

amplia utilidad para la comprensión del segundo y tercer capítulos del libro aquí reseñado.

Del libro se pueden extraer, desde mi punto de vista, distintas conclusiones: a) que el antropocentrismo que nos ha llevado a suponer que el pensamiento y la racionalidad pertenecen de un modo tajante al ser humano es insostenible; b) que la atribución de elementos racionales a los animales no humanos no puede hacerse sin realizar un trabajo cauteloso para evitar caer en contradicciones; c) que la mente animal nos tiene reservada una nueva perspectiva de lo que somos y lo que es la naturaleza y que, por ello, nuestros esfuerzos por entenderla deben ser constantes y decididos; d) finalmente, que la ciencia y la filosofía deben trabajar de la mano poniendo atención tanto en los nuevos trabajos de investigación como en la tradición de pensamiento que nos antecede.

Cada uno de los capítulos de *La mente animal* posee, sin duda, un perfil muy particular. El libro guarda el sabor de un esfuerzo colectivo por afrontar de manera seria y ordenada un problema al margen de las diferentes tradiciones filosóficas o estilos que puedan seguir los autores. Con trabajos eruditos, por una parte, pero también meditativos y comprometidos, el libro demuestra que la tradición no tiene por qué ser un lastre para el pensamiento, sino un propulsor con el que se puede ver “a hombros de gigantes”. Sin duda, se aborda un tema complicado e interesante en estas páginas con la mayor seriedad y con el profesionalismo que una disciplina tan profunda como la filosofía de la mente exige.

LEONARDO RUIZ GÓMEZ  
Departamento de Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Navarra  
leonardo\_rugo@hotmail.com

Ricardo Salles (comp.), *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford University Press, Oxford, 2009, 288 pp.

La reconstrucción de la filosofía estoica es un reto que exige el máximo cuidado y rigor. Interpretar los argumentos y teorías es siempre arriesgado, polémico y complicado. Los ensayos que reúne Ricardo Salles son de especial interés porque conjuntan la excelencia académica y la claridad expositiva. El volumen es el resultado de varios años de trabajo, iniciado con el coloquio “Dios y el Cosmos en la Filosofía Estoica”, realizado en la UNAM en julio de 2006, en el que se presentaron versiones preliminares de algunos capítulos.

Los trabajos exploran a fondo la relación entre teología y cosmología estoica, así como sus repercusiones en el ámbito ético y religioso. Aunque cada capítulo responde a cuestiones específicas, el volumen gira en torno a dos polémicas

generales: a) la discusión sobre cómo entender la relación entre la materia y Dios, y b) el papel que desempeña la física en el actuar humano.

Dada la especialización de los diferentes capítulos, Salles expone en la introducción las líneas generales de la teología y cosmología estoica, así como su profunda interrelación (pp. 1-4). Para los estoicos —nos dice— el cosmos se explica en última instancia a partir de dos principios corporales básicos: lo pasivo ( $\tauὸ\pi\alphaθεῖν$ ), identificado con la materia; y lo activo ( $\tauὸ\piοιεῖν$ ), identificado con Dios, aquello que confiere racionalidad a las cosas. De esta forma, “el estado actual del cosmos, así como su creación, e incluso su destrucción, son completamente racionales en el sentido de estar organizados de forma inteligente” (p. 1). Dios es, así, el único principio *activo* que físicamente gobierna el cosmos. Es la explicación última de la cohesión y unidad de las cosas, pero también de toda interacción posible. Sin embargo, Dios no es el único principio. Está en eterna compenetración con la materia. La mezcla de ambos produce los cuerpos compuestos, los elementos, y, con ello, el cosmos en su totalidad.

Ahora bien, los textos que se conservan sobre Dios y el cosmos dejan muchas preguntas en el aire. ¿Cómo se diferencian los dos principios?, ¿es posible que el cosmos se destruya? ¿Cómo se mezclan los principios para formar el mundo?, etc. Desde la Antigüedad ha habido diversas objeciones en contra de la física estoica. Sin embargo, si observamos y leemos con atención los pasajes clave, veremos que los estoicos responden a muchas de estas críticas. Los autores del presente libro nos ayudan justamente a pensar en las formas más coherentes de reconstruir e interpretar dichos pasajes.

El volumen está dividido en tres partes, cada una con tres capítulos: la primera está dedicada a Dios, la providencia y el destino; la segunda analiza la cosmogonía, la conflagración y la teoría de los elementos; por último, la tercera sección está dedicada a la ética y la religión derivadas de la cosmo-teología estoica. El formato del libro permite que cada capítulo sea leído de forma independiente, y al mismo tiempo muestra, a través de numerosas referencias cruzadas, la fructífera e intensa discusión que mantienen entre sí los autores. Los trabajos reunidos cumplen con dos objetivos. Por una parte, cada uno profundiza en los argumentos y exégesis de pasajes específicos desde el punto de vista filosófico, filológico e histórico; y, por otra parte, la selección de artículos ofrece una detallada radiografía del estado de la cuestión en los estudios actuales sobre el tema.

El libro permite aclarar algunos de los malentendidos más comunes sobre el estoicismo. Por ejemplo, se explica por qué es un error considerar materialistas a los estoicos (capítulos 1, 2 y 4), por qué la causalidad estoica no puede reducirse a nuestra concepción actual (capítulo 3) y se explica el lugar del estoicismo en la filosofía y cultura griegas (capítulos 6 y 9).

Esta colección de ensayos exige al lector un esfuerzo de comprensión y toma de postura. Los autores, aunque concuerdan en lo general, no interpretan del mismo modo pasajes decisivos para la reconstrucción de la cosmo-teología. El lector se ve obligado a ponderar los argumentos y decidir cuál interpretación es más plausible. Reseña a continuación lo más importante de cada capítulo.

Los estoicos proponen que el cosmos está conformado por la mezcla de la materia y Dios, que a su vez genera los elementos y todos los cuerpos compuestos. Como Dios está presente durante todo momento y brinda cohesión a todas las cosas, se dice que el dios estoico es providente y benevolente. Sin embargo, los estoicos también sostienen que la estructura y orden del mundo se desgasta con el tiempo y llega un punto en el que el cosmos se disuelve o destruye (la conflagración, véase el capítulo 5). Por ello, Bénatouïl se pregunta en el capítulo 1 ¿qué tan activo puede ser Zeus? y así lo titula: "How Industrious Can Zeus Be?" El objetivo es establecer si el dios estoico está siempre activo y qué tipo de actividad ejerce. De esta forma, hay que considerar dos criterios: la duración y la naturaleza de dicha actividad. Sintetizo en un cuadro las posibles opciones según el autor (véanse las pp. 4-5 y 25-36):

		Estoicos	Platón	Aristóteles	Epicuro
Duración de la actividad divina	En la conformación del cosmos	X	X	NA	
	Durante la existencia del cosmos	X		X	X
	Durante la conflagración	X		NA	
Naturaleza de la actividad divina	Trascendente		X	X	
	Inmanente	X			X
	Limitada a una zona del cosmos			X	X
	Se extiende a todo el cosmos	X			

NA = No aplica

A pesar de lo que afirman algunas fuentes hostiles, Bénatouïl explica que la providencia estoica incluye i) la creación del cosmos; ii) todos los cambios que en él suceden; iii) la actividad que sostiene en el ser a todas las cosas; y iv) la conflagración del cosmos (pp. 27-28). Por otro lado, durante la conflagración no cesa tampoco la actividad divina, pues Dios es inseparable de la materia y ello implica su continua actividad (pp. 30-31). Por otra parte, esta actividad, aunque llega a cada rincón del cosmos, no está distribuida en igual proporción.

La compleja relación entre Dios y la materia ha confundido durante siglos a los lectores de los estoicos. Por un lado, se dice que Dios está físicamente en todas las cosas, pero no se identifica con la materia, aunque son inseparables.

Aunque esto puede sonar extraño, de acuerdo a las definiciones estoicas de cuerpo, materia y a su teoría de la mezcla, todo esto es posible. ¿Se puede, entonces, llamar materialistas a los estoicos? ¿Qué papel desempeña la materia en la conformación del cosmos? En el capítulo 2, Gourinat responde a estas preguntas con el texto “The Stoics on Matter and Prime-Matter”.

Para saber si los estoicos deben ser considerados materialistas, Gourinat establece como hipótesis de trabajo que: *X* es materialista si y sólo si su teoría sustenta a) un monismo materialista y b) que “la ‘realidad inferior’ debe dar cuenta de la ‘realidad superior’” (p. 47). De esta forma, el capítulo defiende que los estoicos no son materialistas y que su doctrina de la materia “es una reinterpretación de la doctrina de la materia o ‘receptáculo’ que se halla en el *Timeo* de Platón y de la teoría de la materia de Aristóteles” (p. 48).

Según Gourinat, los estoicos distinguen dos significados de “materia” (ὕλη). En el primero, materia es uno de los principios del cosmos y se le llama la sustancia (*οὐσία*) sin cualidades o la materia prima (cfr. DL 7.150); en el otro sentido se identifica con la materia cualificada de las realidades particulares (véase SVF 1.85–88).

Mencionaré dos aportaciones importantes del capítulo: a) las observaciones a Sedley (2002) con respecto a la influencia de Platón en los estoicos, y b) la clara exposición de la teoría estoica de la mezcla (véanse las pp. 51–54 y 66–68, respectivamente).

Sedley defiende que la teoría estoica de los dos principios tiene su origen en la lectura del *Timeo* hecha por Polemo, el maestro de Zenón. Aunque para otros autores Platón propone allí tres principios (la materia, la causa eficiente y el paradigma inteligible), es posible que esta lista se haya reducido a dos. Sedley propone que la razón para ello fue armonizar la propuesta del *Timeo* con la “teoría no escrita” de Platón, según la cual existen dos principios, el Uno y la Díada, a veces identificada con la materia. Ante esta hipótesis, Gourinat hace tres observaciones: (1) tal como comenta Frede (2005, pp. 217–218), Polemo muestra muy poco interés en la física. Aunque es muy probable que el *Timeo* se haya leído bajo la interpretación de los dos principios, es dudoso que sea una teoría de Polemo (p. 52); (2) es posible que la teoría platónica de los dos principios tenga un origen diferente del propuesto por Sedley. Gourinat recurre a DL 3.75–76 y Calcidio, *In Tim.* 278–279, que comentan el pasaje de *Timeo* 47e–48a, donde se dan dos causas del origen del universo: el intelecto y la necesidad; (3) según Sedley, incluso la idea según la cual los dos principios son corporales se debe a Polemo, no a Zenón. No obstante, Gourinat recuerda que Zenón no sólo rechaza las Ideas, sino que las reemplaza con un λόγος inmanente y cuya acción es biológica.

Con respecto a la teoría estoica de la mezcla, Gourinat hace algunas aclaraciones útiles. El problema inicia con la tesis estoica de que los dos principios son cuerpos y que son inseparables. Dado que la mezcla es total, lo primero que puede concluirse es que los estoicos, entonces, son materialistas. Sin embargo, el autor explica que, aunque los dos principios son inseparables y están mezclados por completo, eso no los identifica. Hay una diferencia formal: Dios

es lo que actúa y la materia (originaria) lo que padece. Por ello, el capítulo concluye que: “no todo es explicado mecánicamente [...]. Al introducir un principio activo [...], los estoicos se separan del materialismo, y tienden hacia un vitalismo” (p. 68).

Meyer expone en el capítulo 3, “Chain of Causes: What Is Stoic Fate?”, cómo se interconectan las causas en el cosmos. Aclarar esto es importante para comprender por qué los estoicos identifican a Dios con el destino y cómo explican la acción de éste en el mundo. El capítulo establece dos tesis principales: primero, que no debemos interpretar la cadena de causas estoica bajo la concepción contemporánea de causalidad, y, segundo, que la relación causal en los estoicos es de mutua influencia entre los cuerpos, lo que tiene su base teórica en la doctrina estoica de la “simpatía cósmica”. Aquí me centraré en la segunda tesis. Para ello es necesario aclarar algunas características básicas de la causalidad estoica (pp. 74–78):

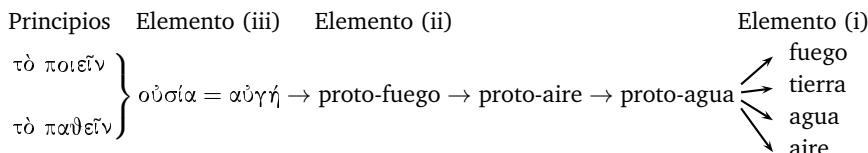
1. El *λόγος*, identificado con Dios, es un principio activo que penetra todos los cuerpos y es lo que los estoicos llaman causa. Esto significa que sólo los cuerpos tienen poder causal.
2. El *λόγος* divino permea el cosmos como un soplo corporal (*πνεῦμα*) que se manifiesta en diferentes grados.
3. Las causas estoicas pueden ser simultáneas a sus efectos.
4. Para los estoicos, los efectos de las causas no pueden por sí mismos funcionar como causas de otros efectos, pues son incorpóreos.
5. Por otro lado, una causa no puede ser un efecto. Una causa no puede tener a su vez una causa.
6. A pesar de lo anterior, un cuerpo *A* puede ser la causa del predicado incorpóreo “generó” para un cuerpo *B*.
7. De esta forma, existe entre los cuerpos una mutua influencia. El cuerpo *A* causa el predicado *C* en *B*. A su vez, el cuerpo *B* causa el predicado *D* en *A*, etcétera.

Con estas premisas, Meyer explica que para los estoicos el cosmos tiene unidad en virtud del *πνεῦμα* divino y sus diferentes manifestaciones en los cuerpos. Sin embargo, la autora reconoce que hay un salto entre la doctrina del destino como una cadena de causas y la del *πνεῦμα* divino como lo que conecta las causas del cosmos en una unidad. Por ello, propone que el puente entre estas doctrinas es la teoría de la simpatía cósmica (p. 80).

Los estoicos sostienen que en el universo hay una gran diversidad de correlaciones regulares entre fenómenos celestes y terrestres a las que llaman simpatías. Gracias a ciertos pasajes sabemos que estas relaciones son causales.

Meyer concluye que es gracias a estas simpatías que “el *πνεῦμα* unifica el cosmos, y que el destino, como el *πνεῦμα* divino, vincula todas las causas en el mundo” (p. 85).

La segunda parte del libro comienza con el trabajo de Cooper titulado “Chrysippus on Physical Elements”. El propósito es discutir e interpretar un difícil pasaje de Estobeo anexado como apéndice al final del capítulo (SVF 2.413; *Eclog. I*, p. 129. 1–130.20 Wachsmuth). En dicho fragmento, Crisipo establece tres diferentes aplicaciones del término *στοιχεῖον*. Aunque dos de ellas son claras, la tercera no se especifica bien, lo que ha dado pie a diferentes reconstrucciones. Crisipo indica que (i) el primer sentido de “elemento” se aplica a los cuatro componentes básicos del mundo griego: fuego, agua, aire y tierra. (ii) En un segundo uso se habla de un solo elemento, es decir, el elemento por excelencia, al que también se le llama fuego. A partir de este fuego primigenio se derivan los elementos tradicionales. Por ello, Cooper propone llamarlo proto-fuego. (iii) En cuanto al tercer sentido, la tesis del autor es que se trata de la sustancia original a partir de la cual se constituye el cosmos. Esta sustancia no se identifica ni con el proto-fuego, ni con los principios del cosmos, sino con lo que los estoicos llaman un rayo de luz (*αὔγη*). El orden en el que surgen los distintos sentidos de “elemento” con respecto a la formación del cosmos es inverso al presentado en el pasaje de Estobeo. La propuesta de Cooper se esquematiza de la siguiente manera:



En realidad, los principios siempre están combinados en la sustancia básica del cosmos. A partir de ahí, se va transformando dicha mezcla para formar los demás elementos.

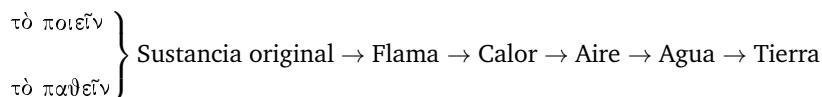
Lo más destacado de este capítulo es, sin embargo, la explicación de Cooper para distinguir los principios de los elementos y cada etapa de la cosmogonía. Con ello se complementa lo dicho en la primera parte del libro. El autor enfatiza que, para los estoicos, dos cuerpos pueden ocupar el mismo espacio (p. 99). Por ello, la mezcla entre los dos principios corporales del cosmos es total (p. 98). Ahora bien, la mezcla de los principios no es simple materia, es materia activada por el principio activo, la sustancia, que es un cuerpo que tiene características propias. Así, de forma simultánea hay en el mismo lugar tres cuerpos distintos: el principio activo, el pasivo y la sustancia. Todo esto presupone que hay una distinción entre cuerpo y cuerpo material. Dios, por ejemplo, es un cuerpo no material. Esto lleva a concluir que la materia prima (es decir, el principio pasivo) difiere del concepto de materia prima que algunos comentadores atribuyen a Aristóteles (p. 101).

El capítulo de Salles se titula “Chrysippus on Conflagration and the Indestructibility of the Cosmos”. Aquí se analiza el argumento con el que Crisipo

defiende, en contra de la opinión de Cleantes, que el cosmos es indestructible (*Stoic. Rep.* 1052C).<sup>1</sup> Salles propone leer la explicación de Crisipo de la siguiente forma: (1) la muerte es la separación del alma con respecto al cuerpo; (2) en la conflagración, el alma del cosmos absorbe su propio cuerpo; (3) sin embargo, la absorción y la separación son procesos diferentes (p. 120). De esta forma, para Crisipo la conflagración no aniquila el cosmos. Para examinar el argumento, Salles propone revisar, primero, qué es el alma para los estoicos; luego, explicar cómo la propuesta de Crisipo resuelve una inconsistencia en la filosofía de Cleantes y, por último, en qué sentido es diferente la absorción de la separación.

Los estoicos consideran que el alma es la causa que cohesiona a los animales, aquello que los mantiene en la existencia y se identifica con el fuego en la forma de calor. De esta forma, si la actividad del alma termina, la existencia del animal termina también. Ahora bien, como el cosmos es un ser animado, sus partes también están cohesionadas por el calor (pp. 120–122). Este calor que cohesiona el cosmos es también responsable de su desecación, lo que produce en última instancia la conflagración del cosmos. Para Cleantes —explica Salles—, el calor consume el agua; al no quedar agua, el calor se convierte en fuego e incendia todas las cosas hasta destruirlo todo. El problema con la teoría de Cleantes es que, dada la identificación de Dios con el cosmos (*ND* 2.30), se seguiría el absurdo de que Dios es mortal.

Crisipo, sin embargo, sostiene que la transformación de los elementos no implica su destrucción, sino un cambio en su densidad. De esta forma, considera que cuando *A* es consumido por *B*, *A* es transformado en *B*. No hay separación ni destrucción (p. 127). De acuerdo con esta teoría, el fuego es más básico y ligero que los otros elementos, que serían, en el fondo, formas de fuego condensado. Así, cualquier cambio de agua, aire y tierra a fuego no sería una destrucción sustancial, sino una descompresión del fuego. Para Crisipo, la conflagración no es la destrucción del cosmos, sino su transformación en su estado menos denso. Comparado con la interpretación de Cooper (capítulo 4), la propuesta de Salles es más sencilla y se esquematiza de la siguiente forma:



Si en los primeros capítulos se analiza la influencia de Platón en la cosmología estoica, Kupreeva complementa la labor al mostrar los paralelos entre el estoicismo y algunos autores peripatéticos. El trabajo titulado “Stoic Themes in Peripatetic Physics?” aborda cuatro casos específicos: (a) Antíoco de Ascalón

<sup>1</sup> El capítulo incluye al final un apéndice en el que se analizan dos argumentos más. El primero se encuentra en Simplicio, *In Ar. Phys.* 1121, 12–15 Diels = SVF 2.576, y el segundo, Salles lo reconstruye a partir de DL 7. 137–138 = SVF 2.526, LS 45F.

(en Cicerón, *Acad.* 1.24–29); (b) Critolao de Faselis;<sup>2</sup> (c) Xenarco de Seleucia,<sup>3</sup> y (d) Alejandro de Afrodísias (*De anima*).

Después de un análisis detallado, la autora concluye que la física estoica y la peripatética comparten varios elementos: la teleología, la ética racionalista y el rechazo de la doctrina platónica. Sin embargo, aunque semejantes, no parece fácil comprobar que el estoicismo influyó en estos autores. Kupreeva señala que “Todo funciona diferente: la doctrina de los elementos, la teoría de la materia y los elementos, y las teorías paralelas de la providencia” (p. 165). Xenarco, por ejemplo, aunque influido por el estoicismo en su crítica al quinto elemento, no rechaza el sistema aristotélico y puede entenderse como un desarrollo interno de la escuela peripatética. El caso de Alejandro de Afrodísias es quizás el más cercano al estoicismo. En *De anima* de Alejandro se utilizan ampliamente métodos y conceptos estoicos, pero Kupreeva explica que aun así, hay grandes diferencias entre unos y otros. Al final, la autora reconoce en ambas doctrinas una influencia platónica compartida, pero con claras diferencias entre sí.

El capítulo de Marcelo Boeri, “Does Cosmic Nature Matter?”, discute con gran claridad la postura estoica con respecto a la relación entre física y ética. La postura ortodoxa es que la ética estoica está profundamente interrelacionada con su física.<sup>4</sup> Sin embargo, algunos especialistas han argumentado que esta conexión no es necesaria y que la ética estoica puede entenderse al margen de la física.<sup>5</sup> Boeri se ubica dentro de los defensores de la interpretación ortodoxa, y hace la precisión de que si todas las partes de la filosofía se interrelacionan y no pueden considerarse independientes, entonces tampoco puede sostenerse que la física subordina a la ética, tal como quiere Long (1996a y 1996b).

La estrecha interrelación del cosmos y el hombre es muy clara en Marco Aurelio y Epicuro. La tesis de Boeri es que estos autores tardíos en realidad están siguiendo una doctrina que ya está presente desde los inicios del estoicismo (p. 175). Para mostrar esto, el autor presenta algunos pasajes que desacreditan la postura heterodoxa.

Boeri fija su atención en tres pasajes del estoicismo antiguo.<sup>6</sup> En ellos se muestra que la física es importante en ética porque así se conoce la voluntad de Zeus y es posible tener una vida más ligera, y, además, porque la virtud es vivir armónica y consistentemente con la naturaleza. Esto significa que considerar la naturaleza y sus leyes generales es, en última instancia, un criterio práctico para nuestras acciones (p. 181). De esta forma, la ética estoica antigua ya incluye las tesis principales de la interpretación ortodoxa. En los pasajes

<sup>2</sup> Fr. 15 Wehrli = Epifanio, *Adv. Haereses* 3.31 (592.9–14, 19 Diels).

<sup>3</sup> Simplicio, *in Cael.* 13.22–28; 14.14–21; 21.33–22; 23.24–26; 23.11–15; 31–24.7; 24.21–27; 25.11–13; 50.18–24; 55.25–31.

<sup>4</sup> Tesis defendida, en diferentes grados, por autores como Long 1996a y 1996b; Inwood 1985; Cooper 1999, y Betegh 2003.

<sup>5</sup> Es el caso de Engberg-Pedersen 1986; Annas 1993 y 2007, e Irwin 2003.

<sup>6</sup> DL 7.86–89; Estob., *Ecl.* 2.75.8–76.1, y Plutarco, *De Stoicorum Repugnantiis* 1035c–d.

se sostiene que: (i) la naturaleza humana es parte de la naturaleza cósmica; (ii) estas dos naturalezas tienen ciertos elementos; y (iii) existe cierta armonía ( $\sigmaυμφωνία$ ) entre el *daimon* personal y la voluntad de Zeus (p. 183).

La discusión de Boeri con la interpretación de Annas (1993 y 2007) es sin duda la mejor parte del capítulo. Annas sostiene que los pasajes no son suficiente evidencia para afirmar que la física estoica es la base de su ética; el énfasis de la física en asuntos éticos debe entenderse como un modo de presentación, una forma pedagógica de exposición más que una dependencia teórica. La solución que ofrece Boeri es que, según los estoicos, ninguna parte de la filosofía es preferible, ninguna es superior. Precisamente por ello, el conocimiento de una implica el de las otras partes. Annas se equivoca al dividir las partes de la filosofía de forma tajante, pues en los estoicos todo está íntimamente interrelacionado. Además —Boeri continúa—, la física es una virtud estoica, lo que la hace necesaria para alcanzar la felicidad (p. 187).

Brad Inwood titula su capítulo “Why Physics?” El texto se centra en los argumentos que Cicerón y Seneca esgrimen para estudiar esta parte de la filosofía.<sup>7</sup> Es quizá el texto más descriptivo y menos propositivo de todo el libro. De alguna manera, es una continuación del capítulo anterior, pues profundiza en la concepción de la física estoica. El autor explica que “La Física es una virtud porque sin el conocimiento de al menos algunas partes de la física uno simplemente fallaría en su propia empresa ética, que de acuerdo con Cicerón incluye una correcta apreciación de Dios y de su providencia” (p. 204). Sin embargo, si éste es el único motivo para estudiar física, sería una razón instrumental, lo que no concuerda con la tesis de que todas las partes de la filosofía son igualmente importantes. Por ello, Cicerón dice que el ser humano tiene una tendencia innata y natural a buscar la verdad y la comprensión de los fenómenos y sus causas (cfr. *De Officiis* 1.13).

Séneca ofrece varios argumentos. En las *Cartas a Lucilio* 89 y 90 sostiene que el estudio de la física es valioso por ser una parte de la filosofía, de modo que quien desee un conocimiento integral de ella, tendrá que incluir la física. Por otro lado, en *De providentia* (1.1–4) y *Cuestiones naturales* (CN 2.35, 6.1–3) se afirma que la física es necesaria para lograr la tranquilidad de espíritu y la felicidad (p. 210). Sin embargo, estas razones son aún utilitarias. Por ello, el autor cita CN 6.4.2 y *De otio* 4 y 5, donde se defiende el estudio de la física por sí misma. Esta parte de la filosofía debe estudiarse porque “cautiva la atención de los seres humanos por su esplendor y la apreciamos no por la recompensa que brinda, sino por el sentimiento de maravilla que produce” (CN 6.4.2, en la p. 213). Inwood concluye que las dos motivaciones para estudiar física —la utilitaria y la contemplativa— no son opuestas, sino complementarias.

El último capítulo, a cargo de Keimpe Algra, se titula “Stoic Philosophical Theology and Graeco-Roman Religion”. Con el objetivo de explicar la relación

<sup>7</sup> Inwood reconoce que Adams (2007) tiene razón cuando comenta que no todos los estoicos sostienen que la física es importante. Ejemplos de ello son Aristón de Quíos y Cleantes.

entre teología y religión, el autor complementa el libro con otros dos temas que no se habían tocado en los capítulos anteriores: las bases epistemológicas de la teología estoica y la interpretación alegórica de la religión tradicional, aunque no se hace una exposición en detalle de ninguna de las dos.

Si bien parece que la actitud de los estoicos es muy conservadora con respecto a la religión, Algra muestra que “la actitud de los estoicos respecto a la tradición era decididamente mixta. No existía ningún deseo ni de defender ni de rechazarla como tal o en su totalidad” (p. 234). A pesar de que los estoicos piensan que todos tenemos una preconcepción de Dios (y ésta puede estar expresada parcialmente en los mitos tradicionales), para una comprensión cabal es necesario articular los conocimientos en un sistema filosófico coherente. De esta manera se rechazan los elementos irrationales que pudieron contaminar la preconcepción.

En el caso del culto, los estoicos tienen una actitud similar. Zenón es crítico con respecto a la construcción de santuarios, pues le parecen superfluos.<sup>8</sup> Por su parte, Séneca y Epicteto afirman que la única forma de honrar propiamente a los dioses es con nuestra propia actitud espiritual, esto es, imitándolos para hacernos virtuosos.<sup>9</sup> Por ello, Séneca es también crítico con las concepciones antropomórficas de Dios, aunque tolerante con las prácticas tradicionales.

La sección sexta es la más interesante del capítulo. En ella, Algra explica la tensión entre dos aspectos de la teología estoica: su panteísmo y su teísmo personalista. Estas dos tesis, aparentemente contradictorias, parecen resolverse si no es necesaria una figura humana para que exista la persona. Pero, entonces, ¿por qué no todos los estoicos rechazan el uso de figuras antropomorfas? Algra acude a dos pasajes que dan explicación a esto:<sup>10</sup> la incapacidad que tenemos de retratar la racionalidad de Dios sin figura humana y la actitud infantil de sentirse más cerca de Dios (p. 247).

Sin duda, *God and Cosmos in Stoicism* es un libro indispensable para comprender cabalmente la complejidad de la cosmo-teología estoica y la discusión académica al respecto.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Annas, J., 2007, “Ethics in Stoic Philosophy”, *Phronesis*, vol. 52, no. 1, pp. 58–87.  
———, 1993, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford.  
Betegh, G., 2003, “Cosmological Ethics in the *Timaeus* and Early Stoicism”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 24, pp. 273–302.

<sup>8</sup> Clemente, *Strom.* 5.12.76; SVF 1.264.

<sup>9</sup> Algra cita a Epicteto, *Enquiridión*, 31,1, y Séneca, *Benef.* 1.6.3, y *Ep.* 95.47 y 95.50.

<sup>10</sup> Dión Crisóstomo, *Or.* 12.59 y 12.60.

- Cooper, J.M., 1999, “Eudaimonism, the Appeal to Nature, and ‘Moral Duty’ in Stoicism”, en *Reason and Emotions: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton University Press, Princeton, pp. 427–448.
- Engberg-Pedersen, T., 1986, “Discovering the Good: *Oikeiosis* and *Kathekonta*”, en M. Schofield y G. Striker (comps.), *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge University Press/Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, Cambridge/París, pp. 145–183.
- Frede, M., 2005, “La Théologie stoïcienne”, en J.-B. Gourinat y G. Romeyer Dherbey (comps.), *Les Stoïciens*, Vrin, París, pp. 213–232.
- Inwood, B., 1985, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford University Press, Oxford.
- Irwin, T., 2003, “Stoic Naturalism and Its Critics”, en B. Inwood (comp.), *The Cambridge Companion to Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 345–364.
- Long, A.A., 1996a, “The Logical Basis of Stoic Ethics”, en *Stoic Studies*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 134–155.
- , 1996b, “Dialectic and the Stoic Sage”, en *Stoic Studies*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 85–106.
- Sedley, D., 2002, “The Origins of Stoic God”, en D. Frede y A. Laks (comps.), *Traditions of Theology*, Brill, Leiden, pp. 41–83.

DANIEL VÁZQUEZ  
 Facultad de Filosofía  
 Universidad Panamericana  
 svazqueh@up.edu.mx

Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, traducidas y comentadas por Luis-Andrés Bredlow, Lucina, Zamora (España), 2010, 535 pp.

Nos enfrentamos a una nueva versión de una de las obras más importantes para la historia de la filosofía antigua: *Las vidas y opiniones de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio, “compendio de compendios” sin el cual mucho del conocimiento y algunos de los textos que tenemos hoy en día sobre la filosofía griega se habrían perdido definitivamente.<sup>1</sup> Y no se trata de una versión de aquellas que, de tanto en tanto, ocupan, siguiendo las modas y tendencias de la locomotora contemporánea del saber, las repisas y los mostradores de las librerías. Tampoco se trata de una “nueva” traducción, de aquellas innecesarias y estériles, de un texto ya traducido *ad nauseam* y que, a pesar de ser, como casi toda traducción, susceptible de mejorías, no es urgente ni apremiante volver a

<sup>1</sup> “[...] entre los más preciosos el testamento de Aristóteles y las cartas de Epicuro” (p. 13).