

NOTA

Providencia y destino en el estoicismo según el libro 7 de Diógenes Laercio¹

Providence and Fate in Stoicism according to Diogenes Laertius' Book 7

Genaro VALENCIA CONSTANTINO

<https://orcid.org/0000-0002-1226-1182>

Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Panamericana, México

gevalenc@gmail.com

RESUMEN: El objetivo de este texto es revisar y problematizar el tema de la providencia y el destino entre los estoicos según los pocos datos que transmite Diógenes Laercio en el libro 7 de sus *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, de manera que pueda analizarse la breve reconstrucción hecha por el doxógrafo griego. Dado que Diógenes se asume deudor de otros autores anteriores a la hora de resumir el pensamiento estoico, no sólo por fuentes directas sino también indirectas, será posible contrastar su información con otros testimonios que en sus compilaciones reportan Arnim (SVF) y Boeri-Salles (BS).

PALABRAS CLAVE: providencia, destino, estoicismo, Diógenes Laercio, doxografía griega

ABSTRACT: The aim of this paper lies on reviewing and questioning the topic of providence and fate among the Stoics according to the very few information transmitted by Diogenes Laertius in the Book 7 of his *Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, so the brief reconstruction built by the Greek doxographer could be evaluated. Since Diogenes confirms his debt to previous authors at the time of summarizing Stoic thinking, not only through direct sources but indirect as well, it shall be possible to compare his data with other testimonies which Arnim (SVF) and Boeri-Salles (BS) have brought together into their compilations.

¹ Este breve trabajo se enmarca en una investigación más amplia en torno a la providencia y al destino con el fin de descifrar y reconstruir sus postulados generales dentro del pensamiento estoico, y de cara al proyecto de tesis "Filosofía y retórica en el escrito *de providentia* de Séneca" que, para obtener el grado de Maestro en Filosofía Antigua, desarrollé en la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana bajo la dirección del doctor Héctor Zagal, a quien agradezco infinitamente su paciencia y guía en esta empresa filosófica.

KEYWORDS: Providence, Fate, Stoicism, Diogenes Laertius, Greek Doxography

RECIBIDO: 02/03/2022 • ACEPTADO: 25/08/2022 • VERSIÓN FINAL: 05/12/2022

I

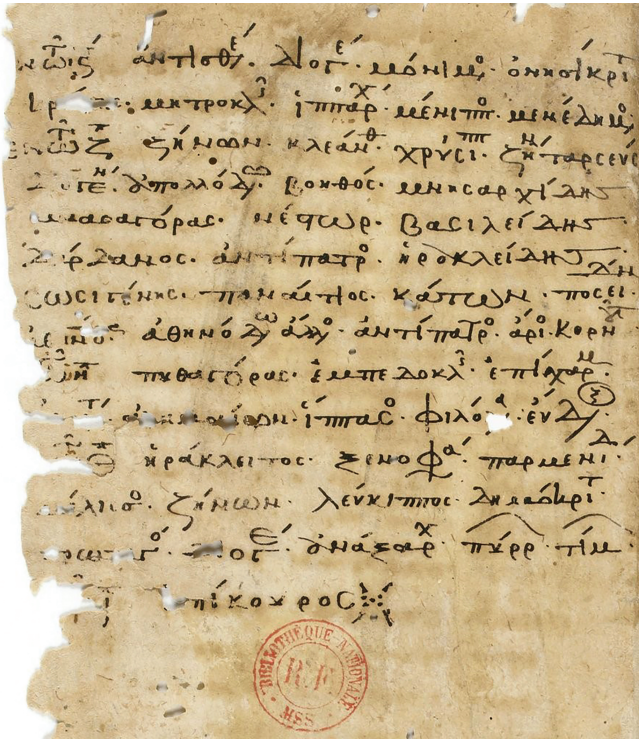
Nada más iniciar la *Metafísica*, Aristóteles opina que todos los hombres tienen la tendencia natural de saber; esta declaración no es sino una forma más refinada para decir que el ser humano es, casi por don de la naturaleza, un ente más que curioso. Y cuando se trata de la filosofía antigua, quien mejor representa el prototipo aristotélico es Diógenes Laercio, pues en su afán de conocer y saber más acerca del pensamiento filosófico griego legó a la posteridad una de las más extensas compilaciones de la Antigüedad, sus *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. En efecto, la obra de Diógenes constituye uno de los repositorios doxográficos más relevantes para conocer el desarrollo tan vasto y diversificado de la filosofía griega, a pesar de los problemas filológicos y filosóficos que el método laerciano supone en relación con las posibles fuentes de codificación doctrinal.² Ahora bien, aunque el asunto general de la providencia y el destino entre los estoicos ha sido estudiado con amplitud,³ en este espacio me limitaré a comentar los pocos datos que de estas dos entidades cosmológicas, y su relación con la divinidad, refiere Diógenes Laercio en el libro 7 de sus *Vidas*, de tal manera que, en atención a la teoría propuesta por Nietzsche —de que una de las principales fuentes laercianas fue Diocles de Magnesia (II-1 *ante*), un filósofo más cercano en el tiempo al pensamiento estoico antiguo—,⁴ se puedan comprobar y legitimar algunos de los argumentos originarios que, según asegura Diógenes, la escuela del Pórtico formulara en torno a la actividad providencial y fatalista de dios.

Por principio, conviene observar la estructura del libro 7 de las *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* en que se pretende historiar la escuela estoica. Dicho libro, acorde con la segmentación de las ediciones actuales, está dividido en siete secciones; los personajes aludidos por Diógenes en

² Cf. Mejer 1978 y, en especial para el libro 7 sobre los estoicos, Hahn 1992.

³ Para la providencia, por ejemplo, puede consultarse Dragona-Monachou 1976 y la reciente obra de Collette 2022; para el destino, véase Gould 1974, Bobzien 1998 y Salles 2009.

⁴ De acuerdo con Nietzsche —en su conocido *De Diogenis Laertii fontibus* (1868, p. 637)—, toda la doctrina de los estoicos divulgada por D. L. “*statuimus esse Dioclis, etiam illam Zenonii capitis extremam partem*”. Mejer (1978, p. 8) enumera la crítica moderna en torno a las posibles fuentes de D. L., siendo Nietzsche el primero en proponer que la obra laerciana era, en efecto, un epitome de Diocles; le siguieron Maass (1880; epitome de Favorino), Usener (1892; epitome de Nicias de Nicea), Schwartz (1905; fuentes directas de Diógenes: Plutarco, Miriano, Sabino, Epicteto, Diocles, Favorino, Epicuro...), entre otros.



Ms. Parisinus gr. 1759, Diogène Laërce, f. 1v, Bibliothèque nationale de France, gallica.bnf.fr

cada sección y asociados con la secta filosófica estoica, en orden de aparición, son los siguientes: Zenón, Aristón, Herilo, Dionisio “el tráfuga”, Cleantes, Esfero, Crisipo.⁵ Lo que se transmite respecto de los últimos

⁵ Para Nietzsche (1868, pp. 633-634), la ausencia de muchos más estoicos (Posidonio, Antípatro, Panecio...) en las *Vidas*, y en apego a su tesis de que la fuente de D. L. es Diocles de Magnesia, se explica porque este último vivió antes que los numerosos estoicos que florecieron durante el siglo I *post*, pero después de los discípulos de Posidonio, en el siglo I *ante*. Sin embargo, no serían éstos los únicos estoicos que D. L. mencionaría en sus *Vidas*, puesto que, gracias a los códices manuscritos, se constata que el libro 7 está por desgracia mutilado: *omnes codices magnam lacunam communem habent. Ea sane vitas 20 philosophorum Stoicorum devoravit* (Marcovich 2008, p. xi), lo cual resuelve la ausencia de los restantes estoicos en la obra de D. L. Incluso, en el códice P¹ (*Parisinus gr.* 1759, s. xiii), se enlistan los filósofos que el autor pudo haber contemplado para ese séptimo libro: Ζήνων, Κλεάνθης, Χρυσίππος, Ζήνων Ταρσεύς, Διογένης, Ἀπολλόδωρος, Βοηθός, Μνησαρχίδης, Μνασαγόρας, Νέστωρ, Βασιλείδης, Δάρδανος, Ἀντίπατρος, Ἡρακλείδης, Σωσιγένης, Παναίτιος, Ἐκάτων, Ποσειδώνιος, Ἀθηνόδωρος, Ἀθηνόδωρος ἄλλος, Ἀντίπατρος, Ἄριος, Κοροῦτος (Marcovich 2008, p. 2). Puede notarse que, entre Zenón y Cleantes, no se hallan Aristón, Herilo y Dionisio, con seguridad por haber sido los discípulos disidentes (οἱ διενεχθέντες) de la doctrina fundacional.

seis son referencias biográficas, inventarios de obras y diversas anécdotas; particularmente largos son los apartados dedicados a Cleantes y Crisipo al haber sido los herederos de Zenón al frente de la escuela. Ahora bien, es en el apartado consagrado a Zenón donde se exponen los postulados generales de la filosofía estoica, estableciendo relaciones, paralelismos, coincidencias y divergencias, ahí sí, con otros estoicos posteriores; véase sólo un ejemplo:

τριμερῆ φασιν εἶναι τὸν κατὰ φιλοσοφίαν λόγον. εἶναι γὰρ αὐτοῦ τὸ μὲν τι φυσικόν, τὸ δὲ ἠθικόν, τὸ δὲ λογικόν. οὕτω δὲ πρῶτος διεῖλε Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ἐν τῷ Περὶ λόγου καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ α΄ Περὶ λόγου καὶ ἐν τῇ α΄ τῶν Φυσικῶν καὶ Ἀπολλόδωρος καὶ Σύλλος ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Εἰς τὰ δόγματα εἰσαγωγῶν καὶ Εὐδρομος ἐν τῇ Ἡθικῇ στοιχειώσει καὶ Διογένης ὁ Βαβυλώνιος καὶ Ποσειδώνιος.⁶ (D. L., 7, 39, ed. 2013b)

Así, en toda esa amplia sección, Diógenes Laercio describe y explica la doctrina estoica en su conjunto; su proceder se justifica porque ello le permite contrastar el pensamiento estoico de varias épocas con el del propio Zenón, el padre fundador, a fin de advertir las variaciones y los nuevos enfoques (D. L., 7, 38). Hay, además, dos aspectos dignos de mención que no sólo atañen a este libro sobre los estoicos, sino a la obra entera: 1) aunque el doxógrafo enlista las obras de cada uno de los filósofos ahí incluidos, ello no implica que haya tenido acceso a todas para consultarlas; 2) cuando alude a formulaciones filosóficas muy específicas citando a la letra el libro y el contenido, ello tampoco garantiza la lectura directa de la fuente en cuestión, pues fueron múltiples las vías a través de las cuales tuvo acceso a tan diversa información. En tanto, estas son las obras que Diógenes cita, referentes a la providencia y al destino —en ocasiones tan sólo es posible conjeturar que en tales escritos se incluyeran esos temas gracias a la rama a la que pertenecían desde antiguo— en los listados de cada uno de los siete filósofos mencionados:

1. Zenón (7, 1-160): *Sobre el universo*. Al ser el fundador de la escuela, Zenón no pudo deslindarse de hablar sobre temas de física (el universo, el mundo, la divinidad), pero lo cierto es que tales cuestiones no fueron de su particular interés tanto como la ética. A pesar de ello, se encontrarán otros testimonios doxográficos que refieren dichos de Zenón en relación con la cosmogonía y la naturaleza del mundo y de los dioses.

⁶ Trad. García Gual 2013a, p. 380: “Su teoría filosófica se divide en tres secciones: la Física, la Ética y la Lógica. El primero en trazar esta división fue Zenón de Citio en su *Sobre la razón*, y también la aceptan Crisipo en el libro I de su *Sobre la razón*, y en el libro primero de *Física*, y Apolodoro y Silo en el primer libro de su *Introducción a los principios básicos*, y Éudromo en su *Elementos de moral*, y Diógenes de Babilonia y Posidonio”.

2. Aristón (7, 160-164): según las obras y los datos que expone D. L., este filósofo no parece haber discurrido sobre el tema. Aun más, D. L. (7, 160 = BS 1.8) comenta que Aristón, heterodoxo respecto de la doctrina fundacional, por completo suprimió de la investigación filosófica el área de la física y la lógica.
3. Herilo (7, 165-166): según las obras y los escasos datos que expone D. L., este filósofo se involucró más bien en temas de ética.
4. Dionisio “el tráfuga” (7, 166-167): según las obras y los datos que expone D. L., cambiándose al bando de los cirenaicos este filósofo se involucró más bien en temas de ética.⁷
5. Cleantes (7, 168-176): *Sobre la filosofía de la naturaleza de Zenón* (en el que pudo asentir o disentir con las postulaciones del padre fundador). *Sobre los dioses*.⁸
6. Esfero (7, 177-178): de acuerdo con D. L., este filósofo migró a Alejandría, ciudad por lo demás de gran influencia platonizante para la época. *Sobre el universo*. *Sobre el azar* (περί τύχης).⁹ *Sobre la adivinación* (περί μαντικῆς).¹⁰
7. Crisipo (7, 179-202): fue el gran exponente de la lógica estoica. Según las obras y los datos que expone D. L. en la sección respectiva, este filósofo no parece haber discurrido sobre temas físicos, sino lógicos y éticos, si bien luego el propio doxógrafo da cuenta de alguna obra de Crisipo de temática física y con expreso señalamiento del tema que aquí se discute, lo cual es signo del controvertido método laerciano en la recopilación de sus datos a partir de fuentes varias.

⁷ Resulta comprensible que estos tres (Aristón, Herilo y Dionisio) quisieran seguir una de las profesiones esenciales del estoicismo y, por lo tanto, omitieran estudiar la física y la lógica, a fin de dedicarse a la ética, que les reportaría una utilidad real para la vida. Aecio (SVF 2, 35 = BS 1.1) transmite que “los estoicos sostuvieron que la sabiduría es un conocimiento de cosas divinas y humanas, y que la filosofía es la práctica de una habilidad útil”. Por su parte, Estobeo (SVF 3, 301 = BS 1.5) comunica al mismo tenor: “Aristón decía que, entre los asuntos investigados por los filósofos, unos nos conciernen, otros no nos conciernen, y otros están más allá de nosotros. Nos conciernen los asuntos éticos, no nos conciernen los dialécticos pues no contribuyen a la rectificación del modo de vida; y están más allá de nosotros los físicos, ya que resulta imposible conocerlos y no comportan ninguna utilidad”.

⁸ Dragona-Monachou 1976, p. 37: “It is also true that Cleanthes was the first Stoic to distinguish theology as a separate branch of philosophy, and he is deservedly considered the greatest religious personality of Stoicism”.

⁹ Cabe recordar que para los estoicos el azar (τύχη) es parte del complejo entramado del destino: “The Stoics, who were committed to the view that everything that happens, happens because of a cause, rejected that ordinary conception of chance” (Collette 2022, p. 27). El sustento de esta afirmación radica en que el azar es tan sólo una “causa indiscible para el entendimiento humano”, de modo que, aunque el hombre no sea capaz de aprehenderla, la causa sí existe: αἰτίαν ἄδηλον ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ (Alex., *Fat.* 8 [p. 174, 2-3 Bruns]); la misma formulación exacta, atribuida también a los estoicos, aparece en Anaxag. DK A66.

¹⁰ El asunto de la adivinación presenta gran relevancia pues D. L. (7, 149) comenta que para los estoicos toda arte adivinatoria se puede acreditar a condición de que exista la providencia, por lo tanto, sería natural que Esfero haya escrito en dicho libro acerca de la providencia sobre la que se sustenta la adivinación.

Así las cosas, en esa larga relación destinada a Zenón, cuando va contrastando la doctrina del “pequeño fenicio” con otros filósofos estoicos ulteriores, Diógenes hace puntual indicación a un tratado *Sobre la providencia* (περὶ προνοίας) de Crisipo, un tratado *Sobre los dioses* de Posidonio, un tratado *Sobre el destino* (περὶ εἰμαρμένης) de Crisipo, un tratado *Sobre el destino* (περὶ εἰμαρμένης) de Posidonio, un escrito de Zenón en apariencia sobre la misma materia, y un tratado *Sobre el destino* (περὶ εἰμαρμένης) de Boeto.

En primer lugar, si bien se ha cuestionado —ya desde Nietzsche— que Diógenes Laercio haya recuperado el inventario de obras a partir de sus fuentes o las haya catalogado de primera mano, ha de destacarse que para los estoicos sí existía una diferencia no sólo terminológica, sino también conceptual, entre providencia y destino, de modo que figuran dos entidades, ambas partícipes de la divinidad, pero con actividades distintas en dos momentos consecutivos, tal como expondré a continuación.¹¹ En segundo lugar, y en consonancia con la idea precedente, el especial caso de Crisipo resulta significativo y contundente ya que éste compuso, si se le da un cauteloso crédito a Diógenes Laercio (7, 138; 149), una obra sobre la πρόνοια y otra aparte sobre la εἰμαρμένη, con lo cual se vislumbran, en efecto, dos entidades operantes en la voluntad de la divinidad estoica, surgiendo la pregunta ¿por qué razón escribir dos obras sobre el mismo tema con dos títulos diferentes?¹² Por otro lado, decir que el escrito de Zenón mencionado en el fragmento estaba relacionado con “la misma materia” (la εἰμαρμένη) es una interpretación no tan rigurosa, puesto que la redacción del pasaje laerciano

¹¹ Baste por ahora decir que Collette (2022, p. 1) recién señaló que la crítica especializada ha descuidado la doctrina estoica de la providencia por considerarla un término alternativo para el destino, lo cual “have given the false impression that there is little or no difference between them”, además de la cuestionable postura de que, por la asociación histórica de la providencia con la teología y la religión, su estudio “should be left to scholars specializing in the history of religion”. La primera cuestión se suele soslayar (Long-Sedley 1987) en especial con base en un testimonio de Calcidio (*in Tim.*, 144, ed. 1962 = svf 2, 933) donde se identifican la providencia y el destino como uno solo: *itaque nonnulli putant, praesumi differentiam providentiae fatique cum reapse una sit. quippe providentiam dei fore voluntatem. voluntatem porro eius seriem esse causarum. et ex eo quidem, quia voluntas, providentia est, porro quia eadem series causarum est, fatum cognominatam* (“por ello no pocos piensan que se presupone una diferencia entre providencia y hado, mientras que son en realidad una sola, ya que la providencia sería la voluntad de dios, luego entonces su voluntad sería una serie de causas; de ahí que, en efecto, dado que la voluntad es la providencia, entonces ésta es la misma que la serie de causas, llamada hado”, trad. propia); diferencia que sí parece conceder, en parte, Bobzien 1998, pp. 46-47.

¹² Recuérdese, sin embargo, que la cuestión del título en las obras antiguas responde muchas veces a una necesidad de catalogación y no era puesto por el autor sino más bien por un tercero con base en el contenido del texto, cf. Untersteiner 1980, p. 3: “Specialmente i filosofi non diedero particolare importanza ai titoli lasciando ai discepoli il compito di intitolare la proprie opere”. En todo caso, pese a que el título se debe más bien a los discípulos, éste sí sería indicio de la materia sobre la que versaba el escrito.

—a mi juicio— da espacio a una duda razonable, y basta una mínima duda para problematizar dicho pasaje. Dice Diógenes:

καθ' εἰμαρμένην δέ φασι τὰ πάντα γίνεσθαι Χρῦσιππος ἐν τοῖς Περὶ εἰμαρμένης καὶ Ποσειδώνιος ἐν β' Περὶ εἰμαρμένης καὶ Ζήνων, Βόηθος δ' ἐν α' Περὶ εἰμαρμένης.¹³ (D. L., 7, 149, ed. 2013b = svf 1, 175)

Entonces, hay que señalar primero que, cuando enuncia a los estoicos que ratifican la doctrina de que todas las cosas suceden conforme con el destino, Diógenes indica *expressis verbis* la obra de esos autores con título exacto, e incluso dos veces el número específico de libro, excepto con Zenón; en consecuencia, me parece que el doxógrafo griego adscribió a Zenón una declaración no corroborada por algún testimonio bibliográfico, sino tan sólo a través de una apresurada aseveración con un καί: “también Zenón [lo dijo]”, a menos que este posible descuido de Diógenes se deba a que daba por hecho que Zenón habría tenido una opinión idéntica por ser, justamente, el fundador de la doctrina y, por ende, no resultaba necesaria una explícita citación de referencia de lo más precisa. En el fondo, esta presunta simplificación laerciana a través de la conjunción καί podría ser síntoma de un conflicto conceptual de larga data alrededor de aquellas dos entidades cosmológicas, a saber, la providencia y el destino, tema que suscitaba real discusión entre los estoicos. Incluso siglos antes de Diógenes, el peripatético Aecio mantenía la sospecha de que Zenón las percibía incluso equivalentes: “δύναμιν κέκληκε τὴν εἰμαρμένην κινητικὴν τῆς ὕλης. τὴν δὲ αὐτὴν καὶ πρόνοιαν καὶ φύσιν ὠνόμασεν” (svf 1, 176).¹⁴ Estobeo, por su parte, transmite un presunto pasaje del περὶ τῆς εἰμαρμένης de Crisipo, en que se intenta explicar, en tres enunciados, qué es la εἰμαρμένη; el segundo enunciado resulta en particular ilustrativo puesto que ambos términos se relacionan y conviven, lo cual indicaría, a mi modo de ver, que debe existir, en efecto, alguna diferencia:

¹³ Trad. García Gual 2013a, p. 426: “Según el destino, dicen que sucede todo Crisipo en sus escritos *Sobre el destino* y Posidonio en su libro segundo de *Sobre el destino*, y Zenón, y Boeto en el libro primero de *Sobre el destino*”.

¹⁴ Trad. propia: “Al destino [Zenón] lo denominó fuerza propulsora de la materia, al cual llamó también providencia así como naturaleza”. Nótese que la εἰμαρμένη es identificada con una fuerza propulsora de la materia inerte, es decir, de cosas existentes y concretadas ya en una realidad física, mientras que la πρόνοια tiene su lugar de acción en la mente divina. Que se le adjudique a la εἰμαρμένη el adjetivo κινητικὴ resulta interesante, pues aquella es inamovible pero produce movimiento, de modo que esta situación puede ser producto de la necesidad de explicar que, si bien la πρόνοια y la εἰμαρμένη pueden equipararse, la primera es capaz de utilizar el nombre de la segunda, porque comparten la naturaleza cósmica, divina y ordenadora, pero con un apellido que determina y manifiesta a las claras su condición motriz.

1) “εἰμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος” ἢ 2) “λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοία διοικουμένων” ἢ 3) “λόγος καθ’ ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε, τὰ δὲ γινόμενα γίνεται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται”.¹⁵ (svf 2, 913)

En primer lugar, Crisipo habría considerado la εἰμαρμένη como el λόγος del cosmos; en segundo, el λόγος participa de las cosas ya administradas por la πρόνοια en el cosmos, de una suerte tal que, si la πρόνοια ya organizó “las cosas” en el mundo, al menos temporalmente vemos delimitados los momentos de acción de cada entidad: primero, la πρόνοια organiza y, luego, se concretiza el λόγος (esto es, la εἰμαρμένη); en tercero, este λόγος es el plan divino ya establecido según el cual suceden las cosas en el mundo. Especialmente interesante es la segunda definición dada la aparición de ambos términos en una única proposición, en la cual queda arreglada la jerarquía cosmológica de la providencia y el destino. Atendiendo a la etimología de los términos, la πρόνοια hace alusión a la actividad intelectual del νοῦς que pronostica los escenarios posibles (una entidad pensante y en constante movimiento), mientras que la εἰμαρμένη, como cadena inalterable de sucesos, marca una ruta inmóvil y predeterminada (una entidad ya materializada y sin posibilidad de variación).¹⁶ Así pues, con estas consideraciones preliminares, y esbozadas las distintas actividades de cada entidad cosmológica, es momento de inspeccionar y evaluar los pocos fragmentos donde Diógenes Laercio habla de la doctrina estoica de la providencia y el destino.

II

En este apartado, presentaré los textos donde se hace expresa mención de la providencia y del destino en el libro 7 de las *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio, haciendo aquí y allá comentarios en contraste con otros pasajes que revelen coincidencias con las doctrinas estoicas que el doxógrafo reporta.

¹⁵ Trad. propia: “Destino es la razón del mundo, o bien, razón de las cosas ya administradas en el mundo por la providencia, o bien, razón conforme a la cual ocurrieron las cosas ocurridas, ocurren las cosas que están ocurriendo y ocurrirán las que han de ocurrir”. La numeración arábiga de los incisos es mía, a fin de distinguir las tres definiciones recuperadas, presuntamente, a partir de Crisipo. En el apartado II, habrá ocasión de destacar un testimonio reportado por D. L. que encuentra claros ecos con este texto, cf. T2.

¹⁶ Estas dos perspectivas han sido cuestionadas y debatidas a lo largo de la historia de la filosofía y de la ciencia. Cuando sentenció que “Dios no juega a los dados”, Einstein se unió a una larga tradición que ha discutido el predeterminismo y el azar. Más tarde, la mecánica cuántica con su concepto de superposición encontró inspiración en tales ideas: 1) esta teoría sólo pronostica las posibles rutas superpuestas para el movimiento de los átomos y 2) al momento de materializarse en la realidad, sólo una ruta se torna factible.

T1: ἑτέραν δὲ αὐτοῦ σκέψιν εἶναι ἣτις μόνοις τοῖς φυσικοῖς ἐπιβάλλει, καθ' ἣν ζητεῖται ἡ τε οὐσία αὐτοῦ... καὶ εἰ προνοία διοικεῖται.¹⁷ (D. L., 7, 133, ed. 2013b = BS 11.1)

El primer texto se sitúa en el marco de la primera explicación de los asuntos que atañen a la física, una de las tres partes de la propuesta estoica. De acuerdo con el breve pasaje, la cuestión de si el mundo es gobernado o administrado por la providencia se localiza en las bases de la investigación física de los estoicos, una especulación que, según creían ellos, atañía únicamente a los “físicos”, como suponiendo, o permitiendo, que hubiera una especialización disciplinar, casi exclusiva, a la que pudiera dedicarse un filósofo, lo cual es comprobable por el interés específico de tal o cual personaje por una rama definida de la filosofía (recuérdese la enumeración de arriba en la que se advierte la tendencia de cada uno de los siete estoicos enlistados por Diógenes Laercio).¹⁸ Si bien el texto no parece aportar mucha información, la importancia descansa en que la providencia forma parte intrínseca de esos estudios sobre la física, de modo que cualquier estoico que abordara dicha área de la filosofía debía de ocuparse, por fuerza, también de la providencia, con lo cual las obras que se redactaran alrededor de la naturaleza o del cosmos incluirían esa temática, como el libro *Sobre el universo* de Zenón o el *Sobre los dioses* de Cleantes.

T2: τὸν δὴ κόσμον διοικεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν, καθά φησι Χρῦσιππὸς τε ἐν τῷ πέμπτῳ Περὶ προνοίας καὶ Ποσειδώνιος ἐν τῷ τρίτῳ Περὶ θεῶν, εἰς ἅπαν αὐτοῦ μέρος διήκοντος τοῦ νοῦ, καθάπερ ἐφ' ἡμῶν τῆς ψυχῆς.¹⁹ (D. L., 7, 138, ed. 2013b)

El segundo texto relaciona a todas luces la πρόνοια con el νοῦς, precisamente como la inteligencia conforme a la cual está organizado (διοικεῖσθαι) el mundo. En primera instancia, la directa identificación etimológica y ontológica entre πρόνοια y νοῦς constituye un indicio evidente del lugar que la primera ocupa en el plan cósmico, pues, de acuerdo con el ejemplo que el propio Diógenes introduce como una analogía a distintos niveles, el alma

¹⁷ Trad. García Gual 2013a, p. 419: “Pero hay otra parte de la investigación que compete sólo a los físicos, que es la que investiga la esencia del mundo... y de si está gobernado por la providencia”.

¹⁸ Dragona-Monachou 1976, p. 37: “It has maintained that Zeno’s main concern was ethics, that physics was of particular interest to Cleanthes and logic the great achievement of Chrysippus”.

¹⁹ Trad. García Gual 2013a, pp. 421-422: “El mundo está ordenado según la inteligencia y la providencia, según afirman Crisipo en el quinto libro de *Sobre la providencia* y Posidonio en el tercero de *Sobre los dioses*, penetrando la inteligencia en cualquier parte del mismo, como hace en nosotros el alma”.

penetra en los humanos tal como el νοῦς (la πρόνοια) en el mundo. Y para los estoicos es el νοῦς (la voluntad, la mente, el pensamiento, la inteligencia) de la divinidad, como si del alma se tratara, el que dicta el rumbo del universo, según recuerda Aecio: “τὸν θεὸν τὴν τοῦ κόσμου ψυχὴν” (SVF 1, 532).²⁰ En segunda, el verbo διοικέω,²¹ empleado en otros textos como verbo colocacional restrictivo con el sustantivo πρόνοια (como el T1 y el pasaje de Estobeo arriba citado), se usa para la administración y gobierno de una ciudad (πόλις), una casa (οἰκία), una guerra (πόλεμος) y un cargo público (ἀρχή), y, por extensión semántica en el terreno cosmológico, del universo (κόσμος) y el cielo (οὐρανός), teniendo como administrador, para estos últimos casos, a la divinidad o a la providencia. Es, pues, la πρόνοια una entidad cosmológica que gobierna y administra el mundo *desde la mente divina*.

T3: καθ’ εἰμαρμένην δέ φασι τὰ πάντα γίνεσθαι Χρῆσιππος ἐν τοῖς Περὶ εἰμαρμένης καὶ Ποσειδωνίου ἐν β’ Περὶ εἰμαρμένης καὶ Ζήνωνος, Βόηθος δ’ ἐν α’ Περὶ εἰμαρμένης. ἔστι δὲ εἰμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη ἢ λόγος καθ’ ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται. καὶ μὴν καὶ μαντικὴν ὑφεστάναι φασὶ πᾶσαν, εἰ καὶ πρόνοιαν εἶναι.²² (D. L., 7, 149, ed. 2013b = SVF 1, 174-175 = 2, 915)

El tercer texto presenta una variedad de información que conviene explorar con detalle. Al inicio, para Crisipo, Posidonio y aparentemente Zenón —de quienes habla Diógenes—, todas las cosas se generan (γίνεσθαι) *en la realidad física* de conformidad con la εἰμαρμένη, no es ésta la que las produce o gobierna. Aun más, luego se proporcionan dos definiciones calculadas para explicar que la εἰμαρμένη es 1) una causa de los seres reales, pero una causa εἰρομένη (encadenada), ya estipulada, de donde se sigue que el destino sea estable y no cambiante; o bien que es 2) el λόγος según el cual el mundo se dispone y se conduce. Por lo tanto, ante la información hasta ahora congregada de T1 y T2, se puede postular un elemento que diseña, el νοῦς, y otro que encarna una planeación razonada, la εἰμαρμένη, una especie de código genético complejo: “τοῦ πάντος λόγον, ὃ ἔνιοι εἰμαρμένην

²⁰ En la tradición presocrática, un precedente en que el νοῦς y la ψυχή se equiparan como principios del movimiento se halla en Anaxágoras, como registra Aristóteles (*An.*, 404a25, ed. 1957 = Anaxag. DK A99): “Ἀναξαγόρας ψυχὴν εἶναι λέγει τὴν κινουῦσαν, καὶ εἰ τις ἄλλος εἶρηκεν, ὡς τὸ πᾶν ἐκίνησε νοῦς” (“Anaxágoras dice que el alma es la entidad motora, y también si alguien dijera que la inteligencia lo mueve todo”, trad. propia).

²¹ LSJ 1940, s. v. διοικέω.

²² Trad. García Gual 2013a, p. 426: “Según el destino, dicen que sucede todo Crisipo en sus escritos *Sobre el destino* y Posidonio en su libro segundo *Sobre el destino*, y Zenón, y Boeto en el libro primero de *Sobre el destino*. El destino es la causa encadenada de los entes, o bien la razón según la cual se conduce el universo. Además dicen que toda arte adivinatoria está fundamentada, si es que existe la providencia”.

καλοῦσιν, οἷόνπερ καὶ τῆ γονῆ τὸ σπέρμα” (svf 1, 87).²³ En todo caso, son aspectos todos ellos de la naturaleza divina: en términos aristotélicos, mientras la εἰμαρμένη es estable, en acto (νοῦς ἐνεργεῖα), la πρόνοια está en movimiento, en potencia (νοῦς δυνάμει). Por otra parte, la existencia de la providencia es un factor que permite la adivinación gracias a la certidumbre del plan de dios; según Diógenes (7, 149), mientras Panecio pensaba que carecía de fundamento, tanto Crisipo como Posidonio apoyaron la adivinación; en un pasaje del Ps. Plutarco (*De fato*, 574E = BS 14.29) se alude a que la adivinación coexiste con la divinidad: “μαντικὴ μὲν ἅπασιν ἀνθρώποις εὐδόκιμος ὡς ἀληθῶς θεῶ <συν>υπάρχουσα”.²⁴ Esta concesión no sería un asunto menor, puesto que la adivinación supone interpretar la mente divina y sus designios que estarían, por consiguiente, ya establecidos y sucederían inevitablemente.

T4: ἔν τε εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἰμαρμένην καὶ Δία. πολλαῖς τε ἐτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι.²⁵ (D. L., 7, 135, ed. 2013a = svf 1, 102 = BS 15.3)

El cuarto texto, aunque breve, identifica bajo una misma entidad a dios (θεός), a la inteligencia (νοῦς), al destino (εἰμαρμένη) y a Zeus. Esta situación implica varios aspectos. El primero consiste en la asociación del destino y de la mente planificadora (sc. la πρόνοια) directamente con la divinidad, cosa que se ha visto con recurrencia en otros pasajes; el segundo en la personalización de la divinidad con nombres reconocidos del panteón griego. A este respecto, Diógenes (7, 147) comenta poco más adelante que, para los estoicos, la divinidad poseía diversas denominaciones de acuerdo con sus poderes (κατὰ τὰς δυνάμεις). Recurriendo a la etimología, decían los estoicos que, por ejemplo, adopta el nombre Zeus “por ser el causante de vivir” (τοῦ ζῆν αἴτιος); Atena “por la extensión de su dirección hasta el éter” (εἰς αἰθέρα διάτασιν); Hefesto “por su relación con el fuego artifice” (τὸ τεχνικὸν πῦρ); Poseidón “en relación con lo líquido” (τὸ ὑγρόν) y Deméter “en relación con la tierra” (εἰς γῆν); finaliza concluyendo que se le califica “también con otros nombres en virtud de alguna otra propiedad suya”.²⁶ A este fenómeno de múltiple denominación divina, Séneca dio una

²³ Trad. propia: “La razón del todo, lo que algunos llaman destino, así como lo es una semilla para la generación”. D. L., 7, 136: “καὶ ὡσπερ ἐν τῆ γονῆ τὸ σπέρμα περιέχεται... σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου” (trad. García Gual 2013a, p. 420: “Y así como en la generación está contenido el germen... que es la razón seminal del universo”).

²⁴ Trad. Boeri-Salles 2014, p. 347: “La adivinación, que entre todos los seres humanos es bien reputada, en verdad, coexiste con dios”. Para la interpretación de Panecio, cf. Collette 2022, pp. 108-109.

²⁵ Trad. García Gual 2013a, p. 420: “Es un único ser dios, la inteligencia, el destino y Zeus. Y es llamado con muchos otros nombres”.

²⁶ Trad. García Gual 2013a, p. 425.

respuesta alineada con la doctrina teológica del estoicismo, explicando que el nombre de cada dios se fue adaptando en atención a la *vis* y al *effectus* de la divinidad en funciones: *hunc [sc. deum] eundem et fatum si dixeris, non mentieris, nam cum fatum nihil aliud sit quam series inplexa causarum, ille est prima omnium causa, ex qua ceteræ pendent... tot adpellationes eius possunt esse, quot munera* (Sen., *ben.* 4, 7 = svf 2, 1024).²⁷ Lo anterior, de manera evidente, también nos remite al segundo enunciado del T3 antes aludido, en que el destino constituye la causa concatenada de la realidad física y por la que el mundo entero se rige.

T5: θεόν δ' εἶναι ζῆον ἀθάνατον, λογικόν, τέλειον καὶ νοερόν ἐν εὐδαιμονίᾳ, κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικόν κόσμου τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ.²⁸ (D. L., 7, 147, ed. 2013b)

El quinto y último texto de esta serie resalta una característica de la divinidad. Además de que se califica a dios como inmortal, racional —pues participa del *λόγος* y él mismo es *λόγος*—, perfecto y también inteligente —otro adjetivo que comparte raíz con el *νοῦς*—,²⁹ especial interés representa el adjetivo final, *προνοητικός*, por su relación etimológica con la *πρόνοια*. Cicerón (*De nat. deor.*, 2, 58 = svf 1, 172) declara que esta cualidad del dios estoico, el ser providente de las cosas del mundo, tiene tres objetivos fundamentales: *ut mundus quam aptissimus sit ad permanendum* (ἀθάνατος), *ut nulla re egeat* (τέλειος) y *ut in eo eximia pulchritudo sit atque omnis ornatus* (νοερός ἐν εὐδαιμονίᾳ).³⁰ Como logra apreciarse, los enunciados ciceronianos corresponden con la descripción adjetival que reporta Diógenes. Entonces, esa *mens mundi*, a la que el arpinate concede derivar de la noción griega *πρόνοια*, es la entidad responsable de todo lo que ocurre en el mundo y proveedora (*προνοητικός*) de todas las utilidades y oportunidades posibles (*provida utilitatum opportunitatumque omnium*), en particular las tres apenas mencionadas. Así, la actividad providencial de dios garantiza un cosmos perfecto y bueno en beneficio de los que lo habitan. Se cuenta, además, con un pasaje de Plutarco que, si bien no emplea la terminología es-

²⁷ Trad. propia: “Si dijeras que éste [dios] y el destino son lo mismo, no mentirías, pues, como el destino no es otra cosa más que la serie enlazada de causas, aquél [o sea dios] es la primera causa de todas, de la que dependen las demás... pueden existir tantas denominaciones para él [dios] cuantos sean sus cargos”.

²⁸ Trad. García Gual 2013a, p. 425: “La divinidad es un ser vivo, inmortal, razonable, perfecto e inteligente en su felicidad, incapaz de aceptar nada malo, providente del universo y de los seres del universo”.

²⁹ Con esos mismos dos adjetivos, Zenón describía al cosmos: “ζῆον... νοερόν τε καὶ λογικόν” (svf 1, 110).

³⁰ Trad. propia: “Que el mundo sea el más apto posible para perdurar... que no carezca de ninguna cosa... y que en él haya la más exquisita belleza y todo el esplendor”.

toica idéntica, guarda concordancias con el T5 que confirman esta doctrina de la divinidad como providente y benefactora del mundo:

καὶ μὴν αὐτοὶ γε πρὸς τὸν Ἐπίκουρον οὐδὲν ἀπολείπουσι τῶν πραγμάτων ἰοῦ, ἰοῦ, φεῦ, φεῦ' βοῶντες, ὡς συγγέοντα τὴν τῶν θεῶν πρόληψιν, ἀναιρουμένης τῆς προνοίας: 'οὐ γὰρ ἀθάνατον καὶ μακάριον μόνον, ἀλλὰ καὶ φιλόανθρωπον καὶ κηδεμονικὸν καὶ ὠφέλιμον προλαμβάνεσθαι καὶ νοεῖσθαι τὸν θεόν:' ὅπερ ἀληθές ἐστιν. εἰ δ' ἀναιροῦσι τὴν περὶ θεοῦ πρόληψιν οἱ μὴ ἀπολείποντες πρόνοιαν, τί ποιοῦσιν οἱ προνοεῖν μὲν ἡμῶν τοὺς θεοὺς λέγοντες μὴ ὠφελεῖν δ' ἡμᾶς μηδ' ἄγαθῶν εἶναι δωτῆρας' ἀλλ' ἀδιαφόρων [...];³¹ (Plut., *comm. adv. St.*, 1075e, ed. 1895)

En efecto, ambos textos son coincidentes en la inmortalidad de dios (ἀθάνατος), en su prosperidad y felicidad (νοερός ἐν εὐδαιμονίᾳ y μακάριος), en la actitud providente (προνοητικός y κηδεμονικός) y benefactora hacia el cosmos (προνοητικός y φιλόανθρωπος/ὠφέλιμος). La alternancia en algunos términos puede deberse a la óptica epicureísta de la que habla Plutarco, en especial, con la πρόληψις —una noción epicúrea epistemológica que denota la preconcepción o la prenoción de algo por parte de un agente— de los dioses como conocimiento anticipado de los eventos por ocurrir.

Hay otros dos testimonios donde Diógenes Laercio hace alusiones relativas a la providencia y al destino (ambos agentes de la voluntad del dios estoico) pero implican un tratamiento distinto debido a la presentación con la que están formulados.

T6: δοῦλον ἐπὶ κλοπῇ, φασίν, ἔμαστίγουν· τοῦ δ' εἰπόντος, 'εἴμαρτό μοι κλέψαι,' ἔφη, 'καὶ δαρήναι'.³² (D. L., 7, 23, ed. 2013b = svf 1, 298)

El primero de estos pasajes es un dicho anecdótico sobre la vida de Zenón, no un informe doctrinal. Aunque no hay una clara formulación como en otros textos, su valor epistémico resulta notable; en efecto, puede advertirse en el pasaje una causalidad que, a mi modo de ver, no comporta necesariamente la noción de destino. Ser castigado es una consecuencia necesaria de que el esclavo cometiera el hurto, en otras palabras, se trata de

³¹ Trad. propia: "Y en verdad que éstos [los estoicos] no admitían ninguna de sus cosas, reclamándole a Epicuro, 'caray', que sería inconcebible la prenoción de los dioses si se descarta la providencia: 'pues dios no sólo es preconcebido y pensado como inmortal y feliz, sino también como defensor de la humanidad, providente y benéfico', lo cual es verdad. Si descartan la prenoción respecto de dios los que no admiten la providencia, ¿cómo se justifican los que dicen que los dioses se encargan de nosotros pero que no nos ayudan, dadores, no de bienes, sino de indiferentes?".

³² Trad. García Gual 2013a, p. 372: "Cuentan que azotaba a un esclavo por hurto, y aquél le dijo: 'Estaba predestinado a robar'. 'Y a ser azotado', replicó él".

una relación de causalidad condicional, pues para que hubiera un castigo el esclavo habría tenido que cometer el robo primero. Naturalmente, el esclavo intenta justificar sus acciones diciendo que le fue determinado robar —el dativo *μοι* revela la pasividad del esclavo siendo más bien el perjudicado; la consecuencia inevitable de la acción es un castigo corporal que derivaría de una deliberación por parte de Zenón para infligir al esclavo una sanción de tipo físico dentro del marco social y jurídicamente aceptado en Grecia respecto de la esclavitud. Este planteamiento supone un análisis que excede los parámetros temáticos de este trabajo, sin embargo, considero que las implicaciones sobre el destino son menores de lo que se ha querido proyectar en lecturas deterministas.³³

T7: διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατὰ τε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὄλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἶωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὧν τῷ Δί, καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι. εἶναι δ' αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὐροίαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἐκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ ὄλου διοικητοῦ βούλησιν.³⁴ (D. L., 7, 88, ed. 2013b = svf 3, 4)

El segundo de los pasajes se inserta en la exposición que hace Diógenes sobre la parte ética de la filosofía y constituye un ejemplo muy interesante del compatibilismo entre voluntad divina y libertad humana. A más de referir de qué manera se organiza el universo según la ley común (ὁ νόμος ὁ κοινός) que es, a su vez, la recta razón (ὁ ὀρθὸς λόγος) inserta en el mundo, identificada igualmente con dios (ὁ αὐτὸς ὧν τῷ Δί) que gobierna y organiza lo existente, el doxógrafo apunta, como una postulación válida y difundida entre los estoicos, que “la virtud del hombre dichoso” para sobrellevar la vida está fundada en este vivir de acuerdo con la naturaleza; aun más, existe una armonía entre el espíritu de cada persona (κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἐκάστῳ δαίμονος) y la voluntad (τὴν βούλησιν) de quien administra el cosmos; es decir, se admite que es posible para el humano conseguir y alcanzar esta armonía: la correcta dirección del δαίμων humano se apoya en su comportamiento (ἦθος) de acuerdo con la naturaleza.

Este texto presenta dos puntos que merecen ser explorados con mayor detalle en otros espacios independientes pero al menos mencionados aquí.

³³ Cf. Bobzien 1998, p. 193, respecto de una postura reduccionista del Argumento Perezoso.

³⁴ Trad. García Gual 2013a, p. 401: “Por eso se presenta como fin el vivir conforme a la naturaleza, lo que es decir conforme a la naturaleza propia y la de todas las cosas, sin llevar a cabo nada de lo que suele prohibir la ley común, que es la recta razón, que se halla presente en todo, siendo idéntica a Zeus, que es el gobernante real de la ordenación de todo lo existente. Y en eso mismo consiste la virtud del hombre dichoso y el curso fácil de la vida, cuando todo se hace de acuerdo con la armonía del espíritu de cada uno con el designio del administrador del universo”.

En primer lugar, la ausencia de los términos *πρόνοια* o *εἰμαρμένη* se antoja llamativa; que, en su lugar, se utilice *βούλησις* puede deberse a una adhesión, por parte de los estoicos, a una tradición arcaica (Hom., *Il.*, 1, 5: “*Διὸς δ’ ἐτελείετο βουλή*”) rastreable en varios testimonios del estoicismo atribuidos a Crisipo: *providentiam dei fore voluntatem* (Calc., *in Tim.*, 144, ed. 1962 = svf 2, 933); “*κατὰ τὴν τοῦ Διὸς βούλησιν*” (Plut., *comm. adv. St.*, 1075e = svf 2, 1168). En segundo lugar, de acuerdo con el pasaje la voluntad divina y la libertad humana son compatibles siempre y cuando el hombre se mantenga en sintonía con la divinidad a través de la alineación de sus acciones con los deseos divinos; esta formulación parece tener claros ecos anteriores en el imaginario cosmológico griego, por ejemplo, la célebre máxima “*ἦθος ἀνθρώπων δαίμων*” (Heracl. DK B119),³⁵ y la tradición poética arcaica también legó un caso sugerente: “*Διὸς τοι νόος μέγας κυβερνᾷ δαίμων’ ἀνδρῶν φίλων*” (Pind., *Pyth.*, 5, 122-123).

A pesar de que los pasajes en que Diógenes Laercio aborda la doctrina estoica de la providencia y del destino son escasos, el objetivo básico de este escrito se ve cumplido: revisar y comentar cada testimonio a la luz de otros fragmentos que permitan ver el nivel de coincidencias entre el doxógrafo griego y la doctrina estoica, tomando en cuenta algunas consideraciones de carácter filológico ante la labor laerciana de acopio de información a partir de diversas fuentes, así como de su posterior codificación. Así pues, tras un largo y profundo análisis del libro 7 de Diógenes Laercio, en lo tocante al método doxográfico laerciano que concierne específicamente a las fuentes doctrinales estoicas, David Hahm concluye:

We see not only... his practice [Diogenes’] of excerpting chiefly from a single principal source with the addition of further information from a relatively ago small number of supplementary sources, but also that his method included one procedure that we have not yet seen, i. e., replacing already integrated material (part of the handbook) with new material from a subsequent series of excerpts (Diocles’ handbook). Such replacement called for editorial judgment and some criterion of quality.³⁶

La conclusión a la que llega Hahm resulta verosímil y comprobable, ya que, gracias a los contrastes de los pasajes aludidos con algunos otros testimonios estoicos (svf y BS), fue posible confirmar el “editorial judgment” y el “criterion of quality” de Diógenes —del que habla el autor al final de la anterior cita—, un juicio y criterio que se ven constantes a lo largo de lo

³⁵ El “presocrático” por antonomasia para los estoicos era, desde luego, Heráclito, cuyo influjo puede apreciarse en varias nociones como el *λόγος* y la *ἐκπύρωσις*, conceptos centrales en la cosmología estoica.

³⁶ Hahm 1992, p. 4152.

que queda del libro 7, en aras de transmitir la información textual con el mayor cuidado posible; para el caso específico de nuestros fragmentos, en los que hay que descubrir los puntos de contacto con el pensamiento estoico global, Diógenes parece haber tenido claras sus fuentes por lo que revelan las correspondencias doctrinales que detectamos en cada particular, cuya coherencia, en el entramado general de dicha escuela filosófica, se antoja precisa para los postulados de tal asunto cosmológico. En suma, desde cualesquiera que hayan sido sus lecturas y fuentes, el doxógrafo griego recopiló algunos datos, aunque mínimos, acerca de la opinión que mantenían algunos estoicos sobre la providencia y el destino, de suerte que es posible garantizar fidedigna la información que transmite como parte de las creencias del estoicismo en esa materia y posicionar a Diógenes, no como el chismógrafo oficial de la antigüedad, sino como un auténtico prototipo aristotélico que, en efecto, estaba inclinado a conocer más y mejor la filosofía antigua.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes antiguas

- ARISTOTLE, *On the soul. Parva naturalia. On breath*, ed. and tr. Walter Stanley Hett, Cambridge, Harvard University Press (The Loeb Classical Library, 288), 1957.
- CALCIDIUS, *Platonis Timæus translatus commentarioque instructus*, ed. Jan Hendrik Waszink, London-Leiden, Warburg Institute & Brill, 1962.
- Die Fragmente der Vorsokratiker* [= DK], ed. Hermann Diels und Walther Kranz, Berlin, Weidmann, 1951 (1903).
- DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad. Carlos García Gual, Madrid, Alianza Editorial, 2013a.
- DIÓGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers*, edited with introduction by Tiziano Dorandi, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Classical Texts and Commentaries, 50), 2013b.
- DIÓGENIS LAERTII *Vitæ philosophorum*, vol. I, libri I-X, ed. Miroslav Marcovich, Berolín et Novi Eboraci, Walter de Gruyter (Bibliotheca Scriptorum Græcorum et Romanorum Teubneriana), 2008.
- Los Filósofos Estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética. Traducción, Comentario Filosófico y Edición Anotada de los Principales Textos Griegos y Latinos* [= BS], trad., comentario filosófico y ed. Marcelo Boeri y Ricardo Salles, Sankt Augustin, Academia Verlag (Studies in Ancient Philosophy, 12), 2014.
- PINDAR, *The Odes of Pindar including the Principal Fragments*, with an Introduction and an English Translation by Sir John Sandys, Cambridge, Harvard University Press, 1937.
- PLUTARCHI *De communibus notitiis adversus Stoicos. Moralia. VI*, ed. Gregorius N. Bernardakis, Leipzig, Teubner, 1895.

Stoicorum Veterum Fragmenta [= svf], 4 vols., ed. Hans von Arnim, Stutgardiaë, in ædibus B. G. Teubneri, 1903-1905.

Fuentes modernas

BOBZIEN, Susanne, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1998.

COLLETE, Bernard, *The Stoic Doctrine of Providence. A Study of its Development and of Some of its Major Issues*, London-NewYork, Routledge (Issues in Ancient Philosophy), 2022.

DRAGONA-MONACHOU, Myrto, *The Stoic Arguments for the Existence and the Providence of the Gods*, Athens, National and Capodistrian University of Athens, 1976.

GOULD, Josiah, “The Stoic Conception of Fate”, *Journal of the History of Ideas*, 35/1, 1974, pp. 17-32.

HAHM, David, “Diogenes Laertius VII: On the Stoics”, in Wolfgang Haase und Hildgard Temporini (eds.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, pt. 2, vol. 36, 5, Berlin, Walter de Gruyter, 1992, pp. 4076-4182.

LIDDELL, Henry George, and Robert SCOTT, *A Greek-English Lexicon* [= LSJ], revised and augmented throughout Henry Stuart Jones, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1940.

LONG, Anthony, and David SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

MEJER, Jørgen, *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*, Weisbaden, Franz Steiner Verlag GMBH, 1978.

NIETZSCHE, Friedrich, “De Diogenis Laertii fontibus”, *Rheinisches Museum für Philologie*, XXIII, 1868, pp. 632-653.

SALLES, Ricardo, *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

UNTERSTEINER, Mario, *Problemi di filologia filosofica*, Milano, Istituto Editoriale Cisalpino-La Goliardica, 1980.

* * *

GENARO VALENCIA CONSTANTINO es licenciado en Letras Cristianas y Clásicas por la Pontificia Universidad Salesiana (Roma, Italia), maestro en Letras Clásicas por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), egresado de la maestría en Filosofía Antigua de la Universidad Panamericana y actualmente cursa el Doctorado en Letras (Clásicas) en la UNAM. Ha sido profesor de Literatura Medieval en la Universidad Panamericana y de Etimologías Grecolatinas en la Universidad del Valle de México. Es miembro de la Asociación Mexicana de Estudios Clásicos y de la Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua. Ha participado en congresos nacionales e internacionales en sus temáticas de interés, consistentes en la gramática latina (sintaxis y fraseología), literatura latina (Cicerón, Séneca), textos

jurídicos romanos y filosóficos estoicos, y la recepción de autores clásicos en los periodos moderno y novohispano. En 2022 publicó, en coautoría con el doctor Mario Humberto Ruz, el libro *El arzobispado de Guatemala. Documentos sobre su creación (1742-1747)*, una serie inédita de documentos castellanos y latinos con traducción sobre la historia eclesial de la Guatemala colonial, en el Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM.