

Una encomiable aportación al estudio del estoicismo

Aparece ahora, después de ocho años de su publicación, la primera edición en paperback de este interesantísimo libro de J. M. Rist* sobre distintos aspectos de la filosofía Estoica. En mi opinión se trata de un texto de lectura indispensable para todo aquel que esté interesado en el Estoicismo, ya que, como nos dice el mismo autor en el prólogo, a pesar del enorme caudal de conocimientos que hoy día poseemos sobre diversos detalles del pensamiento de la Estoa, y que nos ha sido brindado por Bonhöffer, Bréhier, Reinhardt, Pohlenz, Sandbach y muchos otros, lo cierto es que las consideraciones puramente filosóficas se han olvidado a menudo en aras de una concentración, quizá excesiva, en el Estoicismo como movimiento histórico. Así pues, a lo largo de los quince capítulos de que consta este libro, Rist presenta una muy seria reflexión sobre ideas filosóficas que ocuparon la atención de los filósofos de la Estoa. El intento es tanto más justificable para Rist, si tenemos en cuenta que la filosofía Estoica comienza en una época en que la obra de Aristóteles domina la escena filosófica, y que las teorías psicológicas de Crisipo y Posidonio constituyen ya un claro síntoma de una perspectiva diferente. En concreto, la obra de Crisipo -en gran parte perdida- se erige en una visión del mundo opuesta a las teorías de Platón y Aristóteles. Conviene tener presente en efecto este punto de vista de Rist, porque, consciente o inconscientemente, la realidad es que, a pesar de la intención inicial de darnos un enfoque global sobre cualquiera de los temas a los que dedica estos quince capítulos -hablando siempre en términos generales-, en numerosas ocasiones no puede pasarnos por alto que el autor está interesado de un modo especial por el Estoicismo Antiguo, y dentro de él por las figuras de Zenón y Crisipo, hasta tal punto que, en más de una ocasión, la brillante discusión iniciada en un principio, termina por simplificarse visiblemente cuando se trata de analizar los personajes más representativos de los otros dos períodos. No obstante, tampoco sería justo exagerar esta impresión, máxime cuando el texto incluye dos buenos estudios sobre las innovaciones de Panecio y la huella personal que Posidonio imprimió en el conjunto global del ideario estoico. Por otra parte, el sistema de exposición de los temas nos parece adecuado, si bien no fácil. Rist muestra en todo momento un cuidado extremo en clarifi

* J. M. RIST, *Stoic Philosophy*, Cambridge University Press, 1977, 300 pp.

carnos con detalle todos aquellos puntos comunes a la filosofía griega respecto a los cuales Zenón, Crisipo, Posidonio, etc., suponen una innovación o matización. Bien es cierto que dicho sistema causó que en determinados momentos el hilo de la discusión se pierda -de hecho así ocurre- por el acopio de datos e información que nos proporciona Rist, pero, en todo caso, cumple remarcar que muestra siempre buen cuidado en recogerlo allí don de es necesario, de modo que el lector puede seguir el análisis, a pesar de todos los rodeos a los que pueda verse sometido. Resulta imposible destacar, y está bien lejos de mi intención el hacerlo, un capítulo respecto al otro. Todos ellos reciben un cuidado extremo por parte del autor; tan sólo me atrevería a afirmar que su capítulo sobre Cinismo y Estoicismo es uno de los más completos, documentados y sugerentes. Esta afirmación me permite además justificarme por el hecho de que haya decidido exponer exclusivamente los paralelismos entre Cínicos y Estoicos en lo que a la esfera sexual y de convivencia humana se refiere, puesto que pretender recoger todos los aspectos que Rist presenta, hubiera superado con mucho los límites propios de una nota. Por consiguiente, sirva ya esta justificación para especificar que, mi intención primordial en el resto de los capítulos, ha sido ofrecer al lector el núcleo principal de la discusión en cada caso, e intentar reflejar con exactitud las aportaciones personales de Rist. Asimismo, no quisiera pasar por alto que el libro que ahora presentamos, nos pone en contacto con los artículos más recientes sobre los temas de los que trata, y de los que Rist se sirve, bien para aceptar sus respectivas tesis, bien para rebatirlas. Una serie de estudios, en suma, cuya publicación no puede menos que satisfacer, por los rigurosos análisis que contiene, a todos cuantos están interesados en las, más de una vez, sofisticadas teorías de los filósofos Estoicos.

1. *Aristóteles y el bien estoico*

Partiendo del hecho de que en la actualidad por "filosofía post-aristotélica" entendemos primordialmente aquella filosofía dominada por la figura de Aristóteles antes que "filosofía posterior a Aristóteles", Rist cree posible aceptar que el pensamiento de las escuelas post-aristotélicas está basado a menudo en problemas filosóficos, no sólo legados por los Presocráticos o incluso Platón, sino por Aristóteles y sus discípulos. Dado que precisamente la escuela aristotélica trató con amplitud la ética en sus inicios, la intención del autor en este capítulo es examinar cómo reaccionaron los Estoicos frente a algunos de los puntos clave de la ética aristotélica. El primero en ser abordado es el problema de la felicidad, felicidad que al igual que para Aristóteles constituye para Zenón el fin de la vida¹. Añadamos naturalmente que la "felicidad" es "vivir de acuerdo con la naturaleza"², y en última instancia "vivir de acuerdo con la virtud" (ζῆν κατ' ἀρετήν)³. Es cierto que ya Aristóteles había definido la virtud como "disposición" (ἕξις προαιρετική) por la que uno escoge lo que es bueno y rechaza lo que es malo, pero la definición de virtud como "vida en armonía con la naturaleza" no es aristotélica. Cumple pues, según Rist, analizar con exactitud dónde hay divergencias y cuál es su significado. Las di-

vergencias empiezan en la diferente concepción que Aristóteles y los Estoicos tenían del "bien". Para el primero el término "ἀγαθόν" tiene muchos sentidos, y desde luego es aplicable tanto al fin de la vida, la felicidad, como a los medios para conseguir este fin. Para los Estoicos, en cambio, no existe tal aplicabilidad. Su afirmación de que "el único bien es la virtud" no es una absurda paradoja, sino que está destinada a no confundir la bondad de la vida moral con la de cualquier otra cosa a la que se le llama comúnmente "bien". Para los Estoicos, los términos morales sólo adquieren su sentido en la esfera moral; si los utilizamos fuera de esta esfera, surge la confusión intelectual y la vacilación moral. Las divergencias se extienden también a la posibilidad de adquisición de la virtud, el único bien. Si tenemos en cuenta que para los Estoicos la virtud es una disposición constante del alma para vivir de acuerdo con la naturaleza⁴, todos los actos del sabio serán moralmente buenos y no tendrá que elegir entre el bien y el mal, tal como ocurre en Aristóteles, Rist remarca muy bien que éste no dijo, como aquellos, que todas las elecciones del hombre bueno son buenas, sino que de hecho puede escoger también el mal, problema -el que de la teoría de la elección se deriva- que Aristóteles elude. Los primeros Estoicos omiten el término προαίρεσις, ya que en el sentido ordinario de elección del bien, el hombre bueno no escoge la virtud, sino que es virtuoso. Tan sólo el aspirante a virtuoso necesita calcular lo que es realmente bueno, lo que no, y actuar en consecuencia.

2. Zenón y Crisipo sobre la acción humana y la emoción

Como el mismo autor reconoce al final de este segundo capítulo, la doctrina estoica sobre las pasiones y la necesidad del sabio de extirpar cualquier perturbación, no parece resolver el problema de la unidad racional de la persona humana. En efecto, Zenón y Crisipo negaron que el acto moral fuera resultado de una pugna entre varios elementos inherentes a la propia personalidad -como afirma en líneas generales la psicología moderna-, antes bien juzgan que toda actividad moral debe ser considerada como un estado diferente de la personalidad del hombre, es decir, del ἡγεμονικόν, ya que "personalidad" es quizá el equivalente más adecuado para este término estoico. Rist juzga que, independientemente de la eterna cuestión de si Zenón hubiera suscrito la definición que Crisipo da de las πάθη como estados del ἡγεμονικόν, o si este racionalizó la teoría estoica original afirmando que las πάθη eran juicios falsos del alma, mientras que Zenón opinaba que eran perturbaciones aparecidas con posterioridad a los juicios⁵, lo cierto es que ambos coincidían en que el alma no tiene otra facultad independiente del ἡγεμονικόν donde puedan surgir. El verdadero problema para Rist no es la disputa sobre la racionalidad o irracionalidad de πάθη -disputa que en realidad nunca existió-, sino delimitar la naturaleza de lo que ellos llaman juicios, es decir, si es posible o no realizar un acto puramente mental. Zenón abandonó la idea de las facultades en conflicto en el alma humana, y omitió la discusión platónica sobre las partes divergentes del alma. El sugería, como todos los primeros Estoicos, que aunque los juicios conduzcan a

las emociones, son puros actos de pensamiento. Crisipo, en cambio, consideró que no formábamos nuestros juicios y luego sentíamos efectos racionales, sino que estos últimos eran parte de los primeros. En otras palabras, para Crisipo no habría actos puramente racionales, si por racionales entendemos "realizados por un intelecto a-emocional". Crisipo, en suma, corrigió la formulación de Zenón llevada de un conocimiento más claro de la actividad humana como "actividad totalmente psicossomática", pero como decía Rist al principio, esto no hace más que devolvernos al punto de vista platónico según el cual la salud -en el Estoicismo la ἀπαθεία que debe poseer el sabio- es una armonía o balanza entre los diferentes elementos del alma.

3. Problemas de placer y dolor

En esta ocasión es la creencia propiciada por Pohlenz en el sentido de que la filosofía Estoica es una reacción contra la Epicúrea, la que desde un principio Rist califica de exagerada. De hecho, iría referida antes a Crisipo que a Zenón, si bien no hay razón para negar que éste mantuviera posturas similares, pero en todo caso menos sofisticadas. Crisipo afirmó que el sabio experimenta dolor y que, aunque renuncie al placer (ἡδονή, juicio erróneo y una clase más de πάθη), experimenta un estado racional de alegría (χαρά)⁶ -ἀπαθεία no denota insensibilidad-. El sabio experimenta pues placer y dolor. En cualquier caso Rist considera muy importante remarcar la distinción estoica entre "placer físico" y "placer que va acompañado de reconocimiento de su satisfacción". En suma, placer físico y placer de cariz más psicológico, si bien Crisipo sólo concibe una diferencia de grado entre el primer y segundo tipo de placer; es decir, de los impulsos (ὀρμαί definición de πάθη en las que está incluida ἡδονή), unos serían fruto de un movimiento irracional del alma, mientras que los otros serían de naturaleza racional e implican un cierto grado de asentimiento, asentimiento que también existe en el caso del dolor. ¿Cuál es pues, sin embargo, la relación del sabio estoico con el primer tipo de placer?. Lo experimenta, pero siempre que no sea provocado por objetos inmorales. Este sería el verdadero sentido de ἀπαθεία. El sabio es insensible a lo inmoral, y en consecuencia, a las emociones irracionales. La distinción entre el primer y segundo tipo de placer desaparece prácticamente en lo que a él se refiere. El sabio posee sobre el placer un control mayor que el hombre normal. No controla conscientemente todos sus sentimientos de placer, pero tiene un cierto poder sobre ellos que le hará rechazar automáticamente aquellos que son malos. Los placeres que en realidad experimentará, como ya hemos dicho, serán estados racionales de emoción o χαράι. La reacción estoica a la doctrina epicúrea sobre el placer de la que hablábamos al principio, sería en realidad a la ἡδονή, pues a pesar de que Crisipo afirma que el sabio no es insensible al placer (o a la χαρά), también afirma que hay placeres que deben ser calificados como αἰσχαί⁷; en otras palabras, Crisipo sí afirmaba la distinción entre placeres aceptables e inaceptables. Zenón y Cleantes, por su parte, calificaron el placer como indiferente respecto a lo bueno y a lo malo, como moralmente indiferente⁸, aunque Rist opina, contrariamente a Hay-

nes⁹, que en realidad este calificativo se refiere a aquellos que acompañan a las acciones convenientes, no a las contrarias y por tanto viciosas. Como siempre, la postura de Crisipo es más realista. También el califica a los placeres buenos como indiferentes, pero prefiere darles la categoría de "preferibles"¹⁰. Por lo que hace al dolor, hay igualmente acto de asentimiento, pero a diferencia del placer, donde el sabio no debía experimentar necesariamente sensaciones físicas en las mismas circunstancias que el necio, sí es partícipe de muchos de los dolores que a aquél aquejan.

4. Cinismo y Estoicismo

El propósito de este completísimo capítulo es considerar aquellos aspectos del Cinismo que ejercitaron su influencia en los Estoicos, así como señalar aquellos puntos en que estos modificaron la enseñanza cínica adecuándola a sus propias y más sofisticadas teorías. El primer punto que interesa a Rist es dejar claro que existe una específica actitud cínica hacia el mundo y que Zenón la recoge en gran parte. En efecto, Antístenes, por ejemplo, había desarrollado una especie de antítesis sofística entre la virtud de la vida y la vida de acuerdo con las leyes de la ciudad en la que uno ha nacido¹¹. Las leyes establecidas y las leyes de la virtud son enemigas. Esta es una posición claramente cínica. Pero no es sólo esto, los Cínicos se preocuparon ampliamente por el problema social y por la relación entre hombres y mujeres en una sociedad ideal. Antístenes era contrario al placer físico: "preferiría volverme loco a sentir placer físico"¹². No obstante, no se oponía a la relación sexual con aquellas mujeres que lo agradezcan¹³. En realidad, Antístenes no rechazó el matrimonio ($\gamma\acute{\alpha}\mu\omicron\varsigma$), sino que lo favoreció en orden a la procreación de los hijos, lo cual viene a significar que no llegó a considerar la ley de la ciudad y de la virtud como completamente opuestas. Su actitud era posiblemente más convencional que la de Diógenes, pues éste sí atacó el matrimonio como institución cívica en cargada de proveer hijos legítimos que sean ciudadanos del estado. En el terreno homosexual, Antístenes enfatiza el principio de independencia del sabio -sólo la virtud procura la felicidad-, pero tampoco lo concibe como una isla aislada; Eros se encargará de establecer un vínculo entre ellos. Todos estos puntos fueron desarrollados, sin embargo, por Diógenes y Crates. Diógenes consideró, por ejemplo, que el incesto era algo indiferente¹⁴, aunque las relaciones sexuales normales debían surgir del consenso de ambas partes. El único tipo de matrimonio que reconoce es precisamente el que surge de la libre voluntad de los contrayentes. Así, el matrimonio de Crates e Hiparquia es un excelente ejemplo de los preceptos de Diógenes aplicados al área de las relaciones personales. ¿Qué hicieron pues Zenón y sus discípulos con la herencia cínica que recibieron? Puede afirmarse sin ningún género de dudas que Zenón fue fuertemente influenciado por Crates, si bien fue siempre incapaz de asumir las maneras más extremas del comportamiento cínico. Esta influencia puede detectarse sobre todo en su *República*, escrita, según Diógenes Laercio, cuando todavía era alumno de Crates¹⁵. En ella Zenón describía cómo sería la so-

ciudad del sabio, a la vez que intentaba indicar cuál debe ser su actitud respecto a los demás y al mundo exterior. Sin embargo, las coincidencias con los puntos de vista cínicos aparecen sobre todo en la afirmación de Zenón de que muchas de las convenciones de la sociedad no tienen significación moral. De nuevo, las consecuencias más interesantes se presentan en el campo de las relaciones sexuales. Las mujeres deben ser comunes, pero la relación sexual debe basarse en el consentimiento mutuo. Para los Estoicos -y ya no sólo para Zenón-, la amistad es esencial al amor, y las relaciones sexuales entre los sabios dependerán también de la libre elección del compañero, como en el caso de Crates e Hiparquía. Bajo esta premisa Zenón considerará que los hijos de los sabios serán amados por todos y se eliminará así el problema del adulterio¹⁶. En este estado ideal es la concordia la que subsistirá como relación entre sus habitantes. No habrá necesidad de que ninguna legislación la produzca, sino que surgirá de la naturaleza del sabio, del lado erótico de su personalidad. Eros es el dios de la amistad y la libertad que prepara la concordia¹⁷. En el campo homosexual, el sabio amará a aquellos que posean talento para la virtud¹⁸, y el amor no irá dirigido a la satisfacción física, sino a la amistad. La diferencia entre Estoicos y Cínicos, y en esto Rist coincide con Baldry¹⁹, es que los últimos enfatizan la afinidad entre los sabios. De todos modos no hay por qué pensar que los Cínicos no creyeran en ella, sino que, para ellos, la sabiduría filosófica no es un vínculo de unión entre aquellos que la poseen. La diferencia es de énfasis, no de base.

5. *Todos los pecados son iguales*

Subraya Rist desde el principio que quizá la más notable de las paradojas estoicas fue la afirmación de que todos los pecados (*ἀμαρτήματα*, *peccata*) son iguales. La intención que alberga este capítulo es saber no sólo qué quisieron expresar con ello, sino también qué los impulsó a hacerlo así. Para Rist esta paradoja está claramente relacionada con el problema de la existencia real del sabio. Para ellos, en el caso de que haya grados de bondad moral, no puede haber un "bien", sino un "bien relativo". ¿Cómo podría existir entonces el sabio?. Se trata en realidad de un dilema platónico. Los Estoicos quieren decir que el hombre bueno es de clase diferente a la de la gente que intenta serlo. Un platónico trasladaría la perfección a otro mundo, pero ellos no tenían otro mundo en el que situarla. Así pues, el sabio compartirá el mundo con el protagonista de las *ἀμαρτήματα*. Es en este contexto donde en principio, dado lo absoluto del término sabio y de su perfección moral, palabras como "culpable" se convierten también en absolutas. Sin embargo, tal como precisa Rist, no hay prueba de que los Estoicos dijeran que el hombre capaz de una mala acción sea al mismo tiempo capaz de cualquier mala acción. Lo que ellos sostienen es que todas son iguales, pero no semejantes (*ὅμοια*)²⁰. Son cualitativamente diferentes, es decir, el estado físico del *ἡγεμονικόν* varía de culpable a culpable. Según Séneca²¹, el necio tiene todos los vicios, pero no está inclinado a todos por naturaleza. Uno se inclina a la avaricia, otro a la extravagancia, otro a la brutalidad.

Todos los vicios, en suma, están presentes en todos los hombres normales, pero no son igualmente prominentes. En realidad, lo único que importa no es medir la culpabilidad, sino tener en cuenta si el πνεῦμα humano vibra de acuerdo con una pauta racional o no. Rist nos recuerda que para los Estoicos, cuando se comete una mala acción, de algun modo el ἡγεμονικόν está dispuesto a ello. El ἡγεμονικόν se identifica a su vez por regla general al πνεῦμα²², componente físico básico del universo estoico. La función del πνεῦμα es cohesionar la materia y todas las partes del cosmos, y su propiedad física peculiar es la tensión (τόνος)²³. Pues bien, el πνεῦμα, actuando como fuerza cohesiva en el universo, debe ser similar también en el hombre, y la culpabilidad o no culpabilidad vendrá marcada por el movimiento tensional irracional del πνεῦμα humano. Al medir la culpabilidad en estos términos, se comprende por qué los Estoicos no hacían depender la culpabilidad de las consecuencias de la acción inmoral, sino sólo de una valoración absoluta, sin grados, de su irracionalidad. La polémica sobre la igualdad de las malas acciones se reduciría pues a un empeño en considerarla como un problema estrictamente moral, mientras que los Estoicos creyeron que todo comportamiento moral, por ser humano, debe relacionarse con hechos físicos, con lo que ellos llaman hechos de la naturaleza. Evidentemente, esta teoría está íntimamente relacionada con la psicología monística del Estoicismo Antiguo, pero ya para Panecio y Posidonio, la doctrina según la cual todas las malas acciones son iguales, debió parecer más extraña de lo que pareció cuando fue formulada por primera vez. Es una doctrina que tiene sentido en el marco de un mundo donde el motivo principal era la llamada a ser sabio, pero ya Posidonio, una vez pasada la pedantería y el rigorismo de la vieja Estoa, no tiene inconveniente en afirmar que el comportamiento inmoral -abandonadas ya las explicaciones físicas- no es más que un fallo de la facultad racional del hombre a la hora de controlar sus deseos.

6. Actos convenientes

En esta ocasión las consideraciones de Rist tienen como punto de partida el error de Cicerón al interpretar la teoría estoica al respecto. Según ésta, sólo existe un bien, la virtud, y sólo un mal, el vicio; todo lo demás es indiferente. No obstante, para Cicerón esto nos lleva a la conclusión de que existen tres tipos de actos: los virtuosos, los viciosos y los intermedios. Estos últimos serían a su vez convenientes o no, y es aquí donde reside el error, según Rist, puesto que de ello deduciríamos que ningún *officium* (καθήκον) puede ser un acto moral, mientras que los Estoicos llamaron κατορθώματα a los actos perfectos y convenientes (τέλεια καθήκοντα = *perfecta officia*)²⁴. Por si fuera poco, hay que añadir que todo acto no-conveniente es vicioso en términos de intención y contenido; por consiguiente, es bastante absurdo, señala Rist, calificarle de intermedio, tal como hace en *De finibus* 3.58 (*SVF* III 498). Así pues, a nivel de actos intermedios existirían, de acuerdo con el Estoicismo ortodoxo, actos convenientes (τέλεια καθήκοντα = κατορθώματα), incompletamente convenientes (μέσα καθήκοντα y ἀμαρτήματα), y no-convenientes (παρὰ τὸ καθήκον = ἀμαρτήματα). No existe una cuarta posibi-

lidad, puesto que ningún acto moral del sabio, que obra siempre moralmente, puede ser a la vez moral y no conveniente. Sin embargo, como sabemos por Estobeo²⁵, existe otro calificativo para los actos indiferentes (ἀδιάφορα), que es el de οὐδέτερα. En opinión de Rist, por οὐδέτερα debemos entender actos que, si bien no por definición, sí en casos particulares pueden ser virtuosos o viciosos. Estos οὐδέτερα serán "naturales" o "no naturales"²⁶, pero en todo caso no puede trazarse ninguna norma general sobre la no naturaleza de todas las cosas en circunstancias particulares; podemos suponer luego que las cosas οὐτε κατὰ φύσιν οὐτε παρὰ φύσιν pueden ser descritas como οὐδέτερα o οὐδετέρως ἔχοντα en relación a la naturaleza. No termina aquí, sin embargo, la división de las ἀδιάφορα. Rist se sirve en este caso de Sexto Empírico²⁷, y aunque la división se refiere a las cosas, es perfectamente aplicable, según él, a las acciones. Existen indiferentes preferibles que poseen valor (προηγμένα), rechazables que no lo poseen (ἀποπροηγμένα) y ni preferibles ni rechazables (μήτε προηγμένα μήτε ἀποπροηγμένα). Alcanzamos así el punto en que, conforme el Estoicismo ortodoxo, toda acción será en circunstancias particulares preferible o rechazable, y cada acto particular conveniente o no conveniente. Aún así, existen actos normalmente convenientes, pero cuya conveniencia no puede deducirse de cada situación individual. ¿Cuándo podemos decir pues que un acto es conveniente? La respuesta standard es que un acto conveniente es aquél que una vez efectuado admite una defensa probable (εὐλογον ἀπολογίαν)²⁸. No obstante, como puede rápidamente observarse, el término εὐλογος es claramente ambiguo. En principio, parece que su traducción por "probable" cuadra en todos los casos donde la palabra se utiliza en conexión con καθήκοντα, mientras que a su otra posible traducción "defensa convincente" no le ocurre lo mismo, ya que ni todos los καθήκοντα son moralmente correctos, ni todos los κατορθώματα fructuosos (recordemos respecto a καθήκοντα que un acto conveniente no tiene por qué alcanzar lo que su ejecutor espera). En todo caso, las dificultades sobre si los κατορθώματα (καθήκοντα τέλεια) pueden tener una εὐλογος ἀπολογία no existieron en un principio, -para los Estoicos el término εὐλογον no estaba asociado a la moralidad del acto; si hubiera sido así, hubiera sido aplicado a κατορθώματα desde un principio- sino que fueron introducidas por Arquesilao; y es que para éste sólo puede haber defensa cuando se trata de un acto genuinamente moral. Como el mismo Cicerón señala²⁹, Arquesilao marca ya la enemistad entre Escépticos y Estoicos por su oposición al mismo Zenón. Arquesilao traslada, en suma, la enseñanza original de Zenón sobre los actos convenientes a los actos específicamente morales.

7. Destino y necesidad

La intención expresa de este capítulo es presentar un cuadro global de la doctrina determinista en el Estoicismo Antiguo, tal como fue elaborada por Crisipo³⁰. Supone esto la necesaria alusión a pasajes relevantes del *De Interpretatione* de Aristóteles, para esclarecer la situación frente a la que Crisipo plantea su concepción del destino. El punto de partida de la discusión de Aristóteles es su proposición de que toda afirmación

o negación es verdadera o falsa (*Int.* 18a 28 ss.). Su duda se centra, sin embargo, en las proposiciones sobre el futuro, pues si éstas -por ejemplo, "habrá un combate naval mañana"- son verdaderas o falsas, entonces todo es necesario, es decir, todo está predestinado. No hay por qué deliberar ($\beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$) o preocuparse por nada, pues lo que va a ocurrir, va a ocurrir necesariamente. Crisipo juzga indispensable rebatir esta teoría. En general, los Estoicos conciben el destino como identificable con Zeus o la mente de Zeus³¹, la cual conoce "lo que será" y "la verdad". En el contexto estoico, la palabra "providencia" hay que interpretarla en el sentido de previsión correcta. Es por esta razón por la que resulta extraño que Cleantes pensara que lo que está predestinado no siempre puede ser previsto, y aun más que Crisipo, a pesar de su creencia de que todo lo predestinado es providencial, sostenga que Dios no lo sabe todo³². Y es que Crisipo necesita reconciliar la teoría anterior con la de la responsabilidad moral del hombre. Ciertas líneas de conducta están en nuestro poder, en consecuencia, somos moralmente responsables. Para Crisipo, la educación de los niños es vital si han de poseer la posibilidad de la sabiduría. En el ser humano hay una serie de tendencias que deben ser desarrolladas. Si lo hacemos, formaremos un sabio. Los juicios morales del hombre maduro, juicios dignos de elogio o censura, siempre dependerán de la educación recibida. En otras palabras, en un momento determinado de la vida, el carácter humano está ya formado, y el hombre se hace responsable de sus actos. Ciertos actos están en nuestro poder, como decíamos antes, y con ello Crisipo no quiere decir que sean incausados, sino que la causa no es externa al propio ejecutor. Los fenómenos gobernados por causas básicas son fijos. Todo hombre morirá, por ejemplo; sin embargo, está en nuestro poder cómo moriremos. Moriremos cuando moriremos; esto es el "destino", pero no hay "necesidad" de morir en otro momento que en el que nosotros escojamos. Para Crisipo, destino es "lo que será", no "lo que debe ser", la necesidad. Si el destino fuera lo que debe ser, entonces todo serían causas básicas y nada estaría en nuestro poder.

8. *El criterio de verdad*

Como bien dice Rist, una de las manzanas de la discordia de la filosofía post-aristotélica es el problema del "criterio de verdad". En su opinión, este problema debe insertarse en el contexto de la teoría estoica sobre el conocimiento en general. Según los Estoicos todo conocimiento deriva de los sentidos ($\alpha\lambda\theta\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma$)³³.

$\alpha\lambda\theta\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma$ se utiliza en dos sentidos: simple sensación y percepción. Sólo sobre la base del primer significado será adecuado decir "todas las $\alpha\lambda\theta\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma$ son verdaderas", lo cual significa poco más que "todas las sensaciones son de hecho sensaciones de lo que ellas son sensaciones". Estas sensaciones, a su vez, la mente las recibe como representaciones ($\phi\alpha\upsilon\tau\alpha\sigma\alpha\iota$), si bien sólo las que llaman comprensibles ($\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\eta\pi\tau\iota\kappa\alpha\iota$) son relevantes para la adquisición del conocimiento. Para Zenón³⁴, esta adquisición del conocimiento depende de una conjunción de la representación (proveniente de un objeto externo), y de

un acto de asentimiento (*adsensio*), que es un acto mental bajo nuestro poder que produce claramente una *κατάληψις* (*comprehensio*). Sin embargo, la palabra *κατάληψις* es ambigua, y Zenón parece haber sostenido que la comprensión es asentimiento (*συγκατάθεσις*) a una representación comprensible; es decir, puede ser alcanzada por igual por el necio y por el sabio, y en todo caso es criterio de verdad³⁵. ¿En qué se distinguía pues el asentimiento del sabio respecto del necio? Para Zenón, las representaciones comprensivas son dignas de crédito (*adiungebat fidem*), y hay que creer en ellas (*credendum*). No obstante, no siempre son creídas, sólo el sabio las creerá en todos los casos. Crisipo también mantuvo tesis similares a las de Zenón acerca de la relación de las representaciones comprensibles con el acto de asentimiento, acto de asentimiento que siempre está en poder del sabio. Puede objetarse, señala Rist, que el sabio suspenderá el juicio en aquellos casos en que es imposible saber si la representación es comprensible o no. Pero esto no derrumba en absoluto los puntos básicos del sistema, ya que la representación, en cada caso, es única, y esta cualidad se debe al hecho de que cada individual es distinto: "los pelos o granos de arena nunca son completamente semejantes"³⁶, es la tesis estoica. Por último, Rist nos pone en contacto con el problema suscitado por Watson³⁷, en el sentido de que "los estoicos mantenían con insistencia que nuestras afirmaciones, verdaderas o falsas, son interpretaciones de la realidad". ¿Quiere esto decir que Crisipo desesperó de alcanzar la realidad misma? No parece ser este el caso. Las representaciones pueden ser verdaderas o falsas según si podemos o no hacer afirmaciones verdaderas o falsas sobre ellas. La carencia de pruebas nos hace suponer que en el Estoicismo las representaciones verdaderas son algo relacionado con las cosas verdaderas, con lo existente (*τὸ ὑπάρχον*), pero resulta difícil saber si la verdad es una función de la proposición o si es el equivalente de la existencia. En resumen y contra la tesis de Pohlenz³⁸: Crisipo enfatizaría la "representación comprensiva" respecto a la "representación" y "asentimiento de Zenón", Rist concluye que no hay cambios significativos en la Estoa respecto a la doctrina del criterio de verdad. Los dos factores de Zenón, asentimiento y representación comprensiva perduran de principio a fin.

9. Categorías y sus usos

Pretende el autor con este estudio esclarecer en la medida de lo posible cómo se ajustan las categorías estoicas al marco materialista del mundo que los filósofos de la Estoa nos ofrecen. El punto de partida es Zenón y su clasificación de todo lo existente en "activo" y "pasivo", "lo que actúa" y "aquello sobre lo que se actúa"³⁹. Todo lo demás es "no existente" e "incorpóreo". Sobre lo no material la teoría general es que existen cuatro tipos de "cosas inmateriales", no existentes, pero a las que se puede concebir como "subsistentes"⁴⁰: voz, lugar, tiempo y los predicados *λέκτα*. Séneca señala que, dejando de lado "lo que es" (*quod est* = *τὸ ὄν*), existen según ciertos estoicos cosas que no existen: los Centauros, los Gigantes y todo lo que puede ser construido por la mente, pero no tiene realidad (*substantia* = *οὐσίαι*)⁴¹. ¿Cómo cuadra esta teoría con la afirmación, también

estoica, de que sólo los cuerpos son reales?⁴² En primer lugar, precisa Rist, los nombres usuales de las categorías estoicas son "substancia" (ὕποκειμενον), "cualidad" (ποιόν), "disposición" (πὼς ἔχον) y "disposición relativa" (πρὸς τί πὼς ἔχον). El primer problema es pues determinar lo que significa el término "substancia". Rist propone que la única condición para que algo pertenezca a la categoría de substancia es su existencia, su materialidad o no materialidad. Sin embargo, si así lo hacemos, debemos entender la relación entre substancias (categoría primera) y cualidades comunes, y también entre cualidades comunes y cualidades individuales (segunda categoría). Podríamos esperar que la respuesta simple es que las cualidades comunes entran en el campo de la segunda categoría, simplemente porque son cualidades. No obstante, no hay duda de que las cualidades comunes son incorpóreas, ¿cómo pueden clasificarse pues con las entidades cualificadas individualmente? Según los Estoicos, de su naturaleza no corporal se seguiría que las cualidades comunes no pueden existir (esto es, no tienen οὐσία -categoría uno), conclusión que puede deducirse de la actitud estoica hacia las "formas" platónicas y las "universales". Para los Estoicos, de Zenón en adelante, lo que Platón llama "formas" son simplemente conceptos, y los conceptos son imágenes (φαντάσματα) que surgen en la mente y que no son ni existentes ni entidades cualificadas⁴³. Un punto de vista similar es el que se atribuye a Cleantes⁴⁴, y no hay razón para creer que no fue sostenida por toda la escuela desde el principio. ¿Por qué pues los Estoicos colocaron estas cualidades comunes en la categoría de cualidad, es decir, en la categoría de los objetos materiales, antes que juntarlas con otros incorpóreos como el tiempo, la voz, etc? La explicación clave que Rist cree encontrar a este problema es que, mientras las cualidades comunes son clases de cualidades particulares, cosas como el tiempo no lo son. En opinión del autor, quizá lo que los Estoicos creyeron es que es metodológicamente útil poner juntos grupos de cualidades con las cualidades individuales de las que están compuestas. La frase "cualidad común" serviría para denotar el factor común que el grupo comparte. Por lo que hace a la categoría de disposición, parece que fue utilizada para describir las condiciones del substrato cualitativo, no del substrato existencial del particular (categoría una). Según Porfirio, el alma era descrita por ejemplo como aire corriente en una cierta disposición (πνεῦμα πὼς ἔχον)⁴⁵. Para introducir la categoría de disposición hay que hablar más sobre la cualidad, el aire corriente, que marca la individualización particular de cada cosa existente. De esto se seguiría que cada entidad cualificada (ποιός) es también πὼς ἔχον; todo debe estar en algún tipo de disposición en cualquier tiempo particular. Y por último, la cuarta categoría de disposición relativa. Un ejemplo: la paternidad⁴⁶. Partamos de que, aparte de las substancias (οὐσίαι), sólo de las cualidades puede decirse que actúan o que se actúa sobre ellas. Deben ser, en consecuencia, objetos materiales que existen en relación a la substancia. El conocimiento de las disposiciones relativas de un objeto nos informa de la existencia de un objeto como objeto. Las disposiciones relativas son relaciones de una cosa individual a otras cosas individuales que están asociadas a ella en el mundo, pero de las que no depende su continua existencia como entidad. Para los Estoicos, tales relacio-

nes son en algún sentido construcciones de la mente, si bien no son "accidentales" en el sentido aristotélico. Las disposiciones relativas se observan, dicen los Estoicos, de acuerdo con la relación desnuda hacia algo más ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \psi\iota\lambda\lambda\eta\tilde{\nu}\ \delta\epsilon\ \tau\eta\tilde{\nu}\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \epsilon\tilde{\iota}\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \sigma\chi\acute{\iota}\sigma\iota\nu$). Podemos reconocer la existencia de un hombre sin saber que es padre. Si los hijos mueren, cesa de ser padre (la paternidad es una disposición relativa). No cesa de existir, sino que, en lugar de ser padre, es ex-padre.

10. *Las innovaciones de Panecio*

Inicia Rist este capítulo resaltando el cambio de orden en la división de la filosofía introducido por Panecio. Para el Estoicismo Antiguo, las tres partes de la filosofía eran la lógica, la física y la ética. Para él, en cambio, el estudio de la filosofía debe comenzar por la física⁴⁷. No obstante, el término lógica no lo admitió tal como lo entendemos, sino que eliminó prácticamente la dialéctica y mantuvo la gramática y la retórica. Es más, continua Rist, en física adoptó doctrinas ajenas a la escuela -Platón y Aristóteles le influyeron-, e incluso abandonó alguno de sus principios básicos como resultado de estas influencias. Parece, no obstante, que fue por influencia de Carnéades que abandonó la teoría estoica de que el mundo será destruido por el fuego. En lugar de las periódicas conflagraciones y regeneraciones cósmicas, sostenía que el mundo es eterno e imperecedero. Asimismo, otro de los dogmas básicos del Estoicismo Antiguo fue la creencia de que el cosmos es un organismo viviente cuyas partes se interesarán una por la otra por "simpatía"; la adivinación se justificaría como resultado de ésta. Pues bien, Panecio dudó de la adivinación⁴⁸, y rechazó la astrología. ¿Qué ocurría con la "simpatía cósmica"? No la negó, pero moderó sus interpretaciones extremas: algunos actos son tan remotos e irrelevantes en relación a los demás que no causan efecto -el rinoceronte con su gruesa piel no percibe la hormiga en su espalda-. De igual modo, en contra de lo que afirma Tatakis⁴⁹, Panecio no fue ateo, sino que adoptó una línea platónica y consideró los relatos populares sobre los dioses y las alegorías estoicas como falsos, pero no desechó como tal ninguna teoría sobre el tema, ni, desde luego, rechazó la vieja teoría estoica de que dios tiene que estar particularmente identificado con el elemento activo del cosmos, tal como lo afirmaba Epifanio⁵⁰. Quizá donde mayor divergencia encontramos entre Panecio y el Estoicismo Antiguo, es en su teoría de la constitución del hombre. En efecto, parece claro que Zenón y Crisipo concibieron la φύσις como el principio de unidad de las plantas, y la ψυχή el de los animales y hombres⁵¹. Estos últimos, con todo, no están privados de φύσις, sino que, como principio de nutrición y crecimiento, trabaja junto al alma; φύσις, por decirlo así, es el material bruto sobre el cual se desarrolla el alma. Panecio, en cambio, juzga que el hombre es un ser básicamente dividido, es un compuesto de alma y naturaleza. Panecio contra trasta las dos partes del hombre, el Estoicismo Antiguo las asimila y juzga que trabajan juntas. El alma también está dividida, según Panecio, en dos partes; una se situa en el impulso, *appetitus*, δουλή⁵², otra en la razón, y ambas tienen sus movimientos respectivos. En suma, reconocía tres aspectos distintos: la naturaleza,

el poder impulsivo y la razón. Otra innovación de Panecio: el alma no sobrevive a la muerte del cuerpo⁵³. Todo lo que ha nacido debe morir; el alma nace, ya que recibe de los padres no sólo las características físicas, sino también mentales; por consiguiente, debe morir. Hay que tener en cuenta que para él el mundo no será consumido por el fuego, de aquí que el límite que el Estoicismo Antiguo fijaba para la supervivencia de las almas materiales sea abandonado definitivamente. Por lo que respecta al *τέλος*, Panecio sostenía que eran nuestras capacidades naturales las que hay que desarrollar. Parece tener poco interés en la relación entre la naturaleza del hombre y la razón del universo, y es que todo ello se relaciona con su proposición, mencionada por Diógenes Laercio (7.128), de que la virtud no es autosuficiente, sino que, además necesitamos salud, fuerza y riqueza. Está más ligado que sus predecesores con la cuestión de la consecución de la virtud. El Estoicismo Antiguo afirmaba que el sabio necesita salud, por ejemplo, mientras que Panecio enfatizaría que el hombre no puede con seguir la virtud sin ella. Nada de lo que es útil está en conflicto con la bondad moral, pero, como muy bien señala Rist, dado que por "útil" entiende "realmente útil", sus puntos de vista no divergen en este punto del Estoicismo tradicional⁵⁴. También sobre el placer introduce alguna pequeña innovación: rechaza los placeres corporales⁵⁵. Para él existen dos tipos de placer, los naturales y los no-naturales, mientras que el Estoicismo Antiguo hubiera preferido *χαρά*, aunque no siempre, pues Arquedemo admitía los placeres naturales y los llamaba *ἡδοναί*⁵⁶. Y ya por último, en relación a su tratado *Περὶ πολιτείας*, aparentemente difiere de las obras escritas bajo el mismo título por los primeros miembros de la escuela. En él aborda no sólo cuestiones teóricas sobre el tipo ideal de vida pública, sino que entra en detalles en materias como el número de magistrados y sus diversas funciones. Con todo, Panecio no abandona por completo actitudes del Estoicismo Antiguo. Avanza con respecto a ciertas posturas cínicas: trata la *πολιτεία* del sabio o del ciudadano del mundo, no sólo en el sentido cínico negativo de ciudadano de ninguna ciudad en particular, sino que parece identificar los estados individuales por algún tipo de extensión del principio de la *οἰκείωσις*⁵⁷. Las ciudades surgen de los deseos y esperanzas justificadas de conservar nuestras propiedades. El estado sería el producto de nuestras preocupaciones particulares. Consideró la constitución romana como ideal, por contener elementos monárquicos y populares⁵⁸. No obstante, no fue innovador al adoptar esta posición. El Estoicismo Antiguo no rechazó la actividad política del sabio, pero tampoco la enfatizó. Para Panecio, en cambio, el ideal del hombre es desarrollar todas sus capacidades. Algunos poseerán capacidades prácticas mayores que los otros, y de algún modo su ideal es el de liderazgo; en principio, todas las responsabilidades deben ser desarrolladas al máximo, pero manteniendo la mayor armonía posible.

11. La huella de Posidonio

El problema del que parte Rist al iniciar estas páginas sobre Posidonio es la duda siempre latente de si existe en realidad una marca particular de Estoicismo, en forma de "cuerpo coherente de doctrina", que pueda ser calificada de Posidoniano. A primera vista

parece que el papel de Posidonio sea una vuelta atrás y un rechazo de las enseñanzas no-tradicionales de su maestro Panecio. En efecto, devuelve a la adivinación y a la astrología el lugar que les corresponde en la Física Estoica. No rechaza por completo los periodos de destrucción y regeneración cósmica, pero, en cambio, mientras el Estoicismo tradicional consideraba idénticos a Dios, la naturaleza y el destino, para él constituyen una secuencia no idéntica de realidades, en cuyos términos hay que entender el mundo físico. Para Rist, sin embargo, el dato relevante es la distinción entre Dios y destino, y su importancia la que debe ser enfatizada. Posidonio -volviendo a la primera distinción- dice que el principio activo no tiene forma, pero "cambia en lo que desea y llega a estar vinculado a todo"⁵⁹. La función de Dios, por tanto, no es tener forma ($\mu\omicron\rho\omicron\eta$), sino darla. Obra de dos modos, une la materia como si fuera goma penetrando todo el universo⁶⁰, y tiene su principal asiento alrededor de los bordes del cosmos. Así pues, el elemento activo, el $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ que es divino, es un cuerpo físico que circunda la parte exterior del mundo y le da forma esférica. En todo caso, esta identificación del principio activo con el $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ es mucho más importante para Posidonio que lo que fue para Crisipo o cualquiera de los primeros Estoicos. Para éstos, aunque lo divino puede situarse en un lugar concreto, el hecho de su existencia en la circunferencia del mundo no estaba asociado a su papel unificador del mundo. Para Posidonio, en cambio, el concepto de un límite como un tipo de contenedor más divino que lo contenido, se relaciona con la idea de por qué el mundo posee la forma que posee. En suma, nuestro filósofo parece utilizar el término "Dios" para denotar la fuerza controladora del mundo, mientras que lo controlado sería el mundo físico. Sin embargo, como he dicho antes, para Rist la distinción relevante está entre Dios y el destino. Para él existe una diferencia significativa entre las facultades del mundo-alma y las del alma individual del hombre. En éste las tendencias al mal son innatas, mientras que en el mundo no existe un daimon con estas características. El alma humana es un compuesto de bien y mal de un modo que el mundo no lo es; sus últimos destinos, por tanto, pueden ser muy diferentes. Según un pasaje de Hermias⁶¹, Posidonio afirmaba que Platón juzgaba que sólo el mundo-alma es inmortal. Esto es imposible para Platón, pero sí es posible que, a pesar de que no exista un testimonio directo sobre cuál consideró Posidonio que era el destino del alma humana, nos presentara en realidad la opinión del filósofo estoico, y que ciertamente hubiera seguido a Panecio al negar la inmortalidad individual del alma, e incluso su supervivencia individual después de la muerte. El hecho de su composición diferente del mundo-alma haría posible su disolución con la disolución del cuerpo, pero quizá Posidonio creyó que sobreviviría sin individualidad, si bien totalmente asimilada al alma del mundo.

12. Conocimiento y voluntad

Rist se muestra desde el principio en desacuerdo con la creencia de que los filósofos de la antigüedad no tuvieran ningún concepto de la voluntad. Partiendo de la base de que la tesis estoica esencial es que los móviles del sabio son puros,

ya que siempre hace lo correcto y por rectas razones, se deduce que los problemas de la selección eran centrales en el pensamiento de Zenón y Crisipo. Según Crisipo, por ejemplo, Dios nos ha dado el poder de escoger (ἐκλεκτικόν) lo que es natural⁶². Diógenes de Babilonia definió el fin del hombre como la selección racional de lo que es natural⁶³. El propósito de Rist es pues investigar qué querían dar a entender por "selección racional", y si consideraron el asunto en términos absolutamente intelectualistas. Pues bien, siguiendo con Crisipo, sabemos que no cree en los actos puramente mentales, sino que es el ἡγεμονικόν, carácter o personalidad en el que existen diversas actividades psicológicas como las impresiones, los asentimientos, los impulsos y la razón (λόγος)⁶⁴, el que "decide y escoge" una línea de conducta racional o irracional según el tipo de persona que seamos. Para él pues, el sabio vivirá de acuerdo con la naturaleza en la medida de lo posible en sus circunstancias particulares, y en la esfera moral, reconocerá el curso moral, intentará cumplirlo, lo cumplirá y de hecho lo cumple. En otras palabras, todos los actos morales envuelven un reconocimiento del fin moral y un intento de conseguirlo. Sin embargo, según Pohlenz, la distinción entre intelecto y voluntad fue hecha por Séneca. Para él la voluntad es vital y supone un nuevo énfasis en el Estoicismo. Rist no acepta del todo este planteamiento, ya que, para Séneca, la meta de la vida es querer siempre lo mismo y no querer lo mismo (*semper idem velle atque idem nolle*). En cambio, para el Estoicismo Antiguo (probablemente Crisipo) el bien más alto es ser firme y constante en nuestros juicios (τὸ ἀμετάπτωτον ἐν ταῖς κρίσεσι καὶ βέβαιον)⁶⁵. Crisipo habla de "juicios", Séneca habla de "voluntad". ¿Hay alguna diferencia sustancial de pensamiento? Rist cree que no, máxime si tenemos en cuenta que lo que Crisipo entiende por juicio está en conexión con la selección y la intención. Decir que Séneca enfatiza el factor de la voluntad, es, para él, sobreestimar la importancia de la palabra "voluntas" y de la palabra "velle"; lo único que Séneca hace es hablar de voluntad uniéndola a nuestro carácter moral. Para Séneca lo importante no es la voluntad, sino el tipo de voluntad. El hombre que tiene el tipo correcto de carácter moral querrá hacer lo correcto por rectas razones. Nuestra voluntad procede de nuestros hábitos, tal como suscribirían Aristóteles y Crisipo. Epicteto, por su parte, enfatiza el término προαίρεσις. Para él la προαίρεσις de un hombre puede ser buena o mala⁶⁶. Si el hombre es bueno, su προαίρεσις hará buen uso de lo que es externo a su propia verdad: su vida, su cuerpo, sus posesiones externas, etc. la προαίρεσις misma es el producto, continuamente sujeto a modificaciones, de juicios (δόγματα) sobre lo que es externo. Los buenos juicios hacen nuestro carácter moral bueno, los malos, malo; luego nuestro carácter moral se muestra en nuestro comportamiento. Tenemos un carácter moral de tal o cual tipo, moldeado por nuestras previas decisiones, y del que provienen nuestros actos de voluntad, bien para el bien, bien para el mal. A la προαίρεσις misma puede llamársele juicio⁶⁷. ¿Introducen pues Séneca y Epicteto variaciones fundamentales en la doctrina del conocimiento y de la voluntad de la vieja Estoa? Rist considera tajantemente que no. No obstante, el lenguaje de προαίρεσις se mantuvo; la palabra προαίρεσις o προαιρετικόν aparece tres veces en Marco Aurelio⁶⁸, una de ellas citando a Epicteto. El sentido que Marco Aurelio da a

las palabras es idéntico al de Séneca y al de Epícteto; representan el ἡγεμονικόν en su papel de personalidad moral del hombre. Y esta personalidad moral tiene que verse en acción cuando seleccionamos. La aparición solitaria del término προαίρεσις en los fragmentos de Zenón ya nos da este sentido. ¿Por qué es grande el sabio? pregunta. Porque es capaz de conseguir las cosas que escoge y que le son asequibles (τῶν κατὰ προαίρεσιν ὄντων αὐτῷ καὶ προκειμένων)⁶⁹. Estas προκειμένα son claramente lo que Epícteto y Séneca llamarían "cosas en nuestro poder", o "cosas que son nuestras". Cuando Zenón usa la palabra προαίρεσις todos pensamos inmediatamente en Aristóteles. Por esto, es importante recordar un texto de la *Ética a Nicómaco* en el que Aristóteles equipara τὸ προαιρούμενον con τὸ ἡγούμενον⁷⁰. Por ἡγούμενον entiéndase ἡγεμονικόν, y la primera formulación de Zenón de la posición estoica sobre el conocimiento y la voluntad resulta clara.

13. El suicidio

Por un variado número de razones, la justificación del suicidio ha sido considerado como un fenómeno típicamente estoico. Séneca, como es sabido, lo considera quizá como el único acto genuinamente libre, y por razones similares se ha tendido a creer que el problema del suicidio es, desde los primeros tiempos del Estoicismo, un problema de libre voluntad. Rist, no obstante, juzga que parece haber sido, más que un problema, un acto al que simplemente se le tenía por permisible. La cuestión de la libre voluntad vendría más bien introducida por razones históricas y de hábito, pero no antes de utilizar el *Fedón* de Platón como punto base para la discusión teórica del suicidio. En efecto, para éste 61b - 62d y *Leyes* 873, el suicidio es ilícito (οὐ θεμιτόν), puesto que supone apropiarse de aquello que pertenece a los dioses. Sin embargo, Sócrates no cree razonable sostener que un hombre no debe suicidarse hasta que los dioses le impulsen a ello. Evidentemente, Sócrates alude a su propia muerte y a la ley ateniense que obliga al condenado a quitarse su propia vida. En estos casos pues, observa Rist, el suicidio no podría ser considerado como "inmoral" por oposición a aquellos en los que se le considera como homicidio propio. Platón justifica así el suicidio y en estas especiales circunstancias, pero condena el que se basa en la mera indolencia o en el temor a afrontar los problemas ordinarios de la vida. También Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1138a 9 ss. condena el suicidio que es fruto de un furor instantáneo, pero al igual que Platón, parece admitir que, en determinadas situaciones, suicidarse es permisible y quizá correcto. Para los Cínicos, en cambio, la prohibición del suicidio en el marco del cumplimiento de las obligaciones del ciudadano para con el estado, carece de sentido a la luz de su ideal de hombre autárquico, y el suicidio será sólo aconsejable, cuando el hombre no puede llevar una vida plenamente racional. ¿Y en lo que se refiere a los Estoicos? ¿Hay motivos para mantener que ya desde el principio el suicidio fue considerado como la reivindicación final de la libertad humana? Sabemos que Zenón, Cleantes y Antípatro de Tarso se suicidaron, pero, como muy bien señala Rist, de ninguno de los fragmentos recogidos por Hans von Arnim

se deduce que lo plantearan así. El texto en el que todos los estudiosos se han basado para interpretarlo en este sentido es de Plutarco⁷¹. Los estoicos sostenían que el sabio es tan feliz como los dioses por causa de su virtud. Crisipo cree incluso que las objeciones hechas en el sentido de que los dioses son más felices porque no sufren enfermedades ni mutilaciones del cuerpo, son irrelevantes, ya que el sabio puede suicidarse ante dificultades insufribles. Sólo es relevante aquella enfermedad que puede amenazar su virtud. El suicidio es un medio útil que todo hombre posee, pero es incidental, no es el centro de la conciencia del sabio. Lejos de estar en el centro de la conciencia de la teoría ética del Estoicismo Antiguo, el suicidio es mencionado de paso. No es ser el árbitro de la propia vida y de la propia muerte lo que iguala al sabio con los dioses, sino su intención moral. En Séneca, en cambio, encontramos un énfasis en el suicidio que está ausente en los primeros Estoicos. Para éstos, la libertad es una oportunidad para la acción personal, mientras que para él no es tanto una oportunidad para la acción como un estado en el que uno no puede ser forzado a actuar; parece que no sólo estamos abiertos a la posibilidad del suicidio, sino que incluso es particularmente ennoblecedor. Séneca abandona la vieja concepción estoica del suicidio como algo indiferente; podría decirse que la adaptó a un mundo en el que el suicidio recibía culto. Si pasamos a Epícteto, encontramos que vuelve a enfatizar su indiferencia. Epícteto representa la vuelta a las viejas nociones del Estoicismo sobre el tema. El hombre no debe quitarse la vida de modo trivial o por irracionalidad. Dios nos da la señal como se la dió a Sócrates⁷². Con Marco Aurelio surge de nuevo el problema de la nobleza. El suicidio es sólo permisible desde una adecuada consideración de las circunstancias específicas y detalladas de la propia vida⁷³. No debemos morir como los cristianos por pura obstinación, sino después de razonar la muerte de una manera digna y sin ostentación (ἀτραψῶς).

14. La unidad de la persona

En esta ocasión es otra evidente paradoja estoica la que ocupará la atención de Rist: a pesar de que Crisipo intentó explicar todos los actos humanos como actividades de una personalidad total, del ἡγεμονικόν, a pesar de la tendencia del Estoicismo Antiguo a querer explicar la actividad humana como una actividad psicósomática, no se llegó a explicar de un modo convincente la naturaleza misma de la persona humana como algo distinto de sus actividades. Para abordar el problema, el autor toma la doctrina del Estoicismo Antiguo sobre la muerte. Los Estoicos sostuvieron que en la muerte el alma material se separa del cuerpo material⁷⁴, separación cuerpo-alma que constituye, a su vez, la definición de muerte⁷⁵. Respecto al alma separada del cuerpo, la teoría general estoica es que subsiste algún tiempo separada del cuerpo, si bien no sobrevive a las periódicas conflagraciones mundiales en las que se subsume. Sólo Panecio sostuvo que el alma no subsiste con posterioridad a su separación del cuerpo⁷⁶. Cumple añadir que, en realidad, lo que sobrevive a la muerte es el ἡγεμονικόν con todos los pecados, y

de aquí la disputa entre Cleantes y Crisipo sobre si todas las almas sobreviven hasta la próxima ἐκπύρωσις, o sólo las de los sabios⁷⁷. La dificultad de relación entre alma y cuerpo no es sólo un problema antropológico; surge tanto en el macrocosmos como en el microcosmos, ya que a nivel de cosmos como un todo, aunque hablaran de unidad del todo y de la simpatía de las partes, hay también un tipo de dicotomía alma-cuerpo o ἡγεμονικόν-cuerpo. De todos modos, en el caso del cosmos como un todo, no existe separación permanente del alma y del cuerpo, el resto del mundo. Incluso en la conflagración no hay razón para pensar que el cosmos material deje de ser cosmos material, ni desde luego para que deje de estar gobernado y regulado por su centro rector. Hay siempre un cosmos, alma y cuerpo, en alguna condición y siempre la habrá. En el caso de la persona, en cambio, hay que tener en cuenta que, si bien consideran que el ἡγεμονικόν sobrevive un tiempo limitado, no formularon ninguna doctrina sobre la preexistencia de las almas. En consecuencia, argumenta Rist, el alma nace con el cuerpo por el proceso ordinario de nacimiento. El ἡγεμονικόν, objeto material en suma, es análogo al ἡγεμονικόν del cosmos como un todo, y a pesar de que deje de recibir impresiones cuando se separa del cuerpo, no hay razón para que deba desintegrarse en cualquier momento. La conclusión de Rist es pues, que, a pesar de que Crisipo y el Estoicismo Antiguo en general, matuvieran la distinción platónica entre cuerpos y almas, fueron capaces de superar algunas de las dificultades de este lenguaje dual mediante su teoría de la naturaleza material del alma, y por su rechazo a admitir que el alma independiente experimente cambio o evolución después de su separación del cuerpo⁷⁸.

15. Tres visiones estoicas del tiempo

Destaca Rist en este capítulo la omisión que Callahan hace en su libro⁷⁹ de las teorías estoicas sobre el tiempo. Dentro de la escuela existen, según el autor, tres estadios de pensamiento sobre el tema, representados por Zenón, Crisipo y sus discípulos, y Marco Aurelio. Por lo que hace a Zenón, la opinión de Rist es que éste tenía en mente las ideas de Platón y Aristóteles cuando inicia su reflexión sobre el tiempo. Platón considera⁸⁰, que el tiempo es la imagen en movimiento de la eternidad, mientras que Aristóteles⁸¹, lo define como medida o número del movimiento. Zenón parece en principio más cercano a Aristóteles, ya que lo define como "extensión del movimiento"⁸², pero su espíritu se acerca más a Platón. En realidad, de la teoría zenónica del tiempo conocemos tan sólo esta definición, pero en ella parece juzgar que el tiempo no es la extensión del movimiento, sino más específicamente, la extensión de cualquier movimiento, la medida y criterio de la rapidez y lentitud⁸³. Desgraciadamente, sólo podemos hablar de un modo muy general por lo que respecta al Estoicismo Antiguo -lo consideraban como incorpóreo-, y de hecho las enseñanzas que poseemos se deben a Crisipo. Fue él quien desvió la doctrina del tiempo en dos direcciones: cambió la frase de Zenón "extensión del movimiento" (διάστημα), por "extensión que acompaña al movimiento" (τὸ παρακολουθοῦν διάστημα)⁸⁴; y especificó que no es la extensión que acompaña a cualquier movimiento, sino "la extensión que acompaña al movimiento del cos-

mos"⁸⁵. Rist se lamenta de no poder ofrecer en este caso más que su hipótesis, pero los datos que poseemos no nos ofrecen más posibilidades. Según él, Zenón, al darnos su definición, suponía de algún modo que los principios y finales de los movimientos son puntos fijos, pero no parece haber examinado el problema de los "puntos en el tiempo" o "el ahora". Crisipo soluciona el problema, siempre según la hipótesis de Rist, tratando el principio y el fin como puntos fijos de cada ciclo mundial. Esto le daba la posibilidad de explicar los sucesos en un *continuum*, explicación que estaba ausente en Platón y Aristóteles. El primero, tenía en su teoría ideal una explicación de los fenómenos. El segundo creyó que el movimiento circular uniforme de los acontecimientos era primordialmente la medida del tiempo, pero ni uno ni otro hablaron de puntos fijos que posibilitaran la medición del tiempo. Como vemos, Crisipo mantiene también en el fondo que el tiempo es un *continuum*, pero rechaza la teoría platónica de que este *continuum* priva de realidad al presente. El presente es plenamente real (ὕπαρχεῖν)⁸⁶, pero no es presente en el sentido estricto, en el sentido de que pueda ser aislado, si no que está compuesto de pasado y futuro. El presente, para Crisipo, no puede entenderse por sí mismo, sino en relación a objetos en movimiento; sólo puede ser entendido por el uso adecuado de expresiones temporales como "antes", "después", "más rápido", "más despacio", y la justificación ontológica para su utilización con pleno significado la otorga el concepto de los ciclos mundiales. Naturalmente, si el tiempo surge con el cosmos, también deberá destruirse con él. Cabe objetar pues que el tiempo, según el planteamiento de Crisipo, es sólo inteligible en el contexto del cosmos físico y de los cuerpos físicos con movimientos regulares. Cuando pasamos a considerar el punto de vista de Marco Aurelio, tenemos que tener en cuenta su distinción entre la vida del hombre (ψυχὴ) y su daimon (νοῦς). La distinción le permite sugerir que la vida del νοῦς tiene una realidad en el sentido platónico que la vida ordinaria no tiene. Su preocupación por la transitoriedad de la vida física, le lleva a una sensación muy fuerte de la efectiva no realidad de los acontecimientos. Tiene la sensación de que "la actividad del hombre no es sólo no importante, sino de algún modo irreal"⁶⁷. En él impera siempre la sensación de que la longitud en el tiempo indica importancia, la brevedad, lo contrario. Cada momento presente es un alfilerazo en la eternidad⁸⁸. La vida del hombre es como una realidad perpetuamente cambiante. Es tan incierta que apenas puede llamársele un sueño⁸⁹. ¿Sugiere con esto Marco Aurelio que la acción moral es un sueño? De hecho no llega a esto, porque es capaz de separar la vida real, la vida del ἡγεμονικόν, del destino del cuerpo y del alma. Marco Aurelio está a medio camino del Platonismo. Es verdad que acepta la dicotomía platónica entre vida inteligente y física, pero no tiene el mundo externo platónico para dar soporte a la psicología platónica. De hecho, él se remonta a Heráclito: no le queda más que el flujo físico de los acontecimientos y la razón que los guía providencialmente.

NOTAS

1. STOB. *Ecl.* 2, p. 77, 21 W (SVF I 184).
2. D.L. 7.87 (SVF I 179).
3. D.L. 7.87 (SVF I 179); CLEM. AL. *Strom.* 2.21.129 (SVF I 180).
4. D.L. 7.89 (SVF III 39).
5. GAL. *De placitis Hippocratis et Platonis* 5.429, p. 405 M. (SVF III 461).
6. SVF III 431-42.
7. D.L. 7.103 (SVF III 156).
8. S.E. M. II 73 (SVF III 155).
9. HAYNES, R.P., "The Theory of pleasure of the Old Stoa", *AJP* 83 (1962) p. 413.
10. D.L. 7.102 (SVF III 117).
11. D.L. 6.11.
12. D.L. 6.3.
13. D.L. 6.3.
14. PHLD. *Sto.* col. 11.
15. D.L. 7.4 (SVF I 2).
16. D.L. 7.131 (SVF III 728).
17. D.L. 7.129 (SVF I 248).
18. D.L. 7.130 (SVF I 249-252).
19. BALDRY, H.C., "Zeno's Ideal State", *JHS* 79 (1959), 3-15.
20. STOB. *Ecl.* 2, p. 106 W (SVF III 528).
21. SÉN. *De ben.* 4.27 (SVF III 659).
22. S.E. P. 2, 82, 3.188.2.70 (SVF III 484).
23. SAMBURSKY, S., *Physics of the Stoics*, Londres 1959, caps. I y V.
24. STOB. *Ecl.* 2, p. 86, 10 W. (SVF III 499).
25. STOB. *Flor.* 103.22, vol. 3, p. 907 H. (SVF III 510).
26. STOB. *Ecl.* 2, p. 79, 19 W. (SVF III 14).
27. S.E. M. II 59 (SVF III 122).
28. STOB. *Ecl.* 2, p. 85, 14 W (SVF III 494).
29. CIC. *De Orat.* 3.67.
30. En opinión de Rist, los artículos de M.E. REESOR, "Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy" *Phoenix* 19 (1965), 285-97; P.M. SCHUHL, *Le Dominateur et Les Possibles*, París 1960; y W. THEILER, "Tacitus und die antike Schicksalslehre", *Phyllobolia für F. von der Mühl*, Basilea 1946, 35-90, contienen todavía juicios erróneos que hacen necesario un nuevo tratamiento del tema.
31. SVF II 928-33.
32. SVF II 1183.
33. AËT. *Plac.* 4, 11 (SVF II 83).
34. CIC. *Acad. Post.* I 40-2 (SVF I 55, 60, 61).
35. S.E. M. 7.152-53; cf. 397 (SVF II 91).
36. CIC. *Acad. Pr.* 2.85 (SVF II 113); cf. 2.56-8.
37. WATSON, G., *The Stoic Theory of Knowledge*, Belfast 1966.
38. FOHLENZ, M., "Zenon und Chrysipp" *NAG, phil-hist. Kl.* I 2.9 (1938), 173-210.
39. D.L. 7.134, etc. (SVF I 85).
40. S.E. M. 10.218 (SVF II 331).
41. SÉN. *Ep.* 58.15 (SVF II 332).
42. PLU. *De communibus notitiis adversus Stoicos* 1073 E.
43. STOB. *Ecl.* I p. 136.21 W (SVF I 65).
44. SYRIAN. *in Metaph.* (ARIST. BEROL. vol. V) 892b 14-23 (SVF I 494).
45. Cf. EUS. *P.E.* 15.11.4 (SVF II 806).
46. Cf. SIMP. *In Cat.* p. 165, 32-166, 29 KAIBFLEISCH (SVF II 403).
47. D.L. 7.41.
48. VAN STRAATEN, M., *Panétius, sa vie, ses écrits, et sa doctrine*, Amsterdam 1946, p. 79.

49. TATAKIS, B.N., *Panétius de Rhodes*, Paris 1971.
50. EPIPH. *De Fide* 9.45.
51. SVF II 337, 710-13, 718.
52. CIC. *De Off.* I 101.
53. CIC. *Tusc. Disp.* I 79.
54. CIC. *De Off.* III 34-35.
55. CIC. *De Off.* I 65.
56. S.E. M. 73.
57. CIC. *De Off.* II 73, II 41-2.
58. CIC. *De Rep.* I 34.
59. DG 302 b 22.
60. ACH. TAT. *Intr. Arat.* p. 41.
61. HERM. *In Phdr.* p. 102.
62. ARR. *Epict.* II 6.9 (SVF III 191); cf. CIC. *De fin.* III 31 (SVF III 190).
63. SVF III 44-6.
64. SVF III 831.
65. PLU. *De communibus notitiis adversus Stoicos* 1061 s. (SVF III 542).
66. ARR. *Epict.* I 29.
67. ARR. *Epict.* I 17.26; cf. III 9.1-2.
68. MARC. AUR. 8.56; 11.36; 12.33.
69. STOB. *Ecl.* 2, p. 99, 14 W (SVF I 216).
70. ARIST. *EN* 1113 a.
71. PLU. *De communibus notitiis adversus Stoicos* 1076 B.
72. ARR. *Epict.* I 29; cf. I 9.16.
73. MARC. AUR. 11.3.
74. THEM. *In de An.* 68 II p. 30. SPENGLER (SVF I 145).
75. PLU. *Stoicorum Repugnantis* 1052 (SVF II 604); cf. ALEX. APHR. *De An.* p. 117-21.
76. CIC. *Tusc. Disp.* I 79.
77. D.L. 7.157 (SVF II 811).
78. RIST expone a continuación todas las consecuencias que el lenguaje utilizado para las almas separadas (ἡγεμονικά) implica. He optado por no ofrecerlo al lector, ya que en esta ocasión nos encontramos de nuevo ante un completísimo análisis, imposible de citar, a mi juicio, sin rebasar los límites a los que me refería en la introducción.
79. CALLAHAN, J.F., *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, Harvard 1948.
80. PL. *Ti.* 37c.
81. ARIST. *Ph.* 217b-224a.
82. STOB. *Ecl.* I p. 106, 5 W (SVF II 509).
83. STOB. *Ecl.* I p. 104, 7 W (SVF I 93).
84. STOB. *Ec.* I p. 106, 5 W (SVF II 509).
85. SVF II 509-13.
86. SVF II 509-18.
87. DODDS, E.R. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965, p. 8.
88. MARC. AUR. 6.36.
89. MARC. AUR. 2.17.