

MONISMO E INMANENCIA EN LA COSMOLOGÍA ESTOICA

RODRIGO S. BRAICOVICH

The radical breakthrough that stoic ethics operates in the unfolding of Hellenistic philosophy can only be fully grasped against the background of the school's endeavour to develop a non-substantialist metaphysics that transcends the limits imposed by Aristotle. Thus, the aim of this paper is to bring out to light the monistic cosmological foundations on which any interpretation of stoic ethics must be constructed, articulated around the concepts of immanence and necessity.

Keywords: Stoicism, monism, immanence, determinism.

1. INTRODUCCIÓN

Lejos de constituir un mero espacio de convergencia y síntesis entre tendencias diversas y herencias antiguas (determinismo democríteo, monismo heraclíteo, intelectualismo socrático, etc.) la filosofía estoica, sin negar todas estas marcas, intenta reabrir el pensamiento helenístico hacia una filosofía de la inmanencia, hacia una ética naturalista que rechaza toda concesión a la pretendida implicación entre indeterminación de la voluntad y responsabilidad. Estructurado sobre los tres ejes del naturalismo, la inmanencia y el determinismo, la armonía que se produce bajo la reunión de estos elementos sólo puede ser comprendida, no obstante, como derivación deductiva del monismo que anima la totalidad del sistema estoico. Sólo así, insistimos, podrá ser conceptualizada la

real dependencia entre las esferas de la ética, la lógica y la física, todas ellas instancias de manifestación del *lógos* único y de su legalidad universal. En vistas de esta exigencia, será intención del presente escrito poner de manifiesto los ejes centrales de análisis que permitan relevar la centralidad de la metafísica monista y de la inmanencia como clave de bóveda de toda posible y futura interpretación de la ética estoica articulada alrededor de la noción de *libre necesidad*.

2. IDENTIDAD DEL POLYÓNOMOS

Que uno es el mundo compuesto de todas las cosas; uno el Dios que se extiende a través de todas ellas; única la sustancia, única la ley, una sola la razón común de todos los seres inteligentes, una también la verdad¹.

Aun cuando la herencia heraclíteica sea central para comprender la inspiración monista del estoicismo en su totalidad, el carácter eminentemente panteísta del mismo trasciende los límites del legado heraclíteico en pos de una metafísica de la inmanencia, estableciendo una triple serie de correlatividades (Dios-naturaleza-*lógos*) que difícilmente habría sido aceptada por Heráclito. La perfecta identidad entre *phýsis* y *lógos*, en efecto, estructura una metafísica/teología donde cada uno de los términos utilizados para designar el principio último del universo remiten a meras *perspectivas diversas* sobre un *mismo* núcleo. La infinidad de denominaciones, a su vez, que tal principio recibe alternativamente, expresa la necesidad de considerar la realidad última no sólo como sustancia (*οὐσία*), sino también como razón (*λόγος*) y fuerza (*δύναμις*).

1. MARCO AURELIO, *Meditaciones*, VII, 9, (Traducción y notas de Ramón Bach Pellicer, Planeta, Buenos Aires, Planeta, 1995).

La primera de estas perspectivas establece ya la perfecta identidad entre el cosmos como conjunto universal² y el artífice del mismo: “No puede haber Dios sin naturaleza, ni naturaleza sin Dios; ambos son la misma cosa, difiriendo sólo en sus funciones”³. Inmanente al mundo y corpóreo, esta δύναμις πνευματική como *soplo sutil* que penetra la materia toda “como la miel a través de los panales”⁴ y que con ella se identifica, imprime la necesidad de su ley inexorable en la naturaleza toda, rigiendo su devenir mediante una causalidad absoluta. Conscientes de las dificultades que estos desplazamientos de términos conllevan, es estrategia característicamente estoica relegar la causa de los equívocos a la esfera del lenguaje, y asumir que tal multiplicidad de denominaciones es mera hija de la convención:

“Tampoco creyeron que el Júpiter que adoramos en el Capitolio y en otros templos fuese el que lanza el rayo; sino que consideran a Júpiter como nosotros, guardador y moderador (*rectorem custodemque*) del universo, del que es alma y espíritu (*animum ac spiritum*), señor y artífice (*dominum et artificem*) de esta obra, y al que todos los nombres convienen. ¿Quieres llamarle Destino (*fatum*)? No te equivocas; de él dependen todos los acontecimientos; en él están las causas de las causas. ¿Quieres llamarle Providencia (*providentiam*)? Bien le llamas: su providencia vela por las necesidades del mundo, para que nada altere su marcha, y realice su ordenado fin. ¿Prefieres llamarle Naturaleza? No errarás: de él ha nacido todo; de su aliento vivimos. ¿Quieres llamarle Mundo? No te engañas: él es todo lo que ves, está todo entero en cada una de sus partes y se sostiene por su propio poder (*se*

2. Finito, no obstante, dado su carácter esférico, “pues tal es la [figura] más adecuada al movimiento” (DIÓGENES LAERCIO, *Vitae*, VII, 140). Para las citas del Libro VII de Diógenes Laercio utilizaremos la versión de V. JULIÁ; M. BOERI; L. CORSO, *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, EUDEBA, Buenos Aires, 1998.

3. L. A. SÉNECA, *De beneficiis*, IV, 8, 3 (*De los beneficios*, traducción de Pedro Fernández de Navarrete, Editora y Distribuidora del Plata, Buenos Aires, 1947).

4. TERTULIANO, *Contra Hermógenes*, LXIV [SVF, I, 155. A. J. CAPPELLETTI (ed.), *Los estoicos antiguos*, introducción, traducción y notas de A. J. Cappelletti, Gredos, Madrid, 1996.]

sustinens et sua). De la misma manera que nosotros pensamos los Etruscos, y si dicen que el rayo procede de Júpiter, es porque nada se hace sin él”⁵

En todo caso, es claro que la multiplicidad de nombres no introduce multiplicidad en el objeto, en tanto que, correlativamente, la diversidad de acciones no introduce diversidad en el agente. Este dios πολιδόνημος (multinominado), en efecto, expresa las diferentes perspectivas humanas desde las cuales es contemplado por los humanos⁶: ora como ley del destino, ora como sustancia (vivierte), ora como manifestación en la naturaleza finita. Si el Principio universal asume una infinidad de designaciones en virtud de la infinidad de efectos, el panteísmo que así queda configurado al anular la distancia Dios-mundo (*ipsum mundum deum*, según la formulación que Cicerón atribuye a Crisipo y Cleantes⁷) anuncia el principio de la unidad de las leyes de la naturaleza y la unificación de la multiplicidad jerárquica de causas aristotélicas en una causa generatriz única⁸. Desechando la posibilidad de establecer una multiplicidad de fuerzas finales operando simultáneamente en la naturaleza, las causas *material, formal, eficiente y final*, desaparecen en el seno del lógos entendido desde la perspectiva de la providencia. Es esta fusión la que permite, como señala Bréhier, hacer de la causalidad sustento de la idea de un *destino inexorable*, dado que la mera afirmación de que todo acontecimiento tiene una causa no implica necesariamente —como lo demuestra la posición de Carnéades— la idea de *fatalis necessitas*. Para que ésta se produz-

5. SÉNECA, *Naturalium quaestiones*, II, 45. (“Questions naturelles”, en *Les Oeuvres de Sénèque le Philosophe*, traducciones al francés y prólogo de M. Charpentier y F. Lemaistre, Garnier, París, 1861) (Traducción al español nuestra).

6. Curiosamente, la intuición de una *teología negativa* queda limitada a referencias de Cicerón que aseguran que Aristón habría negado la posibilidad de alcanzar una comprensión adecuada de la divinidad (Cfr. M. T. CICERÓN, *De natura deorum*, I, 36. *Sobre la naturaleza de los dioses*, traducción, introducción y notas de Ángel Escobar, Gredos, Madrid, 2000).

7. CICERÓN, *De natura deorum*, I, 39.

8. Cfr. SÉNECA, *Epistulae ad Lucilium*, LXV, 12. (*Cartas a Lucilio*, prólogo, traducción directa del latín y notas de Vicente López Soto, Juventud, Barcelona, 1982).

ca, es imperativo demostrar la interdependencia y la vinculación esencial y eterna de la multiplicidad de causas⁹.

Aun así, en tanto *phýsis* y *lógos*, ‘mundo’ y ‘alma del mundo’ no sean otra cosa que distintas expresiones de una misma sustancia que sólo en los planos discursivo y analítico producen *algo más que uno*, aun la consideración del *lógos* que penetra, rige y conduce la *phýsis* permanecerá teñida de imprecisión¹⁰. Es por esto que la atribución a Cleantes del principio que establece la naturaleza como resultado de la confluencia de un principio activo y uno pasivo, implica por parte de Diógenes Laercio una deformación de la concepción original, que denota una reinterpretación “a la luz del *Timeo* y del hilemorfismo aristotélico y transformando así el monismo dinámico, de origen jónico y heraclíteo, en un dualismo ontológico”¹¹.

Dios y materia constituyen dos aspectos de una misma realidad, y nunca dos principios ontológicos autónomos y relacionados extrínsecamente¹². De allí la metáfora heraclíteica del fuego (πῦρ νοητικόν) que a partir de sí mismo produce y en el que *él mismo desaparece* (ἀναλίσκων ἐξ ἑαυτοῦ)¹³ para resurgir cíclicamente:

9. Cfr. E. BRÉHIER, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, P.U.F., París, 1951, p. 181.

10. De acuerdo con Bréhier, el estoicismo se aleja de Aristóteles al negarse a analizar el *verbo* como cópula y atributo que designa un concepto general (especie). Por el contrario, el verbo es aquí concebido como unidad que expresa un acontecimiento, indicando la sustitución de un sujeto previo que actuaría transitivamente, por una única realidad simplemente reconfigurada como razón agente (*ratio agens*) (Cfr. *ibid.*, p. 70).

11. CAPPELLETTI, *Los estoicos antiguos*, p. 264, nota 183.

12. “No comprendes que al emplear la palabra naturaleza, no haces más que dar a Dios otro nombre? ¿Qué es, en efecto, la naturaleza, sino Dios y la razón divina fundidos en el universo entero y en sus partes?” (*'Natura' inquit 'haec mihi praestat.' Non intellegis te, cum hoc dicis, mutare nomen deo? quid enim aliud est natura quam deus et divina ratio toti mundo partibusque eius inserta?*) (SÉNECA, *De beneficiis*, IV, 7). Bodson, considerando insalvable los equívocos a los que arriban los estoicos, opta por considerar al estoicismo en su totalidad como inmanente, más no panteísta (Cfr. A. BODSON, *La morale sociale de derniers stoïciens. Sénèque, Épictète et Marc Aurele.*, Les Belles Lettres, París, 1967, p. 33).

13. DIÓGENES LAERCIO, *Vitae*, I, 137.

“De una sola cosa surgen todas, y de todas se constituye una sola, y de este modo, regular y armoniosamente, se cumple el ciclo”¹⁴.

El particular *materialismo* estoico encuentra su especificidad en la naturaleza de la *mezcla* (μίχλις) que está en la base de la naturaleza. Entiende Crisipo por tal una *aleación, fusión o mezcla total* (κρᾶσις δι ὅλων) mediante la cual los elementos involucrados “se extienden todo a lo largo unos de otros, de tal suerte que cada partícula de ellos participe de todos los componentes de la mezcla”¹⁵. Aun cuando *analíticamente* podemos aislar (y aquí la metáfora química se acerca a la literalidad) dos principios operando en la naturaleza (*hýle* y *pneûma*)¹⁶, la *aleación* se distingue de los conceptos aristotélicos de *combinación* y *yuxtaposición* (παραθεσιν)¹⁷ en que de la fusión (relativa) de los elementos surge como resultante un nuevo agregado con propiedades específicas inexistentes hasta entonces. La forma de escapar al dualismo inminente en esta concepción de la sustancia consistía para Crisipo en enfatizar que así como no existe el *pneûma* en estado puro (consecuencia de que la κρᾶσις δι ὅλων implica la dispersión total de un elemento sobre el otro), se hace igualmente inconcebible la posibilidad de un porción de materia *no determinada* en algún grado por el *pneûma*.

Las dificultades implícitas en esta teoría, sin embargo, probablemente hayan sido la causa de que el estoicismo romano se desentendiera de estas consideraciones específicas y adhiriera a una

14. ESTOBEO, *Eclogae*, I,17,3 [SVF, I, 497]. Cfr. CLEMENTE, *Stromata*, V, 1 (en H. WACE, (ed.), *Post-Nicene Fathers Of The Christian Church*, III, traducción al inglés, prólogos y notas de Philip Schaff y Henry Wace, Grand Rapids, Eerdmans, 1989), donde encontramos una interpretación cristiana del fenómeno de la conflagración universal que hace del mismo un antecedente de la doctrina del infierno y del eterno retorno una metáfora de la resurrección.

15. A. LONG, *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*, traducción de P. Jordan de Urries, Alianza, Madrid, 1984, p.159.

16. “El artífice no puede cambiar la materia. Es un principio establecido: algunas cosas no pueden ser separadas de otras, están unidas (*cohaerent*), son inescindibles (*individua*)” (SÉNECA, *Epistulae*, V, 9).

17. ARISTÓTELES, *De generatione et corruptione*, 325a (*Complete Works*, X, edición de W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1949).

concepción más ambigua que eludía toda profundidad en el análisis de la relación entre materia y *pneûma*. En todo caso, es más que sugestivo el intento de Crisipo y Zenón por encontrar una sistematización sólida y coherente a los problemas suscitados en el viraje hacia el materialismo que permita mantener el principio panteísta de que todo lo que existe en la naturaleza posee algún grado de corporalidad. De allí la sustitución de las *características atómicas intrínsecas* que Demócrito proponía como *principium individuationis* de los cuerpos, por la concepción dinámica del *pneûma*: distanciándose del carácter *estático* y *esencialista* del hilemorfismo aristotélico, la física del estoicismo antiguo concibe los cuerpos finitos como configuraciones *inestables* y *graduadas*: su grado de cohesión depende en cada caso del *tónos* particular de que es capaz su proporción de *pneûma*: así, desde el escalón más bajo representado por los cuerpos inorgánicos, hasta el extremo superior del *σπουδαῖος/sapiens*, donde el *tónos* alcanza su grado óptimo.

3. MONISMO Y RELIGIÓN

La negación de toda alteridad y de toda escisión en el seno de la naturaleza se muestra perfectamente conciliable con el aparente politeísmo estoico (existencia de una multiplicidad de *dioses mortales*) cuando se la evalúa bajo dos perspectivas complementarias: *a*) como concesión a las religiones populares (y como forma de acercamiento en el discurso público a un auditorio por demás heterogéneo); *b*) como manifestaciones alegóricas¹⁸ que remiten al Dios *uno* y que expresan las diferentes *potencias* mediante las que Dios actúa¹⁹. Así podemos comprender que *lógos* sea uno con *Día*

18. Cfr. CICERÓN, *De natura deorum*, I, 39.

19. Bréhier señala lo que podría constituir un tercer elemento: la necesidad de garantizar la permanencia de la tradición griega como *continuum* sólido frente a las infiltraciones culturales de los bárbaros (Cfr. BRÉHIER, *op. cit.*, p. 200). Vid. BODSON, *op. cit.*, p. 35.

(porque a causa del él todo existe²⁰), *Athenea* (“en virtud de la extensión de su centro rector hasta el éter²¹) y *Heracles* (“la tensión que en todas las cosas existe, gracias a la cual la naturaleza es fuerte y poderosa, invencible e insondable, dispensadora de fuerza y causa de potencia aun en cada una de las partes²²).

Esto no anula, desde ya, la crítica demoledora que el estoicismo antiguo realizará del antropomorfismo de las religiones de la superstición al desprestigiar los rituales divinos (sacrificios, templos e imágenes²³) en nombre de una conservación de “lo divino sólo en la inteligencia²⁴. Este elemento depende estrictamente de la doctrina estoica (de inspiración en sofistas y cínicos) de una religión natural y universal que trasciende las manifestaciones particulares, incluida la romana: “Sólo hay un Dios según la naturaleza, aun cuando las naciones y las ciudades tengan los suyos para el pueblo²⁵. Retomando la tradición originada en Pródico, el estoicismo antiguo hará de la multiplicidad de dioses y rituales una *mistificación antropomórfica* originada en la superstición²⁶ y la fetichización de héroes y acontecimientos históricos o ficticios²⁷: *phóbos/metus* ante los fenómenos y catástrofes naturales, y *heidola-*

20. DIÓGENES LAERCIO, *Vitae*, VII, 147.

21. DIÓGENES LAERCIO, *Vitae*, VII, 147. Cfr. asimismo CICERÓN, *De natura deorum*, I, 36.

22. CORNUTO, 31 [SVF, I, 514]

23. Cfr. CLEMENTE, *Stromata*, III, 21.

24. EPIFANIO, *Contra las herejías*, III 2,9 [SVF, I, 146]. Si bien esta inquietante actitud parece por momentos asistir a un debilitamiento en los textos romanos del estoicismo (especialmente en Epicteto y Marco Aurelio), esto parece obedecer una exaltación del sentimiento de *pertenencia* a la ciudad, y la consecuente necesidad de reforzar los lazos religiosos que la unen. En este sentido, el relajamiento en la norma, sin embargo, se traduce en la exigencia de un “respeto a los dioses” que, dada su identificación con las leyes del mundo, demanda de los ciudadanos virtuosos una vida acorde con la naturaleza (*secundum naturam*).

25. LACTANCIO, *Sobre la ira de Dios*, 11 [SVF, I, 164]. Cfr. asimismo el *Himno a Zeus* de Cleantes [SVF, I, 537], y SÉNECA, *Epistulae*, CXVII, 6.

26. CICERÓN, *De natura deorum*, II, 13-15; II, 63: Surgió una gran multitud de dioses que, revestidos de forma humana, proveyeron de fábulas a los poetas, mientras henchían la vida de los hombres con toda clase de superstición”.

27. *Ibid.*, I, 38.

tréia ante la Historia (Homero, Hesíodo, etc.), se presentan entonces como los fundamentos de una religión que será imperativo reconducir sobre la comprensión racional del devenir cósmico y las leyes que rigen sus determinaciones, a fin de desterrar los fundamentos que, más tarde, harán posible los reclamos del cristianismo:

“Dios se mostrará, según él [Zenón], como autor de hechos perversos, ya que habita en cloacas, en lombrices y en [individuos] asquerosamente lascivos”²⁸.

Esta crítica de Taciano a tal *intolerable paradoja* expresa en forma inequívoca el mismo espíritu que sistemáticamente asumirán las críticas a todo planteo panteísta que pretenda refundar la consideración de la teología sobre parámetros naturalistas e inmanentes²⁹.

“Vanas son esas cosas que nos conmueven y nos tienen atónitos. Ninguno de nosotros ha averiguado qué tienen de real, sino que el uno ha transmitido el miedo al otro; ninguno se ha atrevido a acercarse a la causa por la que se perturbaba y haber conocido la naturaleza de su temor. Y así, una cosa falsa y vacía tiene todavía una autoridad, porque no se demuestra su falsedad”³⁰.

28. TACIANO, *Discurso contra los griegos*, III [SVF, I, 159].

29. Cfr. PLUTARCO, *De stoicorum repugnantiis*, 1050a, 9 (en *Moralia*, XIII, edición bilingüe, traducción al inglés, introducción y notas de Frank C. Babbitt, Heinemann, Londres, 1961).

30. SÉNECA, *Epistulae*, CX, 5.

4. NECESIDAD Y DETERMINISMO

La doble etimología de la palabra εἴμαρένη³¹ (*fatum* para Cicerón y el estoicismo romano) como derivado, en primer lugar, de εἶρο (“decir, hablar”), y, alternativamente, de εἶρμός (“serie, cadena”), entreabre una doble posibilidad de consideración del determinismo estoico. La primera de estas derivaciones permite reunir al estoicismo con las tradiciones providencialistas-mitológicas más remotas, estableciendo como destinado a acaecer lo “dicho” por los dioses, tradición que reúne a Homero, Eurípides, Sófocles y Esquilo, y que permitirá la relectura renacentista del protestantismo (calvinista) como antecedente de la *praedestinatio* cristiana.

De este segundo sentido derivan las consecuencias finalista-teleológicas que el estoicismo adoptará recurrentemente en la explicación de la causalidad universal³²: todo acontecimiento es el resultado de un cadena causal inquebrantable, que rige aun en los detalles el devenir humano³³ (en tanto que el destino aristotélico sólo regía la causalidad en sus líneas generales³⁴). Consecuencia necesaria, la negación tajante del *azar* (τύχη), considerado pro-

31. Seguimos en esto el análisis de Cappelletti en su introducción a CICERÓN, *De fato* (*Sobre el destino*, traducción, introducción y notas de A. J. Cappelletti, Universidad Nacional del Litoral, Rosario, 1964, pp. 16-17). Cfr. asimismo P. CAVALLERO, “Cicerón y el lenguaje filosófico”, en V. JULIÁ, *op. cit.*, p. 328.

32. Cfr. Zenón en SVF, I, 160; SÉNECA, *Epistulae*, LXXVII, 12; MARCO AURELIO, *Meditaciones*, IV, 23, 45; VII, 9; X, 5; EPICETETO, *Enchiridion*, LIII (*Manual*, traducción de Antonio Brum, Porrúa, México, 2001).

33. “Cualquier cosa que te acontezca, desde la eternidad estaba preestablecida para ti, y la concatenación de causa ha entrelazado desde siempre tu subistencia con este acontecimiento” (MARCO AURELIO, *Meditaciones*, X, 5). Cfr. asimismo la definición de Crisipo de la *heimarméne*: “Le destin est l'enchaînement naturel de toutes choses dérivant éternellement les unes des autres, et se succédant d'après un ordre toujours invariable dans l'immensité du temps” (AULIO GELIO, *Noctes Atticae*, VI, 2. “Les nuits attiques”, en *Oeuvres complètes*, edición y traducción de M. Charpentier y M. Blanchet, Garnier, Paris, 1927).

34. Concepción que habría de ser retomada, paradigmáticamente, por Plutarco en su ataque a la noción de *destino* de Crisipo (Cfr. PLUTARCO, *De fato*).

ducto de las limitaciones de los seres finitos: si existiera un hombre que pudiera adquirir un conocimiento absoluto de la totalidad de las causas y determinaciones que operan en un acontecimiento cualquiera, lo fortuito se trocaría en predecible³⁵ y la apariencia de ser un evento fortuito se desvanecería³⁶. Esta consideración del azar como cadena de causas oculta al entendimiento humano (que correspondería a Boecio popularizar³⁷ y que habría de reaparecer —transmutada— en la distinción entre *libertas* y *liberum arbitrium* de Agustín), opera históricamente en dos sentidos: si por un lado aleja al estoicismo de ese *ignorantiae asyllum* que representa la *παρέκλισις* epicúrea, opone simultáneamente la *fatalis necessitas* estoica al *mecanicismo* democríteo:

“Las consecuencias están siempre vinculadas con los antecedentes; pues no se trata de una simple enumeración aislada y que contiene tan sólo lo determinado por la necesidad, sino de una combinación racional (συνάφεια εὐλογῶς)”³⁸.

Condición antes que efecto, la absoluta *inteligibilidad* del cosmos estoico es presupuesto necesario de todo conocimiento, puesto que, de existir eslabones en la cadena que no pudieran ser remitidos a causas próximas y antecedentes, el conocimiento de las leyes que rigen el devenir cósmico se volvería no sólo impotente sino imposible:

“Si existe un movimiento sin causa no todas las proposiciones enunciativas (*enunciato*), que los dialécticos llaman «axiomas», han de ser verdaderas o falsas, porque lo que no tuviese causas eficientes no será ni verdadero ni falso. Pero toda proposición enunciativa es verdadera o falsa. Por lo tanto, no existe ningún movimiento sin causa”³⁹.

35. [SVF, II 944].

36. SÉNECA, *Epistulae*, LXXIII, 20.

37. Cfr. BOECIO, *De consolazione philosophiae*, V,5 (*The consolation of philosophy*, introducción y traducción de V. E. Watts, prefacio de Brian Keenan, The Folio Society, Londres, 1998).

38. MARCO AURELIO, *Meditaciones*, IV, 45.

39. CICERÓN, *De fato*, §20.

De allí que Crisipo, en su búsqueda de una tercera vía que eluda las consecuencias más radicales del determinismo cósmico, jamás intente recurrir a la voluntad libre como refugio de una espontaneidad epicúrea: esto no sólo pondría en entredicho el *ser inteligible* del lógos, sino que, consecuentemente, haría caer toda relación de participación (en el sentido estoico) entre la *psýche* individual y el alma del mundo. Este principio encuentra su correlativo en el plano físico, en la *negación del vacío* en el *continuum* inalterable de la naturaleza, lo cual permite comprender la causación física sin recurso a movimientos atómicos espontáneos que pongan en peligro la *simplicidad* de la causa.

En otro plano, es esta racionalidad, fundamento de la Providencia (*πρόνοια*), la que introduce la componente teleológica en el devenir del cosmos: no hay acontecimiento que no contribuya a la conservación del universo, y colabore con los objetivos eminentemente racionales con que la *heimarméne* ha escrito la historia⁴⁰. Que los dioses intervengan en los asuntos humanos (contra lo que afirmaba el epicureísmo mediante su negación del destino), debe ser entendido, de esta forma, bajo dos facetas: los Dioses determinan cada uno de los acontecimientos que tienen lugar en el cosmos; pero al hacerlo, imprimen la racionalidad del lógos a la totalidad del devenir. Aun así, sólo el sabio es quien puede asumir para sí esta racionalidad, al ser el único capaz de comprender la necesidad que rige a los eventos, así como las determinaciones concretas que actúan detrás de cada uno de ellos.

Tal racionalidad se vuelve condición, simultáneamente, del principio de armonía que rige las partes del Todo: a un tiempo con las determinaciones *lineales* operadas por la determinación causal, la *simpatía cósmica* (*συμπάθεια/consensus naturae*) establece una vinculación *transversal* entre *lo semejante*⁴¹. Elemento central

40. Cfr. CICERÓN, *Tusculanae disputationes*, V, 70 (*Tusculan Disputations*, edición bilingüe, traducción al inglés, introducción y notas de J. E. King, Heinemann, Londres, 1950).

41. Es en la conjunción de estas dos líneas, donde será posible el recurso de ciertos estoicos a la adivinación y a la mántica establecido por estoicos como Crisipo, Diógenes y Antípatro.

en el resurgimiento del estoicismo a principios del siglo XVI, esta *concordia mundi* termina por devenir guía de la conducta, “orientación cósmica para la identidad personal”⁴², alinear lo semejante con lo semejante en redes de comunidad que nada tienen que ver, no obstante, con las estructuras jerárquicas platónico-aristotélicas, y que esbozan los fundamentos de una *communitas* cosmopolita definida a partir de los respectivos grados de racionalidad o de proximidad a la razón cósmica.

Ya sea que estos tres elementos —teleología, racionalidad del cosmos y simpatía universal— constituyan en el estoicismo una derivación *ad hoc* deducida de postulados éticos *lógicamente anteriores*⁴³, o bien que, inversamente, sea el racionalismo ético el que deba ser deducido de tales principios metafísicos, se hace evidente la finalidad eminentemente *práctica* que orienta los caminos del estoicismo —ya desde sus inicios pero cuya intensificación en el estoicismo imperial se evidencia en la máxima de Séneca: “¿Cómo pueden hacer las ideas de Platón que yo sea mejor? ¿Qué sacaré por ellas el que reprima mis deseos?”⁴⁴. Aun así, pretender que esto implique por parte del estoicismo una subordinación instrumental de la metafísica a preceptos éticos primitivos en el sistema, equivale a desatender el carácter ético-racional que el *lógos* encarna y que no difieren de los que deben articular la ética como sistema. *Micro* y *macrocosmos* representan, nuevamente, dos aspectos de una misma realidad, considerada, ora desde la perspectiva de la finitud, ora desde el horizonte total del devenir de la naturaleza.

Donde los principios de *lo bueno* y *lo racional* no son más que expresiones equivalentes, la naturaleza *intelectualista* de la *ética* estoica inaugura, exacerbando las consecuencias de la *ética* socrática, el debate acerca de las relaciones entre *responsabilidad* y

42. LONG, *op. cit.*, p. 162.

43. Como ha sugerido Bodson: “À l’origine de la philosophie du Portique, on ne trouve pas des considérations d’ordre cosmologique, mais de conceptions d’ordre psychologique et physiologique, appliquées par la suite à la cosmologie; le microcosme humain a servi de modèle au macrocosme” (BODSON, *op. cit.*, p. 27).

44. SÉNECA, *Epistulae*, LVIII, 26.

libertad. Si todo es necesario, si “hace mucho que está determinado cuáles serán tus alegrías y cuáles tus llantos”⁴⁵, no sólo se vuelve cuestionable el imperativo que responsabiliza a cada individuo por sus actos, sino que vuelve vana toda presunción por haber realizado un acto virtuoso.

5. LIBRE NECESIDAD

Gran consuelo es ser arrastrado junto con el Universo: sea lo que fuere lo que nos ordena vivir y morir de esta manera, con la misma necesidad obliga también a los dioses; un irrevocable curso conduce al mismo tiempo las cosas humanas y las divinas. El mismo creador y rector de todas las cosas trazó sin duda los destinos, pero los acata; obedece siempre, mandó una sola vez⁴⁶.

El determinismo cósmico alcanza en el estoicismo de Séneca límites insospechados para el principio apenas esbozado por Zenón que afirma que “el propio Dios es ley para sí mismo”⁴⁷. El *De providentia* de Séneca implica en este sentido, el ingreso *extemporáneo* del estoicismo en una polémica que se mantendrá vigente hasta fines de la modernidad, y que habrá de dividir aguas en el seno de la teología. Al desplegar lo que estaba meramente implícito en la conjunción del principio del lógos con el determinismo absoluto, Séneca no hace más que extraer consecuencias perfectamente conciliables con las doctrinas de Zenón, Cleantes y Crisipo. Aun más: retrospectivamente, la autodeterminación de la divinidad según leyes establecida por Séneca representa el *corolario forzoso* de los principios cosmológicos del estoicismo antiguo: siendo *ló-*

45. SÉNECA, *De providentia*, 6.6 (*Sobre la providencia*, traducción, prólogo y notas de Angel J. Cappelletti, CEDAL, Buenos Aires, 1967).

46. SÉNECA, *De providentia*, 5.8.

47. *Escolios a Lucano*, II,9 [SVF, I, 162]

gos y *phýsis* dos indiscernibles, siendo la providencia *inmanente* al mundo y *coeterna* con él, las leyes naturales son una determinación a la que la misma divinidad *no puede escapar* y que son, simultáneamente, condición de su libertad: “necesario es sin duda que ame siempre las mismas cosas aquel que solamente puede amar las perfectas, no siendo por esto menos libre ni menos poderoso, porque él mismo es su necesidad (*ipse est enim necessitas sua*)”⁴⁸.

Las condiciones para que este planteo se torne en controversia, sin embargo, no están dadas aún, dado que el monismo estoico todavía es capaz de concebir una sustancia no escindida en su interior por facultades relativamente autónomas, en tanto la legalidad inmanente a la naturaleza no es “una voluntad añadida [*surajoutée*] que podría *no haber sido*, [sino que es] la expresión misma de la esencia divina”⁴⁹. Esto no presupone concebir dos entidades diferenciadas, *Dios* y *lógos*, sino que más bien expresa la relación del *lógos consigo mismo*, de la *sustancia* divina con las *leyes* de su actuar.

De esta suerte, la autodeterminación del *lógos* divino se eleva en el estoicismo como disgresión frente a dos concepciones divergentes: por un lado, la tradición teológica del pensamiento griego; por el otro, la concepción cristiana de un Dios personal y dotado de dos facultades diferenciadas: *voluntad* y *entendimiento*. Desde la posterior tradición voluntarista que se desprenderá de esta segunda concepción, el planteo de Séneca no puede tener otra consecuencia que la negación directa de la *omnipotencia divina*: si “las cosas externas no obligan a los dioses, sino que su voluntad eterna es una ley para ellas (*sua illis in lege aeterna voluntas est*)”⁵⁰, esto implica no sólo poner límites a la acción de Dios en tanto que no podría haber actuado en forma diferente de la que lo hizo, sino también en cuanto se vuelve imposible toda alteración

48. SÉNECA, *Naturalium quaestionum*, I, 4.

49. BRÉHIER, *op. cit.*, p. 203 (Traducción y subrayado nuestro).

50. SÉNECA, *De beneficiis*, VI, 23. Cf. EPICTETO, *Dissertationes*, I, 12.26 (*The Discourses as reported by Arrian. The Manual and Fragments*, I, edición bilingüe, prólogo, traducción y notas de W.A. Oldfather, Heinemann, Londres, 1961).

por parte del mismo del curso regular de los acontecimientos. Crisipo ya había anticipado esta segunda objeción, al refutar la posibilidad (afirmada por el aristotelismo) de que determinadas mutaciones y aberraciones naturales constituyeran una desviación respecto de las leyes naturales: vistos desde la perspectiva de la totalidad, según Crisipo, tales acontecimientos serían perfectamente comprensibles y adecuados a la *legalidad* cósmica⁵¹.

Esta exigencia de trasponer los límites de la opinión hacia una consideración global de los entrecruzamientos de las cadenas causales se vuelve central en el camino del sabio: sólo aquel que pueda elevarse por sobre la limitada visión permitida por la *opinión*, podrá hacer suya la identificación correcta de las leyes de la naturaleza y, consecuencia necesaria, estará en condiciones de lograr la *libertad*. Condición para ello, siendo el destino el *λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται* (el discurso/razón de acuerdo al cual se desenvuelve el cosmos) —y aquí encontramos la clave de bóveda de la ética intelectualista—: desarrollar una rectitud tal en el juicio que resulte en la identificación de la razón individual con la razón absoluta, y que permita comprender las operaciones del destino remontándose en la serie de causas hasta el principio primero. La radicalidad de este racionalismo hace del progreso moral un proceso mediante el cual la razón individual es susceptible de alcanzar un estado impensable luego del cristianismo: “En esto podéis aventajar a Zeus: Él está más allá de los males, vosotros estáis por encima de ellos”⁵². En otras palabras, exacerbando el optimismo metafísico que está en la raíz de su filosofía práctica, el estoicismo pone delante de sí el objetivo de la total coincidencia entre los caminos del *lógos* y los de la razón individual. Es allí donde, mediante la identificación con el principio del *lógos* cósmico, la *necesidad* habrá de trocarse en libertad: “El sabio nada hace en contra de su voluntad. Huyó de la necesidad porque quiere lo que ella le ha de obligar”⁵³. En otras palabras, el conocimiento

51. BRÉHIER, *op. cit.*, p. 127.

52. SÉNECA, *De providentia*, 6.6.

53. SÉNECA, *Epistulae*, LIV, 7.

de las leyes naturales nos libera de la *compulsión* de las mismas, no de su *necesidad*.

Si el τέλος último del hombre es hacerse uno con el τέλος último de la naturaleza, esto no implica una subordinación y reducción (excepto en extremos como aquellos a los que se ve llevado Epicteto) de la felicidad y sabiduría humanas a la aceptación de lo determinado por la Providencia —no al menos en un sentido meramente *pasivo* y *fideísta*. El τέλος racional del cosmos no excluye la felicidad del hombre: la incorpora en sus designios en grado igual a la armonía del conjunto (en rigor, ambas instancias no son más que una). Diógenes Laercio registra que para los estoicos, la naturaleza “tiende a lo conveniente (συμφέροντος) y al placer, como se evidencia de la creación del hombre”⁵⁴. Amén de las infiltraciones epicúreas del pasaje, se pone de relieve este carácter sustantivo del panteísmo estoico: la naturaleza ha trazado la historia en vistas a la belleza y armonía del todo; sin embargo, es el hombre quien representa en este itinerario la estación central, y es su responsabilidad comprender, desde el horizonte total, la inexistencia del mal en la naturaleza o, antes bien, que el mal no es otra cosa que una consideración parcial y fragmentaria de determinado acontecimiento.

Esta negación del mal como principio ontológico no constituye en el estoicismo una doctrina absolutamente homogénea entre los autores. De allí que podamos encontrar a lo largo de la historia de la escuela diferentes soluciones al mismo problema, desde el principio pseudo-dialéctico de Crisipo⁵⁵ y la aceptación parcial del

54. DIÓGENES LAERCIO, *Vitae*, VII, 149 (τοῦ συμφέροντος στοχάζεσθαι καὶ ἡδονῆς, ὡς δῆλον ἐκ τῆς τοῦ ἀνθρώπου δημιουργίας).

55. “Rien n'est plus absurde que l'opinion de ces hommes qui croient que le bien peut exister sans le mal: car le bien étant le contraire du mal, il faut qu'ils existent ensemble, opposés l'un à l'autre, et appuyés, pour ainsi dire, sur leur mutuel contraste. Deux contraires, en effet, ne peuvent exister l'un sans l'autre.” (AULIO GELIO, *Noctes Atticae*, VI, 1). En consecuencia, “el mal que sucede en los desastres terribles tiene también su lógos peculiar; pues, en un sentido, ello también ocurre de conformidad con la razón universal, y por decirlo así, no sin

mal como consecuencia y responsabilidad de la ignorancia en Cleantes⁵⁶, hasta la erradicación definitiva del mal en Séneca⁵⁷ y la transferencia del *principio de conservación* a la naturaleza increada en Marco Aurelio⁵⁸. Esta última solución pone de manifiesto el absoluto (“escalofriante”, en palabras de Long⁵⁹) optimismo del estoicismo romano frente a la racionalidad del devenir, producto evidente de la imposibilidad estoica de distanciarse de consideraciones por momentos antropomórficas, a las que por otra parte intenta desterrar del seno de la física.

En este punto, el estoicismo representa una curiosa encrucijada en la cual la impugnación del antropomorfismo no es capaz aun de poner como objetivo de su ofensiva a la *teleología*. De allí que el concepto de una providencia que vela por el destino del mundo pueda todavía convivir pacíficamente con la exigencia de estudiar, según principios *naturalistas e inmanentes*, el cosmos y su legalidad.

utilidad en relación al todo, pues sin ello no existiría el bien” (PLUTARCO, *De communibus notitiis adversus Stoicos*, 1065 b).

56. “Sin ti [Zeus] ninguna [de las cosas] se realiza sobre la tierra, ni en la divina esfera del éter ni en el mar, salvo lo que los malos con sus propias demencias perpetúan” (*Himno a Zeus*, versos 15-17; SVF, I, 537).

57. “Estos que parecen males no lo son en realidad (*non sint quae videntur mala*)[...] Las cosas que tú llamas crueles, odiosas y abominables, aprovechan primero a los mismos a quienes les suceden [...] tales cosas, conformes al destino, les suceden a los buenos por la misma razón por la cual ellos son buenos.” (SÉNECA, *De providentia*, III, 1).

58. “[El conjunto universal] nada tiene que no convenga a sí mismo (συμφέρει ἑαυτῷ) dado que todas la naturalezas tienen esto en común, y, sin embargo, la naturaleza del mundo se ha arrogado el privilegio de no ser obligada por ninguna causa externa a generar nada que a sí misma perjudique” (MARCO AURELIO, *Meditaciones*, X, 6).

59. LONG, *op. cit.*, p. 168.

6. CONCLUSIÓN

Hemos intentado en estas breves páginas traer a la luz la extrema singularidad del momento representado por la escuela del Pórtico en la historia de la filosofía helenística. Si bien la herencia aristotélica de la misma se manifiesta como un dato incuestionable a lo largo de todo su desarrollo, creemos haber señalado con suficiente evidencia cómo el hilo rojo que conecta buena parte de su desarrollo histórico está representado por la tentativa de formular un pensamiento alternativo a la noción aristotélica de sujeto como *sustrato de accidentes*. En este sentido, la inescindible identidad entre *lógos* y *cosmos* (junto con la impugnación del dualismo anímico platónico-aristotélico) devela su centralidad al momento de construir sobre bases inmanentes una ética y una metafísica mutuamente dependientes como instancias de un mismo sistema. Aun así, las dificultades inherentes a todo pensamiento que intente construir un pensamiento no sustancialista dentro de los límites de un lenguaje delimitado por la estructura sujeto-predicado son evidentes, y sólo teniendo presente en forma constante esta dificultad será posible alcanzar una comprensión mínima de los desplazamientos realizados por el estoicismo con respecto a este intento de un panteísmo no sustancialista.

Si hemos entendido como clave de lectura de este proceso histórico (mediante el cual el estoicismo pugna por transgredir el horizonte clásico-peripatético hacia la definición de una *ética de la libre necesidad*) la consustancialidad con las determinaciones racionales del *lógos cósmico*, esto se debe a que la ética estoica descansa en su totalidad sobre un monismo riguroso que impugna en forma radical toda consideración ética y política sobre principios trascendentes.

Esta negativa a subordinar la acción correcta a un criterio extraño a la naturaleza misma, y la consecuente negación de un orden espiritual independiente y aislado del orden corporal, hacen del cosmos estoico un sistema causal absolutamente cerrado sobre sí mismo, sin intervenciones externas de ninguna instancia trascendente que observaría fuera del tiempo las destrucciones cíclicas del

RODRIGO S. BRAICOVICH

cosmos: la legalidad divina es ley hasta para Zeus; el fuego divino se consume en sí mismo. Sea esto causa o efecto de axiomas lógicamente anteriores en el sistema, se hace posible así reclamar una *inteligibilidad* absoluta del universo sin apelar a principios trascendentes al mismo: aun el principio teleológico que anima el devenir universal exige ser entendido como una fuerza inmanente al mismo y no distinta de él.

La radicalidad de las consecuencias que de esta metafísica de la inmanencia se derivan es evidente: sin castigos o recompensas que esperen al individuo después de la muerte, no puede haber dignidad mayor que la conducta recta y racional en esta vida, por precaria y frágil que se muestre. Si la virtud es “su propia recompensa”⁶⁰ y el vicio es su propio castigo, poco sentido tiene especular acerca de los infiernos y paraísos que esperan a los hombres después de la muerte: no hay otro infierno que una vida de ignorancia y no hay paraíso superior que el conocimiento adecuado de la naturaleza.

Reconstruir los caminos del estoicismo luego de las lecturas nietzscheanas de la *stoa* como una filosofía de la ascesis y de la negación de la vida, no parece una tarea menor. Pero esta no es más que una tentativa por comenzar.

Rodrigo S. Braicovich
Universidad Nacional de Rosario
Rosario, Santa Fe, Argentina
rbraicovich@yahoo.com.ar

60. SÉNECA, *De vita beata*, IX.4 (en *Diálogos*, traducción y notas de Carmen Codoñer, Altaya, Barcelona, 1994).