

CRISIPO Y LA INSTRUMENTALIDAD DE LA FÍSICA PARA LA ÉTICA

Chrysippus and the instrumentality of physics for ethics

José Luis Ponce Pérez

Colegio de Filosofía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
jose.ponce@correo.buap.mx

RESUMEN

En este trabajo me ocupo de dos cuestiones relativas a la instrumentalidad de la física para la ética en el pensamiento del estoico Crisipo (282-206 a. C.), el tercer jefe de la escuela estoica. La primera cuestión es de qué manera podemos entender la idea de que la física sea usada mediáticamente, o instrumentalmente, por la ética. Y la segunda es si Crisipo, como Epicuro, habría sostenido que todo el valor o importancia de la física se reduce a su valor instrumental. Mi respuesta a la segunda cuestión es que no. Una respuesta positiva entraría en conflicto con la doctrina estoica de que entre las partes de la filosofía ninguna es preferible sobre otra.

Palabras clave: Crisipo de Solos, física estoica, ética estoica, instrumentalidad, Séneca

ABSTRACT

In this paper, I deal with two issues related to the instrumentality of physics for ethics in the thought of the Stoic Chrysippus (282-206 BC), the third head of the Stoic school. The first question is how we can understand the idea that ethics utilize physics as an instrument. And the second is whether Chrysippus, similarly to Epicurus, would argue that all the value, or the importance of physics, is reduced to its instrumental value. My answer to the second question is no. The positive response would conflict with the Stoic doctrine that none of the parts of philosophy is preferable to another.

Keywords: Chrysippus of Soli, Stoic physics, Stoic ethics, instrumentality, Seneca

INTRODUCCIÓN¹

La filosofía estoica tiene tres partes. La física y la ética son dos de esas tres partes (la lógica es la tercera parte). Esas dos partes tienen distintos tópicos o temas como objetos de estudio. Podemos leer en el libro VII de las *vidas* de Diógenes Laercio varios tópicos de los que se ocupa cada una de estas partes. También en la carta 89 de Séneca leemos los distintos tópicos de estas partes. La ética, por ejemplo, incluye, dentro de su rango, tópicos como el del impulso, el bien y el mal, la virtud, las pasiones y los actos correctos. La física incluye, en general, el estudio del cosmos: desde los astros, cometas y fenómenos atmosféricos, hasta los elementos y principios del cosmos, incluyendo a la materia y a dios mismo. Pero ¿qué relaciones pueden establecerse entre estas dos partes de la filosofía estoica? El presente trabajo tiene por objeto pensar una de las posibles relaciones que pueden existir entre la física y la ética estoicas: la relación instrumental. Esta relación será pensada desde uno de los estoicos más importantes que existieron: Crisipo de Solos (282-206 a. C.), el tercer jefe de la escuela estoica. Voy a partir de la siguiente cita de Crisipo que Plutarco habría tomado de la obra llamada *Tesis físicas*, una de las tantas obras de Crisipo que desafortunadamente se perdieron:

[T.1] Y habiendo avanzado, otra vez [dice]: «pues es necesario conectar con estos [i. e., los razonamientos físicos] el razonamiento sobre los bienes y los males, porque no hay otro principio mejor de estos [de los bienes y los males], ni mejor recurso, ni la especulación física es aprendida por causa de algo otro que en vista de la diferenciación sobre bienes y males.»

προελθὼν δ' αὖθις· 'δεῖ γὰρ τούτοις συνάψαι τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον, οὐκ οὔσης ἄλλης ἀρχῆς αὐτῶν ἀμείνονος οὐδ' ἀναφορᾶς, οὐδ' ἄλλου τινὸς ἕνεκεν τῆς φυσικῆς θεωρίας παραληπτῆς οὔσης ἢ πρὸς τὴν περὶ ἀγαθῶν ἢ κακῶν διάστασιν.' (Plu., SR.,² 1035d, ed. 1976).

1 Las traducciones que aparecen en este texto son de mi autoría.

2 De stoicorum repugnantiiis

Según esta cita, Crisipo sostenía las siguientes dos cosas: (1) que la investigación física es el mejor principio a partir del cual llegamos a conocer qué sean los bienes y los males, y (2) que no se aprende la especulación física más que para la diferenciación o discriminación de los bienes y males, objeto propio de la investigación ética. En el presente trabajo no me voy a ocupar del punto (1), sino que sólo me ocuparé del punto (2). Según entiendo el punto (2), Crisipo estaría señalando que la investigación física tiene un valor instrumental para la investigación ética estoica, es decir, que la investigación física es un medio a través del cual llegamos a aprender, o distinguir, uno de los objetos propios del razonamiento ético estoico: los bienes y los males. De manera que, entre la ética y la física, habría una relación instrumental. Llamo relación instrumental, o mediática, a aquella que se da entre X y Y , donde X utiliza como un medio a Y para alcanzar cierto objetivo o fin determinado suyo. Si X no tiene fines que alcanzar, o no se vale de Y para alcanzarlos, no hay una relación instrumental entre X y Y .

Ahora bien, mi trabajo se divide en dos partes. En la primera me interesa investigar, o interpretar, qué quería decir Crisipo con que la investigación física se emprende para distinguir o discriminar los bienes y los males. Y en la segunda me interesa investigar si Crisipo sostendría una postura instrumental reduccionista respecto a la física. La llamo reduccionista en el sentido de que sería una postura que reduciría la función e importancia de la física a un papel meramente instrumental. Si Crisipo sostuvo esta postura, entonces parece haber un conflicto con la doctrina estoica que dice que no hay preferencia de una parte de la filosofía sobre otra.

1. LA INSTRUMENTALIDAD DE LA FÍSICA PARA LA ÉTICA

Plutarco no transmite qué quiere decir Crisipo en T.1 con que la investigación física no se aprende más que para la diferenciación, o discriminación, de los bienes y males, ni siquiera proporciona el contexto en el que Crisipo habría dicho esto, por lo que se complica entender que quería señalar Crisipo. Es importante, entonces, revisar

algún otro reporte estoico que presente una postura un tanto similar a la que aparecen en T.1 para ver si puede dar luz a lo dicho por Crisipo. Cicerón parece reportar una idea similar, como veremos. En efecto, el estoico Catón, al final del libro III del *De finibus* de Cicerón, señala una idea respecto al papel de la investigación física para la discriminación de los bienes y los males que parece similar a lo dicho por Crisipo, pues también podría hacer referencia al uso instrumental de la física. El texto es el siguiente:

[T.2] No sin causa, el mismo honor [el de ser virtud] fue dado también a la física, porque quien vaya a vivir conforme a la naturaleza, él debe partir de todo el mundo y de su administración. En verdad, nadie puede juzgar realmente sobre los bienes y los males, sino cuando conoce la naturaleza con toda su razón y también la vida de los dioses y si armoniza, o no, la naturaleza del ser humano con la del universo.

Physicae quoque non sine causa tributus idem est honos, propterea quod, qui convenienter naturae victurus sit, ei proficiscendum est ab omni mundo atque ab eius procuratione. nec vero potest quisquam de bonis et malis vere iudicare nisi omni cognita ratione naturae et vitae etiam deorum, et utrum conveniat necne natura hominis cum universa. (Cic., *De fin.*, III, 73, ed. 1915).

Según Brad Inwood (2009, p. 203-4), el anterior texto podría ser compatible con una explicación instrumental de la motivación para estudiar física en los estoicos, si es que toda la justificación para considerar a la física como virtud radica en que sin el conocimiento de ella falla la empresa ética. Sin embargo, este texto de Cicerón no dice expresamente que la física se emprende o se estudia para discriminar los bienes y los males, como sí lo dice la cita de Crisipo en T.1. Este texto de Cicerón dice, más bien, que sin el conocimiento de la física, no se puede juzgar realmente sobre los bienes y los males. Decir que sin X no se puede juzgar correctamente a Y no es lo mismo que decir que X se aprende sólo para juzgar a Y, porque el que X sólo se aprendiera

para juzgar a *Y*, no implica que *Y* no pudiera ser juzgado correctamente también a partir de otros medios diferentes a *X*. Pero son compatibles, pues podría decirse que *X* se aprehende sólo para juzgar a *Y*, porque sin *X* no se puede juzgar correctamente a *Y*. La siguiente, entonces, es una manera de vincular a **T.2** con **T.1**: la investigación física se aprehende no por otra causa que para la discriminación de los bienes y los males, porque sin la investigación física no se pueden juzgar realmente sobre los bienes y los males. Si esto es correcto, ¿qué aporta **T.2** para comprender la idea crisipea de la instrumentalidad de la física para la ética en **T.1**? Además de ofrecer una posible explicación de por qué la investigación física se aprende sólo para discriminar correctamente los bienes y los males, también especificaría qué conocimientos físicos se usarían instrumentalmente para lograr el buen juicio, o discriminación correcta, de los bienes y males. Dichos conocimientos son: el conocimiento de la naturaleza, el conocimiento de la vida de los dioses y el conocimiento de si la naturaleza humana armoniza, o concuerda, con la del universo. Con probabilidad estos conocimientos físicos son los que tendría en mente Crisipo en **T.1**, pues en otra cita de su obra *Tesis físicas* Crisipo menciona a la naturaleza común y a la administración del cosmos, como indispensables para acercarse al razonamiento que versa sobre los bienes y los males:

[**T.3**] De nuevo, en sus *Tesis físicas* [dice]: «pues no es posible de otra manera ni es más apropiado acercarse el razonamiento de los bienes y los males, ni a las virtudes, ni a la felicidad, más que a partir de la naturaleza común y de la administración del cosmos.»

πάλιν ἐν ταῖς Φυσικαῖς Θέσεσιν 'οὐ γὰρ ἔστιν ἄλλως οὐδ' οἰκειότερον ἐπελθεῖν ἐπὶ τὸν τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον οὐδ' ἐπὶ τὰς ἀρετὰς οὐδ' ἐπ' εὐδαιμονίαν, ἀλλ' <ἦ> ἀπὸ τῆς κοινῆς φύσεως καὶ ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου διοικήσεως.' (Plu., SR., 1035c, ed. 1976).

Así pues, entiendo que para comprender qué quería decir Crisipo con que la investigación física se aprende sólo para discriminar bienes y males,

debemos ver cómo estos temas físicos relativos a la naturaleza común, a los dioses y a la administración del cosmos sirven instrumentalmente para distinguir adecuadamente los bienes y los males. En razón de esto, me parece que el señalamiento de Crisipo en T.1 podríamos entenderlo de los siguientes modos. En primer lugar, así. Entre las definiciones que dan los estoicos del bien se encuentra la siguiente:

[T.4] Y además así definen al bien propiamente: la realización acorde a la naturaleza de lo racional en cuanto racional. Y tal cosa es la virtud. Y [dicen] que son participantes [del bien] tanto las acciones acorde a la virtud como los hombres buenos.

ἄλλως δὲ οὕτως ἰδίως ὀρίζονται τὸ ἀγαθόν, 'τὸ τέλειον κατὰ φύσιν λογικοῦ {ἦ} ὡς λογικοῦ.' τοιοῦτο δ' εἶναι τὴν ἀρετὴν· ὡς <δὲ> μετέχοντα τὰς τε πράξεις τὰς κατ' ἀρετὴν καὶ τοὺς σπουδαίους εἶναι. (D. L. VII, 94, ed. 2013)

Según T.4, para los estoicos el bien, es decir, la realización de lo racional en tanto tal, se identifica con la virtud. De manera que la virtud viene a ser esta realización de lo racional en cuanto racional. ¿Pero qué debemos entender al decir que la virtud es la realización de lo racional en cuanto tal? Crisipo podría iluminarnos respecto a esto. La virtud, para Crisipo, se viene a identificar con el realizar todas las acciones en armonía con el administrador del cosmos, como leemos en el siguiente reporte de su pensamiento:

[T.5] Esto mismo es la virtud del ser humano feliz y el buen curso de la vida, cuando se hacen todas las cosas según la armonía del *daimon*, en cada uno, con relación a la voluntad del administrador de todo.

εἶναι δ' αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὐροίαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἐκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ ὅλου διοικητοῦ βούλησιν. (D. L., VII, 88, ed. 2013)

De manera que la virtud en tanto que realización de lo racional en cuanto tal, para Crisipo, significaría el armonizar el *daimon*, o la razón particular, con la voluntad del ser providente que administra el cosmos y el actuar en consecuencia. De modo que, por la equivalencia que habría entre el bien y la virtud, el bien también vendría a entenderse como el armonizar de cada quien con la voluntad del administrador del universo y el actuar acorde a esa armonía. Por otro lado, los males para los estoicos son los vicios y estos son contrarios a las virtudes: “Y también el vicio es real por ser lo contrario a la virtud (εἶναι δὲ καὶ τὴν κακίαν ὑπαρκτὴν διὰ τὸ ἀντικεῖσθαι τῇ ἀρετῇ).”³ De manera que el mal, al ser contrario al bien, podría caracterizarse también con referencia a lo que administra el universo, administrador que para los estoicos también se identifica con la naturaleza del universo o con dios, sólo que en términos discordantes. En razón de esto, podemos entender por qué la investigación física se emprende con el fin de diferenciar y distinguir entre bienes y males. En efecto, para diferenciar el bien, entendido como la armonía que hay entre el *daimon* propio y el administrador del universo, del mal, entendido como la desarmonía que hay entre el *daimon* propio y el administrador del universo, hay que remitirse a la física, ya que ésta investiga en qué consiste esa naturaleza o divinidad que administra el universo. Aquí podamos ver el uso instrumental de los conocimientos señalados en T.2 y T.3, es decir, el conocimiento de la naturaleza, de los dioses, de la administración del cosmos y de si nuestra naturaleza armoniza, o no, con la del universo.

El segundo modo de entender el señalamiento de Crisipo sobre la instrumentalidad de la física hecho en T.1 consiste en relacionarlo con las siguientes citas de Crisipo que también transmite Plutarco:

[T.6] Pero [Crisipo], ciertamente, dice que dios castiga el mal y hace muchas cosas por castigar a los malvados. Como por ejemplo, en el segundo libro de *Sobre los dioses*, dice que a los buenos les ocurre alguna vez cosas difíciles no como a los malos a causa de castigo, sino según otra ordenación, como en las ciudades. Y

3 D. L. VII. 91, ed. 2013.

de nuevo en estos términos [dice]: «Y en primer lugar hay que entender los males similarmente a lo que se dijo antes. En segundo lugar, que estos [males] son asignados según la razón de Zeus, ciertamente en relación a un castigo o según alguna otra disposición en relación a la economía de todas las cosas.»

Ἀλλὰ μὴν τὸν θεὸν κολάζειν φησὶ τὴν κακίαν καὶ πολλὰ ποιεῖν ἐπὶ κολάσει τῶν πονηρῶν, ὥσπερ ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ Θεῶν ποτὲ μὲν τὰ δύσχηστα συμβαίνειν φησὶ τοῖς ἀγαθοῖς οὐχ ὥσπερ τοῖς φαύλοις κολάσεως χάριν, ἀλλὰ κατ' ἄλλην οἰκονομίαν, ὥσπερ ἐν ταῖς πόλεσι· καὶ πάλιν ἐν τούτοις· 'πρῶτον δὲ τῶν κακῶν παραπλησίως ἐστὶν ἀκουστέον τοῖς προειρημένοις· εἶθ' ὅτι ταῦτ' ἀπονέμεται κατὰ τὸν τοῦ Διὸς λόγον ἢτοι ἐπὶ κολάσει ἢ κατ' ἄλλην ἔχουσάν πως πρὸς τὰ ὅλα οἰκονομίαν.' (Plu., SR., 1050e, ed. 1976)

[T.7] [En el segundo libro del *Sobre la naturaleza* escribe] «En relación a las desgracias restantes el mal tiene un propósito, pues tanto él ocurre, de algún modo, acorde a la razón del universo, como, para decirlo así, ocurre no sin utilidad en relación con todas las cosas, pues nada hubiera sido bueno.»

ἢ δὲ κακία πρὸς τὰ λοιπὰ συμπτώματα ἔχει ὄρον· γίνεται γὰρ <καὶ> αὐτὴ πως κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον καί, ἴν' οὕτως εἶπω, οὐκ ἀχρήστως γίνεται πρὸς τὰ ὅλα· οὐδὲ γὰρ ἂν τὰγαθὸν ἦν.' (Plu., CN.,⁴ 1065a-b, ed. 1976)

[T.8] «Pues de igual modo que las comedias», dice [Crisipo], «llevan epigramas ridículos, los que por ellos mismos son malos, pero atribuyen alguna gracia a todo el poema, así podrías censurar al vicio mismo por el mismo, pero no es inútil para el conjunto de todas las cosas.»

4 De communibus notitiis adversus Stoicos

“ὥσπερ γὰρ αἱ κωμωδίαί” φησὶν “ἐπιγράμματα γελοῖα φέρουσιν, ἃ καθ’ αὐτὰ μὲν ἐστὶ φαῦλα τῶ δ’ ὅλῳ ποιήματι χάριν τινὰ προστίθουσιν, οὕτω ψέξειας ἂν αὐτὴν ἐφ’ ἑαυτῆς τὴν κακίαν, τοῖς δ’ ὅλοις οὐκ ἄχρηστός ἐστι.” (Plu., CN., 1065d, ed. 1976)

Estas citas tratan de responder al problema de cómo es compatible la existencia del mal con el orden providente estoico. Tema del que no tengo la intensión de ocuparme y tampoco de la idea que aparece en T.7 sobre que si no existiera el mal tampoco existiría el bien. Lo que quiero resaltar de estas citas es que el mal y el bien para Crisipo son pensados también desde la perspectiva de la naturaleza y del orden del cosmos. En efecto, en T.6 y T.7 leemos que para Crisipo puede haber una consideración cósmica o teológica de los *males*, entendidos como las situaciones desfavorables que acaecen a las personas, pues aquí los males son considerados en relación a los designios providenciales de los dioses, o respecto a la economía y administración de todas las cosas. Y en T.8, leemos que el mal, en este caso, el vicio humano, sin relación al cosmos podría ser censurado, pero visto desde la *perspectiva cósmica* (la perspectiva que otorga la física) debe considerarse que tiene cierta utilidad. Incluso, acorde a estos textos, lo que se consideraba como mal, ahora desde la perspectiva cósmica podría considerarse como algo bueno. Así, cuando Crisipo dice, en T.1, que la investigación física se emprende para diferenciar, o discriminar, los bienes y los males, él podría querer decir que el mal moral, la virtud y los males, o situaciones dolorosas, pueden ser juzgados desde la perspectiva física, de manera que la investigación natural haga que se puedan distinguir como cosas buenas, o útiles, aquellas que desde la perspectiva individual eran consideradas como malas. Esta forma de invertir los valores de las cosas, por cierto, es una forma recurrente de pensar que podemos encontrar en Marco Aurelio, como señalaré a continuación, a partir de las siguientes citas del emperador.

[T.9] Las obras de los dioses están llenas de previsión. Las de la fortuna no están lejos de la naturaleza, de la revolución de todo y del entrelazamiento en conjunto de las cosas que son administra-

das por la providencia. Todas las cosas fluyen de ahí. Pertenece al cosmos total lo necesario y lo conveniente, del que eres parte. Para toda parte de la naturaleza es bueno lo que la naturaleza del todo aporta y lo que es preservación de aquella. Y preservan al cosmos tanto los cambios de los elementos como los cambios de los cuerpos compuestos.

Τὰ τῶν θεῶν προνοίας μεστά. τὰ τῆς τύχης οὐκ ἄνευ φύσεως ἢ συγκλώσεως καὶ ἐπιπλοκῆς τῶν προνοία διοικουμένων. Πάντα ἐκεῖθεν ῥεῖ· πρόσεστι δὲ τὸ ἀναγκαῖον καὶ τὸ τῶ ὅλῳ κόσμῳ συμφέρον, οὗ μέρος εἶ. παντὶ δὲ φύσεως μέρει ἀγαθόν, ὃ φέρει ἢ τοῦ ὅλου φύσις καὶ ὃ ἐκείνης ἐστὶ σωστικόν. σώζουσι δὲ κόσμον, ὥσπερ αἱ τῶν στοιχείων, οὕτως καὶ αἱ τῶν συγκριμάτων μεταβολαί. (Aur., ASI., II, 3, ed. 1944)

Marco Aurelio señala que lo bueno para cada parte del cosmos (es decir, cada entidad viviente y no viviente) debe ser considerado a partir de lo que conviene al cosmos como un todo. Si algo beneficia o ayuda a preservar al cosmos, entonces será algo bueno para sus partes. Si algo es considerado como malo desde la perspectiva individual, pero sirve al beneficio del todo, entonces en realidad es un bien. Pero, aunque beneficie al conjunto, podría ser considerado duro lo que le acontece a la parte, sin embargo hay que tomarlo como una medida necesaria para la salud del conjunto, así como hay medidas duras para que recobremos nuestra salud:

[T.10] La naturaleza del todo dispuso para este una enfermedad, o una mutilación, o una pérdida, o alguna otra cosa de éstas. Pues allí el “dispuso” significa algo de la siguiente clase: dispuso a éste esto como correspondiente para su salud. Y aquí lo que acontece a cada uno ha sido dispuesto a él, de algún modo, como correspondiente al destino. Así también decimos que estas cosas acontecen para nosotros como los constructores dicen que las piedras cuadrangulares ajustan en los muros y en las pirámides, adaptándose las unas con las otras en tal tipo de constitución. [...] Así

pues, recibamos estas cosas como aquellas que dispone Asclepio. Ciertamente muchas entre aquellas son duras, pero las recibimos con la esperanza de la salud. Que el acabamiento y realización de las cosas decididas por la naturaleza común te parezcan algo tal como tu salud; y del mismo modo recibe todo lo ocurrido, aunque parezca duro, porque lleva hacia allá, a la salud del cosmos, al buen camino y el buen obrar de Zeus.

συνέταξε τούτῳ ἢ τῶν ὅλων φύσις νόσον ἢ πῆρωσιν ἢ ἀποβολὴν ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων. καὶ γὰρ ἐκεῖ τὸ συνέταξε τοιούτῳ τι σημαίνει· ἔταξε τούτῳ τοῦτο ὡς κατάλληλον εἰς ὑγίειαν, καὶ ἐνταῦθα τὸ συμβαῖνον ἐκάστῳ τέτακται πῶς αὐτῷ <ὡς> κατάλληλον εἰς τὴν εἰμαρμένην. οὕτως γὰρ καὶ συμβαίνει αὐτὰ ἡμῖν λέγομεν ὡς καὶ τοὺς τετραγώνους λίθους ἐν τοῖς τείχεσιν ἢ ἐν ταῖς πυραμίσι συμβαίνειν οἱ τεχνῖται λέγουσι, συναρμόζοντας ἀλλήλοις τῇ ποιᾷ συνθέσει. [...] δεχόμεθα οὖν αὐτὰ ὡς ἐκεῖνα <ᾗ> ὁ Ἀσκληπιὸς συντάττει. πολλὰ γοῦν καὶ ἐν ἐκείνοις ἐστὶ τραχέα, ἀλλὰ ἀσπαζόμεθα τῇ ἐλπίδι τῆς ὑγείας. τοιούτῳ τί σοι δοκεῖται ἄνυσις καὶ συντέλεια τῶν τῇ κοινῇ φύσει δοκούντων, οἷον ἢ σὴ ὑγίεια, καὶ οὕτως ἀσπάζου πᾶν τὸ γινόμενον, κἄν ἀπηνέστερον δοκῆ, διὰ τὸ ἐκεῖσε ἄγειν, ἐπὶ τὴν τοῦ κόσμου ὑγίειαν καὶ τὴν τοῦ Διὸς εὐοδίαν καὶ εὐπραγίαν. (Aur., ASI., V, 8, ed. 1944)

En estas citas de Marco Aurelio, el emperador es insistente en hacer referencia a la naturaleza, a los dioses, a la administración del cosmos y al vínculo entre las partes de la naturaleza con la naturaleza del todo. Temas que, según **T.2** y **T.3**, son requeridos para distinguir correctamente los bienes y los males. Así pues, tanto Crisipo como Marco Aurelio, al parecer, sostendrían que desde la perspectiva cósmica hay una transvaloración de las cosas que desde la perspectiva particular eran consideradas como malas o negativas. En este sentido, tal vez, podamos entender el señalamiento de que la investigación física sirve para discriminar o distinguir bienes y males, ya que es desde el panorama global que ofrece la física que se podrá juzgar o distinguir

qué es *realmente* bueno y qué es *realmente* malo. Pero hay un problema de compatibilidad entre la tesis estoica que sostiene que el único bien es la virtud (y lo que participa de la virtud) con la idea de que cosas como la muerte o el vicio puedan ser considerados bienes desde la perspectiva cósmica, ya que si sólo la virtud es el bien, entonces no pueden ser bienes los segundos, y si los segundos pueden ser bienes, entonces no es cierto que la virtud sea el único bien. Pero también es cierto que el que considera cosas moralmente indiferentes como bienes desde la perspectiva cósmica es Marco Aurelio y no Crisipo. Este último, en realidad, desde la perspectiva cósmica, considera importantes, o no sin utilidad, a los males que le ocurren a los buenos y al vicio humano, pero tales eventos para Crisipo no son considerados como algo bueno.⁵ De manera que esta es la segunda propuesta de cómo entender la formulación de Crisipo de T.1 respecto a que la instrumentalidad de la física para distinguir correctamente los bienes y los males.

2. ¿LA POSTURA DE CRISIPO ES UNA POSTURA INSTRUMENTAL REDUCCIONISTA?

Ahora me ocuparé de si la postura instrumental de Crisipo respecto a la física es, o no, reduccionista. Como he señalado, llamo postura instrumental reduccionista sobre la física a aquella que reduce el valor o función de la física sólo a ser un medio para la empresa ética. Si uno quisiera pensar en un ejemplo una postura instrumental reduccionista sobre la física, la posición epicúrea parece ser una buena opción. En efecto, parece ser que Epicuro señala, en la *Epistula ad Pythoclem* (cf. D.

5 White (1985, p. 59-60) señala que para los estoicos la consideración del orden cósmico como un esquema bueno y perfecto en el que las partes y eventos encajan llevaría a neutralizar las cosas que eran consideradas como malas desde la perspectiva individual, pero no a considerarlas como buenas, pues lo que es considerado como bueno es ese mismo orden cósmico. White señala (1985, p. 65) que el orden del universo es bueno porque para los estoicos es de cierto modo lo único perfecto o completo, para lo cual remite a una cita de Crisipo que Plutarco transmite, donde leemos que el cosmos es un cuerpo perfecto, mientras que sus partes no. “Para esto es bastante presentar una expresión del segundo libro del *Sobre el Movimiento* [de Crisipo]. Pues habiendo dicho que «el cosmos es un cuerpo perfecto, pero las partes del cosmos no son perfectas, al estar dispuestas en relación al todo y no existir por ellas mismas [...]» [ἀρκεῖ δ’ εἰς τοῦτο παραθέσθαι λέξις ἐκ τοῦ δευτέρου περὶ Κινήσεως. ὑπεπιπῶν γὰρ ὅτι ‘τέλειον μὲν ὁ κόσμος σῶμά ἐστιν, οὐ τέλει δὲ τὰ τοῦ κόσμου μέρη τῷ πρὸς τὸ ὅλον πῶς ἔχειν καὶ μὴ καθ’ αὐτὰ εἶναι’] (Plu., SR., 1054e-f, ed. 1976).

L., X, 85) y en las *Ratae sententiae*, 11 y 12 (cf. D. L., X, 142-3), que la investigación natural es usada instrumentalmente sólo para alcanzar objetivos éticos epicúreos como la ataraxia o los deseos puros. Razón por lo cual, según Epicuro, si esos objetivos éticos no se tuvieran que alcanzar, la investigación natural no sería necesaria. Ahora bien, cuando Crisipo dice que las investigaciones físicas no se aprenden por otra causa que no sea discriminar los bienes y los males, ¿estaría sosteniendo una posición reduccionista respecto a la física al modo de Epicuro?⁶ Una dificultad para rechazar que Crisipo sostuviera tal posición instrumental reduccionista es el énfasis en que la física *sólo* se aprenda para alcanzar objetos propios de la ética, como parece decir T.1. De manera que, si la física sólo tiene valor instrumental y los objetos de estudio de la ética son abordados por ser intrínsecamente valiosos, entonces, al parecer, entre la física y la ética habría una jerarquización y una preferencia hacia la ética en detrimento de la física. Esto no parece armonizar bien con la doctrina estoica que sostiene que “ninguna parte [de la filosofía] es preferible a otra, como dicen algunos estoicos, sino que están mezcladas.” (καὶ οὐθὲν μέρος τοῦ ἑτέρου προκεκρίσθαι,⁷ καθά τινες αὐτῶν φασιν, ἀλλὰ μεμίχθαι αὐτά),⁸ pues esta doctrina excluye jerarquías entre las partes de la filosofía y el que haya preferencia de una parte sobre otra.

¿Pero esto es así? ¿T.1 dice, sin lugar a dudas, que la física tiene sólo un valor instrumental? No, según voy a sostener. La desventaja se convierte en ventaja. En efecto, al no tener el contexto en el que la cita de Crisipo en T.1 se enmarca (lo cual es una desventaja), no podemos establecer si Crisipo se refiere a que, en todo contexto y situación, la física sólo se emprende con el fin de acercarse a cuestiones éticas, ya que es posible que en esa cita Crisipo se esté refiriendo a un contexto y situación muy determinada. Annas (2007, p 83-84) sugiere que la cita de Crisipo y el

6 Long y Sedley (1987, p. 156) y Gill (2006, p. 188-9 y nota 278), por cierto, han cuestionado que Epicuro haya sostenido esta postura reduccionista.

7 Como señala Annas (2007, p. 63, y su nota 17.) y Boeri-Salles (2014, p. 22), los estudiosos debaten entre si debe ser προκεκρίσθαι “preferir” o ἀποκεκρίσθαι “distinguir”. La segunda opción, señala Annas, hace que la frase concierna a un solo tema, el de la mezcla de las partes, mientras que la primera opción habla de dos temas: la preferencia de una parte sobre otra y la mezcla de las partes. No hay ninguna razón, señala Annas, para rechazar que no puedan ser dos temas.

8 D. L., VII, 40, ed. 2013

modo a como se refiere a la física debe ser entendido desde un contexto pedagógico determinado y referido a un público determinado, y no debe ser entendido en el sentido de que Crisipo se refiere a que ese es el único modo de presentación de la física para todo contexto y público. De modo que, sólo con la cita que transmite Plutarco, no podemos concluir que Crisipo sostenga una postura reduccionista instrumental sobre la física. Por supuesto, tampoco podemos concluir que no la sostenga aún.

Me parece que el modo para rechazar que Crisipo sostenga tal postura sobre la física consiste en lo siguiente. Si Crisipo y, en general, los estoicos, sostienen que las investigaciones físicas son algo valioso de ser investigadas por ellas mismas y no sólo por los fines que permiten alcanzar, entonces, aunque señalen que la física puede ser usada instrumentalmente, no estamos frente a una postura instrumental reduccionista. Con Séneca podemos ver un ejemplo del modo en que un estoico considera que la física tiene un valor instrumental pero que, a su vez, tendría un valor intrínseco y por ella misma. En efecto, en el libro VI de sus *Naturales Quaestiones* (=NQ), Séneca recalca un uso instrumental de la física, donde parece que el matiz epicúreo instrumental parece agudizarse.⁹ Sin embargo, como veremos, para Séneca, la física es valiosa independientemente de los alcances éticos que tenga.

[T.11] Esto también será útil asumir con el ánimo: que los dioses nada producen de esas cosas [de los sismos] ni la ira de las divinidades es dirigida al cielo o a la tierra. Estas cosas tienen sus causas y no se enfurecen por mandato, sino por ciertos defectos, así como nuestros cuerpos son turbados [por ciertos defectos], y entonces, cuando parece que producen daños, los reciben. Pero todas las cosas son terribles para nosotros que ignoramos la verdad, de las que ciertamente la rareza aumenta el miedo. Las cosas familiares acontecen más apaciblemente. El temor es mayor por causa de lo insólito. Ahora bien, ¿por qué algo es insólito para nosotros? Porque captamos la naturaleza con los ojos, no con la razón, ni medi-

⁹ Sobre la influencia epicúrea de Séneca en NQ se puede ver: Graver (2000, p. 51-54); Williams (2012, p. 9; 214-15; 219-25)

tamos lo que aquélla pueda hacer, sino sólo que ha hecho. [...] Y ya que la causa del temer es no saber, ¿acaso no es de mucho valor conocer para que no temas? ¡Cuánto mejor es inquirir las causas y ciertamente con todo el ánimo dedicado a eso! Pues ni puede ser encontrado algo más digno para él, a lo que no sólo se aplica, sino que se consagra.

Illud quoque proderit praesumere animo nihil horum deos facere nec ira numinum aut caelum conuerti aut terram; suas ista causas habent nec ex imperio saeuunt sed quibusdam uitiiis, ut corpora nostra turbantur, et tunc, cum facere uidentur, iniuriam accipiunt. Nobis autem ignorantibus uerum omnia terribiliora sunt, utique quorum metum raritas auget; leuius accidunt familiaria; ex insolito formido maior est. Quare autem quicquam nobis insolitum est? Quia naturam oculis, non ratione, comprehendimus, nec cogitamus quid illa facere possit, sed tantum quid fecerit. [...] Et cum timendi sit causa nescire, non est tanti scire, ne timeas? Quanto satius est causas inquirere, et quidem toto in hoc intentum animo. Neque enim illo quicquam inueniri dignius potest cui se non tantum commodet, sed impendat. (Sen., *NQ.*, VI, 3, 1-4, ed. 1900).

La influencia epicúrea en este texto de Séneca es sólo aparente. Resaltan dos puntos que parecen tener influencia epicúrea pero, en realidad, no la tienen. En primer lugar, está el señalamiento de que los sismos no ocurren por designio divino ni que haya alguna otra clase de participación divina en su realización, con lo que tenemos una reminiscencia de la posición epicúrea sobre que los dioses no tienen una participación activa en el cosmos. La investigación epicúrea de los fenómenos atmosféricos, dentro de los que se incluyen los sismos, como señala Graver (2000, p. 50-51), al rechazar dar una explicación única a estos fenómenos, también rechaza la explicación mítica que reconoce como única causa de esos fenómenos a los dioses. Pero la idea de Séneca sobre la no participación divina en los sismos no parece, en realidad, ir en contra de la postura estoica que reconoce que el mundo es providencialmente conducido. En efecto, Crisipo (cf. Gell., *NA*, VII,

1, 7-13 = BS., 17.8) argumentaba que dentro del orden providencial, al generarse muchas cosas magnas y muy útiles, se generaron ciertos inconvenientes necesariamente y por “concomitancia” (κατὰ παρακολούθησιν), por ejemplo, que la naturaleza constituyó a la cabeza humana apta para realizar su función, pero eso llevó a que fuera hecha con huesos más delgados, lo que trajo el inconveniente de que fuera frágil para los golpes. Del mismo modo ocurriría con los sismos. Para Séneca (cf. *NQ.*, VI, 14, 3-18, 7), el elemento que penetra y rodea a la tierra, el que aprovisiona al éter y las estrellas, el que cohesiona y da vida a todo es el *Aer* (el equivalente al *pneuma* estoico), por lo cual es necesario que haya *Aer* en abundancia en el cosmos. Así, no es extraño que todo lo que está lleno del elemento más móvil sufra con frecuencia conmociones y que el *Aer* mueva otras cosas cuando le obstaculizan el paso, lo cual explica los sismos. De manera que los sismos no son obra de la divinidad, sino consecuencia necesaria de su ordenamiento providente. Todo esto es compatible con la postura estoica, por lo cual la influencia epicúrea es sólo aparente.

La segunda parte llamativa de T.11 con cierto matiz epicúreo es el señalamiento de que, dado que la causa del temor que provocan los sismos es el no conocer con la razón la naturaleza de todas las cosas, entonces importa en gran medida saber para no temer. El uso instrumental de la física es manifiesto. La física es un medio para dejar de temer a los sismos. Si conozco la causa natural de los sismos, dejo de temerles como castigo divino o resultado de la furia de dios. Para Francesca Romana Berno (2015, p. 83), el objetivo general de Séneca en su investigación natural es ético, es decir, Séneca investiga las causas de fenómenos aparentemente inexplicables para mostrar que son naturales y no excepcionales, de modo que se les pueda considerar sin miedo. Para Berno (2015, p. 85-86), las *NQ* comparten el objetivo terapéutico del *De rerum natura* de Lucrecio, aunque Séneca mantenga sus diferencias en otros aspectos (por ejemplo, que a diferencia de la postura epistemológica epicúrea Séneca cuestiona el valor epistemológico de los sentidos). También para A. Schiesaro (2015, p 246) las *NQ*, junto con el *De rerum natura* de Lucrecio, promueven la investigación natural como

un medio para alcanzar el desarrollo moral.¹⁰ Pero ¿sólo para eso es útil o indispensable la física? Si la respuesta es sí, entonces en Séneca tendríamos una posición instrumental respecto a la física como la de Epicuro y Lucrecio. Pero este no es el caso. Las últimas líneas de T.11 señalan que Séneca considera a esa investigación sobre las causas de las cosas como algo digno de consagrarse con todo el espíritu y no sólo de ocuparse superficialmente. Como señala Inwood (2009, p. 210-215), en la obra de Séneca podemos encontrar la justificación de estudiar física en términos instrumentales, al modo epicúreo, pero también la justificación a estudiar física como algo que tiene un valor por sí mismo y no por los beneficios éticos que se obtengan de su estudio. En efecto, la continuación del texto T.11 nos va a dejar en claro que la postura de Séneca respecto a la física no es del tipo epicúrea.

[T.12] A partir de qué causas ocurren estas cosas es una cosa digna para ser examinada. ¿Cuál, dices, será el salario de la jornada? Ninguno es mayor que aquel: conocer la naturaleza. Pues ni el estudio de este asunto en sí mismo tiene algo más bello, aunque tenga muchas cosas que serán para la utilidad, que el que su magnificencia cautiva al ser humano y no es cultivado por recompensa, sino por su majestuosidad. Investiguemos, por tanto, qué sea por lo que estas cosas ocurren.

Haec ex quibus causis accidunt, digna res excuti. Quod, inquis, erit pretium operae? Quo nullum maius est, nosse naturam. Neque enim quicquam habet in se huius materiae tractatio pulchrius, cum multa habeat futura usui, quam quod hominem magnificentia sui detinet nec mercede sed miraculo colitur. Inspiciamus ergo quid sit propter quod haec accidunt. (Sen., *NQ.*, VI, 4, 2, ed. 1900).

10 Pero, para Schiesaro (2015, p. 247-8), aunque pueda haber coincidencias entre las *NQ* y el poema de Lucrecio, por ejemplo, en el método de las múltiples explicaciones, o en el rechazar que la causa de los fenómenos sea la ira divina, Lucrecio influye en las *NQ* más como una influencia literaria o poética que como una influencia doctrinal, pues incluso los pasajes que cita Séneca del poema de Lucrecio son despojados de su significado original y son adaptados a las posturas estoicas.

Para Séneca, la física tiene un valor intrínseco razón por la cual uno se dedica a ella, aunque también pueda tener un valor utilitario. Por tanto, Séneca no está reproduciendo la postura instrumental epicúrea. Pero, entonces ¿Séneca estará reproduciendo la postura estoica? ¿Crisipo y los estoicos, además de Séneca, podrían sostener que la investigación física es valiosa por sí misma, independientemente de si ayuda a discriminar de manera adecuada los bienes y los males, y demás temas de la ética? Si es así tenemos que rechazar que Crisipo y los estoicos sostengan una postura instrumental reduccionista sobre la física.

Para Inwood (2005, p. 180-81), cuándo Séneca en T.12 dice que la investigación de la naturaleza se emprende por sí misma, Séneca estaría justificando que es así porque los hombres son, por naturaleza, seres contemplativos. El texto de Séneca en T.12 no parece decir eso. En otro escrito, Inwood (2009, p. 212-222) señala que la investigación física es valiosa por ella misma porque está integrada en nuestra naturaleza por la Naturaleza, para lo cual se remite a otros textos de Séneca como son *De otio*, 5; *Consolatio ad Marciam*, 17-18; el prefacio al libro I de *NQ*; y la carta 65. En efecto, especialmente en *De otio* 5 y el pref., al libro I de *NQ*, encontramos que Séneca le atribuye un valor preponderante y no instrumental a la investigación de la naturaleza, ya que los humanos son seres contemplativos por naturaleza, o porque la naturaleza humana se completa al investigar la naturaleza de todas las cosas. Ahora bien, si la justificación para considerar a la física como algo digno de ser investigado por sí mismo es que los humanos son seres contemplativos por naturaleza, entonces parece que Crisipo y, en general, los estoicos también podrían sostener la postura de Séneca. En efecto, como Inwood (2009, p. 213) anota, Cicerón en *Natura Deorum*, II, reporta que para los estoicos los seres humanos han nacido para contemplar el cosmos, incluso hay una referencia al mismo Crisipo.

[T.13] Pues Crisipo [dijo] hábilmente que, como la funda [fue generada] por causa del escudo y el estuche por causa de la espada, así, excepto el cosmos, todas las restantes cosas fueron generadas por causa de otras; de modo que esos cereales y frutos que la tierra

produce [fueron generados] por causa de los animales; y los animales [por causa] de los seres humanos, de modo que el caballo [fue generado] por causa del transportar, el buey por causa del arar y el perro por causa del cazar y el custodiar. Y el mismo humano nació para contemplar e imitar el cosmos. De ningún modo es perfecto, sino cierta parte de lo perfecto.

Scite enim Chrysippus, ut clipei causa involucrum vaginam autem gladii, sic praeter mundum cetera omnia aliorum causa esse generata, ut eas fruges atque fructus quos terra gignit animantium causa, animantes autem hominum, ut eum vehendi causa arandi bovem venandi et custodiendi canem; ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum—nullo modo perfectus sed est quaedam particula perfecti. (Cic., *ND.*, II, 37, ed. 1933)

[T.14] En primer lugar [la naturaleza] los constituyó elevados del suelo, altivos y erguidos para que pudieran captar el conocimiento de los dioses observando el cielo. Pues los seres humanos no son como vecinos y habitantes de la tierra, sino como espectadores de las cosas superiores y celestes, cuyo espectáculo a ningún otro género de los animales pertenece.

Qui primum eos humo excitatos celsos et erectos constituit, ut deorum cognitionem caelum intuentes capere possent. sunt enim ex terra homines non ut incolae atque habitatores sed quasi spectatores superarum rerum atque caelestium, quarum spectaculum ad nullum aliud genus animantium pertinet. (Cic., *ND.*, II, 140, ed. 1933).

Así, Crisipo y los estoicos, por considerar que los humanos han nacido para contemplar la naturaleza, podrían justificar que la física sea algo digno de estudiar por ella misma. Estos reportes de Cicerón son concordantes con otros dos reportes estoicos que también señalan que los seres humanos son, por naturaleza, seres que contemplan.

[T.15] Existiendo tres formas de vida, la contemplativa, la práctica y la racional, dicen [los estoicos] que debe ser elegida la tercera, pues el animal racional ha nacido convenientemente por naturaleza para la contemplación y la acción.

βίων δὲ τριῶν ὄντων, θεωρητικοῦ, πρακτικοῦ, λογικοῦ, τὸν τρίτον φασὶν αἰρετέον· γεγονέναι γὰρ ὑπὸ τῆς φύσεως ἐπιτήδεις τὸ λογικὸν ζῶον πρὸς θεωρίαν καὶ πρᾶξιν. (DL. VII, 130, ed. 2013)

[T.16] Entonces, ¿qué?, cada uno de aquellos [animales] está constituido, uno en calidad de ser comido, otro en calidad de ayudar al cultivo de la tierra, otro en calidad de producir queso, otro para cierto uso semejante, respecto a los cuales ¿de quién es el uso del entender las representaciones y de poder juzgarlas? Pero [la divinidad] introdujo al ser humano de espectador suyo y de sus obras; y no sólo espectador, sino también de intérprete de ellas. Por esto es vergonzoso para el humano comenzar y terminar en donde también los animales irracionales, pero mejor comenzar allí, pero terminar en lo que la naturaleza determinó para nosotros. Y nos determinó a la contemplación, la interrelación y el acuerdo armonioso con la naturaleza.

τί οὖν; ἐκείνων ἕκαστον κατασκευάζει τὸ μὲν ὥστ' ἐσθίεσθαι, τὸ δ' ὥστε ὑπηρετεῖν εἰς γεωργίαν, τὸ δ' ὥστε τυρὸν φέρειν, τὸ δ' ἄλλο ἐπ' ἄλλη χρεῖα παραπλησίω, πρὸς ἃ τίς χρεῖα τοῦ παρακολουθεῖν ταῖς φαντασίαις καὶ ταύτας διακρίνειν δύνασθαι; τὸν δ' ἄνθρωπον θεατὴν εἰσήγαγεν αὐτοῦ τε καὶ τῶν ἔργων τῶν αὐτοῦ, καὶ οὐ μόνον θεατὴν, ἀλλὰ καὶ ἐξηγητὴν αὐτῶν. διὰ τοῦτο αἰσχρὸν ἐστὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἄρχεσθαι καὶ καταλήγειν ὅπου καὶ τὰ ἄλογα, ἀλλὰ μᾶλλον ἔνθεν μὲν ἄρχεσθαι, καταλήγειν δὲ ἐφ' ὃ κατέληξεν ἐφ' ἡμῶν καὶ ἡ φύσις. κατέληξεν δ' ἐπὶ θεωρίαν καὶ παρακολούθησιν καὶ σύμφωνον διεξαγωγὴν τῇ φύσει. (Epict., *Diss.*, I, 6, 18-21, ed.1916).

Pues bien, con estos textos considerados podemos decir que Crisipo y, en general, los estoicos, así como Séneca, no sostienen una posición

instrumental reduccionista respecto a la física, pues hay elementos para sostener que para ellos el ser humano ha nacido para contemplar el cosmos y estudiarlo, con lo cual la física tiene valor por ella misma y no sólo tiene valor como un medio para alcanzar objetivos éticos como la discriminación del bien y el mal. Sin embargo, hay una cita de Crisipo que podría comprometer esta lectura, pues en ella Crisipo señala que quienes consideran que la vida ociosa o dedicada al estudio (ὁ σχολαστικὸν βίος) corresponde a los filósofos están en un error. Esto no parece entonar bien con la idea de que dedicarse al estudio de la física es un fin en sí mismo, ya que parece que para dedicarse al estudio de la física hay que estar ociosos.

[T.17] El mismo Crisipo, por lo menos, en el cuarto libro del *Sobre las vidas* piensa que en nada difiere la vida ociosa que la placentera. Presentaré sus mismas palabras: «cuantos suponen que la vida ociosa concierne principalmente a los filósofos, me parece que algo se equivocan desde el principio, porque suponen que es forzoso hacer esto por causa de cierto entretenimiento o por alguna otra causa semejante a esa y [porque suponen que es forzoso] pasar de este modo la vida entera, en cierta manera. Pero, que se examine claramente, esto es [vivir] placenteramente, porque no es necesario que se oculte el sentido de estos, porque ciertamente muchos dicen esto claramente, pero no pocos lo dicen más oscuramente.»

αὐτὸς γοῦν Χρύσιππος ἐν τῷ τετάρτῳ περὶ Βίων οὐδὲν οἶεται τὸν σχολαστικὸν βίον τοῦ ἡδονικοῦ διαφέρειν· αὐτὰς δὲ παραθήσομαι τὰς λέξεις· ὅσοι δ' ὑπολαμβάνουσι φιλοσόφοις ἐπιβάλλειν μάλιστα τὸν σχολαστικὸν βίον, ἀπ' ἀρχῆς τί μοι δοκοῦσι διαμαρτάνειν, ὑπονοοῦντες διαγωγῆς τινος ἔνεκεν δεῖν τοῦτο ποιεῖν ἢ ἄλλου τινὸς τοῦτῳ παραπλησίῳ καὶ τὸν ὅλον βίον οὕτω πως διελκύναι· τοῦτο δ' ἐστίν, ἂν σαφῶς θεωρηθῇ, ἡδέως· οὐ γὰρ δεῖ λανθάνειν τὴν ὑπόνοιαν αὐτῶν, πολλῶν μὲν σαφῶς τοῦτο λεγόντων οὐκ ὀλίγων δ' ἀδηλότερον.' (Plu., SR. 1033c-d, ed. 1976).

Bénatouil (2007, p. 2-4) argumenta que Crisipo tiene en mente a Platón, los académicos, Aristóteles y Teofrasto en esta crítica, pues estos, al abogar por la vida dedicada al estudio, abogarían de manera velada por una vida dedicada al placer. Pero, hasta donde puedo ver, Crisipo no está censurando que los filósofos se ocupen de la vida dedicada al estudio, dentro de la que se incluiría el estudiar física, sino que estaría criticando las razones que algunos sostienen para ocuparse de la vida dedicada al estudio. Para Crisipo, si alguien sostiene que hay que dedicarse a la vida ociosa o de estudio por cierto entretenimiento o por cierta forma de vida (*διαγωγῆ*) y durante toda la vida, éste en realidad está abogando por una vida consagrada al placer. Ahora bien, yo supondría que Crisipo, en su obra *Sobre las vidas*, estaría revisando el tipo de vida que hay que elegir. Y, según entiendo, el modo de vida que un estoico elegiría es la vida dedicada a la virtud o la vida acorde a la naturaleza. En razón de esto, entiendo que Crisipo criticaría la vida dedicada al placer porque no sería del todo compatible con la vida dedicada a la virtud. Y si alguien elige por motivos equivocados ocuparse de la vida ociosa, podría en realidad estar ocupándose de la vida consagrada al placer y en este sentido entrar en conflicto con la vida dedicada a la virtud. Pero por los motivos adecuados, la vida de estudio sería compatible con la vida dedicada a la virtud. Este modo de proceder de Crisipo, es decir, el de buscar formas de vida que sean compatibles con la vida orientada a la virtud, y rechazarlas si no son compatibles, podemos verlo respecto a otro tipo de vida: la vida ocupada de la política. Según Plutarco, Crisipo abogó por una vida dedicada a la política: “Crisipo, el anciano, el filósofo, el que exhorta a la vida regia y dedicada a la política, creyendo que la vida ociosa en nada se diferencia de la vida placentera.” (*τοῦτ' οὖν ὁ Χρῦσιππος, ὁ γέρων, ὁ φιλόσοφος, ὁ τὸν βασιλικὸν καὶ πολιτικὸν ἐπαινῶν βίον, τὸν δὲ σχολαστικὸν οὐδὲν οἰόμενος τοῦ ἡδονικοῦ διαφέρειν*).¹¹ Pero, en realidad, Crisipo aprobaría la vida política porque este tipo de vida podría ser compatible con la vida dedicada a la virtud, no porque es la vida que hay que seleccionar siempre sobre alguna otra, pues en ciertas circunstancias no es seleccionable. En efecto, un reporte de Diógenes parece señalar que la vida política no siempre

11 Plu., SR. 1033e, ed. 1976.

es preferible, y que si se selecciona es para poder instruir en la virtud: “Dicen que el sabio participará en política, si algo no lo impide, como dice Crisipo en el primer libro del Sobre las vidas, porque contendrá el vicio y estimulará la virtud” (Πολιτεύσεσθαί φασι τὸν σοφὸν ἂν μὴ τι κωλύη, ὡς φησι Χρῦσιππος ἐν πρώτῳ Περὶ βίων· καὶ γὰρ κακίαν ἐφέξειν καὶ ἐπ’ ἀρετὴν παρορμήσειν).¹² De este modo, ni Crisipo rechaza la vida dedicada al ocio o al estudio, dentro de la que estaría el estudiar física, ni aboga por la vida dedicada a la política como la mejor, sino que ambas pueden ser aceptadas si están en concordia con la vida dedicada a la virtud. Entonces, se puede seguir sosteniendo la idea de que el estudio de la naturaleza es un fin en sí mismo para los estoicos, porque en la naturaleza humana está el contemplar y conocer el cosmos. Pero sería criticable, para Crisipo, que alguien en el fondo elija estudiar el cosmos por placer y no porque así realiza su naturaleza. Con todo lo dicho en este apartado, espero haber mostrado que se diluye el conflicto entre, por un lado, el supuesto valor subordinado de la física y, por otro, la doctrina estoica que sostiene que no hay preferencia de una parte de la filosofía sobre otra.

CONCLUSIÓN

Es adecuado decir que, en general, los estoicos sostienen que la ética puede hacer uso instrumental de la física, por ejemplo, Crisipo para la diferenciación correcta de los bienes y los males, y en Séneca para el tratamiento al temor que causan los sismos. Pero este uso instrumental no implica que el único valor que tenga la física sea instrumental, pues la física es un fin ella misma y no tiene valor instrumental solamente. Esta idea de que la física es un fin ella misma se encuentra en Séneca, pero también en Crisipo, como he señalado. Así, la instrumentalidad de la física para la ética significa que la física puede ser un medio para alcanzar algo, pero eso no implica, a su vez, que se encuentre subordinada a la ética o que tenga un valor inferior a la ética. De manera que la instrumentalidad de la física para la ética no va en contra del

12 D. L. VII, 121, ed. 2013.

reporte estoico que señala que todas las partes de la filosofía tienen igual valor y ninguna es preferible sobre otra (cf. D. L. VII, 40).

REFERENCIAS

Fuentes antiguas

- Aulo Gelio (2002). Aulo Gelio. *Noches Áticas*, vol. II. UNAM (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana).
- Epictetus (1916). *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae* (ed. Heinrich Schenkl). Leipzig, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0557:002:0>.
- Diogenes Laertius (2013). *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers* (ed. Tiziano Dorandi). Cambridge University Press (Cambridge Classical Texts and Commentaries). <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0004:003:0>
- Lucius Annaeus Seneca (1900). *L. Annaei Senecae Opera quae supersunt*, vol. 1. fasc. 2. (ed. Hosius Carolus). Leipzig, Teubner. <https://latin.packhum.org/loc/1017/16/0#0>
- Marcus Aurelius (1944). *The meditations of the emperor Marcus Aurelius*, vol. 1 (ed. y trad. Arthur Spencer Farquharson). Oxford, Clarendon Press. <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0562:001:0>
- Marcus Tullius Cicero (1915). *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. De finibus bonorum et malorum*, Fasc. 43. (ed. Theodor Schiche). Leipzig, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). <https://latin.packhum.org/loc/474/48/0#0>
- Marcus Tullius Cicero (1933). *M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia. De natura deorum*, fasc. 45 (ed. Ax, Wilhelm). Leipzig, Teubner. <https://latin.packhum.org/loc/474/50/0#0>
- Plutarch (1976). *Moralia. Vol. XIII, Part. II. Stoic Essays* (ed. y trad. Harold Cherniss). Cambridge, Harvard University Press (Loeb Classical Library, 470).

Fuentes modernas

- Annas, J. (2007). Ethics in Stoic Philosophy. *Phronesis*, 52(1), 58-87.
- Bénatouïl, Th. (2007). Le débat entre platonisme et stoïcisme sur la vie scolastique: Chrysippe, la Nouvelle Académie et Antiochus. En M. Bonazzi y C. Helmig (eds.),

- Platonic stoicism – Stoic platonism*. Leuven University Press, pp. 1-21.
- Berno, F. R. (2015). Exploring Appearances: Seneca's Scientific Work. En S. Bartsch y A. Schiesaro (eds.), *The Cambridge Companion to Seneca*. Cambridge University Press, pp. 82-92.
- Boeri, M. y Salles, R. (2014). *Los filósofos estoicos: ontología, lógica, física y ética* traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos, Sankt Augustin, Academia Verlag (Studies in Ancient Philosophy, 12).
- Gill, Ch. (2006). *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*. Oxford University Press.
- Graver, M. (2000). Commentary on Inwood, «God and Human Knowledge in Seneca's Natural Questions». En J. Cleary y M. Gurtler (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, XV. Leiden, Brill, pp. 44-54.
- Inwood, B. (2005). God and Human Knowledge in *Seneca's Natural Questions*. En *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, Clarendon Press, Oxford University Press, Oxford, New York, pp. 157-200.
- Inwood, B. (2009). Why Physics? En Ricardo Salles (ed.), *God and Cosmos in Stoicism*. Oxford University Press, pp. 201-223.
- Long, A. y Sedley, D. (1987). *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge University Press.
- Schiesaro, A. (2015). Seneca and Epicurus: The Allure of the Other. En S. Bartsch y A. Schiesaro (eds.), *The Cambridge Companion to Seneca*. Cambridge University Press, pp. 239-251.
- White, N. (1985). The Role of Physics in Stoic Ethics. *The Southern Journal of Philosophy*, v.23, suplemento, pp. 57-74.
- Williams, G. (2012). *The cosmic viewpoint: a study of Seneca's Natural Questions*. Oxford University Press.