικόν donde se esperaría más naturalmente encontrar προαίρεσις. Un hombre ha de hacer su γερμονικόν puro, escribe en 3. 22, 19; y de nuevo, «En tanto te ocupes de los bienes externos, los tendrás como nadie los tiene, pero tendrás tu γερμονικόν en el estado que quieres tenerlo, sucio y abandonado».[26]

Para Epicteto, por tanto, el carácter moral se muestra a sí mismo en nuestro comportamiento. Tenemos un carácter moral de tal y tal especie y este carácter está moldeado por nuestras decisiones previas. De él surgen nuestros actos individuales de voluntad, sean para el bien o para el mal. Epicteto habría aprobado de todo corazón el lenguaje de Séneca acerca de una *pia* o *recta voluntas*, y ambas habrían reflejado la posición tradicionalmente estoica de que en nuestro

comportamiento moral son motivo e intención los que distinguen al hombre bueno del malo. En vista de que Séneca es el primer estoico que habla en extensión acerca de *voluntas* y *velle* y que Epicteto es el primero en enfatizar el término προαίρεσις, y en vista de que no son tan diferentes en el tiempo y que ambos se relacionaron, si no el uno con el otro, al menos ciertamente entre sus respectivos conocidos, como Musonio Rufo, podemos concluir que nuestra argumentación nos justifica al afirmar que, cualesquiera que sean las pequeñas diferencias que hay entre la *voluntas* de Séneca y la προαίρεσις de Epicteto, ambos pretenden describir el mismo fenómeno, la personalidad moral. No hay nada particularmente latino, tal y como Pohlenz mantiene, en la posición de Séneca. Cuando Séneca escogió la palabra *voluntas*, se guiaba sin duda principalmente por el hecho de que desde el tiempo de Cicerón se había tratado esta palabra como una traducción parcial o completa de palabras griegas como διάνοια. Y la palabra διάνοια, con sus sentidos tanto de «pensamiento» como de «intención», expresaba exactamente la creencia fundamental de Crisipo de que los dos conceptos no pueden disociarse. Si nuestra intención está equivocada, alguno de nuestros juicios está equivocado en algún sitio.

Se reconoce generalmente que los estoicos del periodo imperial estaban interesados primordialmente en la moralidad en el sentido estrecho de la palabra. De ahí su tendencia a contrastar los actos morales con otros actos y a hablar de una forma algo dualística acerca del contraste entre la personalidad moral y la «carne» (σάρκιδιον). Este énfasis en la escuela llevó a la acentuación de la entonces ya fuerte tendencia de los maestros de enseñar la rectitud o ser directores espirituales. Y aquellos que necesitan que se les enseñe son obviamente aquellos que *buscan* la virtud, que buscan ser hombres mejores. Podemos entender por qué en un contexto así les parezca a eruditos como Pohlenz que Séneca está poniendo un sorprendente nuevo énfasis en la voluntad y el esfuerzo. Pero, tal y como hemos visto, es principalmente el lenguaje lo que es nuevo aquí; si de alguna cosa se puede decir que sea nueva, es de la tendencia a restringir el concepto de personalidad humana a la personalidad moral en un sentido limitado de la palabra «moral».

¿Por qué Epicteto escogió la palabra προαίρεσις para expresar la personalidad moral? Podría, tal y como hemos visto, haber apelado al ἡγεμονικόν. Lo hizo ocasionalmente, pero las asociaciones más amplias que tenía la palabra fueron probablemente demasiado fuertes. Para Epicteto, como para Séneca, y en relación a este asunto, también para Diógenes de Babilonia y Antípater de Tarso, cuando nos encontramos en una esfera estrictamente moral, lo que importa son las elecciones que hacemos, las cosas que preferimos. Y προαίρεσις, al igual que en Aristóteles, significa elección. Si nos preguntamos por qué Epicteto no usó términos más «intelectualistas» para elección, que la antigua Estoa le habría proveído, podemos suponer solo que, puesto que, como Séneca, era un maestro y un director espiritual, prefirió, tal y como lo presenta Bonhoeffer, examinar el

asunto desde unos términos más voluntaristas. Pero no cometamos ningún error; usar énfasis voluntaristas no es postular una facultad llamada voluntad o, de manera fundamental, desviarse de las enseñanzas de Crisipo acerca de la relación entre voluntad y conocimiento.^[27] Parece más probable que, cualesquiera que fueran las tendencias voluntaristas en Séneca (y en Epicteto) son menos atribuibles a una mentalidad romana que a exigencias de dirección espiritual. A pesar de todo, la aparición de dos palabras, *mens* y *voluntas*, desde el tiempo de Cicerón para representar en latín un único concepto griego ciertamente afectó a las teorías postestoicas sobre la persona humana. Si la introducción de una facultad de la voluntad fue una buena cosa o no es otro asunto.

Una última luz lateral sobre la posición de Séneca la arroja su actitud hacia el suicidio, que consideraremos en el próximo capítulo. Aquí argumentaremos que Séneca pensaba a menudo en el suicidio como el acto libre por excelencia del que el hombre es capaz. Pero ¿cómo se relaciona este acto libre con la voluntad? El suicidio no es un acto arbitrario de la voluntad, sino más bien un acto valiente y noble resultado del reconocimiento de que la integridad moral propia está en peligro. Ha de tomarse en consideración y no es solo heroico sino también acorde con la razón; en la opinión de Séneca es el acto por el cual somos dueños de nuestro propio destino. Aunque, tal y como veremos, Séneca tiende a pensar en el suicidio como un medio por el cual el estúpido podría obtener sabiduría instantánea, está en el polo opuesto de ser un acto de la voluntad más que un acto de la razón. Por el contrario, es la aserción de la razón misma como el factor controlador del destino humano.

Hemos de concluir que ni Séneca ni Epicteto realizaron ninguna variación significativa de la doctrina de la antigua Estoa en relación con la voluntad y el conocimiento. Sin embargo, el lenguaje de la προαίρεσις se mantiene a sí mismo; las palabras προαίρεσις o προαιρετικόν aparecen tres veces en Marco Aurelio,^[28] y una de ellas es una cita de Epicteto. El sentido que Marco le da a las palabras es idéntico al sentido de Séneca y Epicteto; representan al γερμονικόν en su función de personalidad moral del hombre. Y esta personalidad moral ha de contemplarse en acción cuando hacemos elecciones. La aparición aislada de la palabra προαίρεσις en los fragmentos de Zenón ya nos da este sentido.

¿Por qué el sabio es grande? pregunta. Porque es capaz de lograr las cosas que elige y que están a su alcance (τῶν κατὰ προαίρεσιν ἑνῶν αὐτῷ καὶ προκειμένων).^[29] Estos προκειμένα son claramente lo que Epicteto y Séneca habrían llamado «las cosas dentro de nuestras capacidades» o las cosas que son «nuestras».^[30] Cuando Zenón usaba la palabra προαίρεσις, cualquiera habría pensado inmediatamente en Aristóteles. Es por tanto importante recordar un texto de la *Ética a Nicómaco* en que Aristóteles iguala τὸ προαιρεούμενον con τὸ χρούμενον.^[31] Por χρούμενον entiéndase γερμονικόν, y entonces se clarifica la primera formulación de Zenón de la posición estoica sobre el conocimiento y la voluntad.

EL SUICIDIO

Durante toda la Antigüedad clásica, el suicidio era no solo corriente sino aceptable y justificado por una variedad de circunstancias.^[1] Por una serie de razones, algunas buenas, las justificaciones de esta práctica se han considerado un fenómeno especialmente estoico. En el periodo romano al menos, un gran número de los más famosos suicidas eran estoicos o presuntos estoicos; y en los escritos de un estoico romano en particular parece que el suicidio sea la preocupación principal del filósofo. Séneca consideraba el suicidio como la justificación definitiva de la libertad del hombre, quizá incluso como el único acto genuinamente libre.

Ha sido costumbre pensar que la actitud de Séneca es más o menos idéntica a la de estoicos más antiguos. Al menos se ha afirmado continuamente que desde los primeros días de la escuela estoica el problema del suicidio es, tal y como lo presenta Benz, un problema de libre albedrío.^[2] La dificultad de mirar el problema de esta forma es, sin embargo, que en el periodo de la antigua Estoa el suicidio no parecía haber sido un problema; se suponía que es permisible por una serie de razones. El problema del libre albedrío parece haberse relacionado con el del suicidio en parte por razones puramente históricas, en parte a causa del hábito, ampliamente extendido en la época de Cicerón y más tarde, pero no antes según nuestra evidencia, de usar el *Fedón* de Platón como el punto de partida para discusiones teóricas acerca del suicidio. Platón se usaba, extrañamente a primera vista, tanto como justificación del suicidio como para moderar lo que solo podría describirse como un culto al suicidio. Antes de considerar el acercamiento estoico al problema, por tanto, sería mejor examinar también lo que precisamente dice Platón. Después de ello, ojearemos unos pocos comentarios de Aristóteles antes de examinar a los cínicos, los precursores inmediatos de gran parte del pensamiento ético de Zenón.

Platón discute el suicidio en dos pasajes, uno del *Fedón* (61b-62d) y el otro en las *Leyes* (873 ed). Según el *Fedón*, es contrario a la ley (οὐ θεμιτόν) quitarse la propia vida, porque hacerlo es arrogarse con un derecho que pertenece a los dioses. Los dioses han ajustado nuestra vida humana y sería erróneo abandonarla. Pero Sócrates deja un punto oscuro y este punto fue el centro de la discusión de la ética del suicidio a lo largo de la Antigüedad clásica y más allá, para aparecer otra vez en el libro primero de la *Ciudad de Dios* de san Agustín. No es irracional, concluye Sócrates, mantener que un hombre, que es una de las posesiones de dios, no pueda matarse a sí mismo «hasta que dios envíe alguna compulsión sobre él, tal y como nos envía compulsiones a nosotros en el momento presente».^[3]

Parece que Sócrates se refiere a su propia muerte en tanto que autoinfligida y podríamos hacer una pausa para considerar en qué sentido ello podría ser cierto. La ley de Atenas especificaba que el condenado debería administrarse la pena de muerte a sí mismo bebiendo cicuta. Se hacía así para colocar al condenado en el papel normalmente realizado por el ejecutor. Normalmente no consideramos al ejecutor como culpable de la muerte de su víctima, aunque podríamos observar de pasada la antigua costumbre inglesa por la que el condenado da su perdón al verdugo por anticipado. Parece, por tanto, que es un buen caso para considerar los actos de Sócrates y de los otros condenados bajo la misma ley como instancias donde el acato material de suicidarse no puede ser calificado de inmoral. ¿Podemos calificarlo de suicidio? ¿O vamos a dejar el término «suicidio» para casos en los que creamos que sea paralelo al asesinato, de manera que habría dos formas de quitarse la propia vida, una que es inmoral y otra que no? Esto a su vez plantea toda la cuestión de nuestro uso de la palabra suicidio, que generalmente es condenatorio. Podría ser relevante, por tanto, dirigir alguna atención a las diversas actitudes antiguas ante el hecho de quitarse la propia vida.

El *Oxford English Dictionary* define el suicidio sumariamente como el acto de quitarse la propia vida y como auto-asesinato. Esta definición se basa en la suposición de que en cada caso donde un hombre se quita su propia vida está cometiendo un asesinato; y el asesinato, habríamos de observar, es un término cargado, que denota un acto de matar totalmente erróneo. Hay enormes problemas envueltos en la definición. ¿Deberíamos hacer una distinción entre el suicidio (considerado como reprensible) y la muerte justificable de uno mismo? ¿Podría haber un elemento de culpabilidad en el comportamiento de Sócrates en tanto que no rechazó ser su propio ejecutor para así forzar a los atenienses a cometer el crimen con sus propias manos? ¿Cuál es la diferencia moral entre preferir la muerte a cometer un acto fuera de la ley (que Sócrates habría cometido si se hubiera escapado hacia Tebas o que un prisionero evitaría si se mataba a sí mismo para evitar implicar a sus amigos) o cometer suicidio porque uno ha sido supuestamente deshonorado, como Lucrecia? O, si es moralmente aceptable ofrecer la propia vida por un amigo, ¿no lo es hacerlo por un principio? ¿Se tiene el derecho de valorar la ideología por encima de la propia vida? Y si es correcto morir por un principio, ¿cómo determinamos qué principios son lo suficientemente importantes para garantizarlo? La más básica de todas las preguntas es quizá cuál es la diferencia, si es que hay alguna, entre dejarnos matar por un principio, como Moro, el «Sócrates moderno», o Crammer, y matarse a sí mismo por un principio como hizo la sufragista Emily Davidson, quien se arrojó bajo el caballo del rey, o los monjes budistas que, más recientemente, se inmolaban en el Vietnam? En suma, tal y como lo habrían presentado los estoicos, ¿es ni siquiera razonable matarse a sí mismo? ¿Hay algo así como una salida racional (εἰλογος ἵκαγωγή)? Vale la pena plantear estas cuestiones, porque son perennes y porque nos proveen con un marco para nuestra estimación de las teorías e ideales del mundo antiguo.

Tal y como hemos visto, en el *Fedón* Platón permite la existencia de una pequeña escapatoria en su condenación de la práctica griega frecuente del suicidio. Se permite quitarse la propia vida cuando dios interviene dando una [vågkḗ. Manifiestamente, Platón pensaba que tales ocasiones serían simples de reconocer; una estimación precipitada, como quizá él podría haber previsto. Cuando nos dirigimos a las *Leyes* nos encontramos con una fraseología sorprendentemente estoica. ¿Qué debería sufrir un hombre, se pregunta Platón, si mata aquello que es en él lo más verdaderamente propio (οἰκειότατον),^[4] es decir, si se quita su propia vida? Y se prescriben las penas apropiadas para el infortunado cadáver. Pero de nuevo la prohibición del suicidio no es absoluta. Aparentemente, el suicidio se permite si está ordenado por el estado (el caso de Sócrates), si se está bajo la opresión ([vågκασθεῖς) de un dolor incurable o si uno se enfrenta sin defensas a una vergüenza intolerable. Estas razones son, de hecho, las que invocaban comúnmente la mayoría de griegos que hablaban del suicidio y las mencionan personajes históricos y de ficción para dar bases a sus actos de autodestrucción. Lo que Platón intenta prohibir es el suicidio por mera indolencia o por miedo a enfrentarse a las asperezas de la vida.

Al hacer del suicidio un tema de legislación, Platón supone que el hombre ha de vivir una vida gobernada por el concepto de deber cívico. El Estado es un fenómeno natural y los dioses se asocian con ello. De aquí que los crímenes contra el Estado sean crímenes en contra de los dioses y viceversa. Cuando un hombre se mata a sí mismo sin una buena razón o, como lo presentaría Platón, sin que dios le presente alguna [vågkḗ en que basarse, está cometiendo un crimen que el Estado tiene derecho a castigar. Pues el daño es infligido sobre el Estado por el crimen mismo. Aristóteles, deberíamos observar, toma una línea similar en la *Ética a Nicómaco* (1138a, 9 ss.). El hombre que se mata a sí mismo en un momento de rabia –que Aristóteles considera una base inadecuada– es culpable de un crimen para el cual el Estado debería exigir la pena oportuna. Sin embargo, como Platón, Aristóteles también parece admitir que hay algunas circunstancias en las que quitarse la propia vida es permisible y quizá correcto. Puesto que se toma la molestia de señalar que quitarse la propia vida para evitar la pobreza o el deseo o el dolor es signo de debilidad (*E. N.*, 1116a, 12 ss.) o de cobardía, parece que suscribiría la opinión griega normal de que hay otras circunstancias en las que el suicidio es permisible.

Es notable que en sus comentarios acerca del suicidio tanto Platón como Aristóteles piensan en términos de los deberes del hombre, los servicios de los que ha de ser responsable como hombre. Quizá el uso de Platón del término οἰκειότατον, cuando comenta lo extraño que resulta matar lo que es οἰκειότατον para uno mismo, es un indicativo de una concepción diferente, una concepción de que hay algo inherentemente antinatural o pervertido en quitarse la propia vida y que un acto así es en sí mismo la obra de una personalidad fundamentalmente distorsionada; pero si tenía esto en mente –y no hay necesidad de negar que lo

tuviera– tenemos una evidencia insuficiente para determinar qué otros desarrollos podría haber querido presentar en estas líneas. Sin embargo, cuando nos desplazamos brevemente para examinar las actitudes de los primeros cínicos, aparece un punto de vista muy diferente. Pues para los cínicos la creencia de que la virtud es el único bien ha de tomarse de forma literal. Todo el resto no es solo que no sea bueno sino que, si no es malo, es totalmente indiferente. La muerte es totalmente indiferente; y los cínicos estaban preparados para prescribirla como remedio para cualquier tipo de fracaso en vivir una vida racional. «O la razón o la cuerda», remarca Diógenes;^[5] y Crates afirma que si Eros no puede detenerse con el hambre o el paso del tiempo, el lazo ciertamente realizará el trabajo.^[6] Los cínicos se consideraban seres independientes, superiores a aquellos que estaban obligados a vivir una vida de ciudadanos de una ciudad-estado. En la opinión cínica a tales ciudadanos se les ha privado de su libertad; y la libertad, en un sentido de liberación total de las compulsiones externas o de los deberes impuestos por un poder externo cualquiera, es la marca del hombre virtuoso. Esto es lo que los cínicos querían decir cuando afirmaban que no ponían nada delante de la libertad.^[7]

Si los cínicos consideraran entonces que el suicidio es en algunas circunstancias injustificable no podrían ni habrían apelado al concepto platónico-aristotélico del hombre como ser social. De hecho, tal y como hemos observado, estaban listos para abogar por el suicidio por razones bastante triviales; y, en lo que respecta a sus enseñanzas, tienen poco que nos interese ahora. Pero puesto que los estoicos eran en muchas áreas discípulos de los cínicos, era inevitable que comentáramos el suicidio con la concepción cínica de la persona en mente. Cualquier prohibición del suicidio no habría de defenderse solo desde bases cívicas; la relación del suicidio con el carácter, el carácter moral, del hombre sabio habría de considerarse también. Si un hombre no puede vivir una vida completamente racional, dicen los cínicos, entonces el suicidio es la mejor cosa para él. Pero el problema aquí es obvio: si un hombre no puede vivir una vida racional, ¿cómo podrá reconocer que el suicidio es la mejor elección? ¿No parecería seguirse que el suicidio solo podría llevarlo a cabo razonablemente el hombre sabio o el estúpido que desea seguir un consejo sabio? Y puesto que hay muy pocos hombres sabios, habría muy pocos suicidios justificados.

Observamos antes que se ha mantenido a menudo que el suicidio, visto como la vindicación de la libertad humana, es un problema fundamental del estoicismo desde el principio. Y con los cínicos volvemos a tener una y otra vez el énfasis sobre la libertad del hombre sabio. ¿Podemos encontrar en las actitudes de los cínicos esta visión radical de la naturaleza del suicidio? La respuesta es que no. Aunque los cínicos abogaban y a veces practicaban el suicidio por una serie de razones, no le daban una gran importancia. Desde luego que el hombre sabio es libre de cometer suicidio, de la misma forma que es libre de hacer cualquier otra cosa que no sea viciosa –y es difícil decir qué es lo que los cínicos consideraban

vicioso–, pero su libertad de quitarse la propia vida no es de más importancia que sus otras libertades. En realidad una de las historias que se cuentan de Diógenes podría indicar que pensaba que el hombre sabio está mejor vivo.^[8] Cuando Diógenes estaba sufriendo un dolor considerable, le preguntaron por qué no recurría al suicidio. Su respuesta fue que para el sabio vivir es apropiado –tienen mejores cosas que hacer que suicidarse; los estúpidos, sin embargo, están mejor muertos. De nuevo «o la razón o la cuerda». Lejos de ser el acto definitivo de libertad, apenas vale la pena dedicarle un mínimo pensamiento.

Es el momento ahora de considerar las opiniones de los primeros estoicos; y habiendo considerado la evidencia acerca de sus concepciones, podemos mirar a la evidencia acerca de sus vidas, pues, según los doxógrafos, Zenón, Cleantes y Antípater de Tarso cometieron todos suicidio. En primer lugar deberíamos observar que no existe el concepto de suicidio como el acto definitivo de libertad. En ninguno de los fragmentos recopilados por Von Arnim aparece la palabra libertad en este contexto.^[9] Los estoicos se daban cuenta de que el suicidio es una posibilidad para el hombre y aceptaban la convención de la sociedad griega por lo que hace a este punto sin planteárselo. Nunca hablaban de ningún planteamiento que prohibiera el quitarse la vida en cualquier circunstancia. Lo que les interesaba era ver cuándo es razonable (εβλογον) cometer suicidio. El acto mismo, como todos los otros actos del mundo estoico, no es importante, lo que importa es la intención. La intención ha de ser racional. De ahí que encontremos a Diógenes Laercio reexplicando la doctrina estoica diciendo que ellos consideran que un hombre se quita su propia vida racionalmente por una de las razones siguientes: por su país, por sus amigos o si está afectado por un dolor intolerable o una enfermedad incurable.^[10] Es obvio que estas razones son de dos tipos. La muerte puede autoinfligirse o bien por causa de alguien más o bien, bajo circunstancias especiales, por causa de uno mismo. La diferente naturaleza de estas justificaciones no escapa desde luego a los últimos estoicos, tal y como indicaremos, pero los primeros miembros de la escuela no distinguían en detalle.

Un problema inmediato aparece al intentar explicar cuándo y bajo qué circunstancias es justificable quitarse la propia vida. ¿No es la posibilidad de cometer suicidio a causa del dolor la razón por la que muchos hombres se sentirían justificados a matarse a sí mismos en ocasiones cuando el hombre sabio pensaría que lo correcto es seguir viviendo? ¿No podría parecer que solo el hombre sabio puede estar seguro acerca de si es justificable cometer suicidio, puesto que solo él reconocerá invariablemente lo que es natural, y lo que es natural provee la base para una decisión adecuada de morir?^[11] Ello conduciría a la posición opuesta a la adscrita por Elio a Diógenes el Cínico. Según Diógenes, el hombre sabio no se molestará en matarse a sí mismo, mientras que, según los estoicos, si alguien decide hacerlo no puede estar seguro de que su acción sea natural, y no digamos moral. Diógenes Laercio, recordemos, solo habla de ocasiones en las que el hombre sabio puede cometer suicidio. No está muy claro

hasta qué punto los estoicos eran conscientes de este tipo de problemas, pero hay indicaciones de que al menos Crisipo les prestó atención. Según el testimonio tanto de Cicerón como de Plutarco, [12] el último de los cuales adscribe la opinión al mismo Crisipo, los estoicos argumentaban que hay ocasiones en las que el hombre sabio cometerá suicidio; en realidad, será un acto apropiado (*καθῆκον*). De la misma forma habrá ocasiones en las que el estúpido, a pesar de su condición desafortunada, habrá de permanecer vivo. La idea de que el hombre sabio es capaz en ocasiones de razonar en favor de una muerte autoinfligida nos debería ser familiar; pero la otra proposición, que el estúpido, a pesar de su condición, debería permanecer vivo, es más interesante. Es el opuesto exacto de la tesis cínica de que, si no puedes ser razonable, podrías estar muerto también. Crisipo afirma que podría ser apropiado (*καθῆκον*) para el estúpido permanecer con vida. ¿Por qué? ¿No podría ser que fuera porque el estúpido no puede estar seguro de formular una justificación racional para quitarse su vida? Ciertamente, todos los actos del estúpido son, a los ojos del estoico, moralmente malos. Su carácter es vicioso y, tal y como lo presenta Crisipo, el vicio no tiene conexión alguna con nuestro tener que morir. [13]

Según nuestro pasaje de Diógenes Laercio el hombre sabio puede cometer suicidio bajo ciertas circunstancias. En ningún texto de la antigua Estoa se nos dice específicamente cuándo el estúpido podría hacerlo; solo tenemos el enunciado general de Cicerón de que el suicidio ha de realizarse cuando su vida está dominada, o probablemente estará dominada, por lo que es no natural. Aunque en un pasaje Plutarco observa que los estoicos apartan a muchos estúpidos del suicidio –implicando esto que hay algunos estúpidos a los que no apartarán– [14] también cita las palabras del propio Crisipo de que el malo debe permanecer vivo. [15] Varios pasajes más sobre este tema presentan una dificultad filológica. Está claro que las palabras de Crisipo en un punto de su discusión sobre el suicidio tienen el sentido de que *a veces* el hombre sabio debe matarse a sí mismo y el estúpido permanecer vivo. [16] No está del todo claro si pretendía aplicar la expresión «a veces» tanto al estúpido como al hombre sabio. ¿Quería decir «a veces el hombre sabio debe morir y a veces (pero no siempre) el estúpido debería vivir»? ¿O quería decir que «a veces el hombre sabio debe morir, pero el estúpido debería vivir siempre»? Una conclusión absoluta sobre el tema es imposible, pero en vista de la pretensión de Plutarco de citar directamente a Crisipo acerca de que los estúpidos deberían permanecer vivos, [17] no parece irrazonable sugerir que Crisipo al menos se ocupaba de si el estúpido es capaz de justificar una muerte autoinfligida. De nuevo Plutarco afirma estar citando las propias palabras de Crisipo cuando afirma que es provechoso (*λυσitteλει*) para el estúpido vivir en lugar de morir incluso si no ha de llegar a ser sabio. [18]

El pasaje sobre el cual han confiado los eruditos para argumentar lo que ahora parece la tesis muy poco defendible de que el suicidio, visto como un problema de la libertad humana, era central y básico para el estoicismo desde el principio,

también es de Plutarco.^[19] Los estoicos solían argumentar que el hombre sabio es feliz como los dioses porque es virtuoso; y la felicidad es virtud.^[20] A la objeción de que los dioses han de ser más felices porque no sufren enfermedades y mutilaciones del cuerpo, Crisipo respondía aparentemente que ello es irrelevante, porque el hombre sabio puede quitarse su propia vida y así evadir estos insoportables problemas humanos. Este enunciado, sin embargo, no ha de leerse aislado. Claramente, Crisipo no quería decir que cualquier enfermedad justificaría la muerte autoinfligida del hombre sabio. Solo una enfermedad que amenazara su virtud de alguna forma sería relevante. Podría objetarse a ello que en la teoría estoica no debería haber una enfermedad así; pero este es otro tema. El que nos ocupa ahora es si este pasaje justifica el hablar del suicidio como el acto definitivo de libertad. Claramente, Crisipo no está pensando de ninguna forma en ello en este contexto. Para el hombre sabio el suicidio es una salida que se puede tomar si es necesario; es un derecho útil que tienen los hombres. Pero su uso es en cierto sentido marginal. No es el centro de la conciencia del hombre. Cabe suponer que muchos hombres sabios vivirían sin hacer uso de su privilegio. Muy lejos de ser el centro de la teoría ética estoica antigua, el suicidio se menciona, si se hace, de pasada. No es el hecho de ser el árbitro de la propia vida y muerte lo que hace al hombre sabio igual a los dioses; es su intención moral.

Es posible que las opiniones de los primeros estoicos sobre lo correcto y lo incorrecto del suicidio no fueran totalmente similares. Sobre esto pueden hacerse un buen número de conjeturas, pero hay una gran carencia de evidencias. Todo lo que tenemos para apoyar una objeción de que quizá Crisipo no trataba el suicidio como un problema básico de la libertad humana, mientras que Zenón y Cleantes sí lo hacían, es el hecho de que, según los doxógrafos, Zenón y Cleantes se suicidaron mientras que Crisipo no lo hizo. La mayor parte de la teoría que hemos considerado es aplicable a Crisipo; y si es cierto que Crisipo pensaba que normalmente al menos solo el hombre sabio puede quitarse la vida, ello podría ser la razón por la que no se quitó la suya. No se consideraba un hombre sabio.

Aquí surge una cuestión interesante. Crisipo podría haber aceptado los suicidios de Zenón y Cleantes sobre la base de que eran hombres sabios, pero no se consideraban a sí mismos como tales. Y, sin embargo, cometieron suicidio. ¿Significa ello que Zenón y Cleantes mantenían una opinión más cercana a los cínicos de que cualquiera puede cometer suicidio, si lo desea? Esta interpretación es posible pero bastante improbable. En este punto deberíamos considerar la muerte del propio Zenón, o al menos lo que sabemos de ella.^[21] A la edad de setenta y dos años, Zenón estaba un día saliendo de su escuela cuando tropezó y se rompió un dedo del pie (o quizá de la mano). Golpeó el suelo con la mano, citando las palabras del *Níobe*: «Ya voy; ¿por qué me llamas?». Y se suicidó. El incidente podría considerarse una pura invención, pero no hay ninguna razón para hacerlo. Si aceptamos que es una descripción de lo que ocurrió, ¿es posible saber por qué ocurrió? Ciertamente existe la posibilidad de que Zenón, para usar una frase

moderna, se suicidara mientras el equilibrio de su mente se encontraba perturbado. Pero no hay razón para pensar que, si no hubiera resbalado y roto el dedo del pie, se habría suicidado de todas maneras. Una de las autoridades afirma que iba de camino a la Asamblea. Hay muy pocas dudas de que Zenón interpretó el accidente como una llamada divina, de ahí su cita del *Níobe*. Pensaba que había recibido la señal de partir. Ahora nos puede parecer, al igual que les ha parecido a muchos desde la Antigüedad, que la acción de Zenón fue grotesca, pero parece una parodia grotesca de lo que sucedió decir, tal y como se dice a menudo, que Zenón se suicidó porque se rompió el dedo del pie. La verdad es, más probablemente, que pensaba que había recibido una señal de que su hora había llegado. Era el momento destinado para la muerte, y a nuestra mente llega un apagado eco del *Fedón*.

La sugerencia es que Zenón creía que era como Sócrates al mantener que dios nos da la señal para nuestra salida. Apenas podemos decir que dios diera una [vâγκη a Zenón, pero correcta o incorrectamente, Zenón pensaba que había recibido la orden de partir. El tema de si dios puede enviar esas órdenes a los individuos por *divina auctoritas* reaparece incluso en Agustín hacia el final de la Antigüedad clásica. A la objeción de que Zenón no parecía tener ninguna razón particular para morir en aquel momento, el mismo Zenón habría pensado probablemente que una alusión a su obra filosófica completa sería una respuesta adecuada.

Hay un tema más intrigante que no puede dejar de considerarse. Hemos argumentado que Crisipo podría haber reconocido que hay un problema en cómo justificar el suicidio del estúpido. No tenemos ninguna razón para creer que Zenón pensara de sí mismo que fuera sabio. ¿Significa ello que en su opinión el suicidio es mucho más justificable para el estúpido? Si son estúpidos, ¿cómo pueden decidir cuándo es permisible? ¿Qué puede deducirse de la actitud de Zenón a partir de sus propias acciones? Parece que Zenón debe haber mantenido que, mientras que el hombre sabio es él mismo el juez de cuándo es correcto vivir o morir, al estúpido – la mayoría de nosotros – hay que ilustrarlo sobre cuál es el momento apropiado para partir mediante alguna intervención directa de la providencia. Que Crisipo permitiera esta forma de escape para el estúpido –y deberíamos notar que es una forma que hace de cada hombre su propio sacerdote– no está claro. Quizá las ambigüedades en las explicaciones de Plutarco indican que lo hizo, y no hay duda de que los últimos estoicos eran en este tema verdaderos discípulos de Zenón. Sin embargo, es al menos sorprendente que no haya ninguna traza directa de esta teoría en los textos antiguos sobre Crisipo. Pero ya difiriera o no Crisipo de Zenón en este punto, no hay evidencia de que ninguno de ellos prestara mucha atención a la alegada relación fundamental entre teorías del suicidio y doctrinas de la libertad de la voluntad.

Cuando investigamos acerca de las teorías de la llamada Estoa media nos enfrentamos a diferentes tipos de problemas acerca de la evidencia. Usualmente es

imposible estar seguro sobre de quién son las teorías que está presentando Cicerón si no menciona las fuentes por su nombre, pero al menos podemos preguntarnos si lo que afirma acerca del suicidio está en oposición a las teorías corrientes en los primeros días de la escuela estoica. Si las opiniones de los estoicos ciceronianos difieren de las de Zenón y Crisipo, podemos adscribir la diferencia a la obra de Panecio o Posidonio. Pero de hecho no hay nada substancialmente nuevo. Hay pasajes en las *Tusculanas* y el *De Officiis* que armonizan muy bien con las enseñanzas que hemos visto de los primeros estoicos. Es verdad que las *Tusculanas* no son, de ninguna manera, de inspiración puramente estoica. La influencia del platonismo es considerable, pero el hecho sorprendente desde nuestro punto de vista es que aparentemente las ideas platónicas usadas no entran en conflicto con la visión estoica. Cicerón parece haber considerado las dos como complementarias.

Hay un pasaje en las *Tusculanas* en el que Cicerón describe la muerte de Sócrates.^[22] Le sigue una narración del fin de Catón de Utica, el «mártir» estoico. La conexión entre las dos muertes le parece obvia a Cicerón, y Catón mismo, si creemos a Plutarco, pensaba que la muerte de Sócrates era en cierto sentido un modelo para la suya propia. Antes de cometer suicidio no solo discutió la paradoja estoica de que solo el hombre bueno es libre mientras que los estúpidos son esclavos; también había leído la mayoría del *Fedón*.^[23] Cicerón comenta impresionado que la forma de morir de Catón mostraba que estaba encantado de encontrar una razón para morir. Pues, continúa –y obviamente tiene el *Fedón* en la cabeza–, el dios dentro de nosotros nos prohíbe partir sin su orden y dios había dado ahora a Catón, al igual que previamente a Sócrates, una razón apropiada para morir (*causam iustam*).

En una sección posterior de las *Tusculanas* reaparece la misma idea, aunque no se menciona a Catón.^[24] Podemos dejar esta vida cuando se ha recibido un mensaje de dios de que hay que hacerlo. Deberíamos hacerlo alegremente. La muerte es un puerto seguro y un refugio preparado para nosotros. Deberíamos compararlo con un pasaje del *Somnium Scipionis* donde la pregunta es de nuevo, como en el *Fedón*, por qué no morir de una vez.^[25] La respuesta también es similar. Hasta que dios lo permita, debemos continuar con nuestros deberes terrenales. El pasaje contiene un lenguaje que reaparecerá. La entrada (a la muerte) no puede abrirse hasta el momento apropiado. Ahora podría objetarse que todo el contexto aquí es platónico, o al menos posidoniano, pero ¿está lejos de una interpretación de la teoría y práctica de la antigua Estoa? Ciertamente, Catón encontró aceptable una síntesis de platonismo y estoicismo y si tenemos razón al pensar que Zenón mantenía y actuaba bajo la creencia de que al menos los estúpidos tenían que esperar una señal de los dioses antes de que pudieran quitarse sus vidas justificadamente, entonces Catón seguía admirablemente los preceptos de su maestro.

Deberíamos considerar un pasaje más del *De Officiis*.^[26] De nuevo el tema es

Catón, pero aquí estamos tratando más con la visión de Cicerón sobre Catón que con la visión de Catón sobre sí mismo. La descripción de Cicerón es tan laudatoria que se podría decir que ya está construyendo la leyenda de Catón el Sabio. En similares ocasiones, afirma Cicerón, un hombre debería suicidarse, mientras que otro no. La situación de Catón después del triunfo de César era diferente de la de otra gente. Su carácter estaba marcado con una extraordinaria dignidad (*incredibilem gravitatem*) y había enfortecido esa dignidad con una consistencia incesante. Esto parece la descripción del hombre sabio estoico y, si ello es lo que Cicerón pretendía, está justificando la muerte de Catón solo bajo la suposición de que Catón era sabio. Pues la decisión del hombre sabio de que ha de quitarse la vida es *ipso facto* una decisión razonable.

Brevemente, afirmamos que en los tratados estoicos de Cicerón y en sus comentarios acerca del estoico Catón no hay una variación significativa sobre lo que los primeros estoicos enseñaban acerca del suicidio y, tanto en los antiguos estoicos como en Cicerón, la cuestión no es primordial en el nivel filosófico. En realidad en Cicerón, al igual que en Crisipo, está tan lejos de ser central que no se hace ningún esfuerzo manifiesto por examinar más en detalle ninguno de los fundamentos tradicionales que justificarán el suicidio del hombre sabio. Cuando nos movemos de Cicerón a Séneca, sin embargo, hay al menos una diferencia obvia desde el principio. Para Séneca, el suicidio es ciertamente importante y un tema para pensar continuamente. Las circunstancias de su tiempo y su propia situación política hacían inevitable que ello fuera así. Lo que hemos de considerar, por tanto, es si estamos tratando con una nueva teoría del suicidio o si es más una cuestión de una repetición más continua de la doctrina tradicional.

En vista de la obsesión de Séneca con lo apropiado de quitarse la vida es asombroso que la tradición, respaldada por una correspondencia espuria, de que era un simpatizante cristiano se hubiera podido ni siquiera desarrollar.[\[27\]](#) Cualquiera que contemple su actitud incluso en términos de la tradición estoica, lo encontraría sorprendente. Si contrastamos lo que dice Séneca sobre la muerte de Catón con lo que dijo Cicerón, inmediatamente nos damos cuenta de que se excluye cualquier referencia directa al hecho que dios dé una señal particular para indicarle el momento correcto. En lugar de remarcar la idea socrática y, en nuestra opinión, estoica de que, aunque el hombre sabio tiene la autoridad para quitarse su propia vida, se requiere una señal del cielo para la mayoría de nosotros, Séneca enfatiza el derecho al suicidio en general. A pesar del fracaso de todas sus esperanzas terrenales, Catón tiene el amplio camino de la libertad abierto ante él; [\[28\]](#) solo tiene que quitarse la vida. Su libertad es una parte de la ordenación providencial del universo. En una de sus *Epístolas morales* Séneca menciona a Catón de nuevo con un lenguaje muy similar.[\[29\]](#) Él es el hombre honesto, que con su muerte mantiene la virtud ante los ojos de la humanidad. Y a pesar de la ausencia de cualquier sugerencia de que dios le proveyera con algún signo particular, Séneca sigue comparando a Catón con Sócrates.

No hay necesidad de sugerir que Séneca no creyera que un hombre pueda ver en circunstancias particulares el momento para partir escogido por dios para él, pero es un hecho que, a pesar de la tradición más antigua sobre este tema, prefiere no enfatizarlo. Ello es particularmente chocante, puesto que es consciente de la importancia del caso de Sócrates en la tradición y puesto que en un famoso pasaje alude a lo que debe ser una versión distorsionada de la teoría platónica de la [v̐aykn̐, como un signo que indica la muerte. Citando a Epicuro, comenta a Lucilio: «Es difícil vivir bajo constreñimiento, pero no hay constreñimiento a vivir bajo constreñimiento» (*Malum est in necessitate vivere, sed in necessitate vivere necessitas nulla est*). Y le siguen las frases familiares. Hay muchas puertas para la libertad abiertas por todas partes; son cortas y fáciles. Demos gracias a dios de que no se pueda mantener a nadie con vida; podemos deshacernos de nuestros constreñimientos.[30] Otros pasajes son similares: por encima de todo sé consciente de que nada te mantiene contra tu voluntad; la salida está abierta; si no quieres luchar, puedes volar.[31] Si quieres librarte del vicio, has de retirarte de los lugares que son ejemplos de vicio. Relaciónate con la mejor gente. Vive con los Catones, con Lelio y Tubero. Si quieres vivir con los griegos, únete a Sócrates y Zenón. Sócrates te enseñará a morir si tal necesidad surge, Zenón antes de que surja.[32] Observemos aquí la tradición de que el suicidio de Zenón fue un acto de decisión arbitraria, desconectado de las presiones externas o los signos. Este es el Zenón que a Séneca le gustaría seguir; no es, sugerimos, el Zenón histórico.

Piensa en la muerte, reta Séneca al largo tiempo sufriente Lucilio. El hombre que te dice esto te ordena que pienses en la libertad.[33] Escipión Emiliano exhaló su último aliento en el abrazo de la libertad.[34] La carta setenta, que es virtualmente un himno al suicidio, inicia el tópico con la comúnmente heroica declaración de que el hombre sabio vivirá tanto como deba, no tanto como pueda; [35] pero Séneca continúa diciendo que el hombre sabio considerará la posibilidad del suicidio mucho antes de que esté bajo constreñimientos extremos. Es afeminado decir «Mientras hay vida hay esperanza». No importa cómo se mate uno a sí mismo –un alemán se ahogó a sí mismo con una esponja de lavarse– en tanto que se muera bien. Una muerte autoinfligida es la aserción de la libertad humana.

Hemos argumentado que la identificación que hace Séneca del suicidio como acto libre, quizá como el acto supremamente libre, es como mínimo un nuevo énfasis en el estoicismo, y que su rechazo del requerimiento de una llamada divina es una salida radical. Naturalmente, Séneca condena a aquellos que se oponen al derecho general de suicidarse;[36] ello sería barrar el sendero hacia la libertad y, puede mantenerse con certeza que cualquier estoico habría estado de acuerdo con las conclusiones de Séneca, si no con sus métodos de alcanzarlas. Pero permitir el suicidio en ciertas ocasiones es una cosa, exaltarlo otra muy diferente. Y exaltarlo como el acto por excelencia del hombre libre no cuadra, a pesar de los comentadores, con los análisis de los primeros estoicos de la naturaleza de la libertad. El hombre que se mata a sí mismo ha realizado su último acto libre, si era

un acto libre. Y deberíamos observar que la gente apela al suicidio para evitar las *ultimae necessitates*.^[37] No está claro cómo podía justificarse Séneca al considerar su propio suicidio y otros de tipo similar bajo las órdenes del emperador, como actos enteramente libres. Tal y como Tácito observa de una víctima imperial, su libertad consistía solo en la libre elección de los medios para morir.^[38] Es verdad que Séneca podría decir que bajo los emperadores la gente se suicidaba para evitar la posibilidad de que se les forzara al vicio, pero ¿por qué matarse a uno mismo en tales circunstancias es tan superior, y aparentemente más libre, que permitir que lo maten a uno? Es cierto que podría ser más digno, pero Séneca no demuestra de forma adecuada que sea un acto más libre. ¿Podría ser que asimilara demasiado la libertad al orgullo, a la dignidad y a la tradicional grandeza del alma? ¿O es que de forma algo legalista piensa que el acto de autodestrucción es moralmente superior a la pasión de dejarse matar?

En un contexto tradicionalmente estoico, pensar en el suicidio como el acto libre por excelencia es bastante extraño. Los primeros estoicos defendían la libertad como la oportunidad para la acción personal; la esclavitud es la pérdida de esa capacidad.^[39] Pero todos los actos del hombre sabio son libres. Si escoge el suicidio, es libre como el resto; no hay nada de especial en ello. Séneca, por otro lado, llega a estar muy cerca de afirmar que el suicidio mismo nos convierte en hombres libres. Desde luego lo hace en tanto que libera al hombre del constreñimiento, pero parece ser un medio de retirar la posibilidad de la acción moral futura así como de evitar la situación presente. Séneca parece considerar la libertad no tanto como la oportunidad de actuar sino más como un estado en el que a uno no se le puede obligar a actuar. Su énfasis en el suicidio es un énfasis en un concepto negativo de libertad que está casi totalmente ausente entre los primeros estoicos. Este concepto negativo de libertad está conectado con una obsesión por los medios posibles con los que se puede obtener la libertad. Un pasaje como el siguiente del *De Ira* muestra una opinión tan alta del suicidio que habría resultado ininteligible para Crisipo:

En cualquier tipo de servitud yace un camino abierto para la libertad. Si el alma está enferma e infeliz a causa de su imperfección, un hombre puede acabar con sus sufrimientos y al mismo tiempo con él mismo ... En cualquier dirección en la que puedas girar tus ojos, allí yace el medio para acabar con tu aflicción. ¿Ves aquel precipicio? Allí abajo está el camino a la libertad. ¿Ves aquel mar, aquel río, aquel pozo? La libertad está sentada en el fondo. ¿Ves aquel árbol achaparrado, marchito y estéril? Sin embargo, de sus ramas cuelga la libertad. ¿Ves tu garganta, tu garganta, tu corazón? Son formas de escapar de la servitud. ¿Son las formas de salida que te muestro demasiado difíciles, necesitas demasiado coraje y fuerza? ¿Me preguntas cuál es el camino a la libertad? Cualquier vena de tu cuerpo.^[40]

Parece que no solo la elección del suicidio está abierta a todo el mundo, es también algo peculiarmente ennoblecedor; un concepto totalmente nuevo para un estoico. Apparentemente, el estúpido puede transformarse en un sabio con una muerte bien juzgada y oportuna. Realmente aquí tenemos el concepto de una *ambitiosa mors*.^[41] A la vista de ello los giros ocasionales de Séneca hacia un

punto de vista más tradicional según el cual el suicidio no debería realizarse a la ligera parecen estar prácticamente en contradicción con su opinión auténtica. Algunas personas, se lamenta, se quitan su propia vida por razones cobardes, tales como evitar un arresto, otros por mero aburrimiento.[42] Es erróneo odiar demasiado a la vida.[43] Con este comentario, Séneca se descubre a sí mismo; su propia opinión se basa en un odio a la vida, y la antigua teoría del suicidio, que no tiene nada que ver con tal odio, solo le frena un poco cuando empieza a pensar acerca de sus propias motivaciones. Fundamentalmente, el hombre sabio de Séneca está enamorado de la muerte. Está buscando un pretexto tolerable para morir. Séneca ha abandonado el viejo punto de vista que hacía de la vida y de la muerte una cuestión de indiferencia. A pesar de su rechazo formal del deseo de morir (*libido moriendi*) en su carta veinticuatro, debemos evaluar aún su verdadera necesidad de rechazarla.[44] Quizá algunas veces lo considera como no estoico, pero son las menos.

En muchas circunstancias la muerte es altamente deseable, pero hay factores restrictivos. El hombre sabio puede permanecer vivo por causas de su mujer y amigos.[45] A veces es una prueba de nobleza vivir cuando las circunstancias son difíciles. Pero, al hablar de esta forma, cuando encuentra razones para no cometer suicidio, Séneca está en un estado anímico bastante alejado del de los antiguos miembros de su escuela. Podría decirse que solo está adaptando sus enseñanzas a un nuevo mundo en el que el suicidio se ha vuelto un culto. Hay algo de verdad en esto, pero cuando estos pasajes se sitúan entre muchos otros que glorifican el suicidio como el acto supremo de la libertad no es difícil determinar dónde están las lealtades más fuertes en Séneca. Zenón y Crisipo no habrían sentido ninguna necesidad de justificar su comportamiento al no cometer suicidio. Aún menos pensarían que, si el hombre sabio permaneció con vida cuando había una excusa para morir, estaba «dejándose llevar por sus honorables emociones». El acto podría ser razonable –y por tanto justificado– o no serlo. Resumiendo, podría decirse de Séneca que el juicio recientemente enunciado por Sevenster es básicamente correcto.

¿Quién es aquel –pregunta Sevenster– que nos da libertad (libertad para morir), ese regalo por el que los hombres deberían sentirse agradecidos? ¿Un Dios que, a su manera y en un momento particular, nos muestra cuánto se preocupa por el hombre? ¿O está esa libertad incorporada en el orden natural de las cosas, de manera que el hombre puede, en cualquier momento que desee, hacer uso de las posibilidades imbricadas en la naturaleza? Creo que Séneca pretendía lo último.[46]

Ello podría ser una afirmación algo exagerada, haciéndole poca justicia a las ocasionales palabras de precaución de Séneca, pero en esencia se corresponde con los textos.

Cuando dejamos a Séneca por Epicteto, sin embargo, encontramos que el péndulo ha vuelto a oscilar atrás. Epicteto también se ocupa mucho de la muerte, pero su intención es una y otra vez enfatizar su indiferencia.[47] Normalmente se ocupa más por la muerte en general que por el quitarse la propia vida, pero el

problema del suicidio aparece en sus escritos y su punto de vista marca un regreso a los senderos antiguos después del exotismo de Séneca. No debe rendirse la vida de forma irracional, o por falta de resistencia o por alguna razón trivial. Quizá Séneca podría haberlo dicho. Pero para Epicteto la razón es que dios no lo desea. Dios nos da la señal de retirada, al igual que se la dio a Sócrates.[\[48\]](#) Si no le da a alguien lo suficiente para comer, evidentemente es una señal de muerte.[\[49\]](#) Aquí Epicteto es algo ambiguo en un punto importante. No está claro si afirma que en tales circunstancias el hombre sabio anticipa su muerte cercana o simplemente la acepta. La cuestión tiene cierta importancia sobre la ética del suicidio, pues en tales casos los antiguos estoicos habrían mantenido probablemente que el suicidio es razonable, mientras que el último Marco Aurelio tenía dudas. El problema de fondo es si matarse a sí mismo, es decir tomar la responsabilidad completa de la propia muerte, es el mismo tipo de acto si se hace anticipando dificultades extremas y una muerte probable que si se realiza por causa de los amigos, la patria o los ideales. Los primeros estoicos no los diferenciaban; quizá habrían de hacerse distinciones, de toda manera. En general, Epicteto compara la vida con un juego en el que los principios morales son las reglas. Si se ordena a alguien romper una regla, transgredir un principio moral, entonces se deja de jugar, se rinde la propia vida.[\[50\]](#) Si la muerte es autoinfligida no es significativo, pero la mera imposición de durezas en la vida no es normalmente una justificación para la muerte; el exilio a Giara es una desgracia sobrevalorada.[\[51\]](#) A lo peor llevará a la muerte, que es una cuestión de indiferencia. Las amenazas contra la propia persona se realizan contra el cuerpo; si un hombre se preocupa por ellas es que es un esclavo de su cuerpo. Esto es lo más cerca que llega a estar Epicteto de las opiniones de Séneca acerca del suicidio y la libertad. El hombre libre, para Epicteto, no se preocupa en principio de su destino físico. La distancia respecto a Séneca es inmensa.

Hay unos pocos pasajes en los que Epicteto parece olvidar su énfasis en que el suicidio ha de ser una orden de dios, en favor de algo más cercano a la opinión cínica de que, si la vida se vuelve insoportable, simplemente hay que rendirse. Si hay demasiado humo en la casa, dice, sal fuera.[\[52\]](#) La muerte es el puerto para todos los hombres; sus palabras son un eco de las de Cicerón. Pero no hay exaltación. Incluso cuando Epicteto se acerca más a Séneca al no mencionar la señal de dios para partir –y no está totalmente claro cómo hay que leer esto– está totalmente libre del exagerado culto al suicidio, la veneración de la muerte como el acto libre por excelencia que las cartas de Lucrecio promueven repetidamente. En general Bonhoeffer tenía razón cuando afirmó que para Epicteto el suicidio se vuelve permisible en casos de sufrimiento físico solo cuando el sufrimiento es absolutamente extremo.[\[53\]](#) Ello es estoicismo ortodoxo, quizá, pero hay un pasaje curioso en el libro primero de los *Discursos* que no tiene paralelo en la antigua Estoa. Más bien aparece como una perversión del punto de vista más antiguo y lugar común de que un hombre puede morir por sus principios.[\[54\]](#) Había un atleta que sufría de una enfermedad que implicaba que le seccionaran los

genitales para recobrarle. Rechazó el tratamiento y murió. ¿Murió como atleta o como filósofo?, preguntó alguien a Epicteto. En tanto que hombre, dice la réplica, un hombre que ganó fama y reconocimiento como un vencedor olímpico. Actuó según su carácter (*κατὰ πρόσωπον*). El término *πρόσωπον* parece significar aquí algo como una máscara de oficio, que se presenta ante el público.^[55] Parte de la máscara de filósofo de Epicteto es su barba. Si alguien le dice «aféitate o te mataré», él prefiere morir. Sin duda, esta actitud surge del punto de vista de que la vida y la muerte son cuestiones indiferentes; pero ¿por qué debería imaginar Epicteto que la orden de afeitarse la barba es una señal de que es el momento de morir? Parece que, de nuevo, es una cuestión de orgullo. A un estoico nunca se le puede humillar; ello sería una afrenta a su dignidad de hombre libre. Ya hemos encontrado este fenómeno antes. Posee el aroma de la teatralidad, que era tanto un legado del cinismo al estoicismo como una premisa no examinada de las concepciones más antiguas de la nobleza.

El problema de la nobleza surge de nuevo con Marco Aurelio, el último de los estoicos y el lector devoto de Epicteto. Pero los puntos de vista de Marco son más variados que los de sus predecesores; resumen las inconsistencias acerca del tema del suicidio que hemos trazado en la escuela estoica. Por un lado, Marco cita a Epicteto: si hay demasiado humo, sal de la casa; la muerte es la salida de un exceso de problemas.^[56] Por otro lado, hay pasajes epicúreos en los que el emperador argumenta que, si el dolor es suficientemente severo, conduce a la muerte y por lo tanto es insignificante, mientras que si es menos severo se puede soportar.^[57] Si hubiera desarrollado la lógica de esto, Marco se habría encontrado argumentando en contra de la tesis estoica tradicional de que la muerte es una forma de salida permisible en ciertos tipos de enfermedad. De nuevo en un pasaje Marco sigue el antiguo punto de vista cínico de que si un hombre no puede vivir razonablemente ha de quitarse la vida; ha quedado desconectado de la Razón.^[58] Ello nos recuerda el eslogan de Diógenes, o la Razón o la Cuerda. En otros lugares, sin embargo, Marco mantiene que el suicidio es solamente permisible después de una consideración apropiada de las circunstancias específicas y detalladas de la propia vida.^[59] No deberíamos morir como los cristianos por una obstinación absoluta (¿qué pensaba Marco acerca del deseo de Epicteto de morir por su barba?), sino después de razonar la cuestión de una forma digna, sin alarde (*πραγᾶδως*). Si algún sentimiento –la palabra se usa aquí concienzudamente– general de Marco sobre el problema se puede reconocer, quizás *πραγᾶδως* lo recoge. El suicidio debería realizarse de forma simple y con el sentido apropiado de moderación que es la marca del hombre libre.^[60] Es una operación que requiere el máximo de autorrespeto; deberíamos partir, tal y como lo escribe, *ἐμμενῆς*.^[61] La muerte es la culminación de una vida de gracia. Claramente en todo esto no hay casi inconsistencias, excepto en tanto que el suicidio es un asunto de indiferencia que, si se realiza, ha de realizarse en la forma apropiada. Cualquier esperanza de que los comentarios cambiantes de Marco puedan indicar una crítica o reformulación de

las teorías estoicas del suicidio está condenada al fracaso. Pues para Marco el comportamiento moral es un tipo de comportamiento dignificado. La asociación mantenida durante tanto tiempo entre suicidio y orgullo, prácticamente explícita en Epicteto, se muestra aquí en su forma más descarnada. Es difícil no admirarlo y sentir lástima al mismo tiempo.

No hay, deberíamos concluir, una única teoría estoica del suicidio, aunque podemos reconocer un gran número de suposiciones no formuladas que son comunes a la mayoría de los estoicos. Si queremos aunque solo sea una parcial crítica de ellas, debemos salir fuera de la escuela. Como en muchas otras áreas, es Agustín quien nos provee con algunos de los comentarios más interesantes de las actitudes antiguas acerca del suicidio. Los capítulos dieciséis a veintisiete del libro primero de la *Ciudad de Dios* se ocupan de este problema. La cuestión era importante para los cristianos de aquel tiempo. El suicidio estaba en general prohibido por la autoridad de las Sagradas Escrituras; pero se hacían excepciones. Jerónimo piensa que las jóvenes pueden cometer suicidio para preservar su virginidad.^[62] Ambrosio mantenía la misma opinión,^[63] y la cita Agustín.

La discusión acerca del suicidio en la *Ciudad de Dios* surge del hecho de que se violó a monjas durante el saqueo de Roma. Algunas se suicidaron antes de sufrir. En su análisis del problema, Agustín se dirige hacia uno de los aspectos tradicionales del suicidio, su asociación con el orgullo. El suicidio de Lucrecia es condenado; ella era *nimum laudis avara*. Lo mismo en relación con el πρόσωπον o *dignitas* en el sentido estoico o romano. Sobre el asunto específico de la preocupación por la propia virginidad, Agustín evade una respuesta final. Quiere decir –y a veces lo dice– que en ninguna circunstancia es correcto quitarse la propia vida. ¿Por qué habría de matarse alguien porque alguien más vaya a pecar? Pero sabe que estos suicidios bien intencionados proveen de *cultus* para santos. No me atrevería a juzgar a nadie precipitadamente acerca de ellos, comenta. En algún otro sitio afirma que es natural perdonarlos; pero ser perdonado implica haber pecado.

Agustín discute casos en los que la práctica antigua y la filosofía estoica prescribían el suicidio como una liberación de las dificultades o de la indignidad.^[64] Es bien consciente de que el deseo de sufrir indignidades, de ser manifiestamente humillado en público, es la marca del cristiano. Se distingue del hombre sabio estoico y platónico. Pero en su tratamiento del suicidio Agustín no nos provee de un escrutinio completo de la práctica estoica. ¿Puede un hombre cometer suicidio por su familia o sus amigos? La respuesta de Agustín es presumiblemente que no, pero no se extiende en este aspecto del problema. Quizá uno de sus comentarios acerca de aquellas que se mataron para salvar su virginidad cristiana le habría ayudado. ¿Estaban esas personas, se pregunta, obligadas a morir por *divina auctoritas*? El eco del *Fedón*, de Zenón, de Catón y de Epicteto es evidente. El problema de cómo reconocer que la autoridad es divina aún no ha sido resuelto.

LA UNIDAD DE LA PERSONA

Hemos argumentado en un capítulo anterior que la intención de Crisipo era explicar los actos, sentimientos y emociones humanos como actividades del individuo completo y que era desde este punto de vista que hablaba de caminar o de estar enfadado como de estados diferentes del $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$.^[1] Pero, aunque la tendencia de la antigua Estoa puede considerarse que explica la actividad humana como una actividad psicosomática, ello no les acerca mucho más a una explicación de la naturaleza de la persona humana en sí misma, en tanto que distinta de sus actividades. Esta curiosa situación, esta paradoja no resuelta en el corazón mismo del sistema desde el principio, casi seguro que ayudó a promover el colapso definitivo de la tesis psicosomática de la actividad que sostenía Crisipo y a reemplazarla por diversos platonismos o casi-platonismos. El hecho es que Crisipo no fue lo suficientemente lejos en sus propósitos de exorcizar el discurso sobre el alma y el cuerpo que había heredado de filósofos más antiguos.

Es más fácil acercarse al problema si consideramos la doctrina de la antigua Estoa acerca del tema de la muerte. No era una doctrina controvertida en la escuela. Los estoicos mantenían que en la muerte el alma material se separa del cuerpo material;^[2] en realidad estaban preparados para definir la muerte misma, casi a la manera del *Fedón* de Platón, como la separación del alma del cuerpo.^[3] Y aún más, la mayoría de la escuela mantenía que la parte material del alma continuaba existiendo aparte del cuerpo durante periodos variantes de tiempo, aunque ninguna llegaba a las periódicas destrucciones del mundo por el fuego, en las que se subsumían. Solo Panecio, quien bastante curiosamente empezó el abandono de la psicología monista de Crisipo, tomó lo que podría haberle parecido un paso inteligente al mismo Crisipo y negó que el alma sobreviviera a su separación del cuerpo en el modo que sea.^[4]

Cuando los primeros estoicos hablan del alma sobreviviendo hasta la destrucción del mundo por el fuego no es fácil aprehender lo que quieren decir. Evidentemente, no quieren decir que el alma pueda llevar a cabo todas sus actividades normales, es decir, las actividades de la persona viva, en el periodo entre la muerte y la conflagración general. A la muerte, nos dicen naturalmente, hay una «reducción completa» de nuestras capacidades de percepción sensorial.^[5] De hecho, de las ocho «partes» del alma de las cuales hablan la mayoría de los ortodoxos,^[6] es decir, los cinco sentidos, la voz, las capacidades reproductoras y el $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$, está claro que solo el $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$, fijo ahora en una condición particular que depende del estado de la persona en el momento de la muerte,

sobrevivirá. En otras palabras, cuando los estoicos hablan de la supervivencia, aunque limitada, del alma, se refieren a la supervivencia del $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$ en ciertas condiciones. Bonhoeffer[7] ha demostrado claramente que, en ocasiones, desde los mismos principios al tiempo de Marco Aurelio, la escuela estaba dispuesta a usar el término «alma» cuando lo que se quería decir era $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$, en otras palabras, identificar los términos que en cualquier otro sitio estarían deseando distinguir. Habría que observarse, sin embargo, que en este punto la evidencia doxográfica que sugiere que los antiguos estoicos usaban a veces el término $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ en lugar de $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$ para la parte sobreviviente del alma puede como mínimo inducir a confusión. Parece improbable que los primeros estoicos hablaran de un $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$. Es verdad que Diógenes Laercio lo usa[8] –también usa $\delta\iota\alpha\nu\omicron\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ –[9] donde normalmente se encontraría $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$, pero Diógenes escribe después de la época de Posidonio, quien ciertamente usó $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ como Platón para significar la más alta facultad humana. La situación original acerca de la terminología nos la da quizá Alejandro de Afrodisia,[10] quien después de hablar del aspecto racional ($\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$) del alma añade que propiamente se llama $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$ ($\text{I } \kappa\alpha\iota \{ \delta\iota\omega\varsigma \gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu \kappa\alpha\lambda\epsilon\iota\tau\alpha\}$). La razón por la que sería confundente decir que el solo aspecto racional del alma sobrevive a la separación del cuerpo es que el razonar no es la única actividad del $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$. A la muerte el $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$, con todos sus pecados sobre sí, es lo que sobrevive. Es un carácter en un cierto estado. Claramente si los $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{\alpha}$ fueran todos parecidos, puras facultades racionales, no habría ningún punto para la disputa entre Cleantes y Crisipo en relación a si todas las almas ($\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{\alpha}$) sobreviven hasta la conflagración o si solo las de los hombres sabios existen durante un periodo tan extenso de tiempo.[11]

Podría decirse al menos acerca de la teoría de Crisipo que el alma, o $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$, que sobrevive a su separación del cuerpo y mantiene manifiestamente una existencia en el espacio y el tiempo, es un objeto material. Los estoicos no se enfrentan con el problema que ha de intrigar al intérprete de Platón cuando se encuentra en el *Fedón* argumentos a favor de una existencia no corporal en alguna clase de asentamiento espacial y probablemente también temporal. El $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$ sobreviviente, que ahora ya no recibe impresiones o alteraciones por mediación de los sentidos o bien ha de mantenerse en su situación actual o bien ser reabsorbido en la sustancia básica del mundo. Es probablemente a causa de este razonamiento que los estoicos abandonaron cualquier tipo de doctrina sobre los castigos que se recibirían después de la muerte. De aquí que, en las raras ocasiones en que encontramos en los fragmentos conservados de la antigua Estoa una referencia a castigos impuestos por los dioses, el contexto sea mundano. Tal y como lo plantea Cicerón, si alguien escapa del castigo de sus crímenes muriendo, el castigo se infligirá a sus hijos o más generalmente a sus descendientes.[12] Desde luego, debería notarse que una doctrina de castigos divinos de cualquier tipo resulta innecesaria por la naturaleza de la teoría estoica misma. La creencia parece

haber sido que, cuando se muere, se continúa existiendo hasta que se pierde toda la identidad. De aquí que, si la muerte nos sorprende en un negro desamparo o sobrepasados por las demandas de la consciencia, deberemos permanecer en ese estado en tanto que todavía permanezcamos. De manera que una decisión importante que ha de tomar el estoico es la decisión de cuál es el momento correcto para morir; pero ya hemos considerado este problema.

La dificultad de una relación entre alma y cuerpo no es solo un problema antropológico. Surge en el macrocosmos tanto como en el microcosmos, pues en el nivel del cosmos como un todo, aunque los estoicos hablan de la unidad del todo y de la «simpatía» de las partes, hay también una especie de dicotomía alma-cuerpo o *·γεμονικόν*-cuerpo. Esta dicotomía se encuentra en la base de la física estoica y está ciertamente presente en la descripción original que Zenón hace del mundo. La evidencia doxográfica es abrumadora en que Zenón y sus seguidores ortodoxos hablaban de dos aspectos básicos del cosmos, un principio activo y uno pasivo o, como se ha escrito a menudo, dios y materia.^[13] Sin embargo, al mismo tiempo parecen haber mantenido también que uno no existe sin el otro, que la substancia incualificada de hecho existe siempre con cualidades; de aquí que el mundo no dependa de dos principios, pues estos principios solo pueden distinguirse por abstracción. La cuestión intrigó a los críticos de la Estoa en la Antigüedad; Plotino lleva la posición estoica a su conclusión lógica cuando afirma que, para el estoico, dios es materia en cierto estado.^[14] Los estoicos por su parte parecen haber evitado usar una frase tan sorprendente y algunos eruditos modernos han pensado que el lenguaje de Plotino es una caricatura. Sin embargo, aunque la frase misma no aparece en los escritos de ningún estoico concreto, es fácil ver tanto por qué podría haberse hecho y por qué no podría haberse hecho. Cuando los estoicos querían enfatizar la unidad de todas las cosas podrían haber usado dicha frase, tal y como vio Plotino; pero si hubieran definido a dios de esta manera, habría resultado difícil para ellos defender una teoría cíclica del universo. Pues, según su concepción del fin de los diversos periodos del mundo, Zeus, identificado con el principio activo, mantiene él solo su carácter individual.^[15] Si no lo hiciera así no habría presumiblemente ninguna razón para suponer que los ciclos del mundo fueran similares los unos a los otros, o incluso que hubiera de haber ningún patrón de orden.

Pero los estoicos no solo hablaban de los elementos activos y pasivos de las cosas, también identificaban el *·γεμονικόν* del cosmos. Según la mayoría de la escuela, incluyendo a Crisipo y Posidonio, hay que identificarlo con el propio cielo; Cleantes, sin embargo, prefería escoger el Sol.^[16] Para nuestros propósitos actuales, las partes del universo seleccionadas en concreto son menos importantes que el hecho de que se seleccionan algunas partes, pero en vista de la importancia del Sol en varias reconstrucciones modernas de la teoría de Posidonio, el hecho de que no lo considerara como el *·γεμονικόν* es, tal y como señala Jones, de gran significación histórica.^[17]

La doctrina del $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$ del cosmos arroja una luz más bien pálida sobre el problema que nos ocupa, esto es, el de la supervivencia del $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$ en un cierto estado después de la separación del alma y el cuerpo. En el caso del cosmos como un todo no ocurre ninguna separación permanente del $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$ y su cuerpo, el resto del mundo. Incluso durante la conflagración no se cuestiona que ningún material cósmico deje de ser material cósmico e incluso que deje de estar dominado y controlado por su «parte rectora». De ahí que haya habido siempre un cosmos, alma y cuerpo, en alguna condición y siempre lo habrá. En el caso de la persona humana, sin embargo, el asunto es bastante diferente. Aunque permitan una supervivencia limitada del $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$, los estoicos no tienen tiempo para doctrinas de la preexistencia de las almas. Pues para preexistir un alma habría de existir fuera de su contexto espacio-temporal particular. De aquí que su $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$ se encontraría sin ningún tipo de disposición; sería simplemente una substancia sin cualidades y tales substancias son solo invenciones abstractas de los investigadores lógicos acerca de la naturaleza del universo. Pero aunque la preexistencia no se tiene en consideración, una vez el alma llega a la existencia junto con el cuerpo a través del ordinario proceso del nacimiento, su $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$ empieza a adquirir características. De aquí que, puesto que es en sí misma un objeto material, se vuelva análoga al $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$ del cosmos como un todo y, aunque no puede recibir más impresiones después de separarse del cuerpo, no hay razón por la que en ese mismo momento se deba desintegrar. En realidad, las dificultades para que lo hiciera así serían fantásticas. Habría que añadirse como corolario que, si el alma fuera capaz de cambiar su carácter sin tener en cuenta el cuerpo, el argumento en contra de la preexistencia quedaría considerablemente debilitado. Los estoicos hasta podrían haber admitido las ideas innatas. Y, desde luego, si la preexistencia estuviera garantizada entonces el alma ya tendría un carácter parcialmente fijo al nacer y no habría razón por la que este carácter fijo tuviera que ser idéntico de un ciclo del mundo al siguiente. Y si este fuera el caso, entonces los ciclos del mundo no serían idénticos y habría que retirar otro tablón del edificio estoico.

Así podemos concluir nuestra investigación en este punto diciendo que, aunque Crisipo y los primeros estoicos en general mantenían el discurso platónico acerca de cuerpos y almas, son capaces de superar algunas de las dificultades de su lenguaje dualista mediante su teoría de la naturaleza material del alma e incluso otras mediante su cuidadoso rechazo a permitir que el alma independiente o $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$ experimente cambio y desarrollo después de su separación del cuerpo. Deberíamos continuar, sin embargo, para considerar algunas de las implicaciones de otro lenguaje usado sobre estas almas separadas o $\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{\alpha}$. Sin duda siguiendo una idea típica en la opinión popular teológica a la que Platón le dio respetabilidad filosófica en el *Banquete* y quizá por los escritos de Jenócrates, los estoicos parecen haber adoptado la costumbre de asociar las almas sobrevivientes a *daimones*, siendo más que mortales y menos que divinas. Parece que, según un

pasaje de Diógenes Laercio, el significado preciso del cual requerirá más adelante una investigación detallada, el discurso sobre los *daimones* se encuentra ya en Crisipo,[18] aunque la ausencia de libros sobre *daimones* debería haber sido observada por todos los primeros maestros de la escuela.

A pesar de todo, aunque Crisipo mencionó los *daimones*, y hay otra pequeña evidencia de ellos que se puede retrotraer hasta la antigua Estoa, deberemos ser muy cautos antes de aceptar una opinión como la de Bonhoeffer,[19] según la cual cuando los últimos estoicos, Epicteto y Marco Aurelio, quienes tienen mucho que decir acerca del tema, están discutiendo sobre la naturaleza de los *daimones* y su relación con el alma humana, las doctrinas que presentan en sus escritos son necesariamente las mismas que las de Crisipo y las de los primeros estoicos en general. El hecho de que los últimos estoicos hicieron mucho más uso de los *daimones* de lo que lo hicieron sus predecesores nos hace dudar antes de pronunciarnos a favor de una unidad de la doctrina.

Según Plutarco, Crisipo era uno de aquellos que distinguía los *daimones* tanto de los dioses como de los hombres.[20] Sin embargo, parece ser que los estoicos no solo reconocían a los dioses, *daimones* y hombres, sino también a una cuarta clase, que llamaban la clase de los héroes, que consistía en las almas de los muertos separadas de sus cuerpos. Según Aecio, algunos de estos héroes eran buenos y otros malos.[21] Tal y como hemos visto, ello dependería del estado de la persona concreta en el momento de su muerte. El testimonio de Aecio se refuerza con Diógenes Laercio, quien también habla de *daimones* y héroes como clases separadas. De los *daimones*, nos dice, se mantenía que tenían cierta «simpatía» por los seres humanos y que velaban por sus asuntos; los héroes son las almas sobrevivientes de los sabios.[22] Un pasaje especialmente difícil de Sexto Empírico, del cual los eruditos han sido incapaces de encontrar la fuente, corrobora al menos que los estoicos en cierto estadio distinguían entre *daimones* y las almas sobrevivientes a la muerte del cuerpo. Sexto no usa el término «héroes», pero nos dice que, si las almas sobreviven, se convierten en lo mismo que *daimones* (ἐδ οὖν διαμένουσιν ἂν ψυχᾶν, δαίμονες ἂν αἵται γίνονται). Deberíamos observar que no afirma que se convierten en *daimones*, sino en lo mismo que los *daimones*. Así, incluso Sexto parece tener un atisbo de lo que las otras evidencias sugieren que era la doctrina estoica original, es decir, que las almas sobrevivientes y los *daimones* no son idénticos. Tal y como lo presenta Aecio, los *daimones* son «entidades» (οὐσίαι ψυχικάι), no simplemente almas.[23]

Nos encontramos ahora mejor preparados para examinar el pasaje más controvertido sobre el tema, preservado por Diógenes Laercio y atribuido al mismo Crisipo.[24] A menudo, a los griegos se les ha traducido o parafraseado incorrectamente. De ahí que sea recomendable citar íntegramente. Según Crisipo, la virtud del hombre feliz y su suave fluir de la vida suceden ὅταν πάντα πράπηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάστου δαίμονος πρὸς τὴν τὸν αὐτὸν ὁλὼν διοικητὸν βούλησιν. Las traducciones o interpretaciones erróneas se han dado aquí en dos

puntos. Se ha dicho que κατὰ τὴν συμφωνίαν significa algo como «con el objetivo de promover la armonía», mientras que claramente significa «en términos de la armonía». Más importante, sin embargo, es la frase τὸν παρ' Ἰκᾶστί δαίμονος. Incluso un intérprete del estoicismo tan hábil como Bonhoeffer[25] ha sido inducido por la aparente similitud de ello con el último hablar estoico del *daimon* o dios en nosotros[26] a considerar παρ' Ἰκᾶστοι simplemente el equivalente de Ἰν Ἰκᾶστί y a pensar que Crisipo está tratando alguna parte de la persona humana en sí misma como un *daimon*. Ello sería realmente platonismo y como tal debería despertar nuestras sospechas.

La traducción correcta del enunciado de Crisipo es que un suave discurrir de la vida sucede «en cualquier momento en que todo se hace en términos de la armonía que existe entre el *daimon* que está presente en cada hombre y la voluntad del director del universo». La doctrina acerca de los *daimones* se contempla así como similar a la que encontramos mencionada en Aecio, Plutarco, Sexto Empírico y Diógenes Laercio en otra parte de su obra. Cada hombre tiene su *daimon*, el *daimon* está presente con el individuo, pero no en el individuo. Es, casi podríamos decir, no una parte del hombre, sino su espíritu guardián. Recordemos aquel otro pasaje de Diógenes, donde se dice que el *daimon*, que tiene «simpatía» por el hombre, vigila los asuntos humanos.[27]

No tenemos ninguna evidencia que nos ofrezca una explicación de lo realmente intrigante en todo el problema de los *daimones* en el primer estoicismo, es decir, por qué se les acepta. De hecho, resulta que Crisipo y sus sucesores dijeron suficiente acerca de ellos para permitir a los estoicos posteriores aplicarlos a usos nuevos, no previstos y, probablemente para Crisipo, no deseados. No tenemos evidencia del interés de Zenón por el tema, aunque como Crisipo podría haber hablado un poco. La razón por la que los *daimones* permanecen en la imagen del mundo de los estoicos solo puede conjeturarse, pero hay dos acercamientos que tienen un cierto mérito. El primero y más obvio es el hecho de que los estoicos tendían a tomar la teología tradicional y reescribirla, dándole un nuevo significado, en lugar de simplemente descartarla, y los *daimones* eran entonces una parte bien establecida de esa teología. En segundo lugar –y la evidencia textual al menos no se opone a esta sugerencia– Crisipo podría haber pensado que la doctrina de la «simpatía», la armonía entre las partes separadas del cosmos y entre las partes y el todo, no podría explicarse completamente sin ellos. En particular, podría haber sostenido la visión que subyace a la discusión de Platón sobre los *daimones* en el *Banquete*, que la conexión entre dioses y hombres solo puede mantenerse a través de algún intermediario que comparte características de ambos.

A lo largo de toda la historia de la escuela, los estoicos parecen haber mantenido la costumbre de llamar a algún aspecto de la persona humana como ἀπόσπασμα de lo divino. En los últimos estoicos, tal y como veremos, ello se explica fácilmente. El βρόσπασμα se identifica con el νοῦς, o el γερμονικόν, y se contempla como un tipo de hombre interno en un sentido platónico. Es el dios o el *daimon*

interior. Los primeros estoicos manifiestamente no hablaban de esta manera, pero mantenían que el hombre en cierto sentido es de origen divino. «Somos una raza derivada de vos», tal y como puso Cleantes en su himno a Zeus.^[28] Y, según Diógenes Laercio, Crisipo y Apolodoro, así como Posidonio, argumentaban que nuestra alma es un *βρόσπασμα* del cosmos.^[29] Este pasaje podría eludirse considerando la sugerencia de que Diógenes solo está usando la posición de Posidonio, nombrado el último antes de que se mencione la doctrina del alma como *βρόσπασμα*, pero que no hay razón para considerar esta posición como específicamente posidoniana. Parece ajustarse bastante bien al lenguaje del himno de Cleantes, un hecho que apoya suficientemente su existencia en los primeros días de la escuela.

En el pasaje de Diógenes, la doctrina es que el alma es un *βρόσπασμα* del cosmos, no –deberíamos tener en cuenta– de una parte particular del cosmos: no es el Sol que, tal y como hemos visto, Cleantes consideraba que era el *·γεμονικόν*, ni los cielos, que también eran considerados así por Crisipo y Posidonio. La sugerencia parece ser que el alma es una versión en pequeña escala del cosmos como un todo. En otras palabras, la doctrina de que el alma es un *βρόσπασμα* parece no tener ninguna conexión, en el pensamiento de la fuente de Diógenes, con la doctrina de que alguna parte particular de nosotros es un *βρόσπασμα* de alguna parte particular del cosmos. La sugerencia no es que el alma (o alguna facultad de alguna alma) sea un *βρόσπασμα* incluso del elemento activo o rector del cosmos, sino que es un *βρόσπασμα* del cosmos como un todo. Si queremos decirlo así, es una versión en pequeña escala. De ahí que Diógenes debe estar refiriéndose no meramente al *·γεμονικόν*, sino a toda el alma, a todo el fenómeno «octopartito».

Una ligera confirmación de que el concepto original del alma como *βρόσπασμα* ha de interpretarse así la ofrece el uso común de la palabra en tiempos de Zenón. Los estoicos tenían la costumbre de llamar al semen un *βρόσπασμα* del alma y al mismo tiempo una combinación producida por todas las diferentes partes físicas del alma.^[30] Este sentido se correspondería a aquel en que se afirma que la misma alma es un *βρόσπασμα*, el sentido, de hecho, de ser una versión a pequeña escala del cosmos. Podemos concluir, por tanto, que no hay ninguna razón para suponer que para Crisipo, puesto que el alma es un *βρόσπασμα*, ello tenga ninguna conexión con la doctrina de los *daimones*, o que nos diga nada de nada acerca de la naturaleza del *·γεμονικόν*.

No hay duda de que el cambio básico en la doctrina estoica acerca de la relación del alma con su *daimon* llega con Posidonio. Se conecta con la psicología platonizante que este introdujo en la Estoa, que ya hemos discutido en un capítulo anterior. Por lo que hace referencia a las doctrinas psicológicas generales, aquí también hay muy poca duda en la mente del lector sin prejuicios de la evidencia de que fue su interés en el *Timeo* de Platón lo que condujo a las herejías de Posidonio.^[31] Posidonio probablemente se dirigió al *Timeo* en una primera instancia por su material científico, pero después encontró atractiva la psicología. Para nuestros

propósitos presentes varios pasajes hacia el final del diálogo (90c) son importantes. Allí Posidonio podía encontrar la doctrina de que nuestro *voûç*, que asociaría inmediatamente con el *·γεμονικόν*, en su nueva comprensión del término, es de hecho en sí mismo un *daimon*. Este descubrimiento es probablemente uno de los pocos hechos significativos que subyacen al mito de Posidonio como neoplatónico. En relación a ello su uso de la tripartición platónica del alma parece prácticamente insignificante, pues Plotino al menos tenía muy poco interés en ello. Solo la mantenía porque aparecía en los escritos de Platón.[\[32\]](#)

Solo tenemos una única evidencia del tratamiento que hacía Posidonio de la teoría de los *daimones*, pero es conclusiva. Marca una concepción fundamentalmente diferente de las primeras doctrinas estoicas que hemos estado considerando. Se encuentra en Galeno y nos dice que el hombre malo no sigue el *daimon* que lleva en sí mismo (*τῷ ἑαυτοῦ δαίμονι*) que es análogo y similar en su naturaleza al rector de todo el cosmos. En lugar de hacer eso, el hombre malo sigue su parte más baja y animal.[\[33\]](#) Ahora contemplamos que el *daimon* no está vigilando a un hombre, como un ángel guardián, sino que es de hecho una parte de su ser. El *daimon* es el verdadero yo individual en el sentido platónico y podía fácilmente haberse completado con atributos platónicos. Nuestra evidencia acerca de Posidonio es insuficiente para saber si creía en las ideas innatas; la teoría es ajena a la antigua Estoa, pero con un *daimon* instalado en la persona humana, Posidonio podría haberlas sostenido. En cualquier caso, la puerta está ahora abierta para la introducción de las ideas innatas en el estoicismo y, ciertamente, Epicteto las aceptó.[\[34\]](#)

En los escritos de los miembros de la escuela estoica después de Posidonio podemos ver el efecto del cambio que introdujo. Vayamos a considerarlo muy brevemente en los escritos de Séneca, Epicteto y Marco Aurelio. Que Séneca leyó de hecho a Posidonio parece seguro a partir del número de referencias que hace de él, especificando su nombre, a lo largo de sus escritos. Que Epicteto y Marco lo conocieran directamente es mucho más dudoso, aunque los eruditos han intentado demostrarlo varias veces. Leyeran o no sus obras, su doctrina acerca del *daimon* se convirtió en un tópico. Séneca y Marco la seguían generalmente; Epicteto normalmente no lo hacía, aunque un número de pasajes bastante confusos en sus escritos sugieren que conocía las opiniones de Crisipo y Posidonio tan bien ¡que no podía ver ninguna diferencia entre ellas![\[35\]](#)

Consideremos a Séneca en primer lugar y de modo más breve. Sus tendencias al dualismo se han reconocido desde hace tiempo, y cita a Posidonio por su nombre. Estas tendencias, desde luego, no se deben solo a Posidonio. La directa y poderosa influencia de los escritos de Platón es bien conocida. Una y otra vez en sus cartas en particular habla de un espíritu santo que vive dentro de nuestro marco corporal. Este espíritu divino es una parte inmortal que ha entrado en un cuerpo mortal, el lenguaje se hace eco de la antigua teoría «órfica» del cuerpo como tumba del alma. Séneca escribe en latín, de manera que la palabra *daimon* no aparece. El

equivalente en latín es *spiritus*.[\[36\]](#)

Con Epicteto, el problema es considerablemente más complejo. El pasaje más sorprendente es una sección de los *Discursos* en la que Epicteto parece hablar el lenguaje de Crisipo y Posidonio al mismo tiempo (1.14.11-13). Empieza comentando una facultad (δύναμις) que se halla dentro de cada uno de nosotros que es igual a Zeus, lo que suena bastante dualista. Entonces, sin embargo, en lugar de continuar a la manera posidoniana diciendo que esta capacidad es nuestra razón, que es divina y un *daimon*, retrocede a la opinión que identificamos como la de Crisipo, según la cual Zeus ha puesto un vigía en cada uno de nosotros, encomendándonos a cada uno de nosotros a su cuidado. Este vigía es nuestro *daimon* guardián. Epicteto no identifica este *daimon* con el γερμονικόν.

Sigue entonces una sección aún más extraña en la que es difícil, y quizá imposible, estar seguro de si Epicteto quiere decir que el *daimon* está dentro de nosotros o a nuestro lado. Quizá lo último (la concepción de Crisipo) sea lo más aceptable, pero no es de ningún modo imposible que las dos teorías estén inextricablemente mezcladas en la mente de Epicteto. «Cuando cierres tus puertas y oscurezca en el interior, recuerda no decir nunca que estás solo. Pues no estás solo, sino que dios y tu *daimon* están en el interior.» Habría de ser un erudito precipitado e insensible el que afirmara autoritariamente que este pasaje hay que tomarlo literalmente, que Epicteto está solo hablando de cerrar las puertas de un edificio material real. No puede evitarse la sospecha de que está hablando de las puertas del yo, afirmando que el *daimon* no solo está dentro del edificio, sino dentro del mismo yo.

Un segundo pasaje de Epicteto que merece nuestra atención en este contexto es el 2.8.11. Epicteto empieza contrastando el hombre con todo lo demás del universo. El Hombre es diferente porque es un fragmento (βρόσπασμα) de dios. El término βρόσπασμα debería ser ya familiar, pero recordemos que tanto Crisipo como Posidonio afirmaban que el hombre es un βρόσπασμα del cosmos. ¿O quizá Epicteto está pensando en Cleantes, quien en su himno nos enseña que la raza de los hombres ha surgido de dios? Ciertamente, se pregunta justo un poco más abajo: «¿Por qué no sabes de dónde vienes?». Pero lo que quería decir Epicteto queda probablemente más explicitado cuando afirma no que seamos partes de dios, sino que hay alguna parte de dios en nosotros. Ello se parece mucho a la idea de que un elemento específico del hombre, presumiblemente el νοῦς o el γερμονικόν, es la parte divina, la opinión de Posidonio.

Sin embargo, tal y como ha observado Erbse,[\[37\]](#) Epicteto no dice en ningún sitio de forma específica que el νοῦς en nosotros sea un *daimon*. Este refinamiento particular de la teoría de Posidonio está ausente. Tal y como vimos anteriormente, en cualquier momento en que hable de nuestro *daimon*, consigue evitar una identificación inequívoca con el νοῦς. A pesar de ello, piensa en él como una parte del hombre, algo que lleva consigo, como algo que ha de mantenerse puro.[\[38\]](#) Todo esto no nos recuerda tanto a la psicología de Crisipo como al libro décimo de

la *República*, dónde el λογιστικόν se compara con el dios del mar Glauco, quien quedó incrustado con algas y percebes, que habían de retirarse antes de que pudiera ser visto en su prístino esplendor.

Al llegar a Marco, los aspectos no crisipeanos de la teoría del γερμονικόν y del *daimon* que hemos visto se amplían. Tal y como se ha observado a menudo, Marco divide el ser humano en espíritu (γερμονικόν), alma o *pneuma* y cuerpo. Bonhoeffer observa qué hay ciertos pasajes en los que incluso se sugiere que el γερμονικόν no está compuesto de los mismos elementos básicos (tierra, aire, fuego, agua) que el resto del cosmos.^[39] Presumiblemente su punto de vista sería que estaba hecho del fuego creador especial que es dios, el fuego que los estoicos llamaban πηρ τεχνικόν. Ello parece estar un estadio más allá de Posidonio. Sin embargo, en otras áreas la versión posidoniana de la doctrina estoica sobre la relación del νοῦς con el *daimon* está bastante clara. Una y otra vez, se identifican el νοῦς o el γερμονικόν como el *daimon* dentro de nosotros.^[40] A veces, como en Séneca, se le califica como un dios. En su comentario de Marco, Farquharson ha sugerido que la interpretación del *daimon* como habitando en el interior de la persona en lugar de ser un espíritu guardián pudo reforzarse en escritores romanos por la vieja creencia romana en un *genius* habitando en el hombre,^[41] y quizá ello explica el hecho de que esta versión de la teoría esté más fuertemente representada en Séneca y Marco Aurelio que en Epicteto.

Sin embargo, cualesquiera que sean las razones, Marco promueve inequívocamente la tesis dualista. Quizá 5.27 es el ejemplo más sorprendente: «Vive con los dioses. Pero vive con los dioses aquel que continuamente les muestra su alma, en tanto que satisfecho con su dispensación y haciendo lo que el *daimon* desea, el *daimon* que es ese fragmento (βρόσπασμα) de sí mismo que Zeus ha dado a cada hombre como su guardián y guía. Y este *daimon* es la mente y la razón de cada hombre». Aquí están presentes todos los elementos de la teoría de Posidonio, con algo de Crisipo (la noción de que el *daimon* es un guardián) añadidos para el valor bueno. El *daimon* es interno; es un fragmento de Zeus. Se le identifica como un guía (γερμόνα), siendo así el γερμονικόν. Por encima de todo se le identifica claramente y sin titubeos con la parte más alta del ser humano, su νοῦς. Y deberíamos recordar esos pasajes en los que Marco, separando el νοῦς de los cuatro elementos de la materia ordinaria, es más platónico incluso que Posidonio. Finalmente, deberíamos observar que el lenguaje sugiriendo una disposición de nuestra parte divina (ya empleado por Epicteto) es prácticamente un tópico en Marco.^[42]

Debería observarse otro punto sorprendente. En la literatura estoica anterior a Marco, si se hace mención del hecho de que el ser humano o una facultad del ser humano es de origen divino, se usan las palabras «fragmento» (βρόσπασμα) o «parte» (μέροS). Marco no evita este tipo de lenguaje, tal y como hemos visto, pero junto a este hay otro conjunto de palabras; y estas palabras suenan muy

neoplatónicas. Todo fluye desde otro mundo (πάντα γκεῖθεν πρεῖ, 2.3); somos una emanación de los dioses (βρόπποια, 2.4); Dios nos enseña con su propia mente solo lo que ha surgido de él (γρηκόντων, 12.2); has olvidado que la mente de cada hombre es dios y que ha fluido de otro mundo (γκεῖθεν γρηκέν, 12.26). Farquharson encuentra paralelos de ello solo en el libro de la *Sabiduría* (7.25) y en Clemente de Alejandría (*Protrepticus*, 6.68). Otro pasaje de Clemente quizá provee con un paralelo más próximo: se dice que la mente es una βρόπποια de dios fluyendo a través de los corazones de los hombres.^[43] Sin duda, son posibles otros paralelos, pero el lenguaje no es estoico. La noción en 12.2 de nuestra mente y en 2.3 de todo, fluyendo de otro lugar (γκεῖθεν) tiene un retintín particularmente neoplatónico.^[44]

No hay duda de que Marco es un estoico muy selectivo. Recordemos los pasajes donde considera lo que sucedería si todo ha de explicarse como átomos y vacío, así como si el análisis tradicional de la física de los estoicos fuera válido. Y en la escuela estoica misma había durante este tiempo, tal y como hemos visto, un indisputable acento platónico. A pesar de todo, es importante darse cuenta por dónde traza la línea y aquí hay dos fragmentos relacionados de doctrina que son relevantes. Tal y como afirma Farquharson, «Él nunca toma la posición que, por ejemplo, expresaba Plutarco, de que el δαίμων es capaz de dejar el cuerpo que habita, dar información acerca de eventos remotos en el espacio y el tiempo y predecir eventos futuros».^[45]

El segundo punto en el que Marco, incluso en su psicología, es todavía lo suficientemente estoico como para estar en radical desacuerdo con los platónicos tiene que ver con la inmortalidad del alma. Podría suponerse que, con sus ideas de aire platónico acerca de la composición del alma como opuesta a la composición del cuerpo, se habría dirigido hacia los platónicos también en esta cuestión. Pero no considera que el alma sea inmaterial. Es interesante ver cómo, en lo que empieza como uno de sus capítulos con más aire platónico, Marco concluye en una vena ultraestoica (12.3). El individuo, afirma, se compone de cuerpo, *pneuma* y mente. Solo la mente es propiamente de uno mismo. Es necesario mantener la mente libre de todas las distracciones de los sentidos y todas las preocupaciones acerca del pasado y del futuro. Hay que vivir en el presente eterno de la mente, como la esfera de Empédocles. Ello suena muy platónico. Es la doctrina del yo verdadero en el interior y la escoria fuera. Pero la conclusión que extrae Marco está en una tradición totalmente diferente. Si uno vive de esta manera, afirma, será posible sobrevivir hasta la muerte sin problemas, en un agradable estado de ánimo y en paz con el propio *daimon*. El énfasis se pone enteramente en soportar esta vida; no hay ninguna noción platónica de purificar el alma para la existencia eterna. Ni siquiera la supervivencia modificada del γεμονικόν, tal y como la enseñaba Crisipo, no se menciona; y es difícil no pensar aquí y en otras partes que Marco está completamente de acuerdo con su predecesor Panecio en negarle cualquier tipo de supervivencia.^[46]

En este capítulo hemos intentado seguir algunos de los conceptos estoicos acerca del alma, el *·γεμονικόν*, el cuerpo y el *daimon* desde el principio de la escuela hasta su último representante significativo. Quizá deberíamos cerrarlo observando un extraño desarrollo de la teoría. Hemos mencionado ya cómo en las manos de Marco Aurelio diversas teorías estoicas tomaron un aspecto particularmente platónico. Hay un buen número de pasajes de Plotino donde oímos hablar del hombre interno y externo.[\[47\]](#) El pensamiento es platónico, pero los comentaristas de Plotino no han conseguido encontrar paralelos en cuanto al modo de expresión. Es de provecho señalar que, si la versión de Marco del estoicismo es de alguna forma representativa del estado de la escuela al final del siglo II d.C., Plotino podría haber encontrado el lenguaje que usa entre estoicos tanto como entre platónicos. No hay razón para creer que Plotino leyera las *Meditaciones*[\[48\]](#) de Marco, pero fácilmente podría estar familiarizado con las ideas y especialmente con el lenguaje que encontramos en ellas. En la época en que este lenguaje llegó a ser regularmente empleado, los originales discernimientos no platónicos de Crisipo acerca del alma y del cuerpo habían sido olvidados o rechazados.

TRES VISIONES ESTOICAS DEL TIEMPO

Un libro bastante reciente acerca de teorías sobre el tiempo omitía las teorías de los estoicos.[1] Quizá el autor pensaba que no son importantes o que son meramente parasitarias de las visiones de Platón y Aristóteles, con las que están obviamente conectadas. Plotino, sin embargo, no piensa que haya que pasarlas por alto y, aunque su crítica no haga siempre justicia a los estoicos, al menos reconoce su importancia.[2] Por lo que podemos ver, hay tres estadios de pensamiento dentro de la escuela estoica acerca del concepto de tiempo, representados por las ideas de Zenón, Crisipo y sus seguidores y Marco Aurelio. Estos estadios no hay que contemplarlos como el reemplazamiento de una tesis por otra, aunque en algunos aspectos este es el caso, sino más bien como reelaboraciones basadas en una intuición original. La visión de Marco, sin embargo, indica un planteamiento considerablemente diferente, que no se explica completamente por diferencias formales en la teoría filosófica. No hay mucho en lo que dice Marco acerca de la naturaleza del tiempo que no pudiera haber dicho Crisipo, pero el contexto en el que sitúa sus teorías lo lleva a una distancia considerable de cualquier otro de los primeros miembros de su escuela.

Cuando Zenón empezó a reflexionar sobre la naturaleza del tiempo, habría tenido las ideas de Platón y Aristóteles en mente. En el *Timeo* Platón había considerado el tiempo como la imagen móvil de la eternidad,[3] mientras que en la *Física* Aristóteles lo había definido como la medida o número del movimiento.[4] Ambas tesis influyeron en Zenón y más tarde en Crisipo, pero, aunque la definición del propio Zenón, que el tiempo es la extensión del movimiento,[5] es formalmente más cercana a la de Aristóteles, su espíritu podría haber estado más cercano al de Platón. Por el mismo Zenón no podemos estar seguros de ello, puesto que todo lo que sabemos de su teoría es la propia definición. En su forma más completa parece haber dicho que el tiempo no es simplemente la extensión del movimiento sino, más específicamente, que es la extensión de cualquier movimiento. Podemos, parece estar diciendo Zenón, reconocer el concepto de tiempo observando que los objetos se mueven en el espacio, que el mismo objeto material no puede estar en Oxford al mismo tiempo que lo sostenemos en Cambridge. Para viajar de Cambridge a Oxford ha de pasar a través de una serie de puntos intermedios y mientras este proceso continúa pueden completarse otros eventos. Además, si dos hombres salen de Cambridge conduciendo hacia Oxford, uno puede llegar a Oxford, dar la vuelta y encontrar al otro todavía en su viaje de ida. Usamos los términos «rápido» y «lento», «más rápido» y «más lento» para explicar esta situación.

Decimos que un hombre ha conducido más rápido que otro. El hombre que ha conducido de Cambridge hasta Oxford y de ahí a Bicester ha conducido «más rápido» que el que ha ido de Cambridge a Bicester. Si queremos una palabra general que describa la secuencia de eventos y aludir al hecho de que es de interés que el conductor que ha llegado hasta Oxford y ha retornado hasta Bicester ha viajado más rápido que su rival, decimos que ha recorrido más terreno en el mismo tiempo. Ello es lo que Zenón parece querer decir cuando afirma que el tiempo no es solo la extensión del movimiento, sino la medida y el criterio de la rapidez y la lentitud.^[6]

Los estoicos hablaban generalmente del tiempo como un incorpóreo.^[7] No podían decir fácilmente que no hubiera una cosa como el tiempo pues, entre otros, hacían uso del concepto. Manifiestamente no deseaban hacer de él un constructo puramente mental, tal y como afirmaban que eran las Ideas platónicas. En cierto sentido es real. De ahí que, puesto que obviamente no es material, hay que darle la crepuscular realidad de los incorpóreos. Presumiblemente Zenón, al igual que Crisipo y los últimos estoicos, le dieron esta posición. Exactamente qué más pensaba Zenón acerca de él, sin embargo, hay que dejarlo a la especulación. No hay ninguna evidencia; solo podemos hablar de la tradición de la antigua Estoa en general acerca de esta materia. Y ello probablemente significa que las enseñanzas que tenemos son las de Crisipo.

Parece claro que Crisipo alteró el depósito de la doctrina estoica sobre el tiempo al menos de dos maneras. En primer lugar explicó la expresión de Zenón «extensión del movimiento» (διάστημα) como «extensión acompañando al movimiento» (τῇ παρακολουθοῦν διάστημα),^[8] o posiblemente como «acompañamiento del movimiento»;^[9] en segundo lugar pensaba que el tiempo no es la extensión acompañando ningún movimiento, sino solo el movimiento del cosmos.^[10] Debemos intentar entender la trascendencia de estos cambios.

Cuando Zenón afirmaba que el tiempo es la extensión de cualquier movimiento, debemos haber hecho la suposición (tácita) de que los principios y finales de movimientos son en algún sentido puntos fijos. Ello es, desde luego, una suposición perfectamente natural. Nuestros conductores de Cambridge a Oxford suponen que sus puntos de partida y líneas de meta no se desplazan. Pero suponen más que eso; también suponen que el tiempo puede medirse con un cronómetro. Cuando un conductor pasa por la línea de meta, su tiempo de movimiento puede medirse de forma precisa. En otras palabras, el tiempo no es un continuo. La teoría de Zenón acerca del tiempo ha de depender de axiomas similares. Para Zenón, incluso si el tiempo es un continuo, ha de ser posible calibrarlo en una escala, para empezar en un punto y acabar en un punto.

Hemos dicho «incluso si el tiempo es un continuo», haciendo así la suposición que esta era la visión de Zenón. No podemos estar seguros de ello, pero sin duda era la opinión de Crisipo y de los últimos estoicos y era también la visión de Aristóteles, cuya tesis de que el tiempo es el número o medida del movimiento

claramente provee las bases para la posición del propio Zenón. Es razonable suponer que en teoría Zenón también mantenía que el tiempo es un continuo. Pero la debilidad de su posición es que, aun manteniendo esta visión, aparentemente no encontró sus implicaciones filosóficas a ningún nivel. La teoría requiere un examen detallado del concepto de punto en el tiempo, un «ahora», y no sabemos que Zenón ofreciera un examen así. Si de hecho inspeccionó tales problemas, Crisipo debió considerar su solución como insatisfactoria, pues el problema del punto en el tiempo o el «ahora» era casi seguro el punto de partida de su decisión para definir el tiempo no como la extensión de cualquier movimiento sino como la extensión del movimiento del cosmos.

Lo que queremos mostrar es que Crisipo tomó el sustrato heraclitiano (y también platónico) de la física estoica mucho más seriamente que Zenón y desarrolló sus implicaciones filosóficas a un nivel mucho más profundo. Para Heráclito, en cierto sentido todo está en un estado de flujo; y Platón lo siguió hasta el punto de que creía que los particulares del mundo sensible son siempre cambiantes. El tiempo, también para Platón, es una imagen «móvil» de la eternidad. A menos que tomemos el mito del *Demiourgos* como indicando un principio del tiempo y del mundo físico –lo que no es justificable– debemos creer que para Platón no hay puntos fijos en el tiempo. A este respecto es la antítesis de la eternidad, de la vida de las Formas. La dificultad a la que conduce esta visión del tiempo, y Platón era bien consciente de ello, es que parece negar cualquier estabilidad a los eventos. Quizá «dificultad» no es la palabra adecuada en este caso. Platón veía esta inestabilidad como un hecho del mundo, explicable solo en términos de otro mundo de las Ideas. Pero sin otro mundo así la naturaleza heraclitiana del mundo de los particulares deviene un problema filosófico de otro tipo. ¿Cómo podemos simplemente hablar de cosas sucediendo? ¿Cómo podrían las palabras sobre el tiempo tener algún sentido? Las palabras sobre el tiempo implican frecuentemente que el flujo del mundo puede pararse y darse una descripción «estática». Si ello es falso, todos aquellos conceptos del mundo que se basan en categorías temporales pueden inducir a confusión, si no son realmente falsos. Hay que encontrar algún sentido por el cual se pueda hablar de los eventos de forma significativa.

Aparentemente, la solución a este dilema que se le presentó al mismo Crisipo era tratar el principio y el fin de cada ciclo del mundo como puntos fijos. Se podría decir que los eventos suceden en el tiempo a causa de que su posición en el continuo puede especificarse con referencia a estos puntos fijos. El principio y el fin de cada ciclo cósmico puede contemplarse como análogo a dos posiciones desde las cuales las luces de dos focos se iluminan la una a la otra. A medida que se reduce el rayo de uno de los focos, el otro se alarga. Allí donde las luces, que en sí mismas están siempre en movimiento, se cruzan en sus caminos, hay un evento particular que queremos describir. La longitud corta o larga de cada rayo representa la cercanía o lejanía de cualquier tipo de evento particular desde el

principio o fin de un periodo cósmico particular, o, tal y como diría Crisipo, del principio o fin de cada movimiento fijo del cosmos.

Hay que reconocer que la teoría que hemos esquematizado para Crisipo no se presenta con la evidencia que la hemos ofrecido aquí. La hemos ofrecido como hipótesis, que se ajusta bien a nuestro conocimiento acerca de la teoría de Crisipo del tiempo y explica la trascendencia de su divergencia de Zenón en relación a la definición del tiempo. Desafortunadamente, nuestra evidencia está grandemente restringida a lo que Crisipo dijo y omite las razones por las que lo afirmó. A pesar de todo, no es fácil formular otra teoría que explique más adecuadamente incluso para los pocos datos que tenemos, y en general los comentaristas han dejado la cuestión de lado.

La teoría estoica del principio y fin de cada periodo cósmico dio a Crisipo la oportunidad de explicar eventos en un continuo, lo que no era posible en Platón y Aristóteles. Platón no se preocupaba por la inestabilidad en la que quedaban los eventos en esta situación; tenía su teoría Ideal como explicación y salvación de los fenómenos. Aristóteles pensaba que el movimiento circular uniforme de los cielos es ante todo la medida del tiempo,^[11] pero presumiblemente Crisipo habría encontrado esta explicación insatisfactoria, puesto que no provee de puntos fijos en cuyos términos se pudiera medir el tiempo. Zenón parece haber seguido la teoría de Aristóteles en líneas generales, sustituyendo con su propia expresión «extensión del movimiento» el número o medida del movimiento de Aristóteles como su definición. Pero aunque este cambio es en sí mismo substancial, las teorías de Zenón y Aristóteles parecen presentar la misma dificultad acerca de puntos fijos de tiempo. Claramente, Zenón no contemplaba las teorías del principio y el fin de los ciclos cósmicos como una salida, mientras que la versión modificada de Crisipo sugiere que al menos pensaba que esta era el área en la que se podría encontrar una solución.

Quizá se encontrará una confirmación de nuestro análisis de Crisipo en sus comentarios más detallados de la naturaleza del tiempo y su recepción en algunos ámbitos de la Antigüedad. La teoría estoica estándar, derivada presumiblemente de Crisipo, era que solo el presente es completamente real.^[12] La palabra griega traducida aquí como «completamente real» es $\div\pi\acute{\alpha}\rho\eta\epsilon\iota\nu$, el significado literal de la cual es «estar presente, estar ahí, estar al alcance». Claramente, el tiempo presente es el único tiempo que está; y sin embargo la visión estoica (tomada de Aristóteles) de que el tiempo es un continuo conduce a Crisipo a añadir que este presente se compone en sí mismo del pasado y el futuro.^[13] No se le puede aislar; hablando estrictamente no hay un «ahora». Puesto que no hay partes mínimas de tiempo, el presente ha de contemplarse siempre como un continuo o una extensión ($\pi\lambda\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma$).^[14]

Ningún tiempo está totalmente ($\emptyset\lambda\omega\varsigma$) presente, afirma Crisipo. Ello no significa que un pequeño fragmento esté presente; ello implicaría que el tiempo es finitamente divisible. Ha de significar que el tiempo en el sentido estricto no está

presente. Solo podemos hablar de tiempo presente por convención. Al mismo tiempo Crisipo mantiene que el tiempo es un continuo (con Platón y Aristóteles), pero refutando o rechazando la visión platónica de que este continuo da al tiempo presente una irrealdad. Es completamente real (ὑπάρχειν); pero no está presente en el sentido estricto. El reconocimiento del tiempo como un continuo no necesita implicar la irrealdad del presente o incluso de eventos en el presente. Y, siguiendo con nuestra interpretación, Crisipo solo puede escapar de la teoría de que los eventos en el tiempo no son reales, cosa que claramente desea negar, gracias a su definición del tiempo como la extensión del movimiento del cosmos. El tiempo deja de ser no real si puede considerársele una realidad dependiente. Es verdad que Crisipo mantiene que, como el espacio, se extiende indefinidamente en cada dirección,[15] pero esta extensión está limitada y controlada por los ciclos recurrentes del cosmos. Crisipo tiene la ventaja de mantener la eternidad del mundo (de ahí que nada se cree de la nada y nada se desvanezca en la nada) y al mismo tiempo un medio para imponer algún control, algunos puntos fijos, en la secuencia sin fin del tiempo. Tal y como veremos, un estoico posterior usó términos diferentes para el tiempo sin límites (σπειρος ἰρόνος) del universo y para el tiempo del principio al fin de cada ciclo cósmico particular.

Según Proclo, la teoría de Crisipo tiende a negar la realidad del tiempo.[16] El tiempo, afirma, es para los estoicos algo muy cercano al no-ser; es algo que solo existe en la mente. Proclo señala que el tiempo no es un existente en el sentido estricto (οὐκ ἦντα καὶ γν γπινοίαις ÷φιστάμενα ψιλᾷς), pero no menciona la fraseología precisa que los estoicos usaban para el tiempo presente. No comenta la palabra ὑπάρχειν. No capta que Crisipo y los estoicos quieren distinguir entre lo que existe (los diversos objetos materiales) y lo que es real (lo cual incluye los objetos materiales así como los incorpóreos como el tiempo). Piensa que Crisipo debería ser capaz de decirnos más acerca de la esencia del tiempo; que es precisamente lo que Crisipo rechaza hacer. Con esta actitud, Proclo se inserta de lleno en la tradición platónica. Su acercamiento puede encontrarse en diferentes grados de complejidad tanto en Plutarco como en Plotino. Necesitaremos echar un vistazo a algunos de los comentarios de estos pensadores acerca de la teoría estoica del tiempo para poder captar completamente la otra tesis de Crisipo, de la que observamos que difería de la visión de Zenón, en concreto, la explicación de la doctrina de que el tiempo es una extensión del movimiento por la idea de que es una extensión acompañando al movimiento o, tal y como lo presenta Plotino, simplemente un acompañamiento del movimiento.

Goldschmidt ha comentado el hecho de que ya para Aristóteles el tiempo es una realidad derivada.[17] Tal y como observa Plutarco, en este aspecto las visiones aristotélicas y estoicas son similares. Ambas, objeta Plutarco, no pueden explicar la esencia y función del tiempo (τὸν οὐσίαν αἰτοῦ καὶ τὸν δύναμιν).[18] Plotino hace una crítica en líneas similares en *Enéada*, 3.7.10. No es bueno decir que el tiempo es un acompañamiento, argumenta, a menos que uno sepa lo que hace el

acompañamiento. En otras palabras, Plotino piensa que Crisipo debería habernos dicho cuál es la esencia del tiempo *qua* tiempo. No es bueno decir qué hace el tiempo, antes de saber qué es el tiempo.[\[19\]](#)

Según el punto de vista de Crisipo esta tradición de criticismo platónico está totalmente mal planteada. Probablemente era para evitar que se le preguntara «¿cuál es la esencia de esta extensión del movimiento?» por lo que alteró la definición de Zenón para que se leyera «extensión acompañando al movimiento». Ello sugeriría que para Crisipo el tiempo no podía ser comprendido en sí mismo; solo podía comprenderse en relación a objetos en movimiento y es en un sentido parasitario de ellos. No es posible ninguna definición del tiempo sin referencia al movimiento y así, por consecuencia, a los objetos materiales. El concepto de tiempo solo puede comprenderse aprehendiendo el uso apropiado de palabras temporales como «antes», «después», «más rápido», «más lento». Y la justificación ontológica para el uso de tales palabras de una forma significativa la provee su concepto de ciclos del mundo.

Cuando sabemos cómo usar las palabras temporales y justificar nuestro uso, sabemos todo lo que podemos saber acerca del tiempo. Antes de considerar qué uso le dio Marco Aurelio a la teoría estoica del tiempo, deberíamos examinar las implicaciones filosóficas de nuestro conocimiento un poco más. Para Crisipo, palabras como «antes» y «después» son ambas precisas, puesto que su punto de referencia es finalmente el principio y el fin del mundo, y también relativas dado que «sitúan» eventos relativamente el uno respecto al otro. ¿Qué nos dice esto sobre el uso de otra clase de palabras temporales, en concreto, los verbos? Claramente, tanto en castellano como en griego, los verbos no llevan necesariamente una referencia inmediata a un tiempo específico. La frase «Soy un aficionado a la ópera» no significa que vaya a una ópera en cualquier momento. Pero en la teoría de Crisipo, palabras de acción como «caminar», «ver», «dar un puntapié» han de ser, hablando propiamente, descriptivas en un sentido continuativo. Tal y como lo presenta Prisco, citando claramente la teoría estoica, cuando en medio de un verso afirmo «estoy escribiendo un verso», estoy usando un presente imperfecto puesto que parte del verso aún ha de escribirse.[\[20\]](#) Similarmente, «veo» ha de significar «estoy viendo», «doy un puntapié» ha de significar «estoy dando un puntapié», «ando» ha de significar «estoy andando». Que Crisipo intentaba algo de este tipo se muestra claramente en su descripción de varias acciones y emociones como estados del principio rector de la mente (γερμονικόν πῶς Qjov). Los estados o disposiciones no son eventos instantáneos; precisamente son actos no inmediatamente completos.

Antes de dejar a Crisipo, hay dos puntos más a considerar. Se ha argumentado que Crisipo hablaba del tiempo como un acompañamiento del movimiento del cosmos, porque pensaba que el principio y el fin del mundo proveen de puntos fijos para la medida del tiempo. ¿No podría objetarse que, aunque este mundo empieza y finaliza en puntos particulares en algún sentido, estos puntos no están

de ninguna manera más fijos que cualesquier otros puntos del ciclo cósmico? Así, la teoría de Crisipo no sería ninguna mejora de la concepción de Aristóteles que hemos sugerido que rechazaba, según la cual el tiempo se mide con referencia a los movimientos circulares uniformes de los cuerpos celestiales. Habría una serie de respuestas que Crisipo podría dar a ello, siendo la principal que una objeción así parece fundarse en la suposición de que la conflagración del mundo es en sí misma un evento que sucede en el tiempo y que se mantiene durante cierto periodo de tiempo. Pero la visión de Crisipo parece ser que el tiempo surge con el cosmos, tal y como Platón argumenta en el *Timeo*, y que por tanto finaliza con la destrucción del cosmos. Cuando no hay ningún cosmos, no hay ningún tipo de movimiento regular; por tanto, el tiempo no es ni siquiera potencialmente medible y por tanto no puede existir. En otras palabras, la posición de Crisipo depende del hecho de que solo en el contexto del cosmos físico y de los cuerpos físicos con movimientos regulares el tiempo es potencialmente inteligible. Quizá hemos cooperado aquí un poco con Crisipo, pero sus ideas parecen llevarnos a estas líneas. En ninguno de los fragmentos hay ningún intento de describir la conflagración como durando periodos más largos o más cortos de tiempo; no puede comprenderse en esos términos.

Una segunda objeción más sofisticada a la posición de Crisipo sería que, puesto que todos los eventos temporales han de contemplarse como procesos que continúan, no hay ningún punto en particular del cual se pueda decir propiamente que es el principio o el fin de un ciclo del mundo. La respuesta a esto sería que, mientras que los eventos en el tiempo en el ciclo del mundo particular están determinados solamente por la relación con el principio y el fin del ciclo, los principios y fines de los ciclos mismos no tienen nada que los pueda «situar» en términos de una secuencia. Podría hacerse una comparación con la vida humana. Las palabras «viejo» y «joven» se refieren a la distancia del punto fijo que se considera que es el principio de la vida. No tienen ningún estatus independiente. Pero el fin de la vida es un punto fijo en el sentido de que es al mismo tiempo el fin de algún tipo de existencia y el principio de otra. Ya hemos mostrado cómo Crisipo sostiene que el presente es «real», incluso si no se refiere estrictamente a un «ahora» momentáneo. La diferencia entre un punto fijado relativamente, como el fin de la vida, y los puntos fijos fundamentales (el principio y el fin de un ciclo del mundo) es que, mientras que en el caso de la muerte podemos seguir hablando de «antes de la muerte» y «después de la muerte», este no es el caso de los ciclos del mundo. Hablando estrictamente, no hay ningún «antes» de que el ciclo empiece ni ningún «después» que el ciclo finalice.[\[21\]](#)

Al considerar la teoría del tiempo presentada por Crisipo y mientras intentamos completar la magra evidencia mediante una explicación de lo que Crisipo podría haber querido decir, lo hemos encontrado siempre insistiendo en la realidad de la experiencia presente, a pesar de las dificultades de explicar lo que es el tiempo presente. Lo hemos encontrado sin mostrar ningún reconocimiento a ningún tipo

de teoría o modo platónico de que los eventos físicos no son reales porque el tiempo es un continuo; y ello a pesar de su bien conocida aceptación de gran parte de la concepción heraclitiana del mundo físico. Pero con las mismas teorías, o muy similares, acerca de la naturaleza filosófica del tiempo un hombre podría formar una perspectiva psicológica muy diferente de la naturaleza de los eventos temporales; y ese hombre, Marco Aurelio, aún podría afirmar ser un estoico.

Cuando consideramos la visión de Marco, hemos de tener siempre presente que su distinción entre la vida del hombre (ψυχή) y su *daimon* (voûς) es algo que no comparte con los estoicos ortodoxos. Tal distinción le permite sugerir que la vida del voûς tiene una realidad en el sentido platónico que la secuencia común de vida no tiene.^[22] Pero aunque esta distinción, si la mantuviese un seguidor más confiado de los ideales platonizantes, podría haber acabado con las preocupaciones de Marco acerca de la transitoriedad de la vida física; las teorías estoicas acerca del tiempo, transportadas ahora a una nueva tonalidad, producen en el emperador un fuerte sentimiento de la efectiva irrealidad de los eventos. Tal y como lo presenta Dodds, Marco siente que «la actividad del hombre no solo no es importante, sino que en cierto sentido no es muy real».^[23] Si esta lectura de las palabras del Emperador es correcta, tenemos una actitud radicalmente diferente de la de Crisipo, siendo el propósito expreso de sus teorías acerca del tiempo mostrar que el presente, aunque el filósofo ha de comprenderlo como un continuo, es, a pesar de todo, completamente real (÷παρτεῖν).

Los escritos de Marco acerca de la insignificancia de la vida humana se encuentran muy afectados por la noción de que la duración del tiempo indica importancia, y su brevedad, insignificancia. Cada momento presente de tiempo es un pinchazo de aguja en la eternidad.^[24] Sin duda ello es cierto, pero ¿habría preocupado a los primeros estoicos? Para ellos es importante la acción moral inmediata, no la duración del tiempo. Y para Posidonio un solo día en la vida del hombre educado es más largo que la más larga vida del no educado.^[25] La idea más antigua aparece en el propio Marco a veces. La vida del alma racional, cuando está viviendo bien, es completa en cualquier momento.^[26] Pero Marco no puede mantener esta actitud. La expresión que usa en 6.36 para devaluar la existencia presente es una de las que debía saber que se usaba tradicionalmente en su escuela durante las discusiones sobre el tiempo: τὸ γνεστός. Era precisamente este presente el que Crisipo había intentado definir y el valor del cual claramente quería mantener. Pues sólo el presente, para los estoicos ortodoxos, es plenamente real.

Marco usa la palabra *aion* para denotar el tiempo infinito o sin límite, y desea calificar a cada ciclo del mundo como un *aion* particular.^[27] De ahí que hable del tiempo infinito como desarrollándose de edad en edad.^[28] La palabra *aion* tiene ecos del *Timeo*, y su conexión con el sentido de Marco de la irrealidad de los eventos físicos tiene un sonsonete platónico; pero es poco lo que puede construirse con eso. La palabra era un lugar común en la tradición de la época de Marco y no podemos saber si el uso que hace de ella es conscientemente platónico.

Pero Dodds tiene sin duda razón al dirigir nuestra atención a la forma en que Marco usa la comparación platónica del mundo con un teatro, donde los hombres son marionetas.[\[29\]](#) Platón habla de esta forma en las *Leyes*,[\[30\]](#) una obra pesimista para los estándares platónicos. Cuando Platón piensa acerca del mundo solo en términos heraclitianos, es inevitablemente pesimista. La teoría de las Formas, su testimonio de creer en un mundo estable de realidad, le conduce usualmente a sobrepasar su pesimismo, pero en las *Leyes*, donde las Formas, aunque se mencionan, están más bien de fondo, es cierto que las dudas acerca de la posibilidad de permanencia y valor reaparecen de manera mucho más fuerte que en cualquier otro lugar de sus escritos.[\[31\]](#) Y en cuanto a Marco, tiene la visión del mundo heraclitiana, vista con ojos platónicos como momentos de tiempo contra un fondo de eternidad. No es sorprendente que, sin la promesa de otro mundo más estable, sea constantemente consciente de un sentimiento de irrealidad. Nuestra vida es la pompa vacía de una procesión, una actuación en un escenario; somos tan fútiles como las hormigas o los ratones enfermos de miedo. Somos marionetas en la cuerda.

La vida del hombre es una realidad perpetuamente cambiante. Es tan incierta que bien se la podría llamar un sueño.[\[32\]](#) De nuevo Marco se encuentra en un terreno platónico y más antiguo aún. Los sueños parecen ser reales, pero no lo son; parecen durar mucho, pero son extremadamente breves. De nuevo podemos preguntarnos por qué Marco, como estoico, se ocupa del continuo del tiempo. ¿Está sugiriendo que la acción moral es un sueño? De hecho no llega a esto, pues es capaz de separar la vida verdadera, la vida del *γερμονικόν*, de una manera platónica, del destino del cuerpo y de la *ψυχή*. Marco está en la curiosamente insatisfactoria posición de estar a medio camino del platonismo. Mientras que acepta la dicotomía entre vida inteligente y vida física, no tiene ningún mundo platónico externo para apoyar su psicología platónica. En algún sentido ha retrocedido más allá de Platón y los estoicos hasta Heráclito; se queda con poco más que el flujo de los eventos físicos y la Razón que los guía providencialmente. Y a veces incluso su creencia en la razón parece dubitativa. Mientras se endurece a sí mismo para representar una parte moral, en tres ocasiones intenta convencerse a sí mismo de que ha de mantenerse firme, esté el mundo gobernado providencialmente (la visión estoica) o bien sea simplemente una conjunción azarosa de átomos, tal y como enseñaba Epicuro.[\[33\]](#)

No podemos estar seguros de por qué Marco no podía encontrar la explicación de Crisipo acerca de la realidad de los actos humanos enteramente satisfactoria, pero el escepticismo del emperador, que ya hemos advertido, parece haber estado actuando también sobre las bases necesarias de la posición estoica tradicional, es decir, la creencia en el principio y el fin del mundo. Normalmente Marco acepta la doctrina de la conflagración,[\[34\]](#) pero a veces tiene en consideración una visión cuasi-heraclitiana de los intercambios eternos entre los cuatro elementos como igualmente satisfactoria.[\[35\]](#) Pero desde el punto de vista de la teoría estoica del

tiempo, la última visión tendría toda la debilidad de la teoría aristotélica. No habría ninguna razón para considerar un punto más que otro como el principio o fin del ciclo cósmico.

¡Qué porción tan diminuta del infinito y divisible tiempo se la ha asignado a cada hombre![\[36\]](#) Hemos de retornar constantemente a este sentimiento cuando intentemos entender el estado de ánimo de Marco. Está claro que su escepticismo extremo, su propensión casi total a la duda, a veces choca incluso con su creencia estoica de que la acción moral es todo lo importante. Está tan abrumado por la diminuta fuerza del hombre ante la escena cósmica que ninguna de las acciones humanas le parece poco más que trivial. La única salida es subordinarse a sí mismo a la «naturaleza universal». Pues en este tipo de identificación, si la naturaleza es de hecho providencial, ha de encontrarse el valor único de la vida. Podría argumentarse que este es el antiguo espíritu estoico, pero no lo es. Ni siquiera es el espíritu de Epicteto, el maestro espiritual de Marco. Lo que falta es la aserción confiada del valor de la acción correcta.

Tan pronto como se observa cada cosa, esta es arrastrada, se lamenta Marco. [\[37\]](#) Crisipo habría estado de acuerdo con él; tal consecuencia se sigue de su teoría del tiempo. Pero parece que Marco necesita desesperadamente detener el flujo; está obsesionado con lo que ha transcurrido. ¡Cuántos médicos han muerto después de haber intentado salvar a sus pacientes! ¡Cuántos filósofos después de debatir la inmortalidad! ¡Cuántas ciudades como Pompeya y Herculano![\[38\]](#) Consideremos la época de Vespasiano y lo que los hombres hacían entonces, casarse, traer niños al mundo, estar enfermos, morir, luchar, celebrar fiestas, adular, rezar por la muerte de otro. Todo ello se repitió en la época de Trajano.[\[39\]](#) Ahora todo ello está acabado; todo se olvidará pronto. Cuando Dodds sugiere que Marco experimentó una «crisis de identidad» estaba pensando principalmente en sus incesantes auto reproches;[\[40\]](#) pero su tendencia al escepticismo total acerca de la realidad del mundo, de los eventos del mundo y por tanto de sus propias acciones, apuntan en la misma dirección. Los estoicos consideraban la escuela filosófica como un tipo de hospital para las almas enfermas, y las almas de todos, menos las de los sabios, están enfermas; pero para Marco era el peor tipo de hospital. La teoría de Crisipo del tiempo, con su análisis sutil de la realidad, pero también con la naturaleza siempre fluente, del presente solo podían exacerbar el problema de un hombre que casi había perdido la fe en su propia existencia.

En el excelente libro de Goldschmidt sobre la teoría estoica del tiempo hay una tendencia a presentar a Marco Aurelio como un seguidor de Crisipo, cuyas variaciones en la actitud estoica hacia el tiempo se deberían a su pesimismo.[\[41\]](#) Hay un grado de verdad en ello y podría decirse que su pesimismo, asociado con la enorme capacidad de Marco para la duda, es un acrecentamiento no estoico. Pero lo que Marco presenta no es meramente la teoría de Crisipo enterrada bajo el pesimismo y la duda. Para Marco el problema del tiempo está en un contexto bastante diferente del que era familiar a los primeros estoicos. Para Zenón y

Crisipo el tiempo se contempla primariamente como un problema de la física. Aceptan esta actitud a partir de Aristóteles y ofrecen soluciones dentro de un espíritu aristotélico. Incluso cuando hacen uso de ideas del tiempo relacionadas con las usadas por Platón en el *Timeo* y comparten un origen común en los escritos de Heráclito, la actitud fundamentalmente erudita hacia el tiempo persiste. Los problemas acerca del tiempo son, para los antiguos estoicos, problemas de segundo nivel. Surgen después de una investigación acerca de la naturaleza de los cuerpos físicos, de la naturaleza física y de la vida moral. El tiempo no se entromete en la esfera moral. Con Marco la posición es bastante diferente. El tiempo, el flujo siempre cambiante, es en sí mismo un problema moral. ¿Cómo es posible vivir una vida buena después de todo, si se tiene la impresión de que todas las acciones se reducirán a la trivialidad con el tiempo? El hecho de que, a pesar de tener que vencer sus propias ansiedades acerca del tiempo y las acciones, Marco persista no obstante hasta el fin en su lucha para vivir una vida correcta acorde con la teoría estoica tal y como la entiende, es una indicación de no poca importancia de la fuerza de su voluntad y de su sentido del deber. A veces parece como si lo que lo dirige fuera un sentido del deber, un sentido no racionalizado filosóficamente como un imperativo categórico, sino aceptado instintivamente.

En ningún lugar de sus *Meditaciones* menciona Marco Aurelio las definiciones del tiempo ofrecidas por Zenón o Crisipo o por cualquier otro estoico. Quizá la omisión es casual, pero la casualidad resulta más extraña por el hecho de que la forma en la que habla Marco del tiempo no cuadraría fácilmente con tales definiciones. Recordemos que era una objeción platónica a la teoría estoica del tiempo que los estoicos rechazaban tratar el tiempo como una «cosa», la «esencia» o ser de la cual podría describirse. Lo definían –y lo definían conscientemente– como un tipo de accidente. Ahora, fuera lo que fuera lo que afirmara Marco acerca de su adhesión a las teorías estoicas tradicionales del tiempo, está lejos de esas teorías por lo que hace a este punto. Marco prácticamente personifica el tiempo una y otra vez. El tiempo parece ser casi el gobernador del mundo físico y la fuente (o el destructor) de su realidad. El tiempo se traga todas las acciones. En estas circunstancias solo se puede preguntar a Marco cuál es la esencia de su poder. Claramente un accidente, una extensión acompañando al movimiento, no podría contemplarse propiamente de esta forma.

Como sucede a menudo, Marco no repensó bastante el asunto. Si Plotino se encontró con estoicos que hablaban acerca del tiempo como lo hace Marco, estaba bastante justificado en preguntar acerca de su esencia. Estamos obligados a concluir que las intenciones e ideas de Crisipo acerca de la naturaleza del tiempo habían perdido toda su significación original. Es casi del todo cierto que no fueron entendidas. Se dice con frecuencia que en la época de Marco el estoicismo había degenerado en un moralismo árido, y aunque ello en algunos respectos es una generalización que lleva a confusión, al menos es verdad que Marco, quien conocía la mayoría de las teorías de la primera Estoa, ha perdido todo el sentido de su

importancia. La interrelación fundamental de la ética y la física se le escapó. Algunas de las lagunas que esto deja en su armadura estoica las trata de tapar con fragmentos de platonismo. Pero los fragmentos aislados, separados los unos de los otros, son inadecuados; y el pesimismo cósmico y la temerosa inestabilidad del mundo de Marco son los resultados. Está claro a partir de una consideración del tratamiento de Marco del tiempo en qué sentido él es el último de los estoicos. Con buena parte del significado del estoicismo perdido, el único curso abierto era adoptar cada vez más elementos de la alternativa platónica.

POST SCRIPTUM

Los antiguos historiadores del estoicismo tenían razón cuando afirmaban que Marco Aurelio era el último de los estoicos; no en el sentido más literal, pues hubo estoicos en el siglo III y más adelante, sino en un sentido más fundamental. Hasta donde podemos saber, no había entonces ningún pensamiento nuevo en la escuela y el número de estoicos era pequeño. Ni tenía el estoicismo la influencia en la gente del exterior que había tenido hacia el año 200 d.C. Clemente de Alejandría representa un giro radical en la relación entre estoicismo y cristiandad. En los dos primeros siglos de nuestra era, la influencia de los estoicos fue fuerte, y nunca fue tan fuerte como en el contemporáneo de Clemente, Tertuliano. Pero con Clemente la lucha entre estoicismo y platonismo se decide finalmente en favor del último y aunque en los últimos escritores las ideas estoicas, particularmente en ética, están mezcladas con el platonismo dominante, tienen una función inferior. En el mundo no cristiano, la estrechez del estoicismo de Marco, combinada con la embestida de Alejandro de Afrodisia en posiciones clave del pensamiento estoico, contribuyó a su fracaso en mantenerse en las mentes de los intelectuales. Y por lo que hace al hombre corriente, el cinismo podía proveerle de todo el estoicismo que necesitase.

Históricamente, el movimiento estaba muerto y, aunque en épocas posteriores ha habido periodos en los que el pensamiento de los estoicos romanos en particular ha sido valioso, el estoicismo ha sido tratado mayormente como un moralismo. Ha sido nuestro propósito ayudar a mostrar que en su mejor momento fue mucho más que eso. Las posiciones más interesantes de Zenón y Crisipo, particularmente en lógica y psicología, se olvidaron, ignoraron o se comprendieron erróneamente en la misma escuela. Incluso ahora solo estamos empezando a redescubrirlas.

APÉNDICE

ESTOICISMO: ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL ESTADO DE LA CUESTIÓN*

Sería algo más que aburrido, si no insultante, si no ofreciera más que una ojeada de lo que ha estado sucediendo en el estudio de la filosofía estoica en las últimas décadas. De manera que me gustaría alinear mi narrativa de los problemas y soluciones con unos pocos comentarios de tanto en tanto acerca de dónde pienso que estamos en este momento y a dónde pienso que deberíamos ir en los próximos años, para no hablar de a dónde parece que vamos a ir, para bien o para mal (usualmente para bien) en los próximos años. Al proponer un ejercicio de bibliografía esencialmente aburrido de esta forma, me proveeré también de una excusa por no intentar ni siquiera un acercamiento global. Pues sería pura arrogancia afirmar que he asimilado todo lo que se ha escrito acerca del estoicismo en los últimos años y pura impertinencia pretender que puedo evaluar la erudición en el campo a partir de una eminencia casi divina. De hecho me he medio apartado del campo después de haber estado ocupado en él durante más de quince años; pero habiéndolo hecho, debería mirar hacia atrás al paisaje y tratar de ver lo que ha sucedido desde que empecé a sentir un interés serio. Tal y como he dicho, incluso me sentiré capaz de ofrecer unas pocas sugerencias acerca de cómo desearía que aquellos mejor equipados que yo se ocuparan del tema en los próximos años.

Después de la segunda guerra mundial el estudio del estoicismo se encontraba prácticamente detenido. Desde luego, el trabajo continuaba, pero el tema estaba todavía dominado por los monumentos del pasado, por la *Historia* de Zeller que determinaba básicamente que todo el pensamiento helenístico (y todo el material aún más decadente que le siguió) era el producto de una falta de nervio –para usar la expresión posterior de Dodds– supuestamente provocada por el declive de la *polis*, como resultado de las campañas de Alejandro y las autocracias de sus sucesores. Teníamos, desde luego, los memoriales de erudición de aquellos primeros días, por encima de todos el *Stoicorum Veterum Fragmenta* de Von Arnim y el recientemente publicado *Die Stoa* de Pohlenz, así como los magníficos escritos de finales del siglo XIX de Adolph Bonhoeffer sobre Epicteto.^[1]

Desde luego había prefiguraciones de los cambios que habían de venir, pero la escena en general estaba desierta. La mayor parte de los estudios de filosofía antigua en inglés habían degenerado en filología o en antropología comparada en el mejor de los casos y en anticuarismo en el peor; los filósofos y los filólogos

parecían estar separándose más y más. Parte del problema, como sucede a menudo, era la tiranía del currículum del primer ciclo de carrera. Es difícil enseñar el estoicismo a la gente que casi no sabe nada de Platón y Aristóteles –y probablemente no debería intentarse– y aunque se me ha dicho que en el Oxford contemporáneo Jonathan Barnes y Julia Annas ofrecen una introducción a la filosofía como un todo a través de lecturas de Sexto Empírico, a través de las batallas entre los estoicos (en realidad entre los dogmáticos en general en el sentido antiguo de la palabra) y los escépticos, ello es solo posible en el contexto de una visión de la filosofía que la contempla grandemente o en su totalidad como lógica y epistemología. Al nivel de publicaciones, la batalla estoicos-académicos se ha continuado recientemente con provecho, especialmente por Burnyeat y Striker. [2]

Resultaría meramente aburrido, tal y como dije, ofrecerles una bibliografía del estoicismo desde 1945 y no me propongo hacerlo. Más bien, me gustaría examinar algunas de las principales áreas de progreso desde la fecha, ofreciendo crédito a aquellos que menciono mientras que de ningún modo deseo insultar a aquellos que omito, así como incluir algunos consejos y deseos. Pues el estudio de la filosofía antigua en general es, así lo creo, de una importancia más central –y se reconoce que es así– para el estudio de la filosofía, para el intento de hacer filosofía, como un todo, de lo que ha sido durante años; la quimera del siglo XIX de que la historia de la filosofía moderna es básicamente la historia de un progreso absoluto ha empezado a decrecer. Dentro de esta descripción más amplia el estudio del estoicismo tiene, pienso, mucho para recomendarlo a los filósofos del presente y de los días por venir.

Hay muy pocas dudas de que ha sido el descubrimiento de la lógica estoica lo que ha extendido nuestra apreciación de la escuela estoica como un todo. Lukasiewicz[3] y Bochenski[4] abrieron el camino a los lógicos profesionales; el *Development of Logic* de Kneales (Oxford, 1962) y las obras de Mates,[5] Frede,[6] Mueller,[7] Brunschwig[8] y otros muchos han desarrollado estos estudios tanto en un nivel puramente profesional como haciendo que sus hallazgos sean comprensibles para un conjunto más amplio de filósofos y eruditos interesados en el estoicismo. Pero, tal y como ha señalado Mueller,[9] comparativamente se ha hecho poco con lo que los estoicos hicieron de su lógica; la lógica estoica ha empezado sin duda de forma creciente, en mi opinión desafortunadamente, a retroceder en el estudio general de la filosofía estoica. Sin duda ello se debe a la significación de las cuestiones formales en la lógica moderna, pero debería decirse que ello es una actitud no estoica. Los mismos estoicos tenían una concepción amplia de la lógica, que incluso incluye la semántica, y siempre desearon, al menos en teoría, conectar su lógica con la física y la ética. Epicteto expresa bien este punto: ¿es para gritar «bien hecho» a un stock de juegos de palabras que la gente viaja alejándose de casa, parientes y amigos? Ello no es el espíritu de Sócrates, o el de Zenón, o el de Cleantes. Y, otra vez, deberíamos practicar el morir (en el espíritu

del *Fedón*) más que el uso correcto de los silogismos.[\[10\]](#) Sin embargo, es al mismo Epicteto, recordemos, al único que debemos un análisis detallado del famoso Argumento Maestro de Diodoro Crono.

Propongo cambiar de plan de acción en este punto. Hasta ahora me he centrado en una de las razones importantes para el interés renovado en los estoicos. Ahora me gustaría examinar los resultados de este interés despertado en áreas que no sean la propia lógica o en la teoría del conocimiento y la teoría del significado, donde se han producido muchas aclaraciones gracias a recientes investigadores.[\[11\]](#) La tarea puede planearse de dos formas: o bien siguiendo la división original estoica de la filosofía entre lógica, física y ética, o bien considerando los orígenes de la escuela y su desarrollo. Empezaré con el segundo acercamiento, después de observar primero que ahora estamos provistos de buenos manuales generales y casi generales del tema, algunos más idiosincráticos que otros; se puede pensar en los libros de Edelstein,[\[12\]](#) Goldschmidt,[\[13\]](#) Long,[\[14\]](#) Rist,[\[15\]](#) y Sandbach.[\[16\]](#) Pero si los manuales de calidad razonable proliferan y tienen mucho en común, el debate se calienta por problemas relacionados con los orígenes del estoicismo como movimiento. La mayoría de investigadores reconocen la deuda de Zenón y Crisipo a un cierto número de fuentes y maestros más antiguos: Heráclito, Platón, Polemón y una mezcla de cínicos y megarianos. Pero el papel de Aristóteles en el crecimiento del estoicismo es algo muy disputado. Algunos (Long,[\[17\]](#) Lloyd,[\[18\]](#) Rist,[\[19\]](#) Hahn[\[20\]](#)) le dan un lugar importante en un conjunto amplio de temas filosóficos; otros, especialmente Sandbach,[\[21\]](#) se inclinan a minimizar su influencia, reflejando la visión, debida por encima de todo a I. Düring, de que la influencia general de Aristóteles en su propia época e inmediatamente después de su muerte fue muy limitada. Los problemas filosóficos específicos asociados con esta disputa son legión, yendo desde el libre albedrío y la necesidad[\[22\]](#) a los orígenes de la cosmología estoica[\[23\]](#) y la cosmobiología.[\[24\]](#) Tales cuestiones necesitan un trabajo más detallado no solo del lado estoico, sino del lado de los últimos y (a mi parecer) muy influyentes textos aristotélicos como el *De motu* y el *De Generatione Animalium*.

El problema de la influencia aristotélica y/o la reacción a Aristóteles también se debate entre aquellos problemas relacionados con las afirmaciones conflictivas de los antiguos (¿y modernos?) partidarios de la lógica estoica y peripatética. Los problemas surgen en relación a cuestiones más formales acerca de la prioridad y validez lógicas[\[25\]](#) y en relación a los debates que saltan de la lógica a la física (en el sentido antiguo de estos términos) suscitados por cuestiones como la famosa «batalla naval mañana» de Aristóteles en el *De Interpretatione* 9 y por desarrollos paralelos en la lógica «megaria» de cuestiones de posibilidad y necesidad en las manos de Filón de Mégara, Diodoro Crono y el mismo Crisipo.

Y también está la cuestión del debatido y no resuelto problema de la influencia de los cínicos. ¿Hasta qué punto estaba escrita la *República* de Zenón «en la cola de un perro»? ¿Dónde y por qué rompe Zenón con los cínicos y hasta qué punto era

consciente de la conexión de esa ruptura con su manifiesto y creciente interés en la filosofía de la naturaleza?[26] Por lo que hace referencia a la filosofía de la naturaleza misma, hay una tendencia creciente a verla con un telón de fondo aristotélico, tal y como he dicho, pero es necesario hacer mucho más; y es posible arrojar bastante más luz sobre el tema si estudiamos las reacciones no solo de los estoicos, sino también de los últimos peripatéticos, que están manifiestamente relacionadas con la obra de Aristóteles, o al menos con parte de ella. Se podrían tener buenos argumentos, creo, para contemplar tanto el estoicismo como el peripatetismo de Licón y Estratón como un tipo de aristotelismo sin filosofía primera, es decir, como un crecimiento a partir de, o un resucitar de, el Aristóteles de los *Analíticos* y de la *Ética Eudemia*, donde, parece, no hay sitio para la metafísica. Sobre la cuestión de las investigaciones físicas está la obra pionera de Lóntriga[27] que apenas se ha seguido. Quizá los eruditos se han distraído con las afirmaciones de Simbirsk[28] de ver paralelos remarcables entre diversas nociones antiguas y modernas en la física. Quizá una atención mayor a Aristóteles y a los estoicos sobre el *pneuma*,[29] y sobre los curiosos paralelos entre algunas de las funciones del *pneuma* y algunas de las funciones de las hormonas en la biología moderna serían mucho más gratificantes.

De las otras fuentes estoicas aparte de los lógicos nefarios se ha hecho muy poco desde Pohlenz. Long y Hahn han intentado introducir alguna discriminación en nuestro tratamiento del uso estoico de los presocráticos, especialmente Heráclito,[30] enfatizando quizá lo que ha sido poco considerado desde Pohlenz y Solmsen,[31] las actitudes discrepantes que se encuentran ya entre los primeros maestros estoicos respecto a sus predecesores, con particular atención en Cleantes. Pero hay que esperar que los excesos de los primeros intentos de separar Zenón y Crisipo no se repetirán, aunque hay algunos indicios de alarma en este estadio. Acerca de la cuestión específica de la relación entre los estoicos y Heráclito en particular todavía hay mucho para clarificar, especialmente a la vista de los intentos (en mi opinión) equivocados de Kahn de retrotraer la doctrina estoica de la destrucción del cosmos por el fuego al periodo presocrático. Ello de hecho es parte de una cuestión filológica más amplia que apenas tratan los historiadores del estoicismo, ni de hecho los historiadores del pensamiento antiguo como un todo. Una buena parte de nuestro «conocimiento» del pensamiento presocrático y postaristotélico lo debemos al testimonio de las críticas filosóficas en la Antigüedad tardía: el platónico medio Plutarco –por lo que hace al tema de los estoicos, nos guía el Loeb de Cherniss (*Plutarch's Moralia*, v. 13, pt. 2)–, el casi aristotélico Alejandro de Afrodisia, el neoplatónico Simplicio –apenas considerado desde un punto de vista estoico desde Rieth–,[32] el polímata cristiano Orígenes, el polemicista médico Galeno cuyo *De Placitis Hippocratis et Platonis* está ahora espléndidamente reeditado por P. De Lacy (CMG 10, 5.4.1.2, Berlín, 1978-1980). El objetivo de tales trabajos, su fiabilidad como fuentes, sus hábitos de considerar las citas, la información y desinformación, incluso su

comprensión de los textos que citan –por no hablar de sus modos frecuentemente selectivos de citación– necesitan una atención mucho más detallada de la que ha recibido generalmente. El *Stoicorum Veterum Fragmenta* de Von Arnim está cargado de citas de Filón de Judea, ¿pero quién sabe lo que está haciendo Filón con los así llamados fragmentos? Todos estos escritores necesitan un escrutinio atento y prolongado acerca de su valor como fuentes –lo que significa que necesitan que se les entienda mejor por su propio derecho. Sharples, Todd, Verbeke y Donini en particular han empezado un trabajo así con Alejandro de Afrodisia,[33] y Fortenbaugh nos ha enfortecido al atender a Ario Dídimos,[34] pero a Orígenes, cuyo aprendizaje y comprensión de los textos filosóficos estoicos (y de otros) parece ser amplio y profundo, apenas se le ha tocado.[35] Incluso la figura más de urraca de Clemente de Alejandría y la menos humilde de Tertuliano merecerían ser indagadas, aunque las investigaciones de Lilla y Mortley del primero,[36] y de Waszink en su edición monumental del *De Anima* del último,[37] han empezado a aclarar el tema. Ha de admitirse, sin embargo, que la obra pionera de Spanneut acerca de la influencia del estoicismo en los primeros textos patrísticos no se ha seguido;[38] ni tampoco se han explotado adecuadamente estos textos para hallar material acerca de los propios estoicos.

Esta situación es parte de un fracaso más general de los filólogos en sortear los problemas básicos implicados en cualquier intento de comprender el pensamiento de los últimos periodos de la Antigüedad.

Pero resulta precipitado culpar a los filólogos. Simplemente no hay suficientes. En realidad, la carga sobre aquellos que son capaces de realizar el trabajo preciso y detallado que se requiere con los textos griegos y latinos aumenta año tras año. En cualquier caso, estoy hablando a la vez de dos tipos de tarea: primero está la tarea de identificar las ideas y práctica estoizante en los autores del final de la Antigüedad no solo para llegar a una mejor comprensión de su propio pensamiento, sino para determinar qué están inclinados a hacer, qué son capaces de hacer o qué difícilmente podrían evitar hacer a los escritos filosóficos de los estoicos (y de otros) que usan para sus propios propósitos: si esos propósitos implican una aceptación o un rechazo de las ideas filosóficas que están bajo discusión o en uso.

¿Qué pasa entonces con los temas mismos que se han dejado de lado? ¿Dónde se ha centrado el interés? En ética, quizá, es donde han aparecido los desacuerdos más interesantes. ¿Era Séneca –en tanto que estoico– lo que Calvino pensaba que era, un maestro de la ética? ¿Es apropiado, por tanto, pensar en el estoicismo como el calvinismo del mundo antiguo? ¿Qué relación hay, en el estoicismo, entre justicia y piedad? ¿Se dan los actos en los que se hace más de lo que se debe? ¿En qué sentido son todos los pecados iguales? ¿Qué es la impasibilidad estoica? ¿Significa una supresión de todas las emociones o una supresión de las pasiones irracionales? ¿Cuál es la actitud estoica hacia la esclavitud? Hay otros temas importantes y relacionados que también merecen reflexión. ¿Son los estoicos

anticonsecuencialistas puros en ética? ¿Tiene alguna significación el cálculo de consecuencias en la evaluación de la naturaleza de un acto moral? ¿En qué sentido, si es que hay alguno, tenían los estoicos un concepto de deber o de obligación? ¿Es justificable en términos amplios hablar de la ética estoica como deontológica? ¿O es naturalista? Y si lo es, ¿en qué sentido?[39] Gérard Watson realizó algunas investigaciones respecto a las afirmaciones de los últimos estoicos sobre la ley natural.[40] Estas investigaciones no han sido seguidas al completo. ¿Tiene razón Watson al pensar que la noción de ley natural en ética tiene que ver más con Cicerón que con las primeras teorías estoicas?

Se ha puesto mucha energía en la teoría estoica de la acción, acerca de la cual está a punto de salir un nuevo libro de Inwood,[41] y en la noción de *oikeiosis*, la idea de que uno de nosotros tenga una preocupación natural por sí mismo y su propio bienestar. Esta noción, que los estoicos en cierto sentido interpretaban en relación con el primer impulso natural del yo hacia la autopreservación (donde los epicúreos mantenían que es hacia el placer, o al menos hacia la ausencia de dolor o angustia), se desarrollaba a veces en la base de conceptos como justicia o incluso la idea de la unidad de la humanidad en lo que Marco Aurelio llama «la estimada ciudad de Zeus». Hasta qué punto estas ideas son originales del estoicismo y hasta dónde se desarrollaron, se ha debatido mucho.[42] Por encima de todo, en esta área, ¿cuáles son las responsabilidades del hombre para con sus compañeros y cuál es la naturaleza del hombre sabio (y por tanto perfecto)? El debate se ha extendido a todo lo que hombre sabio sabe y hace,[43] y hemos considerado cómo puede saberse quién es el hombre sabio. Por encima de todo, quizá, ha habido interés en la afirmación estoica de que la virtud sola es necesaria para la felicidad, que es virtualmente inamovible y que es única. Graeser, Long y otros han examinado la cuestión de los principios fundamentales de la ética estoica, tal y como hemos visto, mientras que las implicaciones prácticas de la teoría de la suficiencia de la virtud, aunque apenas consideradas entre los especialistas del estoicismo mismo, parecen haber influido en escritores relacionados con la «política» de la supervivencia, como el psicólogo Viktor Frankl. Pero también está el problema de la relación entre el hombre sabio estoico (él mismo un fragmento de Zeus en su «principio gobernante», un fragmento del dios panteístico del universo estoico) con sus fragmentos compañeros. Es el problema de si el estoicismo se disuelve en un individualismo de mónadas o forma una comunidad como la prevista por Epicteto y, en su forma pesimista (y por tanto no estoica), por Marco Aurelio. Aunque tratadas periféricamente en la «literatura», tales materias básicas siguen ampliamente sin ser molestadas por la evaluación filosófica.

Antes de dejar el reino de los temas estoicos sistemáticos, deberíamos observar uno que, pienso, merece una atención especial: el intento estoico de construir, en oposición a las opiniones imperantes de Platón y en cierta extensión también de Aristóteles, un análisis genuina y auténticamente psicosomático de la persona y la naturaleza humanas. Aquí también el problema está planteado desde hace algún

tiempo y Long ha realizado recientemente una obra intrigante.[\[44\]](#) Y el problema del mal y lo que implica para una teodicea, que se relaciona con cuestiones de providencia, se ha considerado en su contexto estoico. Se ha observado la importancia que los estoicos le dedican,[\[45\]](#) aunque la relevancia de las propuestas estoicas para los problemas teológicos contemporáneos necesita más examen. Las opiniones de los estoicos merecen una consideración más seria que la que se les ha dado. Sobre este tema la crítica al estoicismo que hacen Orígenes y Plotino merecería una atención más detallada. Finalmente –para movernos estoicamente de la ética a la física–, están los problemas acerca de la naturaleza de las teorías estoicas de causa (que ha provocado discusiones sustantivas entre Frede y Sorabji)[\[46\]](#) y está la cuestión más básica de la naturaleza del materialismo o más bien vitalismo estoico. Pues la función de los llamados «incorpóreos», especialmente los *lekta* («significados»), dentro de la «física» estoica está muy lejos de estar aclarada, y la no existencia entre los estoicos de un dualismo mente-materia, o al menos su existencia en una forma atenuada (o diferente) en los textos estoicos, es fundamental, pero todavía es una fuente de confusión. Una vez más nos enfrentamos con una cuestión amplia y difícil para la comprensión de la filosofía antigua como un todo. El término «materialismo» parece inducir a confusión a veces incluso para los epicúreos, dejando de lado a los estoicos panteísticos para los cuales, tal y como señaló Plotino, Dios es materia en una cierta condición o disposición.

Brevemente, para concluir nuestro viaje, volvamos a los estoicos individuales. Aquí se ha hecho bastante en algunos periodos. No intentaré ser exhaustivo, pero es imposible pasar por alto el artículo de Fritz sobre Zenón,[\[47\]](#) o la edición de los fragmentos de Panecio (comentados) realizada por Van Straaten,[\[48\]](#) o la aparición del primer volumen del enorme *Posidonius* –todavía se espera el comentario– de Kidd, quien tomó el relevo y se encargó de completar todo lo que Edelstein había llevado a cabo durante muchos años.[\[49\]](#) Al último estoicismo no le ha ido tan bien, pues con los estoicos romanos no se ha avanzado mucho desde Bonhoeffer y la obra, realmente excelente para su época, de Arnold,[\[50\]](#) aunque Hierocles es el tema de un estudio de Inwood en prensa,[\[51\]](#) y Rist ha intentado algo sobre la especie de estoicismo (y de no estoicismo) que encontramos en Marco Aurelio,[\[52\]](#) un hombre cuyo interés particular (para mí, al menos) es que plantea de una forma aguda dos cuestiones relacionadas: qué es exactamente un estoico y si puede un estoico vivir su estoicismo. ¿Cuáles son las creencias mínimas para identificar a alguien como miembro de la escuela en un sentido no trivial? Pues uno de los efectos del estudio contemporáneo de los estoicos ha sido desentrañar el genuino estoico del hombre de paja construido por los mitologistas, los kantianos y otros. El problema de lo que es ser un estoico surge, desde luego, de forma importante en la persona de Séneca, una figura influyente en términos históricos así como literarios y filosóficos; pero, aparte de las lecturas del libro de I. Hadot poco hemos aprendido recientemente de él como filósofo separado del político. A pesar de

todo, debería dirigirse la atención siempre que sea posible al excelente estudio de sus obras de teatro realizado por Herrington.[\[53\]](#)

Intento acabar aquí. Quizá observarán que cierto número de los asuntos más recientes que he listado son el fruto de diversas conferencias: *Les Stoiciens et leur logique*, *Doubt and Dogmatism*, *Science and Speculation*, y las Actas en prensa de una conferencia sobre ética helenística realizada en Bad Homburg. Es un desarrollo bienvenido y un signo de progreso, aunque a veces tales ocasiones parecen degenerar en «ir al club». No he dicho nada de la tradición del estoicismo y su importancia e influencia filosófica directa más allá de la Antigüedad, aunque en el caso de, por ejemplo, Spinoza, yo creería que es considerable; un punto de partida excelente para tales investigaciones se puede conseguir en la recopilación de artículos de Eymard d'Angers.[\[54\]](#) Ni he hablado de la interacción del estoicismo con otras escuelas antiguas, algunas de las cuales han sido escudriñadas recientemente por Glucker.[\[55\]](#) Para el futuro, sin embargo, espero que haya un progreso mayor en un buen número de niveles, algunos de los cuales, por decirlo así, están aún en la mesa de dibujo. En el nivel de la disponibilidad de fragmentos, Hülser ha estado publicando una serie de volúmenes sobre la dialéctica estoica, con traducción alemana.[\[56\]](#) Algunos podrían esperar que, finalmente, se revisará la totalidad de la obra de Von Arnim. Creo que Long y Sedley están en el proceso de construir una obra general –en la línea del tratamiento de los presocráticos de Kirk, Raven y Schofield– para poner al alcance (con discusión) los textos más importantes de filosofía del periodo helenístico en general, incluyendo, desde luego, la antigua Estoa. Un libro así se necesita urgentemente, para dar al investigador una herramienta menos formidable (y menos repleta de problemas filosóficos) que la colección de Von Arnim.

Al mismo tiempo continúa el trabajo hacia lo que finalmente será una historia de la filosofía helenística realizada por varios autores, que proveerá de una continuación a la *History of Greek Philosophy* de Guthrie en un periodo que el mismo Guthrie no podía alcanzar. Cuando todo esto y mucho más esté completo, nos encontraremos en una posición aún mejor de la que estamos ahora para darnos cuenta de que los estoicos pueden enseñarnos que la lógica proposicional no empezó con Frege, que el énfasis en la epistemología no empezó con Descartes, que la preocupación por la universalizabilidad no empezó con Kant, que la preocupación por la semántica no empezó con... Y aquí concluiré. Estoy asombrado de la diferencia de esta pequeña bibliografía con la que compuse cuando por primera vez escribí sobre los estoicos en 1969. Me parece que no sería injusto decir que en las últimas décadas ha habido algo de éxito en el redescubrimiento de los estoicos y que aquellos de nosotros que hemos tenido algo que ver deberíamos palmearnos en la espalda y dedicamos un turno de aplausos.[\[57\]](#)

ABREVIATURAS

<i>AJP</i>	<i>American Journal of Philology</i>
<i>BICS</i>	<i>Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London</i>
<i>CN</i>	<i>Plutarco, De Communibus Notitiis</i>
<i>CP</i>	<i>Classical Philology</i>
<i>CQ</i>	<i>Classical Quarterly</i>
<i>CR</i>	<i>Classical Review</i>
<i>CW</i>	<i>Classical World</i>
<i>DG</i>	<i>Doxographi Graeci</i> , ed. H. Diels
<i>GCS</i>	<i>Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Drei Jahrhunderte</i>
<i>GR</i>	<i>Greece and Rome</i>
<i>HSCP</i>	<i>Harvard Studies in Classical Philology</i>
<i>JHS</i>	<i>Journal of Hellenic Studies</i>
<i>JRS</i>	<i>Journal of Roman Studies</i>
<i>NAG (NGG)</i>	<i>Nachrichten der Akademie (Gesellschaft) der Wissenschaften in Göttingen</i>
<i>PP</i>	<i>La Parola del Passato</i>
<i>PQ</i>	<i>Philosophical Quarterly</i>
<i>PR</i>	<i>Philosophical Review</i>
<i>RE</i>	<i>Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i>
<i>REA</i>	<i>Revue des Études Anciennes</i>
<i>Rh. Mus.</i>	<i>Rheinisches Museum</i>
<i>SR</i>	<i>Plutarco, De Stoicorum Repugnantiis</i>
<i>SVF</i>	<i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i> , ed. J. von Arnim
<i>TAPA</i>	<i>Transactions and Proceedings of the American Philological Association</i>

BIBLIOGRAFÍA

Se incluyen las referencias de todos los libros y artículos mencionados en el texto y un cierto número de otros estudios relevantes sobre el estoicismo.

- Ackrill, J. L., *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, Oxford, 1963.
- Arnim, J. von, «Arius Didymus' Abriss der peripatetischen Ethik», *S. B. der Öst. Akad. d. Wiss. phil.-hist. Kl.*, 204, 3 (1926).
- Arnold, E. V., *Roman Stoicism*, Cambridge, 1911.
- Babut, D., «Les Stoïciens et l'Amour», *REG*, 76 (1963), pp. 55-63.
- Baldry, H. C., «Zeno's Ideal State», *JHS*, 79 (1959), pp. 3-15.
- , *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge, 1965.
- Barth, P., y A. Goedeckemeyer, *Die Stoa*, Stuttgart, 19296.
- Benz, E., *Das Todesproblem in der Stoischen Philosophie*, en *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft*, 68, Stuttgart, 1929.
- Bonhoeffer, A., *Epictet und die Stoa*, Stuttgart, 1890.
- , *Die Ethik des Stoikers Epictet*, Stuttgart, 1894.
- , «Die Telosformel des Stoikers Diogenes», *Philologus*, 67 (1908), pp. 582-605.
- Boyancé, P., *Étude sur le songe de Scipion*, Limoges, 1936.
- , «Sur la Théologie de Varron», *REA*, 57 (1955), pp. 57-84.
- Bréhier, E., «La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 22 (1909), pp. 114-125.
- , *Chrysippe*, París, 1910.
- , *Études de philosophie antique*, París, 1955.
- Brink, C. O., «Ο{κείωσις and Ο{κειότης: Theophrastus and Zeno on Nature and Moral Theory», *Phronesis*, 1 (1955), pp. 123-145.
- , «Plato on the Natural Character of Goodness», *HSCP*, 63 (1958), pp. 193-198.
- Brochard, V., «Sur la logique des Stoïciens», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 5 (1892), pp. 449-468.
- Broecker, H., *Animadversiones ad Plutarchi libellum περὶ εὐθυμίας*, tesis, Bonn, 1954.
- Callahan, J. F., *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, Harvard, 1948.
- Christensen, J., *An Essay on the Unity of Stoic Philosophy*, Copenhagen, 1962.
- Clark, G. H., «The Theory of Time in Plotinus», *PR*, 53 (1944), pp. 337-358.
- Colombo, A. M., «Un nuovo frammento di Crisippo», *PP*, 9 (1954), pp. 376-381.
- Couissin, P., «Le Stoïcisme de la Nouvelle Académie», *Revue d'Histoire de la Phil.*, 36 (1929), pp. 241-276.
- Crönert, W., *Kolotes und Menedemos*, en *Studien zur Palaeographie und Papyruskunde*, 6, ed. C. Wessely, Leipzig, 1906.
- Cumont, F., *La Théologie solaire de paganisme romain*, en *Mém. de l'Acad. des Inscriptions et Belles Lettres*, París, 1909.
- De Lacy, P., «The Logical Structure of the Ethics of Epictetus», *CP*, 38 (1943), pp. 112-125.
- , «The Stoic Categories as Methodological Principles», *TAPA*, 76 (1945), pp. 246-263.
- , «Some Recent Publications on Hellenistic Philosophy», *CW*, 52 (1958), pp. 8-15, 25-27, 37-39 y 59.
- Diels, H., *Doxographi Graeci*, Berlín, 1879.
- Dirlmeier, F., «Die Oikeiosis-lehre Theophrasts», *Philologus Supp.-band*, 30 (1937), pp. 1-100.
- Dobson, J. F., «The Posidonius Myth», *CQ*, 12 (1918), pp. 179-195.
- Dodds, E. R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1965 (hay traducción castellana: *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Cristiandad, Madrid, 1975).
- Doerrie, H., «Υπόστασις», *NAG, Phil.-hist. Kl.*, 1955, pp. 35-92.
- Dudley, D. R., *A History of Cynicism*, Londres, 1937.
- Dyoff, A., *Die Ethik der alten Stoa*, Berlín, 1897.
- Edelstein, L., «The Philosophical System of Posidonius», *AJP*, 57 (1936), pp. 286-325.
- , *The Meaning of Stoicism*, Harvard, 1966.
- Erbse, H., «Die Vorstellung von der Seele bei Marc Aurel», *Festschrift Fritz Zucker*, Berlín, 1954, pp. 129-152.
- Farquharson, A. S. L., *The Meditations of Marcus Aurelius*, Oxford, 1944.
- Festugière, A. J., reseña de Grilli, *Il Problema, Paideia*, 9 (1954), pp. 180-187.
- Fritz, K. von, *Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, *Phil. Supp.-band*, 182 (1926), pp. 1-97.
- Furley, D. J., «Lucretius and the Stoics», *BICS*, 13 (1966), pp. 13-33.

- , *Two Studies in Greek Atomism*, Princeton, 1967.
- Gauthier, R. A., y J. Y. Jolif, *L'Ethique à Nicomaque*, Lovaina, 1959.
- Goldschmidt, V., *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, París, 1953.
- Gould, J. B., «Chrysippus: on the criteria for the truth of a conditional proposition», *Phronesis*, 12 (1967), pp. 152-161.
- Grilli, A., *Il Problema della Vita Contemplativa nel Mondo grecoromano*, Milán, 1953.
- , «L'Opera di Panezio», *Paideia*, 9 (1954), pp. 337-353.
- , «Studi Paneziani», *Studi Italiani di Filologia Classica*, n.s. 29 (1957), pp. 31-97.
- Grumach, E., *Physis und Agathon in der alten Stoa* (Prob., 6), Berlín, 1932.
- Haynes, R. P., «The Theory of Pleasure of the Old Stoa», *AJP*, 83 (1962), p. 412-419.
- Hijmans, B. L., «Ἀσκησις»: *Notes on Epictetus' Educational System*, Assen, 1959.
- , «Posidonius' Ethics», *Acta Classica*, 2 (1959), pp. 27-42.
- Hirzel, R., *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, Leipzig, 1882.
- , «Der Selbstmord», *Archiv für Religionswissenschaft*, II (1908), pp. 75-104, 243-284 y 417-476.
- Hurst, M. (Mrs Kneale), «Implication in the 4th Century B.C.», *Mind*, 44 (1935), pp. 484-495.
- Ibscher, G., *Der Begriff des Sittlichen in der Pflichtenlehre des Panaitios*, tesis, Múnich, 1934.
- Jaeger, W., *Nemesios von Emesa, Quellenforschung zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios*, Berlín, 1914.
- , *Diokles von Karystos*, Berlín, 1938.
- Jagu, A., *Epictète et Platon: Essai sur les relations du Stoïcisme et du Platonisme à propos de la morale des Entretiens*, París, 1946.
- Jones, J. W., *The Law and Legal Theory of the Greeks*, Oxford, 1956.
- Jones, R. M., «Posidonius and the flight of the mind through the universe», *CP*, 21 (1926), pp. 97-113.
- , «Posidonius and Solar Eschatology», *CP*, 21 (1932), pp. 113-135.
- Kaussen, J., *Physik und Ethik des Panätios*, Bonn, 1902.
- Kidd, I. G., «The Relationship of Stoic Intermediates to the Summum Bonum with reference to Change in the Stoa», *CQ*, n.s. 5 (1955), pp. 181-194.
- Kneale, W., y M. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford, 1962 (hay traducción castellana: *El desarrollo de la lógica*, Tecnos, Madrid, 1972).
- Labowsky, L., *Die Ethik des Panaitios*, Leipzig, 1934.
- Laffranque, M., *Poseidonios d'Apamée: Essai de Mise au Point*, París, 1964.
- Le Hir, J., «Les Fondements psychologiques et religieux de la morale d'Epictète», *Bull. Assoc. G. Budé*, 4 (1954), pp. 73-93.
- Leeman, A. D., «Seneca and Poseidonios: A philosophical commentary on Seneca ep. CII, 3-19», *Mnemosyne*, s. 4.5 (1952), pp. 57-79.
- Long, A. A., «Carneades and the Stoic Telos», *Phronesis*, 12 (1967), pp. 59-90.
- , «Aristotle's Legacy to Stoic Ethics», *BICS*, 15 (1968), pp. 72-85.
- , «The Stoic Concept of Evil», *PQ*, 18 (1968), pp. 329-343.
- Luschnat, O., «Das Problem des ethischen Fortschritts in der alten Stoa», *Philologus*, 102 (1958), pp. 178-214.
- Mates, B., *Stoic Logic*, Berkeley, 1953 (hay traducción castellana: *Lógica de los estoicos*, Tecnos, Madrid, 1985).
- Merlan, P., «Beiträge zur Geschichte des antiken Platonismus II. Poseidonios über die Weltseele in Platons Timaios», *Philologus*, 89 (1934), pp. 197-214.
- , *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden, 1960.
- , *From Platonism to Neoplatonism*, La Haya, 1960.
- Moreau, J., *L'Âme du monde de Platon aux Stoïciens*, París, 1939.
- , «Ariston et le Stoïcisme», *REA*, 50 (1948), pp. 27-48.
- Murray, O., reseña de Baldry, *The Unity of Mankind*, en *CR*, 80 (1966), pp. 368-371.
- Nebel, G., «Der Begriff des ΚΑΘΗΚΟΝ in der alten Stoa», *Hermes*, 70 (1935), pp. 439-460.
- , «Zur Ethik des Poseidonios», *Hermes*, 74 (1939), pp. 34-57.
- Neuenschwander, R., *Marc Aurels Beziehungen zu Seneca und Poseidonios*, en *Noctes Romanae*, 3, Berna, 1951.
- Nock, A. D., «Posidonius», *JRS*, 49 (1959), pp. 1-16.
- Philippson, R., «Panaetiana», *Rh. Mus.*, 78 (1929), pp. 337-360.
- , «Das Sittlichschöne bei Panaitios», *Philologus*, 85 (1930), pp. 357-413.
- , «Das erste Naturgemässe», *Philologus*, 87 (1932), pp. 445-466.
- , «Zur Psychologie der Stoa», *Rh. Mus.*, n.F. 86 (1937), pp. 140-179.
- Pohlenz, M., «Das zweite Buch der Tusculaner», *Hermes*, 44 (1909), pp. 23-40.
- , «Poseidonios' Affektenlehre und Psychologie», *NGG*, 73 (1922), pp. 163-194.
- , «Τὸ πρῶτον. Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Geistes», *NGG, phil.-hist. Kl.*, 1, 1.16 (1933), pp. 53-92.
- , *Antikes Führertum: Cicero de Officiis und das Lebensideal des Panaitios*, en *Neue Wege zur Antike*, Reihe

- II 3, Leipzig, Berlín, 1934.
- , «Zenon und Chrysipp», *NAG, phil.-hist. Kl.*, 1, 2.9 (1938), pp. 173-210.
- , «Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa», *NAG, phil.-hist. Kl.*, 1, 3.6 (1939), pp. 151-198.
- , «Grundfragen der stoischen Philosophie», *Abh. Gött. Ges., phil.-hist. Kl.*, 3.26 (1940), pp. 1-122.
- , «Philosophie und Erlebnis in Senecas Dialogen», *NAG, phil.-hist. Kl.*, 14.3 (1941), pp. 55-108.
- , «Panaitios», *RE*, 182 (1949), cols. 418-440.
- , *Stoa und Stoiker*, Zürich, 1950.
- , *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttinga, 19643.
- , *Kleine Schriften*, ed. H. Doerrie, Hildesheim, 1965.
- Reesor, M. E., «The "Indifferents" in the Old and Middle Stoa», *TAPA*, 82 (1951), pp. 102-110.
- , «The Stoic Concept of Quality», *AJP*, 75 (1954), pp. 40-58.
- , «The Stoic Categories», *AJP*, 78 (1957), pp. 63-82.
- , «Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy», *Phoenix*, 19 (1965), pp. 285-297.
- Reinhardt, K., *Poseidonios*, München, 1921.
- , *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios*, München, 1926.
- , «Poseidonios», *RE*, 221 (1953), cols. 558-826.
- Rieh, A. N. M., «The Cynic Conception of ΑΥΤΑΡΚΕΙΑ», *Mnemosyne*, s. 4.9 (1956), pp. 23-29.
- Rieth, O., Grundbegriffe der stoischen Ethik, en *Prob.*, 9, Berlín, 1933.
- , «Über das Telos der Stoiker», *Hermes*, 69 (1934), pp. 13-45.
- Rist, J. M., *Eros and Psyche*, Toronto, 1964.
- , *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge, 1967.
- , «Integration and the Undescended Soul in Plotinus», *AJP*, 88 (1967), pp. 410-422.
- Ruether, T., *Die sittliche Forderung der Apatheia*, Friburgo de Brisgovia, 1949.
- Sambursky, S., *Physics of the Stoics*, Londres, 1959.
- Sandbach, F. H., «Ἐννοια und Πρόληψις in the Stoic Theory of Knowledge», *CQ*, 24 (1930), pp. 44-51.
- Schindler, K., *Die stoische Lehre von den Seelenteilen und Seelenvermögen insbesondere bei Panaitios und Poseidonios und ihre Verwendung bei Cicero*, tesis, München, 1934.
- Schmekel, A., *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange dargestellt*, Berlín, 1892.
- Schubert, P., *Die Eschatologie des Poseidonios*, Leipzig, 1927.
- Schuhl, P. M., *Le Dominateur et les Possibles*, París, 1960.
- Schwartz, E., «Hekataeos von Teos», *Rh. Mus.*, 40 (1885), pp. 223-262.
- Schweingruber, F., «Sokrates und Epictet», *Hermes*, 78 (1943), pp. 57-79.
- Schwyzer, H. R., «Bewusst und Unbewusst bei Plotin», *Entretiens Hardt*, 5, *Les Sources de Plotin*, Ginebra, 1960, pp. 341-390.
- Sevenster, J. N., *Paul and Seneca*, Leiden, 1961.
- Siefert, G., *Plutarchos' Schrift Περὶ Ἐθουμίας*, Progr. Pforta, Naumbach a. -S., 1908.
- Solmsen, F., «Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves», *Mus. Helv.*, 18 (1961), pp. 150-163 y 169-197.
- , *Cleanthes or Posidonius? The Basis of Stoic Physics*, Amsterdam, 1961.
- Spanneut, M., *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, París, 1957.
- Tatakis, B. N., *Panétius de Rhodes*, París, 1931.
- Taylor, R., «The Problem of Future Contingencies», *PR*, 66 (1957), pp. 1-28.
- Theiler, W., «Tacitus und die antike Schicksalslehre», *Phyllobolia für P. von der Mühl*, Basilea, 1946, pp. 35-90.
- Thévenaz, P., *L'Âme du Monde, le devenir, et la matière chez Plutarque*, París, 1938.
- , «L'Intériorité chez Sénèque», *Mélanges Niedermann*, Neuchâtel, 1944, pp. 189-194.
- Toynbee, J. M. C., «Dictators and Philosophers in the First Century A.D.», *GR*, 13 (1944), pp. 43-58.
- Van Geytenbeek, A. C., *Musonius Rufus and Greek Diatribe*, Assen, 1963.
- Van Straaten, M., *Panétius, sa vie, ses écrits, et sa doctrine*, Amsterdam, 1946. La 3.^a ed. de los fragmentos se publicó en Leiden en 1962.
- Verbeke, G., *L'Évolution de la Doctrine du Pneuma du Stoïcisme à S. Augustin*, París-Lovaina, 1945.
- Virieux-Reymond, A., *La Logique et l'épistémologie des Stoïciens*, Chambéry, 1950.
- Vogel, C. J. de, *Greek Philosophy III. The Hellenistic-Roman Period*, Leiden, 1959.
- Watson, G., *The Stoic Theory of Knowledge*, Belfast, 1966.
- Wiersma, W., «Τέλος und καθ'Gkov in der alten Stoa», *Mnemosyne*, s. 3.5 (1937), pp. 219-228.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von, *Der Glaube der Hellenen*, Berlín, 1931.
- Zeller, E., «Ueber den Κυριεύων des Megarikers Diodorus», *SB. der Kgl. Akad. der Wiss. zu Berlin* (1882), pp. 151-159.
- , *Die Philosophie der Griechen*, II, I, Leipzig, 18894; III, I, Leipzig, 19094.

NOTAS

1 Aristóteles y el bien estoico

[1] Carnéades, en Cicerón, *N. D.*, 3.41. Cf. *Tusc. Disp.*, 5.120.

[2] Este punto lo subraya recientemente Edelstein en conexión con los estoicos en *The Meaning of Stoicism*, pp. 19-22.

[3] *E. N.*, 1095a 18 ss.

[4] *E. N.*, 1102a 5-6.

[5] Cf. *Met.* Δ, 1072b 26-7, ή γρη νοῦ ενεργεια ζωή.

[6] *E. N.*, 1105a 30, εἰν ο πράττων πως Αἰων πράττη). Véase Long, «Aristotle's Legacy», p. 78.

[7] Estob., *Ecl.*, 2, p. 77, 21 W. (*SVF*, 1,184), etc.

[8] *SVF*, 1, 179. Si añadió Zenón las palabras τῆ φύσει a su definición de fin como το ὁμολογουμένως ζῆν, o bien fue Cleantes, no es de gran importancia, puesto que no se han ofrecido buenas razones para considerar que el añadido sea otra cosa que explicativo. Todo considerado, es quizá más probable que el añadido sea debido a Cleantes. Acerca de Cleantes, véanse Estob., *Ecl.* 2, p. 75, 11 W.; Pohlenz, *Die Stoa*, 2.67, y «Zeno und Chrysipp», pp. 199 y ss. Para el significado de ὁμολογονμενος, Pohlenz, *Die Stoa*, 1.116.

[9] D. L., 7.87 (*SVF*, 1, 179); Clem. Alej., *Strom.*, 2.21.129 (*SVF*, I,180).

[10] *De Virt. Mor.*, 441 C (*SVF*, I, 202).

[11] Arist., *Cat.*, 8b 27.

[12] Simp., *In Cat.*, 237, 30 y ss. Kalbfleisch (*SVF*, II, 393).

[13] Porfirio, *In Cat.*, p. 137, 29 Busse (*SVF*, III, 525).

[14] *SVF*, I, 202.

[15] *E. N.*, 1106a 6 ss.

[16] *SVF*, III, 557-566.

[17] *E. N.*, 1101a 16 ss.

[18] *SVF*, III, 39, 262.

[19] *SVF*; III, 39-48.

[20] *E. N.*, 1101a 15.

[21] Plot., *Enn.*, 6.8.5.

[22] Plut., *CN*, 1069c 8 ss.; cf. Cic., *De Fin.*, 3.23. La importancia de estos pasajes se encuentra bien comentada en Kidd, «The relation of Stoic Intermediates to the *Summum Bonum* with reference to Change in the Stoa», p. 186. Véase también Long, «Carneades and the Stoic *Telos*», p. 65.

[23] Sobre Diógenes, véanse Bonhoeffer, «Die Telosformel...», pp. 582-605, y *SVF*, III, 44. El término γκλογή, «seleccionar», puede ser, tal y como sugiere Pohlenz (*Die Stoa*, 2.95), original de Diógenes. Un pasaje de Epicteto (*SVF*, III, 191) donde aparece γκλεκτικός puesto en boca de Crisipo puede que, tal y como piensa Pohlenz, no sea una cita literal. Pero Pohlenz es probablemente demasiado arbitrario.

[24] Tal y como se hace, por ejemplo, en Long, *op. cit.*, p. 73.

[25] Plut., *CN*, 1071A 6. Cf. Long, *op. cit.*, pp. 75-84.

- [26] SVF, III, 56-57 Antípater; Sén., *Ep.*, 92.5.
- [27] El problema de Antípater se encuentra bien comentado en Long, *op. cit.*
- [28] D. L., 7.128. Esta es la opinión de Van Straaten, *Panétius*, pp. 154 ss.
- [29] Kidd, *op. cit.*, resume las opiniones de Pohlenz, Van Straaten y Reesor, «The “Indifferents”...», pp. 106, 110. Laffranque (*Poseidonios d'Apamée*, p. 364) también cree en una innovación importante.
- [30] D. L., 7.103 afirma que Posidonio consideraba que la riqueza y la salud eran bienes. Esto se contradice con lo afirmado por Séneca (*Ep.*, 87.35) y Cicerón (*Tusc. Disp.*, 2.61). En tales pasajes, Posidonio no llama a los indiferentes bienes; sólo la virtud es buena. Pero deberíamos tener cuidado con esto. Hasta Crisipo podía hablar a veces de forma laxa sobre «bienes». Véase *infra*, p. 22.
- [31] Tal sugerencia adquiere cierta plausibilidad por la aparición de la palabra *ἡρεσία* tanto en Diógenes como en el pasaje citado por Kidd (Alej. Afr., *De Anima Mantissa*, p. 163, 4 ss. Bruns, SVF, III, 192).
- [32] Ha convencido a Long (*op. cit.*, p. 90, n. 75).
- [33] Sobre la distinción entre necesidad y uso en Crisipo, véanse Séneca, *Ep.*, 9.14, y Arnold, *Roman Stoicism*, p. 293.
- [34] La fórmula del *telos* de Posidonio (τὸ ζῆν θεωροντα, etc.) puede presentarse en apoyo del punto de vista de que la virtud no es, en cierto sentido, αετάρκηS. La θεωρία necesita del ocio. Panecio también habló de θεωρητικὸ ὄρετή (D.L., 7.92 = fr. 108 Van Straaten). Este punto lo ha indicado el profesor Sandbach en un artículo no publicado.
- [35] E. N., 1096a 11 ss.
- [36] Kidd, *op. cit.*, p. 188.
- [37] SR, 1048A (SVF, III, 137).
- [38] Long, *op. cit.*, p. 67, nota 20.
- [39] Estob., *Ecl.*, 2, p. 75, 1 W. (SVF, III, 131).
- [40] Plut., SR, 1039c (SVF, III, 29).
- [41] Estob., *Ecl.*, 2, p. 82, 21 W. (SVF, III, 142).
- [42] D.L., 7.107 (SVF, III, 135), ἐτι τῶν προηγμένων τρ μὲν δι' αὐτρ προήκται... Los ejemplos dados son εὐφροία y προκοπὴ.
- [43] D.L., 7.89 (SVF, III, 39); cf. D.L., 7.127, etc.
- [44] Edelstein, «The Philosophical System of Posidonius», p. 311. Edelstein cita a Diógenes Laercio, 7.91 y 7.127 como apoyo de esta extraña sugerencia.
- [45] Estob., *Flor.*, 103.22, vol. 3, p. 906, 18H. (SVF, III, 510).
- [46] Por ejemplo, Filón, *Leg. Alleg.*, 210 (SVF, III, 512).
- [47] Recientemente por Reesor, «The “Indifferents”...», p. 105.
- [48] E. N., 1106b 36.
- [49] *De Fin.*, 3.20.
- [50] Por ejemplo, D.L., 7.89 (SVF, III, 39).
- [51] Plut., *De Virt. Mor.*, 441 c (SVF, I, 202).

- [52] D.L., 7.127 (SVF, III, 237); cf. D.L., 7.128 (SVF, I, 569).
- [53] Simp., *In Cat.*, p. 401, 35 y p. 402, 25 ss. Kalbfleisch (SVF, III, 238).
- [54] Cf. Rist, *Plotinus*, pp. 174-177; Porfirio, *V. P.*, II.
- [55] Cf. la frase *ai μέσαι πράξεις* en Estob., *Flor.*, 103,22, vol. 3, p. 907, 3H. (SVF, III, 510).
- [56] *E. N.*, 1113b 31, y las referencias de Gautier y Jolif (*L'Étique à Nicomaque*, 21.214).
- [57] S.v. μεθύω, SVF, IV, 95.
- [58] Aten., 13, 607A (SVF, I, 451).
- [59] Frontón, p. 143 Naber (SVF, III, 196).
- [60] Plut., *C.N.*, 1071A (SVF, III, 195).
- [61] Kidd, *op. cit.*, p. 185; Séneca, *Ep.*, 94.50, *hoc vitabis, hoc facies*.
- [62] D.L., 7.121 (SVF, III, 697).

2. Zenón y Crisipo acerca de las acciones y las emociones humanas

- [1] Sobre el tema de si el andar es un estado de ἡγεμονικόν de acuerdo con Crisipo (y en contra de Oleanthes), véase Sén., *Ep.* 113.18 (SVF, I, 525).
- [2] Por ejemplo, por De Vogel, *Greek Philosophy*, vol. III, pp. 92-95, etc. Este uso es típico en Zeller, Pohlenz, Philippson y otros.
- [3] Según Cicerón, *N. D.*, 2.34, el hombre se diferencia de Dios en que no es puramente racional.
- [4] Cf. D. L., 7.115 (SVF, III, 431), Lact., *Div. Instit.*, 6.15 (SVF, III, 437), Cic., *Tusc. Disp.*, 4.12 (SVF, III, 438), etc. Que la teoría de la ἐπάθεια formaba parte de alguna manera del estoicismo original de Zenón es algo que se sugiere más adelante, pp. 41-42.
- [5] *De finibus*, 3.35 (cf. SVF, III, 381). Cf. *Acad. Post.*, 1.39.
- [6] Estob., *Ecl.*, 2, p. 39, 8 W. (SVF, I, 206).
- [7] Lact, *Div. Instit.*, 3.23 (SVF, I, 213).
- [8] SVF, I, 206.
- [9] Sén., *Ep.*, 116.1 (SVF, III, 443), Lact., *Div. Instit.*, 6.14 (SVF, III, 444).
- [10] Cf., por ejemplo, para Crisipo, Galeno, *De Hipp. et Plat.*, 5.437, p. 413, 12 Mü. (SVF, III, 471), pero el lenguaje es un lugar común a través de toda la historia del estoicismo. Véase Pohlenz, *Die Stoa*, 2.82 para referencias.
- [11] Pohlenz («Zenon und Chrysipp», pp. 181-185) escribe ambiguamente acerca de ello. Reesor («The Stoic Concept of Quality», pp. 44-45) parece creer que las categorías de disposición y disposición relativa las introdujo Crisipo.
- [12] D. L., 7.174 (SVF, I, 481).
- [13] Clem. Alej., *Strom.*, 8.9.26 (SVF, I, 488).
- [14] Galeno, *De Hipp.*, 5.475-476, p. 456 Mü. (SVF, I, 570). Otras evidencias de que Zenón al menos hablaba acerca de la cualidad las ofrece Reesor en «The Stoic Categories», pp. 63-65, y «The Stoic Concept of

Quality». Cf. Rieth (*Grundbegriffe*, pp. 84-85) sobre Aristón.

[15] Plut., *SR*, 1034c (*SVF*, I, 200).

[16] Sobre Crisipo, véase Alej. Afr., *De An. Mant.*, p. 118.6 Bruns (*SVF*, II, 823).

[17] Galeno, *De Hipp.*, 5.429, p. 405 Mü. (*SVF*, III, 461). Cf. Pohlenz, «Zenon und Chrysipp», pp. 188-189.

[18] «Zenon und Chrysipp», en contra de Philippson, «Zur Psychologie der Stoa».

[19] Pohlenz, *Die Stoa*, 1.90-191.

[20] Galeno, *De Hipp.*, 5.476, p. 456 Mü. (*SVF*, I, 570).

[21] D. L., 7.110 (cf. *SVF*, I, 205).

[22] *De Hipp.*, 5.429, p. 405 Mü. (*SVF*, III, 461).

[23] D. L., 7.159 (*SVF*, II, 837).

[24] Tem., *De anima*, p. 107, 17 Heinze (*SVF*, I, 208). Véase Pohlenz («Zenon und Chrysipp», pp. 196-197) en contra de Philippson, *op. cit.*, p. 154.

[25] Clem. Alej., *Strom.*, 2.13.59 (*SVF*, III, 377); D. L., 7.110 (*SVF*, I, 205); Estob., *Ecl.*, 2, p. 88, 8 W. (*SVF*, I, 205).

[26] D. L., 7.129 (*SVF*, III, 367) y otras muchas fuentes listadas como *SVF*, III, 368-376.

[27] Cf. Porfirio, en Estob., *Ecl.*, 1, p. 347, 21 ss. W. (*SVF*, I, 377).

[28] D. L., 7.159 (*SVF*, II, 837).

[29] Sobre las alegadas diferencias epistemológicas entre Zenón y Crisipo, véase especialmente Pohlenz, «Zenon und Chrysipp», pp. 176-177, sobre τύποις y τεροίσις.

[30] Sen., *Ep.*, 113.23 (*SVF*, I, 525). Cf. Aecio, 4.21.4 (*SVF*, I, 150) sobre la voz; y en general *SVF*, II, 836. Sobre el contexto médico de la posición de Cleantes, véase Solmsen, «Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves», pp. 180-181; y en general, Jaeger, *Diokles von Karystos*.

[31] *De motu an.*, 702a. Sobre el uso de este pasaje por los epicúreos, véase Furley, *Two Studies in the Greek Atomists*, pp. 217-218.

[32] Sén., *Ep.*, 113.18 (*SVF*, III, 169).

[33] Sin duda, la ambigüedad en palabras como [κολυσθην causó problemas aquí. Esta palabra puede usarse tanto para un «seguir» lógico como temporal. Cf. Sext. Emp., *Adv. math.*, 8.12; Schuhl, *Le Dominateur et les Possibles*, p. 72.

[34] Cf. Rist, «Integration».

3. Problemas sobre el placer y el dolor

[1] Merlan, en *Studies in Epicurus and Aristotle*, cree que «alegría» sería una traducción mejor del epicúreo ἡδονή. Esto es una verdad a medias, pero no se puede discutir en detalle aquí.

[2] Haynes, «The Theory of Pleasure in the Old Stoa».

[3] Véase *supra*, pp. 32-46.

[4] Sén., *De Ira*, 1.16.7 (*SVF*, I, 215).

[5] Estob., *Flor.*, 7.20, vol. I, p. 314, 14 H. (SVF, III, 574).

[6] Sobre los varios *επαθήειαι*, véase SVF, III, 431-442.

[7] Haynes, *op. cit.*, p. 417. La actitud de Haynes es apropiada para un estoico mucho más dualista como Epicteto. Cf. *Λδεσθαι τG σαρκί* y *Λδεσθαι κατὰ ψυήν* en *Disc.*, 3.7.4. Debemos notar también la asimilación de *·δονοή ψυική* a *ιαρά* en 3.7.7. Cf. Bonhoeffer, *Epictet und die Stoa*, p. 293.

[8] Haynes, *op. cit.*, p. 418.

[9] Cf. (por ejemplo) SVF, III, 378, 391.

[10] Estob., *Ecl.*, 2, p. 86, 17 W. (SVF, III, 169).

[11] Estob., *Ecl.*, 2, p. 88, 1 W. (SVF, III, 171); Plut., *SR*, 1037F (SVF, III, 175). Los estoicos del periodo postpositidónico podrían haber sostenido que hay una secuencia temporal: primero el impulso, después el asentimiento; cf. Sén., *Ep.*, 113.18 (SVF, III, 169); pero, ciertamente, no es la opinión de Crisipo.

[12] Cf. Sén., *Ep.*, 94.29; 107.8; 120.4.

[13] D. L. 7.85 (SVF, III, 178); Plut., *SR*, 1038B (SVF, III, 179).

[14] Estob., *Ecl.*, 2, p. 82, 13 W. (SVF, III, 141).

[15] D. L., 7.86 (SVF, III, 178).

[16] Sén., *Ep.*, 121.14 ss. (SVF, III, 184).

[17] Este problema se discutió en las pp. 32-46.

[18] Gelio, 12.5.11.

[19] Algunas de las otras acciones «necesarias» mencionadas, como la de asustarse por los truenos, resultan bastante extrañas en el hombre sabio!

[20] Cf. D. L., 7.159 (SVF, II, 837).

[21] SVF, II, 823-911.

[22] Furley, *Two Studies*, pp. 220-221; Aristóteles, *De motu animalium*, 703b 5ss.

[23] *De anima*, 432b 30-2.

[24] D. L., 7.85 (SVF, III, 78).

[25] Cic., *De fin.*, 3.16 (SVF, III, 182).

[26] Cf. *Ep.*, 121.5 (SVF, III, 184).

[27] Pohlenz, *Grundfragen 7, Die Stoa* 2.65. Schwyzer acepta la opinión de Pohlenz, en «Bewusst and Unbewusst», pp. 354-355, 357-358.

[28] Plut., *SR*, 1038B (SVF, II, 724).

[29] De Aristón, SVF, I, 377.

[30] Estob., *Ecl.*, 2, p. 93, 5 W. (SVF, III, 421).

[31] D. L., 7.85 (SVF, III, 178).

[32] D. L., 7.94 (SVF, III, 76).

[33] Por ejemplo, en Haynes, *op. cit.*, p. 414, y en Long, «Aristotle's Legacy», p. 80.

[34] D. L., 7.103 (SVF, III, 156).

[35] Haynes, *op. cit.*, p. 413.

[36] Gelio, 9.5.5 (SVF, I, 195); Estob., *Ecl.*, 2, p. 57, 18 W. (SVF, I, 190).

[37] Sexto afirma que es la opinión ortodoxa de οἱ ἀπὸ τοῦ Στοῦῆς (*Adv. Math.*, 11.73 = SVF, III, 155) que el placer es [διάφορον y οὐ προηγμένον. Ello podría significar que tienen muy poco valor o ningún valor. D. L., 7.102 (SVF, III, 117) sugeriría lo primero, y ello queda confirmado por el hecho de que Sexto parece atribuir una posición más estricta a Cleantes que la de οἱ ἀπὸ τοῦ Στοῦῆς (incluyendo posiblemente a Zenón). Acerca de los problemas con las cosas preferidas, cosas de poco valor, cosas naturales y cosas no naturales, véase *infra*, pp. 113-117.

[38] SVF, III, 155.

[39] Plut., *SR*, 1044B (SVF, III, 706).

[40] D. L., 7.102 (SVF, III, 117). Sin embargo, hay quizá la evidencia contraria para Crisipo en SVF, III, 136, 154, 155.

[41] Estob., *Ecl.*, 2, p. 82, 21 W. (SVF, III, 142). Cf. D. L., 7.107 (SVF, III, 135).

[42] D. L., 7.148 (SVF, II, 1.132).

[43] D. L., 7.85 (SVF, III, 179); Cic., *De Fin.*, 3.17 (SVF, III, 154).

[44] Sext. Emp., *Adv Math.*, 11.73 (SVF, III, 155).

[45] La ecuación entre ἐπιγεννήματα y τὰ κατ' ἐπακολούθησιν (= τὰ κατὰ παρακολούθησιν) la realiza explícitamente Marco Aurelio, 6.36 (cf. 3.3.; 7.75; 9.1; 9.28). Es posible que ἐπακολούθησις sea un término del estoicismo tardío, reemplazando παρακολύθησις. (Cf. SVF, II, 318 del *De Oratione* de Orígenes para ἐπακολουθητική, y Aulo Gelio, 7.1.10 [SVF, II, 1.170] para παρακολύθησις [*sequella quaedam necessaria*].) Acerca de las cosas naturales sin propósito, cf. Cic., *De Natura Deorum*, 2.167 (*Magna di curant, parva neglegunt*); Sén., *De Prov.*, 3.1. y *Ep.*, 74.20. Según Crisipo, Dios no lo sabe todo (SVF, II, 1.183, cf. 1.178).

[46] Cic., *Tusc.*, 4.14 (SVF, III, 438).

[47] SVF, III, 391. Cf. μείωσις, SVF, III, 463.

[48] Cf. Gelio, 7.1. (SVF, II, 1.169).

[49] Cf. Plut., *SR*, 1050E (SVF, II, 1.176); cf. SVF, II, 1.181.

[50] Plut., *SR*, 1051A (SVF, II, 1.182).

[51] Plut., *CN*, 1070E (SVF, III, 455).

[52] El asentimiento –presumiblemente el asentimiento no moral– se encuentra en la lista de Estobeo de las cosas totalmente indiferentes (SVF, III, 136).

[53] Cf. SVF, II, 978.

[54] Aulo Gelio, 12.5.10.

[55] Ciertamente, Panecio parece haber mantenido la opinión no crisipeana de que algunos μῆμαί no implican asentimiento. Véase *infra* el capítulo sobre Panecio, pp. 192-193.

4. El cinismo y el estoicismo

[1] Sobre el cinismo en general, véase el a veces inexacto libro de Dudley, *A History of Cynism*; cf. Von Fritz,

«Quellenuntersuchungen».

[2] D. L., 6.15 y 19.

[3] D. L., 6.11.

[4] D. L., 6.2.

[5] D. L., 6.16.

[6] D. L., 6.3.

[7] D. L., 6.2. El origen del concepto de *πάθεια* como el fin de la vida es desconocido. Alude a él Aristóteles y los comentaristas han hecho diversas suposiciones sobre qué pensadores tenía en mente. Se ha mencionado a Espeusipo (basándose en una referencia de Clemente de Alejandría), así como a Antístenes. Sin duda el concepto ya era un tópico a mediados y finales del siglo IV. Cf. *E. E.*, 1222a 3 y la nota de Gauthier y Jolif a la *E. N.*, 1104b 24, así como la *Fís.*, 246b 19-20, *Top.*, 4.125b 22-23; Ruether, *Die sittliche Forderung der Apatheia*.

[8] D. L., 6.3.

[9] D. L., 6.12.

[10] D. L., 6.11

[11] Sobre el matrimonio ateniense, véase Jones, *The Law and Legal Theory of the Greeks*, pp. 176, 186-187.

[12] D. L., 6.11 (la última sentencia se refiere presumiblemente a relaciones entre hombres) y 6.12.

[13] D. L., 6.104.

[14] D. L., 6.105.

[15] Véase *supra*, pp. 16-21.

[16] D. L., 6.69 y 71.

[17] Baldry, *Unity of Mankind*, p. 106.

[18] D. L., 6.33, 43, 60.

[19] Filodemo, *Περὶ Στωικῶν* (en Crönert, *Kolotes und Menedemos*), col. 10. Cf. D. L., 6.38.

[20] Filodemo, *op. cit.*, col. 14; Aten., 4.159c.

[21] D. L., 6.63 y 72.

[22] Ha habido muchas disputas acerca de si las teorías sociales de Diógenes se incorporaron en una obra auténtica llamada *Politeia*. Crisipo pensaba ciertamente que tal obra existía, pero en la Antigüedad existía ya una duda considerable (D. L., 6.80). La mejor discusión acerca de ello es la de Von Fritz (*op. cit.*, pp. 55-57), quien está a favor de su autenticidad. Véase asimismo Baldry, *Unity of Mankind*, pp. 102-103. Si tal obra existió o no no tiene relación con la cuestión del pensamiento mismo de Diógenes, aunque me inclino a coincidir con Von Fritz en que Diógenes realmente escribió una *Politeia*, que más tarde «amigos» suyos desearon rechazar a causa de sus «escandalosos» contenidos. Los estoicos tardíos a menudo desearon rechazar también la *Politeia* de Zenón.

[23] D. L., 6.93.

[24] Cf. la evidencia listada por Zeller, *Phil., der Gr.*, 21. 322-323.

[25] Cf. Filodemo, *op. cit.*, col. 11.

[26] D. L., 6.73.

[27] D. L., 6.72.

[28] Filodemo, *op. cit.*, col. 11.

[29] Filodemo, *op. cit.*, col. 9.

[30] D. L., 6.24.

[31] Baldry, *Unity of Mankind*, p. 111.

[32] Plut., *Lycurgus*, 31-32.

[33] Como enfatiza incorrectamente Baldry, *Unity of Mankind*, p. 108.

[34] Por ejemplo, Dudley, *op. cit.*, p. 43.

[35] D. L., 6.96-97.

[36] La frase de Diógenes $\gamma\upsilon\tau\epsilon\phi\ \phi\alpha\nu\epsilon\rho\circ\ \sigma\upsilon\nu\epsilon\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\omicron$ ciertamente se aplica a las relaciones sexuales. Apuleyo (*Florida*, 14) cuenta la historia de que después que Hiparquia hubiera aceptado la vida cínica, Crates la acostó en un pórtico y habrían consumado la unión a la vista de todos si Zenón no los hubiera cubierto con una capa. La historia tiene los rasgos de la alegoría al distinguir a Zenón como no «asimilando la desvergüenza cínica» (D. L., 7.3); pero aparte de la función realizada por Zenón, no hay ninguna razón por la que la historia no debiera ser correcta. Dudley (*op. cit.*, p. 50) lo rechaza injustificadamente como invención escabrosa de Apuleyo; sintoniza además con el comentario de Crates, al llevar a su hijo a un burdel, de que así es como él se había casado ($\gamma\acute{\alpha}\mu\omicron\nu$, D. L., 6.88). Cf. también Sext. Emp., *Hyp. Pyr.*, 3.200.

[37] D. L., 6.35.

[38] D. L., 6.73.

[39] $\tau\acute{\alpha}\ \kappa\alpha\tau\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$, D. L., 6.71.

[40] D. L., 6.73.

[41] Los orígenes del concepto cínico de independencia están fuera del presente análisis. Una introducción esquemática al tema se encuentra en Rich, «The Cynic Concept of $\text{'}\text{AYTAPKEIA}$ ».

[42] D. L., 6.105.

[43] D. L., 7.2-3 (*SVF*, I, I). Según Numenio (*SVF*, I, II) Zenón «escuchó» a Crates después de Polemón. Que este orden es poco fiable quedará claro tras nuestra argumentación.

[44] D. L., 7.17 (*SVF*, I, 296).

[45] D. L., 6.104; 7.121.

[46] Evidencia de ello la ha recogido y analizado convenientemente Baldry, «Zeno's Ideal State». Véanse asimismo *Unity of Mankind* de Baldry, pp. 153-163, y la reseña de Murray, *CR*, 80 (1966), pp. 368-371.

[47] D. L., 7.4 (*SVF*, I, 2); Filodemo, *op. cit.*, col. 15.

[48] D. L., 7.34.

[49] Que el estado es solo para el sabio se admite de forma general desde los tiempos de Zeller. Cf. Baldry, «Zeno's Ideal State», pp. 6-7.

[50] Murray, *art. cit.*, p. 369. Cf. Filodemo, *op. cit.*, col. 18.

[51] Plut., *De Alex. Magni Fort. aut Virt.*, 329 A (*SVF*, I, 262).

[52] Este es el punto de vista de Schwartz, «Hekataeos von Teos», pp. 252-254. Véase Baldry, «Zeno's

Ideal State», p. 13.

[53] Baldry, *Unity of Mankind*, p. 160.

[54] Muchos comentaristas han pensado que Zenón se ocupaba de un futuro ideal, véase Baldry, «Zeno's Ideal State», p. 7. Pohlenz pensaba que el estado se había dado en el pasado (*Die Stoa* 1.137-138).

[55] Murray, *art. cit.*, p. 369.

[56] D. L., 7.131 (*SVF*, I, 269). Dyroff (*Ethik der alten Stoa*, p. 208) piensa que esta opinión es más extrema que la de los cínicos, pero de hecho parece idéntica. Véase más adelante.

[57] D. L., 7.130.

[58] D. L., 7.131 (*SVF*, III, 728). Este era también el punto de vista cínico (Filodemo, *op. cit.*, col. 9).

[59] D. L., 7.33 (*SVF*, I, 257). Pohlenz (*Die Stoa* 2.75), siguiendo a Zeller, aunque se refiera solo al vestirse en los gimnasios; pero tal y como observa Baldry («Zeno's Ideal State», p. 10) no han de haber gimnasios en el estado ideal (D. L., 7.33 = *SVF*, I, 267). El viejo punto de vista estoico sobre este asunto se ha de comparar con el punto de vista «decoroso» de Panecio: «*Quae enim natura occultavit, eadem omnes, qui sana mente sunt, remonent ab oculis ipsique necessitati dant operam ut quam occultissime pareant; quarum partium corporis usus sunt necessarii, eas neque partes neque earum usus suis nominibus appellant*», etc. (*De Off.*, 1.127). Le sigue una polémica contra los cínicos y los estoicos «cineizantes».

[60] D. L., 6.96.

[61] D. L., 6.93.

[62] D. L., 7.121 (*SVF*, I, 270).

[63] Pohlenz, *Die Stoa*, 1.139; Baldry, «Zeno's Ideal State», pp. 9-10.

[64] Cic., *De Fin.*, 3.68 (*SVF*, III, 616).

[65] Aten., 8.561c (*SVF*, I, 263).

[66] D. L., 7.129 (*SVF*, I, 248).

[67] D. L., 7.130. Tanto el amor homosexual como el heterosexual estaban permitidos bajo las circunstancias correctas (*SVF*, I, 249-252). El incesto no estaba prohibido automáticamente (*SVF*, I, 256).

[68] D. L., 7.33 (*SVF*, I, 267). Cf. Dyroff, *op. cit.*, p. 210. Sobre la actitud de Zenón ante la ἀσχημονία, véase *SVF*, I, 253-256; sobre las relaciones en público, Sext. Emp., *Hyp. Pyr.*, 3.200.

[69] Baldry, «Zeno's Ideal State», p. 14.

[70] Véase especialmente Grumach, *Physis und Agathon in der alten Stoa*; Nebel, «Der Begriff des ΚΑΘΗΚΟΝ in der alten Stoa»; Pohlenz, *Die Stoa*, 1.129-131; Dyroff, *op. cit.*, pp. 126-150.

[71] *SVF*, I, 230.

[72] D. L., 7.2 (*SVF*, I, 1); Cicerón, *De Fin.*, 4.45 (*SVF*, I, 198). Cf. Brink, «Οσκειώσις and Οίκειότης...», pp. 142-144.

[73] D. L., 7.85 (*SVF*, III, 178).

[74] Ha habido muchas disputas sobre cuál es el origen de la teoría del οσκειώσις, según la cual tenemos «percepción y aprehensión de lo que es similar a nosotros mismos» (Plut., *SR*, 1038c [*SVF*, II, 724]). Von Arnim («Arius Didymus' Abriss») y Dirlmeier («Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts») argumentan a favor de unos orígenes peripatéticos. Ello ha sido rechazado varias veces (por ejemplo, por Philippson, «Das erste Naturgemässe», Pohlenz, *Grundfragen*, y Brink, *op. cit.*).

[75] *NGG*, 1938.

- [76] Brink, *op. cit.*, p. 142.
- [77] D. L., 7.32 (SVF, I, 259).
- [78] SVF, I, 45-46; cf. II, 41-44.
- [79] SVF, III, 431-442. Véase *supra*, pp. 35-37.
- [80] Esta es la opinión de Arnold (*Roman Stoicism*, p. 324), aprobada de forma tentativa por Haynes, «The Theory of Pleasure», p. 413, nota 4.
- [81] Sén., *De Ira*, 1.16.7 (SVF, 1, 215).
- [82] Gelio, 9.5.5 (SVF, I, 195).
- [83] D. L., 7.110 (SVF, I, 205).
- [84] Sext. Emp., *Adv. Math.*, 11.74 (SVF, 1, 574). Véase *supra*, p. 57.
- [85] Cf. Haynes, *op. cit.*, p. 417.
- [86] Según Edelstein (*The Meaning of Stoicism*, p. 4), el mismo Zenón usaba el término *επάθεια*, definiéndola como un flujo sencillo de la vida. No puedo encontrar ninguna evidencia para ello, y Edelstein no da ninguna. Sospecho que en el texto de Edelstein se debería leer *εδαμονία* en sustitución de *επάθεια*. Cf. SVF, 1, 184, 554.
- [87] D. L., 6.103 (SVF, I, 354).
- [88] D. L., 7.160 (SVF, I, 351).
- [89] D. L., 7.162 (SVF, 1, 333).
- [90] D. L., 7.37. Cf. Clem. Alej., *Strom.*, 2.21.129 (SVF, I, 360).
- [91] *De Fin.*, 4.56 (SVF, I, 232); 3.50 (SVF, 1, 365). Cf. Moreau, «Ariston...», p. 31.
- [92] Moreau, *op. cit.*, pp. 30-31.
- [93] *De fin.*, 2.43; 3.11; 3.12 (SVF, 1, 364); 4.43 (SVF, 1, 369); Moreau, *op. cit.*, p. 30
- [94] Sext. Emp., *Adv. Math.*, 11.63 (SVF, I, 361). Cf. Plut., *De Exilio*, 600E (SVF, I, 371), donde Aristón afirma que no tenemos una tierra madre por naturaleza. La doctrina de Aristón habría de compararse con la opinión ortodoxa de que bajo circunstancias especiales (*συνεπὶ περιστάσεως*) algunos actos que normalmente son *καθήκοντα* han de rechazarse, y de nuevo en casos especiales (*κατὰ περίστασιν*) debe hacerse lo que normalmente es *παρὰ τὸ καθῶκον* (D.L., 7.109 = SVF, III, 496). Aristón ha hecho a todos los *καθήκοντα* dependientes de circunstancias individuales y abolió la posibilidad de la formulación de reglas de conducta para las circunstancias normales. No hay ninguna necesidad de suponer con Wiersma («Τέλος und καθῶκον...») que la posición ortodoxa la desarrollara por primera vez Crisipo en oposición a Aristón. Es conocido que el mismo Zenón se había opuesto a las ideas más extrañas de su discípulo. Para los estoicos ortodoxos algunos *προηγμένα*, por ej., *προκοπή*, han de ser siempre el objeto de acciones apropiadas (*καθήκοντα*). Cf. D. L., 7.109 (SVF, III, 496).
- [95] SVF, I, 363.
- [96] SVF, I, 411, 417, 419.
- [97] Estob., *Flor.*, 4.109, vol. I, p. 246 H. (SVF, I, 350).
- [98] Moreau, *op. cit.*, pp. 33, 42. Para referencias, véase Moreau, p. 43.
- [99] SVF, I, 179.

[100] Sext. Emp., *Adv. Math.*, 7.12 (SVF, I, 356); cf. SVF, I, 357-359.

[101] Cf. *De Fin.*, 4.79 (SVF, I, 368).

[102] Moreau, *op. cit.* pp. 47-48; *De Fin.*, 4.43 (SVF, I, 369); cf. 3.50 (SVF, I, 365). En 4.43 Aristón afirma que el hombre sabio es dirigido por *quodcumque in mentem incideret et quodcumque tamquam occurreret*. Pero lo que ocurre en la mente del hombre sabio no puede ser vicioso. Así incluso aquí el hombre sabio no crea sus propios valores. Más bien los acepta. Aristón podría ser uno de los oponentes de Crisipo que menciona Plutarco (SR, 1045B = SVF, II, 973), pero ello no es seguro.

[103] Véase Couissin, «Le stoïcisme de la Nouvelle Académie», Moreau, *op. cit.*, p. 41.

[104] D. L., 7.182 (SVF, II, 10).

[105] Cf. SVF, I, 249, 254.

[106] SVF, III, 127-139. En esta y en las siguientes dos notas no es necesario suponer que todos los pasajes ofrecidos por Von Arnim se refieren a la opinión de Crisipo, pero en general son representativos de ello y solo podría negarlo el escéptico patológico.

[107] SVF, III, 431-442.

[108] SVF, III, 140-146, 314.

[109] D. L., 7.129 (SVF, III, 738).

[110] Para una detallada discusión de ello, véase *supra*, pp. 26-29.

[111] SVF, III, 728-731, 743-756.

[112] Plut., *CN*, 1076F (SVF, II, 645).

[113] Para las opiniones de Crisipo y los últimos estoicos sobre temas amorosos, véase SVF, III, 650-653, 716-731.

[114] D. L., 7.34.

[115] D. L., 7.187 (SVF, II, 1.071); cf. SVF, II, 1.072-1.074

[116] Sobre el desarrollo de la moralidad sexual, por no hablar del ascetismo, entre los estoicos, especialmente del último periodo, véase Arnold, *Roman Stoicism*, pp. 347-349. El argumento de Babut («Les Stoïciens et l'Amour») de que hay poca variación en las actitudes estoicas hacia el sexo y el matrimonio desde Zenón a Musonio ignora enteramente el cinismo de la antigua Estoa.

[117] Véase el esclarecedor artículo de J. M. C. Toynbee, «Dictators and Philosophers in the First Century A.D.».

5. Todos los pecados son iguales

[1] Par. St., 3; Pro Mur., 61 *etc.*

[2] Hor., *Sat.*, 1.3.120 ss.

[3] Pro Mur., 61 (SVF, I, 227); cf. Par. St., 3.24.

[4] Par. St., 3.24.

[5] Sobre la conexión con el momento correcto, véase *De Fin.*, 3. 45 (SVF, III, 524), 3.61, 3.68; Estob., *Flor.*, 6.3, vol. I, p. 281 H.

[6] Par. St., 3.20.

[7] *De Fin.*, 3.48 (SVF, III, 530), 4.63

[8] *Par. St.*, 3.25.

[9] *De Fin.*, 4.56 (SVF, I, 232).

[10] *De Fin.*, 3.24 (SVF, III, 11). Sobre *numeri* (ἀριθμοί) o «ser apropiado», cf. *De Off.*, 3.14, D. L., 7.100 (SVF, III, 83), Sén., *Ep.*, 75.16, Marco Aur., 3.1, 6.26. El término parece usarse para indicar el aspecto de proporción correcta o incorrecta (D. L., 7.100).

[11] Plut., *SR*, 1040c (SVF, II, 1175), 1050E, (SVF, II, 1176), y para lo que es digno: Lact., *Inst. Div.*, 7.20 (SVF, I, 147). Séneca enfatiza que el castigo es reformatorio en esta vida (*De Clem.*, 2.22.1), y aparentemente en la otra vida (*Ad Marc.*, 25.1).

[12] Cic., *De Fin.*, 3.48 (SVF, III, 530), 4.75 (SVF, III, 531); Plut., *CN*, 1063a (SVF, III, 539).

[13] D. L., 7.227 (SVF, III, 536).

[14] *De Fin.*, 3.34.

[15] D. L., 7.120 (SVF, III, 527); Estob., *Ecl.*, 2, p. 106, 21 W. (SVF, III, 528).

[16] Cf. Luschnat, «Das Problem...», p. 192; Sext. Emp., *Adv. Math.*, 7.422. El artículo de Luschnat contiene mucha más información valiosa acerca de nuestro presente tema, aunque en algunos sitios parece que el autor quiere aguar algo la naturaleza extrema de la posición estoica.

[17] Estob., *Ecl.*, 2, p. 106, 21 W. (SVF, III, 528). Similarmente todos los κατορθώματα no merecen la alabanza (Plut., *SR*, 1038E ss. = SVF, III, 211).

[18] Estob., *Ecl.*, 2, p. 113, 18 W. (SVF, III, 529).

[19] Sén., *De Ben.*, 4.27 (SVF, III, 659).

[20] Porf. sobre Hor., *Serm.*, 1.2.62 (SVF, III, 533).

[21] Sext. Emp., *Hyp. Pyr.*, 2.82, 3.188. *Hyp. Pyr.*, 2.70 (SVF, I, 484) afirma que πνεῦμα o algo más fino que el πνεῦμα.

[22] Sambursky, *Physics*, p. 1.

[23] Cf. Sambursky, *op. cit.*, p. 5 con las referencias citadas.

[24] Nem., *De Nat. Hom.*, 2, p. 42 M. (SVF, II, 451).

[25] Filón, *De Sacr. Abel et Cain*, 68 (SVF, II, 453). Véase también Sambursky, *op. cit.*, pp. 29-31.

[26] Alej. Afr., *De Mixt.*, p. 224, 24 Bruns (SVF, II, 442).

[27] Gal., *De Tremore*, 6 (SVF, II, 446).

[28] Estob., *Ecl.* 1, p. 153, 24 ss. (SVF, II, 471).

[29] Sén., *Ep.*, 113.23 (SVF, II, 836).

[30] Cal., *In Tim.*, 220 (SVF, II, 879).

[31] Aecio, *Plac.*, 4.19.4 (SVF, II, 425). Cf. Sambursky, *op. cit.*, p. 23.

[32] Cf. Plut., *SR*, 1053F (SVF, II, 449).

[33] Cic., *De Fin.*, 4.77 (SVF, II, 531).

- [34] Galeno, *De Hipp. et Fiat.*, 4.403, p. 377, 3 Mü. (SVF, III, 473).
- [35] Galeno, *ibid.*, 5.438, p. 414, 8-9 Mü. (SVF, III, 471).
- [36] Cf. SVF, I, 184.
- [37] Véase *supra*, pp. 36-37.
- [38] SVF, III, 539-542.
- [39] Plut., *Quomodo quis in virt. sentiat prof.*; Cic., *De Fin.*, 4.56.
- [40] Véase *infra*, pp. 11-31.
- [41] D. L., 7.157 (SVF, II, 811).
- [42] Cf. SVF, 11, 810, 813.
- [43] Plut., *C.N.*, 1077B (SVF, II, 618).
- [44] Aecio, *Plac.*, 5.24.4 (SVF, II, 767).
- [45] D. L., 7.158 (SVF, II, 766); Aecio, *Plac.*, 5.24.4 (SVF, II, 767).
- [46] Sén., *Ep.*, 116.5.
- [47] Cf. Edelstein, «The Philosophical System of Posidonius», pp. 290-305, y véase *infra*, pp. 184-195 y 212-224.

6. Actos apropiados

- [1] Cic., *Acad. Post.*, 1.37 (SVF, I, 231).
- [2] Cf. Estob., *Ecl.*, 2, p. 86, II W. (SVF, III, 499); 2.93.14 (SVF, III, 500).
- [3] Cic., *De Fin.*, 3.58 (SVF, III, 498).
- [4] Estob., *Ecl.*, 2, p. 86, 3 W. (SVF, III, 494); cf. SVF, III, 499.
- [5] *De Fin.*, 3.58 (SVF, III, 498).
- [6] Podría pensarse que hay una cuarta clase (ni apropiado ni inapropiado). Lo consideramos más adelante. Véase D. L., 7.108 (SVF, III, 495).
- [7] D. L., 7.125 (SVF, III, 561).
- [8] Estob., *Ecl.*, 2, p. 86, 10 W. (SVF, III, 499).
- [9] Estob., *Flor.*, 103.22, vol. 3, p. 907, 3 H. (SVF, III, 510). El punto de vista genuinamente estoico se encuentra bien presentado en Clemente (*Strom.*, 6.14.111 [SVF, III, 515]). Los estoicos tardíos parecen haber distinguido entre καθήκντα perfectos e imperfectos en términos de categorías de substancia y cualidad. Cf. Epict., *Disc.*, 3.7.25, y Frontón, *Ep. De Eloq. ad M. Anton.*, p. 140 Naber (SVF, III, 514).
- [10] Estob., *Ecl.*, 2, p. 96, 19 W.
- [11] Cf. SVF, III, 494, 501.
- [12] D. L., 7.108 (SVF, III, 495).
- [13] Bonhoeffer, *Die Ethik*, p. 173.

[14] Estob., *Ecl.*, 2, p. 84, 21 W. (SVF, I, 192); 2.80.144 (SVF, III, 133); Sext. Emp., *Adv. Math.*, 11.59 (SVF, III, 122), donde προηγμένα tiene δκανὸν [xίαν; Cic., *Acad. Post.*, 1.37 (SVF, I, 193). Aunque la última parte del pasaje citado por Von Arnim es una grotesca mala interpretación del estoicismo, la doctrina de προηγμένα como tener un mayor valor está atestiguada. Cf. Cic., *De Fin.*, 3.53 (SVF, III, 130), donde un *praepositum* (προηγμένον) tiene *aestimatio mediocris*. Este *mediocris* puede conectarse con el μέσον de μέσον καθήκον, etc. La última sugerencia la realizó el profesor Sandbach.

[15] D. L., 7.105-106 (SVF, III, 126, 127).

[16] Estob., *Ecl.*, 2 p. 83, 10 W. (SVF, III, 124).

[17] Sext. Emp., *Adv. Math.*, 11.73 (SVF, III, 155).

[18] Estob., *Ecl.*, 2, p. 79, 19 W. (SVF, III, 140).

[19] Sext. Emp. *Adv. Math.*, 11.73 (SVF, III, 22 Arquidamo).

[20] Estob., *Ecl.* 2, p. 83, 10 W. (SVF, III, 124).

[21] Estob., *Ecl.*, 2, p. 79, 19 W. (SVF, III, 140).

[22] Estob., *Ecl.*, 2, p. 82, 5 W. (SVF, III, 121).

[23] D. L., 7.104 (SVF, III, 119).

[24] Sext. Emp., *Adv. Math.*, 11.59 (SVF, III, 122); Estob., *Ecl.*, 2, p. 80, 14 ss W. (SVF, III, 133). El texto enmendado de Wachsmuth ciertamente es correcto.

[25] D. L., 7.105-106 (SVF, III, 126-127).

[26] Sext. Emp., *Adv. Math.*, 11.73 (SVF, III, 155).

[27] D. L., 7.109 (SVF, III, 496).

[28] Estob., *Ecl.*, 2, p. 85, 14 W. (SVF, III, 494); cf. D. L., 7.107 (SVF, III, 493), *Quλογον* [πολογισμόν.

[29] Hirzel, *Untersuchungen*, 2.55; Grumach, *Physis und Agathon*, p. 40; Nebel, «Der Begriff...», pp. 446-449.

[30] Bonhoeffer, *Ethik*, pp. 193-198; Pohlenz, *Die Stoa*, 2.74.

[31] Cf. SVF, III, 88 (correcto) y II, 201 (probable).

[32] Cf. Epict., *Disc.*, 2.10.6.

[33] Sén., *De Ben.*, 4.33.2.

[34] Estob., *Ecl.* 2, p. 82, 21 W. (SVF, III, 142); D. L., 7.107 (SVF, III, 135).

[35] Cic., *De Fin.*, 3.58 (SVF, III, 498).

[36] Pohlenz, *Die Stoa*, 2.74.

[37] Sext. Emp., *Adv. Math.*, 7.158.

[38] Cic., *De Orat.*, 3.67.

7. Destino y necesidad

[1] En este capítulo se harán referencias frecuentes a los siguientes estudios que son relevantes con relación al problema del destino: M. E. Reesor, «Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy», P. M. Schuhl, *Le Dominateur*, y W. Theiler, «Tacitus und die antike Schicksalslehre»

[2] *Cat.*, 2a 7. Para más detalles sobre la discusión actual de la batalla naval, véase Taylor, «The Problem of Future Contingencies», p. 1, n. 2.

[3] Ackrill, *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, p. 140.

[4] *Ret.*, p. 1418a.

[5] Para una discusión posterior véase Schuhl, *op. cit.*, pp. 14-18. Schuhl menciona otros pasajes relevantes de Aristóteles sobre el «posible» (*E. N.*, pp. 1139b 7-9, *Anal. Pr.* p. 32a 18 ss., *Met.*, 1047a 8, 24 ss. 1047b 3).

[6] *Met.*, 1046b 29 ss. Cf. Schuhl, *op. cit.*, p. 34.

[7] Sobre esta famosa tesis de Diodoro, véase Plut., *SR*, 1055D (*SVF*, II, 202); Cic., *De Fato*, 13 y 17, y sobre su función en el Argumento Maestro, Epict., *Disc.*, 2.19, Alej. Afr., *In An. Pr.*, p. 184 Wallies. El argumento se ha estado discutiendo sin fin. Véase esp. Zeller, «Ueber den κυριεύων...», Virieux-Reymond, *La Logique*, pp. 198-202; Mates, *Stoic Logic*, pp. 38-41; y Schuhl, *op. cit.* M. Kneale (*The Development of Logic*, p. 133) piensa que Diodoro construyó su argumento con la batalla naval en mente.

[8] Cic., *De Fato*, 12.

[9] Alej. Afr., *In An. Pr.*, p. 184 Wallies. Para más evidencia acerca de la opinión de Filón, cf. Boecio, *De Int.*, p. 234 Meiser; Simpl., *In Cat.*, pp. 195-196 Kalbfleisch. Cf. Mates, *op. cit.*, p. 40; Reesor, *op. cit.*, p. 291 nota 14.

[10] Cic., *De Fato*, 37; cf. 19 y 21, y *De Nat. Deorum*, 1.25. Que Epicuro aquí vuelve a la opinión de Aristóteles lo observa Schuhl, *op. cit.*, p. 20. Sobre la opinión estoica de que las proposiciones no son ni verdaderas ni falsas, véase D. L., 7.65, Cic., *Tus. Disp.*, 1.14, Gelio, *NA.*, 16.8.8, etc.

[11] Véase p. 124, nota 7.

[12] Cf. Schuhl, *op. cit.*, p. 40, y nuestra discusión anterior. La opinión de Zeller de la razón por la que Diodoro pensaba que las proposiciones son incompatibles («Ueber den...», pp. 151-159) la rechaza Mates (*op. cit.*, p. 39), quien, sin embargo, confiesa su falta de habilidad para resolver el problema él mismo.

[13] Cf. Cic., *De Fato*, 14 (*SVF*, II, 954).

[14] Alej. Afr., *De Fato*, p. 177, 7 Bruns (*SVF*, II, 961). Schuhl, *op. cit.*, pp. 24-25. Reesor (*op. cit.*, p. 291) duda acerca de si hay que atribuirlo a Cleantes.

[15] La importancia de la relación entre la lógica y la física en el caso de Crisipo la presenta muy bien Reesor. Pero, claramente, el análisis de Crisipo de lo necesario es diferente del de Cleantes y la explicación de Crisipo de necesidad en términos de su propia física no se ajustaría a la necesidad de Cleantes.

[16] Cic., *De Fato*, 20-21, 37-38.

[17] Cic., *De Fato*, 13 (*SVF*, II, 954).

[18] D. L., 7.75 (*SVF*, II, 201).

[19] Boecio, *In De Int.*, 3.9, pp. 234, 27-29 Meiser (*SVF*, II, 201).

[20] Para una discusión detallada de las definiciones de posible, no necesario, necesario e imposible, véase Reesor, *op. cit.*, pp. 291-293.

[21] Cic., *De Fato*, 14.

[22] Cic., *De Fato*, 28-30 (cf. *SVF*, II, 956). Orígenes ofrece otro análisis en *Contra Celso*, 2.20 (*SVF*, II, 957) y lo mismo Servio, *Ad. Aen.*, 4.696 (*SVF*, II, 958).

[23] Cic., *De Fato*, 31.

[24] Cf. A. Gelio, *N. A.*, 7.2 (SVF, II, 1000), Cic., *De Fato*, 42 (SVF, II, 974), etc.

[25] D. L., 7.75 (SVF, II, 201).

[26] Causa básica = αετοτελὸς αἰτία (Plut., *SR*, 1056B) = *causa perfecta, causa principalis* (Cic., *De Fato*, 41 [SVF, II, 974]). Causa próxima = προκαταρκτικὸ αἰτία = *causa adiuvars, causa proxima*. Cf. Rieth, *Grundbegriffe*, pp. 135 ss; Pohlenz, «Grundfragen», pp. 104 ss.

[27] Cf. Reesor, *op. cit.*, p. 288.

[28] Reesor, *op. cit.*, p. 296.

[29] Cic., *De Fato*, 20 (SVF, II, 954); Gelio, *NA.*, 7.2 (SVF, II, 1000); Aec., *Plac.*, 1.28.4 (DG, p. 324); Alej. Afr., *De Fato*, p. 195, 3 Bruns; Cic., *De Div.*, 1.125, 127, *De Nat. Deorum*, 1.55; Agus., *Civ. Dei*, 5.8 etc. Sobre estas y otras referencias así como sobre la discusión en general, véase Theiler, *op. cit.*, p. 43.

[30] Cic., *De Fato*, 41-45.

[31] Cf., por ejemplo, Schuhl, *op. cit.*, p. 62.

[32] Cf. Reesor, *op. cit.*, p. 296: «Una proposición verdadera en el futuro podría no ser necesaria».

[33] Véase *supra*, pp. 27-29.

[34] Véase *supra*, pp. 21-23.

[35] Eus., *P. E.*, 6.8.1 (SVF, II, 925).

[36] *Med.*, 12.14.1.

[37] Estob., *Ecl.*, I, p. 78, 4 W. (SVF, II, 916). Theiler (*op. cit.*, 65) parece haber puesto demasiado énfasis en éste y otros pasajes similares, siguiendo así la opinión de Carnéades. Las palabras de Tácito (*Ann.*, 6.22), «*fatone res mortalium et necessitate immutabili an forte volvantur*» parecen representar el destino y la necesidad de Crisipo más que la «necesidad del destino» de Carnéades (?), Cicerón, Marco Aurelio y los doxógrafos.

[38] Sén., *N.Q.*, 2.36, Quid enim intellegis fatum? Existimo necessitatem rerum omnium actionumque, quae nulla vis rumpat.

[39] Cal., *In Tim.*, 144 (SVF, II, 933).

[40] SVF, II, 928-933.

[41] SVF, II, 1183. Cf. p. 58 n. 45, *supra*.

[42] Epict., *Ench.*, 53 (SVF, I, 527).

[43] Hip., *Phil.*, 21 (SVF, II, 975).

[44] Reesor, *op. cit.*, p. 289. Cf. Epict., *Disc.*, 2.6.9 (SVF, III, 191).

[45] Sén., *Ep.*, 107.11.

[46] Cic., *De Fato*, 20 (SVF, II, 954).

[47] Furley, *Two Studies*, pp. 161-237.

[48] Cf. SVF, III, 732-738.

[49] Gelio, *N. A.*, 12.5.7 (SVF, III, 181); Cic., *De Fin.*, 3.20 (SVF, III, 188).

[50] Cf. Plut., *Sollert. An.*, 964C, ὅπως τὸ ἐφ' ἡμῶν μὴ πᾶσι [πύλῃται, *SR*, 1050C; Cic., *De Nat. Deorum*, 1.69, *De Fato*, 22. Cf. Theiler, *op. cit.*, p. 55.

[51] SVF, III, 757-768. Véase *infra* la discusión sobre el suicidio, pp. 242- 264.

[52] Sén., *Ep.*, 65.21.

[53] Sén., *Ep.*, 70.16.

[54] Para una discusión posterior y referencias a Séneca, véase Sevenster, *Paul and Seneca*, pp. 52-57.

[55] Cf. D. L., 7.121 (SVF, III, 355).

[56] Plut., *SR*, 1043A (SVF, III, 703).

8. El criterio de verdad

[1] Sext. Emp., *Adv. Math.*, 7.29.

[2] D. L., 7.54 (SVF, II, 105).

[3] Aec., *Plac.*, 4.11 (SVF, II, 83).

[4] Cic., *De Fin.*, 3.16.

[5] Estas expresiones las ha usado recientemente Watson en *The Stoic Theory of Knowledge*, p. 24, en un ambiguo análisis de πρόληψις. Para una interpretación correcta de este lenguaje, véase el magistral artículo de Sandbach, «Ἐννοια and Πρόληψις».

[6] Debería indicarse que Sandbach (*op. cit.*, p. 48) se inclina hacia la teoría de la «aberración temporal» acerca del *Χρόνος*. Su artículo resulta particularmente importante en tanto que refuta el intento de Bonhoeffer (*Epictet und die Stoa*) de llevar las ideas innatas de Epicteto de vuelta a la antigua Estoa.

[7] Aec., *Plac.*, 4.11 (SVF, II, 83).

[8] D. L., 7.51-52 (SVF, II, 61, 7).

[9] Véase Watson, *op. cit.*, p. 25.

[10] Por ejemplo, Aec., *Plac.*, 4.9.4 (SVF, II, 78).

[11] Por ejemplo, Aec., *Plac.*, 4.8.12 (SVF, II, 72).

[12] Galeno, *In Hipp. De Medie. Off.*, vol. 18B, p. 654 K. (SVF, II, 75).

[13] Nemesio, *De Nat. Hom.*, p. 171 Matthaei (SVF, II, 54).

[14] Sext. Emp., *Adv. Math.*, 7.228-231 (SVF, II, 56); cf. 7.372; 8.400; D. L., 7.46 (SVF, II, 53). Las razones por las que Crisipo cambió su análisis de τύπωσις se encuentran en los pasajes de Sexto. No hay que darles una importancia más grande que la que les da Sexto (*pace* Pohlenz, «Zenon und Chrysipp», pp. 181-182).

[15] Sext. Emp., *Adv. Math.*, 7.248; cf. 402-411, etc., 426; *Hyp. Pyr.*, 2.4, 3.242; D. L., 7.46; Cic., *Acad. Pr.*, 2.18, 40-42, 57, 77, etc.

[16] Pohlenz, «Zenon und Chrysipp», p. 177; Cic., *Acad. Pr.*, 2.18 (SVF, 1,59).

[17] Sext. Emp., *Adv. Math.*, 7.402 ss.

[18] Sexto Empírico (*Adv. Math.*, 7.410) nos dice que este punto de vista de los estoicos condujo a la formulación del así llamado Argumento Velado (γυκεκαλυμμένος λόγος). Sobre el punto de vista estoico de que cada particular es único, véase Cic., *Acad. Pr.*, 2, 50, 54, 56, 85, etc. Pueden encontrarse más referencias al Argumento Velado en D. L., 7.82 (SVF, II, 274) y Luciano, *Vit. Auct.*, 22 (SVF, II, 287).

- [19] Sext. Emp., *Adv. Math.*, 7.244 (SVF, II, 65).
- [20] Cic., *Acad. Pr.*, 2.18.
- [21] Pohlenz, «Zenon und Chrysipp», p. 181, y *Die Stoa*, 1.62-3.
- [22] Cic., *Acad. Post.*, 1.40-42 (SVF, I, 55, 60, 61).
- [23] Cic., *Acad. Pr.*, 2.145.
- [24] Sext. Emp., *Adv. Math.*, 7.152-153; cf. 397 (SVF, II, 91).
- [25] SVF, I, 346; cf. Sandbach, *op. cit.*, pp. 50-51.
- [26] D. L., 7.177 (SVF, I, 625); cf. Aten., 8.354E (SVF, I, 624).
- [27] Cf. por ejemplo, Cic., *Acad. Post.*, 1.41 (SVF, I, 60).
- [28] Por ejemplo, D. L., 7.46 (SVF, II, 53), 7.54 (SVF, II, 105).
- [29] Cic., *Acad. Post.*, 1.42 (SVF, I, 60).
- [30] Sext. Emp., *Adv. Math.*, 7.150 ss.
- [31] Sext. Emp., *Adv. Math.*, 7.159 ss.
- [32] Sext. Emp., *Adv. Math.*, 7.253-257.
- [33] Sandbach, *op. cit.*, p. 51, n. 1.
- [34] Sext. Emp., *Adv. Math.*, 7.405 (SVF, II, 67); cf. [πάγομαι (7.165)].
- [35] Véase *supra*, pp. 137-142.
- [36] Plut, *SR*, 1055F (SVF, II, 994).
- [37] Sext. Emp., *Adv. Math.*, 7.416 (SVF, II, 276); cf. *Hyp. Pyr.*, 2.253 (SVF, II, 275).
- [38] Cic., *Acad. Pr.*, 2.93 (SVF, II, 211), cf. 2.49.
- [39] Cic., *Acad. Pr.*, 2.49. Sobre el enunciado de que Crisipo inventó pero no pudo resolver la paradoja del «cabello», véase *Acad. Pr.*, 2.96 (SVF, II, 282). En otros lugares esta y otras paradojas se atribuyen a Eubúlides de Mégara (D. L., 2.108). Cf. Kneale y Kneale, *The Development of Logic*, pp. 113-114, y Watson, *op. cit.*, p. 67.
- [40] Cic., *Acad. Pr.*, 2.85 (SVF, II, 113); cf. 2.56-58.
- [41] Véase la discusión sobre los individuos en relación con las categorías, pp. 170-174.
- [42] Watson, *op. cit.*, p. 70.
- [43] Sext. Emp., *Adv. Math.*, 8.11 (SVF, II, 166). Cf. Mates, *Stoic Logic*, p. 34; Watson, *op. cit.*, p. 54; Kneale y Kneale, *op. cit.*, p. 156.
- [44] Sext. Emp., *Adv. Math.*, 8.10 (SVF, II, 195); Kneale y Kneale, *op. cit.*, p. 151.
- [45] Sext. Emp., *Adv. Math.*, 7.29.
- [46] Cf. Mates, *Stoic Logic*, pp. 43-44, 63. La deuda de Crisipo hacia Filón era considerable; cf. las posiciones hacia la posibilidad, pp. 125 y 129, *supra*.
- [47] Sext. Emp., *Hyp. Pyr.*, 2.110-112; cf. *Adv. Math.*, 8.112 ss., 265, 332, etc. Véase también Mates, *op. cit.*, pp. 43-49, Kneale y Kneale, *op. cit.*, pp. 128-138.

- [48] Mates, *op. cit.*, p. 49.
- [49] D. L., 7.73 (SVF, II, 215).
- [50] Cic., *De Fato*, 15, (SVF, II, 954).
- [51] Cf. Gould, «Chrysippus», esp. pp. 158-161.
- [52] Sext. Emp., *Adv. Math.*, 7.244.
- [53] Cic., *Acad. Pr.*, 2.18; Sext. Emp., *Hyp. Pyr.*, 1.235.

9. Las categorías y sus usos

- [1] Mates, *Stoic Logic*, p. 18.
- [2] Reesor, «The Stoic Concept of Quality» y «The Stoic Categories».
- [3] De Lacy, «The Stoic Categories as Methodological Principles».
- [4] Pueden encontrarse trabajos más antiguos de importancia sobre las categorías en Rieth, *Grundbegriffe*, esp. pp. 22-29, 55-84, y Pohlenz, «Die Begründung» y «Zenon und Chrysipp».
- [5] D. L., 7.134, etc. (SVF, I, 85).
- [6] Sext. Emp., *Adv. Math.*, 10.218 (SVF, II, 331).
- [7] Sext. Emp., *Adv. Math.*, 8.12.
- [8] Cf. Sext. Emp., *Adv. Math.*, 8.70 (SVF, II, 187), D. L., 7.63.
- [9] *Adv. Math.*, 8.258 (SVF, II, Bas. I).
- [10] Sobre otras evidencias acerca del estatus de los incorpóreos en la visión de los estoicos ortodoxos, cf. SVF, II, 331, 521, 541.
- [11] La palabra *πρῆγμα* la usa Sexto como *λεκτά* (*Adv. Math.*, 8.12). No creo que sea necesario seguir a Mates (*op. cit.*, p. 11) y traducirla por «entidad», en tanto que entendamos que las «cosas» para los estoicos no son identificables con los «existentes». Véase más adelante.
- [12] Plut., *CN*, 1073E. Cf. Zeller 31.119 para más referencias.
- [13] Sén., *Ep.*, 58.15 (SVF, II, 332). Sobre los centauros como ejemplos de cosas no existentes, véase la erudita nota de A. S. Pease en su edición del *De Natura Deorum* de Cicerón (Harvard, 1955), p. 483.
- [14] SVF, II, 329-330, 333-335. Cf. Goldschmidt, *Le Système stoïcien*, p. 25.
- [15] Alej. Afr., *In Top.*, p. 301, 19 Wallies (SVF, II, 329).
- [16] D. L., 7.63 (SVF, II, 183).
- [17] Cf. Mates, pp. 16-17.
- [18] Simp., *In Cat.*, p. 67, 1 f. Kalbfleisch (SVF, II, 369); Plot., *Enn.*, 6.125 (SVF, II, 371).
- [19] De Lacy, *op. cit.*, esp. p. 255.
- [20] *Disc.*, 2.14.11; 2.14.25.
- [21] Para Crisipo, Filón, *De Aet. Mundi*, 48-51 (SVF, II, 397); para Posidonio (*ap. Ar. Did.*) Estob., *Ecl.*, I, p.

178 W. Se ofrece un posible telón de fondo aristotélico para la categoría uno (existencia) estoica en los *Acad. Post.*, 2, 89b 31-35.

[22] Cf. Zeller, *op. cit.*, p. 94, n. 2.

[23] *SVF*, I, 65. Cf. D. L., 7.50 (*SVF*, II, 55) sobre la distinción entre φαντασία y φάντασμα.

[24] Sén., *Ep.*, 58.11.

[25] Estob., *Ecl.*, 1, p. 132, 26 W. (*SVF*, I, 87).

[26] Aecio, *Plac.*, 1.15.6 (*SVF*, I, 91).

[27] Reesor, «The Stoic Concept of Quality», p. 41 n. 5.

[28] Galeno, *In Hipp. De Hum.*, I (16, 32 K.) (*SVF*, I, 92).

[29] Estob., *Ecl.*, I, p. 178 W.

[30] Otra evidencia de que las cualidades ya eran materiales para Zenón la ofrece Reesor, *op. cit.*, pp. 41-42, y «The Stoic Categories», pp. 63-65, aunque su conclusión se presenta con unas dudas innecesarias.

[31] *SVF*, II, 449, 463, etc.

[32] Cf. *SVF*, I, 85.

[33] Cf. *SVF*, II, 449.

[34] La lectura de Von Arnim la incluye Pohlenz en el nuevo Teubner (*CN*, 1083D = *SVF*, II, 762). Zeller lee ποιμν pero, tal y como ha observado Reesor («Categories», p. 81), ποιμς no denota «cualidad», sino «una entidad cualificada particular».

[35] Véase la nota anterior.

[36] D. L., 7.58 (*SVF*, II, 22 Diógenes).

[37] *SVF*, II, 396, 397.

[38] *In De Anima*, p. 217, 36 Hayduck (*SVF*, II, 395).

[39] *In Met.*, p. 28, 18 Kroll (*SVF*, II, 398).

[40] Para Colson, véase el apéndice en la edición de Loeb Filón IX, pp. 528-529, y para Reesor, «Quality», pp. 46-47.

[41] Es verdad que Plutarco llama a las entidades οεσία en *CN*, 1085E (*SVF*, II, 380); pero esto es el argumento de Plutarco en contra de Crisipo, no Crisipo mismo. He sido incapaz de encontrar ningún pasaje donde los estoicos llamen a las cualidades οεσία. Usualmente, por el contrario, se distingue entre las dos, como en *SVF*, I, 92.

[42] Plut., *CN*, 1077 CD (*SVF*, II, 396 y 1064).

[43] Cf. [ναδεδράμῃκε en Filón (49).

[44] Cf. *SVF*, I, 87 comentado *supra*.

[45] *SVF*, I, 85.

[46] *SVF*, I, 65.

[47] *SVF*, 1, 494.

[48] Reesor, «Quality», pp. 50-52; Zeller, p. 102, etc.

- [49] Reesor, «Quality», p. 46. Este punto de vista lo acepta Watson, *The Stoic Theory of Knowledge*, p. 49.
- [50] Reesor, «Categories», p. 81.
- [51] *Ibid.*
- [52] *SVF*, II, 598.
- [53] *In Cat.*, p. 222, 30 Kalbfleisch (*SVF*, II, 378). Cf. Rieth, *Grundbegriffe*, pp. 64-69, 79.
- [54] Leo (con Kalbfleisch) εννόμα por Νν νόμα. La enmienda es de Peterson y la ha rechazado erróneamente Zeller.
- [55] Simp., *In Cat.*, p. 66, 32 ss. Kalbfleisch (*SVF*, II, 369); Dexipo, *In Cat.*, p. 34, 19 ss. Busse (*SVF*, II, 399); Plot., *Enn.*, 6.1.30 (*SVF*, II, 400).
- [56] Cf. Eus., *P.E.*, 15.11.4 (*SVF*, II, 806).
- [57] *Adv. Math.*, 11.23.
- [58] Sén., *Ep.*, 113.18 (*SVF*, I, 525). Véase *supra*, pp. 43-44.
- [59] La importancia de la metafísica de lo individual en el estoicismo la aclara Edelstein, *The Meaning of Stoicism*, pp. 19-28.
- [60] Rieth, *Grundbegriffe*, pp. 77-84.
- [61] Cf. Simp., *In Cat.*, p. 165, 32-166, 29 Kalbfleisch (*SVF*, II, 403). Cf. Crisipo según lo cita Varrón, *De Lingua Latina*, 10.59 (*SVF*, II, 155), aunque la expresión «disposición relativa» no aparece aquí. Padre, hijo, derecha e izquierda son los ejemplos de πρὸς τι Qjovta que da Dionisio Tracio (p. 35, 3 Uhlig). Cf. Pohlenz, «Die Begründung», pp. 185-188. Crisipo parece que consideraba también «parte» como denotando una disposición relativa, puesto que no tiene significado separada de «todo» (Plut., *SR*, 1054E ss. = *SVF*, II, 550).
- [62] Para un comentario detallado aunque imperfecto de este largo pasaje, cf. Rieth, *Grundbegriffe*, pp. 70-84.
- [63] Plut., *SR*, 1034 C (*SVF*, I, 200). Parece que Cleantes sostenía una postura similar a la de Zenón (*SR*, 1034 D = *SVF*, I, 563), y también lo hacía Aristón (*SVF*, I, 351, 374, 375; III, 259). El punto de vista de Crisipo parece ser que no debería invocarse la disposición relativa para explicar la pluralidad de la virtud (cf. Reesor, «Quality», pp. 41-43).
- [64] De Lacy, *op. cit.*, p. 18.
- [65] Cf. Christensen (*An Essay*, p. 51) para una interpretación de las categorías que tiene ciertas similitudes con la ofrecida aquí.
- [66] *Stoic Logic*, p. 18.
- [67] *Enn.* 6.1.30 (*SVF*, II, 400).

10. Las innovaciones de Panecio

- [1] Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa*.
- [2] Pohlenz, *Die Stoa*, 1.191.
- [3] Edelstein, *The Meaning of Stoicism*, pp. 45-70.
- [4] Van Straaten, *Panétius*. De la sección de esta obra que contiene los fragmentos se han llegado a hacer hasta tres ediciones. Las referencias a la colección de fragmentos se refieren a la tercera edición.

[5] Cicerón, *Ad Att.*, 16.4 (fr. 34); *De Off.*, 3.7-10 (fr. 35). Cf. Van Straaten, *Panétius*, pp. 276-283. Para un tratamiento ampliado del *De Officiis* como fuente, véanse Pohlenz, *Antikes Führertum*; Ibscher, *Der Begriff*; Labowsky, *Die Ethik*.

[6] D. L., 7.41 (fr. 63). Nuestras fuentes difieren acerca del orden de la ética y de la física en el currículum de la antigua Estoa. Sexto (*Adv. Math.*, 7.22 = *SVF*, II, 44) y Plutarco (*SR*, 1035A = *SVF*, II, 42) afirman que la ética precede a la física, mientras que Diógenes afirma lo contrario (D. L., 7.140 = *SVF*, II, 43).

[7] Cic., *De Fin.*, 4.79 (fr. 55).

[8] Sext. Emp., *Adv. Math.*, 7.253-257 (fr. 91).

[9] Van Straaten (*Panétius*, p. 272) tiene ciertamente razón al mantener que no podemos estar seguros de quién era el primero de los estoicos más jóvenes. Véase *supra*, pp. 154-155. Parecería que el punto de vista de Van Straaten de que la teoría del conocimiento Panecio divergía significativamente de Zenón es exagerado (*Panétius*, pp. 133-135). El análisis más elaborado de Tatakis (*Panétius*, pp. 247-252) es inaceptable *a fortiori*.

[10] Frs. 55-59.

[11] Filón, *De Aet. Mundi*, 76 (parcialmente fr. 65). Los frs. 64-69 tratan del γκῑρ῱σις. Aunque 64 y 69 sólo dicen que Panecio dudaba de la doctrina, la evidencia de que finalmente la rechazó es fuerte (véase Van Straaten, *Panétius*, 64-69).

[12] Heráclito, fr. B 30 (DK); Clem. Alej., *Strom.*, 5.14.104. Cf. Schmekel, *op. cit.*, p. 188.

[13] Van Straaten, *Panétius*, p. 70.

[14] D. L., 7.143 (*SVF*, III, 9 Apolodoro).

[15] Este es el punto de vista de Schmekel (*op. cit.*, p. 188 n. 2) y Tatakis, *Panétius*, p. 106. Se basa en Cleomedes, *Cycl. Theor.*, 1.1. Van Straaten (*Panétius*, p. 73) la considera una hipótesis posible.

[16] Cic., *De Div.*, 2.87-97 (fr. 74).

[17] Van Straaten, *Panétius*, p. 79.

[18] Frs. 70-71.

[19] Frs. 68, 73.

[20] Schmekel, *op. cit.*, p. 191; Kaussen, *Physik und Ethik*, pp. 20-21; y de forma tentativa Edelstein, *The Meaning of Stoicism*, p. 53.

[21] Cic., *Ad Att.*, 13.8 (fr. 33).

[22] Epifanio, *De Fide*, 9.45 (fr. 68); Diels, *Doxographi Graeci*, p. 179; Schmekel, *op. cit.*, p. 190 nota 3.

[23] Tatakis, *op. cit.*, p. 142; Van Straaten, *Panétius*, p. 90.

[24] *SVF*, II, 1067-1100.

[25] *Civ. Dei*, 4-27. Van Straaten (*Panétius*, pp. 259-263) argumenta en contra de tratar el pasaje como paneciano, aunque sus argumentos no son definitivos. Cf. Grilli, «L'Opera di Panezio», p. 351.

En la tercera edición de los fragmentos (p. xiv), replicando a una resección de J. Moreau (*REA*, 55 [1953], pp. 183-184), Van Straaten argumenta que el pasaje en Agustín no es paralelo al de Epifanio, porque, según Epifanio, Panecio considera todo discurso acerca de los dioses como insignificante, mientras que Agustín solo menciona que se rechazan los dioses mitológicos de los poetas. Pero, tal y como dice Moreau, ello es confiar demasiado en la veracidad del testimonio de Epifanio.

Sin embargo, Van Straaten está seguramente en lo cierto al rechazar Cic., *De Rep.*, 1.56 como evidencia para Panecio. Aquí el análisis es insuficientemente próximo al de *La ciudad de Dios* para permitirnos contemplarlo como necesariamente paneciano incluso si el material de Agustín procede en última

instancia del propio Panecio.

[26] Si hay que considerar a Panecio la fuente de todo el pasaje, también debería considerársele con la opinión de que los dioses de los filósofos no son apropiados para el público general, a quien es mejor dejarlo con su (falsa) creencia de que Hércules, Asclepio y el resto son dioses. Esta actitud algo cínica pudo haberla adoptado Panecio, quien estaría siguiendo al Platón de las *Leyes*. El comentario de Agustín es: *expedire igitur existimat* (Escévola) *falli in religione civitates*. «*Expedit esse deos!*»

[27] Zeller (*Phil. der Gr.*, 31. 587) y Tatakis (*Panétius*, p. 140) mantienen que Panecio rechazaba la alegoría completamente. Sobre este tema no se puede alcanzar una certeza absoluta.

[28] Cf. Pohlenz, *Ant. Führ.*, pp. 94-95.

[29] *SVF*, II, 337, 710-713, 718.

[30] *SVF*, II, 827-832.

[31] *SVF*, II, 823. Véase *supra*, pp. 32-46.

[32] Van Straaten, *Panétius*, p. 98; Plut., *SR*, 1052F (*SVF*, II, 806).

[33] Tert., *De An.*, 14 (fr. 85). El texto correcto, que no fue impreso ni por Van Straaten ni por Waszink en su edición del *De Anima*, lo estableció Philippson («Zur Psychologie», p. 152 n. 6), quien lee: «*Dividitur (anima) in partes, nunc in duas a Platone, nunc in tres a***, <*nunc in quattuor a*> Zenone, nunc in quinque <*ab Aristotele*> et in sex a Panaetio».

[34] Nem., *De Nat. Hom.*, 15, p. 212 Matthaei (fr. 86). La explicación ofrecida aquí está relacionada con la de Schmekel, *op. cit.*, pp. 200-202.

[35] Acerca de δυνάμεις, véase *SVF*, II, 826, 831. No podemos seguir a Schindler al tratar δυνάμεις y μέρος como sinónimos en la antigua Estoa (*Die stoische Lehre*).

[36] Sén., *Ep.*, 113.18 (*SVF*, I, 525).

[37] Aet., *Plac.*, 4.21.4 (*SVF*, I, 525).

[38] Van Straaten (*Panétius*, pp. 267-268), siguiendo cautamente a Schindler (*Die stoische Lehre*, pp. 32-39) y Verbeke (*L'Évolution*, p. 95), introduce un fragmento más de Nemesio (fr. 86a) en su discusión acerca del alma en Panecio. Este fragmento, sin embargo, no tiene nada que ver con Panecio y solo lleva confusión al problema de las partes del alma. Véase Pohlenz, *Gnomon*, 21 (1949), p. 117. Grilli («Studi Paneziani», p. 73) dirige la atención al hecho de que Menesarco, el discípulo de Panecio, también elimina el φωνητικόν y el σπερματικόν como partes separadas. Su explicación de ellas, sin embargo, difiere. Para Menesarco son elementos del τὸ αἰσθητικόν (los cinco sentidos). Cf. *DG*, p. 615, 6-10.

[39] Galeno, *Adv. Iul.*, 5, vol. 18A, p. 266 K. (*SVF*, II, 718); Van Straaten, *Panétius*, p. 110.

[40] Cicerón, *De Off.*, 1.101 (fr. 87). Leo *natura* en lugar del *naturae* de Atzert (y Van Straaten) con editores más antiguos. Normalmente, los comentaristas comparan el pasaje con *Tusc. Disp.*, 2.47: «*est enim animus in partis tributus duas, quarum altera rationis est particeps, altera expers*». Los tusculanos no son una buena fuente para Panecio (a pesar de, por ejemplo, Pohlenz, «Das zweite Buch»). Este pasaje en particular podría realmente ser paneciano, pero su fuente es suficientemente oscura para prevenimos de usarlo en la determinación de las opiniones de Panecio. De hecho no lo necesitamos; la posición de Panecio puede elucidarse suficientemente sin él.

[41] Cic., *De Off.*, 1.132 (fr. 88).

[42] *E. N.*, 1102a 28.

[43] Van Straaten, *Panétius*, p. 106.

[44] Por ejemplo, *SVF*, II, 377-378.

[45] λόγος πονηρός, Plut., *De Virt. Mor.*, 441c (*SVF*, II, 459).

[46] Cic., *De Off.*, 2.18 (fr. 89).

[47] *De Off.*, 1.69.

[48] *De Off.*, 1.67.

[49] Contrariamente a muchos eruditos, Van Straaten mantiene –equivocadamente, a nuestro parecer– que las opiniones de Panecio sobre los πάθη son contradictorias y no siempre en oposición a las de la antigua Estoa. Véase Van Straaten, *Panétius*, pp.105-116, 181-185.

[50] Frs. 87, 88.

[51] Pohlenz, *Gnomon*, 21 (1949), p. 117; Alej. Afr., *De An. Mant.*, p. 118, 6 Bruns (SVF, II, 823).

[52] Frs. 83, 84.

[53] Cic., *Tusc. Disp.*, 1.79 (fr. 83).

[54] Cic., *De Nat. Deorum*, 3.32.

[55] Schmekel, *op. cit.*, p. 308.

[56] Para la antigua Estoa, SVF, II, 773-775 etc.; para Panecio, Cic., *Tusc. Disp.*, 1.42 (fr. 82).

[57] SVF, III, 10 Boeto.

[58] Cic., *De Nat. Deorum*, 3.36. La opinión de, por ejemplo, Van Straaten (*Panétius*, pp. 103-104) de que SVF, II, 786-787 (donde el alma es un compuesto de fuego y aire) no debería considerarse perteneciente al estoicismo antiguo es ciertamente correcta, tal y como aparecerá en la disolución siguiente. En contra, Verbeke, *L'Évolution*, p. 93.

[59] Esto está parcialmente claro en D. L., 7.156 (SVF, II, 744).

[60] SVF, III, 10 Boeto.

[61] SVF, III, 11 Boeto.

[62] SVF, III, 6 Boeto.

[63] SVF, III, 2-3 Boeto.

[64] Clem. Alej., *Strom.*, 2.21.129 (fr. 96).

[65] D. L., 7.89 (SVF, III, 4).

[66] Cic., *De Off.*, 1.110 (fr. 97)

[67] Van Straaten, *Panétius*, p. 140.

[68] Estob., *Ecl.*, 2, p. 64 W. (fr. 109).

[69] Cic., *De Off.*, 1.115. Respecto a la influencia del clima sobre el carácter, véanse frs. 74 y 76; sobre la necesidad de ayudas si hay que lograr algo, fr. 117.

[70] Sén., *Ep.*, 116.5 (fr. 114).

[71] Cic., *De Off.*, I.13-19 (frs. 98, 103, 104).

[72] Grilli, «Studi Paneziani», p. 33; cf. *Il Problema*, p. 116 n. 1.

[73] Por ejemplo, Epict., *Disc.*, 4.1.51; cf. Grilli, «Studi Paneziani», p. 45.

- [74] Grilli, «Studi Paneziani», pp. 31-67.
- [75] D. L., 7.128 (fr. 110).
- [76] Véase *supra*, pp. 17-21.
- [77] *De Off.*, 3.12 (fr. 101).
- [78] Van Straaten, *Panétius*, pp. 154-155. La objeción se debe al profesor Sandbach en un artículo no publicado.
- [79] Cic., *De Off.*, 3.34-35 (fr. 102); cf. *De Off.*, 3.12 (fr. 101).
- [80] Cf. *De Off.*, 1.93-101 (fr. 107).
- [81] Cf. Philippson, «Das Sittlichschöne», pp. 357-413.
- [82] Cf. Van Straaten, *Panétius*, pp. 161-163; Labowsky, *Die Ethik*, p. 112.
- [83] Según el punto de vista de, por ejemplo, Pohlenz, *Ant. Führ.*, p. 62, τὸ πρέπον, pp. 73-74.
- [84] Clem. Alej., *Strom.*, 2.21.129.
- [85] D. L., 7.92 (fr. 108); cf. Cic., *De Off.*, 1.16-17 (fr. 103).
- [86] Frs. 98, 103, 104; cf. también ampliamente en el *De Officiis*, especialmente 1.152.
- [87] *De Off.*, 1.152-161
- [88] Frs. 123-136. Sobre el papel de Panecio en el desarrollo del ideal de la vida de ocio erudito, véase Grilli, *Il Problema*. La idea de Grilli de que la mayoría de los últimos ejemplos de este tema «derivan» de Panecio, una idea que implica una lectura incorrecta de Antíoco de Ascalón y Posidonio, ha de rechazarse. Véase la recensión de Grilli que hace Festugière en *Paideia*, 9 (1954), pp. 180-187.
- [89] *De Off.*, 1.46.
- [90] Cic., *De Fin.*, 4.79 (fr. 55). Es verdad que Panecio parece haber pensado que el estudio excesivo de las materias «obscuras e innecesarias» (*De Off.*, 1.19 = fr. 104) es un vicio; esta es una posición de la antigua Estoa. Las razones de Panecio para mantenerlo fueron probablemente que el estudio excesivo disturbaría el balance de la personalidad. Véase *infra*.
- [91] *De Off.*, 1.20 (fr. 105).
- [92] *De Off.*, 1.68.
- [93] *De Off.*, 1.66 (fr. 106).
- [94] *De Off.*, 1.66 (fr. 106); cf. 1.17 (fr. 103).
- [95] Ibscher, *op. cit.*, p. 75.
- [96] Fr. 107.
- [97] *SVF*, III, 262, 266.
- [98] Gelio, 12.5 (fr. 111).
- [99] Véanse pp. 35-37, *supra*.
- [100] *De Off.*, 1.65.
- [101] Sext. Emp., *Adv. Math.*, 11.73. Véase *supra*, p. 58.

[102] D. L., 9.20 (fr. 45).

[103] *De Off.*, 1.69, 72.

[104] Se ha mantenido que puede recuperarse más información acerca de la εἰθυμία paneciana del tratado de Plutarco del mismo nombre. Cf. especialmente Siefert, *Plutarchs Schrift περὶ εὐθυμίας*, y Broecker, *Animadversiones*. Como resultado de estas investigaciones se ha argumentado la influencia de Demócrito sobre Panecio y ello es probablemente correcto. Sin embargo, no hay buenas evidencias de que Panecio fuera la única fuente para Plutarco. Y la carencia de una evidencia así resulta aún fatal para usar el tratado para dar detalladas reconstrucciones de las opiniones de Panecio.

[105] *De Off.*, 1.46.

[106] Sén., *Ep.* 116.5 (fr. 114).

[107] Véase *supra*, pp. 107-109.

[108] Schmekel, *op. cit.*, p. 24; Ibscher, *op. cit.*, p. 114; Van Straaten, *Panétius*, p. 197. Que el logro actual de resultados ya hubiera sido enfatizado por Antípater de Tarso como el σκοπός de la acción moral, pero no su τέλος, lo discute Long, «Carneades...», pp. 78-83.

[109] Cic., *De Leg.*, 3.13-14 (fr. 61); cf. *De Off.*, 1.124 (fr. 121). Tomo *ad hunc usum popularem atque civilem* (fr. 61) en este contexto como refiriéndose a los detalles de una constitución, como la que Platón da en las *Leyes*. Van Straaten (*Panétius*, p. 58) piensa que el contraste entre *verbo tenus* y *ad hunc usum popularem atque civilem* es un contraste entre «*théoriquement scientifique*» y «*practiquement populaire*». «*Populaire*» no parece justificarse a partir del latín *popularis*. Grilli (*Il Problema*, p. 91 nota 2, y «*Studi Paneziani*», p. 67) quiere traducir *ad hunc usum*, etc., como «*secondo la tradizione praticamente politica*» (*propria dei Romani*). Pero esta traducción no está justificada por el contexto del pasaje, aunque es plausible con otras bases.

[110] *De Off.*, 2.60 (fr. 122). Sobre las opiniones de Zenón y Crisipo, véase pp. 78-79.

[111] *De Off.*, 2.73 (fr. 118), 2.41-42 (fr. 120). Es verdad que en el fr. 118 la asociación general de hombres (*duce natura*) se contrasta con la formación de estados individuales (*spe custodiae rerum suarum*), pero ello no significa (*pace* Van Straaten, *Panétius*, p. 209) que separar estados no sea natural. Surgen como la respuesta de la naturaleza al hecho de que los hombres no están totalmente gobernados por razones y de ahí que se despojen los unos a los otros a menos que se formen estructuras políticas concretas.

[112] *De Rep.*, 1.34 (fr. 119); cf. *SVF*, III, 700.

[113] Cf. *SVF*, III, 611. Ello no significa que el hombre sabio entrará en la política, solo en sociedades ideales o casi-ideales.

[114] Pohlenz, *Ant. Führ.*, pp. 140-143.

[115] Pohlenz, *Ant. Führ.*, pp. 142; cf. *RE*, 183 col. 426, «*seinem hellenischen Herzen*».

[116] Pohlenz, *Ant. Führ.*, p. 138.

[117] Puesto que la tesis de Pohlenz acerca del ideal de *Führertum* ha de descartarse, se vuelve irrelevante considerar qué tipo de *Führer* hay que preferir. Pohlenz, desde luego, tiene su propia opinión sobre esto: «*Sein Führer [scil. de Panaetius] ist kein jugendlicher Stürmer, kein Revolutionär, der einen Wunschstaat gründen oder sein Volk von innen heraus erneuern will ... er spricht aus und zu einem Kreise, der aus Überzeugung konservative Politik treibt...*». No las S.A. sino los conservadores han de ser los espíritus guía del nuevo Reich.

11. La huella de Posidonio

[1] Además de la recopilación realizada por J. Blake (*Lugduni Batavorum*, 1830), existe otra posterior a cargo de L. Edelstein y I. G. Kidd (1972).

[2] Jaeger, *Nemesios von Emesa*.

- [3] Reinhardt, Poseidonios, Kosmos und Sympathie, «Poseidonios».
- [4] Edelstein, «The Philosophical System of Posidonius».
- [5] Nock, «Posidonius».
- [6] Laffranque, *Poseidonios d'Apamée*. En las pp. 1-44 Laffranque ofrece un análisis admirable y bien documentado de la historia de los estudios posidonianos.
- [7] Una lectura de Filón, *De Aet. Mundi*, 76, hace que Posidonio rechace la destrucción del mundo por el fuego, contradiciendo así manifiestamente nuestras otras evidencias (*DG*, p. 338a 18, b19; D. L., 7.142). Quizá la mejor explicación de esto —si en el texto de Filón hemos de leer Βόηθος καὶ Ποσειδώνιος en lugar de Βόηθος ἢ Σιδώνιος— es que la explicación de Posidonio de la naturaleza del γκκύρωσις es heterodoxa al igual que, en la tradición doxográfica, lo era el concepto de espacio vacío. Según Posidonio, el espacio vacío no es σπειρον sino «adecuado para una disolución».
- [8] *DG*, 324a.4, b11, 620.20.
- [9] D. L., 7.135 (*SVF*, II, 580).
- [10] Cal., *In Tim.*, p. 144 (*SVF*, II, 933).
- [11] Cic., *De Div.*, 1.125.
- [12] Edelstein, *op. cit.*, pp. 292-293.
- [13] *Commenta Lucani*, p. 305 Usener; *DG*, 302 b22.
- [14] *DG*, 458, 8-11; cf. D. L., 7.134 acerca de la posición estoica general.
- [15] Edelstein, *op. cit.*, p. 291.
- [16] *DG*, 302 b22.
- [17] D. L., 7.138-139. Para un rechazo de la «teología solar» de Posidonio, véase Jones, «Posidonius and Solar Eschatology». La réplica de Reinhardt («Poseidonios», col. 691 ss.) no es convincente.
- [18] Aquiles Tacio, *Comm. on Aratus*, p. 41
- [19] D. L., 7.135. Sobre la visión ortodoxa de los límites, véase Proclo, *In Eucl.*, I, p. 89 Friedlin (*SVF*, II, 488). Cf. *SVF*, II, 485.
- [20] D. L., 7.140.
- [21] *Plut.*, *De An. Proc. in Tim.*, 1023B.
- [22] Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, pp. 33-40. La traducción de τὸν τῆν περάτων οὐσίαν como «la substancia dentro de los límites» la defiende Merlan. Mi explicación de τὰτα τῆ νοητῆ μίχαντες difiere de la de Merlan.
- [23] Proclo, *In Euch.*, p. 143, 8-21 Friedlein.
- [24] Véase Reinhardt, «Poseidonios», cols. 569-570.
- [25] Hermías, *Comm. in Plat. Phaedrum*, p. 102 Couvreur.
- [26] Por ejemplo, Reinhardt, «Poseidonios», col. 791; Pohlenz, *Die Stoa*, 2.215.
- [27] Cf. Rist, *Eros and Psyche*, p. 65, con la información bibliográfica ofrecida allí sobre la tan discutida cuestión de quién fue el primero en afirmar que las Formas eran pensamientos de Dios.
- [28] D. L., 7.139 (*SVF*, II, 644).

- [29] Acerca del concepto de definición de figura, véase *SVF*, II, 310, 311, 314, etc.
- [30] D. L., 7.156.
- [31] Véase *supra*, pp. 189-192.
- [32] Sext. Emp., *Adv. Math.*, 9.81; Edelstein, *op. cit.*, p. 299. Cf. Leeman, «Seneca and Poseidonios», p. 65, Reinhardt, *Kosmos*, p. 34, Séneca, *Ep.*, 102.6-7.
- [33] D. L., 7.148.
- [34] Lido, *De Mens.*, 4.48.
- [35] Edelstein, *op. cit.*, p. 291.
- [36] Galeno, *De Hipp. et Plat.*, 5.459-461, pp. 437-440 Mü.
- [37] Galeno, *De Hipp. et Plat.*, 5.515, p. 501, 10 Mü; cf. Laffranque, *op. cit.*, p.399.
- [38] Galeno, *De Hipp. et Plat.*, 5.469, p. 448, 15-449, 4 Mü. Debería observarse que no es totalmente cierto que Posidonio evitara la palabra «parte». Galeno se la atribuye en el *De Hipp. et Plat.*, 5.470, p. 449, 14 Mü.
- [39] *Leyes*, 896E.
- [40] Clem. Alej., *Strom.*, 2.129.4.
- [41] Galeno, *De Hipp. et Plat.*, 5.470, p. 449, 6-7 Mü.
- [42] Pohlenz, *Die Stoa*, 2.121; Wilamowitz, *Der Glaube*, 2.407 nota 2.
- [43] Cf. Galeno, *Quod animi mores corporis temperamento sequantur* (Scr. min. 2, p. 78, 8 ss. Mü.).
- [44] Galeno, *De Hipp. et Plat.*, 5.469, p. 448, 9-11 Mü.
- [45] Clem. Alej., *Strom.*, 2.21.129. Leo συγκατασκευάζοντα αετήν, rechazando el αετόν de Sylburg; cf. Pohlenz, *Die Stoa*, 2.121.
- [46] Cf. Laffranque, *op. cit.*, pp. 477-479.
- [47] Cic., *Tusc.*, 2.25, Sén., *Ep.*, 87.35.
- [48] D. L., 7.103; cf. 7.128 y Laffranque, *op. cit.*, p. 479. La versión de Epifanio (*Adv. Haer.*, 3.2.9 = *DG*, p. 593,9-10), de que para Posidonio la salud y la riqueza son los más grandes bienes, puede ignorarse.
- [49] Hermías, *Comm. in Plat. Phaedr.*, p. 102 Couvreur.
- [50] Cf. Jones, *op. cit.* Laffranque, *op. cit.*, pp. 519-527.
- [51] Cumont, *La Théologie*; Reinhardt, *Kosmos*, y «Poseidonios», cols. 778-791. Véase Schubert, *Die Eschatologie. Contra*, en adición a las obras de Jones, Edelstein y Laffranque, véase especialmente Boyancé, *Étude*.

12. Conocimiento y voluntad

- [1] Epict., *Disc.*, 2.6.9 (*SVF*, III, 191); cf. Cic., *De Fin.*, 3.31 (*SVF*, III, 190).
- [2] *SVF*, III, 44-46 Diógenes; cf. Bonhoeffer, «Die Telosformel».
- [3] Véase *supra*, pp. 32-46.

- [4] SVF, III, 831.
- [5] D. L., 7.87 (SVF, III, 4).
- [6] SVF, III, 57 Antípater; cf. Long, «Carneades and the Stoic Telos», pp. 79-86.
- [7] Véase Long, *op. cit.*
- [8] Cf. p. 86 n. 94, *supra*; Long, *op. cit.*, p. 76.
- [9] Pohlenz, *Philosophie und Erlebnis*, pp. 112-113, y *Die Stoa*, 2.139-140. Pohlenz da también otras referencias.
- [10] Pohlenz, *Philosophie und Erlebnis*, pp. 113-117; *Die Stoa*, 1.319-320; 2.159.
- [11] Pohlenz, *Die Stoa*, 1.334; Epict., *Disc.*, 2.14.10.
- [12] Sén., *Ep.*, 71.36.
- [13] *Ep.*, 20.5.
- [14] Plut., *CN*, 1061F (SVF, III, 542).
- [15] Pohlenz, *Philosophie und Erlebnis*, p. 117 n. 2.
- [16] Sén., *De Ben.*, 1.6.3; cf. *Ep.*, 115.5.
- [17] *De Vita Beata*, 8.1; cf. *el contraste de voluntas nuda y optima ac plenissima voluntas*, en *De Ben.*, 6.10.2.
- [18] *Ep.*, 37.5.
- [19] Pohlenz, *Die Stoa*, 1.334.
- [20] Bonhoeffer, *Epictet und die Stoa*, p. 118.
- [21] Epict., *Disc.*, 1.18.16, 1.29.1; 2.10.25; 4.5.12, etc.
- [22] Bonhoeffer, *Epictet und die Stoa*, p. 260.
- [23] *Disc.*, 1.29.1.
- [24] *Disc.*, 1.17.26; cf. 3.9.1-2.
- [25] Bonhoeffer, *Epictet und die Stoa*, p. 261.
- [26] *Disc.*, 4.7.41.
- [27] Habría que observar que Séneca también apoyaba a Crisipo en contra de Posidonio acerca de la doctrina de los πάθη; cf. *De Ira*, 1.8.2-3.
- [28] Marco Aur., 8.56; 11.36; 12.33.
- [29] Estob., *Ecl.*, 2, p. 99, 14 W. (SVF, I, 216). No hay buenas razones para negar estas palabras a Zenón mismo o al menos a la antigua Estoa.
- [30] Sobre el concepto de Séneca de lo que es nuestro, véase el perceptivo artículo de Thévenaz, «L'Intériorité chez Sénèque».
- [31] *E.N.*, 1113a.

13. El suicidio

- [1] Sobre el suicidio en la Antigüedad, véase Hirzel, «Der Selbstmord».
- [2] Benz, *Das Todesproblem in der Stoischen Philosophie*, p. 68. Cf. Hirzel, *op. cit.*, p. 282; Zeller, *Phil. d. Griech.*, III, 1.314; Bonhoeffer, *Die Ethik des Stoikers Epictet*, p. 38; Dyroff, *Die Ethik*, p. 242, n. 3.
- [3] Los problemas que subyacen a la fraseología de Platón los trata Hirzel, *op. cit.*, p. 245, n. 2. Cf. también su *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, 2.300 n. 2.
- [4] Esto podría ser relevante para la teoría estoica del οὐκ ἐκ φύσεως. Véanse también los pasajes acerca del οὐκ ἐκ φύσεως y el bien en Platón que discute Brink, «Plato on the Natural Character of Goodness».
- [5] Literalmente, «lazo», D. L., 6.24.
- [6] D. L., 6.86.
- [7] D. L., 6.71. Acerca de la relación entre el cinismo y el estoicismo, véase *supra*, pp. 64-90.
- [8] Elio, *V.H.*, 10.11.
- [9] *SVF*, III, 757-768.
- [10] D. L., 7.130 (*SVF*, III, 757). Listas similares se dan en otros sitios: por ejemplo, *SVF*, II, 768.
- [11] Cic., *De Fin.*, 3.60 (*SVF*, III, 763), Plut., *SR*, 1042D (*SVF*, III, 759).
- [12] Cic., *De Fin.*, 3.60 (*SVF*, III, 763); Plut., *SR*, 1042D (*SVF*, III, 759).
- [13] Plut., *SR*, 1039D (*SVF*, III, 761).
- [14] Plut., *CN*, 1063D (*SVF*, III, 759). Cf. *SR*, 1060CD (*SVF*, III, 146).
- [15] Plut., *SR*, 1039D (*SVF*, III, 761).
- [16] Estob., *Ecl.*, 2.110.9 W. (φασὶ δὲ ποτε τὸν γζαγwgὸν etc.). Cic., *De Fin.*, 360 (et sapientis esse *aliquando* officium etc.).
- [17] Plut., *SR*, 1039D (*SVF*, III, 761).
- [18] Plut., *SR*, 1039D (*SVF*, III, 760).
- [19] Plut., *CN*, 1076B.
- [20] *SVF*, III, 245-254.
- [21] *SVF*, 1, 288; para Cleantes, véase D. L., 7.176 (*SVF*, 1, 474).
- [22] *Tusc. Disp.*, 1.71-75.
- [23] Plut., *Cato*, 67-68.
- [24] *Tusc. Disp.*, 1.118.
- [25] *De Rep.*, 6.15-16.
- [26] *De Off.*, 1.112.
- [27] Aug., *Ep.*, 153.4; Jerónimo, *De Viris Illustribus*, 12.
- [28] Sén., *De Prov.*, 2.9-10.
- [29] *Ep.*, 71.8-16; cf. 13.14; 24.6-8.

- [30] *Ep.*, 12.10.
- [31] *De Prov.*, 6.7.
- [32] *Ep.*, 104.21.
- [33] *Ep.*, 26.10.
- [34] *Ep.*, 66.13.
- [35] *Ep.*, 70.5; cf. 77.15-16.
- [36] *Ep.*, 70.14-15.
- [37] *Ep.*, 17.9.
- [38] Tác., *Ann.*, 11.3; cf. Hirzel, *op. cit.*, pp. 245-246.
- [39] D. L., 7.122.
- [40] *De Ira*, 3.15.3-4.
- [41] Tác., *Agr.*, 42.
- [42] *Ep.*, 4.4; *Tranq. An.*, 2.15; *Ep.*, 24.22.
- [43] *Ep.*, 24.24.
- [44] *Ep.*, 24.25. En *Ep.*, 117.22-23 Séneca arguye que el desear la muerte crea infelicidad. Si se quiere morir, ¡hay que morir! Es el «anhelo» lo que lleva a la infelicidad.
- [45] *Ep.*, 104.3-4.
- [46] Sevenster, *Paul and Seneca*, p. 58.
- [47] *Disc.*, 2.1.17; 2.5.14; 2.6.8; 2.19.13; 3.22.33; 3.26.4.
- [48] *Ep.*, 1.29.29; cf. 1.9.16. Acerca de la relación entre Epicteto y Platón, véase Jagu, *Epictète et Platon*, y Schweingruber, «Sokrates und Epiktet».
- [49] *Ep.*, 3.26.29.
- [50] *Disc.*, 4.7.31.
- [51] *Disc.*, 3.24.101; cf. 1.25.20; 2.6.22.
- [52] *Disc.*, 4.10.27.
- [53] Bonhoeffer, *op. cit.*, p. 33.
- [54] 1.2.25 ss.
- [55] Acerca de *πρῆσις*, cf. Panecio en Cic., *De Off.*, 1.107 ss. La grandeza del alma (*μεγαλοψυχία*) aristotélica también la destacaba Panecio. Véase, por ejemplo, Pohlenz, *Die Stoa*, 2.101.
- [56] *Med.*, 5.29; cf. 8.47; 10.8.
- [57] *Med.*, 7.33; 7.64. Cf. Epicuro en Plut., *De Poet. Aud.*, 36B (fr. 447 Usener). Véase Farquharson, *The Meditations of Marcus Aurelius*, 2.737.
- [58] *Med.*, 10.32.
- [59] *Med.*, 11.3.

[60] *Med.*, 10.8.

[61] *Med.*, 8.47.

[62] Jerónimo, *Comm. de Jonás, I*; cf. Adv. Iovin., 1.41.

[63] *De Virg.*, 3.7.32.

[64] Cf. su discusión posterior en 19.4, donde se encuentra a Catón deseándolo otra vez.

14. La unidad de la persona

[1] Véase *supra*, pp. 32-46.

[2] *SVF*, I, 145.

[3] Plut., *SR*, 1052C (*SVF*, II, 604); cf. Alej. Afr., *De An. Mant.*, p. 117, 21 Bruns (*SVF*, II, 792).

[4] Cic., *Tusc.*, 1.79.

[5] Cf. Aecio, *Plac.*, 5.24 (*SVF*, II, 767).

[6] D. L., 7.110 (*SVF*, II, 828); cf. *SVF*, II, 830, 831, etc.

[7] Bonhoeffer, *Epictet und die Stoa*, pp. 105-112.

[8] D. L., 7.110 (*SVF*, II, 828).

[9] D. L., 7.157 (*SVF*, II, 828).

[10] Alej. Afr., *De An.*, p. 98, 24 Bruns (*SVF*, II, 839).

[11] D. L., 7.157 (*SVF*, II, 811).

[12] Cic., *De Nat. Deorum*, 3.86 (*SVF*, II, 1179).

[13] *SVF*, I, 85-87.

[14] *Enn.*, 2.4.1.12 (*SVF*, II, 320).

[15] Cf. Sén., *Ep.*, 9.16 (*SVF*, II, 1065); Plut., *CN*, 1077E (*SVF*, II, 1064).

[16] Cf. *SVF*, I, 499, II, 644.

[17] Jones, «Posidonius and Solar Eschatology», p. 126.

[18] D. L., 7.88 (*SVF*, III, 4).

[19] Bonhoeffer, *op. cit.*, p. 83.

[20] Plut., *De Iside*, 360E (*SVF*, II, 1103).

[21] Aecio, *Plac.*, 1.8.2 (*SVF*, II, 1101).

[22] D. L., 7.151 (*SVF*, II, 1102).

[23] Aecio, *Plac.*, 1.8.2 (*SVF*, II, 1101).

[24] D. L., 7.88; cf. Erbse, «Die Vorstellung», pp. 134-135.

[25] Bonhoeffer, *op. cit.*, p. 83.

[26] Cf. Posidonio en Galeno, *De Hipp. et Plat.*, 5.469, p. 449,1 Mü.; Sén., *Ep.*, 41.2; Epict., *Disc.*, 2.8.1; Marco Aurelio, 3.5; 3.16, etc.

[27] D. L., 7.151 (*SVF*, II, 1102).

[28] Estob., *Ecl.*, I, p. 25, 7 W. (*SVF*, I, 537).

[29] D. L., 7.143.

[30] *SVF*, I, 128.

[31] Acerca del trabajo de Posidonio sobre el *Timeo*, véase pp. 216-217. Cf. Sext. Emp., *Adv. Math.*, 7-93, Plut., *De An. Proc. in Tim.*, 1032B, Reinhardt, *RE*, 221, col. 569.

[32] Acerca del uso de Plotino de la tripartición, véase la disertación de Cambridge del Dr. H. J. Blumenthal acerca de la psicología de Plotino.

[33] Galeno, *De Hipp. et Plat.*, 5.469, p. 448, 15 Mü.

[34] Cf. Sandbach, «ΠΕννοια and Πρόληψις», esp. p. 49; Cic., *Tusc.*, 1.57, *De Nat. Deorum*, 2.12.

[35] Bonhoeffer ha reconocido ya las opiniones «no estoicas», es decir, posidonianas, de Marco acerca del γειμονικόν (*op. cit.*, pp. 30-31). Su contraste entre Epicteto y Marco lo examina con más extensión Erbse (*op. cit.*, pp. 136-137). Paralelos más amplios entre Marco y Posidonio los sugiere Neuenschwander (*Marc Aurels Beziehungen*), pero Neuenschwander debería usarse con precaución; parece saber más de lo que está garantizado acerca de Posidonio.

[36] Acerca de la visión de Séneca, véase Ep., 31.11, 41.2, 66.12, 120.14, etc. Cf. Ep., 92.10: Huic committitur inutilis caro et fluida, receptandis tantum cibis habilis, ut ait Posidonius.

[37] Erbse, *op. cit.*, p. 136.

[38] *Disc.*, 2.8.13, 21.

[39] Por ejemplo, 4.4. Cf. Bonhoeffer, *op. cit.*, p. 31. No hay necesidad de aceptar el punto de vista de algunos eruditos (por ejemplo, Benz, *Das Todesproblem*, p. 43) de que pasajes como 12.2 sugieren que el γειμονικόν es inmaterial. Marco solo quería decir que no está compuesto de los cuatro elementos vulgares.

[40] 3.3, 12.26, etc.

[41] Farquharson, *The Meditations*, 2.529.

[42] 2.13, 12.3, etc.

[43] *GCS*, 17.202, 21.

[44] γκεθεν (aunque sin γεῖ) aparece una vez en Epicteto (*Disc.*, 1.9.13).

[45] Farquharson, *The Meditations*, 2.529; Plut., *De Genio*, 591D, 592C, 593D.

[46] Marco usualmente no tiene deseos de convencerse de si hay algún tipo de supervivencia; cf. 2.11, 3.3, etc.

[47] Por ejemplo, *Enn.*, 3.2.15.58-59.

[48] Para conocer la obra de Marco antes de Temistio (364 d.C.), véase Farquharson, *op. cit.*, I, pp. xiii-xvi.

15. Tres visiones estoicas del tiempo

[1] Callahan, Four Views of Time.

[2] Plot., *Enn.*, 3.7.7. y 3.7.10

[3] *Tim.*, 37C.

[4] *Física*, 217b-224a.

[5] La evidencia para Zenón, de Ario Dídimio y Simplicio, se ofrece en *SVF*, I, 93. Cf. Sambursky, *Physics of the Stoics*, p. 101. La afirmación de Aecio (*Plac.*, 1.22.7) de que Zenón definía el tiempo simplemente como movimiento es, tal y como vio Bréhier (*La Théorie*, pp. 56-57), un error.

[6] Estob., *Ecl.*, 1, p. 104, 7 W. (*SVF*, I, 93).

[7] Sext. Emp., *Adv. Math.*, 10.218 (*SVF*, II, 331).

[8] Estob., *Ecl.*, I, p. 106, 5 W. (*SVF*, II, 509).

[9] Compárese Plot., *Enn.*, 3.7.10.1 (τὸ παρακολούθημα τῷς κινήσεως) con πβρακολουθοῦν αἴτG (movimiento) en 3.7.7.26. Puede haber también aquí una alusión a Epicuro (fr. 294 Usener). Clark («The Theory of Time») piensa que la definición dada por Plotino es «más amplia que la de Crisipo». Sugiere que Plotino pudo haber tenido también a Estratón en mente. Ello parece poco probable.

[10] *SVF*, II, 509-513. La opinión de Clark («The Theory of Time», p. 341) de que esta posición de Crisipo no fue generalmente aceptada carece de base. No sabemos si lo fue o no. Partiendo de principios *a priori* es más probable que lo fuera, pero, quizá algunos lo aceptaron y otros no.

[11] Aristóteles, *Física*, 223b 19 ss. Cf. Callahan, *op. cit.*, p. 79, Goldschmidt, *Le Système*, p. 34.

[12] *SVF*, II, 509, 518; cf. *SVF*, II, 331.

[13] *SVF*, II, 509, 519.

[14] *SVF*, II, 509; cf. *SVF*, III, 8 Apolodoro; Goldschmidt, *op. cit.*, pp. 37-39. Acerca de πλάτος, véase Posidonio *ap. Ar. Did.* 26 (*DG*, 461 19-21). Acerca del problema de la realidad del tiempo, véase Sambursky, *Physics of Stoics*, pp. 101-102.

[15] *SVF*, II, 509. Para la «realidad dependiente», cf. el uso del παρυσίσταμαι de lugar (*SVF*, II, 507).

[16] Proc., *In Tim.*, 3, p. 95, 8 ss. Diehl (*SVF*, II, 521). Cf. Goldschmidt, *op. cit.*, pp. 39-40, Bréhier, «La Théorie», pp. 55-59.

[17] Goldschmidt, *op. cit.*, p. 31.

[18] Plut., *Quaest. Plat.*, 1007A (*SVF*, II, 515).

[19] Cf. Callahan, *op. cit.*, pp. 116-117.

[20] Prisco, 8, p. 414,24. Sobre el concepto del presente imperfecto (*praesens imperfectum*, γνεστις παρατατικός), véase el esolío de Estefano sobre Dionisio de Tracia, p. 250, 26, y Pohlenz, *Die Begründung*, pp. 176-184.

[21] Sambursky (*op. cit.*, p. 106) parecería negar esta explicación. Su objeción debe basarse en su punto de vista de que la «ekpyrosis» denotaba originalmente aquel periodo del ciclo cósmico donde la preponderancia del elemento apasionado alcanza su máximo». Sin embargo, la evidencia antigua no describe la ekpyrosis como un periodo del ciclo cósmico, sino como la destrucción del cosmos. Véase Plut., *CN*, 1067A (*SVF*, II, 606); cf. *SVF*, II, 611. El cosmos se «calcina» y después es «reconstituido», según Simplicio (*SVF*, II, 617).

[22] Véase *supra*, pp. 277-280.

[23] Dodds, Pagan and Christian, p. 8.

[24] *Med.*, 6.36. Acerca del marco de la idea, véase Dodds, *op. cit.*, p. 8.

[25] Sén., *Ep.*, 78.28.

[26] 11.1; cf. Goldschmidt, *op. cit.*, pp. 205-207.

[27] *Med.*, 2.12; 4.43; 6.15; 7.19; 9.28; 9.32; 11.2; 12.32.

[28] *Med.*, 9.28.

[29] *Med.*, 7.3; Dodds, *op. cit.*, pp. 8-9.

[30] *Leyes*, 644de, 804b.

[31] No hay ninguna necesidad de suscribirse a la visión de moda de que Platón habría abandonado las Formas en su último periodo como filósofo. Deberíamos mantener más bien que, aunque su aceptación sigue siendo absoluta, su conciencia de los problemas filosóficos que venían con ellas es mucho más aguda. Se podría decir que su conocimiento había dado paso a la fe.

[32] *Med.*, 2.17.

[33] *Med.*, 4.2; 9.28; 10.6.

[34] Por ejemplo, *Med.*, 5.13.

[35] *Med.*, 10.7.

[36] *Med.*, 12.32.

[37] *Med.*, 4.43.

[38] *Med.*, 4.48.

[39] *Med.*, 4.32; cf. 8.5.

[40] Dodds, *op. cit.*, p. 29 n. 1.

[41] Goldschmidt, *op. cit.*, p. 197.

Apéndice. Estoicismo: algunas reflexiones sobre el estado de la cuestión

[*] Publicado en *The Southern Journal of Philosophy* (1985), vol. XXIII, suplemento (parte del simposio Spindel de 1984 sobre *Recuperar a los estoicos*).

[1] M. Pohlenz, *Die Stoa*, Gotinga, 1948. Para Bonhoeffer, véase especialmente *Epictet und die Stoa*, Stuttgart, 1890.

[2] M. Burnyeat, «Can the Sceptic Live his Scepticism», en *Doubt and Dogmatism*, eds. M. Schofield, M. Burnyeat y J. Barnes, Oxford, 1980, pp. 20-53, y G. Striker, «Sceptical Strategies», en *ibid.*, pp. 54-83.

[3] J. Lukasiewicz, «On the history of the logic of propositions» (1934), disponible en *Selected Works*, ed. L. Borkowski, Ámsterdam, 1970.

[4] I. M. Bochenski, *Ancient Formal Logic*, Ámsterdam, 1951.

[5] B. Mates, *Stoic Logic*, Berkeley, 1953.

[6] M. Frede, *Die stoische Logik*, Gotinga, 1974; «Stoic and Aristotelian Syllogistic», *AGP*, 56 (1974), pp. 1-32.

[7] I. Mueller, «Stoic and Peripatetic Logic», *AGP*, 51 (1969), pp. 173-187; «The completeness of Stoic

Propositional Logic», *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 20 (1979), pp. 201-215; «An introduction to Stoic Logic», en *The Stoics*, ed. J. M. Rist, Berkeley-Los Angeles, 1978, pp. 1-26.

[8] J. Brunschwig, ed., *Les Stoiciens et leur logique*, París, 1978; «Proof defined», en *Doubt and Dogmatism*, pp. 125-160.

[9] Mueller, «An introduction to Stoic Logic», p. 26, nota 13.

[10] Epicteto, 3.1.5 ss., 2.4.11, 2.1.35, etc.

[11] Por ejemplo, A. A. Long, «Language and Thought in Stoicism», en *Problems in Stoicism*, ed. A. A. Long, Londres, 1971, pp. 75-113; «The distinction between Truth and the True», en *Les Stoiciens*, pp. 297-316; A. Graeser, «The Stoic Theory of Meaning», en *The Stoics*; G. Watson, *The Stoic Theory of Knowledge*, Belfast, 1966; J. Annas, «Truth and Knowledge», en *Doubt and Dogmatism*, pp. 84-104.

[12] L. Edelstein, *The Meaning of Stoicism*, Cambridge, Mass., 1966. Aún más idiosincrático es J. Christensen, *An Essay on the Unity of Stoic Philosophy*, Copenhagen, 1962.

[13] V. Goldschmidt, *Le système stoicien et l'idée de temps*, París, 1973.

[14] A. A. Long, ed., *Problems in Stoicism*, Londres, 1971; *Hellenistic Philosophy*, Londres, 1974, pp. 107-231.

[15] Véase la presente obra *The Stoics* (ed.), Berkeley-Los Angeles, 1978.

[16] F. H. Sandbach, *The Stoics*, Londres, 1975.

[17] A. A. Long, «Aristotle's Legacy to Stoic Ethics», *BICS*, 15 (1968), pp. 72-85; «Language and Thought in Stoicism», pp. 173-199; «The early Stoic Concept of Moral Choice», en *Images of Man (Studia Verbeke)*, ed. F. Boissier, Lovaina, 1976, pp. 77-92.

[18] A. C. Lloyd, «Action and Decisión in Stoic Psychology», en *The Stoics*, pp. 233-246; «Activity and Description in Aristotle and the Stoa», *PBA*, 56 (1970), pp. 227-240.

[19] J. M. Rist, *La filosofía estoica*.

[20] D. Hahm, *Stoic Cosmology*, Ohio, 1977.

[21] F. H. Sandbach, en las monografías *PCPS*.

[22] A. J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoicisme*, París, 1973; M. Reesor, «Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy», *Phoenix*, 19 (1965), pp. 285-297; A. A. Long, «Stoic Determinism and Alexander of Aphrodisias, *De Fato* 1-14», *AGP*, 52 (1970), pp. 265-268; «Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action», en *Problems in Stoicism*, pp. 173-199; P. L. Donini, «Fato e volontà umana in Crisipo», *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, 109 (1974-1975), pp. 1-44; C. Stough, «Stoic Determinism and Moral Responsibility» en *The Stoics*, pp. 203-232. Hay un excelente artículo anterior: W. Theiler «Tacitus und die antike Schicksalslehre», *Phyllobolia für P. van der Muhll*, Basilea, 1946, pp. 35-90.

[23] M. Lapidge, «Archai and Stoicheia: A Problem in Stoic Cosmology», *Phronesis*, 18 (1973), pp. 240-278; «Stoic Cosmology», en *The Stoics*, pp. 161-185.

[24] D. Hahm, *op. cit.*

[25] Frede, *op. cit.*; Mueller, *op. cit.*; M. F. Burnyeat, «The Origins of non-deductive inference», en *Science and Speculation*, eds. J. Barnes, J. Brunschwig, M. Burnyeat y M. Schofield, Cambridge-París, 1982, pp. 193-238.

[26] H. C. Baldry, «Zeno's Ideal Stoic», *JHS*, 79 (1959), pp. 3-15; J. M. Rist, «Zeno and Stoic Consistency», *Phronesis*, 22 (1967), pp. 161-174.

[27] J. Longrigg, «Elementary Physics in the Lyceum and the Stoa», *Isis*, 66 (1975), pp. 211-229.

[28] S. Sambursky, *The Physical World of the Greeks*, Londres, 1956; *Physics of the Stoics*, Londres, 1959.

- [29] G. Verbeke, *L'Évolution de la doctrine du pneuma du stoicisme à S. Augustin*, París, 1951; F. Solmsen, «Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves», *Mus. Helv.*, 18 (1961), pp. 150-167 y 169-197; M. Nussbaum, *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton, 1978, pp. 143-164; A. L. Peck, *Aristotle's Generation of Animals*, Loeb edition, Londres, Cambridge, Mass., rev. 1953, pp. 576-578.
- [30] A. A. Long, «Heraclitus and Stoicism», *ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ*, 5-6 (1975-1976), pp. 133-156; Hahn, *op. cit.*, pp. 144-156.
- [31] F. Solmsen, *Cleanthes or Posidonius? The Basis of Stoic Physics*, *Ámsterdam*, 1961.
- [32] O. Rieth, *Grundbegriffe der stoischen Ethik*, *Berlín*, 1933.
- [33] Acerca de R. W. Sharples, véase especialmente *Alexander of Aphrodisias on Fate*, Londres 1983, con más ítems listados en la p. 287; «An Ancient Dialogue on Possibility: Alexander of Aphrodisias», *Quaestio* 1.4, *AGP*, 64 (1982), pp. 23-38; R. B. Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics*, Leiden, 1976; G. Verbeke, «Stoicisme et Aristotelisme dans le *De Fato* d'Alexandre d'Aphrodise», *AGP*, 50 (1968), pp. 73-100; P. L. Donini, *Tre studi sull' Aristotelismo nel II secolo d.C.*, Turín, 1974.
- [34] W. W. Fortenbaugh, ed., *On Stoic and Peripatetic Ethics*, New Brunswick-Londres, 1983. Los artículos «doxográficos» de C. H. Kahn, «Arius as a doxographer», pp. 3-13, y de A. A. Long, «Arius Didymus and the exposition of Stoic Ethics», pp. 41- 65, son particularmente útiles.
- [35] H. Chadwick, «Origen, Celsus and the Stoa», *JTS*, 48 (1947), pp. 34-49; «Origen» en *The Cambridge History of Later Greek and Early Mediaeval Philosophy*, ed. A. H. Armstrong, Cambridge, 1967, pp. 182-192; L. Roberts, «Origen and Stoic Logic», *TAPA*, 101 (1970), pp. 433-444; J. M. Rist, «The Importance of Stoic Logic in the *Conta Celsum*», en *Neoplatonism and Early Christian Thought*, eds. H. J. Blumenthal y R. A. Markus, Londres, 1981, pp. 64-78; «Beyond Stoic and Platonist: A Sample of Origen's Treatment of Philosophy (*Conta Celsum*: 4.62-70)», en *Platonismus und Christentum*, Festschrift für H. Doerrie, eds. H. D. Blume y F. Mann, Münster, 1983, pp. 228-238.
- [36] S. Lilla, *Clement of Alexandria: a study of Christian Platonism and Gnosticism*, *Oxford*, 1971; R. Mortley, *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, *Leiden*, 1973.
- [37] J. H. Waszink, *Tertuliani De Anima*, Leiden, 1947.
- [38] M. Spanneut, *Le Stoicisme des Pères de l'église*, *París*, 1969.
- [39] A. A. Long, «The Logical Basis of Stoic Ethics», *PAS* (1970-1971), pp. 85-104; A. Graeser, «Zur Begründung der Stoischen Ethik», *Kant-Studien*, 63 (1972), pp. 213-224; «Zur Funktion des Begriffes "gut" in der Stoischen Ethik», *Zeitschrift für Phil. Forschung*, 26 (1972), pp. 417-425; N. P. White, «The Basis of Stoic Ethics», *HSCP*, 83 (1979), pp. 143-178.
- [40] G. Watson, «The Natural Law and Stoicism», en *Problems of Stoicism*, pp. 216-238. Véase también J. Sprute, «Rechts und Staatsphilosophie bei Cicero», *Phronesis*, 28 (1983), pp. 150-176.
- [41] B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, 1985; el estudio básico es el de S. G. Pembroke, «Oikeiosis», en *Problems in Stoicism*, pp. 114-149; también G. B. Kerferd, «The search for Personal Identity in Stoic Thought», *Bull. of the John Rylands University Library of Manchester*, 55 (1972), pp. 177-196; G. Striker, «The Role of Oikeiosis in Stoic Ethics», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1 (1983), pp. 145-167.
- [42] Cf. H. C. Baldry, «Zeno's ideal State», *JHS*, 79 (1959), pp. 3-15; *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge, 1965.
- [43] J. B. Stockdale, «The World of Epictetus», *The Atlantic* (abril de 1978), pp. 98-106.
- [44] A. A. Long, «Dialectic and the Stoic Sage», en *The Stoics*, pp. 101-124; G. B. Kerferd, «What does the Wise Man Know?», en *ibid.*, pp. 125-136. A. A. Long, «Soul and Body in Stoicism», *Colloquy* 36, *Center for Hermeneutical Studies* (Berkeley, 1980) = *Phronesis*, 27 (1982), pp. 34-57.
- [45] A. A. Long, «The Stoic Concept of Evil», *PQ*, 18 (1968), pp. 329-343; G. B. Kerferd, «The Origin of Evil in Stoic Thought», *Bull. of the John Rylands University Library of Manchester*, 60 (1978), pp. 482-494.

- [46] M. Frede, «The Original Notion of Cause», en *Doubt and Dogmatism*, pp. 217-249, y R. Sorabji, «Causation, Laws and Necessity», en *ibid.*, pp. 250-282.
- [47] K. von Fritz, *RE*, Supp. 10A (1972), cols. 83-121.
- [48] M. van Straaten, Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine, *Ámsterdam*, 1946; Panétius Rhodius: *Fragmenta*, *Leiden*3, 1962.
- [49] L. Edelstein e I. G. Kidd, *Posidonius*, vol. I, Cambridge, 1972. Kidd también ha producido una serie de artículos sobre el estoicismo y en particular sobre Posidonio, por ej.: «The Relation of Stoic Intermediates to the *Summum Bonum*, with reference to Change in the Stoa», *CQ*, 5 (1955), pp. 181-194; «Posidonius on Emotions», en *Problems in Stoicism*; «Moral Actions and Rules in Stoic Ethics», en *The Stoics*, pp. 247-258. Sobre algunos de los comentarios recientes más razonables acerca de Posidonio, véase M. Laffranque, *Posedonius d'Apamée*, París, 1964.
- [50] E. V. Arnold, *Roman Stoicism*, Cambridge, 1911.
- [51] B. Inwood, «Hierocles: Theory and Argument in the Second-Century A.D.», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2 (1984), pp. 151-183.
- [52] J. M. Rist, «Are you a Stoic? The Case of Marcus Aurelius», en *Jewish and Christian Self-Deftnition*, eds. B. F. Meyer y E. P. Sanders, Londres-Filadelfia, 1982, pp. 23-45; cf. P. A. Brunt, «Marcus Aurelius in his Meditations», *JRS*, 64 (1974), pp. 1-20.
- [53] I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlín 1969. J. Herington, «Senecan Tragedy», *Arion*, 5 (1966), pp. 422-471 (reimpreso en *Essays in Classical Literature selected form Arion*, Cambridge, 1972, pp. 170- 219). Cf. P. Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, París, 1978.
- [54] J. Eymar d'Angers, *Reserches sur le stoicisme aux XVIe et XVIIe siècles*, *Hildesheim/N. Y.*, 1976.
- [55] J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, *Gotinga*, 1978.
- [56] K. Hülser, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, Constanza, 1982, vols. I-IV.
- [57] Debo dar las gracias a mi colega Brad Inwood por su ayuda al preparar esta presentación.

La filosofía estoica
John Michael Rist

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal)

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.
Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

Título original: *Stoic Philosophy*

Diseño de la portada: Planeta Arte & Diseño
Imagen de cubierta: Balanced triangular rock in Aci Trezza with the sea on the background, © Gabriele D'Amico / Shutterstock

© 1969, John Michael Rist

© 1985, del Apéndice «Stoicism: Some Reflections on the State of Art»: Southern Journal of Philosophy

© 1995, de la traducción, David Casacuberta
Revisión: Núria Moles

© Editorial Planeta, S. A., 2017
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.editorial.planeta.es
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): mayo de 2017

ISBN: 978-84-344-2590-3 (epub)

Conversión a libro electrónico: Àtona - Víctor Igual, S. L.
www.victorigual.com

Índice

CRÉDITOS

2