

**¿LA FÍSICA DEPENDE
EPISTEMOLÓGICAMENTE DE
LA ÉTICA EN EL ESTOICISMO?
UNA RESPUESTA AFIRMATIVA
A PARTIR DE LA TEOLOGÍA ESTOICA***

***IS PHYSICS EPISTEMOLOGICALLY
DEPENDENT ON ETHICS IN STOICISM?
AN AFFIRMATIVE ANSWER
FROM STOIC THEOLOGY***

José Luis Ponce Pérez

<https://orcid.org/0000-0003-4504-9724>

jose.ponce@correo.buap.mx

*Benemérita Universidad Autónoma de Puebla,
Puebla de Zaragoza, Puebla, México*

RESUMEN *Este trabajo sostiene que en el estoicismo la física depende epistemológicamente de la ética, pues las tesis teológicas sobre que los dioses son benéficos y cuidan de los seres humanos (las cuales son parte de la física) dependen, para ser sostenidas o establecidas con contundencia, del conocimiento del ámbito ético de la filosofía estoica. Es posible apreciar esta dependencia en la respuesta que los estoicos darían a las críticas que otras escuelas filosóficas formulan hacia algunas de las tesis teológicas estoicas. No es una cuestión menor si hay este tipo de dependencia. En ella radica el que haya, o no, relaciones*

* Article submitted on: 13/12/2022. Accepted on: 02/08/2023.

fundacionales entre la ética y la física, cuestión que está en boga en los estudios contemporáneos sobre el estoicismo. La propuesta de este artículo contribuye a sostener que no las hay.

Palabras clave: *Física estoica. Teología estoica. Lucio Anneo Séneca. Preconociones estoicas. Beneficios.*

ABSTRACT *This article maintains that in Stoicism physics depends epistemologically on ethics because the theological theses (which are part of stoic physics) about that the gods are beneficial and care about human beings depend on knowledge of the ethical realm of philosophy to be sustained or established forcefully. It is possible appreciate that dependence in the response Stoics would have given to the criticism of other philosophical schools to some of the Stoic theological theses. This is not a minor issue, because the question about whether there are foundational relationships between ethics and physics or not depends on it. The proposal in this article intends to support the negative answer to this question under discussion in contemporary studies on Stoicism.*

Keywords: *Stoic physics. Stoic theology. Lucius Annaeus Seneca. Stoic preconceptions. Benefits.*

Introducción¹

¿Por qué es importante investigar si la física estoica depende epistemológicamente de la ética estoica? ¿Qué pasa si no hay tal dependencia? En las siguientes líneas introductorias se tratará de responder a estas preguntas. Entre las discusiones contemporáneas que hay entre los y las estudiosas del estoicismo está la siguiente: ¿la física estoica (o el estudio del cosmos, sus fenómenos y la naturaleza divina que da cohesión y orden providente a este cosmos) qué función o papel tiene para la ética estoica, es decir, para el estudio de cuál es la vida feliz, cuáles sus condiciones, cuál su origen y cuáles sus constituyentes? El origen de esta discusión se encuentra en la crítica que Julia Annas (1993; 1995; 2004; 2007) realizó a la idea, hasta entonces tradicional, sobre que la física estoica es fundacional para la ética estoica. En efecto, hay quienes (incluso la propia Annas, en un primer momento, respecto al estoicismo

¹ Deseo agradecer a Ricardo Salles por la lectura y comentarios que realizó a las primeras versiones de este trabajo, el cual está adscrito a los proyectos PAPIIT IN 400123 y CONACYT CF 2023-I-44.

imperial) han sostenido que la física tiene una relación fundacional para con la ética, porque la física es el fundamento o el principio teológico-cosmológico de la ética (Long, 1996, pp. 136-141, 185-8, 195; Striker, 1991, pp. 12-13; Annas, 1993, pp. 175-6; Cooper, 1995, pp. 591-6; Inwood, 1999, pp. 675-83; Betegh, 2003, pp. 273-8), en el sentido de que los estoicos a partir de consideraciones sobre la naturaleza providente establecerían, concluirían, darían consistencia, o definirían, sus ideas éticas respecto al fin moral y a la felicidad. Desde esta perspectiva la física resulta ser el fundamento epistemológico de la ética.

Una de las más importantes críticas de Annas (2007, pp. 66-9; Gill, 2006, pp. 160-2; Boeri, 2009, p. 176) contra esta *postura fundacional* es la de señalar que la idea de que la física es fundamento de la ética implica una asimetría y una jerarquía entre la física y la ética que no es compatible con la idea estoica de que las partes de la filosofía se mezclan y ninguna es preferible sobre otra. En efecto, si la física fuera el fundamento epistemológico de la ética, habría una asimetría entre ellas. ¿Por qué? Porque lo fundado (en este caso, las principales ideas de la ética) dependería del fundamento (en este caso las ideas sobre la naturaleza inteligente que administra el cosmos), ya para ser conocido, ya para ser definido, ya para tener sentido, o ya para ser demostrado lógicamente, pero no ocurriría, a su vez, que el fundamento (la física) requeriría de lo fundado (la ética), en alguno de estos modos mencionados.

Ante las críticas de Annas, distintos estudiosos resultaron influenciados (Boeri, 2009; Brouwer, 2014, pp. 23-9; Doyle Sánchez, 2014, pp. 255-70; Bénatouïl, 2014). Ya no van a sostener que la física es fundamento de la ética y van a insistir en las relaciones simétricas entre la física y la ética, pero aún continúan sosteniendo que hay una fuerte dependencia epistemológica de la ética hacia la física, sin explicar (en la mayoría de los casos) cómo la física, a su vez, depende epistemológicamente de la ética. Sin explicar cómo ocurriría esto último, seguirían manteniendo la asimetría que parecen rechazar por la influencia de J. Annas. En efecto, si alguien reconoce que los objetos de la ética no pueden ser aprehendidos plenamente sin el conocimiento de la física, pero no muestra cómo la física, a su vez, depende de la ética para establecer con contundencia algunas de sus ideas más representativas, entonces parece que aún sostiene que hay una relación asimétrica fundacional entre ellas. Annas, por cierto, tampoco se detiene en explicar el modo en que las tesis de la física se refuerzan con las tesis de la ética, aunque, sí, señala cómo las ideas de la ética se reforzarían con las de la física (Annas, 1993, pp. 165-6; 2007, pp. 75-6). Distinto es el caso de Thomas Bénatouïl (2014, p. 1035) quien pone énfasis en las relaciones no jerárquicas y de interdependencia que hay entre las partes de la filosofía estoica, pues explica que, aunque el fin moral y la virtud no se

pueden comprender completamente sin referencia al administrador divino del mundo (del conocimiento del cual se ocupa la física), la física depende también de la ética, ya que para probar que existe la divina providencia es necesario establecer que las desgracias no son males y que la virtud basta para la felicidad (ideas que desarrolla con mayor profundidad en: Bénatouïl, 2009).²

Así pues, en razón de que la cuestión del modo en que la física depende epistemológicamente de la ética casi no ha sido abordada y dada su importancia para establecer que, en efecto, no hay relaciones asimétricas y, por tanto, tampoco fundacionales entre la física y la ética, se abordará la cuestión aquí. El tema de cómo la ética, a su vez, depende epistemológicamente de la física no será tocado, pues todos los estudiosos anteriormente mencionados reconocen y se han ocupado de ese punto.

El centro del argumento propuesto para sostener que la física depende epistemológicamente de la ética consiste en mostrar que la teología estoica, la cual es parte de la física, requiere del conocimiento de la ética para establecer a cabalidad sus tesis teológicas sobre que dios es providente y benefactor de los seres humanos. En el primer apartado se expone, en términos amplios, lo que es la teología estoica. En el segundo se aborda el papel que tienen las prenociones (προλήψεις) o nociones (ἔννοιαι) sobre los dioses en la teología estoica, pero lo importante, para el presente trabajo, es el contenido de estas nociones y prenociones, en el cual podremos apreciar una serie de cualidades que los estoicos atribuyen a los dioses. El tercer apartado se centra en algunas críticas que los rivales de los estoicos hacen a estos atributos, especialmente al de que los dioses son providentes y benefactores con los humanos. Finalmente, el cuarto apartado presenta las respuestas estoicas a estas críticas. Estas respuestas apelan a la parte ética de la filosofía estoica, con lo que se podrá ver el modo en que la teología, es decir, la física, depende del conocimiento de la ética para establecer a cabalidad algunas de sus tesis más importantes y representativas. Para formular estas respuestas será importante consultar el *De Beneficiis* de Séneca.

Como puede verse y se verá, buena parte del artículo se ocupa de la teología y del tema de la relación entre la divinidad y los seres humanos. Sin embargo, ese tratamiento extenso no hace que deje de ser un tema subordinado cuyo objetivo es mostrar que la física estoica depende epistemológicamente de

2 Para Bénatouïl (2009, pp. 39-43) la física y la teología no bastan para establecer que la laboriosidad de dios en el mundo es compatible con la vida perfecta supuestamente atribuida a los dioses. Se requiere de la ética para establecer que el que la virtud basta para la felicidad implica que ninguna acción específica es incompatible o requerida para la vida feliz. Así, dios siendo perfecto y feliz no rehuiría hacer ciertas obras, porque una acción no es buena o mala, noble o baja, por su objeto o forma, sino que lo es a partir de la disposición con la que se hace.

la ética, lo cual, a su vez, implicaría que no hay una relación asimétrica de dependencia epistemológica entre la física y la ética. Cabe decir, finalmente, que las traducciones presentadas aquí son de autoría propia.

1. La teología estoica

Según parece, el lugar para ver, dentro del estoicismo, de qué modo la física necesita epistemológicamente de la ética, para fortalecer o concluir a cabalidad sus propias tesis, es la parte teológica (τὸ θεολογικόν) o el discurso sobre los dioses (ὁ περὶ τῶν θεῶν λόγος). Los primeros estoicos (Zenón, Aristón, Cleantes, Perseo, Crisipo, Diógenes) se ocuparon de discusiones teológicas (cf. Cic., *ND.*, I, 36-42).³ Pero, a diferencia de Zenón que no escribió propiamente algún texto sobre teología y probablemente sus planteamientos teológicos estuvieron en obras de carácter físico, como en el *Sobre la ley* o el *Sobre la naturaleza*, fue Cleantes (el sucesor de Zenón) quien delimitó la teología estoica como un campo propiamente y como una parte de la filosofía, la cual continuaba después del estudio de la física (cf. D.L., VII, 41). En efecto, en Cleantes ya encontramos con propiedad obras de carácter teológico. Resalta su obra *Sobre los dioses* y su famoso *Himno a Zeus*.⁴ Crisipo (el sucesor de Cleantes), por cierto, no aceptó la partición de la filosofía de Cleantes, pues reconocía a la teología no como una parte de la filosofía, sino como una sub-parte de la física, entendida como su culminación (cf. Plu., *SR.*, 1035a-b). Entre las obras de teología atribuidas a Crisipo están, por ejemplo, el *Sobre la providencia*, el *Sobre el destino* y el *Sobre los dioses*.

Pero, ¿de qué se ocupa la teología estoica? Si tomamos el libro II del *De natura deorum* (*ND*) de Cicerón como un texto teológico estoico, entonces deberíamos considerar que la teología abarca los temas abordados ahí: (1) la demostración de la existencia de los dioses, (2) la determinación de su naturaleza o de sus atributos, (3) el establecimiento de que los dioses se ocupan del gobierno del mundo y, muy en concreto, (4) que también se ocupan de las cosas humanas. Señala Dorothea Frede (2002, pp. 96-97) que hay pocas dudas de que esta división de temas representa el procedimiento estándar seguido por los estoicos antiguos, incluso si Posidonio (estoico heterodoxo del siglo I a. d. C.) pudiera ser la fuente de Cicerón.⁵ Jaap Mansfeld (1999, p. 453), de hecho,

3 Para una caracterización general del pensamiento teológico de los primeros estoicos se puede ver: Dragona-Monachou, 1976, pp. 37-39; 71-2; 109-10; Mansfeld, 1999, pp. 461-2.

4 Para un estudio del *Himno a Zeus* ver: Meijer, 2007, pp. 209-228; Molina Ayala, 2011.

5 Sobre la influencia de Posidonio, o no, en *ND.*, II ver: Dragona-Monachou, 1976, pp. 133-4; 166-8.

considera que los temas abordados en *ND* II son temas que aborda, en general, la teología de la época helenística, incluida la teología estoica, pero agrega a estos temas el problema sobre el conocimiento de lo divino y la formación de las nociones sobre dios. En efecto, Cleantes, uno de los principales teólogos estoicos, se ocupó de establecer el origen de las nociones sobre los dioses (cf. Cic., *ND.*, II, 13-15).⁶

Aquí se concertará con la caracterización de la teología estoica que hace Keimpe Algra (2003, p. 153), según la cual la teología estudia el principio gobernante del cosmos, pero cubriendo una serie de temas que no se centran en aspectos puramente físicos relacionados con el proceso cósmico, sino en aspectos que tienen que ver con la armonía, teleología y el designio providencia del cosmos, incluyendo también entre sus objetos de estudio la existencia y naturaleza de dios, y los conceptos o creencias que los humanos tienen sobre los dioses y su actitud hacia ellos.

Las reflexiones teológicas seguirán presentes en los estoicos posteriores. Sobresalen los casos de Panecio, Posidonio, Séneca, Cornuto y Epicteto.⁷ Dada la importancia de Séneca en el presente estudio, será conveniente decir algo general sobre su pensamiento teológico. Él hace referencia a la teología en *Naturales Quaestiones (NQ)*, I, pref., al hablar de la parte de la filosofía que pertenece a los dioses (*ad deos pertinet*) en oposición a la parte que se ocupa de los humanos (*ad homines pertinet*). Los tópicos de los cuales se ocuparía esta parte, según señala Séneca (cf. *NQ.*, I, pref., 3; 13-14), parecen corresponder, más o menos, a los que indica Cicerón en *ND.*, II.⁸ Su obra *De providentia* también puede ser contada como un tratado teológico en el que se explica la compatibilidad entre el orden providente y el que a los seres humanos buenos les ocurran infortunios. La teología estoica también tenía un aspecto crítico, como muestra Séneca en su obra (perdida) *De superstitione*. Según el testimonio de Agustín (cf. *Civ. dei*, VI, 10, 1-3), en esta obra Séneca habría criticado la teología civil y alabado la teología natural. La distinción de Séneca entre estas dos teologías sería compatible con la distinción entre tres tipos de teología que los estoicos habrían hecho: la natural, la mítica y la cívica (cf. *SVF.* II, 1009).⁹

6 Sobre el origen o formación de los conceptos de los dioses, según los estoicos, ver también: *SVF.*, II, 1009; S.E., M., IX, 26-28. Sobre las causas de la formación de las nociones en Cleantes ver: Dragona-Monachou, 1976, pp. 72-92; Mansfeld, 1999, pp. 471-2; Meijer, 2007, pp. 37-52.

7 Sobre la teología de Panecio ver: Dragona-Monachou, 1976, pp. 269-78; sobre Posidonio ver: Dragona-Monachou, 1976, pp. 161-6; sobre Séneca ver Dragona-Monachou, 1976, pp. 177-208 y Setaioli, 2014; sobre Cornuto ver: Boys-Stones, 2018, pp. 24-32, 47-49; sobre Epicteto ver Algra, 2007, pp. 32-55.

8 Sobre las similitudes entre la división de la teología en Cicerón y Séneca ver: Dragona-Monachou, 1976, pp. 181-2.

9 Sobre estas tres teologías ver: Algra, 2009.

2. Las prenociones estoicas sobre los dioses

Ahora bien, como señala Algra (2009, pp. 228-9), la teología estoica parece estar en estrecha relación con la concepción natural o prenoción (πρόληψις) que en principio todos los humanos deberían compartir sobre dios, pues no sólo constituye su base epistemológica, sino que es el punto a partir del cual la teología estoica critica o adapta aspectos de la religión tradicional. Estas prenociones, además, son importantes para la teología estoica porque (1) son el criterio a partir del cual se critican las posiciones teológicas de otras escuelas filosóficas, (2) están presentes implícita, o explícitamente, en los argumentos teológicos estoicos, y (3) son el principio y condición necesaria para alcanzar un conocimiento firme de dios y sus atributos (Schofield, 1980; Brittain, 2005, pp. 179-185). Ciertamente no todas las personas comparten las prenociones sobre los dioses porque, como señala Algra (2009, pp. 229, 233, 236), tales prenociones de los dioses en el curso de la vida de las personas son deformadas por las enseñanzas y prácticas sociales, siendo el papel de la teología estoica reforzar tales prenociones.¹⁰

Es Séneca precisamente quien evidencia esta labor de la teología, pues, en el *De superstitione*, se habría ocupado de cuestionar las representaciones populares que se tenían en Roma sobre los dioses en contraste con la noción *real* sobre ellos, como leemos en los siguientes pasajes supuestamente tomados de esta obra perdida:

Consagran, dice [Séneca], [en el culto popular] a los dioses sagrados, inmortales e invulnerables en el material más vil e inmóvil; los revisten con formas de hombres, de fieras y de peces, incluso a algunos [los revisten] de cuerpos diversos con mezcla de sexos. Llamen dioses a los que si se encontraran, habiendo recibido de súbito aliento vital, tendrían por monstruos. (Aug., *Civ. dei*, VI, 10, 1. = Frg. 65, Vottero, 2009).¹¹
Dice [Séneca]: «todo este montón innoble de dioses, que en largo tiempo reunió una larga superstición, lo adoraremos de tal modo que recordemos que su culto pertenece más a una costumbre que a la realidad». (Aug., *Civ. dei*, VI, 10, 3. = Frg. 72, Vottero, 2009).¹²

10 Long (1996, pp. 68-74) también señala esta degeneración de estas creencias naturales. Para Long, los estoicos pensarían que Homero y Hesiodo en sus mitos transmitirían de manera degenerada o modificada, pero aún latente, cierta verdad sobre la naturaleza de los dioses que en el remoto pasado las personas intuyeron y sería tarea del intérprete estoico identificar y articular las creencias correctas sobre los dioses.

11 Sacros, inquit, immortales, inviolabiles in materia vilissima atque immobili dedicant, habitus illis hominum ferarumque et piscium, quidam vero mixto sexu diversis corporibus induunt: numina vocant, quae si spiritu accepto subito occurrerent, monstra haberentur. (ed. Morán, 1958).

12 Omnem istam ignobilem deorum turbam, quam longo aevo longa superstitio congressit, sic, inquit, adorabimus, ut meminimus cultum eius magis ad morem, quam ad rem pertinere. (ed. Morán, 1958).

Para los intereses de la exposición, no importa cómo las personas llegan a alcanzar esta concepción de dios, si es por pura experiencia o es una especie de idea innata.¹³ Tampoco interesa distinguir si la noción de los dioses que está en la base de las críticas de la teología estoica es una *πρόληψις* o una *κοινή ἔννοια*,¹⁴ pues los estoicos pueden usar los términos *πρόληψις* y *ἔννοια* para referirse a dichas nociones sobre los dioses (cf. Plu., *SR.* 1051e-1052b; *CN.*, 1075e-f; S.E., *M.*, IX, 61-63; *SVF.*, II, 1009) las que, por cierto, son llamadas por Séneca *preconcepciones (praesumptiones)* (cf. Sen., *Ep.*, 117, 6).¹⁵ Más bien, lo que aquí interesa resaltar de estas nociones sobre los dioses es su contenido, lo cual podemos ver en el siguiente texto:

Él [Crisipo] combate principalmente a Epicuro, y a quienes anulan la providencia, con las nociones que tenemos sobre los dioses, cuando los concebimos como bienhechores y filántropos. Y puesto que estas cosas están escritas y son dichas muchas veces por los mismos estoicos, no era necesario presentar sus citas [***]. Y [no pertenece a todos]¹⁶ el concebir que todos los dioses son propicios, pues mira cómo los judíos y los sirios juzgan a los dioses, mira las obras de los poetas de cuánta superstición se han llenado. Pero nadie piensa, por decirlo así, a dios como precedero y generado. De éstos, para dejar a todos los otros, Antípatro de Tarso, en su *Sobre los dioses*, escribe estas cosas literalmente: «Antes del argumento en su conjunto, vamos a considerar brevemente la noción que tenemos sobre dios. Ciertamente concebimos a dios como un ser vivo dichoso, imperecedero y bienhechor con los seres humanos.» Después de explicar cada uno de estos atributos, dice así: «Y, por cierto, todos los consideran no precederos.» (Plu., *SR.*, 1051d-f).¹⁷

Según este texto, el contenido de la prenocción sobre los dioses es que son bienhechores y filántropos, además de imperecederos y eternos. Señala Algra (2009, p. 229) que el siguiente reporte podría resumir el contenido que los estoicos atribuyen a la prenocción de los dioses: “Y dios es un ser vivo inmortal, racional, perfecto o inteligente en plenitud, que no admite ningún mal, providente

13 Para un tratamiento amplio de esta discusión: Dyson, 2009, especialmente pp. XV-XXIV y 145-151.

14 Sobre cuál es la relación o diferencia entre ambas: Brittain, 2005, pp. 168-178; Dyson, 2009, pp. 60-71; Salles y Molina, 2019, pp. CIV-CV.

15 Sobre las preconcepciones en la *Ep.*, 117 ver: Dragona-Monachou, 1976, pp. 186-191.

16 El texto tiene una laguna, de manera que para tener concordancia con lo que sigue es apropiado agregar una negación a lo que se afirma.

17 Πρὸς τὸν Ἐπίκουρον μάλιστα μάχεται καὶ πρὸς τοὺς ἀναιροῦντας τὴν πρόνοιαν ἀπὸ τῶν ἔννοιῶν, ἃς ἔχομεν περὶ θεῶν, εὐεργετικούς καὶ φιλανθρώπους ἐπινοοῦντες. καὶ τούτων πολλαχοῦ γραφομένων καὶ λεγομένων παρ' αὐτοῖς οὐδὲν ἔδει λέξεις παρατίθεσθαι *** καὶ τὸ χρηστοῦς ἅπαντας εἶναι τοὺς θεοὺς προλαμβάνειν· ὅρα γὰρ οἷα Ἰουδαῖοι καὶ Σύροι περὶ θεῶν φρονοῦσιν, ὅρα τὰ τῶν ποιητῶν πόσης ἐμπέπληστα δεισιδαιμονίας· φθαρτὸν δὲ καὶ γενητὸν οὐδεὶς ὡς ἔπος εἰπεῖν διανοεῖται θεόν. ὣν ἵνα τοὺς ἄλλους ἀφῶ πάντας, Ἀντίπατρος ὁ Ταρσεὺς ἐν τῷ περὶ Θεῶν γράφει ταῦτα κατὰ λέξιν· ἴπρὸ δὲ τοῦ σύμπαντος λόγου τὴν ἔννοιαν, ἣν ἔχομεν περὶ θεοῦ, διὰ βραχέων ἐπιλογισόμεθα. θεὸν τοίνυν νοοῦμεν ζῶν μακρῖον καὶ ἀφθαρτὸν καὶ εὐποητικὸν ἀνθρώπων· εἶτα τούτων ἕκαστον ἀφηγοῦμένους φησιν οὕτως· 'καὶ μὴν ἀφθάρτους αὐτοὺς ἡγοῦνται πάντες.' (ed. Westman, 1959).

del cosmos y de las cosas en él” (D.L., VII, 147).¹⁸ A partir de la consideración de los dos textos anteriores resulta que, para los estoicos, dios es eterno, no perecedero, racional, benéfico y providente con los seres humanos, puesto que así se nos mostraría en las nociones que sobre los dioses tienen la mayoría de los humanos. Ahora bien, estos atributos referidos a dios podemos dividirlos en tres clases: unos son *físicos* (pues se refieren a la constitución física de la realidad corpórea que es dios), como el ser eterno y no perecedero; otros son *lógicos*, como el ser racional o inteligente; y otros son *éticos*, como el ser feliz, bueno, filántropo y benéfico con los seres humanos.

A continuación, pasaré a revisar cómo estos atributos fueron cuestionados por algunas escuelas rivales a la estoica.

3. La crítica al contenido de las prenaciones sobre los dioses

Los filósofos rivales a los estoicos van a hacer distintas críticas a estas cualidades atribuidas a los dioses. Un tipo de crítica consiste en negar que los dioses tengan alguna de estas cualidades. Los epicúreos, por ejemplo, van a negar que los dioses sean bienhechores para con los humanos (cf. Cic., *Div.*, II, 104; Sen., *Ben.*, IV, 4). Ahora bien, para sostener esto y el que tampoco son providentes del mundo, los epicúreos van a partir de sus propias prenaciones sobre los dioses, en este caso de la idea de que los dioses deben ser felices (cf. Cic., *ND.*, I, 43-45; D.L., X, 123-4). Dada esta idea, y con el supuesto de que el reposo es una condición necesaria para la felicidad, concluyen que los dioses no se afanan en el cuidado de las personas, ni en ninguna otra ocupación distinta al deleitarse en su propia sabiduría y virtud (cf. Cic., *ND.*, I, 51-52).¹⁹

Otro tipo de crítica al contenido de estas prenaciones estoicas no consiste en rechazar que los dioses sean como dicen los estoicos que son, sino en señalar que los argumentos con los que los estoicos tratan de demostrar estos atributos no son concluyentes, o que no hay coherencia entre lo atribuido y ciertas doctrinas estoicas. En este sentido, los filósofos académicos, megáricos y platónicos hacen una crítica a los estoicos en los atributos *físicos*, *lógicos* y *éticos* que reconocen en los dioses.

Carnéades (cf. Cic., *ND.*, III, 29-34; S.E., *M.*, IX, 138-47), filósofo académico, por ejemplo, hizo varias críticas al atributo *físico* de que dios es

18 Θεὸν δ' εἶναι ζῶον ἀθάνατον, λογικόν, τέλειον ἢ νοερόν ἐν εὐδαιμονίᾳ, κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμου τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ. (ed., Long, 1964).

19 Sobre las prenaciones de los dioses en Epicuro: Schofield, 1980, pp. 291-3. Sobre la no participación del dios epicúreo en el mundo se puede ver: Mansfeld, 1999, 463-4; Thorsrud, 2020, p. 273.

inmortal e imperecedero. En una de ellas Carnéades señala que es incompatible sostener que dios es inmortal e imperecedero como también sostener que es un ser viviente, y por tanto sentiente, como sostienen los estoicos. Thorsrud (2009, p. 61) expone la crítica de Carnéades con un dilema del siguiente tipo: dios es imperecedero o no es imperecedero. Si es imperecedero, entonces no puede ser sentiente, porque lo sentiente es perecedero. Pero si es perecedero entonces esto está yendo en contra de la concepción común de los dioses como eternos e imperecederos, como los estoicos sostienen.²⁰

También hay críticas a los atributos sobre que dios es inteligente o racional. Alexino (cf. S.E., *M.*, IX, 108-110), un filósofo megárico y contemporáneo de Zenón de Citio, criticó el razonamiento hecho por Zenón con el cual trataba de demostrar que el cosmos es racional e inteligente (y, por tanto, que este cosmos inteligente y racional es dios). Zenón (cf. S.E., *M.*, IX, 104; Cic., *ND.*, II, 21) argumentaba del siguiente modo: lo racional (λογικόν) es mejor que lo no racional; nada es mejor que el cosmos; por consiguiente, el cosmos es racional. Y de la misma manera argumentaba para concluir que el cosmos es inteligente (νοερόν). Pero Alexino reformuló el razonamiento para mostrar los absurdos a los que se llegaba: lo poético es mejor que lo no poético y lo gramático mejor que lo no gramático; nada es mejor que el cosmos; luego el cosmos es poético y gramático. Esta crítica de Alexino al argumento de Zenón es retomada por Cicerón (cf. *ND.*, III, 20-23), quien, en boca del académico Cota, critica la concepción estoica de que dios es inteligente.²¹

Los estoicos no dudarán en responder a sus críticos y en mostrar que sus posturas teóricas y razonamientos son coherentes con el contenido de la prelación de dios. No es el objetivo de este trabajo, por cierto, ahondar en estas críticas a los atributos *físicos* y *lógicos*, ni en las respuestas de los estoicos, sino dirigirse a las críticas en contra de los atributos *éticos*, es decir, aquellas que señalan que los estoicos son incoherentes en sostener que los dioses son buenos, virtuosos o que cuidan de los seres humanos. Hay, al menos, dos críticas importantes. Una es hecha por Carnéades (cf. Cic., *ND.*, III, 38-39; S.E., *M.*, IX, 152-77) y se dirige al atributo de que dios es virtuoso o bueno. En efecto, si es virtuoso entonces dios está sujeto a las mismas condiciones que

20 Sobre las críticas de Carnéades a las posturas teológicas estoicas se puede ver: Mansfeld, 1999, pp. 475-7; Meijer, 2007, pp. 149-174; Thorsrud, 2020, pp. 278-80. Sobre si estos argumentos son de Carnéades, o no, ver: Meijer, 2007, pp. 181-184. Sobre la idea de que las críticas teológicas de Carnéades no tienen por objetivo principalmente a los estoicos, sino a las opiniones comunes, o las más reputadas, se puede ver: Sedley, 2020.

21 Sobre las críticas de Alexino ver: Meijer, 2007, pp. 129-139. Sobre el razonamiento de Zenón puede verse: Dragona-Monachou, 1976, pp. 59-63; Mansfeld, 1999, pp. 458-60; Meijer, 2007, pp. 2-4; 8-11 (quien duda de que λογικόν sea entendido como "racional"); Salles, 2021.

permiten a las personas ser virtuosas. Por ejemplo, puesto que dios es virtuoso, entonces debe ser valiente. Mas, como la valentía consiste en el conocimiento de las cosas temibles, no temibles e intermedias, entonces hay algo temible para dios, algo que soportar, algo que aguantar. Pero como para dios no hay nada temible, entonces no puede tener la virtud de la valentía. No obstante, si no tiene valentía no puede ser virtuoso y esto va contra la prenoición de dios como bueno y virtuoso.²²

La otra crítica a los atributos *éticos* la encontramos tanto en Cicerón como en Plutarco; dicha crítica consiste en señalar que los estoicos no son coherentes en sostener que los dioses hacen beneficios a los humanos o cuidan de ellos.²³ Esta no es una cuestión menor, pues, como señala D. Frede (2002, p. 97), la cuestión fundamental de la teología es la de si los dioses cuidan providencialmente de los humanos, pues así lo indicaría Cicerón (cf. *ND.*, I, 2-4) cuando presenta las consecuencias de no reconocer que los dioses cuidan de las cosas humanas, entre las que están el que no existiría la piedad, la santidad, la religión y que incluso la sociedad se disolvería. En esta última crítica nos vamos a detener, para lo cual hay que revisar los siguientes textos:

T.1. Y ciertamente ellos [los estoicos], cuando gritan «¡ay!, ¡ay!, ¡oh!, ¡oh!» contra Epicuro, porque trastorna la prenoición de los dioses cuando elimina la providencia, en nada dejan atrás sus libros. En efecto, [dicen que] dios no sólo es preconcebido y pensado eterno y feliz, sino también filántropo, protector y benéfico, lo que es verdadero. Pero si los que no dejan la providencia eliminan la prenoición sobre los dioses, ¿qué hacen los que dicen que los dioses cuidan de nosotros pero no nos benefician ni son dadores de bienes, sino dadores de indiferentes, porque no otorgan virtud, pero otorgan riqueza, salud, nacimientos de niños y tales cosas, de las que ni hay beneficio, ni utilidad, ni elección, ni provecho? O ciertamente aquéllos eliminan las nociones de los dioses, mas éstos las ultrajan y se burlan, cuando dicen que hay algún dios de los frutos, alguno de los nacimientos, algún dios médico, y algún dios profeta, aunque no es un bien la salud y el nacimiento ni la abundancia de frutos, sino indiferentes y no benéficos para los que los alcanzan. (Plu., *CN.*, 1075e-1076a).²⁴

22 Sobre este tipo de argumento contra el atributo de que dios sea virtuoso se puede ver: Meijer, 2007, pp. 159-168; 172-174; 189-91; Sedley, 2020, pp. 235-40.

23 Para los argumentos estoicos a favor de que los dioses son providentes y se ocupan de los seres humanos ver: Dragona-Monachou, 1976, pp. 134-156. Para un tratamiento de la doctrina estoica del orden providente y el cuidado de los dioses sobre cada humano y su diferencia con la postura de Platón en el libro X de las *Leyes* se puede ver: Frede, 2002. Sobre algunas críticas a los estoicos por sostener que los dioses se ocupan *industriamente* del cosmos ver Bénatouïl, 2009, pp. 23-24.

24 Καὶ μὴν αὐτοὶ γε πρὸς τὸν Ἐπίκουρον <κατ'> οὐδὲν ἀπολείπουσι τῶν γραμμάτων ἰοῦ ἰοῦ, φεῦ φεῦ᾽ βοῶντες, ὡς συγχέοντα τὴν τῶν θεῶν πρόληψιν ἀναιρουμένης τῆς προνοίας· οὐ γὰρ ἀθάνατον καὶ μακάριον μόνον, ἀλλὰ καὶ φιλόανθρωπον καὶ κηδεμονικὸν καὶ ὠφέλιμον προλαμβάνεσθαι καὶ νοεῖσθαι τὸν θεόν· ὅπερ ἀληθές ἐστιν. εἰ δ' ἀναιροῦσι τὴν περὶ θεοῦ πρόληψιν οἱ μὴ ἀπολείποντες πρόνοιαν, τί ποιοῦσιν οἱ προνοεῖν μὲν ἡμῶν τοὺς θεοὺς λέγοντες μὴ ὠφελεῖν δ' ἡμᾶς μὴδ' ἀγαθῶν εἶναι δοτήρας ἀλλ' ἀδιαφόρων, ἀρετὴν μὲν μὴ διδόντας πλοῦτον δὲ καὶ ὑγίαν καὶ τέκνων γενέσεις καὶ τὰ τοιοῦτα διδόντας, ὧν οὐδὲν ὠφέλιμον οὐδὲ λυσιπελές οὐδ' αἰρετὸν οὐδὲ συμφέρον ἐστίν; ἢ ἐκεῖνοι μὲν [οὐκ] ἀναιροῦσι τὰς περὶ θεῶν ἐννοίας, οὗτοι δὲ καὶ περιυβρίζουσι

T.2. La casa de cada uno se da cuenta, el Foro también se da cuenta, la Curia se da cuenta, el campo, los aliados, las provincias [se dan cuenta] de que al modo que se hace bien con la razón, así con la razón se hace mal. Y también de que lo primero es propio de pocos y es raro, y lo segundo es siempre y propio de muchos. De modo que fuera mejor que completamente ninguna razón nos fuera dada por los dioses inmortales a que fuera dada en gran cantidad con ruina. Tal como el vino para los enfermos, porque rara vez beneficia y muy frecuente daña, es mejor completamente no aplicar que precipitarse a un daño evidente con esperanza de un estado saludable dudoso. Así, no sé si fuera mejor no dar completamente al género humano este rápido movimiento del razonamiento, la agudeza y astucia, lo que llamamos “razón”, que ser dada tan liberalmente y tan extensamente, porque es dañina a muchos, muy saludable a pocos. Por lo que, si la mente y voluntad divina han cuidado de los humanos porque a ellos fue concedida la razón, entonces ellas sólo han cuidado a quienes dieron una razón buena, los cuales vemos que son muy pocos, si de algún modo existen algunos. No parece bien, sin embargo, que pocos fueran cuidados por los dioses inmortales, se sigue, luego, que a nadie han cuidado. (Cic., *ND.*, III, 69-70).²⁵

La crítica que leemos en **T.1** tiene que ver con la coherencia entre el contenido de la prelación de los dioses como seres que se ocupan de los seres humanos y, por otro lado, la idea estoica de que la riqueza, la salud y los hijos son cosas indiferentes, pero no bienes. ¿Cómo es posible, pregunta Plutarco, que los dioses cuiden de los seres humanos, pero no nos beneficien, ya que no nos procuran bienes (las virtudes), sino cosas indiferentes (salud, riqueza, hijos)? Así, si los dioses no dan bienes, entonces no benefician y si no benefician no cuidan de los humanos. Con esto resulta que no es coherente la doctrina estoica sobre los dioses como benefactores con su doctrina ética sobre los bienes y los indiferentes.

T.2 realiza también una crítica a la idea de que los dioses cuiden de los humanos, pues cuestiona lo señalado por el estoico Balbo (en *ND.*, II, 147) sobre que la razón humana es resultado del cuidado divino,²⁶ para lo cual busca derivar una consecuencia absurda de esto. En efecto, si los dioses cuidan de los seres humanos al concederles el don de la racionalidad, entonces los dioses

και χλευάζουσιν, Ἐπικάρπιόν τινα θεὸν λέγοντες εἶναι καὶ Γενέθλιον καὶ Παιῖνα καὶ Μαντεῖον, οὐκ ὄντος ἀγαθοῦ τῆς ὑγείας καὶ τῆς γενέσεως οὐδὲ τῆς πολυκαρτίας ἀλλ' ἀδιαφόρων καὶ ἀνωφελῶν τοῖς λαμβάνουσι. (ed. Westman, 1959).

25 *sentit domus unius cuiusque sentit forum, sentit curia campus socii provinciae, ut quem ad modum ratione recte fiat sic ratione peccetur, alterumque et a paucis et raro, alterum et semper et a plurimis, ut satius fuerit nullam omnino nobis a dis immortalibus datam esse rationem quam tanta cum pernicie datam. ut vinum aegrotis, quia prodest raro nocet saepissime, melius est non adhibere omnino quam spe dubiae salutis in apertam perniciem incurrere, sic haud scio an melius fuerit humano generi motum istum celerem cogitationis acumen sollertiam, quam rationem vocamus, quoniam pestifera sit multis admodum paucis salutaris, non dari omnino quam tam munifice et tam large dari. Quam ob rem si mens voluntasque divina idcirco consuluit hominibus quod iis est largita rationem, is solis consuluit quos bona ratione donavit, quos videmus si modo ulli sint esse perpaucos. non placet autem paucis a diis immortalibus esse consultum; sequitur ergo ut nemini consultum sit.* (ed., Ax, 1980).

26 Ver también: Sen., *Ben.*, IV, 18.

han otorgado algo más dañino que benéfico, ya que la razón que otorgaron sólo beneficiaría a quienes tienen una razón recta. Mas, sería un mal para la mayoría, quienes la tienen perversa y al usarla cometen muchos delitos. Así pues, como son casi nulos quienes se benefician del don de la razón, y casi todos quienes se perjudican, entonces los dioses en realidad cuidan de muy pocos. Pero, como es un absurdo que cuiden de pocos, entonces es más probable que no cuiden de nadie. En esta crítica, también vemos que la idea estoica de que los dioses son benefactores con los humanos entra en conflicto con la tesis estoica de que el mal es la razón perversa o el vicio, ya que, si los dioses, al dar la razón, causan los vicios, entonces lejos de ser benéficos, son causantes de males. En lo que sigue, se mostrará cómo responden los estoicos a estas críticas.

4. La dependencia epistemológica de la física para con la ética: el caso de la teología

¿Cómo van a responder los estoicos a las críticas de **T.1** y **T.2**? Para responder a estas críticas van a recurrir a la ética, es decir, a la parte que se ocupa, entre otras cosas, de lo que es la felicidad y cuáles son los actos correctos y buenos. De este modo podremos ver cómo la física necesita del conocimiento de la ética para sostener algunas de sus tesis teológicas. Cicerón mismo nos va a mostrar como los estoicos hacen frente a la objeción de **T.2**:

T.3. En este asunto así suelen ustedes [los estoicos] replicar, que no por esto no nos fue procurado óptimamente [el movimiento racional] por los dioses: por el hecho de que muchos humanos usen perversamente el beneficio, [pues] también muchos usan mal las herencias, y no por esta razón ellos ningún beneficio reciben de sus padres. ¿Quién niega esto?, ¿y cuál es la similitud en esta comparación? En efecto, ni Deyanira quiso dañar a Hércules cuando le dio la túnica impregnada con sangre del centauro; ni [quiso] beneficiar a Jasón de Feras el que con la espada le abrió su tumor, el que los médicos no habían podido sanar. Verdaderamente, muchos han beneficiado aunque quieren perjudicar y han perjudicado aunque [quieren] beneficiar. De este modo, no sucede que, a partir de eso que se otorga, sea visible la voluntad de ese que haya dado; ni [sucede que] si aquel que ha recibido [algo] lo usa bien, por esto el que da, da amistosamente. (Cic., *ND.*, III, 69-70).²⁷

27 *Huic loco sic soletis occurrere: non idcirco non optime nobis a dis esse provisum, quod multi eorum beneficio perverse uterentur; etiam patrimonii multos male uti, nec ob eam causam eos beneficium a patribus nullum habere. Quisquam istuc negat, aut quae est in collatione ista similitudo? nec enim Herculi nocere Deianira voluit cum ei tunicam sanguine Centauri tinctam dedit, nec prodesse Pheraeo Iasoni is qui gladio vomitum eius aperuit, quam sanare medici non potuerant. multi enim et cum obesse vellent profuerunt et cum prodesse offerunt; ita non fit ex eo quod datur ut voluntas eius qui dedit appareat, nec si is qui accepit bene utitur idcirco is qui dedit amice dedit.* (ed., Ax, 1980).

Como se puede ver, la discusión teológica ahora ha pasado al campo de la doctrina ética estoica de dar y recibir beneficios (ὠφελεῖν καὶ ὠφελεῖσθαι/ *beneficia dare et accipere*). Para el estoico que trata de responder a la crítica de T.2 (y a la de T.1) y para el rival que trata de mantener su crítica, el tema a discutir es cuándo alguien hace un beneficio y cuándo alguien lo recibe. Una vez determinado esto, se podrá establecer si los dioses hacen beneficios o no. Dada esta cuestión es muy importante revisar el *De Beneficiis* de Séneca, pues ahí encontraremos las consideraciones sobre qué es un beneficio y cuándo alguien lo hace. De manera que ahí se podrá encontrar las respuestas estoicas a las críticas de T.1, T.2 y T.3. Esta obra de Séneca, por cierto, como señala Inwood (2005, pp. 67-8), aunque parecería destacar por su temática, en realidad está situado dentro de una tradición filosófica que se ocupa del tema de los beneficios (Cleantes, Crisipo, Panecio, Posidonio y Hecatón).

Revisemos, entonces, a la luz del *De Beneficiis* los textos anteriores. Iniciemos con T.1. Plutarco considera que si lo que se da es un indiferente, como la riqueza, entonces no hay beneficio, porque el beneficio lo es de los bienes. En Séneca podemos encontrar una distinción no señalada por Plutarco, la cual es clave para neutralizar la crítica de Plutarco: una distinción entre las cosas que se dan y el beneficio propiamente.

Entonces, ¿qué es un beneficio? Una acción benevolente que da alegría y que la recibe mientras la da, inclinada y dispuesta con voluntad hacia eso que hace. Así pues, no importa lo que se hace o lo que se da, sino con qué disposición, porque el beneficio no consiste en eso que se hace o que se da, sino en el mismo ánimo del que da o del que hace. Ahora bien es posible que a partir de esto comprendas que hay una gran diferencia entre estas cosas: que el beneficio sin excepción es bueno, sin embargo, eso que se hace o se da ni es bueno ni malo. (Sen., *Ben.*, I, 6, 1-2)²⁸

De este modo, Séneca, al exponer lo que quizá es la posición estoica sobre la doctrina de los beneficios, muestra que los estoicos no van a aceptar que los dioses no nos beneficien y procuren al otorgarnos cosas indiferentes. Nos benefician, porque el beneficio está en la disposición con la que se hace o se otorgan las cosas dadas, y no en las cosas mismas. Los dioses al conceder, por ejemplo, infinidad de frutos y animales a los humanos, los benefician, no porque los frutos y los animales sean bienes, sino porque el beneficio está en la disposición

28 Quid est ergo beneficium? Benevola actio tribuens gaudium capiensque tribuendo in id, quod facit, prona et sponte sua parata. Itaque non, quid fiat aut quid detur, refert, sed qua mente, quia beneficium non in eo, quod fit aut datur, consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo. Magnum autem esse inter ista discrimen vel ex hoc intellegas licet, quod beneficium utique bonum est, id autem, quod fit aut datur, nec bonum nec malum est. (ed. Hosijs, 1900).

benevolente con la que los dioses los dan. Así, la incompatibilidad (presentada en **T.1**) entre el que los dioses cuidan de los seres humanos al dispensarles muchas cosas y el que los dioses no conceden bienes, sino indiferentes, se debilita con la distinción presentada por Séneca entre el beneficio propiamente y el objeto que se da o la acción que se hace para ayudar.²⁹

Por su lado, **T.2**, como se ha dicho, plantea la dificultad de cómo los dioses cuidan de los seres humanos, si los que se benefician con el don de la razón son muy pocos. En **T.3** encontramos el intento estoico de responder a esto con el señalamiento de que el uso equivocado del beneficio no hace que no exista un intento de beneficiar o cuidar. De manera que habría que seguir pensando que los dioses dan beneficios, aunque sean usados mal. Pero, **T.3** plantea, a su vez, una contra argumentación, al señalar que, a pesar de la respuesta estoica, no se puede determinar qué intensión tiene el que da a partir de eso que da, pues muchos queriendo beneficiar resultan dañando (como le ocurrió a Deyanira con Hércules) y muchos queriendo dañar terminan beneficiando (como ocurrió con el tirano de Ferax). Por consiguiente, parece concluir **T.3**, si algo nos dieron los dioses, eso no es suficiente para poner en evidencia si sus intenciones son benévolas, aunque eso sea bien usado. Y, aunque fueran buenas sus intenciones, esto no impide que causen daño a la gran mayoría de seres humanos, como sostiene **T.2**.

Pues bien, también podemos encontrar en el *De Beneficiis* la posible respuesta estoica a **T.2** y al contra argumento de **T.3**. Séneca está de acuerdo con lo dicho sobre que, si algo va a ser contado como un beneficio, debe incluir la voluntad benévola del que da, ya que no basta que algo sea útil para ser un beneficio:

No importa qué sea lo que se da, sino si se da de parte del que quiere [beneficiar] al que quiere. Si me salvaste, no por esto eres mi salvador. El veneno alguna vez sirvió en calidad de medicina. No por esto es numerado entre las cosas sanas. Ciertas cosas son útiles, pero no comprometen. Quitó el tumor de un tirano con la espada alguien que había venido a matarlo. No por esto aquel tirano dio las gracias, porque aquél siendo nocivo sanó la cosa que las manos de los médicos habían temido. Observas que la mayor importancia no está en la cosa misma, porque no parece que quien fue útil con mala disposición dio un beneficio. En efecto, [aquí] el beneficio es de la circunstancia, del hombre la injuria. (Sen., *Ben.*, II, 18, 8-19,1).³⁰

29 Sobre esta distinción entre el beneficio y lo dado, ver también: Sen., *Ben.*, I, 5, 2; I, 5, 5.

30 Non refert, quid sit, quod datur, nisi a volente, nisi volenti datur; si servasti me, non ideo servator es. Venenum aliquando pro remedio fuit; non ideo numeratur inter salubria. Quaedam prosunt nec obligant: tuber quidam tyranni gladio divisit, qui ad occidendum eum venerat; non ideo illi tyrannus gratias egit, quod rem, quam medicorum manus reformidaverant, nocendo sanavit. Vides non esse magnum in ipsa re momentum, quoniam non videtur dedisse beneficium, qui a malo animo profuit; casus enim beneficium est, hominis iniuria. (ed. Hosijs, 1900).

El ejemplo que Séneca usa aquí también es el del tirano de Feras, quien no recibió un beneficio, aunque recibió algo útil, ya que la voluntad del que abrió y curó su tumor era herirlo. De este modo, es verdad, para Séneca, como señala **T.3**, que, si alguien obtiene provecho o utilidad con algo, eso no basta para determinar si es un beneficio (como ocurrió con el tirano de Feras). Algo es un beneficio sólo si incluye la benévola intensión del que da (cf. *Ben.*, VI, 9, 3; 7, 2; 8, 1-3). Pero también es verdad, para Séneca, que, si alguien recibe una afectación con algo, eso no basta para determinar que sea un perjuicio o una injuria. Hace falta considerar la voluntad o disposición del ánimo al dar y no sólo el suceso o resultado, pues “el resultado no distingue al beneficio de la injuria, sino el ánimo” (*et beneficium ab iniuria distinguit non eventus sed animus*).³¹ Por consiguiente, el problema para determinar si los dioses son benéficos, o no, no está en si las cosas que dan los dioses aprovechan o puedan lastimar a alguien, como parece enfatizar **T.2**, sino en cómo reconocer que los dioses tienen buena voluntad de beneficiar.

Ahora bien, lo que Séneca (cf. *Ben.*, II, 31, 2; IV, 1-3; IV, 12-14) va a agregar para determinar que el acto de dar sea un beneficio es que debe ser hecho por causa del mismo acto de beneficiar y no por otra cosa, como la ganancia o el lucro. Si alguien da algo pensando en la ganancia, entonces eso no es beneficio.

No es beneficio lo que es dirigido a la ganancia. «Doy esto y recibo esto» es venta. [...] Del mismo modo, quien dio un beneficio para recibir otro, no dio beneficio. [Pero si sí lo da], entonces también ¿damos beneficios a los animales que alimentamos para que sean de utilidad o alimento? ¿Damos beneficios a las plantas que cultivamos para que no se desgasten con la sequedad o con la dureza del suelo no arado y descuidado? (*Sen.*, *Ben.*, IV, 13, 3-14, 2).³²

La respuesta a estas preguntas es que no, pues no se trata de un beneficio si se da para obtener algo a cambio. De manera que habría dos opciones respecto a alguien que da algo: o lo hace buscando alguna otra cosa, como lucro o interés personal, o lo hace no por otra razón más que por el hecho de dar. Sólo en el segundo caso es un beneficio. Así, si los dioses no dan por lucro, cuando dan, entonces darán por el mero acto de dar, y por tanto darán beneficios y serán benéficos con los seres humanos.

31 *Sen.*, *Ben.*, VI, 8, 3. Ver también: *Sen.*, *Ben.*, VI, 9, 1-2.

32 Non est beneficium, quod in quaestum mittitur. 'Hoc dabo et hoc recipiam' auctio est [...] Eodem modo, qui beneficium ut reciperet dedit, non dedit. Ergo et nos beneficium damus animalibus, quae aut usui aut alimento futura nutrimus? beneficium damus arbustis, quae colimus, ne siccitate aut inmoti et neglecti soli duritia laborent? (ed. Hosius, 1900).

Fueron introducidas estas cosas, mi Liberal, porque el beneficio, de lo que ahora se trata, es el dar [por parte] de la virtud y esto es muy vergonzoso: dar por causa de alguna otra cosa que haberlo dado. En efecto, si damos con la esperanza de recibir, daremos al más adinerado, no al más digno. Pero en realidad preferimos al desvalido que al opulento intratable. No es beneficio el que considera a la buena fortuna. Además de esto, si, sólo la ventaja nos atrae para que beneficiemos, en grado mínimo deberían distribuir beneficios quienes podrían fácilmente [darlos]: ricos, poderosos y reyes, los que no tienen necesidad de ayuda ajena. Ciertamente los dioses no darían tantos dones que sin interrupción se esparcen día y noche, pues su naturaleza les es suficiente en todas las cosas y los asegura plenos, contempladores e imbatibles. Por consiguiente, ningún dios dará un beneficio, si la única causa para dar es mirar a uno mismo y a su utilidad. Esto no es un beneficio, sino que es lucro considerar, no donde colocar óptimamente [la obra], sino donde obtengas lo más lucrativo, donde más fácilmente cobres. Puesto que esto se aleja en gran manera de los dioses, se sigue que son mezquinos, porque si la única causa de dar beneficios es la utilidad del que da, pero ninguna utilidad de nosotros por dios debe ser esperada, entonces ninguna causa de dar beneficios hay para dios. (Sen., *Ben.*, IV, 3, 1-3).³³

En este texto se reconoce que, si algo se da por ganancia, no es beneficio. Sin embargo, se concede dialécticamente que la causa de dar beneficios sea el lucro. De esto se seguirían ciertos absurdos, pues resultaría que sólo habría que hacer beneficios a los ricos y poderosos, pues son quienes podrían darnos ganancias fácilmente, y que los más poderosos no deberían hacer ningún beneficio, pues no tienen necesidad de ganancia al no carecer de nada. Esto mismo ocurriría con los dioses, pues resultaría que los dioses no darán nada, porque no necesitan de nada y porque nosotros no les podemos dar alguna ganancia a tales seres. Así, resultará que son mezquinos, porque al buscar el lucro y no poder obtener ganancia de nadie, se abstendrán de dar. Decir que los dioses son mezquinos, junto con decir que hay que beneficiar únicamente a los ricos y poderosos, parece ser absurdo, por tanto habría que rechazar el supuesto de que la causa de dar beneficios sea el lucro. Queda entonces que la causa de dar beneficios sea el mero acto de darlos. Y también resulta que los dioses no dan por lucro, sino por el mero acto de dar.

33 *Inserenda haec, mi Liberalis, fuerunt, quia beneficium, de quo nunc agitur, dare virtutis est et turpissimum id causa ullius alterius rei dare, quam ut datum sit. Nam si recipiendi spe tribueremus, locupletissimo cuique, non dignissimo daremus; nunc vero diviti inportuno pauperem praeferimus. Non est beneficium, quod ad fortunam spectat. Praeterea, si, ut prodessemus, sola nos invitaret utilitas, minime beneficia distribuere deberent, qui facillime possent, locupletes et potentes et reges aliena ope non indigentes; di vero tot munera, quae sine intermissione diebus ac noctibus fundunt, non darent; in omnia enim illis natura sua sufficit plenosque et tutos et inviolabiles praestat; nulli ergo beneficium dabunt, si una dandi causa est se intueri ac suum commodum. Istud non beneficium, sed fenus est circumspicere, non ubi optime ponas, sed ubi quaestuosissime habeas, unde facillime tollas. Quod cum longe a dis remotum sit, sequitur, ut inliberales sint; nam si una beneficii dandi causa sit dantis utilitas, nulla autem ex nobis utilitas deo speranda est, nulla deo dandi beneficii causa est.* (ed. Hosijs, 1900).

Pero para que no mantenga otra disputa indirecta, dios nos confiere muchos y grandes beneficios sin esperanza de recibir [algo a cambio], porque ni aquél está necesitado de lo que confiere, ni nosotros podemos conferirle algo. Luego, el beneficio debe ser una cosa elegida por ella misma. Una sola cosa es considerada en él: la utilidad del que recibe. (Sen., *Ben.*, IV, 9, 1).³⁴

De manera que los dioses dan beneficios y son benefactores y providentes con los humanos, porque dan por el simple acto de dar, no considerando otra cosa más que la utilidad del que recibe. En varios lugares Séneca (cf. *Ben.*, IV, 13; IV, 25; IV, 26; VI, 20) observa que los cursos de las estrellas, las sucesiones de las estaciones, las lluvias, los frutos, los vientos, son dispuestos para los humanos sin que los humanos restituyan alguna ganancia a los dioses por el uso que hacen, a menos que, señala Séneca (cf. *Ben.*, IV, 25), alguien piense que la ganancia la obtienen en las entrañas quemadas de los animales y en el incienso que se les ofrece.

Ahora bien, si alguien se ve afectado de modo equivocado por el don recibido, como ya se señaló, eso no basta para mostrar que se le haya hecho perjuicio. Así, la respuesta estoica que se ofrece en **T.3** a la crítica de **T.2** sigue en pie: el usar mal el don dado no hace que deje de ser un beneficio, para que sea un perjuicio la intención debe ser también maliciosa. Pero, no hay mala intención en alguien que da sólo pensando en quien recibe y no espera nada a cambio.

De este modo, la discusión en **T.1**, **T.2** y **T.3** sobre la tesis teológica de si los dioses son benefactores y providentes se resuelve, o se trata de resolver, en la discusión ética sobre las condiciones para que algo sea un beneficio, por lo cual la teología estoica necesita de la ética para sustentar con contundencia estos atributos *éticos* referidos a los dioses.

5. Conclusión

En este trabajo he sostenido que la teología estoica depende del conocimiento de la ética para hacer frente a las críticas que las escuelas rivales hacen al contenido de la prenoción estoica sobre los dioses, en concreto, a las críticas sobre que los dioses son benefactores con los seres humanos. Al plantear esto, espero haber mostrado (1) que la física estoica (de la que es parte la teología) depende epistemológicamente de la ética estoica, y (2), de manera indirecta,

34 Sed ne aliam disputationem ex obliquo habeam, plurima beneficia ac maxima in nos deus defert sine spe recipiendi, quoniam nec ille conlato eget nec nos ei quidquam conferre possumus; ergo beneficium per se expetenda res est. Una spectatur in eo accipientis utilitas; (ed. Hosiuz, 1900).

que no hay entre la física y la ética una relación asimétrica de dependencia epistemológica, en el sentido de que la ética depende del conocimiento de la física para establecer a cabalidad sus tesis, pero no viceversa. Al contrario, con todo esto, resulta que así como la ética depende de la física para lograr el conocimiento pleno de sus temas, también la física necesita del conocimiento de la ética para alcanzar el conocimiento pleno de su objeto de estudio.

Referencias

- ALGRA, K., BARNES, J. *et al.* (eds.). “The Cambridge History of Hellenistic Philosophy”. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- ALGRA, K. “Stoic Theology”. In: B. Inwood (ed.), 2003. pp. 153-178.
- _____. “Epictetus and Stoic Theology”. In: A. S. Mason, T. Scaltsas (eds.), 2007. pp. 32-55.
- _____. “Stoic Philosophical Theology and Greco-Roman Religion”. In: R. Salles (ed.), 2009. pp. 224-251.
- ANNAS, J. (ed.). “Oxford Studies in Ancient Philosophy”. Oxford: Clarendon Press (vol. IX), 1991.
- ANNAS, J. “The Morality of Happiness”, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- _____. “Reply to Cooper”. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 55, Nr., 3, 1995, pp. 599-610.
- _____. “Marcus Aurelius: Ethics and its Background”. *Rhizai, A Journal for Ancient Philosophy and Science*, Vol. 1, Nr. 2, 2004, pp. 103-119.
- _____. “Ethics in Stoic Philosophy”. *Phronesis*, Vol. 52, Nr. 1, 2007, pp. 58-87.
- ARENSON, K. (ed.). “The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy”. New York/London: Routledge, 2020.
- ARNIM VON, I. “Stoicorum Veterum Fragmenta” (=SVF), Vol. 2. Stuttgart: Teubner, 1979.
- AX, W. “M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia”. Berlin: Walter de Gruyter (fasc. 45), 1980.
- BÉNATOUIL, T. “How Industrious can Zeus be? The Extent and Objects of Divine Activity in Stoicism”. In: R. Salles (ed.), 2009. pp. 23-45.
- _____. “The Stoic System: Ethics and Nature”. In: J. Warren y F. Sheffield (eds.), 2014. pp. 1007-1040.
- BETEGH, G. “Cosmological Ethics in the Timeus and Early Stoicism”, In: D. Sedley (ed.), 2003. pp. 273-302.
- BOERI, M. “Does Cosmic Nature Matter”. In: R. Salles (ed.), 2009. pp. 173-200.
- BOYS-STONES, G. “Annaeus Cornutus: Greek Theology, Fragments, and Testimonia”. Atlanta: SBL Press, 2018.
- BRITAIN, C. “Common Sense: Concepts, Definition and Meaning in and out of the Stoa”. In: D. Frede, B. Inwood (eds.), 2005. pp. 164-209.

- BROUWER, R. "The Stoic Sage, the early stoics on wisdom, sagehood and Socrates". Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- CODOÑER, C. "L. Annaei Senecae, Naturales Quaestiones", Vol. I, Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1979.
- COOPER, J. "Eudaimonism and the Appeal to Nature in the Morality of Happiness: Comments on Julia Annas, The Morality of Happiness". *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 55, Nr. 3, 1995, pp. 587-598.
- DAMSCHEIN, A., HEIL, A. (eds.). "Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist". Leiden/Boston: Brill, 2014.
- DE BIASI, L., FERRERO, A. M. *et al.* (trads. y eds.). "La clemenza, Apolococtosis, Epigrammi, Frammenti di Lucio Anneo Seneca". Torino: Unione tipografico- editrice Torinence, 2009.
- DOYLE SÁNCHEZ, D. "La doctrina estoica de la oikeiosis: reconstrucción sistemática de la fundamentación de la moral en el estoicismo". Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2014.
- DRAGONA-MONACHOU, M. "The Stoic Arguments for the Existence and the Providence of the Gods". Athens: NKUA/Faculty of Arts, 1976.
- DYSON, H. "Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa". New York/Berlin: Walter de Gruyter (Sozomena, 5), 2009.
- ESCOBAR, Á. "Cicerón, Sobre la adivinación, Sobre el destino, Timeo." Madrid: Gredos, 1999.
- FREDE, D. "Theodicy and Providential Care in Stoicism", In: D. Frede y A. Laks (eds.), 2002. pp. 85-117.
- FREDE, D., LAKS, A. (eds.). "Traditions of Theology, Studies in Hellenistic Theology its Background and Aftermath". Leiden/Boston/ Köln: Brill (Philosophia Antiqua, 89), 2002.
- FREDE D., INWOOD, B. (eds.). "Language and Learning, Philosophy of Language in the Hellenistic Age". Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- GILL, C. "The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought". Oxford: Oxford University Press, 2006.
- HOSIUS, C. "L. Annaei Senecae Opera quae supersunt", Vol. 1, Fasc. 2. Leipzig: Teubner, 1900.
- INWOOD, B. "Stoic Ethics". In: K. Algra, J. Barnes *et al.* (eds.), 1999. pp. 675-705.
- INWOOD, B (ed.). "The Cambridge Companion to the Stoics". Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- _____. "Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome". Oxford/New York: Clarendon Press/Oxford University Press, 2005.
- LONG, A. A. "Stoic Studies". New York: Cambridge University Press, 1996.
- LONG, H. S. "Diogenis Laertii vitae philosophorum", 2 Vols. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- KALLIGAS, P., BALLAS, C. (eds.). "Plato's Academy: Its Workings and Its History". Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- MANSFELD, J. "Theology". In: K. Algra, J. Barnes *et al.* (eds.), 1999. pp. 675-705.

- MARTOS, J. F. “Sexto Empírico, Contra los Dogmáticos”. Madrid: Gredos, 2012.
- MASON, A. S., SCALTSAS, T. (eds.). “The Philosophy of Epictetus”. Oxford/New York: Oxford University Press, 2007.
- MEIJER, P. A. “Stoic Theology: proof for the existence of the cosmic god and of the traditional gods”. Delf: Eburon, 2007.
- MOLINA AYALA, J. “El Himno a Zeus de Cleantes”. *Estudios*, 97, Vol. 9, 2011, pp. 171-181.
- MORÁN, J. “Obras de San Agustín, La ciudad de Dios”. Madrid: BAC (Vol. XVI), 1958.
- REYNOLDS, L. D. “L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales”. Oxford: Clarendon Press, 1965.
- _____. “L. “Annaei Senecae, Dialogorum Libri Duodecim.” Oxford: Clarendon Press, 1977.
- SALLES, R. “God and Cosmos in Stoicism”. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- SALLES, R., MOLINA, J. “Alejandro de Afrodisia, De la Mixtura y el Crecimiento”. México: UNAM (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 2019.
- SALLES, R. “Why Is the cosmos Intelligent? (2), Stoic cosmology and Plato, *Timaeus*, 30a2-c1”. In R. Salles (ed.), 2021. pp. 172-189.
- SALLES, R. (ed.). “Cosmology and Biology in Ancient Philosophy”. Cambridge: Cambridge University Press, 2021
- SCHOFIELD, M. “Preconception, Argument, and God”. In: M. Schofield, M. Burnyeat, et al. (eds.), 1980. pp. 283-308.
- SCHOFIELD, M., BURNYEAT, M. *et al.* (eds.). “Doubt and Dogmatism, Studies in Hellenistic Epistemology”. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- SEDLEY, D. “Oxford Studies in Ancient Philosophy”. Oxford: Oxford University Press (Vol. XXIV), 2003.
- _____. “Carneades’ Theological Arguments”, In P. Kalligas, C. Ballas *et al.* (eds.), 2020. pp. 220-241.
- SETAIOLI, A. “Physics III: Theology”. In: G. Damschen, A. Heil (eds.), 2014. pp. 379-401.
- STRIKER, G. “Following Nature: A study in stoic ethics”. In: J., Annas (ed.), 1991, pp. 1-73.
- THORSRUD, H. “Ancient Scepticism”. Stocksfield: Acumen, 2009.
- _____. “Piety and Theology in the Stoics, Epicureans, and Pyrrhonian Sceptics”. In: K. Arenson (ed.), 2020, pp. 271-281.
- VOTTERO, D. “Frammenti”. In: L. De Biasi, A. M. Ferrero *et al.* (trads. y eds.), 2009. pp. 667-809.
- WARREN, J., SHEFFIELD, F. (eds.). “The Routledge Companion to Ancient Philosophy”. New York: Routledge, 2014.
- WESTMAN, R. “Plutarchi moralia”, Vol. 6.2, 2nd ed. Leipzig: Teubner, 1959.