



VIVIR EN ACUERDO CON LA RAZÓN: SOBRE LAS DEFINICIONES ESTOICAS DEL *TÉLOS*

LIVING ACCORDING WITH REASON: ABOUT THE STOIC DEFINITIONS OF *TELOS*

Gabriel Gómez Franco*

Universidad Tecnológica de Pereira - Colombia

Fecha de recepción: 13 de mayo de 2015

Fecha de aceptación: 19 de octubre de 2015

Cómo citar este artículo (MLA):

Gómez, Gabriel. “Vivir en Acuerdo con la Razón: sobre las Definiciones Estoicas del *Télos*”, *Disertaciones* 4, 2015: 51-68.

Resumen

Según los fragmentos del estoicismo, cada director de la escuela formuló su propia definición del *télos*. El presente trabajo pretende hacer una interpretación de la definición que reza vivir en acuerdo o concordancia, adjudicada al fundador, Zenón de Citio, y de la manera en que sus dos sucesores, Cleantes de Aso y Crisipo de Solos, interpretaron el predicado con la naturaleza que fue añadido a la fórmula original. El análisis toma como eje tres conceptos estoicos: el *lógos*, la Naturaleza y la *oikeiosis*. Intentaremos demostrar que las definiciones de los sucesores desarrollan enseñanzas del fundador, sin por ello contradecir la doctrina original, razón por la cual las tres definiciones del *télos* hacen referencia a una misma cosa: la consecución del fin de la vida humana, de la felicidad, radica en la racionalidad del mundo, de la cual el hombre es tan sólo su destello.

Palabras clave: oikeiosis, physis, racionalidad, *télos*.

Abstract

According to the fragments of Stoicism, each principal formulated his own definition of telos. This paper aims to make an interpretation of the definition which reads live harmoniously, awarded to the founder, Zeno of Citium. Also, accordingly to the way his successors Cleanthes of Assos and Chrysippus of Soli interpreted the predicate with nature it was added to the original formula. The analysis is built on three Stoics concepts: logos, Nature and oikeiosis. We try to show that the definition of the successors develops the founder's teachings, without contradicting the original doctrine. Which is why the three definitions of the telos refer to the same thing: the attainment of the end of human life and happiness lies in the rationality of the world, of which humans are only its glint.

Keywords: oikeiosis, physis, rationality, *telos*.

*

Contacto: gabrielgomezfranco@gmail.com



*¡Gloriosísimo entre los inmortales, multinominado, siempre omnipotente oh Zeus, rector de la naturaleza, que con la ley todo lo gobiernas, salve! Pues a todos los morales le es lícito saludarte.*¹

Cleantes de Aso

Aristóteles es el primer filósofo que, de manera sistemática, realiza un tratado sobre ética. Éste tiene como aspecto determinante un lugar común del pensamiento griego: el hombre pretende alcanzar la *eudaimonía* como su término último (Cf. Aristóteles 2007 19-24). Después de él, la definición de lo que es el bien para un filósofo o para una escuela filosófica antigua implica, necesariamente, cierta concepción de aquello en lo que consiste la *eudaimonía* y la manera en que se alcanza. Ésta conceptualización se enmarca dentro del concepto de *télos*. Sobre esto, dice Víctor Goldschmidt: “Todas las escuelas pregonan, por así decir, el mismo programa y la misma pretensión: definir el fin de la vida feliz, y transmitir un arte de vivir que conduzca a ese fin” (1992 276). El estoicismo no es ajeno a esta tradición. El *télos* de la ética estoica es la felicidad, pero es peculiar la manera en que se enuncia: en los textos de doxógrafos o de críticos del estoicismo, se encuentran diferentes versiones de una fórmula que asemeja una demanda o exigencia, esto es, una suerte de imperativo.² Entre las tres exposiciones de la ética estoica que conservamos -Marco Tulio Cicerón (*De finibus bonorum et malorum III*), Diógenes Laercio (*Vidas de filósofos ilustres VII 84-131*) y Juan Estobeo (*Églogas o Extractos de física y ética II 57-116*)-, el pasaje de Estobeo sobre la doctrina del *télos* es el más completo respecto del número de definiciones que cita. Para evitar las desavenencias que se presentan entre el planteamiento original del fundador y los desarrollos posteriores, con tendencias eclécticas hacia la escuela media -es el caso de Antípatro y Posidonio (ss. II y I a.C.)-, sólo se abordará la fórmula del fundador, Zenón de Citio, junto con los matices introducidos a ésta por sus dos sucesores, Cleantes de Aso y Crisipo de Solos, en la medida que corresponde a la versión ortodoxa de la doctrina estoica del *télos*. En consecuencia, sólo es citado el primer aparte del pasaje de Estobeo, *Eclogae II 75-76*:

Zenón caracterizó el fin del siguiente modo: *vivir en concordancia*, esto es, vivir según una razón única y armónica, porque aquellos que viven en conflicto con ella son infelices (76). Los sucesores de Zenón ampliaron “su caracterización” en estos términos: *vivir en concordancia con la naturaleza*, ya que supusieron que la afirmación de Zenón era un predicado incompleto (*SVF III 12* = Juliá et al. 1998 193, énfasis mío).

¹ En los trabajos especializados sobre estoicismo es común usar la numeración canónica de los fragmentos y testimonios recopilados por el alemán Hans von Arnim en tres volúmenes entre 1903 y 1905, el *Stoicorum Veterum Fragmenta* abreviado con las siglas *SVF*. Seguiremos la traducción de Á. Capelletti al volumen I (cf. VVAA 1996), de F.J. Campos y M. Navas a una selección de fragmentos de los volúmenes II y III (cf. Crisipo 2006a, 2006b), la traducción publicada por la Universidad de Buenos Aires de las exposiciones antiguas de la ética estoica (Juliá et al. 1998) y la traducción de C. García Gual a la obra de Diógenes Laercio (2007). En lo sucesivo, tras una cita de alguna de estas obras se referirá el número del fragmento según la compilación de Von Arnim y la traducción desde la cual se extrae la cita.

² El comentarista Anthony A. Long sostiene que estas fórmulas presentan una idea cercana al concepto de *deber moral*, en la medida que la búsqueda del *télos*, enunciado de esta manera, es un imperativo ordenado por la divinidad, ésta es, por la Naturaleza universal: “There is no term in Stoicism which corresponds precisely to ‘moral duty’. But the absence of the term does not preclude the recognition of something which comes very close to the concept; and the Stoics came very close to the concept when they said ‘human beings should live according to Nature’ ” (Long 1996 149).



La fórmula zenoniana del *télos*

Zenón afirma que la *concordancia* o *coherencia* es el carácter de aquella vida en la que el hombre es feliz. ¿Cómo debe entenderse esto? En habla hispana, el vocablo *coherencia* denota una cierta cohesión o relación armónica entre partes o hechos. Se dice que un texto es coherente cuando está lógicamente construido y que un razonamiento es coherente cuando la conclusión se deriva de las premisas. Dentro de las teorías de la justificación, *coherentismo* indica la defensa de una creencia a partir de otras creencias o proposiciones que se enlazan y apoyan mutuamente sin contradecirse; del mismo modo que se llama a alguien coherente cuando entre su actuar y su pensamiento, expresado en sus opiniones, no existe contradicción alguna. Puede notarse que, en los ejemplos, el término coherencia se usa como calificativo de un sujeto no contradictorio: el texto, el razonamiento, la creencia justificada o el hombre. Sea al interior de la estructura de una cosa o entre dos ámbitos diferentes más en cierto trato, el término *coherencia* denota el modo de ser de una relación entre dos o más elementos.

Sin embargo, existe un problema. Pese al sentido relacional del término con que Zenón define el *télos*, en la traducción de su fórmula sólo presenta uno de los extremos de la relación; *eso respecto de lo cual la vida debe concordar o ser coherente, no aparece explícito*. Aun así, Long afirma que el *vivir coherentemente, living harmoniously* en inglés, “[...] is perfectly intelligible grammatically and semantically” (1996 202). ¿Cómo puede ser completa una expresión relacional en la que no se exhiben aquellos elementos que están en juego? Según el comentarista, si se habla de la vida, sin especificar esos elementos que son concordantes, debe concluirse que se trata de una coherencia respecto de todos sus elementos, tanto internos como externos. ¿Cuáles son? Quizá un análisis de la terminología griega presente estos elementos de manera expresa. Zenón dice: *tò homologouménōs zēn*. La clave está en el adverbio *homologouménōs*, compuesto por el prefijo *homo* y por la palabra *logou*, que aparece en el centro de su estructura. Respecto al prefijo, existe en griego el adjetivo *homós*, que significa *semejante, igual, común*; adjetivo del que deriva el sustantivo *hómoios*: *lo semejante, lo siempre igual, lo inmutable*. Por otra parte, está el vocablo *lógos*, quizá una de las palabras griegas con mayor riqueza significativa. Debe hacerse énfasis en este último término.

En el caso estoico, *lógos* es un concepto filosófico técnico de suma importancia dentro del sistema, tanto así que no sólo interviene en temas antropológicos, sino también cosmológicos y metafísicos. Por ahora, respecto de lo que pueda significar la raíz *lógos* en el adverbio *homologouménōs*, recuérdese que los estoicos se inscriben dentro de la tradición socrática que identifica el *lógos* con la parte del alma que define al hombre. No es gratuito que, inmediatamente antes de enumerar las formulaciones del *télos*, Estobeo cite la definición estoica de hombre: “Dado que el ser humano es un animal racional y mortal, social por naturaleza, también dicen que toda virtud humana y la felicidad [...]” (*SVF III 12* = *Ibíd.*). De este modo, parece que el *lógos* es aquello con lo cual la vida debe concordar, un *lógos* que, además de diferenciar al animal humano de los demás animales, es lo que le otorga primacía al ponerlo en contacto con la divinidad.³ En consecuencia, *homologouménōs* podría significar algo así como: *lo que*

³ Según Diógenes Laercio, “la razón ha sido dada a los <animales> racionales de acuerdo con una dignidad más acabada” (*SVF III 178* = *Ibíd.* 118). De este modo, el *lógos* eleva al hombre por encima de naturalidad y lo pone en contacto con la divinidad.



*es similar o siempre igual a la razón.*⁴ Debe profundizarse la caracterización estoica del *lógos* desde su psicología.

Existen diferencias notables entre la psicología estoica y la psicología de corte platónico-aristotélico. Primero, los estoicos conciben el alma como una unidad cuyas *partes* no pueden entrar en conflicto sincrónico con otras (psicología monista), como sí ocurre en la concepción platónica; segundo, el alma, así como el cuerpo, son principios corpóreos de la constitución psicósomática del individuo (psicología corporalista). Estas tesis se fundamentan en la concepción fisicalista del estoicismo.⁵ Para los estoicos, si el alma es principio de calor y movimiento de los seres animados, ésta no puede estar constituida de otra cosa que de la mezcla total (*krāsis*) de los elementos activos fuego y aire, mezcla que los estoicos denominan *pneûma* (cf. *SVF I 135* = VVAA 1996 99). Así, la explicación física del alma supone que ésta es un cuerpo unitario. ¿Esto implica que todo el *pneûma* es *lógos*? Debe responderse negativamente. Pese a la psicología monista, el alma posee partes. Según informa Nemesio, para Zenón “[...] el alma consta de ocho partes, y las divide en la parte directiva (*hēgemonikōn*), los cinco sentidos, la [facultad] vocal y la genésica” (*SVF I 143* = Ibíd. 101). Dentro de esta estructura psíquica, propia de todo ser animado, las llamadas *partes* son físicamente una misma cosa, a saber, el *pneûma*, el cual se dispone de diversas maneras. Así, en relación con el cuerpo y con sus órganos, es decir, con la parte del cuerpo que el *pneûma* penetra, se establece el criterio para esta primera división del alma en partes. Esto ofrece algunas pistas respecto a la caracterización del *lógos*: primero, que al igual que otras partes del alma, éste debe ser entendido como una disposición del *pneûma*; segundo, que dada la primacía del *lógos* en cuanto cualidad específicamente humana, éste debe ubicarse en aquella parte que es principal dentro de la estructura psíquica humana, es decir, en la parte directiva o *hēgemonikōn*.

Además de la división del alma que informa Nemesio, una cita que Estobeo hace del *Sobre el alma* de Jámblico presenta otro tipo de división. El pasaje dice:

Los filósofos herederos de Crisipo y Zenón [...] reúnen las facultades (*dynámeis*) como cualidades de un sujeto, y establecen que el alma es como una sustancia previa a las cualidades [...] ¿Cómo entonces se dividen (sc. las facultades)? Según los estoicos, unas por la diferencia de cuerpos que subyacen a ellas [...]. Otras, por la particularidad de una cualidad respecto del mismo sujeto. En efecto, del modo en que la manzana tiene en el mismo cuerpo el dulzor y el aroma, la parte directora comprende en sí la representación (*phantasía*), el impulso (*hormē*), el asentimiento (*synkatáthesis*) y la razón (*lógos*) (*SVF II 826* = Crisipo 2006b 103).

La primera manera de dividir las cualidades del alma, según refiere Jámblico, es aquella que se aplica a las partes enumeradas en el pasaje de Nemesio: existe cierta diferencia física entre las ocho partes del alma, la cual depende de la disposición que adopta el *pneûma* en relación con su ubicación en el cuerpo. Por otro lado, la segunda manera de dividir el alma es la que se aplica al *hēgemonikōn*: siendo un solo

⁴ A. Long afirma que esta conformidad con el *lógos*, que implica el término *homologouménōs*, es resultado de la influencia del pensamiento de Heráclito sobre el estoicismo. De allí que la noción de un *lógos*, que según el de Éfeso es el que ordena el mundo, se enlace a la noción del *télos* humano, en la medida que respecto del hombre el *lógos* es pensamiento o discurso que ordena su vida (cf. Long 1984 145-147). Con la pretensión de hacer evidente la raíz *lógos* en el adverbio *homologouménōs*, R. Caballero Sánchez lo traduce con la paráfrasis *acuerdo racional* (cf. Plutarco 2004 220, 228).

⁵ Para los estoicos, no sólo el alma es cuerpo; todo lo existente lo es.



sujeto, a éste le son inmanentes ciertas facultades, como las cualidades lo son a la manzana. Lo que parece extraño en el pasaje es que los estoicos no afirman que el *lógos* es, a toda cabalidad, idéntico a esa parte hegemónica del alma, tal como lo hace la tradición filosófica griega, sino que simplemente lo ubican como una cualidad más dentro del *hēgemonikòn*. Esto no significa, de ningún modo, que se devalúe la función específica del *lógos* en el hombre, como intentará demostrarse.

Pueden analizarse primero las otras tres facultades del *hēgemonikòn*: representación, impulso y asentimiento. Pese a ser conceptos claves en las teorías estoicas del conocimiento y de la acción, sólo se intentarán establecer unas cortas definiciones sobre estas tres facultades que sean útiles para la comprensión de la función del *lógos* dentro de la estructura psíquica humana. Así, “[...] la representación es una impresión en el alma, es decir, una alteración [...] [que] se emite a partir del objeto, conformada, improntada y sellada de acuerdo con el objeto real” (*SVF II 55* = Crisipo 2006a 350). Según esta definición, la representación constituye el contenido del alma: son las imágenes mentales de los objetos exteriores y también de los objetos del pensamiento. Por su parte, el impulso es el movimiento del alma hacia algo, la tendencia que tienen los seres animados en dirección a ciertos objetos externos, sea como rechazo o búsqueda (cf. *SVF III 169* = Juliá et al. 1998 204). Finalmente, el asentimiento es la aprobación o negación que se da a una representación, de tal manera que éste es condición de todo impulso y toda acción (cf. *SVF II 115* = Cicerón 1990 38).

Hasta aquí, las tres facultades mencionadas son comunes a todo animal. Pero en el caso humano se establecen diferencias fundamentales cuando el *lógos* se introduce junto a éstas. Por ejemplo, respecto de la representación, Diógenes Laercio reporta una división entre representaciones racionales e irracionales: las segundas pertenecer a todo ser animado, en cuanto posea sensibilidad; las primeras, al hombre, en tanto son intuiciones o pensamientos (*nóēsis*), esto es, representaciones que surgen de operaciones mentales (cf. 2007 350-351). Igualmente, sobre el impulso, Estobeo refiere que éste se dice de cinco maneras, una de ellas como *impulso racional*, el cual es “un movimiento del pensamiento hacia algo de lo que se encuentra en el dominio de la acción” (*SVF III 169* = Juliá et al. 1998 204). Unas líneas más adelante enumera las especies de impulso práctico (*praktikēs hormēs*): propósito, proyecto, preparación, emprendimiento, elección, preferencia, querer y voluntad (cf. *SVF III 173* = *Ibíd.*). Parece entonces que, con el advenimiento del *lógos*, el impulso se hace racional, es decir, se establece una relación entre impulso y acción moral. Finalmente, respecto al asentimiento, el *lógos* -que en el hombre es razón discursiva, manifiesta como lenguaje- implica que éste se presenta en la forma de un juicio (*hypólēpsis*) de carácter voluntario, que será condición tanto del impulso como del conocimiento verdadero.

En resumen, el *lógos* es lo que determina la intelectualización de las demás facultades del *hēgemonikòn*; hace que devengan racionales. El motivo de este cambio se halla en su naturaleza, en su capacidad de ser *especulativo sobre sí mismo*. Al menos así es como lo explica Epicteto, quien afirma que la razón es lo único que puede tomarse a sí misma como objeto de contemplación y estudio; ninguna otra arte o facultad lo hace, puesto que sus objetos son ajenos (cf. 1993 56). Dice el estoico: “¿para qué fue admitida la razón por la naturaleza? Para usar como es debido las representaciones. ¿Y qué es la propia razón? Un sistema de determinadas representaciones. Así, por naturaleza es contemplativa de sí misma” (*Ibíd.* 118). Según la cita, las representaciones son el elemento central en la psicología



humana. Recuérdese, acerca de las facultades del asentimiento y del impulso, que el primero se dirige sobre una representación; por su parte, el segundo es un movimiento hacia un objeto, es decir, el resultado del asentimiento dado a la representación de éste. Así, asentimiento, impulso y *lógos* tienen por objeto a las representaciones, pero mientras en las primeras dos son facultades esencialmente distintas de su objeto -el asentimiento es juicio; el impulso, movimiento-, en la tercera, el objeto del *lógos* es el *lógos* mismo: el sistema o conjunto de representaciones que un hombre posee en su alma. En el caso de los animales irracionales, no hay ninguna facultad que examine las representaciones y, con ello, permita separarlas del asentimiento y el impulso inmediatos, podría decirse, instintivos. En el hombre, la razón permite usar las representaciones, detenerse ante ellas, aplicar ejercicios de examen -esos que recomiendan los estoicos imperiales-; permite saber acerca de qué da el asentimiento y, con ello, qué se toma por objeto de impulso. Diógenes Laercio dice que la razón “sobreviene [al animal racional] como artífice del impulso” (*SVF III 178* = Juliá et al. 1998 118), a lo cual podría agregarse que también es artífice de las otras facultades del *hēgemonikōn*, en la medida que, por motivo de su misma especificidad, el *lógos* modela su materia prima, a saber, la representación.

En consecuencia, al usar las representaciones -correcta o incorrectamente-, el *lógos* reconoce que lo que depende del hombre son solamente las facultades que están contenidas en el *hēgemonikōn*: representación, impulso, asentimiento y el mismo *lógos*, de manera que se convierte en la facultad que pone en juego a las demás, que hace evidente el hecho de que todas se hallan bajo el arbitrio del hombre. Epicteto dirá que la finalidad del *lógos* consiste en teorizar sobre lo bueno, sobre lo malo y sobre lo indiferente, en otras palabras, se trata de adquirir el conocimiento de la distinción que existe entre aquello que depende del hombre y aquello que no; y, dirán los estoicos imperiales, del hombre depende únicamente el *hēgemonikōn* y cuantas actividades le son propias.⁶ Justo allí radica su importancia, que no depende de una jerarquía preestablecida, sino del uso adecuado que el *lógos* hace de aquello que tiene por objeto de contemplación. En palabras de J. Berraondo, “La razón es [...] la parte hegemónica del alma y situarla en el lugar privilegiado que le corresponde, como guía o instancia determinante de la acción [es decir, de aquello que depende del hombre], supondrá el acuerdo con la propia naturaleza racional” (1992 25).

De vuelta al asunto por el que se dio tan amplio recorrido: ¿qué puede significar la raíz *logou* dentro del término *homologouménōs* con que Zenón define el *télos*? Enlazadas las ideas anteriores con la primera significación que dada sobre dicho término, puede afirmarse que *homologouménōs* significa, de manera extensa, *aquello que es siempre según el uso del lógos, en cuanto facultad del hēgemonikōn que determina el uso adecuado de sus otras facultades*. A partir de esta significación se explica la pertinencia de la proposición con que Estobeo comenta la fórmula de Zenón: *vivir según una razón única y armónica* (*SVF III 12* = Juliá et al. 1998 193). En primer lugar, es una *razón única*, precisamente porque su uso se debe efectuar siempre, extendiéndose a la duración de la vida entera; se trata de que la razón, como sistema de representaciones, posibilite el uso correcto de las demás facultades en todo

⁶ Ésta es una tesis central del estoicismo imperial (cf. Epicteto 1993 56; Marco Aurelio 1983 121) y se deriva de la tesis del estoicismo antiguo según la cual sólo existen el bien, el mal y lo indiferente (cf. *SVF I 90, III 95* = Juliá et al. 171-172). Lo *indiferente* corresponde a aquello que no depende del hombre; en contraparte, el bien y el mal corresponden a lo que depende del hombre, en cuanto no son otra cosa que virtud y vicio.



momento, puesto que si la *recta razón* no lo es siempre, será una facultad endeble, motivo suficiente para que la representación, el asentimiento y el impulso sean igualmente errados.⁷ Así, la idea del correcto y permanente uso de la razón, de la *razón única*, está en relación estrecha con la tesis estoica del ideal del sabio: aquel hombre que ha alcanzado la sabiduría, que actúa *siempre* de manera correcta, sin cometer equívoco alguno. Poseer este saber implica tenerlo con la misma firmeza y seguridad con que un puño puede cerrarse sobre otro.⁸

En segundo lugar, es una *razón armónica* (*sýmphōnos*). La noción de armonía, que surge en el contexto musical del pitagorismo, enuncia una cierta relación adecuada y bella entre las partes de una cosa. En el caso estoico, enuncia una proporción en el alma. Sobre esto, Séneca refiere que el sumo bien sobrevendrá al hombre cuando la razón “[...] haya organizado (*disposuit*) y establecido el acuerdo (*consensit*) entre sus partes y, por decirlo así, haya alcanzado la armonía” (1994 235-236). Se trata de que esta capacidad de la razón se tome como objeto de contemplación y actividad, de modo tal que pueda disponerse a sí misma de una manera determinada, darse un determinado orden. Esta idea adquiere sentido al recordar que el alma es *pneûma*. Una razón armónica debe entenderse, entonces, como un *pneûma* en una cierta disposición o, en términos estoicos técnicos, en determinada *tensión* (*tōnos, intensio*). Precisamente acerca de este punto Long argumenta que la fórmula zenoniana del *vivir de manera coherente* refiere el *vivir según la virtud, kat’ aretèn zēn* (cf. 1996 134-155).⁹ Esta equivalencia entre las dos fórmulas es viable precisamente porque la virtud estoica es definida como la disposición coherente o estable de ese aire sutil. Puede decirse, por ahora, que esa disposición del *pneûma* es la razón armónica de la que habla Zenón, esto es, un alma que está constituida físicamente según la virtud, tensionada armónicamente como las cuerdas de un violín afinado.¹⁰

En conclusión, al afirmar que el *télos* consiste en llevar una vida coherente, lo que Zenón intenta manifestar es que el hombre debe ser *aquello que es* por definición, esto es, ser un animal racional a toda cabalidad. La realización de la naturaleza del ser racional implica, en términos del análisis que M. Foucault hace de la filosofía antigua, que el hombre se tome a sí mismo por objeto de inquietud y de cuidado (cf. Foucault 2002 195-196), esto es, que haga uso de la razón como única facultad que puede tomarse como objeto de examen. Se trata de vivir según el ejercicio reflexivo de la razón, de modo que esté atenta a lo que compete al hombre -representaciones, asentimientos e impulsos-, estableciendo los criterios de lo adecuado. Tal razón debe ser *única* (permanente, sin cambio durante toda su vida) y *armónica* (que se *dispone* de tal modo que es virtuosa). Sólo así es posible vivir sin conflicto, “porque aquellos que viven en conflicto con ella son infelices” (*SVF III 12* = Juliá et al. 1998 193). Nótese

⁷ Los estoicos imperiales insisten que es en el terreno del asentimiento donde se juega el uso correcto de la razón y, con ello, la posibilidad de la vida moral (cf. Epicteto 1993 56, 107-110; Marco Aurelio 1983 76, 104, 193).

⁸ La literatura sobre el sabio estoico es muy amplia. Para el caso presente, en que éste es imagen de la *razón única*, cf. *SVF III 567* = Juliá et al. 1996 137-138, 217-219. Cabe notar que esta idea de sabiduría, manifiesta en tal *razón única*, es otro lugar común de la filosofía griega: la *definición* en Sócrates, el *conocimiento de las formas* en Platón y la *ciencia de lo supralunar* en Aristóteles, gozan de las mismas características.

⁹ De hecho, Diógenes Laercio presenta esta relación de manera explícita (cf. *SVF III 4* = Juliá et al. 1996 118).

¹⁰ Long explora la influencia de la teoría musical griega en la ética estoica, a partir de la terminología usada en la teoría de la virtud (Cf. Long 1996 202-223).



que la felicidad, en cuanto *télos*, parece definirse aquí en términos negativos de un no-conflicto. Hasta aquí la interpretación de la fórmula zenoniana del *télos*.

La fórmula del *télos* según Cleantes: el énfasis en la naturaleza universal

Según supone Estobeo (cf. *SVF III 12* = Juliá et al. 1998 193), los sucesores de Zenón vieron que su fórmula era incompleta, de modo que agregaron el predicado “según la naturaleza”, como si el término *homologouménōs* no fuese suficiente para expresar el asunto. Si bien el mismo fundador de la Stoa pudo haber usado este predicado, como sugiere Diógenes en su presentación de las fórmulas del *télos*,¹¹ parece que Cleantes fue el primero que enfatizó esta fórmula larga y que comentó la manera en que había de entenderse. Ésta es la posición de J. Rist, para quien el problema de la atribución del predicado añadido es una cuestión carente de importancia, puesto que éste no modifica ni controvierte la versión corta de la fórmula del *télos* (cf. 1995 11-13). Así, si el objetivo de Cleantes con el agregado “según la naturaleza” no era corregir a Zenón, quizá lo que pretendía era hacer más asequible al público la definición del *télos*, al poner en evidencia un nexo que estaba implícito en la fórmula corta de Zenón, a saber, la conexión entre la ética y la física dentro del sistema estoico. La formulación de Cleantes reza entonces *tò homologouménōs tē phýsei zēn, vivir en coherencia con la naturaleza*, por lo cual introduce un concepto técnico del estoicismo bastante amplio: el de *phýsis*, sobre el cual debe indagarse su posible significado dentro la fórmula. Diógenes Laercio ofrece una primera aclaración sobre la posición de Cleantes respecto a este predicado añadido, así como de la interpretación que Crisipo hace de él:

Crisipo entiende que la naturaleza en consecuencia con la cual se debe vivir es tanto la común como la propiamente humana, pero Cleantes admite sólo la naturaleza común, a la cual hay que seguir, y de ningún modo la particular. (*SVF I 555, III 4* = Juliá et al. 119)

Si Cleantes no considera la naturaleza particular, es decir, esa naturaleza que define a cada ser como éste o aquél individuo, entonces la naturaleza común tampoco puede ser la de cierta especie de seres vivientes.¹² Por *naturaleza común* debe entenderse la naturaleza universal, en términos estrictos, la *Naturaleza* con mayúscula, aquella que es objeto del discurso físico de la teoría filosófica. Ahora bien, *phýsis* es uno de los términos con que los estoicos llaman al conjunto de lo existente. Los otros términos con que se refieren a éste ponen en relieve ciertas características del mismo. Es así que le llaman *kósmos*, acentuando su unidad; *Zeus*, para referir que es inteligente; *Destino*, en tanto está encadenado de manera causal; y *Providencia*, dado que la divinidad toca a cada ser particular (cf. Diógenes Laercio 2007 383-386). Sin embargo, lo que es el Universo y cómo se ordena, puede quedar expresado de manera más completa con la noción de *phýsis*. Para clarificarla, deben comentarse algunas tesis de la física estoica, particularmente de la metafísica y la cosmología.

¹¹ Diógenes dice citar la fórmula completa de la obra de Zenón *Sobre la naturaleza del hombre* (cf. *SVF III 4* = Juliá et al. 1996 118).

¹² Para los estoicos, los conceptos universales o generales no *existen* sino que *subsisten* (cf. *SVF II 278* = Crisipo 2006b 47-48), es decir, no existen entes como las *ideas* platónicas o las *sustancias* aristotélicas. En ese sentido, al hablar de *naturaleza particular*, Cleantes y Crisipo se refieren a las cualidades particulares de cada individuo, no a la de una especie.



Los estoicos afirman que lo que existe (*tò ón*) es corpóreo. Esta tesis, atacada en el *Sofista* de Platón, toma como punto de partida el criterio con que el ateniense determina la existencia de una cosa, a saber, lo que *ejerce o padece acción*. Sin embargo, como explica J. Brunschwig, los estoicos subvierten las conclusiones platónicas acerca de este *criterio dinámico* (cf. Brunschwig 2003 210-212): Si lo único que existe es lo que puede actuar o sufrir acción y los cuerpos (*sōmata*) son lo único que cumple con esta condición, entonces sólo estos existen. Consecuencia de lo anterior, los cuerpos tendrán dos posibilidades: ser activos o pasivos, cuestión que, mirada desde la metafísica, implica que no puede haber más de dos principios, a saber, *lo agente* (*tò poiouñ*) y *lo paciente* (*tò páschon*). Es así como los estoicos afirman que la *materia* y la *esencia* son los dos principios de lo existente (*archaï*), cuya característica fundamental es precisamente la corporeidad que hace posible que uno actúe sobre otro. Además de esto, según la cosmología estoica, el conjunto de lo existente, completamente corpóreo debido a sus principios, está inscrito dentro de *ciclos*, similares a los movimientos de crecimiento y decadencia. Es así que, según la doctrina estoica de la conflagración universal (*ekpýrōsis*) y del eterno retorno, el conjunto de lo existente crece, se desarrolla y se consume en un movimiento perpetuo que lo lleva de la fase de la *ekpýrōsis*, en la que todo se destruye y renace en el fuego primordial, a la fase de la *diakosmēsis*, donde el mundo se presenta en su orden actual. Este movimiento no es mecánico, ni el conjunto de lo existente es una sumatoria de engranajes y resortes. Por el contrario, su movimiento es biológico, natural, cual si fuese un ser vivo en desarrollo, donde todo está conectado armónicamente.

Así pues, las tesis metafísicas y cosmológicas antes esbozadas enseñan que el conjunto de lo existente está teleológicamente ordenado. En otras palabras, este conjunto cohesivo y armónico sólo puede ser comprendido adecuadamente si es asumido como un ser vivo, como Naturaleza. Aquí se hace preciso citar las definiciones estoicas acerca de esta noción:

Por naturaleza unas veces entienden lo que mantiene unido al universo, otras veces la que hace crecer las cosas de la tierra. La naturaleza es una fuerza que por sí misma se mueve de acuerdo a las razones seminales, desarrollando hasta el fin y manteniendo los productos naturales en periodos de tiempo definidos. (*SVF II 1132* = Diógenes Laercio 2007 387)

Es evidente el paralelo que puede establecerse con el pensamiento presocrático, según el cual *phýsis* significa el origen, el proceso y el cumplimiento del mundo.¹³ Por su parte, para los estoicos, desde una perspectiva corpóreo-vitalista, la *phýsis* tiene los mismos tres sentidos: es origen, en tanto *principio de unidad del universo*; es proceso, en tanto *fuerza que mueve y hace crecer las cosas* según las razones seminales; y es cumplimiento, en tanto su movimiento ocurre en *periodos de tiempo definidos*, es decir, en ciclos que van de una conflagración universal a otra. Mirada desde estos tres sentidos, la Naturaleza es un organismo vivo y animado, en palabras de Marco Aurelio, “el mundo [es] como un ser viviente único” (Marco Aurelio 1983 92), el cual ha de estar en perfecta armonía consigo mismo. De este modo, lo que se había referido con anterioridad respecto del hombre virtuoso, quien posee un alma tensionada armónicamente, funciona igual para la Naturaleza que se halla en permanente *simpatía universal*.

¹³ Seguimos aquí a T. Calvo Martínez, quien desarrolla la tesis que la noción presocrática de *phýsis* incluye la noción de *archē* (principio), de *gēnesis* (crecimiento; cuyo contenido semántico es el foco del término *phýsis*) y de *kōsmos* (la realización en el orden presente del mundo) (cf. 2000 21-38).



De vuelta a la fórmula de Cleantes, la pregunta que surge a partir de la explicación anterior podría enunciarse así: ¿Cómo es posible vivir en concordancia con esta *Naturaleza* que se desarrolla como un organismo vivo, con este *cosmos* corpóreo y armónico? ¿Qué característica tiene la Naturaleza que hace comprensible la afirmación de Cleantes de que sólo concordando con ella es posible alcanzar el *télos*? La respuesta estoica es radical. Se trata de la tesis de la *racionalidad de la Naturaleza*. Aunque nuevamente se trata de un lugar común del pensamiento griego, en cuanto se aceptaba que la Naturaleza tiene un principio que le dota de orden racional, la tesis estoica va más allá. Para ellos, la racionalidad de la Naturaleza no es igual a su cognoscibilidad: ésta no es racional por motivo de que puede ser objeto del conocimiento humano (cf. Berraondo 1992 121-134). Por el contrario, cuando los estoicos sostienen la tesis de la racionalidad de la Naturaleza, lo que hacen es identificarla con el principio que explica su movimiento, es decir, hacen de éste un principio inmanente al mundo. En consecuencia, la Naturaleza es un organismo racional precisamente porque, al igual que el hombre, ésta tiene su propio *lógos*, un *Lógos universal* que constituye uno de los principios de la totalidad.¹⁴ Dice Diógenes Laercio: “el elemento paciente es una sustancia sin cualidad, la materia, y lo agente es la razón ínsita en ella, la divinidad” (*SVF II 299-300* = 2007 382).¹⁵

En consecuencia, este *Lógos* divino, el *multinominado Zeus* según lo alaba Cleantes, es el alma del mundo, es *pneûma* que todo lo penetra, lo anima, lo ordena y le da unidad. Esta inmanencia implica la identificación de Dios y la Naturaleza; en palabras de F. Gagin, “Los estoicos divinizan la naturaleza y naturalizan a Dios” (2003 56).¹⁶ Éste es uno de los grandes temas del estoicismo, precisamente porque la racionalidad del mundo, consecuencia de la inmanencia del *Lógos*, se convierte en una tesis que brinda seguridad ontológica al hombre. Pese al cambio, a eso que los griegos llamaban Fortuna (*tychê*) –y que en el contexto del período helenístico y romano era sinónimo de la fragilidad del hombre, sujeto a los vaivenes de sus pasiones y de lo ajeno a él–, pese a ello, el estoico tenía la seguridad de que el Universo estaba depurado de toda propiedad perturbadora, que todo cuanto ocurría en el mundo obedecía a un orden racional.

De lo anterior se sigue que, al hablar de Naturaleza, en esencia lo que los estoicos conciben es la totalidad de lo existente como *ser viviente racional*, tan penetrado de *lógos* como el cuerpo humano. Esto permite comprender la posición de Cleantes al hacer énfasis en el predicado añadido a la fórmula zenoniana del *télos*. Para el sucesor, *vivir en concordancia con la Naturaleza* significa atenerse al

¹⁴ El argumento zenoniano sobre el *Lógos* universal se basa en la relación del todo y la parte. Así argüiría Zenón: si un árbol produce flautas, no puede negarse que éste posee un saber sobre aquéllas y, en consecuencia, una cierta racionalidad. Igualmente, si en el mundo hay frutos animados y racionales (los hombres), entonces éste también debe ser animado y racional (cf. *SVFI 110-114* = *VVAA* 1996 88-90).

¹⁵ Plutarco establece la siguiente aporía acerca de esta doctrina: o se acepta que el principio pasivo es más simple que el activo, puesto que sólo es materia indeterminada, mientras que el activo es Razón material –un compuesto de materia y determinación–; o, de negarse lo anterior, debe aceptarse un dualismo metafísico entre ambos principios (cf. *SVF II 313* = Plutarco 2004 500-501). Recuérdese que, para los estoicos, los principios sólo son separables en el pensamiento; en tanto que son cuerpos, lo existente siempre es materia penetrada de Razón.

¹⁶ Sobre esta *divinidad inmanente*, algunos comentaristas argumentan la influencia del pensamiento oriental en el estoicismo, particularmente por la procedencia semita de Zenón y Cleantes. Sin embargo, hay antecedentes filosóficos de esta idea en Heráclito y Anaxágoras.



principio que opera en ella, es decir, vivir en coherencia con la Razón divina, en sumisión a los mandatos de su Ley que, providentemente, todo lo rige. El fin ético, para Cleantes, versaría en el intento de hacer que el hombre deje de ser un hombre insensato, un humano demasiado humano, demasiado débil, para convertirse en un hombre excelente, casi divino. Se trata de ponerse de acuerdo con el orden del mundo, de entrar en *sintonía* con él¹⁷, lo cual es posible –según explica A. Long– porque “[...] sólo el hombre está dotado por Naturaleza con la capacidad de comprender los sucesos cósmicos y de promover la racionalidad de la Naturaleza con su propio esfuerzo” (1984 179). Para llegar a este acuerdo es indispensable el estudio de la física, que enseña la simpatía universal producto del gobierno del *Lógos*, y de la lógica, que garantiza la certeza absoluta de este conocimiento. Ambos discursos reafirman al hombre su lugar dentro del Todo ordenado que es el cosmos. Puede notarse, entonces, que Cleantes acentúa la visión teológica del estoicismo, al establecer el *télos* ético en términos de una vida piadosa respecto de la divinidad. No es gratuito que el sucesor de Zenón haya escrito un *Himno a Zeus*, el cual posee la estructura de una oración de fe, casi al estilo del *Padrenuestro* cristiano (cf. *SFVI 537* = *VVAA* 1996 288-292).

La interpretación crisipea de la fórmula larga del *télos*: la naturaleza particular

Si Cleantes establecía la fórmula del *télos* desde la perspectiva del todo, desde la divinidad, Crisipo, no la olvida, sino que añade a ésta la perspectiva de la parte. Podría enunciarse su fórmula del *télos* así: *vivir en concordancia con la naturaleza Universal y particular*. Debe comentarse, entonces, el significado de esta *naturaleza particular*, ya que se hizo lo propio con la *Naturaleza universal* en el análisis de la fórmula de Cleantes. En primer lugar, el hecho de concordar con la propia naturaleza no es único del hombre; todos los seres concuerdan con la suya propia e incluso son raros los casos en que no lo hacen. Por ejemplo, sobre una planta, se afirma que es natural que florezca o, sobre un animal, que se alimente. También se dice que es anormal un manzano que no da frutos o un ciervo que se alimenta de carne. La posibilidad de otorgar calificativos como *natural* o *no-natural*, *normal* o *anormal* estriba en la existencia de cierto estado de su propio ser que es excelente o bueno, no en términos morales, sino respecto a su definición. Así, concordar con la naturaleza particular es, entonces, comportarse según aquello que define el ser de un individuo. Esta naturaleza particular es algo decretado, cual si fuese una ley que establece el que un individuo sea de cierta manera y no de otra, un criterio para determinar la conformidad o disconformidad de un individuo respecto de su naturaleza. Ahora bien, ¿quién prescribe tal *ley*? La respuesta se intuye a partir de la explicación realizada en las páginas dedicadas a la fórmula de Cleantes: si el *Lógos* divino es el *Hēgemonikōn* que gobierna todo, entonces éste es quien dictamina la *Ley* de la naturaleza particular para cada ser. En efecto, dada su inmanencia en el mundo, el *Lógos* divino penetra los individuos en la forma de *razones seminales* (*spermatikoi lógoi*), esto es, de semillas a través de las cuales implanta, casi de forma genética, las disposiciones y tendencias que definen la naturaleza particular de cada ser vivo (cf. *SVFI 172* = *VVAA* 1996 113-114).

¹⁷ Obsérvese las raíces griegas de *sintonía*: El prefijo *syn*, similar al prefijo español *con*, denota cooperación o reunión, un *tener en común* (e.g. *compasión*, *convenir*). *Sintonía* significa, entonces, tener el alma en la misma tensión que el alma de la Naturaleza, esto es, dispuesta armónicamente, en consecuencia, según la virtud.



Aquí se despliega la doctrina estoica sobre la *oikeiōsis* o primer impulso natural de los seres animados, la cual es central en este análisis de la Naturaleza desde la perspectiva de la parte. Ésta es, quizá, una de las intuiciones más sobresalientes del estoicismo,¹⁸ pero, ¿qué debemos entender por esta doctrina? Un desarrollo expedito de ésta lo encontramos en la secciones 85 a 88 de Diógenes Laercio y en *De finibus III 16-21* de Cicerón (cf. Juliá et al. 1996 116-118, 269-276). Ambas exposiciones afirman que, según los estoicos, existe cierta actitud original o primer impulso (*protē hormē*) en los animales: al nacer, todos sienten un amor hacia sí mismos (*diligere se*), esto es, una atracción o apego hacia sí. A esta actitud de amor sigue, a la manera de un mandamiento, la tendencia natural a conservar ese sí mismo, referida respectivamente por Diógenes y Cicerón con los verbos *tērēō* (*observar, percibir, advertir, custodiar*) y *conservandum* (*preservar, salvar, mantener con seguridad*). Nótese que esta tendencia supone, de entrada, una sensación o captación de aquello que se pretende conservar, como lo evidencia las traducciones del verbo griego. En definitiva, se trata de entablar, como consecuencia de la actitud original, una relación específica con aquello que es objeto de amor, a saber, la de un cuidado. Hasta aquí, pese a que el primer impulso se dirige hacia un objeto que aún no está especificado claramente –el *sí mismo*–, sí es claro que este mandamiento implica unas *actitudes-pro*, tal como las nombra T. Engberg-Pedersen, esto es, actitudes a favor de actuar y, a través de la acción, de alcanzar fines naturales en relación con la conservación del sí mismo (cf. 1993 155). Estas *actitudes-pro* permiten especificar los objetos del primer impulso: en primer lugar, definen qué es ese *sí mismo*; en segundo lugar, establecen cierto criterio sobre los objetos exteriores al ser vivo en relación con su conservación.

Respecto a lo primero, en la exposición de Diógenes se afirma que el *sí mismo* es *lo que ha sido apropiado* (*oikeion*) por la Naturaleza para cada ser vivo. En este término, igual que en el vocablo *oikeiōsis*, la raíz etimológica *oik* –cuya forma sustantivada se encuentra en *oikía* (casa, propiedad familiar)– connota cierta relación de propiedad respecto de un objeto, sin ser adquiridos ni estar sujetos a un intercambio (según el sentido moderno de propiedad), tanto así que son condición necesaria para la vida biológica (*zēn*) y, también, política (*bíos*).¹⁹ De allí que Plutarco defina la *oikeiōsis* o *apropiación* como “una sensación y captación de lo que es propio (*oikeíou*)” (2004 242). En consecuencia, lo apropiado al ser vivo, lo que capta como su propiedad inmediata, es el *sí mismo*, esto es, su constitución (*sýstasin, status*), la cual aparece aquí, de manera específica, como el primer objeto de esa actitud original del amor a sí mismo.

Es conveniente abrir un paréntesis para dilucidar esta noción estoica de *constitución* apropiada para y por el ser vivo. Según se puede inferir de los pasajes de Cicerón y Diógenes que ahora son analizados –en los que se habla de *naturaleza* o *disposición natural* (*physis* en su sentido más prístino), respecto a las plantas, y de *impulso* (*hormē*), respecto a los animales–, la constitución no parece ser, sin más, la estructura corporal del ser vivo, de manera que éste posea, por ejemplo, tal número de extremidades,

¹⁸ Dice P. Hadot: “*El estoicismo es una filosofía de la coherencia consigo mismo. Ésta filosofía se fundamenta sobre una excelente intuición de lo que es la esencia de la vida. De entrada, desde el primer momento de su existencia, el ser vivo está de acuerdo instintivamente consigo mismo*” (Cit. en Gagin 2003 88-89 n. 33).

¹⁹ En la Grecia Clásica, la propiedad de tierras y la administración de la casa (*oikonomía*) era condición necesaria para la participación política, al menos hasta las reformas democráticas de Solón (cf. Finley 1974 11-34). Sobre la etimología de *oikeiōsis*, cf. Long 1984 170-171 y Long 1996 253.



tal tipo de pelaje, tal figura, etcétera. La idea es clara si se recuerda que, para los estoicos, sólo existen individuos, ninguno de los cuales es exclusivamente su principio material. Por el contrario, todo individuo es una mezcla total (*krásis*) de materia y forma –ambas corpóreas–, motivo por el cual su constitución ha de ser pensada como la relación que se establece entre los dos principios, es decir, entre su alma y su cuerpo, en tanto que es una estructura unitaria y unificada, ordenada así por la Naturaleza. En consecuencia, por *constitución* debe entenderse la *naturaleza psicossomática* de un ser vivo, en la medida que ésta no obedece solamente a cuestiones corporales, sino, además, disposicionales o, podríamos decir, relativas al *hēgemonikòn*. La constitución es, en definitiva, aquello en lo que se manifiesta la naturaleza particular de cada ser. Ahora bien, si, como se definió páginas atrás, esta naturaleza se presenta en la forma de una ley –cuando funciona como criterio para determinar la conformidad o disconformidad de un individuo específico–, entonces en la constitución se manifiesta también esta misma ley que el *Lógos* divino impone a cada ser viviente. De este modo, es posible sostener una suerte de sinonimia al hablar de la *naturaleza particular* y de su *constitución*. Hasta aquí el paréntesis.

Después de delimitar el primer objeto de *oikeiōsis*, es posible pasar a especificar un segundo objeto o, mejor, grupo de objetos. En la medida que la *oikeiōsis* es una sensación de sí mismo como algo apropiado, entonces ella posibilita reconocer que eso *propio* (*oikeiōn*) es diferente de aquello que es *ajeno* (*allótrion*). Este binomio propio-ajeno pone en evidencia cierto movimiento de *ampliación* de la *oikeiōsis*, en otras palabras, el foco de la tendencia natural se ensancha extendiéndose desde el sí mismo hacia su entorno exterior, con miras a atender aquello que le pueda ser apropiado o dañino, esto es, que lo pueda conservar o destruir. En consecuencia, el primer impulso se convierte en el principio de la acción para el ser animado, sea con el fin de adquirir estas cosas o de huir de las mismas. De este modo, la *oikeiōsis*, fundada en esa actitud original de amor a sí mismo, juega el papel de *criterio evaluativo*²⁰ respecto de los objetos exteriores y, además, de patrón de comportamiento del ser vivo: dictamina, por ejemplo, cuál alimento le es favorable y, con ello, establece cierta conducta adecuada a su fin natural de conservarse. En palabras de Cicerón, “el impulso rector (principium ductum) <de la acción> es el amor a sí mismo (*a se diligendo*)” (*SVF III 182* = Juliá et al. 1996 271).

Lo siguiente es un ejemplo del desarrollo de la *oikeiōsis*. Imagínense un ser vivo que, como todos, tiende a conservarse por causa de su actitud natural (el amor a sí). Las *actitudes-pro* que se derivan de esta actitud lo llevan a apropiarse de su constitución, la cual es, según el ejemplo, la de un cuerpo ágil, con alas, plumaje resistente y pico fuerte, además de un *hēgemonikòn* guiado por el impulso. Su naturaleza psicossomática le revela la habilidad de volar, lanzarse al agua y capturar peces. A partir de allí, por la ampliación del foco de la *oikeiōsis* hacia lo ajeno, este ser vivo, que evidentemente es un ave, descubre que alimentarse de peces conserva su constitución. De esta manera, su *oikeiōsis* se convierte en patrón de comportamiento, puesto que no se limita a la captación de lo propio y lo ajeno, sino que la mueve a adquirir aquello que la conserva, esto es, peces. Al realizar tal acto y no, por ejemplo, beber del néctar de las flores, dicha ave actúa conforme a su naturaleza particular, la cual se manifiesta en su constitución, es decir, cumple la *Ley* que le ha impuesto la Naturaleza y, con ello,

²⁰ Según T. Engberg-Pedersen, el *sí mismo* es lo único que posee valor absoluto; todo lo demás (lo ajeno) tiene un valor según la relación *fáctica* que establezca con éste (cf. 1993 161).



cumple los fines particulares que la misma le ha designado. La doctrina de la *oikeiōsis* permite evidenciar, entonces, el *modo de ser* natural, normal o acorde de cada ser viviente. Se trata de un modo de ser en el que hay una coherencia entre los fines naturales y los medios para conseguirlos, esto es, entre el *concordar con la naturaleza particular* –que en definitiva es el enunciado del fin inmanente a los seres, dictado como ley por la Naturaleza– y la específica constitución de cada uno de éstos –que es objeto del primer impulso–.

Puede retomarse aquí la cuestión que nos atañe: en el caso humano, ¿qué significa *concordar con la naturaleza particular*? El rodeo a través de la doctrina de la *oikeiōsis*, que permite asumir la naturaleza particular de un ser viviente como la descripción del *fin* que la Naturaleza universal le ha implantado y frente al cual lo ha dotado de determinada constitución, indica un método para responder esta cuestión: se debe observar cuál es la constitución del hombre, de manera que se identifique en ella eso que caracteriza su vida natural, es decir, su conformidad a la naturaleza propiamente humana. El siguiente pasaje de Diógenes presenta cómo se desenvuelve la *oikeiōsis* en determinados seres vivos, según sus particulares constituciones. Justo tras caracterizar la diferencia entre plantas y animales, afirma:

[...] puesto que los animales, además, les adviene el impulso mediante el cual se encaminan hacia las cosas apropiadas, en ellos lo conforme a naturaleza es administrado mediante lo conforme a impulso; y dado que la razón ha sido dada a los <animales> racionales de acuerdo con una dignidad más acabada, el vivir según razón es para ellos vivir correctamente según naturaleza, pues ésta (sc. la razón) sobreviene como artífice del impulso (*SVF III 178* = Juliá et al. 1996 117-118).

Aunque, como se definió, la constitución es la relación establecida entre el cuerpo y el *hēgemonikòn*, éste último es más determinante respecto de la naturaleza particular de un ser vivo. El pasaje es completamente explícito en el caso del hombre: en tanto animal, comparte con ellos el impulso como carácter central de su constitución; pero le será aun más específico el *lógos* como artesano del impulso. Es esta racionalidad la que se convierte, a partir de la doctrina de la *oikeiōsis*, en la dotación que le ha sido dada por la Naturaleza para los fines de su vida, esto es, la constitución que, providencialmente, ha sido apropiada para y por el hombre. Esto implica que, inevitablemente, al hombre, por muy insensato que pueda ser, una vez que ha llegado a la edad madura, no le es posible no ser racional. Tal es el orden que la divinidad ha impuesto sobre el mundo, es la manera en que las cosas son. De este modo, cuando se pasa de las plantas y los animales hacia los hombres, hay un cambio sustancial en la manera como se presenta esa concordancia con la naturaleza particular, tanto así que los calificativos que la evalúan no son los mismos que se aplican a los demás seres vivientes. Una vez aparece la razón de manera manifiesta en una parte específica de la naturaleza, deben usarse los términos de *correcto* o *incorrecto*, *coherente* o *incoherente*, *bueno* o *malo*. En otras palabras, respecto del hombre se da un desplazamiento del ámbito natural al ámbito moral, desplazamiento que está fundamentado en el mismo orden de la Naturaleza. Ésta implanta ciertas tendencias naturales (la *oikeiōsis*) que, una vez aparecida la razón como constitutivo de un ente, no son anuladas sino subsumidas en la conducta moral. Así, los estoicos dirán que un hombre es bueno cuando *es* su constitución plenamente; e igualmente se dice que es malo, incoherente o incorrecto cuando, por ejemplo, actúa movido por un error de juicio.



Puede concluirse que Crisipo, con su versión de la fórmula del *télos*, recupera el aspecto central de la fórmula zenoniana, a saber, el *lógos* como naturaleza específica del hombre. Esto significa que su fórmula, *vivir en concordancia con la naturaleza particular*, debe ser entendida como *vivir en concordancia con la razón*, en palabras de G. Reale, “un vivir conciliándose con el propio ser racional, conservándolo y actualizándolo” (1995a 233), actos que se derivan del impulso del ser vivo a amarse a sí mismo. La diferencia entre las formulaciones de Crisipo y Zenón estribaría en que la mención de la naturaleza particular implica tener en cuenta la doctrina de la *oikeiōsis*, la cual explica la manera en que la Naturaleza universal –que tanto enfatiza Cleantes– consigue, a través de su inmanencia, que los seres vivos alcancen sus fines a partir de su propia constitución. Aun así, esta cuestión estaba implícita en la fórmula zenoniana, en la medida que establece el *lógos* humano como característica que distancia el hombre y los demás seres.

Unas palabras conclusivas

En resumen, se ha mostrado que las tres fórmulas del *télos*, analizadas a lo largo del presente texto, afirman lo mismo: la posibilidad de la consecución de la *eudaimonía* es la racionalidad. Lo que parecía un predicado incompleto en la fórmula de Zenón, el *vivir coherente*, no lo es. Se trata de una expresión con sentido completo, tal como se demostró con el análisis del adverbio *homologouménōs*. Allí, desde la psicología estoica, se puso en evidencia que el *lógos* es la característica de lo propiamente humano, aquella en la cual radica la posibilidad de la coherencia o armonía de la vida, y que termina siendo una referencia a la virtud, definida por los estoicos como la disposición coherente del alma humana. Debido a ello, el *télos* es enunciado por Zenón como una exigencia de vivir según aquello que el hombre *es* a toda cabalidad, esto es, su razón.

En el caso de Cleantes, la inclusión del predicado *según la Naturaleza* –si se acepta que dicho añadido se debe a este primer sucesor– introduce de una tesis fundamental de la física y la metafísica estoica, a saber, que la racionalidad no es algo que pertenece únicamente al hombre; el *lógos* humano es, simplemente, la expresión puntual de una racionalidad mayor, expresión del *Lógos* divino que configura el mundo. De allí que, para Cleantes, el *télos* de la vida humana consista en entrar en sintonía con la Naturaleza universal, como forma de trascendencia que garantiza el uso correcto de la facultad humana de la razón. El aspecto a destacar en esta versión de la fórmula del *télos* es, entonces, la perspectiva universal, podría decirse teológica, desde la que Cleantes asume la ética, al colocar al *Lógos* divino como criterio de la vida buena.

Finalmente, Crisipo apuesta por compaginar la perspectiva antropológica de Zenón con la perspectiva teológica de Cleantes. No es difícil trazar el puente a partir de lo comentado acerca del *lógos* humano y el *Lógos* divino. Así lo explica F. Gagin:

La razón está en el centro de nuestro ser particular y lo dirige, como también la razón está en el centro del mundo y lo dirige; de suerte que el precepto estoico *ὁμολογουμένως ζῆν τῆ*



φύσει puede formularse igualmente *ὁμολογουμένως ζῆν*, vivir de acuerdo consigo mismo, es decir, en acuerdo con su propia razón y su naturaleza. (2003 112, cf. Long 1996 202-203)

En la interpretación crisipea de la fórmula *vivir de acuerdo a la naturaleza*, el de Solos reconoce que ésta última refiere tanto la Naturaleza Universal como la particular. De este modo, Crisipo parece tener en cuenta la doctrina de la *oikeiōsis* (la tendencia original del amor hacia sí mismo) como la que articula ambas naturalezas, puesto que si el hombre está dotado de *lógos* como cualidad decisiva respecto de su propia constitución, éste será el objeto de su *oikeiōsis* y, en consecuencia, al seguir su tendencia original, el hombre termina por ser coherente consigo mismo y con el conjunto ordenado de las cosas. En otros términos, al seguir su tendencia natural, el hombre lleva una vida según el *lógos*, que es el carácter esencial de la Naturaleza universal y de su naturaleza particular.

Es así que las fórmulas del *télos* comentadas a lo largo del capítulo apuntan hacia un mismo “*significado focal*”, esto es, poseen la misma unidad de referencia: el *lógos*²¹. Al parecer, Diógenes Laercio reconocía este foco significativo cuando explicaba las definiciones del *télos* estoico de la siguiente manera:

Por ello el fin es vivir de manera consecuente con la naturaleza, con la propia y con la totalidad de las cosas, sin hacer nada de lo que puede prohibir la ley común, que es precisamente la recta razón (*orthos lógos*) que discurre a través de todas las cosas, y es lo mismo que Zeus, por ser éste quien rige la administración de las cosas existentes. (*SVF III 4* = Juliá et al. 118)

La importancia y amplitud de la noción de *lógos* dentro de la filosofía estoica es tal que determina todo el sistema. Éste se implica en cada uno de sus conceptos centrales: nociones estoicas como las de *hēgemonikòn*, *phýsis* y *oikeiōsis*, comentadas a lo largo del texto, sólo se comprenden plenamente a la luz de la absoluta fe que los estoicos tenían en el *lógos* como principio activo de la totalidad de lo existente. He allí el motivo por el cual dicha noción se coloca como eje central del concepto de *télos* y, con ello, como fundamento primero de toda la ética.

Para terminar, es pertinente llamar la atención sobre un último asunto. Si bien las fórmulas analizadas definen el *télos* y abren perspectivas acerca de nociones capitales del estoicismo, precisamente de lo que se trata es de definiciones, esto es, de predicados del discurso filosófico. Al recordar los pasajes en que se ha comentado la diferencia ontológica que existe entre el conjunto de lo incorpóreo y el conjunto de lo corpóreo, en el primero de los cuales se ubican los predicados o enunciados (*lekta*), entonces podríamos estar tentados a concluir que estas definiciones del *télos* según Zenón, Cleantes y Crisipo corresponden a un mero discurso carente de existencia corpórea. Entonces ¿qué tanta importancia podría tener en la vida práctica de un hombre este discurso, si no puede hacerlo “real” (corpóreo) de algún modo? Obviamente, los estoicos no piensan que el *télos* de la vida humana sea un simple predicado incorpóreo. En efecto, éste puede ser alcanzado por el hombre, lo que implica afirmar que debe corresponderse con alguna entidad corpórea, de manera que sea un existente. Dicha entidad corpórea

²¹ T. Calvo Martínez explica la noción de *significado focal* como la unidad primera y fundamental de convergencia de las significaciones que uno o varios términos refieren, lo que es igual a la noción aristotélica de *pròs hén* (cf. 2000 36, n. 30). Para el caso presente, la *racionalidad* es el *pròs hén* del significado de cada una de las fórmulas del *télos* analizadas hasta aquí.



no es otra cosa que la virtud. Un análisis de lo que los estoicos entendían por ésta, en cuanto fin que constituye la felicidad humana, es un asunto que queda para una próxima investigación.

Referencias

- Aristóteles. *Ética Nicomáquea* / Introducción de T. Martínez Manzano, traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Madrid: RBA, 2007.
- Berraondo, Juan. *El estoicismo: Limitación interna del sistema*. Barcelona: Montesinos, 1992.
- Brunschwig, Jacques. “*Stoic metaphysics*”, en: INWOOD, Brad (edit.). *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 206-232.
- Calvo Martínez, Tomás. “La noción de Phýsis en los orígenes de la filosofía griega”, *Daimón. Revista de filosofía*, No. 21 (2000): 21-38.
- Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* / traducción, introducción y notas de Carlos García Gual. Madrid: Alianza, 2007.
- Engberg-Pedersen, Troels. “*El descubrimiento del bien: Oikéiosis y kathekonta en la ética estoica*”, en SCHOFIELD, M. y STRIKER, G. (Comp.). *Las normas de la naturaleza: Estudios de ética helenística*. Buenos Aires: Manantial, 1993, pp. 152-190.
- Epicteto. *Disertaciones por Arriano* / traducción, introducción y notas de Paloma Ortiz García. Madrid: Gredos, 1993.
- Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el College de France 1981-1982*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Gagin, François. *¿Una ética en tiempos de crisis? Ensayos sobre estoicismo*. Cali: Universidad del Valle-Colciencias, 2003.
- Goldschmidt, Victor. “El estoicismo antiguo”, PARAIN, Brice (Comp.). *La filosofía griega*. México: Siglo veintiuno, 1992.
- Juliá et al. *Las exposiciones antiguas de la ética estoica*. Buenos Aires: Eudeba, 1998.
- Long, Anthony A. *La filosofía helenística: Estoicos, epicúreos, escépticos*. Madrid: Alianza, 1984.
----- . *Stoic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Marco Aurelio. *Meditaciones* / introducción de Carlos García Gual; traducción y notas de Ramón Bach Pellicer. Madrid: Gredos, 1983.
- Plutarco. *Obras morales y de costumbres (Moralia) XI (Tratados platónicos y tratados antiestoicos)*. Madrid: Gredos, 2004.
- Rist, John M. *La filosofía estoica*. Barcelona: Crítica, 1995.
- Schofield, Malcom. “*Stoic ethics*”, en: INWOOD, Brad. (edit.). *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 233-256.



Sedley, David. “*Hellenistic physics and metaphysics: Stoics physics and metaphysics*”, en: ALGRA et al. (edit.). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 382-411.

Séneca, Lucio Anneo. *Diálogos / introducciones, traducción y notas de Carmen Cordoñer*. Barcelona: Altaya, 1994.

VV.AA. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, en cuatro volúmenes / compilado por Hans von Arnim en Leipzig (1903-1905). Stuttgart: B.G. Teubner, 1964 (reimpresión).