

Primeros desarrollos de la teoría estoica del destino*

First developments of the Stoic Theory of Fate

Por: Laura Liliana Gómez Espíndola

Departamento de Filosofía

Universidad del Valle

Grupo de investigación Praxis

Cali, Colombia

lauragomez@gmail.com

Fecha de recepción: 30 de marzo de 2012

Fecha de aprobación: 30 de abril de 2012

Resumen. *Este artículo se ocupa de clarificar los primeros desarrollos que Zenón, Cleantes y Crisipo hicieron en su teoría del destino. En el curso de la argumentación se manifestará que todos ellos consideraban que el destino es identificable con la razón divina, principio activo de la naturaleza encargado de mover y cualificar a la materia. Gracias a esto se podrá defender, por un lado, que ellos sostenían que el destino es parte de la estructura interna del mundo y, por el otro, que el destino tiene un alcance universal, ya que todos los movimientos y estados cualitativos del mundo, hasta en sus más ínfimos detalles, son producidos por la razón divina. Finalmente se muestra que, de acuerdo con los primeros desarrollos de estos tres escolarcas, el destino tiene un mecanismo fatalista en la producción de los sucesos de la vida humana.*

Palabras clave: estoicismo antiguo, destino, fatalismo, razón divina.

Abstract. *The goal of this article is to clarify the first developments of Zeno, Cleanthes and Chrysippus' Theory of Fate. In the course of the argumentation it will be clear that all of them considered Fate as identical to Divine Reason, the active principle of Nature responsible for moving and qualifying matter. On those grounds it will be argued, on the one hand, that they held that Fate is part of the intrinsic nature of the world and, on the other hand, that Fate has a universal scope, since all the movements and the qualitative states of the world, even in their smallest details, are produced by Divine Reason. Finally it will be shown that, according to the first developments of the three heads of the school, Fate has a fatalistic mechanism in the production of human life's events.*

Key words: Ancient Stoicism, Fate, Fatalism, Divine Reason.

* Este artículo tiene como base la investigación realizada en mi tesis doctoral “Responsabilidad moral y destino en el estoicismo temprano”, que no ha sido publicada, y ha sido perfeccionado en el marco del proyecto de investigación del grupo Praxis titulado “Responsabilidad moral y posibilidades alternativas”, que es avalado por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Valle. Éste es el primero de dos artículos dedicados a exponer uno los primeros desarrollos de la teoría del destino y el otro las réplicas y desarrollos que se hicieron a esta teoría.

Todas las traducciones de los textos clásicos que aquí se presentarán son mías, basadas en las fuentes que se encuentran en el TLG. En la citación se señalará siempre en primer lugar el autor, seguido por el nombre de la obra y líneas en que se encuentra el pasaje de acuerdo con las abreviaturas canónicas del DGE (<http://dge.cchs.csic.es/>). Para facilitar la ubicación de estos pasajes al lector, se señalará entre paréntesis el lugar que ellos ocupan, si así lo hacen, en la colección de fragmentos de Arnim, H. F. A. v. *Stoicorum veterum fragmenta collegit Ioannes ab Arnim*. Lipsiae, aedibus B. G. Teubneri, 1903, mediante la sigla SVF y en la de Long, A. A., & Sedley, D. N. *The Hellenistic philosophers*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1987, mediante la sigla L&S.

En el pensamiento griego se encuentra de modo recurrente la idea de que ciertos sucesos importantes de la vida de los hombres están destinados de manera inexorable: la victoria de una ciudad en la guerra, grandes éxitos o tragedias en la vida de los seres humanos, la fecha de nacimiento y muerte de cada individuo, etc. Este imaginario de origen popular fue heredado por los estoicos y transformado en una teoría de talante filosófico con fundamento en teorías físicas. Zenón (333-264 a.C), fundador de la escuela estoica, fue quien creó los cimientos de esta doctrina, que posteriormente fueron defendidos por sus dos sucesores: Cleantes (300-232 a.C) y Crisipo (280-207 a.C). Esta doctrina del destino de los estoicos antiguos sigue siendo objeto de desacuerdos entre los intérpretes de esta teoría. Por tal motivo, el propósito de este artículo es contribuir a clarificarla mediante el análisis de los siguientes tres aspectos del destino.

(a) *Naturaleza*: ¿qué es exactamente aquello a lo que los estoicos llamaban destino? Se podría considerar que éste es una fuerza trascendente que hace necesaria la ocurrencia de ciertos eventos en el mundo, tal como era concebido tradicionalmente bajo la representación de las Moiras. Se mostrará que los estoicos, en contraste con esta concepción tradicional, consideran al destino como parte de la estructura interna del mundo, un componente de la naturaleza que determina cómo las cosas en el mundo tienen lugar.

(b) *Alcance*: ¿qué cosas en el mundo consideraban los estoicos que están destinadas? Algunos intérpretes han sostenido que Zenón y Cleantes acogían la visión tradicional griega de acuerdo con la cual sólo algunos sucesos muy importantes de la vida humana están destinados.¹ Se mostrará aquí, sin embargo, que un examen de las teorías físicas defendidas por Zenón, Cleantes y Crisipo permite concluir que todos ellos consideraban que el destino tiene un alcance universal, es decir, que todo lo que sucede, hasta en sus más ínfimos detalles, está destinado a suceder de la manera como lo hace. De este modo, cada uno de los movimientos que se dan en el mundo (incluso el parpadeo de los ojos) y cada una de las características de las cosas (incluso el número de cabellos de cada ser) ocurren en conformidad con el destino.

(c) *Mecanismo*: al mostrar que el destino es parte de la estructura interna de la naturaleza que determina todas las cosas que suceden en ella, quedará todavía por preguntar cuál es el mecanismo a través del cual el destino hace que las cosas destinadas tengan lugar. Centrándose en el campo de lo humano, que es el que resultaba problemático para los opositores del estoicismo, se intentará determinar a través de cuál de los siguientes tres mecanismos opera el destino. (i) Se puede

¹ Cfr. L&S p. 342 y p.392.

considerar que el destino hace que los sucesos destinados de la vida humana tengan lugar como consecuencia de las acciones, deseos y esfuerzos de las personas, es decir, que se vale de ellos para producir las cosas que ha destinado. (ii) En contraste, se puede considerar que estos sucesos están destinados y son necesarios independientemente de las acciones, deseos y esfuerzos humanos, pero que suceden debido a algún factor externo a los hombres. El destino podría, por ejemplo, valerse de terremotos, sequías, pestes, etc. (iii) Llevando las cosas más lejos, se podría pensar que el destino hace que los eventos destinados ocurran independientemente de factores internos y externos a los hombres. De este modo, los eventos destinados serían necesarios en sí mismos, el destino los produciría como mónadas cuya existencia tiene lugar necesariamente por el mero hecho de estar destinada.

Este artículo estará dividido en dos partes. La primera de ellas estará encargada de responder la pregunta por la naturaleza y el alcance del destino. La segunda parte se centrará en dilucidar el mecanismo a través del cual éste opera.

1. Naturaleza y alcance del destino

En esta primera parte se examinarán en primer lugar (1.1) las doctrinas físicas de los estoicos para tratar de determinar qué entendían por destino y cuál era el alcance que daban al mismo. Posteriormente, (1.2) se hará un examen del *Himno a Zeus*, pasaje que brinda elementos adicionales para la comprensión de la teoría del destino de Cleantes.

1.1. El destino es la razón que gobierna todas las cosas

Los estoicos compartían con los filósofos antiguos la creencia en que nada puede surgir de lo que no existe ni destruirse en el no ser. Por tal motivo, consideraban necesario establecer la existencia de principios eternos, ingenerados e indestructibles, que subyazcan a todas las cosas y permitan explicar el surgimiento, cambio y destrucción de entidades particulares sin caer en el paso del ser al no ser. Mientras que sus contemporáneos epicúreos sostenían la existencia de innumerables principios (átomos) que se movían ciegamente dando lugar como por azar a las diversas cosas que vemos en la naturaleza, los estoicos postulaban la existencia de dos principios (dios y materia), que en contraste les permitía afirmar que la organización de este mundo no se da azarosamente sino siguiendo la racionalidad de dios.

Los estoicos argumentaban que era necesario establecer la existencia de un principio activo y uno pasivo debido a que uno implica conceptualmente al otro:

si hay algo que forma, debe haber algo que es formado; si hay algo que actúa, hay algo que recibe esta acción; si hay algo que mueve, hay algo que es movido. De esta manera, establecen a la materia (ἡ ὕλη) como principio completamente pasivo, que no se mueve por sí mismo y que es en sí mismo incualificado. Como principio activo postulan un dios artesano que dota de cualidades a la materia y la pone en movimiento. Más específicamente, se habla de la razón (ὁ λόγος), de dios como principio encargado de dar forma y mover a la materia y en esa medida se dice que la razón determina cuándo y cómo sucederán las cosas que tienen lugar.²

[Los estoicos] entienden la razón como un artesano, mientras al cuerpo, estando ligado y sin cualidad, como una materia o substancia completamente pasiva y cambiante, la cual ciertamente cambia y, sin embargo, no desaparece ni toda ni por destrucción de las partes, porque es dogma común de todos los filósofos que nada sale de la nada ni perece en el no ser. Pues aunque todos los cuerpos por alguna casualidad se disuelvan, siempre existen, sin embargo, la materia y el dios artesano, i.e. la razón, por la cual es establecido a qué tiempo todo tanto nace como perece.³

La materia es, entonces, completamente pasiva y en sí misma no realiza nada, por eso es considerada meramente como *aquello a partir de lo cual* suceden las cosas. La razón, en cambio, por ser responsable de dar forma a la materia y determinar cómo ocurrirán las cosas, es llamada también *causa* de la naturaleza.⁴ Estos dos principios son eternos e indestructibles y no es posible que uno exista independientemente del otro. Por ello se encuentran siempre unidos, siendo la razón la que guía a la materia a través de todas las generaciones y los cambios del cosmos.

De acuerdo con la cosmología estoica, el ciclo comienza cuando los dos principios unidos conforman el fuego primario (πρῶτον πῦρ).⁵ Se dice que éste contiene las razones seminales (σπερματικοὶ λόγοι) de todas las cosas que sucederán a lo largo del ciclo cósmico.⁶ En tanto semillas, las razones que se encuentran contenidas en el fuego primero determinan cuándo cada cosa nacerá, cómo será su desarrollo y cuándo morirá; del mismo modo que la semilla de un árbol determina las diferentes etapas del desarrollo de éste. Estas razones seminales se identifican como un todo con la razón de dios en la materia. Por ello dios es llamado también la

2 Esta doctrina fue establecida por Zenón en su tratado *Sobre la existencia*, por Cleantes en su trabajo *Sobre los átomos*, por Crisipo en el libro primero de su *Física*. Cfr. Diógenes Laercio, 7.134 (SVF 2.300, L&S 44B).

3 Calcidio, *Tim.* 293 (L&S 44E).

4 Cfr. Séneca, *Ep.* 65.2 (L&S 55E).

5 Se encuentra evidencia de que Zenón consideraba al fuego como elemento primario de lo que existe y de que el fuego tiene como sus principios a dios y la materia en Eusebio *PE* 15.14.1 (SVF 1.98, L&S 45G).

6 Cfr. Eusebio, *PE* 15.14.2 (SVF 1.98, L&S 46G).

razón seminal (σπερματικὸς λόγος) del mundo.⁷ Ario Didimo reporta que Cleantes consideraba que así como las partes de un individuo crecen a partir de su semilla en el tiempo debido, así también las partes del todo (i.e. los animales y plantas) crecen en su debido tiempo a partir de la razón seminal del mundo.⁸ Esta doctrina ortodoxa establece entonces que desde el inicio de cada ciclo cósmico hay una predeterminación por parte de la razón de cómo y cuándo cada cosa del mundo tendrá lugar.

Dicha razón penetra todas las cosas de la naturaleza en diferentes grados⁹ o tiene diferentes poderes,¹⁰ dependiendo de los cuales recibe diversos nombres:¹¹ es llamada “tenor” si su función consiste en dar unidad, substancialidad y dotar de cualidades sensibles a la materia en la que penetra (e.g. piedra); se llama “física” si permite la alimentación y el crecimiento a la materia (e.g. planta); se llama “psíquica” si la dota de impresiones e impulsos (e.g. animal) y se llama “racional” si le otorga razón (e.g. hombre).¹² De esta manera, las razones seminales son las encargadas de generar todos los seres del mundo y dotarlos de las cualidades y capacidades que poseen. Ahora bien, las razones seminales no sólo se limitan a dotar a la materia de las cualidades que le permiten ser catalogada como un ser inerte, una planta, un animal o un ser racional, sino que ellas se ocupan de dotarlas de todas y cada una de las características que poseen. Ninguna de las cosas tiene una cualidad o capacidad que no le haya sido otorgada por estas razones seminales, pues éstas son lo único en el mundo que es capaz de dar forma, todo lo demás es completamente pasivo, informe y está dispuesto a recibir las alteraciones que las razones seminales le impongan. Así, cualquiera que sea la alteración de la materia, por pequeña que sea, sólo puede ser entendida como una alteración que las razones seminales dieron a la materia. Debido a esto, los estoicos están autorizados a decir que todo ocurre en conformidad con la razón. Esto es precisamente lo que Crisipo afirmaba en el libro primero de *Sobre la Naturaleza*: “Pues ninguna de las partes que se ha generado, ni la más pequeña, es de otra manera que de acuerdo con la

7 Cfr. Diógenes Laercio 7.136.

8 Cfr. Ario Didimo. Fr. 38 en Estobeo, *Ecl.* 1.153.7-22.

9 Cfr. Diógenes Laercio 7.138-139 (SVF 2.634, L&S 47O).

10 Cfr. Filón, *Leg. All.* 2. 22-23 (SVF 2.458, L&S 47P).

11 Si bien estos nombres están frecuentemente vinculados a poderes del aliento (πνεῦμα) y, en esa medida, se asocian frecuentemente con doctrina propiamente crisipiana, hay testimonio de que ya Cleantes atribuía a la razón presente en el fuego las funciones de las que a continuación se hablará, así que esto se puede tomar como doctrina ortodoxa. Cfr. Cicerón, *ND.* 2.23-25 (L&S 47C).

12 Cfr. Galeno, *Ars Med.* 14.726.7-11 (SVF 2.716, L&S 47N).

naturaleza común y de acuerdo con la razón de aquélla”.¹³

En consecuencia, concentrándose en el campo de lo humano, Crisipo señalaba que en conformidad con su naturaleza y con las razones seminales, los seres humanos se encuentran en el estado en el que se hayan: están sanos o enfermos, son gramáticos o músicos, son virtuosos o viciosos, tienen habilidades o carecen de ellas.¹⁴ Por otra parte, no sólo las características de la materia son dadas por la razón, también sus movimientos son causados por ésta. Esto se debe a que la materia es en sí misma inerte y no se mueve si nada viene a moverla. Por ello, Crisipo también afirmaba que ni siquiera la cosa más pequeña se mueve o se queda quieta de otra manera que en conformidad con la razón.¹⁵ Centrándose nuevamente en el campo de lo humano, decía que cualquier acción que las personas realicen (caminar o quedarse quietos) sucede en conformidad con la razón.¹⁶

Ahora, hay muchísimos testimonios de que los estoicos identificaban la razón de dios con el destino. A continuación algunos pasajes:

- Zenón dice que la *razón* es lo que ordena las cosas naturales y el artífice del universo, y la llama destino y necesidad de las cosas y dios y alma de Júpiter.¹⁷

- [Crisipo] dice que ni siquiera lo más pequeño se mueve o se queda quieto de otra manera que de acuerdo con la razón de Zeus, que dice que es lo mismo que el destino.¹⁸

En el segundo libro de *Sobre las estaciones*, en el *Sobre el destino*, y en otros libros esporádicamente [Crisipo] se expresa de muchas maneras diciendo: “el destino es la razón del mundo”, “la razón de las cosas organizadas en el mundo por la providencia”, “la razón de acuerdo con la cual las cosas que han sucedido sucedieron, las que están sucediendo suceden, y las que sucederán van a suceder”. Y usa, en lugar de *razón*, verdad, causa, naturaleza, necesidad, añadiendo también

13 Plutarco, *Stoic. Rep.* 1050a. La naturaleza común de la que se nos habla aquí es justamente aquello que contiene las razones seminales. Cfr. Diógenes Laercio 7.148 (SVF 2.1132, L&S 43A). En términos de Zenón y Cleantes, ésta sería el fuego artífice; en términos de la doctrina crisipiana, ésta sería el aliento.

14 Cfr. Plutarco, *Stoic. Rep.* 1050a.

15 Cfr. Plutarco, *Stoic. Rep.* 1056b.

16 Cicerón pelea justamente contra Crisipo argumentando que si bien uno podrá admitir que nuestras capacidades nos han sido dadas por naturaleza, no es legítimo asumir, como lo hace Crisipo, que nuestras acciones también están determinadas por ella. Cfr. Cicerón, *Fat.* 7-9.

17 Lactancio *De vera sap.* C.9 (SVF 1.160.1). Cfr. también Tertuliano, *Apol.* 21 (SVF 1.160.2) y Cfr. Estobeo, *Ecl.* 1.11.5a (SVF 1.87.1).

18 Plutarco, *Stoic. Rep.* 1056c.

otros nombres, ya que son aplicados a la misma substancia en conformidad con unos y otros puntos de vista.¹⁹

Se debe entonces concluir que, de acuerdo con los principios de la física estoica, todo se encuentra en el estado en el que está y se mueve de la manera como lo hace en conformidad con el destino, en tanto que éste es la causa de todo estado cualitativo y movimiento. Ahora bien, Crisipo se enfrentó con una objeción a la argumentación que aquí ha sido desarrollada, que pudo haber sido creada por él mismo o por alguno de sus críticos: para mostrar que todo sucede en conformidad con el destino no es suficiente mostrar que el destino es la causa de las cualidades y movimientos que se dan en el mundo, puesto que es posible que haya algo que se oponga u obstruya dicha causa y en esa medida no todo suceda en conformidad con ella. Crisipo responde a esta objeción afirmando que si bien para las naturalezas particulares (e.g. la de un árbol) hay obstáculos, no los hay para la naturaleza del todo y su razón. Dado que la naturaleza común y su razón se extienden a todas las cosas, no hay nada externo que pueda obstruirlas o que haga que las cosas sucedan de manera opuesta a como la razón común lo determina.²⁰ De esta manera, el destino se muestra invencible en la medida en que es identificado con la razón común de todas las cosas.

Una aproximación a los principios físicos defendidos por los tres primeros escolarcas del estoicismo ha permitido concluir que para ellos todo en el mundo tiene lugar en conformidad con el destino. Se encuentra evidencia textual adicional que confirma que Zenón y Crisipo consideraban que el alcance del destino es universal en el siguiente reporte de Diógenes: “Que todas las cosas suceden en conformidad con el destino es sostenido por Crisipo en los libros *Sobre el destino*, [...] por Zenón [...] en el libro primero de *Sobre el destino*. El destino es llamado la causa de las cosas que son o la razón de acuerdo con la cual el cosmos es conducido”.²¹

1.2. Destino & providencia en Cleantes

También se encuentra evidencia textual de que Cleantes consideraba que el alcance del destino es universal, esta vez en su *Himno a Zeus*.²² Este texto pareciera estar lleno de oscuridades e inconsistencias. Por tal motivo, su valor filosófico no ha sido del todo aprovechado. Sin embargo, una distinción entre las nociones de

19 Estobeo, *Ecl.* 1.5.15. 21-23 (SVF 2.913, L&S 55M).

20 Cfr: Plutarco, *Stoic. Rep.* 1050c.

21 Diógenes Laercio 7.149 (SVF 1.175, L&S 54I).

22 Se citará a lo largo de este apartado. (Cfr: Estobeo, *Ecl.* 1.1.12 (SVF I. 537, L&S 54I)).

ley común (κοινὸν νόμον) y razón común (κοινὸν λόγον) ayuda a despejar las oscuridades y a entender el texto como una unidad coherente. Atendiendo a esta distinción, ocupémonos de las líneas 1-33 de este texto, pues arrojan claridades sobre la concepción del destino en Cleantes y sobre la relación de los hombres con el mismo.

a. Gobierno de Zeus con la ley común.

Más glorioso de los inmortales, llamado de muchas maneras, siempre todopoderoso,

Zeus, principio de la naturaleza, quien gobierna todo con la *ley*,
¡te saludo!, ya que es deber de los hombres invocarte,
pues nos generamos a partir de ti, siendo imagen de dios sólo nosotros (5)
de entre cuantos mortales viven y se mueven sobre la tierra.
Por esto te cantaré y tu gobierno por siempre alabaré.
Girando en torno de la tierra, todo este cosmos
te obedece, a donde lo conduzcas, y por su voluntad, es gobernado por ti.
(Cfr. Estobeo, Ecl. 1.1.12 (SVF I. 537, L&S 54I)).

La parte inicial de este himno presenta a Zeus como gobernante de todo a través de la ley. Las fuentes permiten encontrar por lo menos dos funciones a la ley común de dios: decretar el curso que deben tomar todas las cosas²³ y prescribir la realización de cosas justas.²⁴ Estas líneas del texto hacen referencia a la primera función. Nótese el carácter prescriptivo o normativo de la ley de dios representado bajo la imagen del gobernante y el gobernado: la ley de dios establece cómo deben moverse las cosas y éstas obedecen la ley al moverse de la manera que les ha sido prescrita. Este aspecto de la ley divina es recalcado al señalar que el cosmos que gira en torno a la tierra obedece a dios voluntariamente. Debido justamente a que la ley de dios tiene carácter normativo, los hombres pueden optar por seguirla de modo voluntario o ser forzados a obedecerla.

b. Todo sucede en conformidad con la razón común (i.e. destino).

Tienes una ayuda de tal clase en tus invencibles manos, (10)
un trueno ígneo de doble filo siempre vivo,
pues bajo su golpe todas las obras de la naturaleza han sucedido.

23 Cfr: Diógenes Laercio 7.88 (SVF 1.162.4).

24 Cfr: Cicerón, ND. 1.36 (SVF 1.162.1).

Con él tú diriges la *razón común*, que circula a través de todas las cosas, mezclada con los astros grandes y con los pequeños.

(Cfr. Estobeo, Ecl. 1.1.12 (SVF I. 537, L&S 54I)).

Estas líneas señalan que todas las obras de la naturaleza han sucedido a causa del trueno, con el cual Zeus dirige la razón común que atraviesa *todas las cosas*. Este trueno es caracterizado por Cleantes como ígneo, lo que permite interpretarlo como el fuego primario que en la cosmología estoica contiene la razón común. Siendo así, en este pasaje Cleantes estaría expresando parte de la doctrina estoica ortodoxa: todas las obras de la naturaleza suceden a causa de la naturaleza común (el fuego), que contiene en sí la razón común (el destino), la cual determina cómo y cuándo todas las cosas de la naturaleza sucederán. De este modo, estas líneas confirman que Cleantes consideraba que el destino tiene un alcance universal. Nótese que la razón común no tiene un carácter prescriptivo (no dice cómo *deben* moverse las cosas), sino un carácter fáctico causal (determina cómo las cosas *de hecho* suceden y han sucedido).

c. Los hombres malos no obedecen la ley de dios (i.e. providencia).

Así, tan grande, llegó a ser el mayor gobernante a través de todo. (16)

Ninguna obra sucede sobre la tierra separadamente de ti, dios,

ni en las alturas del cielo, ni en el mar,

excepto cuantas acciones los malos realizan por sus insensateces.

(Cfr. Estobeo, Ecl. 1.1.12 (SVF I. 537, L&S 54I)).

La ley común tiene, decíamos, una segunda función: prescribir la realización de cosas justas y prohibir la realización de cosas injustas. Esta segunda función puede ser entendida como una parte de la primera: Zeus prescribe a la bóveda celeste moverse en círculos, al fuego moverse hacia arriba, a las piedras moverse hacia abajo... y a los hombres, realizar acciones justas. Debido a que los hombres realizan acciones injustas, es preciso decir que desobedecen la ley común. En contraste, el resto del mundo sigue voluntariamente la ley de dios.

La ley de dios puede ser entendida como aquello que dios quiere o como su voluntad. Ahora bien, la voluntad de dios es identificada con la providencia divina. Por ello, se puede sostener que aquí Cleantes está expresando que todo, a excepción de las acciones de los hombres malos, sucede en conformidad con la providencia.

d. Las acciones de los hombres malos ocurren en conformidad con la razón de dios (i.e. con el destino)

Sin embargo, tú sabes poner en su límite lo que está desproporcionado, (20)

ordenar lo desordenado y las cosas no amadas son amadas por ti,

pues así has unido en una todas las cosas buenas con las malas,

de modo que llega a haber una *razón de todas las cosas* existiendo siempre.

(Cfr. Estobeo, *Ecl.* 1.1.12 (SVF I. 537, L&S 54I)).

Estas líneas señalan que, pese a que las acciones de los hombres malos no suceden en conformidad con la voluntad de dios (providencia), él organiza las cosas de modo que haya una eterna razón de todas las cosas (destino universal). Así, la tesis c no pondría en riesgo la tesis b. Esta divergencia entre el alcance del destino y el de la providencia en Cleantes es reportado de modo más preciso por Calcidio. De acuerdo con él, Cleantes sostenía que el alcance del destino es más amplio que el de la providencia, ya que todo aquello que sucede por la providencia sucede también por el destino, pero que no todo lo destinado sucede en conformidad con la providencia de dios.²⁵ Con la interpretación aquí desarrollada se puede comprender que la razón de esto es justamente que el destino es comprendido como el artífice, aquello que da forma y movimiento a todas las cosas que suceden en el mundo, por lo cual todas las cosas que suceden están necesariamente en conformidad con él; mientras que la providencia es el deseo de dios de que todas las cosas que suceden en el mundo sean buenas, por ello la existencia de algunas cosas malas muestra que no todo sucede en conformidad con la providencia.

Este punto fue objeto de controversia dentro de la escuela estoica misma, puesto que no es fácil comprender la idea de un dios que crea la totalidad del mundo en conformidad con su razón, pero no en completa conformidad con su voluntad. Crisipo revisó las ideas desarrolladas por Cleantes en este punto para aliviar las tensiones que allí se encontraban. Él sostuvo que todas las cosas suceden tanto en conformidad con el destino como en conformidad con la providencia y desarrolló algunos argumentos para demostrarlo en el libro cuarto del *Acerca de la providencia*. Afirma que los bienes no podrían existir, si los males no existieran, puesto que ninguna cosa existe si no existe su contraria. Por tal motivo, los males que existen en el mundo son parte del plan providente de dios, quien los creó para que pudieran existir las cosas buenas. También afirma que los males deben ser concebidos como

25 Cfr. Calcidio, *Tim.* 144 (SVF 933, L&S 54U).

secuelas inevitables de la creación de los bienes y en esa medida también deben ser concebidos como en conformidad con la providencia.²⁶

e. Los malos intentan huir de la razón común, i.e. de su destino.

intentando huir de la cual [de la razón común] sufren cuantos son malos entre los mortales,

desafortunados que, por un lado, anhelando siempre la posesión de bienes, (25)

ni ven ni escuchan la ley común de dios,

obedeciendo la cual con inteligencia tendrían una buena vida; y,

por otro lado, ellos mismos se impulsan en seguida sin inteligencia cada uno a un mal distinto,

los unos teniendo una impía prisa hacia la fama,

los otros dirigidos hacia las posesiones sin ningún orden,

otros hacia la relajación y las dulces acciones del cuerpo, (31)

se mueven hacia distintas cosas en cada momento,

atormentándose porque sucedan cosas distintas a éstas.

(Cfr. Estobeo, Ecl. 1.1.12 (SVF I. 537, L&S 54I)).

Cleantes señala que, aunque de hecho todas las cosas suceden en conformidad con la razón común, los hombres malos intentan huir (φεύγοντες) de ella. En otras palabras, si bien todo sucede en conformidad con el destino, algunos hombres intentan evadirlo. Aunque esto suena contradictorio, de hecho no lo es. Así como los seres vivos intentan huir de la muerte recurriendo a diferentes estrategias, pero tienen que morir, del mismo modo aunque los hombres tengan la intención de huir de su destino, lo que está destinado tendrá lugar. Así, cuando Cleantes dice que los malos intentan huir de su destino, no está diciendo que de hecho sus acciones no ocurran en conformidad con él, sino que ellos intentan que las cosas sucedan de otra manera.²⁷ Por esta razón se dice que actúan sin ver ni oír la ley común, pues ésta prescribe acciones virtuosas que en el estoicismo equivalen a la aceptación del destino. Es virtuoso quien en lugar de correr en búsqueda de posesiones, intenta vivir en conformidad con los dictados de la naturaleza.

Se encuentra en este pasaje un conflicto que se hará patente en los pasajes que serán examinados en la parte siguiente del artículo: pareciera que la razón

26 Cfr. Gelio, Noc. At. 7.1.

27 Cfr. Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S., & McKenzie, R.. (1996) *A Greek-English lexicon* (Rev. y aum. ed.). Oxford: OUP. Allí se señala que el verbo φεύγω en presente, expresa solamente el propósito o el esfuerzo de huir y no el que la huida se lleve efectivamente a cabo.

común determina cómo sucederán las cosas, pero que existe al mismo tiempo en los hombres un poder independiente a esa razón que se puede oponer a ella. Si bien estos pasajes admiten esta interpretación, a partir de la doctrina que fue examinada en 1.1 se hace evidente que los hombres no tienen un poder que actúe con independencia de la razón común. Por el contrario, la razón común es el único principio en la naturaleza que es capaz de dar movimiento a la materia. Así, las capacidades de los hombres con las que se oponen a la razón común, son partes de la razón común y no fuerzas independientes de ella. Pero, entonces, ¿cómo explicar el conflicto de los hombres con su destino?, ¿cómo comprender la idea de que ellos están intentando huir de la razón común? Esto se puede entender mediante una analogía: así como una sola es la naturaleza de un árbol que genera el movimiento y crecimiento de cada una de sus partes, pero, por ejemplo, el crecimiento de una raíz puede limitar el crecimiento de otra, una sola es la razón común que produce los movimientos de todas las cosas en el mundo, pero los movimientos de un individuo pueden estar en oposición a, o ser impedidos por otras cosas en el mundo. Así, la razón común mueve todas las cosas aunque en ocasiones se genere conflicto entre ellas. Lo que importa resaltar aquí es que en ocasiones la razón común determina que ciertos eventos sucederán en nuestra vida aunque una parte de esta misma razón común (nosotros mismos) se oponga a ellos. Esta idea será examinada con detenimiento a continuación.

2. Fatalismo en el estoicismo antiguo

Se ha concluido en la parte anterior que el destino es la razón común que se encuentra al interior de la naturaleza y es la fuerza encargada de dar forma y movimiento a la realidad. Por tal motivo, todas las cosas están en el estado cualitativo en el que se encuentran y se mueven como lo hacen a causa del destino. En esta parte se intentará determinar cuál es, de acuerdo con la concepción ortodoxa, el mecanismo a través del cual el destino opera en el campo de lo humano. Así, se intentará resolver la siguiente pregunta: ¿cómo hace el destino para que tenga lugar lo que ha sido destinado a los seres humanos? Para dar una respuesta a esta pregunta, se traerá a la luz la postura de los tres primeros escolarcas del estoicismo a través del examen de dos pasajes: (2.1) cinco versos de un himno de Cleantes reportados por Epícteto y Séneca y (2.2) un pasaje donde se ilustra, mediante el símil de un perro atado a un carruaje, el mecanismo del destino según la concepción de Zenón y Crisipo.

2.1. Himno de 5 líneas de Cleantes

Condúceme, oh Zeus, y tú, Hado
a donde me ha sido asignado,
pues seguiré sin vacilar. Pero si acaso no deseo,
habiéndome vuelto malo, seguiré en todo caso.²⁸
Los destinos conducen al que quiere y empujan al que no quiere.²⁹

Es importante iniciar señalando brevemente el contexto en el que se encuentra este himno. Epicteto cita constantemente la primera línea como exhortación a vivir en conformidad con los dictados del destino y no en oposición a los mismos.³⁰ De acuerdo con Epicteto, debido a la ineluctabilidad del destino, si se desea que algo suceda de manera diferente a como ha sido asignado, los deseos del agente se verán frustrados, pues él estará compelido a ir hacia donde le sea destinado y, al ser coartado, no será libre. Al final del *Encheiridion*, Epicteto cita en extenso las primeras cuatro líneas del himno y en las epístolas de Séneca se encuentra, además de éstas, la quinta línea.

Susanne Bobzien ha tratado de restarle importancia a este pasaje señalando dos ambigüedades que se encuentran en él, las cuales, de acuerdo con ella, no permiten usar el texto para extraer claridades sobre la doctrina del destino de Cleantes (Bobzien, 1998: 247). Se mostrará que el texto no tiene estas ambigüedades, sino que, por el contrario, a partir de él se puede entender claramente el mecanismo a través del cual opera el destino según Cleantes.

La primera ambigüedad que señala Bobzien se refiere a la manera como se debe entender en la segunda línea del himno la expresión “lo que nos ha sido asignado” (*διατεταγμένος*). Ella se pregunta: ¿tiene esta expresión carácter normativo o fáctico?, es decir, ¿lo que el destino ha asignado es lo que el agente debe hacer o lo que de hecho va a realizar? De acuerdo con la concepción tradicional del destino, es adecuado considerar que lo asignado por éste es aquello que de hecho

28 Epicteto, *Ench.* 53.1.

29 Séneca, *Ep.* 107.10.

30 El primer verso es citado en Epicteto, *Dissertationes ab Arriano digestae*.2.23.42, 3.22.95, 4.4.34. El primer y segundo verso son citados en Epicteto, *Dissertationes ab Arriano digestae*. 4.1.131.

realizará el agente, no aquello que debe realizar. Por ejemplo, cuando se decía que Edipo estaba destinado a matar a su padre y unirse sexualmente con su madre, no se quería decir que Edipo *debía* hacer estas cosas, sino que estas cosas de hecho sucederían, independientemente de que fuera el deber de Edipo intentar hacer lo contrario. Así, en la concepción tradicional del destino, lo que nos ha sido asignado tiene carácter fáctico, no normativo. De acuerdo con lo que encontramos en 1.1, la razón común o el destino tiene también un carácter fáctico en los estoicos. Siendo esto así, Cleantes no estaría entendiendo el destino de una manera inusual, sino que, al entenderlo con un sentido fáctico, estaría respetando la comprensión tradicional de este concepto. De acuerdo con esto, la expresión “lo que nos ha sido asignado” por el destino, hace referencia a aquello que de hecho sucederá.

La segunda dificultad que señala Bobzien se refiere a la comprensión de las líneas 3 y 4 del himno. En ellas Cleantes afirma que seguirá sin vacilar lo que le ha sido designado y que, aunque se vuelva malo y no desee seguir, seguirá de todas maneras. Bobzien señala que estas líneas admiten dos interpretaciones diferentes:

(a) Sostener que Cleantes está diciendo que si llegara a tener el deseo de no seguir el destino, de todos modos tendría la firme intención de seguir el camino asignado, oponiendo así su voluntad al deseo irracional que se le ha presentado. De tal modo, el hecho de que siga lo destinado no se debe a que haya algo que lo obligue a seguirlo o a que el destino tenga un carácter fáctico, sino a que él voluntariamente sigue aquello que el destino le dice que debe hacer. Esta interpretación está basada en una comprensión del destino como algo normativo.

(b) La otra opción consiste en sostener que Cleantes está afirmando que, aunque llegara a tener la firme intención de no seguir el destino, este último tiene un carácter tal que lo obligaría a seguir necesariamente el camino que le ha sido asignado. La oposición aquí sería entre la voluntad y deseos del agente, por un lado, y el poder del destino que se pone sobre ellos, por el otro. Esta interpretación está a favor del carácter fáctico del destino.

Se han dado ya razones para sostener que el destino tiene un carácter fáctico y no uno normativo y, en esa medida, para preferir la opción b sobre la a. Sin embargo, hay una razón adicional para tomar la interpretación b como la apropiada. Cleantes señala que él seguirá sin vacilar aquello que le ha sido asignado, pero que, habiéndose vuelto malo, ya no deseará seguir. Bajo la primera interpretación, la persona que se ha vuelto mala es la persona que desea tomar un camino diferente al destinado pero ha decidido e intentará seguir el camino que le ha sido asignado. Bajo la segunda interpretación, el malo es aquél que intentará evadir lo que se le

ha asignado, pero que de hecho no logrará hacerlo debido al carácter ineluctable del destino. Esta segunda manera de comprender al agente malo guarda una correspondencia exacta con la descripción de los malos que encontramos en el *Himno a Zeus*, lo cual favorece esta lectura. Allí Cleantes afirmaba que los malos son aquéllos que intentan evadir el destino, pero que de todos modos tienen que seguirlo. Los malos no procuran seguir lo que se les ha asignado (como sostiene a), sino que se esfuerzan por huir de ello (como sostiene b).

De este modo, las dos primeras líneas del himno indican que los sucesos en la vida de los humanos están determinados a suceder por el destino. Las líneas 3 y 4 dejan ver parte de la doctrina ética de Cleantes. De acuerdo con él, los buenos son aquellos que no se oponen a aquellas cosas que les han sido destinadas, sino que las aceptan sin oponer resistencia. Los malos tratarían neciamente de oponerse, dado que, por muchos esfuerzos que hagan, lo que les ha sido asignado tendrá lugar inevitablemente. La quinta línea del himno sintetiza estas dos ideas, ilustrando el carácter ineluctable del destino y la relación que los hombres buenos y los malos tienen con éste de la siguiente manera: el destino es ineluctable, por ello, si alguien desea seguirlo, el destino lo conducirá sin forzarlo, pero, si alguien no desea seguirlo, el destino lo empujará o lo obligará a seguir lo que le ha sido asignado.

Teniendo claridad sobre las cinco líneas que componen el himno, se puede entender ahora cuál es el mecanismo a través del cual opera el destino en la vida humana según Cleantes. Se han señalado diferentes mecanismos a través de los cuales el destino podría producir las cosas que han sido asignadas a los humanos. Así, estos sucesos podrían ser producidos por el destino (i) a través de las acciones, deseos y esfuerzos de los humanos, (ii) o independientemente de las acciones de los humanos, pero a causa de algún mecanismo causal externo a la persona, (iii) o incluso pueden ocurrir independientemente de la totalidad del mecanismo causal de la naturaleza, produciendo la razón de dios a cada evento destinado independientemente de los demás eventos del mundo.

Ahora bien, el pasaje señala que lo destinado tendrá lugar si el agente quiere que suceda y sigue, pero también tendrá lugar si no desea que suceda y se opone. Pero si un suceso *z* tiene lugar independientemente de que ocurra *x* o no ocurra *x*, entonces *x* es irrelevante frente a la ocurrencia de *z*. De este modo, los deseos y esfuerzos de los humanos por seguir o no lo destinado se muestran irrelevantes frente al hecho de que lo que está destinado tendrá lugar. Siguiendo un ejemplo de Epicteto, si está destinado que Marco irá a Roma, esto sucederá de modo necesario. Así, si Marco quiere ir a Roma voluntariamente, irá a Roma, pero si no lo desea y se opone intensamente, de todos modos irá a Roma. Los deseos y

esfuerzos de Marco se muestran irrelevantes en relación con el hecho de que su destino tenga lugar. Teniendo esto en mente, se puede decir cuál es el mecanismo a través del cual opera el destino. No es posible decir que el destino opera de la manera descrita en i, pues de acuerdo con el pasaje que examinamos lo que está destinado ocurrirá independientemente de nuestras acciones, deseos, etc. Quedan en pie los mecanismos ii y iii. No hay nada en el texto que nos señale que lo destinado tendrá lugar a causa de algún mecanismo causal externo o independientemente de la totalidad del mecanismo causal de la naturaleza, por lo cual ambas posibilidades quedan abiertas. Es posible que el destino se valga de causas externas al sujeto para que lo destinado tenga lugar (e.g. puede ocurrir un terremoto que obligue a Marco a refugiarse en Roma) o es posible que dios haga que lo destinado tenga lugar independientemente de todo el mecanismo causal de la naturaleza. Así, dios haría que esto tuviera lugar sin necesidad de que haya un proceso causal en la naturaleza que lo produzca.

Serán llamadas en adelante fatalistas las posturas que sostengan que lo que le ha sido destinado a una persona sucederá independientemente del proceso causal interno que se dé en esa persona (deseos, esfuerzo, etc.). De este modo, las opciones ii y iii son fatalistas. Llamaré *fatalismo* extremo a la postura que sostiene que lo que está destinado a una persona sucederá independientemente no sólo del mecanismo causal interno de la persona, sino de la totalidad del mecanismo causal en la naturaleza. Si bien no hay pruebas de que Cleantes mantenía un fatalismo extremo, a partir de los cinco versos que han sido examinados sí es posible afirmar que él defendía una postura fatalista.³¹

La siguiente sección se ocupará de un pasaje a partir del cual se puede afirmar que Zenón y Crisipo defendieron también en cierta medida una concepción fatalista del destino.

31 Es importante prevenir al lector de un error de interpretación: el fatalismo sostiene que *la ocurrencia del evento* destinado tendrá lugar independientemente de las acciones que realice la persona a la que se le ha destinado ese hecho particular. De este modo, las acciones de la persona se muestran como causalmente irrelevantes frente a *la ocurrencia del evento destinado*. Esto no implica que el fatalista no reconozca que las acciones de la persona tengan alguna influencia en lo que de hecho sucede en el mundo. Por ejemplo, si está fatalmente destinado que Marco irá a Roma, *Marco irá a Roma* independientemente de que él quiera ir o se empeñe por no ir. De allí que sus acciones sean casualmente irrelevantes frente al hecho de que *él irá a Roma*. Sin embargo, el hecho de que él vaya a Roma alegre y sin vacilar es diferente al hecho de que él vaya a Roma quejándose y obligado. Así, las acciones de Marco sí tendrían una influencia respecto de lo que sucede en el mundo. Long señala este punto en este contexto (Long, 1971: 192).

2.2. Símil del perro

El pasaje que se analizará a continuación se encuentra en el libro primero de la *Refutación de todas las herejías de Hipólito*. En este libro él intenta hacer una presentación muy general de las diferentes escuelas de la Antigüedad, para mostrar luego cómo a partir de ellas surgen algunas herejías. En el reporte sobre física estoica escribe:

Ellos sostuvieron que todo es conforme al destino, haciendo uso del siguiente modelo: que justo como un perro, estando atado a un carruaje, si por un lado quiere seguir, es empujado y sigue, llevando a cabo lo que está en su poder junto con la necesidad [como por el destino], pero si acaso no desea seguir, es compelido de todas maneras; lo mismo, sin duda, sucede con los hombres también: no deseando tampoco seguir, serán compelidos de todas maneras a ir hacia donde está destinado.³²

Hay que comenzar señalando los elementos que componen el símil. En éste se encuentra un perro atado a un carruaje, el cual actúa como una fuerza externa que determina de modo necesario qué camino tomará el perro. El perro puede tomar dos actitudes diferentes frente al hecho de que haya algo externo que está determinando la ruta que ha de seguir. (i) Puede decidir seguir al carruaje, en cuyo caso se dice que pondrá lo que está en su poder ($\tau\acute{o}$ $\alpha\upsilon\tau\epsilon\zeta\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\nu$) en concordancia con aquello que le es impuesto por la necesidad ($\tau\eta\varsigma$ $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta\varsigma$). En este contexto es claro que lo que está en el poder del perro es aquello que tiene al perro como causa: movimiento de sus patas. En contraste, la necesidad es aquello que es impuesto externamente por el carruaje: el curso que ha de tomar. De este modo, cuando el perro decide seguir, se mueve en la misma dirección en la que lo está moviendo el carruaje, haciendo que no haya un conflicto entre estos dos elementos. Se puede afirmar que el hecho de seguir dicho camino está causado tanto por el movimiento del perro como por el jalón externo del carruaje. De allí que se diga que el perro sigue y es empujado. (ii) Pero si el perro no desea seguir, será obligado a hacerlo ($\acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\kappa\alpha\sigma\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$). En este caso la necesidad impuesta por la fuerza externa se sobrepone al perro y lo obliga a seguir dicho camino.

Si se creyera que existe una correspondencia perfecta entre el símil del perro y aquello que se quiere representar, se tendría que entender al destino como una fuerza externa a los individuos que determina qué resultados tendrán lugar en su vida, pero que no determina si ellos querrán o no que dichos resultados tengan lugar. Al igual que el carruaje externamente determina qué camino tomará el perro, pero no determina si el perro quiere seguir o no, el destino determinaría qué cosas tendrían lugar en la vida humana, pero los deseos y esfuerzos de ellos escaparían

32 Hipólito *Haer.* 1.21.2 (SVF 2.975, L&S 62a).

del alcance del destino. Una representante de este tipo de lectura es Sophie Botros, quien considera que el símil muestra el surgimiento de una teoría del sujeto-deseante, cuyos deseos y acciones son independientes del destino (Botros, 1985: 302), el cual es concebido como una fuerza externa al sujeto que se pone *sobre* él mismo previniendo que se desvíe de aquello que le ha sido destinado.³³

Esta lectura, sin embargo, no es correcta. Como ha sido señalado, el destino es una fuerza interna a la naturaleza y, más particularmente, al individuo. Esta fuerza determina cada una de las características y movimientos de las personas. Así, los deseos que las personas tengan de seguir o no al destino y los esfuerzos que ellas realicen por seguirlo o evadirlo no suceden independientemente del destino sino justamente a causa de él. El símil del perro no debe ser llevado tan lejos. Como todo símil, sólo algunos de sus aspectos son usados para mostrar aquello que se quiere ilustrar, pero no se debe esperar una correspondencia perfecta entre aquello con que se ilustra y aquello con lo que se quiere ilustrar. En este caso debemos sostener que la separación del perro y el carruaje en el símil no implica que los deseos y esfuerzos del agente no estén determinados por el destino. Sharples defiende esta postura, en su crítica a la interpretación de Botros, señalando que este símil no excluye la idea de que el agente esté destinado a seguir voluntariamente o involuntariamente al destino. El símil, de acuerdo con él, no estaría señalando que algunas cosas caen bajo el campo del destino y otras no. Lo que estaría señalando es una oposición entre las cadenas causales del destino internas y externas al individuo, de tal modo que las externas determinan con necesidad la ocurrencia de ciertos eventos y por ello se imponen sobre las internas, forzando al individuo, cuando no hay congruencia entre ellas, a actuar en contra de su voluntad.³⁴

El símil muestra entonces al destino como una fuerza que es capaz de determinar necesariamente lo que sucederá a los seres humanos con independencia de sus deseos y de sus acciones. Ésta es la misma postura que anteriormente se encontró en los cinco versos de Cleantes y que fue llamada fatalismo. El contexto de este pasaje permite atribuir este símil a Zenón y a Crisipo. Por ello, es lícito concluir que este aspecto fatalista de la doctrina del destino era un punto de encuentro de los primeros tres escolarcas del estoicismo.

33 Cfr. *Ibidem*, p. 294.

34 Cfr. Sharples, R.W. "Soft determinism and freedom in early Stoicism", en: *Phronesis*, 31, 1986, p. 275. Gould señala también que las causas internas al individuo no deben ser comprendidas como compitiendo o cooperando con el destino, sino como parte de la cadena de causas que constituyen al destino (Cfr. Gould, J. "The Stoic Conception of Fate", en: *Journal of the History of Ideas*, 35, 1974, p. 22).

Bobzien considera que la atribución de este símil a Zenón y Crisipo es incorrecta y que este símil tiene un origen tardío. Al respecto arguye, por un lado, que no tenemos ninguna otra evidencia de que Zenón haya tenido esta visión fatalista del destino. Sin embargo, este tipo de argumentos por silencio no es válido y sobre todo en el estoicismo temprano, debido al desafortunado estado de nuestras fuentes. Es posible que *Zenón* haya sostenido esta idea fatalista en numerosas partes, pero que sólo haya llegado hasta nosotros a través de este ejemplo. Por otra parte, Bobzien arguye que el fatalismo que se encuentra en el trasfondo de esta teoría es incompatible con la teoría de los eventos destinados y codestিনados de Crisipo, teoría que muestra que no es cierto que nuestras acciones sean irrelevantes frente al acontecimiento de las cosas destinadas (Bobzien, 1998: 354-355). Sin embargo, algunos otros textos de *Crisipo* conservan este aspecto fatalista del destino e incluso la distinción entre eventos destinados simples y codestინados conserva un lugar para el fatalismo en el campo de los sucesos destinados simples. Por estas razones, no sería inapropiado atribuir este símil a Zenón y a Crisipo y por ello sería lícito afirmar que éste expresa una idea fundamental del estoicismo ortodoxo, a saber, el fatalismo.

Una razón que se puede argüir como soporte para defender que este símil expresa una teoría ortodoxa del destino es su gran cercanía con los 5 versos de Cleantes. Ambos pasajes tienen una teoría fatalista del destino: lo presentan como una fuerza que impone ciertos acontecimientos en la vida de los hombres independientemente de sus acciones y deseos. Además, la última línea del himno (los destinos conducen al que quiere y empujan al que no quiere) se corresponde perfectamente con el símil del perro que sigue el carruaje o es empujado por el mismo. Se podría considerar que Cleantes tenía en mente este símil al escribir el quinto verso de su himno. Bobzien reconoce la gran semejanza entre estos dos pasajes. Sin embargo, ella considera que este símil no debió ser utilizado por Cleantes mismo ni por ningún estoico antiguo, sino que debió haber sido creado por Epicteto como una interpretación de los versos de Cleantes. Para dar solidez a su idea, Bobzien se ve forzada a negar la autenticidad de la quinta línea del himno de Cleantes y sugiere que ésta es una interpretación de Séneca sobre dichos versos (Bobzien, 1998: 346). Parece más plausible, sin embargo, entender la quinta línea como la expresión de Cleantes, de un símil que era recurrente al interior de su escuela, en lugar de verla como una interpretación de Séneca (4a.c.-65d.c), que coincide con un símil que sería inventado sólo años después por Epicteto (55d.c-135d.c).

Considerando inválidas las razones que Bobzien arguye para sostener que el símil del perro no debió tener un origen temprano, se seguirá aquí la evidencia

textual sosteniendo que este símil debió ser usado efectivamente por Zenón y Crisipo. Siendo así, se puede tomar este pasaje como evidencia a favor de que estos dos filósofos consideraban que el destino usa un mecanismo fatalista para determinar los sucesos de la vida humana.³⁵

Para terminar con el análisis de este pasaje, hay que recalcar que, de acuerdo con Hipólito, el propósito que Zenón y Crisipo perseguían con el símil era defender la universalidad del alcance del destino. Sin embargo, no ha sido fácil entender cómo este símil puede ilustrar dicha tesis. Por tal motivo, muchos intérpretes han sostenido que este símil tiene un propósito diferente.³⁶ Sin embargo, la dificultad para comprender cómo el símil sirve para argumentar dicha tesis no es una razón suficiente para negar que este haya sido su propósito. De hecho, hay una razón para suponer que Hipólito no estaba equivocado al atribuir dicho propósito al símil del perro. Eusebio reporta que en el libro primero del *Sobre el Destino*, con el propósito de demostrar que todo sucede en conformidad con la necesidad y el destino, Crisipo cita unos versos de Homero donde se señala que por más que las personas intenten oponerse al destino no lograrán hacerlo.³⁷ Esto muestra que Crisipo consideraba válido demostrar la universalidad del alcance del destino señalando su ineluctabilidad.

La clave para comprender cómo funcionaba este tipo de argumentación se encuentra en una teoría estoica ortodoxa reportada en el *Himno a Zeus*. Allí se decía que todo sigue voluntariamente el camino que le ha sido destinado exceptuando los hombres malos, pues ellos intentan evadir su destino. Como fue señalado, este hecho parecía invalidar la tesis según la cual todo sucede en conformidad con el destino. Sin embargo, Cleantes consideraba que esto no era así, sino que todas las cosas, incluso las que resultan de las acciones de los hombres que intentan evadir el destino, ocurren en conformidad con el mismo. La pregunta que quedaría abierta en esta presentación es ¿cómo es posible que lo que resulta de las acciones de los hombres malos ocurra en conformidad con el destino cuando ellos se empeñan en evitar que lo conforme al destino suceda? El símil del perro puede ser comprendido

35 En el próximo artículo se mostrará que Crisipo restringe este aspecto fatalista de su doctrina sólo a un conjunto de eventos del mundo.

36 Así, por ejemplo, Botros señala que la analogía está diseñada para mostrar cómo son compatibles la libertad y la responsabilidad con el determinismo (Botros, 1985: 302). Long sostiene que el símil pretende ilustrar la naturaleza de la acción humana, no el curso determinado de la vida humana (Long, 1971: 192). Sharples indica que la analogía quiere señalar la naturaleza de la libertad (Sharples, 1986: 276). Bobzien defiende que el símil tiene el propósito práctico de recomendar a los hombres que no intenten actuar en contra de los dictados del destino, pues esto les causaría sufrimientos (Bobzien, 1998: 352).

37 Cfr. Eusebio, *PE*. 6 (SVF 925).

como una manera de ilustrar cómo es esto posible: al igual que el perro intenta evadir el recorrido que el carruaje le impone, pero de todas maneras es compelido a seguirlo, así el hombre intenta evadir su destino, pero lo que resulta de ello está finalmente en conformidad con el mismo. Así, el símil sí serviría para apoyar la tesis de que todo sucede en conformidad con el destino, no presentando una demostración de que esto es así, sino más bien mostrando que ciertos contraejemplos, que se podrían usar para mostrar que no todo sucede en conformidad con el destino, no son válidos, pues incluso en los casos en los que un individuo intenta evadir el destino, debe seguirlo.

Para concluir, resumiré las conclusiones que se pueden extraer de este estudio en torno a la naturaleza, alcance y mecanismo del destino. De acuerdo con Zenón, Cleantes y Crisipo, el destino es identificable con la razón de dios, que es el principio activo interno de la naturaleza, único responsable de causar todos los movimientos y estados cualitativos que puede tener el principio pasivo de la naturaleza. Gracias a esto se puede concluir que el destino es parte de la estructura interna de la naturaleza y que todo en el mundo se mueve como lo hace y se encuentra en el estado cualitativo en que está en conformidad con el mismo. Los tres primeros escolarcas mostraban que el destino tiene un mecanismo fatalista para determinar los sucesos de la vida humana, pues señalan que estos sucesos ocurrirán independientemente de los esfuerzos que los humanos realicen. El artículo que acompaña a éste mostrará cómo esta tesis fue objeto de críticas y cómo por ello Crisipo se vio en la obligación de modificar su teoría del destino, restringiendo su mecanismo fatalista sólo a un grupo de eventos en el mundo.

Bibliografía

1. ARNIM, H. F. A. V. (1903) *Stoicorum veterum fragmenta collegit Ioannes ab Arnim*. Lipsiae: aedibus B. G. Teubneri.
2. BOBZIEN, S. (1998). *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford: OUP.
3. BOTROS, S. (1985) “Freedom, Causality, Fatalism and Early Stoic Philosophy”, en: *Phronesis*, 30, 274-304.
4. CALCIDIO. (1962) “Platonis Timaeus translatus commentarioque instructus”, en: J. H. Waszink (Ed.). Londres: Leiden.
5. CICERÓN (1984). “De natura deorum”, en: Samaranch (Ed.). *Sobre la naturaleza de los dioses*. Madrid: Sarpe.

6. CICERÓN (2005) “De Fato”, en: J. Pimentel (Ed.). *Del Hado*. México: Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana.
7. EPÍCTETO (1928a). “Dissertationes ab Arriano digestae”, en: W. A. Oldfather (Ed.). *Discourses*. Londres: Loeb Classical Library.
8. EPÍCTETO (1928b) “Enchiridion”, en: W. A. Oldfather (Ed.). *Enchereidon*. Londres: Loeb Classical Library.
9. EUSEBIO (1954-1956) “Preparatio evangelica”, En: e. K. Mras (Ed.). Berlin: Akademie Verlag.
10. FILÓN (1896) "Legum allegoriarum libri i-iii.", en: L. Cohn (Ed.). *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* vol. 1. Berlin: Reimer.
11. GALENO (1821) “Introductio sive medicus”, en: C. G. Kühn (Ed.). *Claudii Galeni opera omnia* (Vol. 14). Leipzig: Knobloch.
12. GOULD, J. (1974) “The Stoic Conception of Fate”, en: *Journal of the History of Ideas*, 35, 17-32.
13. LAERCIO, D. (1925) “Vitae philosophorum”, en: R. D. Hicks (Ed.). *Lives of eminent philosophers*. Londres: Loeb Classical Library.
14. LONG, A. (1971) “Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action”, en: A. Long (Ed.). *Problems in Stoicism*. Londres: Athlone Press.
15. LONG, A. A., & Sedley, D. N. (1987) *The Hellenistic philosophers*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press.
16. LIEDL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S., & MCKENZIE, R. (1996) *A Greek-English lexicon* (Rev. y aum. ed.). Oxford New York: Clarendon Press; Oxford University Press.
17. PLUTARCO (1959) “De Stoicorum repugnantiis”, en: R. W. y. M. Pohlenz. (Ed.). *Plutarchi moralia* (2 ed., Vol. 6). Leipzig: Teubner.
18. SHARPLES, R.W. (1986) “Soft determinism and freedom in early Stoicism”, en: *Phronesis*, 31, 266-279.