

Mariano Nava Contreras

## «El mundo es un animal perfecto». Política y biología en los estoicos

---

**Resumen:** *este estudio intenta revisar la concepción estoica del universo como un inmenso animal sensible provisto de pensamiento y perfecto en grado sumo, tal y como se encuentra formulada por Sexto Empírico en Adv. Math. IX 88 = SVF I 529. Esta idea hunde sus raíces en el biologicismo y el naturalismo aristotélico, si bien fueron los estoicos los que la desarrollaron como parte de su pensamiento político, con importantes connotaciones no sólo para la política y la biología, sino también para su sistema ético, físico y cosmológico. Esta concepción constituye uno de los primeros intentos de establecer una relación entre política y biología en el pensamiento griego.*

**Palabras clave:** *Estoicismo, política, biología, filosofía helenística.*

**Abstract:** *This paper attempts to review the Stoic conception of the universe as an immense sentient animal provided with thought and perfection to the highest degree, as formulated by Sextus Empiricus in Adv. Math. IX 88 = SVF I 529. This idea has its roots in Aristotelian biology and naturalism, although it was the Stoics who developed it as part of their political thought, with important connotations not only for politics and biology, but also for its ethical, physical and cosmological system. This conception constitutes one of the first attempts*

*to establish a relationship between politics and biology in Greek thought.*

**Keywords:** *Stoicism, Politics, Biology, Hellenistic Philosophy.*

En un extenso fragmento de su *Contra los profesores* (Adv. Math. IX 88 = SVF I 529), Sexto Empírico hace un razonamiento acerca de las cualidades de los animales y llega a la conclusión de que, siendo el hombre el animal más perfecto y aún así estando lleno de imperfecciones, debería haber un animal no solo mejor que el hombre, sino que reuniera todas las perfecciones, el mejor de todos en términos absolutos. Este animal, «lleno de todas las virtudes y ajeno a todo mal» (πάσαις ταῖς ἀρεταῖς συμπεπληρωμένον καὶ παντός κακοῦ ἀνεπίδεκτον), no podría ser sino un dios. Como agudamente nota Geoffrey Lloyd en un clásico estudio (2008, 78-79), la idea de la escala de la perfección de los animales, así como su concepción teleológica en un contexto organicista, estaban ya presentes en el *Timeo* de Platón, si bien estas alcanzan una mayor elaboración en los estudios biológicos de Aristóteles. El fragmento de Sexto Empírico consiste en un silogismo para probar la existencia de Dios muy recurrido en la historia de la filosofía, que después retomarán otros como Anselmo de Canterbury (*Monologion*, cap. 4) y Descartes en sus *Meditaciones*.



Esta idea del mundo como un animal perfecto y un dios, que sin embargo no puede ser más opuesta a la concepción platónica de la divinidad, estará presente también en Calcidio. En sus *Comentarios al Timeo* (In *Tim.* 294 = *SVF* I 88), Calcidio recuerda que los estoicos «a este mundo lo llaman animal feliz y dios» (*beatum animal et mundum adpellant*). También Cicerón en *De natura deorum* (II 22) recuerda a los del Pórtico de esta manera: «nada que esté desprovisto de alma y razón puede engendrar de sí un ser animado y dotado de razón. El mundo empero engendra seres animados y dotados de razón. Por consiguiente, el mundo es animado y dotado de razón» (*animans est igitur mundus composque rationis*). Se trata de una imagen del mundo como animal racional que se encuentra, pues, esparcida en numerosos fragmentos de la física estoica. María Daraki, en *Une religiosité sans dieu* (1989, 169), señala que tal concepción obedece a una tensión instaurada entre una sacralización y una desacralización de la naturaleza, y Pascal Severac (1996), que ha estudiado las relaciones entre la ética de los del Pórtico y la de Spinoza, sitúa el origen de ambos sistemas éticos en un punto intermedio entre razón y naturaleza.

Esta concepción se ve complementada por otro rasgo fundamental de los animales como es la sensación, que se convierte en otro elemento importante de la argumentación. Cicerón, en *De natura deorum* (II 22), lo testifica: «el mismo Zenón de este modo razona: la parte de algo carente de sensación no puede sentir. Hay, sin embargo, partes del mundo que sienten. Por tanto, el mundo no carece de sensación» (*non igitur caret sensu mundus*). La inteligencia y la sensibilidad, en tanto que atributos de la divinidad pensante, se extienden a todos los componentes del sistema, como lo afirma Estobeo (*Églogas*, I 25, 6) al rendir testimonio de lo dicho por Crisipo: «Crisipo dice que el sol es una masa ígnea, dotada de razón (νοερόν), concentrada a partir de una exhalación del mar y de forma esférica».

Volvamos al fragmento de Sexto Empírico. Éste enumera los cuidados que requiere el cuerpo (ἐπιμελεία σώματος) y los compara con un «cruel tirano» (πικροῦ τινος τυράννου τρόπος) que nos domina y exige su «tributo diario» (τὸν πρὸς ἡμέραν δασμὸν ἀπαιτοῦντος). Resulta

interesante notar, junto con Gerhard Aalders (1975, 91), que la palabra *tyrannos* apenas aparece en el volumen IV de la *Stoicorum Veterum Fragmenta* de Von Arnim, donde hay un índice de los términos extraídos de los fragmentos de los estoicos. Es claro que Sexto Empírico no se refiere a la tiranía política, sino a la tiranía del cuerpo, es decir, hace un uso metafórico del término.

Desde luego que una tal concepción del κόσμος tiene connotaciones políticas. En realidad, esta concepción orgánica y biológica del mundo fue formulada anteriormente por Aristóteles. Como sabemos, el pensamiento biológico de Aristóteles está plasmado fundamentalmente en cuatro tratados: la *Historia animalium*, el *De partibus animalium*, el *De generatione* y el *De anima*. Como dice Alfredo Marcos en *Aristóteles y otros animales. Una lectura filosófica de la biología aristotélica*:

Existe en Aristóteles un interés por la comprensión filosófica, no de la vida en general, sino de los vivientes concretos, de su especial modo de ser, que es vivir, y de las peculiares formas de vida de cada uno de ellos, de su constitución como sustancias. Esta comprensión es lo que Aristóteles llama *epistêmê*. (1996, 245)

En ese sentido, «comprenderlos y explicarlos implica saber de cada ser *qué es y cómo ha llegado a ser y*, en orden a ello, *captar las causas* de su ser y de su devenir» (Marcos 1996, 246). Es así que el filósofo de Estagira concibe el estudio de la biología como una comprensión de cada ser vivo. No por nada insiste, así en el *De anima* como en otros tratados zoológicos, en la importancia del estudio del alma para quien desee estudiar la naturaleza, el *physikós*, como observa Geoffrey Lloyd (1995).

Claro que el biologicismo aristotélico tiene también connotaciones políticas. No podía ser de otro modo en un sistema que aspira a la coherencia. Más allá de la manida y no siempre bien comprendida definición del hombre como ζῶον πολιτικόν (*Pol.* 1253 a), una lectura atenta de la *Política* debería conducirnos a la conclusión de que Aristóteles concibe la *polis* como un

organismo. En efecto, una de las lecturas que se han propuesto para esta expresión consiste en que la vida en las ciudades debe ser entendida como algo «natural». Como nota John M. Cooper (2005, 67), el mismo Aristóteles aporta en la *Historia animalium* (487 b 33) un argumento que puede ayudarnos a comprender mejor la expresión *zoon politikón*. Afirma que los humanos seríamos animales políticos «en un mayor grado» (*mállon*) que las abejas o las grullas, por el hecho de que poseemos el lenguaje, lo que nos sitúa en un peldaño superior en la escala de la perfección.

Respecto de la *polis*, es importante establecer en qué sentido se plantea su organicidad, pues una lectura apresurada podría llevar a conclusiones peligrosas. Como afirma Marcos:

Si la *polis* fuese, en todos los sentidos, como un organismo vivo, entonces, las partes, es decir, los ciudadanos, estarían al servicio del todo. Esta supeditación del fin de los individuos al fin de la *polis* puede producir una lectura totalitaria de la política aristotélica. (1996, 222)

Es lo que ocurre con la metáfora hobbesiana del estado como Leviatán, y es una de las críticas que hace Popper de la concepción platónica y aristotélica de la *polis* en *La sociedad abierta y sus enemigos* (1946). En realidad, el individuo no es suficiente por sí solo, como tampoco lo es cada parte del todo orgánico. Es el mismo Aristóteles quien establece los límites de la concepción unitaria de la *polis*: «es evidente que si la ciudad es cada vez más unitaria, dejará de ser ciudad, pues la ciudad es por su naturaleza una multiplicidad (*πληθος*)» (*Pol.* 1261 a).

Muy por el contrario, una lectura más liberal de la *Política* de Aristóteles impone una conexión con la ética en un contexto eudaimonístico. En realidad, como nota Marcos (1996, 225), «la función del individuo no es solamente contribuir al mantenimiento de la ciudad, al modo en que la función del órgano es contribuir a la función del ser viviente, sino ser feliz en sí mismo». De modo que, como afirma Emilio Lledó (1994, 119), la relación entre el individuo y el colectivo esta mediada por la ética, un sistema de principios

que regula los conceptos de autarquía y diversidad: «la defensa de la «diversidad» implica, por consiguiente, para conseguir la imprescindible autarquía, una determinada forma de organización que «sintetice» la supuesta o real oposición entre autarquía y diversidad». Se trata de una crítica a la *República* platónica que aflora en Aristóteles: «¿es mejor la situación actual o la acorde con esta ley propuesta en la *República*? (...) Me refiero a la tesis de que lo mejor es que toda ciudad sea lo más unitaria posible» (*Pol.* 1261 a). Se sabe, como señala Lloyd (2008, 63), que la reacción de Aristóteles contra Platón «se debió en algún a medida a su interés por las ciencias naturales».

A partir de la ética, el salto a lo colectivo, es decir, a la política, es inevitable: «Desde esta base natural, tendrá ya que emerger la comunidad política que, por medio de la justicia, sea capaz de organizar lo colectivo y armonizar las inevitables contradicciones y tensiones de lo individual» (Lledó 1994, 120). Lo dice el mismo Aristóteles: «El que estudia los regímenes políticos, qué es cada uno y cuáles son sus atributos, debe tratar en primer término qué es la ciudad» (*Pol.* 1274 b). Marcos resuelve la contradicción de manera sintética:

la pluralidad de la *polis* no es la pluralidad funcional del organismo, donde las partes, a pesar de ser distintas, se ordenan a un mismo fin: el bien del ser vivo. La pluralidad de la que habla Aristóteles no puede ser sino la pluralidad de intereses de los ciudadanos que persiguen (1996, 226).

La ansiada concordia solo llega, pues, con la educación (1996, 227).

No parece arriesgado afirmar que los estoicos llevaron la concepción aristotélica del mundo, orgánica y biologicista, a sus últimas consecuencias. Sin duda los intereses de los del Pórtico iban más allá de lo epistemológico, y se extienden, desde la física, a campos tan aparentemente disímiles como la ética, la teología, la política o la cosmología. Como hemos visto, los estoicos no hablan solo de una *polis* orgánica, sino, más aún, de un inmenso animal provisto de sensibilidad y razón en grado sumo. Este animal,

que es el κόσμος mismo, es la divinidad, Dios, el animal total. En este respecto, recordamos que Long (1975, 151) no vacila en llamar a Aristóteles como a los estoicos «teólogos naturales». Sin embargo establece una diferencia: mientras que para Aristóteles, como también para Platón, dios no está en el mundo, para los estoicos dios es el mundo. Así lo dice Galeno en su *Historia de los filósofos* (16 = SVF I 153): «Platón y Zenón el estoico, habiendo tratado sobre la esencia de dios, no pensaron de la misma manera, sino que Platón pensó que dios es incorpóreo (ἄσώματον), y Zenón, en cambio, que es cuerpo, y nada dijeron sobre su forma». Probablemente el filósofo europeo que más desarrolló el panteísmo estoico llevándolo hasta sus últimas consecuencias haya sido Spinoza, ya en el siglo XVII.

Quizás el fragmento que describa el cosmos estoico de manera más detallada sea un largo párrafo en la Égloga I de Estobeo (Égl. I 21, 5 = SVF II 527). Allí el filósofo neoplatónico explica la concepción del cosmos según Crisipo. Dice que es un sistema (σύστημα) «formado por el cielo, la tierra y las naturalezas que hay en ellos». Un sistema, esto es interesante, «formado por dioses y hombres» (ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα). Estobeo recuerda que para Crisipo este cosmos es la divinidad misma, ó θεός, «por la que se origina y culmina la ordenación de todas las cosas» (καθ' ὃν ἡ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦνται). Sigue una larga explicación acerca del lugar de la tierra y el éter, el funcionamiento de los mares, la ubicación de los astros, «errantes y no errantes», y las distintas esferas que se expanden alrededor de la tierra. Por otra parte Cicerón, en *De finibus* (XIX 64 = SVF III 333), afirma que los estoicos piensan (*censent*) que el universo «es la ciudad o el estado de los dioses y de los hombres» (*quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum*), y en la *República* (I 19 = SVF III 338) dice, siempre según los estoicos, que los dioses nos dieron el universo «para que fuera hogar y patria común para nosotros y para ellos» (*quod domicilium quamque patriam di nobis communem secum dederunt*). El universo como dios a la vez que patria de los dioses.

No hará falta insistir en que una tal concepción hunde sus raíces en el cosmopolitismo estoico, que a su vez es herencia del cinismo.

Sin embargo, siguiendo el agudo comentario de John Moles (1995), cínicos y estoicos reflejan, mediante esta doctrina, una actitud positiva hacia el mundo natural, pero mientras aquéllos la entienden de modo negativo (ninguna patria es mi patria), éstos lo hacen de modo positivo (mi patria es todas las patrias). En efecto, Plutarco, en *Acerca de la fortuna y la virtud de Alejandro* (I 6, 329 a = SVF I 262) nos recuerda que «la muy admirada *República* de Zenón (...) se resume en este único punto capital: que no debemos ser ciudadanos de estados y pueblos diferentes, separados por leyes particulares, sino que hemos de considerar a todos los hombres como paisanos y conciudadanos (δημότας καὶ πολίτας)». De modo que en la utopía estoica no hay lugar para otras naciones, más que esta morada de dioses y hombres unidos en amistad por la práctica de una misma virtud (Proclo, *In Plat. Tim.* II 106 f = SVF I 564). La noción de ciudadanía se convierte en una concepción abierta, donde no existen los esclavos (Filón de Alejandría, *Acerca de los siete días y de los días festivos* p. 283 = SVF III 352: «Ningún hombre, en efecto, es esclavo por naturaleza») y los animales participan de cierta forma de justicia (D.L. VII = SVF III 129).

La noción misma del extranjero se vuelve superflua, como dice Peter Coulmas en *Les citoyens du monde* (1995, 77). Cosmópolis es todo cuanto existe. Fuera de ella solo hay vacío, como nota Émile Bréhier (1970, 50), y en esto coinciden los del Pórtico con Parménides (fr. 6 Simplicio *Phys.* 117, 4). No es casual el que Zenón no se haya ocupado de las magnitudes de su ciudad ideal, como sí Aristóteles (*Pol.* 1325 b ss.). No hacía falta, pues la verdadera ciudad es el mundo entero. Como apunta Moles (1995, 133), para los estoicos, el mundo en que se vive es una cuestión bastante concreta. Pero esta concreción no consiste en unas dimensiones físicas, sino que más bien se basa en la común aceptación de un conjunto de normas. Esto es lo que constituye la *polis* (Schofield, 1991, 73).

Si bien es cierto, como dice Martha Nussbaum en *El cultivo de la humanidad* (2001, 85), que la reflexión acerca de otros pueblos está presente en escritos políticos anteriores, la idea filosófica del cosmopolitismo tiene sus raíces en la realidad histórica y política del mundo

helenístico. Para los estoicos, como recuerda Katja María Vogt (2008, 111), no se trata de un ideal, sino de algo muy real. «El cosmos es el hogar de todos los seres vivientes, y conjuntamente con los dioses, todos los seres humanos viven en la ciudad cósmica». El cosmopolitismo es, ciertamente, una doctrina hija de su tiempo. Responde, por tanto, como apunta María Daraki, a un tiempo marcado por «la universalización de la cultura griega» (1989, 167). En este respecto, Thomas Sinclair (1967, 240) advierte sobre el efecto que los matrimonios mixtos entre helenos y extranjeros autorizados por Alejandro, y su consecuente mestizaje, debió causar entre los griegos de la época imperial. Al decir de Mason Hammond (1966, 47), en un sentido coinciden los del Pórtico y los del Jardín: al percatarse de que la integración activa del individuo en el estado se había vuelto imposible, la esfera de lo político deja de ser la ciudad y se convierte en el cosmos todo, el mundo habitado, la *ecúmene*.

Esta idea se complementa coherentemente con la de la ciudad cósmica y la ley universal, el iusnaturalismo, en un *ensemble* esencialmente monista que es marca característica del pensamiento político estoico. Cicerón (*Rep.* III 33 = *SVF* III 325) es claro: «no será una ley de Roma o de Atenas, ni una ahora y otra después, sino que una sola ley eterna e inmutable (*sempiterna et immutabilis*) será válida para todas las naciones y todos los tiempos, y un solo maestro y emperador será común para todos (*unisque communis erit omnium*). Este es Dios, inventor de esta ley, su propulsor y su juez». Robert Wenley (1924, 129) asocia esta ley a la tradición del *ius Gentium*, base de nuestro actual derecho internacional. En este sentido, Alfonso Reyes (1959, 296 ss.) ve en la ciudad cósmica una forma de misticismo oriental y siderolatría babilónica, y Brink (1955-1956, 135) reconoce en la ciudad cósmica estoica el más importante intento del pensamiento helenístico por trascender el particularismo de la *polis*.

Durante años, importantes filólogos e historiadores protagonizaron una singular polémica acerca de la influencia que, en torno al ideal de la Cosmópolis y la fraternidad universal, pudieron ejercer, bien Alejandro sobre los estoicos, o viceversa. En todo caso se trata de una

síntesis conciliadora que se justifica a partir del naturalismo y el universalismo estoicos, como dice Émile Brehier (1951, 260), basada en una noción del derecho y de la justicia totalmente nuevas. Geoffrey Lloyd (1990, 12) observa en este sentido que la idea de que todos los hombres participan de una humanidad común, lejos de ser completamente nueva en el siglo III, es una concepción cuyas raíces pueden hacerse remontar hasta el siglo V. Es verdad. No obstante, si bien es posible hallar algunas huellas de un pensamiento protocosmopolita en las arengas panhelénicas de ciertos sofistas y oradores como Gorgias o Isócrates, el cosmopolitismo no hubiera podido desarrollarse sino en época alejandrina, cuando los griegos ven incorporarse bajo un solo y vasto imperio a los más disímiles pueblos, los cuales, ante el desplome de las *póleis* y los reinos, ahora van a regirse por una única ley. Habrá que esperar hasta Juan Filopón, en el siglo VI bizantino, para que la idea monoteísta de un dios por encima de la naturaleza contribuya a la división radical entre ciencia y teología, abriendo el camino a una concepción definitivamente científica del mundo (Sambursky 1990, 177).

Ahora bien, ¿cuál es esta ley por la que habrán de regirse estos ciudadanos del mundo, dioses y hombres por igual, en la *polis* cósmica de los estoicos? No es otra que el *lógos*, la mente divina, la norma suprema por la que se rige la naturaleza. Así lo dice Cicerón, cuando en *Legibus* (II 4, 8-10 = *SVF* III 316) recuerda a los del Pórtico de esta manera: «la ley no es producto de la imaginación de los hombres, ni de un decreto de los pueblos, sino algo eterno que rige el universo entero a través de su sabiduría para ordenar y prohibir (*quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia*). Ellos decían que la ley era el comienzo y el fin de la mente de dios (*Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant dei*); y Diógenes Laercio (VII 87 = *SVF* I 179): «Zenón fue el primero que en su obra *Acerca de la naturaleza del hombre* dijo que el fin es vivir de acuerdo con la naturaleza (τὸ ὁμολογουμένως τὴν φύσει ζῆν), lo cual es vivir según la virtud. A ésta, en efecto, nos lleva la naturaleza».

Se trata de la ley natural que une a *lógos* y *physis*, el principio racional por el que se rigen

todas las cosas del universo, dioses y hombres incluidos. Como apuntan Gernot y Harmut Böhme (1998, 54), la metáfora del *lógos spermaticós* como principio de todas las cosas, se remonta a las míticas narraciones de la creación del mundo, y se enraíza con mitos de carácter intercultural que contemplan el apareamiento original del cielo y la tierra, donde la cosmogonía y la sexualidad humana representan también el enlace de los elementos primigenios. Se trata de una tradición dominante en la concepción del *lógos* desde Anaxágoras, pasando por Platón y Aristóteles, hasta la Estoa. Así también Heráclito (DK 114, 92 B) declara que «todas las leyes humanas se nutren de la única ley divina (τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπο ἑνός, τοῦ θεοῦ), pues ésta domina (κρατεῖ) cuanto quiere y a todas auxilia y engendra (ἐξάρκει πᾶσι καὶ περιγίνεται)».

La ley es igualmente un motivo bastante común en la literatura griega, el del *nómos basileús*, que se encuentra en Píndaro (frag. 152 Bowra) por ejemplo. También en el canto XVI de la *Iliada* (433 ss.), Homero hace lamentarse a Zeus de que la Parca haya decidido que Sarpedón, «al que ama sobre todos los hombres», sea muerto por Patroclo. Es decir, que ni el padre de los dioses puede evitar lo que estipula la ley, representada por el destino. Los estoicos, en su eclecticismo, parecen querer sintetizar ambas potencias homéricas: la ley y la voluntad de Zeus. Ello a costa de sacrificar la voluntad humana en aras de un férreo determinismo que tanto criticaron Plutarco (*Stoic. rep.* 47, 1056 c = *SVF* II 937) y Cicerón (*Leg.* II 4, 8-10).

Margarita Isnardi Parente (1989, I 1207 nota 740) señala que la idea de que una ley verdadera, auténtica, se identifica con la acción del hombre sabio y prudente, *phronimós*, es preestoica, y cuando menos, se puede encontrar numerosas veces en Aristóteles (*Protr.* Fr. 5 a Ross; *E.N.* 1113 a 32 ss.; 1176 a 17; *Pol.* 1284 a 15) y antes, como señala André Bridoux (1966, 93), en el *lógos* heraclíteo. Se trata de una idea de profundas connotaciones éticas. En efecto García Rúa (1976, 50-51), al establecer la tensión entre *noús* y *lógos*, considerándola crucial en la conformación de la subjetividad griega, traza los lineamientos de esta relación entre los del Pórtico y el

pensamiento heraclíteo. El *lógos*, la ley natural, sería, pues, la única norma que debería seguir el sabio. El punto capital de la ética estoica sería, pues, el «vivir conforme a la naturaleza», que no es otra cosa que la práctica de la virtud. Más allá de la íntima conexión entre la física y la ética que nos revela esta norma, la misma muestra el interés de los del Pórtico por exhibir una arquitectura de pensamiento coherente y unitaria. Por lo demás, las resonancias de esta ética naturalista dejaron profunda huella y pueden verificarse en el pensamiento ético posterior, como en la moral cartesiana y kantiana.

\* \* \*

David Hahm (1985) ha revisado las connotaciones de este mundo concebido biológicamente para una teoría del cambio. En su opinión, la concepción de un mundo cambiante no niega, sino por el contrario, refuerza el vitalismo de la física estoica y el papel que en él representa la inteligencia divina. En este sentido, los estoicos se oponen radicalmente a los epicúreos, pues conciben el movimiento de la materia, así como todas las diferenciaciones, entidades y eventos, como resultado de un propósito y de una racionalidad, y no producto del ciego azar, como piensan los atomistas. La mente divina está, pues, detrás de todo movimiento, si bien se vale de procesos mecánicos tanto en la esfera de lo biológico como en lo cosmológico. De tal modo, el hecho de que los procesos cosmológicos estén constituidos de la misma manera que los biológicos se explica por esta concepción del mundo como una totalidad biológica, es decir, como una gran y perfecta criatura viviente.

En el prefacio del libro III de las *Cuestiones Naturales* de Séneca que, según algunos especialistas (Kempe Algra 2009, 152) debería ser considerado como el prefacio de toda la obra, el filósofo cordobés afirma que su objetivo fundamental es encontrar «lo que hay que hacer» y «eliminar los males propios», a partir del estudio de la naturaleza. De este modo, podemos afirmar que el estudio de la cosmología, por ejemplo, es pertinente para la práctica de la vida buena. Una tal afirmación puede entenderse de dos maneras:

por una parte se puede pensar, siguiendo el espíritu de Lucrecio, que la explicación racional de fenómenos como los cometas debería liberar al hombre del miedo y de las supersticiones; pero por otra parte, una obra como las *Cuestiones Naturales* puede mostrar cómo el estudio racional de la naturaleza puede ayudarnos a conocer sus grandes leyes, y darnos luces acerca de esa máxima moral del estoicismo que es «vivir de acuerdo con la naturaleza». Se trata de una máxima cargada de tanta significación para el ser humano de nuestro tiempo, empeñado en desafiar el curso de la naturaleza, como para las propuestas que tratan de afrontar los problemas del Antropoceno. De cualquier modo, la idea estoica de un universo que es a la vez un ser vivo y hogar de seres vivos deja en evidencia la íntima interconexión entre aspectos tan aparentemente disímiles de su sistema como la física, la ética, la biología y la política, una concepción holística del saber, pero también y sobre todo, una sólida coherencia orgánica.

## Referencias

- Aalders, Gerhard. 1975. *Political Thought in Hellenistic Times*. Amsterdam: A. M. Hakkert.
- Algra, Keimpe. 2009. «Cosmologie et théologie», en Gourinat, Jean-Baptiste y Barnes, Jonathan. *Lire les stoïciens*. Paris: Presses Universitaires de France, 151-169.
- Böhme, G. y Böhme, H. 1998. *Fuego, agua, tierra, aire. Una historia cultural de los elementos*. Barcelona: Herder.
- Bréhier, Émile. 1951. *Chrysippe et l'ancien Stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bréhier, Émile. 1970. *Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Bridoux, André. 1966. *Le stoïcisme et son influence*. Paris: J. Vrin.
- Brink Charles. O. 1955-1956. «Οικείωσις and Οικειότης. Theophrastus and Zeno on Nature in Moral Theory», *Phronesis*, No. 1, 123-145.
- Cooper J. M. 2005. Political Animals and Civic Friendship, en *Friendship. A Philosophical Reader*, editado por Neera Badhwar. Nueva York: Cornell University Press. 303-326.
- Coulmas, Peter. 1995. *Les citoyens du monde*. Paris: Albin Michel.
- Daraki, Maria. 1989. *Une religiosité sans dieu*. Paris: Éditions La Découverte.
- García Rúa, José Luis. 1976. *El sentido de la interioridad en Séneca*. Andalucía: Universidad de Granada.
- Hahm, David. 1985. «The Stoic Theory of Change». *The Southern Journal of Philosophy*, XXIII Supp., 39-56.
- Hammond. Mason. 1966. *City-State and World-State in Greek and Roman Political Thought*. Nueva York. Biblo & Tannen Publishers.
- Isnardi Parente, Margherita. 1989. *Stoici antichi*. Turín: Unione Tipografico-Editrice Torinese.
- Lledó, Emilio. 1994. *Memoria de la ética*. Barcelona: Taurus.
- Lloyd, Geoffrey. E. R. 1990. *La science grecque après Aristote*. París: La Découverte.
- Lloyd, Geoffrey E. R. 1995. «Aspects of the Relationships between Aristotle's Psychology and his Zoology», en *Essays on Aristotle's De Anima*. Editado por Martha Nussbaum y Rorty, Amélie. Cambridge: Clarendon Press. 147-168.
- Lloyd, Geoffrey E. R. 2008. *Aristóteles*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Long, Anthony. 1975. *La filosofía helenística*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marcos, Alfredo. 1996. *Aristóteles y otros animales. Una lectura filosófica de la biología aristotélica*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias.
- Moles, John. 1995. «The Cynics and Politics», en *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*. Editado por André Laks y Malcolm Schofield. Cambridge: Cambridge University Press. 120-158.
- Nussbaum, Martha. 2001. *El cultivo de la humanidad*. Madrid: Katz Libros.
- Popper, Karl. 1994. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós.
- Reyes, Alfonso. 1959. *La filosofía helenística*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sambursky, Samuel. 1990. *El mundo físico a finales de la Antigüedad*. Madrid: Alianza.
- Schofield, Malcolm. 1991. *The Stoic Idea of the City*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Severac, Pascal. 1996. «Convenir avec soi, convenir avec autrui: éthique stoïcienne et éthique spinoziste», *Studia Spinoziana* 12, 105-120.
- Sinclair, Thomas Alan. 1967. *A History of Greek Political Thought*. Londres y Nueva York: Routledge.

- Vogt, Katja Maria. 2008. *Law, reason and the Cosmic City. Political Philosophy in the Early Stoa*. Cambridge: Oxford University Press.
- von Arnim, Ioannes. 1964. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Berlín: Teubner.
- Wenley, Robert. 1924. *Stoicism and its Influence*. Boston: Marshall Jones Company.

**Mariano Nava Contreras** (marianonava@gmail.com) Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela. Es profesor jubilado de Lengua y Literatura Griega en la Universidad de Los Andes de Mérida, Venezuela. Es Doctor en Filología Clásica por la Universidad de Granada, España; doctorando en Historia por la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas y ha realizado estudios postdoctorales en la Universidad Nacional y Kapodistriaca de Atenas, Grecia. Es

miembro correspondiente de la Academia Venezolana de la Lengua y miembro correspondiente de la Academia de Mérida. Entre sus publicaciones se cuentan *Crisipo de Solos. Testimonios y fragmentos*. Traducción, estudio introductorio y notas por Mariano Nava Contreras y Javier Campos Daroca (Editorial Gredos, Madrid, 2006); *La curiosidad compartida. Estrategias de la descripción de la naturaleza en Plinio El Viejo y los Cronistas de Indias* (Academia Nacional de la Historia, Caracas, 2006); *Estudios de pensamiento antiguo* (Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela, 2007) y *Del concepto de polis entre los antiguos griegos* (Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela, 2009).

Recibido: 3 de febrero, 2023.  
Aprobado: 10 de febrero, 2023.