

Las fuentes del estoicismo de Zenón

El sistema filosófico cuyo esbozo inicial trazó Zenón se explica básicamente a partir de la historia de la filosofía griega y de la propia capacidad creativa de sus autores.

En esencia se trata de una síntesis entre la ética cínico-socrática y la física jónico-heraclítea, a la que se deben añadir como elementos accesorios, algunas influencias de la Academia, del Liceo y de los megáricos.

La cuestión del «semitismo» de la filosofía de Zenón (y de la filosofía estoica en general) ha dado lugar a una serie de disquisiciones gratuitas y de aseveraciones arbitrarias que no contribuyen en nada a la comprensión histórica de dicha filosofía. No se trata de negar el hecho de que Zenón tenía sangre fenicia¹.

Tampoco es posible desconocer toda coincidencia con la mitología cananea, pero debe quedar claro que Zenón no deriva su filosofía de allí, así como Tales no la deriva de la cosmo-teogonía egipcia de Heliópolis, que considera al agua infinita (Nun) como principio de todas las cosas. El problema general de la influencia de las culturas orientales (egipcia, caldea, fenicia etc.) en el nacimiento de la filosofía griega fue discutido en el siglo pasado. Por reacción contra la historiografía clasicista, que veía en la filosofía un producto absolutamente original y exclusivo del genio griego, los historiadores románticos trataron de demostrar que ella no era sino un reflejo o una copia de antiguas cosmovisiones

* Departamento de Filosofía. Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.

1 Pohlenz, Elorduy y la mayoría de los historiadores lo reconoce así.

elaboradas por distintos pueblos orientales. Así, por ejemplo, Röth se empeñó en probar el origen esencialmente egipcio de la filosofía griega, la cual sólo habría logrado liberarse del influjo oriental con Aristóteles².

Gladisch sostuvo una tesis más compleja y pintoresca. Para él, cada uno de los filósofos presocráticos habría elaborado su propia doctrina copiando el pensamiento de un pueblo del próximo o del lejano Oriente: Pitágoras de los chinos, Parménides de los indios, Heráclito de los persas, Anaxágoras de los hebreos³. Zeller refutó definitivamente estas teorías inspiradas por el romanticismo histórico. Dejó en claro que, para demostrar «una conexión histórica objetiva entre dichos sistemas griegos y sus modelos orientales debería existir también la posibilidad de demostrar de alguna manera tal vinculación; debería hacerse verosímil, por medio de un examen de las relaciones históricas, que Pitágoras y Parménides pudieron llegar a tal conocimiento adecuado de las doctrinas chinas e indias; debería explicarse el hecho inconcebible de que las diferentes ideas orientales, en su viaje a Grecia y en la misma Grecia, no se mezclaron entre sí, sino que permanecieron separadas una junto a otra, engendrando otros tantos sistemas griegos, precisamente en un orden de sucesión según el cual cada pueblo oriental, cuanto más lejos de Grecia, tanto más tiempo habría influido sobre ella»⁴.

Esto no quiere decir, sin embargo, que en aquellos pueblos orientales donde hubo realmente especulación filosófica, India y China, no haya habido desarrollos paralelos del pensamiento y no se hayan formulado doctrinas y sistemas total o parcialmente coincidentes con los de Grecia. Ya lo reconocía así Mabillean cuando señalaba la similitud del atomismo de Kanada en la India con el de Demócrito en Grecia, sin que se pueda probar la menor influencia del uno sobre el otro⁵.

Por otra parte, tampoco se puede dejar de reconocer que las culturas del cercano oriente con las cuales los griegos sostuvieron

2 Cfr. Röth, *Geschichte unseres abendländischen Philosophie*, 1846.

3 Cfr. Gladisch, *Die Hyperboreer und die alten Chinesen*, 1866; *Herakleitos und Zoroaster*, 1859; *Anaxagoras und die Israeliten*, 1864 etc.

4 Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*. Firenze I, 1, pp. 50-51.

5 Mabillean, *Histoire de la philosophie atomistique*, 1859, pp. 57-58.

durante muchos siglos contactos mercantiles y culturales (Egipto, Mesopotamia, Fenicia, etc.), aunque no tuvieron una verdadera especulación filosófica, influyeron indirectamente en el surgimiento de ésta en Grecia, a través de la poesía, del mito, de la técnica, etc.⁶.

Esto último vale no sólo para la filosofía presocrática sino también para la postaristotélica. Y vale, sin duda, también para Zenón.

Es claro que los mitos fenicios y cananeos pudieron constituir una suerte de *substratum* prefilosófico en la mente del joven citiense que emigró a Atenas.

Nada nos permite suponer, sin embargo, a partir de los fragmentos y de la bio-doxografía, que tales mitos y la cosmovisión subyacente a los mismos hayan tenido un papel determinante en la elaboración de la filosofía zenoniana.

El análisis de su contenido nos permite establecer, en cambio, paralelismos notables y muy interesantes con el taoísmo chino y con los *Upanishads* indios, en lo tocante a la ontología. Pero eso tiene una fácil explicación, si se considera que dicha ontología es, en esencia, la de Heráclito, cuya *physis-logos* no pocas veces hemos comparado con el Tao del *Tao teh king* o con el Brahman-Atman de los *Upanishads*. Ni Heráclito ni Zenón sufrieron, sin embargo, ninguna influencia del pensamiento chino o indio.

¿Cómo explicar entonces tales paralelismos y coincidencias? La explicación supone un recurso a las raíces históricas del pensamiento filosófico.

Heráclito (y los primeros filósofos jonios) desarrollaron su pensamiento filosófico a partir de la básica intuición metafísico-mágica de la *physis-theion*. Esta intuición, que puede ser rastreada en los cultos agrarios prehelénicos, se encuentra en todas las latitudes y constituye la clave de bóveda de la concepción mágica del mundo, previa a la instauración de cualquier dualismo (Dios-mundo; alma-cuerpo; santo-profano, etc.). En China se llama Tao; en la India, Brahman-Atman; en Polinesia, Manas, etc. En aquellos pueblos en que el pensamiento logró elevarse al plano de la filosofía, que son únicamente Grecia, India y

6 Cfr. J.A. Wilson, *La cultura egipcia*. 1958, pp. 66-70; G. Glotz, *La civilización egia*. 1956 p. 186 etc.

China, fue, al principio, el sentimiento-noción fundamental de una cosmovisión que supone un monismo dinámico y psico-físico y un panteísmo naturalista. Así sucede con el taoísmo de Lao tse y Chuang tse en China; con los *Upanishads* y el *Vedanta* primitivo en la India; con los primeros filósofos jónicos y con Heráclito en Grecia. La coincidencia no supone —volvamos a repetirlo— ninguna influencia de China o de la India en Grecia o viceversa, y se explica por el hecho de que los primeros filósofos bebieron en todas partes de ese fondo único y común que es la cosmovisión mágica.

Zenón, a su vez, participa de ella a través de Heráclito, de quien recibe, sin duda alguna, una directa y decisiva influencia.

Esto no quiere decir que, en la medida en que la cosmoteogonía fenicia y cananea conservaba vestigios de este primitivo naturalismo mágico, no pudiera coincidir con la ontología, la física y la teología de Zenón. Nadie admitirá hoy que la filosofía natural de Anaxímenes derive del *Génesis* bíblico, pero tampoco podrá ignorar que en las primeras líneas de dicho libro (*Gen.*, I, 2) el poder creador de Dios es presentado como *soplo* (*spiritus, pneuma*). Es claro que, en el caso de Zenón se puede dar por supuesto un conocimiento directo de la mitología cananea. Algunos de esos mitos pudieron preparar el espíritu del joven Zenón, fenicio pero culturalmente griego, para adoptar los puntos de vista de Heráclito o quizá también de Antístenes y Crates. Pero no puede decirse por eso que el estoicismo de Zenón sea una filosofía «semítica», así como no puede decirse que la de Tales sea una filosofía «egipcia» o la de Anaxímenes una filosofía «bíblica» o «judaica».

Hay que tener en cuenta que la cosmovisión cananea, aunque desarrollada sobre un fondo naturalista, se encaminó pronto, como toda cosmovisión semítica, hacia el antropomorfismo divino y el dualismo, y acentuó cada vez más la oposición entre Dios y los hombres, así como en el plano político acentuaba la oposición entre el rey y el pueblo. Y esto es precisamente lo que Zenón pretende superar, al adherir, por un lado, al monismo dinámico de Heráclito, y, por otro, al igualitarismo anárquico de Antístenes.

En cierto sentido podría decirse que la filosofía de Zenón es la reacción de un joven fenicio *contra* la concepción del mundo de su raza,

a través del pensamiento filosófico del pueblo cuya cultura adoptó. Bevan confiesa que es imposible mostrar que el fondo de la enseñanza de Zenón deba ciertos elementos a una tradición semita, pero cree que tal vez en la forma de dicha enseñanza se pueda percibir algo que diferencie a Zenón del tipo común del filósofo griego⁷. Se refiere, sin duda, a su semejanza con un profeta, al modo de los de Israel. Pero ni siquiera esto puede admitirse fácilmente, ya que el tipo de filósofo-profeta se dio también antes en Grecia, con Empédocles y, sobre todo, con Pitágoras, sin que hubiera en ellos rastro alguno de la influencia semítica.

La física de Zenón, que equivale a su ontología y a su teología, deriva esencialmente de Heráclito. Y no sólo las ideas del fuego y del logos provienen del efesio sino también aquellas que algunos intérpretes, como Elorduy, consideran específicamente semíticas como la idea de la mortalidad del mundo⁸, vinculada a la idea de la conflagración universal (*ekpyrosis*).

El único aspecto de la filosofía heraclítica que Zenón no desarrolla es el de la dialéctica, aunque ésta se encuentre implícita en su concepción del cambio universal, por el cual la sustancia primordial, el fuego, se transforma en todos los elementos y en todas las cosas, sin dejar de ser el mismo.

En la época en que Zenón llegó a Atenas no había ya allí una escuela heraclítica ni maestros que se consideraran sucesores del efesio, como Cratilo en tiempos de Platón.

Pero es seguro que el libro de Heráclito (*Peri physeos*) se podía encontrar aún en las tiendas de los libreros, igual que en tiempos de Platón y Sócrates (Cfr. *Diog.*, II, 22).

El otro componente esencial de la filosofía zenoniana proviene del cinismo. Zenón fue, indudablemente, discípulo de Crates, el cual lo había sido de Diógenes de Sínope, el cual se vinculaba a las enseñanzas de Antístenes. Este último había sido discípulo de Sócrates, y así Zenón descende, en definitiva, del que Boutroux considera como «fundador de la ciencia moral».

7 E. Bevan, *Stoiciens et sceptiques*. París, 1927 p. 10.

8 E. Elorduy, *El estoicismo*. Madrid, I, p. 45.

Antístenes interpreta la enseñanza de Sócrates más fielmente que Platón, pero radicaliza sin duda sus premisas y sus conclusiones hasta el punto de merecer el apodo de «Sócrates enloquecido» (*Sokrátes mainómenos*).

La enseñanza moral de Crates y de los cínicos fue, sin duda, lo primero que Zenón asimiló al llegar a Atenas, aunque ya desde antes conocía, a través de los libros que su padre Mnaseas había llevado a Chipre, las doctrinas de Sócrates.

Tales doctrinas, interpretadas a través de Jenofonte, no difieren mucho de las de Antístenes y Crates, y ello lo decidió a seguir las lecciones de este último.

Por otra parte, sintió la necesidad de dar a la ética socrática un fundamento ontológico diferente del que le había ofrecido Platón, cuyo dualismo radical no compartía. Sentía Zenón que las ideas morales de Sócrates, de su discípulo Antístenes y de los continuadores de éste, Diógenes y Crates, tenían una fundamentación más sólida en la física de Heráclito que en la de los pitagóricos. El monismo dinámico y el panteísmo del efesio le parecían más cónsonos con dichas ideas que el dualismo de los seguidores de Pitágoras, entre los cuales el más eminente era Platón.

Se daba cuenta, por una parte, de que, aun cuando el propio Sócrates, Antístenes y los cínicos se rehusaban a discutir problemas físicos y metafísicos, y pretendían circunscribir a la ética sus reflexiones filosóficas, en el fondo de tales reflexiones, yacía una concepción monista y panteísta, que en muy contadas ocasiones salía a la luz.

Por otra parte, advertía con claridad que el concepto totalitario del Estado que Platón defendía, así como el ideal político de la primera escuela pitagórica, que consistía en la restauración del régimen autoritario y patriarcal de los antiguos dóricos, eran incompatibles no sólo con la filosofía social y política de Antístenes y de los cínicos sino también, en el fondo, con la moral de Sócrates.

Por ambas razones, en su búsqueda de un fundamento físico y ontológico, decide saltar por encima de Platón y aun de los pitagóricos, para remitirse a los primeros jónicos y concretamente a Heráclito. Tal vez cuando optó por la filosofía del efesio haya influido en su sub-

consciente la noción del fuego artífice que se puede encontrar en la mitología cananea, donde se lo considera como instrumento de la acción de la divinidad en el Universo⁹. Pero esto no se manifiesta en modo alguno en los fragmentos y en la bio-doxografía ni modifica para nada las ideas acerca del fuego-logos y del fuego-divinidad que Zenón heredó de Heráclito, ni se puede probar por ningún medio.

Bevan señala una serie de afinidades entre la doctrina de los estoicos, comenzando por la de Zenón, y diversos pasajes de la *Bhagavadgita*¹⁰.

No es posible, sin duda, establecer ningún tipo de influencia, pero aun así el paralelismo resulta mucho más significativo, desde el punto de vista de la historia de la filosofía, que cualquiera de los que se han pretendido establecer con la mitología fenicia o cananea.

Así, por ejemplo, la tesis estoica y zenoniana de que «la acción del sabio está guiada por relaciones establecidas por la naturaleza» (*ta kathékonta*), o sea, que la acción del sabio tiende a mantener el orden del Cosmos, se encuentra así expresada en III, 20:

karmanai'va hi samsiddhim
asthita janakadayah
lokasamgraham eva'pi
sampasyan kartum arhasi

(Siempre fue por sus obras que Janaka y otros lograron la perfección. Tú debes obrar también teniendo en cuenta la conservación del Mundo). La palabra «lokasamgraham» —explica Radhakrishnan— significa «conservación del Mundo» e implica la unidad del Mundo y la intradependencia de la sociedad.

La tesis estoica de que la «acción del sabio está libre de deseo y de todo apego a las cosas exteriores», se expresa en varios pasajes de la *Bhagavadgita*. Así, por ejemplo, en III, 25:

saktak karmany aviduamso
yatha kurvanti bharata
kuryad vidvams tatha saktas
cikirsur lokasamgraham

9 E. Elorduy, *Op. cit.*, I, pp. 27-32.

10 E. Bevan, *Op. cit.*, pp. 75-79.

(Así como el ignorante obra por apego a sus obras, así también el sabio obra, oh Bharata (Arjuna), pero sin apego ninguno, con el deseo de mantener el orden del mundo).

Y, describiendo la acción del sabio, dice el poema en IV, 20:

tyaktra karmaphalasangam
ni tyatrpto nirasrayah
karmany abhipravrtto' pi
nai'va kimcit karoti sah.

(Habiendo dejado todo apego al fruto de las obras, siempre contento, sin ninguna clase de dependencia, él no hace nada aun cuando está siempre empeñado en el obrar).

Al estudiar las fuentes de la filosofía de Zenón, hay que tener en cuenta también las que podríamos llamar accesorias o secundarias.

Si se prescinde de la propia aportación personal de Zenón, hay que pensar que se manifiesta sobre todo en la voluntad de sistema, el estoicismo originario puede explicarse como síntesis de la ontología jónico-heraclíteica con la ética socrático-cínica. Pero tal síntesis se ve corroborada y enriquecida por las aportaciones de otros filósofos, de los cuales tomó Zenón algunas ideas y sugerencias.

A Estilpón, del cual fue discípulo después de haberlo sido de Crates (*Diog.*, VII, 1), le debe Zenón, por una parte, su disposición a la polémica; por otra, la confirmación de sus ideas morales, ya que el megárico coincidía en gran medida con los cínicos (y era, como ellos, anti-platónico); por otra, en fin, la sugerencia de la unidad del Todo.

Otro megárico, Diodoro Cronos, fue también, según parece, su maestro (*Diog.*, VII, 5), y de éste heredó tal vez Zenón la actitud anti-aristotélica, que otro discípulo de Diodoro, Eubúlides de Mileto, había de llevar al plano de la argumentación sofística.

También deben considerarse fuentes secundarias de la filosofía zenoniana, las enseñanzas de Jenócrates y Polemón, jefes de la Academia platónica. Estos se apartaban ya bastante de las doctrinas del propio Platón. De ambos fue discípulo, como recuerda Diógenes (VII, 1).

Jenócrates identificaba el sumo bien con la virtud, la cual era para él idéntica a la razón y a la ciencia. Tal formulación resulta decisiva en la génesis de la ética zenoniana.

Las fuentes del estoicismo de Zenón

Polemón insistía en el primado absoluto de la ética, y defendía un concepto de la filosofía como sabiduría práctica de la vida, que sería común a los estoicos y a las otras escuelas del período helenístico (epicúreos, escépticos, etc.).