



Nova tellus

ISSN: 0185-3058

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas

Salles, Ricardo

¿Por qué no hay variaciones en el eterno retorno? Notas sobre el pensamiento divino en la cosmología estoica

Nova tellus, vol. 40, núm. 1, 2022, Enero-Junio, pp. 87-108

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas

DOI: <https://doi.org/10.19130/iifl.nt.2022.40.1.432574>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59170211004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UNAM  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## **¿Por qué no hay variaciones en el eterno retorno? Notas sobre el pensamiento divino en la cosmología estoica**

### **Why is there no variation in everlasting recurrence? Notes on divine thinking in Stoic cosmology**

Ricardo SALLES

<https://orcid.org/0000-0001-7249-1222>

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México  
*rsalles@unam.mx*

**RESUMEN:** En este trabajo, propongo un análisis de la teoría estoica del eterno retorno enfocándome en la tesis de que el ciclo infinito de repeticiones cósmicas no admite ninguna variación, y en la hipótesis propuesta por Francis Henry Sandbach y David Furley para explicarla. Según intento demostrar, esta hipótesis carece de sustento si tomamos en cuenta la axiología estoica y, para resolver esta dificultad, es necesario explorar la teología estoica y, en particular, la naturaleza del pensamiento divino.

**PALABRAS CLAVE:** Cosmogonía, teología, Antípatro de Tarso, Diógenes de Babilonia, indiferentes

**ABSTRACT:** In this article, I offer an analysis of the Stoic theory of everlasting recurrence and especially of the thesis that the infinite recurrence of the cosmos admits no variation whatsoever, and focus on the hypothesis advanced by Francis Henry Sandbach and David Furley to explain it. As I intend to reveal, this hypothesis is not adequately supported by the evidence if we take into account Stoic axiology. I argue that, in order to solve this difficulty, we need to explore Stoic theology and, in particular, the nature of Stoic divine thinking.

**KEYWORDS:** Cosmogony, Theology, Antipater of Tarsus, Diogenes of Babylon, Indifferents

RECIBIDO: 05/04/2021 • ACEPTADO: 16/06/2021 • VERSIÓN FINAL: 28/07/2021

Según la teoría estoica del eterno retorno, el cosmos en que vivimos se destruirá en una conflagración y renacerá de sus cenizas. En este contexto, por “cosmos” (κόσμος) se entiende el sistema finito compuesto por la Tierra y

su atmósfera en su centro, rodeadas por la luna, el sol y los demás planetas que giran a su alrededor, rodeados a su vez por los demás astros o estrellas “fijas” (ἀπλανῆ).<sup>1</sup> Al renacer después de la conflagración, el cosmos será idéntico a como es ahora hasta en sus más mínimos detalles. Incluso las substancias individuales que en él existen serán las mismas. Nosotros mismos volveremos a nacer, seremos las mismas personas que somos ahora y volveremos a hacer exactamente las mismas cosas que hemos de hacer en nuestra vida. Finalmente, ese cosmos también será consumido por una conflagración, volviendo nuevamente a renacer y así *ad vitam aeternam*. Este ciclo de conflagraciones y reconstituciones tampoco tiene un principio ya que el cosmos en que vivimos es la repetición de uno que ya ha existido infinitas veces en el pasado. A esta doctrina estoica de los ciclos se le conoce en la actualidad como la teoría del eterno retorno y aparece en diversas fuentes antiguas.<sup>2</sup> Una pregunta importante para la interpretación de esta teoría sumamente extravagante, es la de por qué el cosmos actual tiene que destruirse en una conflagración. ¿Por qué el cosmos estoico no es eterno como el platónico o el aristotélico? Este problema ha sido muy debatido en estudios recientes sobre la cosmología antigua.<sup>3</sup> Pero me referiré a él solo muy brevemente porque el propósito de este artículo no es realmente ocuparme de él.

La pregunta que quiero tratar aquí es, más bien, la de por qué el nuevo cosmos, que nace al terminar la conflagración, debe de ser idéntico al anterior ¿Por qué no es distinto? No tenemos conocimiento de los argumentos originales a favor de esta tesis, a la que llamaré “Tesis de la Identidad”. Dos estudiosos de fines del siglo pasado —Francis Sandbach y David Furley— han especulado sobre cuáles fueron esos argumentos y formulado al respecto una hipótesis interesante que merece reflexión. En un trabajo publicado en 1999, Furley la enuncia del modo siguiente: “[...] si este [cosmos] es el mejor, los siguientes podrían diferir de este solo a costa de ser peores; pero ninguna razón podría proporcionarse para la existencia de un cosmos peor; por lo tanto, cada [cosmos] debe ser exactamente idéntico al anterior”.<sup>4</sup> Sandbach, por su parte, en un trabajo anterior (1989), la presenta en estos términos: “[...] es necesario que, si han de existir cosmos sucesivos, tienen que ser idénticos pues la providencia divina, responsable de todo, ordena el cosmos del mejor modo

<sup>1</sup> Este sentido de κόσμος, el principalmente usado en la teoría del eterno retorno, corresponde uno de los tres que emplean los estoicos en su cosmología. Al respecto, véanse las fuentes recogidas en Boeri-Salles 2014, pp. 259-261 (textos 12.1-4).

<sup>2</sup> Véanse los textos recogidos en Boeri-Salles 2014, pp. 439-440 (textos 19.1-7).

<sup>3</sup> Para una discusión de trabajos anteriores a 2004, cf. Salles 2005.

<sup>4</sup> Furley 1999, p. 439.

posible y es verosímil que no pueda haber dos modos igualmente buenos”.<sup>5</sup> En pocas palabras, la hipótesis de Sandbach-Furley procura establecer la Tesis de la Identidad mostrando que el cambio a un cosmos peor o mejor es imposible: a uno mejor, porque el cosmos actual ya es el mejor posible por ajustarse a la providencia divina; a uno peor, porque sería indigno de la divinidad del dios estoico producir uno peor cuando es posible uno totalmente bueno. En efecto, el dios estoico es una divinidad demiúrgica providente, responsable del cosmos actual y de todo lo que ocurre en él hasta en sus detalles más ínfimos. Al respecto, Plutarco afirma, por ejemplo, que según Crisipo: “nada, ni siquiera la cosa más pequeña, puede ofrecer resistencia o estar sujeta al cambio de otra manera más que de acuerdo con la razón de Zeus, la cual es lo mismo que el destino” (μηδὲν ἴσχεσθαι μηδὲ κινεῖσθαι μηδὲ τοῦλάχιστον ἄλλως ἢ κατὰ τὸν τοῦ Διὸς λόγον, ὃν τῇ εἰμαρμένῃ τὸν αὐτὸν εἶναι).<sup>6</sup> Esto, desde luego, se aplica no únicamente al cosmos actual sino a todos los cosmos del eterno retorno. Por consiguiente, sostiene Sandbach, un cosmos distinto a este, teniendo que ser mejor o peor que él, sería de cierto modo contrario a la naturaleza del dios estoico. De ahí que cualesquiera dos cosmos sucesivos tendrían que ser idénticos.

La hipótesis de Sandbach-Furley, sin embargo, encierra una dificultad y mi propósito en este artículo es ponerla a descubierto. La dificultad es que dos cosmos igualmente buenos podrían, no obstante, ser distintos en varios aspectos. Como veremos, la bondad del cosmos actual se desprende de su *estructura*, es decir, de cómo sus partes se relacionan entre sí. Pero la estructura de un sistema cualquiera es un rasgo puramente formal, que no afecta necesariamente su contenido. Si es así, un cosmos tan bueno como el actual podría, en principio, ser distinto si sus partes, por ejemplo, fueran distintas pero se relacionaran entre sí conforme a la misma estructura. Por consiguiente, el simple hecho de que el cosmos actual sea el mejor posible no explica por qué, en el eterno retorno, el dios estoico siempre elige un cosmos *totalmente* idéntico a este. Para entender en qué se sustenta la Tesis de la Identidad es preciso, entonces, analizar más a fondo el pensamiento del dios estoico.

Este artículo se divide en tres apartados. En el primero, me dedico a mostrar que la bondad del cosmos estoico es algo que efectivamente se desprende de su estructura. Para ello, me centraré en una prueba a favor de la bondad del cosmos que Cicerón ofrece en el libro segundo de su diálogo *De Natura Deorum* (ND). En el segundo apartado, ofrezco una posible solución a la dificultad que encierra la hipótesis de Sandbach-Furley. Según podremos apreciar, la solución es que, al diseñar el cosmos, el dios estoico

<sup>5</sup> Sandbach 1989, p. 79. Véase igualmente Mansfeld 1999, pp. 467-468.

<sup>6</sup> Plutarco, *De Stoicorum Repugnantiis* 1056C, ed. 1976, citado en Boeri-Salles 2014, p. 453 (texto 19.10).

procura no solo implementar la estructura buena, sino también maximizar otros tres valores: la belleza, la plenitud y la perdurabilidad. Según la axiología estoica, estos tres valores entran en la categoría de las cosas que no son ni buenas ni malas sino “indiferentes” (ἀδιάφορα). De esto se sigue que un cosmos más feo, menos pleno y más breve podría ser, no obstante, tan bueno cuanto el actual y, por ende, el mejor posible. Sin embargo, estos tres valores son indiferentes “preferidos” (προηγμένα), es decir, valores tales que, *ceteris paribus*, son preferibles a sus opuestos, lo cual implica, en el caso particular de la deliberación divina, que el dios estoico, pudiendo elegir entre un cosmos *C* o un cosmos *C\** tales que *C* y *C\** son igualmente buenos, pero tales que *C* es más bello, pleno y perdurable que *C\**, él preferirá *C* sobre *C\**. Esto arrojaría luz sobre por qué, en el eterno retorno, el dios estoico siempre elige no solo un cosmos igual de bueno que el actual, sino también uno idéntico al actual en cuanto a su belleza, su plenitud y su perdurabilidad. Esto contribuye hasta cierto punto a resolver la dificultad antes mencionada, pues descarta que dos cosmos sucesivos igualmente buenos pudieran diferir en cuanto a estos tres aspectos y, por consiguiente, a explicar, en cierta medida, por qué, en el eterno retorno, el dios estoico siempre elige un cosmos totalmente idéntico, como lo exige la Tesis de la Identidad.

Finalmente, en el tercer apartado, discuto dos temas que complementan los anteriores. El primero es que, según la axiología estoica, el cosmos actual también contiene una serie de hechos “totalmente indiferentes” (καθάπαξ ἀδιάφορα). Estos no solo no son buenos, sino que tampoco son indiferentes preferidos. Por consiguiente, dos cosmos sucesivos igualmente buenos, bellos, plenos y perdurables podrían, en principio, diferir entre sí en cuanto a los hechos totalmente indiferentes que contienen. Pero si es así, ¿por qué el dios estoico siempre elige un cosmos totalmente idéntico al actual, incluso respecto de sus hechos totalmente indiferentes? El segundo tema que deseo tratar en el tercer apartado atañe a la perdurabilidad del cosmos. Si este está destinado a destruirse, ¿en qué medida el cosmos actual maximiza la perdurabilidad? ¿Acaso este cosmos no podría ser más perdurable y, con ello, maximizar mejor la perdurabilidad? Tratar este segundo tema nos llevará a indagar las causas de la conflagración como un fenómeno que, conforme a la cosmología estoica, resulta ineludible.

## I. LA BONDAD ESTRUCTURAL DEL COSMOS

La bondad del cosmos es objeto de una demostración contenida en el largo pasaje que abarca las secciones 4-44 del libro 2 del *ND* dedicadas a la demostración de la existencia de dios. Según procuraré demostrar, de este argumento se desprende que el cosmos es *estructuralmente* bueno.

En las secciones 22-30, Balbo, el personaje del *ND* que representa a la escuela estoica, sostiene que existe un ser divino que garantiza la perdurabilidad del cosmos por medio del calor que lo permea. Una parte de este argumento tiene el objetivo de probar que el cosmos es “sabio” (*sapiens*). Este hecho es de gran relevancia para mi argumento porque implica que, para los estoicos, el cosmos es bueno (*bonum*, ἀγαθός). En efecto, de acuerdo con la axiología estoica, la sabiduría es buena y, por consiguiente, todo lo sabio es bueno:<sup>7</sup>

**T1a.** Cicerón, *ND* 2.30

videmus autem in partibus mundi (nihil est enim in omni mundo, quod non pars universi sit) inesse sensum atque rationem. in ea parte igitur, in qua mundi inest principatus, haec inesse necesse est, et acriora quidem atque maiora. quocirca sapientem esse mundum necesse est.

Pero [1] vemos que en las partes del cosmos (pues no hay nada en todo el cosmos que no sea parte de todo que lo que hay) están presentes la percepción y la razón. Por lo tanto, [2] es necesario que estas estén presentes — más agudas y mayores — en aquella parte que contiene el principio rector del cosmos. Por consiguiente, [3] es necesario que el cosmos sea sabio.

El argumento presenta una doble inferencia: una primera, de [2] a partir de [1], y una segunda, de [3] a partir de [2]. En esta última, se usa la tesis de que existe una parte del cosmos que contiene el “principio rector” (*principatus*) del cosmos y la tesis de que esta parte es inteligente en la medida en que contiene “percepción y razón”, para establecer la conclusión de que el *cosmos* mismo, es decir, el cosmos en su conjunto y no únicamente una parte suya, es sabio. En la primera inferencia, en cambio, se usa la tesis de que el cosmos tiene partes inteligentes para inferir que la parte que gobierna al cosmos, es decir, la que contiene su principio rector, también debe ser inteligente y, de hecho, más inteligente que sus partes no-rectoras. Sobre esto, cabe notar que, cuando Balbo afirma que “vemos que en las partes del cosmos están presentes la percepción y la razón”, las “partes” (en plural) a las que se refiere somos nosotros, los seres humanos. La idea de Balbo sería que la parte del cosmos donde radica su principio rector es más inteligente que *nosotros*. Su inteligencia — más aguda y mayor — es superior a la *humana*. Para ilustrar esta tesis, cabe imaginarnos un cosmos muy distinto del actual, en que la parte que lo gobierna sería totalmente carente de inteligencia, es decir, un cosmos donde todo lo que ocurre se debe a fuerzas que actúan sin ningún propósito, como ocurre con el cosmos de los atomistas

---

<sup>7</sup> Al respecto, véase la caracterización del sabio estoico en *SVF* 3.97-97a (1903) así como los pasajes en *SVF* 3.557-566, esp. 557.

antiguos.<sup>8</sup> O incluso podemos imaginar otro cosmos que, a diferencia del atomista, está regido por una parte inteligente pero donde esta, a diferencia del cosmos estoico, es menos inteligente que nosotros, como ocurre con el cosmos propuesto por algunos gnósticos, gobernado por la deidad imperfecta Yaldabaot.<sup>9</sup> Esos dos cosmos, a diferencia del estoico, no serían ni sabios ni buenos.

Pues bien, ¿cuál es, en la cosmología estoica, la parte del cosmos que contiene su principio rector?, y ¿por qué esta posee una forma superior de inteligencia? Aunque **T1a** no se ocupa de la primera pregunta, la respuesta aparece en las secciones inmediatamente anteriores, *ND* 2.23-29. No me detendré en ellas, pero, a grandes rasgos, esa parte es el éter, el fuego supralunar que envuelve a la Tierra y su atmósfera. Esto se debe a dos factores: a) en términos generales, el principio rector de un todo que está dotado de partes orgánicas radica en aquella de sus partes que es responsable de darle cohesión al todo y de garantizar las funciones y las propiedades básicas de sus partes como sucede, por ejemplo, con las raíces de una planta, las cuales son su principio rector precisamente porque le otorgan cohesión a la planta y garantizan las funciones y las propiedades de sus partes,<sup>10</sup> y b) el éter, gracias al calor que imparte a la región sublunar, le otorga cohesión al cosmos garantizando las funciones y propiedades de sus partes. Por ende, nos dice Balbo, “existe un cuerpo natural que cohesiona y preserva la totalidad del cosmos” (29) y este cuerpo es precisamente el fuego ubicado en el cielo, encima de la atmósfera terrestre, es decir, el éter (23-24).

En cuanto a la segunda pregunta —¿por qué el éter posee una inteligencia superior a la humana?— la respuesta aparece en **T1a**. Recordemos que el texto contiene dos inferencias: una de [2] a partir de [1] y otra de [3] a partir de [2]. Aquí es relevante a la primera: ya que las partes no-rectoras del cosmos son inteligentes, su parte rectora también debe serlo en mayor grado que las partes no-rectoras. Esta inferencia parece descansar en un axioma general que opera implícitamente, a saber, que cuando un todo cualquiera tiene partes inteligentes donde no radica su principio rector, se sigue que la parte en la que este radica también tiene que ser inteligente y su inteligencia debe ser superior a las de sus demás partes inteligentes. Dado este axioma, al que llamaré “AX”, la inteligencia etérea es superior a la humana precisamente porque el principio rector del cosmos radica en el éter. Cabe observar que este axioma no es gratuito, sino que tiene su fundamento en la

<sup>8</sup> Véanse por ejemplo las fuentes epicúreas reunidas en Long-Sedley 1987, pp. 57-63 (textos 13A-J).

<sup>9</sup> Para una discusión detallada de este tema en las fuentes gnósticas, véase Gerson 2011, vol.1, pp. 177-179.

<sup>10</sup> Véase en particular *ND* 2.29-30 y el pasaje de Sexto Empírico en *SVF* 2.111 y 113 (*BS* 12.16). Para un análisis cuidadoso de estos dos textos, véase Powers 2012, pp. 247-262.

metafísica estoica y, en particular, en su mereología, encargada de estudiar las relaciones entre los todos y sus partes. Para complementar mi análisis de **T1a**, quisiera detenerme en este asunto y, particularmente, en un pasaje importante que sirve de fundamento a AX. Se trata de un texto en que Sexto Empírico (ed. 1914) explica una de las pruebas de Zenón de Citio, el fundador de la escuela estoica, a favor de la inteligencia del cosmos:

**T1b:** Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos* 9.102 (< *BS* 12.16)

πάσης γὰρ φύσεως καὶ ψυχῆς ἡ καταρχὴ τῆς κινήσεως γίνεσθαι δοκεῖ ἀπὸ ἡγεμονικοῦ, καὶ πάσαι αἱ ἐπὶ τὰ μέρη τοῦ ὅλου ἔξαποστελλόμεναι δυνάμεις ὡς ἀπὸ τινος πηγῆς τοῦ ἡγεμονικοῦ ἔξαποστέλλονται, ὥστε πάσαν δύναμιν τὴν περὶ τὸ μέρος οὖσαν καὶ περὶ τὸ ὅλον εἶναι διὰ τὸ ἀπὸ τοῦ ἐν αὐτῷ ἡγεμονικοῦ διαδίδεσθαι. ὅθεν οἶόν ἐστι τὸ μέρος τῇ δυνάμει, τοιοῦτον πολὺ πρότερόν ἐστι τὸ ὅλον.

En efecto, el origen del movimiento de toda naturaleza y del alma parece provenir del principio rector y todos los poderes que se transmiten hacia las partes del todo se transmiten desde el principio rector como desde una fuente, de manera que todo poder que existe en la parte también existe en el todo en virtud de que es distribuido desde el principio rector que se halla en él. De esto se sigue que, así como la parte tiene poder, así también [lo tiene] el todo primeramente y en mayor grado.

El texto explica por qué las propiedades o “poderes” (δυνάμεις) que puedan tener las partes de un todo también tienen que estar presentes en el todo: la razón es que las propiedades de las partes de un todo son transmitidas del principio rector del todo a sus partes (ἀπὸ τοῦ ἐν αὐτῷ ἡγεμονικοῦ διαδίδεσθαι).<sup>11</sup> Se trata de una tesis de índole causal que cabe expresar en términos generales del modo siguiente: en cualquier todo *T*, el principio rector de *T* —llamado su ἡγεμονικόν, el equivalente del *principatus* en **T1a**— es la causa de que las partes de *T* tengan los poderes que de hecho tienen. ¿En qué se fundamenta esta tesis? Aunque el texto no lo indica de forma explícita, una posibilidad es que los estoicos parten del supuesto metafísico conocido como el *Principio de Sinonimia Causal*, según el cual, para cualesquiera dos seres *A* y *B*, si *A* causa que *B* tenga una propiedad *P* cualquiera (que sea), se sigue que *A* también tiene que tener *P*. Algunos estudiosos contemporáneos que se han ocupado de este pasaje argumentan acertadamente que el principio que está por detrás de la tesis causal propuesta en el texto no es realmente el *Principio de Sinonimia Causal*, sino una versión de otro principio, más fuerte que este, de que la causa debe ser superior al efecto y que cabe llamar el *Principio de la Superioridad de la Causa*: para

<sup>11</sup> Para un estudio reciente de este argumento, véase Sedley 2007, pp. 210-225 y 2012, pp. 397-398, así como Salles 2018.



cualesquiera dos seres *A* y *B*, si *A* causa que *B* tenga una propiedad *P* cualquiera (que puede ser un poder), se sigue que i) *A* también tiene que tener *P* pero, además, ii) *A* debe ser *P* en mayor medida en que *B* es *P*.<sup>12</sup> En el caso que nos interesa, si el principio rector del cosmos es la causa de que seamos inteligentes, entonces, del *Principio de la Superioridad de la Causa*, se sigue el axioma AX que nos propusimos discutir: la inteligencia que posee este principio (y por implicación la parte del cosmos donde este radica, a saber, el éter) debe ser superior a la inteligencia humana. Este argumento abre varias interrogantes que dejaré de lado por motivos de espacio. Una de ellas es en qué sentido el principio rector del cosmos es supuestamente más inteligente que nosotros.<sup>13</sup>

En resumen, hemos visto por qué, según en el argumento de Cicerón en **T1a**, el cosmos es bueno: es bueno porque es sabio y es sabio porque está dotado de una estructura específica que se distingue por dos rasgos centrales. Se trata de una estructura en que, por un lado, i) hay una parte del cosmos que gobierna al cosmos en su totalidad (por contener su principio rector) y en que, por otro, ii) esta parte es más inteligente que sus demás partes inteligentes.

Un asunto que el argumento de Cicerón soslaya es el de por qué este cosmos es no solo bueno, sino también el *mejor posible* como lo supone la hipótesis de Sandbach-Furley. En efecto, esta hipótesis parece sugerir que, para los estoicos, hay varios cosmos buenos posibles, unos mejores que otros, y que el dios estoico habría elegido el actual porque este es el mejor de todos. Si hemos de compaginar esta hipótesis con el argumento en **T1a**, habría que suponer que, según los estoicos, todos los cosmos buenos posibles tienen la estructura propia de un cosmos bueno (a saber, un cosmos donde la parte rectora es más inteligente que sus demás partes inteligentes), pero que existe una gradación en la bondad de todos los cosmos buenos y que el dios estoico eligió crear *este* cosmos porque es el que ocupa el lugar más alto en esta escala. Aquí entramos a paso firme en el terreno de la especulación porque **T1a** no menciona ninguna escala de cosmos buenos. Pero una conjetura que podríamos aventurar respecto de qué significarían estos distintos grados de bondad es que un cosmos bueno *C\** se distingue

<sup>12</sup> Véase particularmente Lloyd 1976, p. 149 y Makin 1991, pp. 136 n. 5, 138 n. 11, y 139 n. 12, así como Powers 2012, p. 264 n. 39.

<sup>13</sup> Sobre este tema, véase Boys-Stones 2021, p. 155: “[The Stoic] god’s thought takes in the cosmos as a whole, determines what happens in the cosmos as a whole, and, as a consequence, does not allow of error, as ours does. But that is a difference of, as it were, quantity, not quality: nothing is hidden from god (or beyond his control), while a great deal is hidden from us and outside our influence to determine it. But the *quality* of god’s thought must be just the same as ours. Indeed, there is a case to be made that the Stoics are the first philosophers who not only believe but have good reasons to believe that god thinks in just the way that we do”. Cf. Reydam-Schils 2006, Alesse 2011 y Salles 2021.

de un cosmos  $C$ , mejor que  $C^*$ , cuando la diferencia entre la inteligencia de la parte rectora y la inteligencia de las partes rectoras es mayor en  $C$  que en  $C^*$ . De este modo, el cosmos actual sería el mejor posible y el cosmos que el dios estoico repite infinitas veces, por ser aquel en que la diferencia entre la inteligencia de su parte rectora y la inteligencia de sus partes no rectoras es la mayor posible.

## II. LA BELLEZA, PLENITUD Y PERDURABILIDAD DEL COSMOS

Hasta aquí hemos señalado que, para los estoicos, este cosmos es bueno y, de hecho, el mejor posible, porque satisface una estructura específica, en que tiene una parte rectora cuya inteligencia es máximamente superior a la de sus demás partes. Resulta obvio, sin embargo, que este cosmos no es el único que podría satisfacer esta estructura específica. Por ejemplo, podríamos imaginar un cosmos  $C^*$  gobernado por un principio rector inteligente cuya inteligencia es máximamente superior a la de sus partes inteligentes no-rectoras, como ocurre en el cosmos actual, pero donde estas partes son seres vivos muy distintos de los seres humanos. Para no ir muy lejos, pensemos un cosmos donde, en lugar de seres humanos, existen seres inteligentes como nosotros, pero cuadrúpedos, con la piel azul y los ojos amarillos. Por consiguiente, ese cosmos  $C^*$  sería muy distinto del nuestro, aunque también sería bueno y, de hecho, al igual que el actual, el mejor cosmos posible. Por tanto, cabría indagar por qué el dios estoico siempre elige *este* cosmos y no uno estructuralmente igual a este y por ende igualmente bueno. Es decir, en qué se sustenta lo que llamé la Tesis de la Identidad: ¿por qué no hay variación *alguna* en el eterno retorno?

Al menos parte de la respuesta radica, como indiqué en la introducción, en la teoría estoica de los indiferentes. Al diseñar el cosmos, el dios estoico procura no solo implementar la estructura que garantiza su bondad, sino también maximizar cuando menos otros tres valores. Se trata de tres valores que, si bien son “indiferentes” (ἀδιάφορα), poseen un valor intrínseco por tratarse de cosas naturalmente “preferidas” (προηγμένα) que todo agente racional busca promover: la belleza, la plenitud y la perdurabilidad. Esto aparece en otro pasaje del *ND* de Cicerón, en que también habla su personaje Balbo. En él, este se refiere al dios estoico como “mente del cosmos”. Cito a continuación la traducción de Pimentel Álvarez (1976).

### **T2a.** Cicerón, *ND* 2.58 (< *SVF* 1.172)

ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coerctet et continet, natura non artificiosa solum sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur, consultrix et provida utili-

tatum oportunitatumque omnium [...] Talis igitur mens mundi cum sit ob eamque causam vel prudentia vel providentia appellari recte possit (Graece enim pronōia dicitur), haec potissimum providet et in is maxime est occupata, primum ut mundus quam aptissimus sit ad permanendum, deinde ut nulla re egeat, maxime autem ut in eo eximia pulchritudo sit atque omnis ornatus.

Mas la naturaleza del mundo mismo, que encierra y contiene con su abrazo a todas las cosas, es llamada por el mismo Zenón no sólo artificiosa sino artífice cabal, provisor y proveedora de todas las cosas útiles y oportunas [...] Siendo, pues, tal la mente del cosmos, y como por esa causa puede llamarse con razón o prudencia o providencia (pues en griego se dice pronōia), [la mente] provee especialmente esto y en ello está particularmente ocupada: primero que el cosmos sea lo más apto posible para subsistir; después que no le falte nada, pero muy especialmente que en él se halle una belleza eximia así como todo ornato.

No quisiera entrar en detalle en el significado de estos tres valores. Pero es un hecho bien sabido que, en la axiología estoica, se trata de indiferentes preferidos.<sup>14</sup> Me limitaré a observar que, para los estoicos, la belleza (*pulchritudo*) de un ser orgánico implica una proporción entre el tamaño y la función de las partes: cuando un ser orgánico es más bello que otro, el tamaño de sus partes es más proporcional a su función que en el otro; que la plenitud de algo, es decir, el hecho de que no le falte nada, implica la diversidad de sus partes o elementos: cuando un conjunto de cosas es más pleno que otro, contiene un mayor número de tipos de cosas; finalmente, que la perdurabilidad, o aptitud “para subsistir” (*ad permanendum*), es una noción temporal cuantitativa (cuanto más perdurable es un ente, mayor es la cantidad de tiempo que ocupa su existencia).<sup>15</sup> Cabe preguntarnos, desde luego, por qué estos tres valores son “indiferentes” (ἀδιάφορα) y por qué, siendo indiferentes, son no obstante preferidos (προηγμένα).

Los tres son indiferentes preferidos porque supuestamente su presencia o ausencia no afecta la bondad de algo, pero, en igualdad de circunstancias, son naturalmente preferibles a su opuesto. Ilustremos esta tesis con la salud, ejemplo clásico de indiferente preferido. En la ética estoica, la salud no es ni suficiente ni necesaria para tener una vida buena, de modo que una vida buena y saludable no es realmente mejor que una vida buena pero enfermiza. Sin embargo, en igualdad de circunstancias, una vida saludable

<sup>14</sup> Para la teoría estoica del valor y, en particular, la teoría de los indiferentes, véanse las fuentes reunidas en Boeri-Salles 2014, pp. 636-644 (textos 26.27-41). Para un estudio detallado reciente de la axiología estoica, véase Klein 2015. Respecto de por qué la belleza, la plenitud y la perdurabilidad son indiferentes y no bienes, nótese que “pulchritudo” es el término usado por Cicerón para traducir τὸ καλόν, “a good, but of τὸ κάλλος” (un indiferente, como se señala en SVF 3.278 citado en Wynne 2012, p. 372) y no τὸ καλόν (el cual sí constituye un bien).

<sup>15</sup> Para un análisis detallado de T2a, véase Wynne 2012, pp. 371-378 y Wynne 2019, pp. 129-138.

es objetivamente preferible a una vida enfermiza. Por lo tanto, un agente racional preferirá una vida buena y saludable a una vida buena y enfermiza. Esta idea está contenida, por ejemplo, en la noción de “valor selectivo” (ἐκλεκτικὴ ἀξιᾶ) propuesta por Antípatro de Tarso, el sucesor de Diógenes de Babilonia a la cabeza de la escuela estoica a mediados del siglo II a. C. El valor selectivo que tienen ciertas cosas, nos dice Antípatro, es “aquello conforme a lo cual, cuando las circunstancias lo permiten, elegimos estas cosas en lugar de aquellas, por ejemplo, la salud en lugar de la enfermedad, la vida en lugar de la muerte y la riqueza en lugar de la pobreza”.<sup>16</sup> Análogamente, lo mismo se aplicaría a la belleza, la plenitud y la perdurabilidad del cosmos. El dios estoico preferiría un cosmos bueno  $C$  que es, además, bello, pleno y perdurable a un cosmos  $C^*$  también bueno, pero feo, carente de diversidad y breve, aunque el hecho de que  $C$  fuera bello, pleno y perdurable no hace que sea mejor, estrictamente hablando, que  $C^*$ . Y si el dios estoico eligió el cosmos actual es porque el cosmos actual maximiza de mejor manera estos tres valores: un cosmos más bello, pleno y perdurable que este sería sencillamente imposible por razones físicas. Regresaré a este problema al final del siguiente apartado enfocándome en el caso de la perdurabilidad.

Regresemos entonces al argumento principal. Como hemos visto, el texto **T2a** ayuda a entender, cuando menos hasta cierto punto, por qué el eterno retorno no admite variaciones. Si suponemos que la belleza, la plenitud y la perdurabilidad no afectan la bondad del cosmos, se sigue que un cosmos  $C^*$  que satisface la estructura que garantiza que sea bueno y el mejor posible, pero que no maximiza perfectamente estos tres valores, o incluso un cosmos  $C^{**}$  que satisface esa estructura, pero que *minimiza* estos tres valores, serían tan buenos cuanto un cosmos  $C$  que satisface dicha estructura y que, además, maximiza perfectamente estos tres valores. Pero si la belleza, la plenitud y la perdurabilidad son no obstante indiferentes *preferidos*, es decir, cosas preferibles a su opuesto en igualdad de circunstancias, entonces se sigue que el dios estoico, siendo un agente plenamente racional, elegirá  $C$  en vez de  $C^*$  o  $C^{**}$ . Aunque los tres sean igualmente buenos,  $C$  es preferible precisamente porque maximiza perfectamente la belleza, la plenitud y la perdurabilidad. De este modo, el eterno retorno descartaría los cosmos  $C^*$  y  $C^{**}$  y solo un cosmos como  $C$  podrá ocurrir.

Pensemos nuevamente en el ejemplo que imaginamos al inicio de este apartado, de un cosmos gobernado por un principio rector inteligente cuya inteligencia es máximamente superior a la de sus partes inteligentes no-rectoras, como ocurre en el cosmos actual, pero donde estas partes son seres vivos

<sup>16</sup> SVF 3. 124: καθ' ἣν διδόντων τῶν πραγμάτων τάδε τινὰ μᾶλλον ἀντὶ τῶνδε αἰρούμεθα, οἷον ὑγίειαν ἀντὶ νόσου καὶ ζωὴν ἀντὶ θανάτου καὶ πλοῦτον ἀντὶ πενίας.

muy distintos de los seres humanos: cuadrúpedos azules con ojos amarillos. El dios estoico no eligió ese cosmos alternativo en lugar del actual porque estima que la existencia de seres humanos es la que mejor permite maximizar la belleza, la plenitud y la perdurabilidad del cosmos en su conjunto. De ese modo, en los ciclos subsiguientes del eterno retorno, el dios estoico elegirá crear un cosmos idéntico al actual respecto de su bondad, pero también respecto de su belleza, su plenitud y su perdurabilidad, lo cual presupondría la regeneración periódica de la especie humana.

Para concluir este apartado, me ocupo de un tema estrechamente relacionado con el argumento que acabamos de revisar: ¿por qué la belleza, la plenitud y la perdurabilidad no son cosas buenas, es decir, cosas que podrían, por sí mismas, aumentar la bondad del cosmos?, ¿por qué se las considera como indiferentes? Para responder estas preguntas consideremos los criterios generales que emplean los estoicos para clasificar algo como indiferente y veamos en qué medida estos tres valores cumplen este criterio. Un criterio clásico es que un valor *V* no es bueno ni malo sino indiferente si a) *V* no implica el bien o el mal y b) el bien y el mal no implican *V*. Es decir, *V* es indiferente si *V* no es ni suficiente ni necesario para el bien y el mal. Para ilustrar a), tomemos el caso del bien en relación con la salud. La salud, según los estoicos, no implica el bien porque, al igual que la riqueza, es algo que puede ser usado para fines malos, como cuando una persona malvada usa su riqueza y salud para alcanzar sus fines. Este argumento aparece en un pasaje de Diógenes Laercio (ed. 2013).

**T2b.** Diógenes Laercio, *Vitae Philosophorum* 7.103 (< LS 58A, < BS 26.33)

ἔτι τέ φασιν, ὃ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι, τοῦτ' οὐκ ἔστιν ἀγαθόν· πλούτῳ δὲ καὶ ὑγιείᾳ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι· οὐκ ἄρ' ἀγαθὸν πλοῦτος καὶ ὑγίεια.

Además, sostienen que aquello que es posible usar bien o mal no es un bien. Es posible usar bien o mal la riqueza y la salud; por consiguiente, la riqueza y la salud no son un bien.

Para ilustrar b) cabe seguir con el mismo ejemplo. La salud es indiferente porque no solo no implica el bien, sino también porque el bien no la implica a ella: la salud no es condición necesaria del bien. El motivo, en este caso, es que pueden darse circunstancias en que la bondad requiere buscar la enfermedad, opuesto de la salud.

**T2c.** Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos* 11.66 (< LS 58F, < BS 26.34)

ἐὰν γοῦν δέη τοὺς μὲν ὑγιαίνοντας ὑπηρετεῖν τῷ τυράννῳ καὶ διὰ τοῦτο ἀναιρεῖσθαι, τοὺς δὲ νοσοῦντας ἀπολυομένους τῆς ὑπηρεσίας συναπολύεσθαι καὶ τῆς ἀναιρέσεως, ἔλοιτ' ἂν μᾶλλον ὁ σοφὸς τὸ νοσεῖν κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν ἢ ὅτι τὸ ὑγιαίνειν. καὶ αὐτὴ οὔτε ἡ ὑγεία προηγμένον ἐστὶ πάντως οὔτε ἡ νόσος ἀποπροηγμένον.

Ahora bien, si las personas sanas deben servir a un tirano y por esa razón deben ser destruidas, en tanto que los enfermos, al ser liberados de su servidumbre, al mismo tiempo están exentos de la destrucción, el sabio elegirá en esta ocasión estar enfermo más que estar sano. Y así, ni la salud es algo absolutamente preferido ni la enfermedad algo dispreferido.

Este argumento, atribuido por Sexto Empírico a Aristón de Quíos, un crítico de la axiología estoica, se propone establecer, en contra de esta axiología, que todo lo que no es ni bueno ni malo es totalmente indiferente, cosa que los estoicos niegan pues consideran que existen indiferentes preferidos o dispreferidos. Pero la idea de Aristón de que algo como la salud no es un bien porque puede haber circunstancias, como las indicadas en T2c, en que el bien requiere su opuesto, es algo con lo cual los estoicos sin duda estarían plenamente de acuerdo, según lo demuestra la noción de “valor selectivo” de Antípatro a la que me refería antes.

¿Cómo funcionaría entonces esta teoría en el caso de la belleza, la plenitud y la perdurabilidad del cosmos? Ninguna de ellas sería un bien porque a) ninguna implicaría la bondad del cosmos y porque b) esta no implicaría ninguna de ellas. Y la razón de esto podría apreciarse fácilmente si tenemos presente que la bondad del cosmos, como vimos en el apartado anterior, estriba en que su parte rectora es más inteligente que sus partes inteligentes no-rectoras, es decir, que los seres humanos, y en que esa diferencia es máxima. En efecto, tomemos el caso de la plenitud entendida como la diversidad de clases naturales. Es evidente que la simple variedad de clases naturales no implica que la parte rectora del cosmos sea más inteligente que nosotros. De igual manera, el que esta sea efectivamente más inteligente no implica necesariamente que tenga que haber variedad de clases naturales. La plenitud, por lo tanto, no es ni condición suficiente ni condición necesaria para la bondad del cosmos. Pueden aducirse razones similares en el caso de la belleza y la perdurabilidad. Por ese motivo, la belleza, la plenitud y la perdurabilidad no son cosas buenas y, por consiguiente, cosas que podrían por sí solas aumentar la bondad del cosmos. Otro problema que surge en torno a esta teoría, al cual regresaré brevemente en la conclusión de este artículo, es el de por qué la belleza, la plenitud y la perdurabilidad son *preferidos* (προηγμένα) a su opuesto desde la perspectiva del dios estoico. Así como nosotros estamos naturalmente dispuestos a elegir la salud y a evitar la enfermedad, ¿por qué el dios estoico está naturalmente

dispuesto a elegir la belleza, la plenitud y la perdurabilidad y evitar sus opuestos?

### III. ¿POR QUÉ SE REPITEN LOS HECHOS TOTALMENTE INDIFFERENTES Y POR QUÉ EL COSMOS NO PUEDE SER MÁS PERDURABLE?

En este apartado final, me dedico a dos temas filosóficos que complementan lo visto hasta aquí. El primero es que, según la axiología estoica, el cosmos actual también contiene, además de bondad, belleza, plenitud y perdurabilidad, hechos “totalmente indiferentes” (καθάπαξ ἀδιάφορα). Por consiguiente, dos cosmos sucesivos igualmente buenos, bellos, plenos y perdurables podrían, en principio, diferir entre sí en cuanto a los hechos totalmente indiferentes que se dan en ellos. Pero si es así, ¿por qué el eterno retorno no admite variaciones, ni siquiera respecto de los hechos totalmente indiferentes? La hipótesis de Sandbach-Furley requiere una respuesta contundente a esta pregunta. El segundo tema se refiere a la supuesta belleza, plenitud y perdurabilidad del cosmos actual. No disponemos de información sobre por qué los estoicos piensan que este cosmos es el que mejor maximiza estos tres valores. En realidad, para nosotros no resulta nada obvio que esto sea así. ¿Acaso nuestro cosmos no podría ser más bello, al incluir, por ejemplo, menos cosas feas que las que actualmente existen? ¿O no podría ser más pleno al contener, por ejemplo, más especies animales o vegetales que las que actualmente encontramos en la naturaleza? ¿O no podría ser más perdurable al ser capaz, por ejemplo, de no destruirse nunca, como sucede con el cosmos platónico y el cosmos aristotélico? Centrándome en el caso de la perdurabilidad, daré una respuesta tentativa, basada en la teoría estoica de la conflagración, de por qué el cosmos no puede ser más perdurable.

Para empezar con el primer tema, los estoicos creen que hay hechos en el cosmos actual que son, en efecto, totalmente indiferentes. Dos ejemplos son el tener un número par o impar de cabellos en la cabeza y el estirar o contraer un dedo. Tales ejemplos figuran en un texto de Diógenes Laercio donde se apunta que estos hechos son totalmente indiferentes por ser, a diferencia de los indiferentes preferidos (o dispreferidos), incapaces de activar un impulso o un rechazo:<sup>17</sup>

#### **T3a.** Diogenes Laertius 7.104 (SVF 3.119, < BS 26.33)

Διχῶς δὲ λέγεσθαι ἀδιάφορα· ἅπαξ μὲν τὰ μήτε πρὸς εὐδαιμονίαν μήτε πρὸς κακοδαιμονίαν συνεργοῦντα, ὡς ἔχει πλοῦτος, δόξα, ὑγίεια, ἰσχύς καὶ τὰ

<sup>17</sup> Además de **T3a**, véase también SVF 3.118, 122 y 495. Para una discusión de estos textos, véase Long-Sedley 1987, vol. 1, pp. 357-359 y más recientemente Klein 2015, p. 237.

ὁμοια· ἐνδέχεται γὰρ καὶ χωρὶς τούτων εὐδαιμονεῖν, τῆς ποιᾶς αὐτῶν χρήσεως εὐδαιμονικῆς οὔσης ἢ κακοδαιμονικῆς. ἄλλως δὲ λέγεται ἀδιάφορα τὰ μήθ' ὀρμῆς μήτ' ἀφορμῆς κινητικά, ὡς ἔχει τὸ ἀρτίας ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τρίχας ἢ περιττὰς, ἢ ἐκτείνει τὸν δάκτυλον ἢ συστεῖλαι, τῶν προτέρων ἀδιαφόρων οὐκέθ' οὕτω λεγομένων· ὀρμῆς γάρ ἐστιν ἐκεῖνα καὶ ἀφορμῆς κινητικά, διὸ τὰ μὲν αὐτῶν ἐκλέγεται, <τὰ δὲ ἀπεκλέγεται>, τῶν ἐτέρων ἐπίσης ἐχόντων πρὸς αἴρεσιν καὶ φυγὴν.<sup>18</sup>

“Indiferentes” se dice de dos maneras: por una parte, [son indiferentes] en un sentido absoluto, las cosas que no cooperan con la felicidad ni con la infelicidad, como por ejemplo riqueza, salud, fuerza y similares, pues también es posible ser feliz sin ellas porque su uso puede producir felicidad o desdicha. En otro sentido, se denomina indiferentes a cosas que no producen un movimiento de impulso ni de rechazo, como el tener en la cabeza un número par o impar de cabellos, o extender o encoger el dedo. Los indiferentes mencionados en primer lugar nunca son mentados en este segundo sentido, pues son productores de movimientos de impulso y de evitación; por eso entre ellos, unos son elegibles y otros no, pero los segundos se encuentran en igual situación respecto de la elección y de la evitación.

El pasaje no usa la expresión “totalmente indiferente” (καθάπαξ ἀδιάφορα) que encontramos en otra de las fuentes importantes sobre este problema.<sup>19</sup> Pero esta noción aparece claramente en el texto como el segundo sentido en que los estoicos usan el término “indiferente”. Sobre la base de esta teoría, cabe trazar entonces la siguiente analogía: así como el que yo tenga hoy un número par o impar de cabellos no contribuye en nada a mi felicidad o mi infelicidad, así también ese hecho no contribuye en nada a la bondad del cosmos. Lo mismo, cabe suponer, se aplicaría a su belleza, plenitud o perdurabilidad. Ese hecho totalmente indiferente no las afecta en nada. Pero si es así, ¿por qué el dios estoico hizo que yo tuviera hoy un número par de cabellos (suponiendo que es par) o impar (suponiendo que es impar)? Aquí también la respuesta solo puede ser conjetural. Una hipótesis es que su elección fue totalmente arbitraria: el dios estoico no tuvo razón alguna para preferir que yo tuviera un par de cabellos a uno impar. Sin embargo, una vez tomada la decisión de dotarme hoy de un número par de cabellos, no tiene ninguna razón para cambiar ese hecho en los cosmos subsiguientes. Este sería entonces un motivo por el cual el día de hoy de cada ciclo cósmico siempre tendré un número par de cabellos.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> <τὰ δὲ ἀπεκλέγεται> add. Dorandi cum von Arnim : <τὰ δ' ἀποβάλλεται> add. Reiske.

<sup>19</sup> Véase SVF 3.118.

<sup>20</sup> Visto desde este ángulo, el argumento se basaría en un principio profundamente distinto del principio de razón suficiente usado por Leibniz en varios contextos, según el cual, cualquier cosa que sucede tiene una razón suficiente y, por lo tanto, es necesario que, dada esa razón, eso suceda (véase por ejemplo la quinta carta de Leibniz a Clarke en Leibniz 1890, p. 393 y Melamed-Lin 2021). En la axiología estoica, los indiferentes totalmente indiferentes carecen



Otro motivo que cabe imaginarnos, complementado al anterior, es la complejidad que acarrearía aplicar cambios en esta clase de hechos. A decir verdad, cualquier cambio en el conjunto de hechos totalmente indiferentes podría tener efectos acumulativos que conmovieran hechos que no son totalmente indiferentes. Con el afán de evitarlos, el dios estoico tendría que realizar cálculos complejos para introducir una serie de ajustes necesarios. Pero sería irracional de su parte realizar dichos ajustes si, *ex hypothesi*, los hechos son totalmente indiferentes. Para cambiar el ejemplo, pequeñas variaciones en mi altura son totalmente indiferentes para mi felicidad así como para la bondad, belleza, plenitud y perdurabilidad del cosmos. Sin embargo, si yo hubiese sido medio centímetro más alto, la bala que disparó el francotirador me habría pegado en la cabeza y me habría matado. Por consiguiente, con el propósito de evitar mi muerte —algo que el dios estoico probablemente no calificaría como totalmente indiferente— él tendría que modificar ligeramente la trayectoria de la bala y, para lograrlo, introducir una serie de ajustes. Si es así, ¿por qué no mejor dejar mi altura como está?<sup>21</sup> Por ende, en el eterno retorno, todos los hechos en el cosmos actual, incluso los totalmente indiferentes, tienen que repetirse de modo idéntico en todos los cosmos subsiguientes.

En suma, el razonamiento que sigue el dios estoico al diseñar este cosmos y los subsiguientes parece consistir en un razonamiento instrumental que busca ajustar medios a fines y dividirse en al menos tres etapas. En la primera, según lo sugiere **T1a**, el razonamiento apunta a la bondad del cosmos. Para alcanzar este fin, el dios estoico opta por el medio más adecuado, a saber, la estructura jerárquica en que la parte rectora del cosmos es inteligente y cuya inteligencia es superior en grado sumo al de sus partes inteligentes no-rectoras. Una vez alcanzado este fin, en la segunda etapa el dios estoico se ocupa de maximizar su belleza, su plenitud y su perdurabilidad, como lo indica **T2a**. Su conclusión es que los hechos que constituyen al cosmos actual son los que mejor maximizan estos tres valores. En este punto de su razonamiento, al haber terminado las dos anteriores, se lleva a cabo la tercera etapa. En ella, el dios estoico elige de manera *arbitraria* los hechos totalmente indiferentes que se dan en el cosmos actual, como lo supone

---

de una razón suficiente precisamente por el hecho de que son totalmente indiferentes y el dios estoico los introduce de manera arbitraria, lo cual para Leibniz es imposible (véase la tercera carta en Leibniz 1890, pp. 371-372), a menos que por la “razón suficiente” de algo se entienda el conjunto de sus condiciones necesarias, pues incluso los indiferentes totalmente indiferentes de los estoicos tienen un conjunto definido de condiciones necesarias (el propio Leibniz parece proponer tal concepción de las razones suficientes en la quinta carta citada arriba —Leibniz 1890, p. 393— pues ahí argumenta que todo lo que ocurre tiene una razón suficiente en la medida en que tiene condiciones necesarias o *sine qua non*, “requisits” en el francés de Leibniz, y porque estas son conjuntamente suficientes para que eso ocurra).

<sup>21</sup> Sobre este tema particular, véase Salles 2003, pp. 263-267.

**T3a**, donde se apunta que los hechos totalmente indiferentes son incapaces de activar un impulso o un rechazo, pero una vez que los elige, no tiene una razón para preferir otros distintos en los cosmos subsiguientes. Por lo tanto, es necesario que el dios estoico repita en estos todos los hechos que ocurren en el cosmos actual, incluyendo aquellos que son totalmente indiferentes (καθάπαξ ἀδιάφορα). Siendo esto así, se comprueba la Tesis de la Identidad con la que iniciamos este artículo: en el eterno retorno, el cosmos actual se repite infinitas veces hasta en sus detalles más ínfimos.

Para terminar este artículo, pasemos al segundo tema que me propuse tratar en este último apartado. ¿Acaso el cosmos actual no podría ser más perdurable y, con ello, maximizar mejor la perdurabilidad? La respuesta es negativa. Según veremos en lo que sigue, una condición necesaria para la bondad, belleza y plenitud del cosmos es su cohesión; pero una condición necesaria para esa cohesión es el calor que provoca el fuego celeste sobre la región sublunar, y ese calor tiene como efecto secundario un desecamiento global que desemboca de modo ineludible en la conflagración.

El mecanismo que conduce a la conflagración es mencionado por Balbo en el siguiente pasaje del *ND*:

**T3b:** Cicerón, *ND* 2.118

Sunt autem stellae natura flammeae; quocirca terrae maris aquarum vaporibus aluntur is, qui a sole ex agris tepefactis et ex aquis excitantur; quibus altae renovataeque stellae atque omnis aether refundunt eadem et rursum trahunt indidem, nihil ut fere intereat aut admodum paululum, quod astrorum ignis et aetheris flamma consumat.

Las estrellas, sin embargo, son flamígeras por naturaleza, razón por la cual se nutren de las exhalaciones de la tierra, del mar y de las aguas, que el sol levanta de los campos y de las aguas que calienta. Una vez que las estrellas y todo el éter se nutrieron y renovaron, del mismo modo las regresan y, de nueva cuenta, las extraen de las mismas fuentes. [En este proceso] no se pierde casi nada, o solo una parte diminuta, que el fuego de los astros y la flama del éter consumen.

Balbo había explicado con anterioridad —en las secciones 23-29 del libro 2 a las que me referí en el apartado primero— que la función más básica del fuego celeste era de índole cohesiva: mantener al cosmos unido impidiendo que se despedace y se disperse en el vacío infinito. Para llevar a cabo tal función cohesiva, este fuego necesita combustible, el cual le es proporcionado por las exhalaciones sublunares provenientes de los cuerpos de agua presentes en la superficie de la Tierra. Estas exhalaciones, sin embargo, no son totalmente consumidas por el fuego celeste. De hecho, regresan a la Tierra casi en su totalidad, pues solo pierden una parte mínima de su masa inicial. Pero

tal pérdida, por menor que sea, da pie a un proceso gradual de desecamiento. A través de este proceso, el fuego celeste termina por consumir toda el agua contenida en la Tierra y su atmósfera. Esta parte específica de la teoría aparece en el pasaje inmediatamente posterior a **T3b**:

**T3c.** Cicerón, *ND* 2.118

ut ad extremum omnis mundus ignesceret, cum umore consumpto neque terra ali posset nec remearet aer, cuius ortus aqua omni exhausta esse non posset.

De modo que, en última instancia, la totalidad del cosmos se incendiará, puesto que ni la tierra podrá nutrirse ni el aire podrá circular, pues su ascenso no podrá darse una vez que se consume la totalidad del agua.

Cabe resaltar el uso de terminología modal para describir la relación entre el agotamiento del agua sublunar y el inicio de la conflagración: la tierra no “podrá” nutrirse y el fuego no “podrá” elevarse. Esto pone a descubierto la necesidad con que la conflagración se desprende del desecamiento. Pero esta necesidad igualmente atañe al proceso de desecamiento y, a fin de cuentas, a su relación con la cohesión de la región sublunar. Para mantener al cosmos unido, Balbo había señalado que el fuego celeste requiere necesariamente un combustible, pues “ningún fuego puede (*possit*) perdurar sin algún alimento” (*ND* 2.40-41). Pero este proceso necesita un flujo constante de exhalaciones. Por consiguiente, el fuego celeste no podría efectuar la cohesión de la región sublunar, necesaria para su perdurabilidad, a menos que la desequie. Por tanto, el calor, indispensable para su cohesión, necesariamente implica su desecamiento.

Es importante notar que en **T3b** el desecamiento y la conflagración no son el *propósito* del calor que despiden el fuego celeste. Su propósito es la cohesión de la región sublunar. El desecamiento y la conflagración son simplemente efectos secundarios indeseables del calor. Son necesarios porque, como bien lo señala el texto, el calor requerido para la cohesión necesariamente implica un desecamiento y, en última instancia, una conflagración. Pero son indeseables porque imponen una limitación a la perdurabilidad del cosmos cuando la perdurabilidad es, dentro de la axiología estoica, algo preferible a su opuesto. Si el dios estoico pudiera darle cohesión al cosmos sin afectar su perdurabilidad, sin duda alguna lo haría. Pero dado que la cohesión necesita calor y, sin cohesión el cosmos no sería ni bueno, ni bello, ni pleno (pues la cohesión es condición necesaria de su bondad, su belleza y su plenitud), el dios estoico opta por darle cohesión y limitar su perdurabilidad.

## IV. CONSIDERACIONES FINALES

La finalidad de este artículo fue revisar la Tesis de la Identidad —en el eterno retorno, el cosmos actual se repite infinitas veces sin ninguna variación— y la hipótesis propuesta por Sandbach-Furley para dar cuenta de ella. Esto nos llevó a estudiar, en el apartado primero, por qué los estoicos piensan que el cosmos actual es bueno y el mejor posible y, en los apartados segundo y tercero, la razón por la cual, si esto es así, el dios estoico elige repetirlo infinitas veces en todos sus detalles. Según hemos podido observar, esta hipótesis carece de sustento si tomamos en cuenta la axiología estoica y, para dotar la Tesis de la Identidad de un fundamento sólido, es preciso examinar cuidadosamente la naturaleza del pensamiento divino.

En este examen, hay dos asuntos que mencioné antes y a los cuales deseo regresar brevemente. El primero es por qué el dios estoico considera que la belleza, la plenitud y la perdurabilidad son valores preferibles (aunque indiferentes). ¿Por qué motivo un cosmos más bello, pleno y perdurable es preferible a uno que lo es menos? Un criterio que los estoicos suelen emplear para determinar si un indiferente *X* es preferido (*προηγμένον*) o dispreferido (*ἀποπροηγμένον*) —por oposición a totalmente indiferente— es porque *X* es algo que estamos naturalmente dispuestos a elegir o evitar en la medida en que se relaciona con nuestra sobrevivencia biológica, por ejemplo, la salud o la enfermedad.<sup>22</sup> Pero, ¿cómo se aplicaría este criterio al caso de la belleza, la plenitud y la perdurabilidad del cosmos en relación con dios? Parecería absurdo hablar de sobrevivencia divina, especialmente tratándose del principio activo del cosmos, al cual los estoicos identifican con algo indestructible (*ἄφθαρτος*).<sup>23</sup> El segundo asunto se relaciona con el de si el cosmos actual realmente maximiza la belleza, la plenitud y la perdurabilidad. Al final del tercer apartado nos detuvimos en el caso particular de la perdurabilidad y ofrecimos un argumento que demuestra por qué el cosmos

---

<sup>22</sup> Véase especialmente el texto de Antípatro citado en el tercer apartado (*SVF* 3.124). De modo más general, cabe citar la idea de que estamos naturalmente predispuestos a elegir cosas como la salud y huir de cosas como la enfermedad (ejemplos de indiferentes “preferidos” y “dispreferidos”) porque nuestra naturaleza nos predispone a buscar nuestra sobrevivencia, como lo demuestra, según los estoicos, el impulso primario de autoconservación (*πρώτη ὁρμή*), presente en todo animal. Para esta teoría de la naturaleza animal, incluyendo la humana, véanse las fuentes reunidas en Boeri-Salles 2014, pp. 481-494 (textos 22.1-22). Existen, sin embargo, cosas que no conducen a la sobrevivencia biológica y que los estoicos no obstante clasifican como indiferentes preferidos, para lo cual véase por ejemplo el caso de Régulo citado por Cicerón en *De Officiis* 3.100 y estudiado detalladamente en Barney 2003 y, más recientemente, en Klein 2015, pp. 270-277.

<sup>23</sup> Para la teoría estoica los principios y, en particular, sobre la identidad entre dios (*θεός*) y el principio activo (*τὸ ποιοῦν*), considerado ingénito e incorruptible, véanse las fuentes reunidas en Boeri-Salles 2014, pp. 336-337 (textos 14.1-9).

actual no puede ser infinitamente perdurable. Este argumento, sin embargo, no descarta que este cosmos pudiera ser un poco más perdurable de lo que ahora es. En efecto, ¿por qué todos los ciclos cósmicos duran exactamente lo mismo? ¿Acaso no sería posible un cosmos idéntico en todo al cosmos actual, pero ligeremante más perdurable, digamos tres días más perdurable, en cuyo caso ese cosmos maximizaría mejor que este el valor de la perdurabilidad? ¿Por qué, entonces, el cosmos actual es el que mejor maximiza su perdurabilidad? Lo mismo cabe indagar respecto de su belleza y su plenitud. Estos dos asuntos plantean interrogantes que no tienen una solución obvia y que ameritan un estudio que quisiera postergar por ahora.<sup>24</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

### *Fuentes antiguas*

- CICERO, *De Natura Deorum*, ed. Arthur Stanley Pease, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1955-1968.
- DIÓGENES LAERTIO, *Lives of eminent philosophers*, ed. Tiziano Dorandi, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Classical Texts and Commentaries 50), 2013, DOI: 10.1017/CBO9780511843440.
- PLUTARCO, *Moralia. Volume XIII, Part II (De Stoicorum Repugnantiis, De Communibus Notitiis)*, transl. Harold Cherniss, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press (Loeb Classical Library, 470), 1976.
- SEXTO EMPÍRICO, *Sexti Empirici Opera, vol. 2, Adversus Dogmaticos, Libros Quinque, Adversus Mathematicos, VII-XI*, ed. Hermann Mutschmann, Leipzig, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1914.

### *Fuentes modernas*

- ALESSE, Francesca, “Dio, anima e intelligibili nella Stoa”, *Xóqa: Revue d'Études Anciennes et Médiévales*, 9-10, 2011, pp. 365-381.
- ARNIM, Hans von, *Stoicorum Veterum Fragmenta [= SVF]*, 4 volumes, Leipzig, Teubner, 1903.
- BARNEY, Rachel, “A puzzle in Stoic ethics”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 24, 2003, pp. 303-340.
- BOERI, Marcelo y Ricardo SALLES, *Los Filósofos Estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética. Traducción, Comentario Filosófico y Edición Anotada de los Principales Textos Griegos y Latinos [= BS]*, Sankt Augustin, Academia Verlag (Studies in Ancient Philosophy, 12), 2014.

---

<sup>24</sup> Este artículo fue realizado en el marco de los proyectos UNAM-PAPIIT IN403620 e IN401620.

- BOYS-STONES, George, "The Stoics' Empiricist Model of Divine Thought", en Ricardo Salles (ed.), *Cosmology and Biology in Ancient Philosophy. From Thales to Avicenna*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, pp. 152-171, DOI: 10.1017/9781108873970.
- FURLEY, David, "Cosmology", en Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld and Malcolm Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 412-451.
- GERSON, Lloyd (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, DOI: 10.1017/CHOL9780521764407.
- KLEIN, Jacob, "Making Sense of Stoic Indifferents", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 49, 2015, pp. 227-281.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, "Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke 1715-1716", en Carl Immanuel Gerhardt (ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, vol. 7, Berlin, Weidmann, 1890.
- LLOYD, Antony Charles, "The Principle that the Cause is Greater than its Effect", *Phronesis*, 21/2, 1976, pp. 146-156.
- LONG, Anthony Arthur and David Neil SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1987, DOI: 10.1017/CBO9780511808050.
- MAKIN, Stephen, "An Ancient Principle about Causation", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 91/1, 1991, pp. 135-152.
- MANSFELD, Jaap, "Theology" en Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld and Malcolm Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 452-478.
- MELAMED, Yitzhak and Martin LIN, "Principle of Sufficient Reason", en Edward Nouri Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/sufficient-reason/> (28/07/2021).
- PIMENTEL ÁLVAREZ, Julio, *Cicerón. Sobre la Naturaleza de los Dioses*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1976.
- POWERS, Nathan, "The Stoic argument for the rationality of the cosmos", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 43, 2012, pp. 245-269.
- REYDAMS-SCHILS, Gretchen, "The Roman Stoics on Divine Thinking and Human Knowledge", en Stephen Gersh and Dermot Moran (eds.), *Eriugena, Berkeley, and the Idealist Tradition*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 2006, pp. 81-94.
- SALLES, Ricardo, "Determinism and recurrence in early Stoic thought", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 24, 2003, pp. 253-272.
- SALLES, Ricardo, "Ekpurosis and the goodness of god in Cleanthes", *Phronesis*, 50, 2005, pp. 56-78.
- SALLES, Ricardo, "Why is the cosmos intelligent? (1) Stoic cosmology and Plato, *Philebus* 29a9-30a8", *Rhizomata*, 6/1, 2018, pp. 40-64.
- SALLES, Ricardo, "The Stoic World Soul and the Theory of Seminal Principles", en James Wilberding (ed.), *World Soul. A History*, Oxford, Oxford University Press (Oxford Philosophical Concepts), 2021, pp. 44-66, DOI: 10.1093/oso/9780190913441.001.0001.

- SANDBACH, Francis Henry, *The Stoics*, Bristol, Bristol University Press, 1989.
- SEDELEY, David Neil, *Creationism and Its Critics in Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press (Sather Classical Lectures, 66), 2007, DOI: 10.1525/california/9780520253643.001.0001.
- SEDELEY, David Neil, “Marcus Aurelius on Physics”, en Marcel van Ackeren (ed.), *A Companion to Marcus Aurelius*, Chichester-Malden, Wiley-Blackwell, 2012, pp. 396-407.
- WYNNE, John Patrick Frederick, “God’s indifferent: Why Cicero’s Stoic Jupiter made the world”, *Apeiron*, 45/1, 2012, pp. 354-383.
- WYNNE, John Patrick Frederick, *Cicero on the Philosophy of Religion. On the Nature of the Gods and On Divination*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

\* \* \*

RICARDO SALLES obtuvo la licenciatura en filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) (1990) y la maestría y el doctorado en King’s College London, Universidad de Londres (1993 y 1997). Desde 1997 es investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. También ha sido investigador del Center for Hellenic Studies de la Universidad de Harvard en Washington DC (2003-2004), del Institute for Advanced Study en Princeton (2010-2011), del National Humanities Center en Carolina del Norte (2018) y del Wolfson College en Oxford (2019). Fue director de la revista *Diánoia* del Instituto (núms. 58 a 65), coordinador del Posgrado en Filosofía de la UNAM de mayo de 2007 a agosto de 2010 y coordinador del Seminario de Análisis de Textos Filosóficos Griegos desde su fundación en 1997. Su trabajo de investigación se ha concentrado en la filosofía antigua y particularmente en problemas de metafísica y ética en Aristóteles y los estoicos.