

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS



*Lektá e incorporalidad: una investigación sobre el  
estatus ontológico de los decibles*



Tesis para obtener el título de  
DOCTOR EN FILOSOFÍA

Presenta:  
ANDREA LOZANO VÁSQUEZ

Director:  
RICARDO SALLES

MÉXICO D.F., noviembre de 2008



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ἐμὲ δὲ πολλῆς, ὡς γ' ἐμαυτῷ φαίνομαι, καὶ ἀτόπου μεστὸν ἦκοντα  
ταραχῆς εἴτε τισὶ λόγοις εἴτ' ἐπωδαῖς εἴτ' ἄλλον ἐπίστασαι τρόπον  
παρηγορίας οὐκ ἂν φθάνοις ἰατρεύων· οὕτω σοι διασέσειμαι καὶ  
γέγονα μετέωρος ὑπὸ Στωικῶν ἀνδρῶν τὰ μὲν ἄλλα βελτίστων καὶ νῆ  
Δία  
συνήθων καὶ φίλων

*Περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν πρὸς τοὺς Στωικούς*

## Agradecimientos

En primer lugar debo agradecer a la Dirección General de Estudios de Posgrado de la UNAM; este trabajo y el programa de Doctorado al que da término fueron realizados con una beca otorgada por dicha instancia desde febrero de 2005 hasta la fecha. También al Proyecto DGAPA #407705-3 por el apoyo económico al inicio del programa de Doctorado y los apoyos subsecuentes para material de consulta, asistencia a congresos y estancias en otras instituciones. La Coordinación del Posgrado en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM me apoyo en varias ocasiones para la asistencia a congresos y estancias en otras instituciones. Finalmente debo reconocer la inversión económica, esto es, la confianza que ha depositado en mi la Universidad de los Andes de Bogotá.

Gracias a la hospitalidad personal e intelectual del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y concretamente a su “Programa de Estudiantes Asociados”, conté con el apoyo de todo el personal académico y administrativo del Instituto desde febrero de 2005 hasta la fecha. Además de los estudiantes que han pasado por este programa durante estos cuatro años, merecen una mención especial el personal administrativo y de intendencia y los empleados de la Biblioteca.

En el marco del “Seminario de lectura y análisis de textos filosóficos griegos” mejoré mis conocimientos de la lengua y del pensamiento filosófico griego, sin lo cual hubiera sido imposible el desarrollo de esta investigación. Debo a sus miembros muchas lecciones filológicas y filosóficas; en este sentido, extendo un agradecimiento especial para el Maestro José Molina Ayala. Un papel semejante desempeñaron las discusiones y lecturas realizadas en el seno del proyecto “Emoción y Cognición” del que fui miembro activo desde marzo de 2006 hasta marzo de 2008.

A los miembros de mi Comité tutoral, Dr. Axel Barceló Aspeitia y Dr. Gustavo Millán debo un enorme reconocimiento. Han sido agentes permanentes de este proceso durante los últimos cuatro años. Sus correcciones, observaciones y comentarios han ampliado significativamente el alcance de mi investigación. Doy las gracias también al Dr. Héctor Zagal, que en calidad de sinodal de este trabajo lo ha comentado.

A la Universidad de los Andes en Santiago de Chile y concretamente al Dr. Marcelo Boeri Carranza agradezco su hospitalidad durante los meses de abril y mayo de este año. Allí con la lectura atenta del Dr. Boeri, culminé casi completamente el eje argumental de

esta investigación. Sus comentarios consolidaron, mejoraron o corrigieron mis intuiciones interpretativas.

Debo muchos de los posibles aciertos de esta investigación y de mi trabajo de los últimos cinco años y medio en la filosofía estoica al Dr. Ricardo Salles Afonso de Almeida. No he podido imaginar mejor mentor y compañero en la tarea de armar y descifrar este rompecabezas. He aprendido a enfrentar sin filtros el pensamiento de estos estoicos, a conocer su vocabulario, a reconstruir sus motivaciones, a hacerlos mis contemporáneos. También tuve la oportunidad de experimentar un sólido vínculo maestro- discípulo basado en el tomar en serio la opinión del otro, comprenderla, analizarla, rebatirla. Mi trabajo filosófico como investigadora y como profesora se ha nutrido vigorosamente de esta experiencia.

Disnarida Vásquez de Lozano y Mario Lozano Contreras son condición necesaria de todo lo anterior. Siempre han cimentado mis proyectos.

## Resumen

Alrededor de la subsistencia en tanto rasgo ontológico fundamental de los *lektá*, esta investigación intenta estructurar una explicación general bajo la cual se unifique el papel de dichos incorpóreos dentro del estoicismo. Se intenta probar que la subsistencia de incorpóreos no es una inconsistencia en el seno de su postura corporalista sino una condición necesaria de ésta. Para ello, se desarrollan dos grandes bloques: uno, constituido por el primer capítulo, en el que se explica el lugar que tienen los cuatro incorpóreos canónicos en la ontología corporalista del estoicismo. Otro, conformado por los tres restantes, en los que se explica el porqué de la incorporeidad de los *lektá* y cómo ésta es la pieza clave para dar cuenta de su papel en todas sus apariciones dentro del corpus estoico. El lugar de los *lektá* en el esquema causal –general y concretamente en el de la percepción– es el tópico principal del capítulo segundo; allí se explica cómo se origina la noción en el interior de la física cleantina y el traslado de dicha noción al ámbito de la lógica realizado por Crisipo. En el siguiente capítulo, se compararán los *lektá* con otros incorpóreos, específicamente con las *ennoémata* en su función de universales y se mostrará cómo los primeros pueden hacer las veces de los segundos conservando la simplicidad y consistencia de la ontología. Finalmente, se explicará la distinción ética entre *télos* y *skopós* como una de las aplicaciones éticas y psicológicas fundamentales de los *lektá* para dar cuenta de la teoría estoica de la acción. Allí además se mostrará patentemente la vigorosa discusión que estos asuntos produjeron dentro del estoicismo y con sus rivales contemporáneos. A manera de colofón, se ofrecen dos apéndices, uno sobre la interpretación que Mates hace de los *lektá* y otro sobre la *oikeiosis* como explicación del desarrollo moral del sujeto a partir de la comprensión de ciertos predicados.

Palabras clave: incorpóreos, *lektá*, *ennoéma*, *télos*, *skopós*, ontología.

## Summary

This research aims at structuring a general explanation under which to consolidate the role of *lektá*, inasmuch as incorporeals whose fundamental ontological trait is subsistence, within Stoicism. It will be argued that the subsistence of incorporeals is not an inconsistency at the heart of the corporalist view, but a necessary condition for it. To this effect, research is divided into two major parts. The first, developed in the first chapter, gives an account of the place of the four canonical incorporeals in Stoic corporeal ontology. The second part is developed in the remaining three chapters, where an explanation is given of why the *lektá* are incorporeal and of how this trait is the key to any account of the role of *lektá* in all their appearances in the Stoic corpus. The role of *lektá* in the schema of causality in general and specifically, in the causality of perception, is the main topic of chapter two. This chapter traces the origin of the concept within Cleanthes' physics and its later transfer to the realm of logic by Chrysippus. In chapter three, the *lektá* are compared with other incorporeals, specifically with the *ennoémata*, taken as universals. It will be shown that the former can take the place of the latter, preserving ontological simplicity and consistency. Finally, in chapter four, the distinction between *télos* and *skopós* will be explained as one of the fundamental psychological and ethical applications of *lektá* in an account of Stoic theory of action. Additionally, this chapter provides a vivid illustration of the vigorous discussion these matters provoked among Stoic philosophers as well as between them and their contemporary opponents. As a coda, two appendices are given, one regarding Mates' interpretation of *lektá* and another on *oikeiosis* as accounting for a subject's moral development starting from the understanding of certain predicates.

Key words: incorporeals, *lektá*, *ennoéma*, *télos*, *skopós*, ontology.



# Índice

0. Introducción	I
1. Capítulo 1: Sobre la ontología de los incorpóreos	15
1.1. Fundamentalidad de la física	16
1.1.1. Las partes de la filosofía	17
1.1.2. La ontología como física primera	25
1.2. Por qué sólo los cuerpos actúan y padecen	30
1.2.1. Sólo hay causalidad eficiente	30
1.2.2. Nada tiene poderes causales sin cuerpo	35
1.3. El rol de los incorpóreos en la visión estoica de lo real	38
1.3.1. Incorporeidad de los incorpóreos	40
1.3.2. Codependencia: la relación entre cuerpos e incorpóreos	46
1.4. Qué tipo de cosas son estos incorpóreos	50
1.4.1. Los incorpóreos, algo más que constructos mentales	52
1.5. Conclusión	58
2. Capítulo 2: La ontología de los <i>lektá</i>	59
2.1. Identificación entre efectos y <i>lektá</i>	60
2.1.1. Antecedentes	60
2.1.2. La causalidad: explicación del cambio	67
2.2. Los <i>lektá</i> como contenidos de estados mentales	76
2.2.1. Los problemas del significado	78
2.2.2. <i>Lektá</i> y estados mentales: Relación entre lenguaje y pensamiento	85
2.2.2.1. <i>Lektá</i> e impresiones racionales	89
2.3. Conclusión	93
3. Capítulo 3: Concepciones y <i>lektá</i> : Sobre las diversas clases de incorporeidad	95
3.1. Concepciones	96
3.1.1. La impresión fantástica	96
3.1.2. La naturaleza de las concepciones	102
3.1.3. Ni algo ni no algo	109
3.2. Las concepciones como <i>lektá</i>	112

3.3. Concepciones y <i>lektá</i> : conclusiones	121
4. Capítulo 4: Los Bienes y lo deseable: el papel de los <i>lektá</i> en la psicología y la ética	126
4.1. <i>Lektá</i> como objetos de los impulsos	127
4.2. Distinción entre <i>télos</i> y <i>skopós</i>	134
4.2.1. Definiciones de felicidad	135
4.2.2. La definición de Crisipo: la <i>oikeiosis</i>	139
4.2.3. La crítica de Cárneades y la respuesta de Antípatro	146
4.2.4. Lo bueno y lo indiferente: la ontología del valor	152
4.2.4.1. Los indiferentes	154
4.2.4.2. ¿Es Antípatro un innovador?	159
4.3. Conclusión	164
5. Conclusión	165
6. Apéndice 1: Mates, platonismo metafísico y <i>lektá</i> estoicos	173
7. Apéndice 2: <i>Oikeiosis</i> : el papel de los predicados en la consecución de la felicidad	183
8. Apéndice 3: Textos y traducciones	189
9. Bibliografía	220

## Introducción

El tema central de la presente investigación es la noción estoica de *lektón* habitualmente traducida como lo ‘decible’<sup>1</sup>. Gracias a la posesión de *lektá*, los hombres comparten la condición racional intrínseca a la Naturaleza, de forma tal que pueden comprenderla y adecuarse a ella. En esencia, ellos son el núcleo de su capacidad racional y, en cuanto tal, son un tema central para el estoicismo en su conjunto. A pesar de ello, son un tema más bien secundario en los estudios sobre el estoicismo. El par de interpretaciones ya clásicas<sup>2</sup> sobre ellos intentan localizarlos como parte del arsenal conceptual de explicaciones físicas o semánticas, pero no explican unificadamente por qué son útiles en tan diversos contextos. En algunos artículos sobre temas lógicos, psicológicos o éticos se abordan otros de sus aspectos<sup>3</sup>, pero de nuevo no se ofrece una explicación general alrededor de la cual se unifiquen todas esas recurrencias.

Aunque en cada uno de sus usos puede enfatizarse alguno de sus rasgos –físicos, lógicos o prácticos–, aquí se ha elegido como eje central el que se considera más distintivo: su subsistencia. Esta elección pretende articular una única explicación global –contribución principal de esta investigación– cuyo hilo conductor será la ontología. Para decirlo sintéticamente, se espera reconstruir el por qué de su incorporealidad –razón por la cual subsisten y no existen– y las ventajas que esa característica le brinda a los *lektá* en algunos de los asuntos en los que la noción juega un papel explicativo.

Esta explicación pretende, más ampliamente hablando, responder a un problema ontológico tradicional: cómo se conectan ítems de naturaleza tan diversa como los cuerpos y los incorpóreos. Esa conexión se instancia en todos los casos que han sido nombrados ya, la relación entre significados y cosas o estados que ellos designan, la que se produce entre las normas y los comportamientos normados...etc. Y es ella la razón principal por la que los estoicos otorgan un papel central a los incorpóreos en su visión de mundo. Se ha elegido la noción de codependencia como el tipo de relación que caracteriza mejor el lazo que existe entre ítems corpóreos e incorpóreos. Ésta muestra que unos no son posibles sin los otros y que la postulación de incorpóreos –concretamente de *lektá*–, lejos de ser una imposición ajena al

---

<sup>1</sup> A lo largo de la investigación se empleará la transliteración del término –*lektón*, en singular, *lektá* en plural– sin sostener ningún compromiso con una traducción cuya posibilidad más literal, ‘lo decible’, ‘los decibles’ se ha usado en el título de esta investigación. No obstante, se espera mostrar en la conclusión una línea interpretativa que permita aclarar cómo ha de comprenderse tal vocablo.

<sup>2</sup> Mates (1973); Frede (1994).

<sup>3</sup> Brunschwig (1994); Caston (1999); Gaskin (1997).

corporalismo que caracteriza la doctrina, es parte de una caracterización holística del funcionamiento del cosmos.

Esa descripción general de la ontología estoica es necesaria ya que tampoco las interpretaciones más recurridas sobre la incorporealidad resultan completamente satisfactorias. Ciertamente esta investigación cree que, en este caso particular, es injusto que se tilde al estoicismo de inconsistente porque alberga en el interior de su ontología una tensión; en efecto ellos defienden la tesis de que todo lo que existe es cuerpo a la par que postulan cuatro incorporeales canónicos que, no obstante, su incorporealidad subsisten y tienen un papel en la explicación de lo que es real. En virtud de esto, los comentadores sostienen, de un lado, que los incorporeales son más bien una ‘piedra en el zapato’ del materialismo estoico; bajo el presupuesto de que ésta es una doctrina que atenta contra el sentido común y conduce a paradojas, consideran que la inclusión de los incorporeales en su ontología es un ejemplo más de esa costumbre<sup>4</sup>. De otro lado, juzgan a los *lektá* como una noción aún más problemática pues éstos no parecen tener un asidero físico como el de los restantes incorporeales<sup>5</sup>.

En contraposición a lo anterior, aquí se pretende probar que los incorporeales son un elemento constructivo central para el corporalismo estoico y que, en el mismo sentido y en cuanto incorporeales precisamente, los *lektá* son una noción tan física como la de tiempo, lugar y vacío. Por lo que, se insistirá en que no hay subclases de incorporeales entre los cuatro canónicos, si bien sí clases de *lektá*.

\* \* \*

Esta investigación se divide en cuatro capítulos; el primero está dedicado a caracterizar los incorporeales en general –tiempo, lugar, vacío y *lektá*–, sentando las bases de la física de lo que es y las razones por las que esos incorporeales son necesarios y se les da un lugar central en el

---

<sup>4</sup> Entre las interpretaciones antiguas en esta dirección se destacan las críticas de Plotino en la *Enéada* 6 a las tesis del género supremo, las de Clemente en el libro 2 de su *Miscelánea* y, por supuesto, las múltiples acusaciones de inconsistencia, contradicción y contraintuitividad de Plutarco a lo largo de sus *Sobre las contradicciones de los estoicos* o *Sobre las nociones comunes*. Exactamente el mismo planteamiento hace Graeser (1978: 81).

<sup>5</sup> Cfr. Brehier (1979: 60) “La profonde originalité de cette théorie est d’avoir rapproché dans un même groupe des êtres aussi différents. Car ce n’est pas en montrant que l’être logique d’une part et d’autre part le temps et l’espace sont des êtres incorporels que les Stoïciens ont innové”; Long & Sedley (1987: 199) “Why are they –los *lektá*– grouped together with place, void and time whose incorporeality seems unproblematic”; también Isnardi. Ella incluso, piensa que sólo los tres primeros incorporeales son reconocidos por Zenón y Cleantes y que es Crisipo quien introduce los *lektá*, a los que denomina “un quatrième type d’incorporel, de type logique, non le mot que l’on prononce, mais la signification du mot: cet incorporel avait bien peu à voir avec les autres, et finit par donner à toute la théorie un aspect nouveau.” (Isnardi 2005: 176). Su argumentación subsecuente – (Isnardi 2005: 178-179) – parece sugerir que las categorías, en tanto de naturaleza ‘lógica’, junto con los incorporeales constituyen el otro dominio de la incorporealidad.

cosmos estoico a pesar de no ser cuerpos. Los restantes capítulos se ocupan ya concretamente de los *lektá*, mostrando el porqué de su incorporealidad, sus particularidades frente a otros incorporeales y su funcionamiento en otros aspectos de la filosofía estoica. El argumento general se consolida capítulo por capítulo de la siguiente manera.

El tema central del **primer capítulo** es la ontología; concretamente la de los incorporeales pero también la posibilidad misma de una ontología en tanto ella no es una parte reconocida de la filosofía dentro del sistema estoico. Puesto que dentro de su esquema tripartito de la filosofía –lógica, ética, física– no parece darse un lugar para reflexiones metafilosóficas, no es claro en dónde podrían ubicarse esas consideraciones generales que afectan todos los ámbitos de investigación. Por ello, la primera parte del capítulo –I.1. “Fundamentalidad de la física”– está dedicada a mostrar cuáles son las conexiones de esa ontología con las partes ‘aceptadas’ de la filosofía dentro del estoicismo y en qué sentido es que esas reflexiones son básicas y fundadoras para cada una de esas materias. Se defenderá esencialmente que la física, o más precisamente, un compromiso de tipo físico con una comprensión de la realidad como un todo causal y ordenado, es lo que condiciona los objetos y las estrategias conceptuales con las que se operan en todos los ámbitos de la filosofía. Así, concretamente, la distinción entre cuerpo e incorporeal –eje central de esta investigación– se convierte en una constante que tiene aplicaciones en problemas concretos de la lógica, la ética y, por supuesto, la física estoicas.

Esos compromisos físicos pueden considerarse propios de una ontología en el sentido en que la tradición comprende esta disciplina como la ciencia de las causas y los principios. Entonces, se establecerá la existencia dentro del esquema tripartito de la filosofía estoica de unas reflexiones de corte ontológico a las que pertenecen, por ejemplo, la postulación de dos principios –lo activo y lo pasivo– y el establecimiento de un criterio para determinar el conjunto de lo existente –actuar y padecer–.

En la siguiente parte de este primer capítulo –I.2 “Por qué sólo los cuerpos actúan y padecen–, se pretende responder por qué sólo los cuerpos tienen esas dos capacidades que se postulaban como principios. Esta parte se estructura alrededor del siguiente razonamiento: (P1) todo lo que existe tiene poderes causales, y (P2) lo que tiene poderes causales es un cuerpo, (i.e. sólo los cuerpos pueden actuar o padecer), por lo tanto (C) lo que existe son los cuerpos. Así, las secciones uno y dos respectivamente intentan probar que, dentro del estoicismo, sólo se acepta la causalidad eficiente y que sólo los cuerpos tienen poderes causales. Uniendo las conclusiones de estas secciones precedentes, al final de la segunda parte de este primer capítulo puede afirmarse justificadamente que son los cuerpos aquello que

tiene poder causal. Y si, como se ha probado, todo lo que existe ha de tener poderes causales –poder de actuar y padecer–, es claro por qué ser un cuerpo es, en efecto, uno de los criterios centrales con el que los estoicos deciden qué cosas hay en el mundo.

En las dos partes restantes del capítulo se caracterizan los otros componentes del cosmos estoico: los incorporeales. En la tercera parte –1.3. “El rol de los incorporeales en la visión estoica de lo real”– se empieza considerándolos como necesarios en el funcionamiento causal de lo real, en la medida en que ellos son parámetros de la realización y la comprensión del intercambio causal. Esta consideración es consecuencia directa de algunas de las conclusiones previas; así, suceder en el tiempo es, se habrá explicado a este momento a propósito de la causalidad eficiente, condición necesaria del ser causa o efecto y extenderse en el espacio requisito forzoso del contacto. Por el contrario, la incorporealidad de éstos se pone de manifiesto por vía negativa. En breve, se defiende que lugar –y vacío, su equivalente cósmico– y tiempo no pueden ser simultáneamente los parámetros que enmarcan los procesos causales y ser cuerpos, pues esto último los haría susceptibles de una nueva interacción entre ellos y los cuerpos que enmarcan, lo que conduciría a una regresión *ad infinitum*.

A continuación, se explica la relación entre cuerpos e incorporeales como un vínculo bilateral, asimétrico, con el cual se da cuenta del lugar de los incorporeales sin postularlos como realidades subsidiarias. Allí se mostrará que aunque dicha relación puede explicarse recurriendo al modelo de la predicación, no por ello debe entenderse en términos aristotélicos.

La cuarta y última parte de este primer capítulo –1.4 “Qué tipo de cosas son estos incorporeales– aclara cuál es el estatus ontológico de los incorporeales. Para ello, comienza distinguiendo dos sentidos en los que parece usarse el verbo ‘ser’ dependiendo de si éste se predica de cuerpos o incorpóreos. Así, mientras al decir que los cuerpos son, se afirma que existen, de los incorporeales se dice que son porque ellos subsisten. En seguida se intenta caracterizar la subsistencia comparándola con la noción homónima de Meinong. Ello puesto que varios comentaristas parecen sugerir que así debe entenderse. Sin embargo, se mostrará por qué la subsistencia de los objetos meinongnianos propios de la mente no es la misma que se atribuye a los incorporeales. La principal razón es que los incorporeales estoicos no son abstractos; si bien en necesaria correlación con los cuerpos, ellos son completamente localizables y determinables. En conclusión, en el primer capítulo se caracterizan los presupuestos ontológicos del estoicismo y las dos clases de entes que dichas condiciones reconocen.

A partir del segundo capítulo, titulado “La ontología de los *lektá*” se da comienzo a la caracterización de los *lektá* que ocupará el resto de la investigación. En este sentido puede decirse que aquí se produce un nuevo comienzo. Sentadas las bases de la ontología general de lo incorporal –su rol dentro del esquema causal y su estatus de subsistencia–, se intenta caracterizar este mismo funcionamiento para el caso de los *lektá*. Su lugar en el esquema causal constituirá el tema del capítulo 2; una cabal caracterización de la subsistencia podrá tenerse después de compararlos con otros incorporales no canónicos, tema del capítulo 3. Por último, su aplicabilidad a otros aspectos de la filosofía estoica será evidente tras la argumentación que ocupa el capítulo final.

Así en el **Capítulo 2**, se califica a los *lektá* como una noción original y esencialmente física, que gracias a las ventajas que ofrece para la explicación del cambio, se traslada a todos los ámbitos de la filosofía estoica en los que se trate con alteraciones –por ejemplo la interacción entre la mente humana y los cuerpos que la afectan, tópico de la psicología–. La hipótesis central, muy concretamente, supone que es preciso distinguir entre los cuerpos concretos y los *lektá* que resultan de la interacción entre ellos, de suerte que sea posible dar cuenta del proceso del cambio sin traicionar la ontología propia de esos procesos. Hay que insistir en que si bien los *lektá* son evidentemente necesarios cuando se intenta comprender o reportar los cambios en los que ellos tienen lugar, su postulación no es una necesidad vinculada con la mente de quienes entienden o hablan de esos cambios. Incluso si no existiese una mente que los presencie o explique, subsistirían los efectos resultantes de la acción de unos cuerpos sobre otros. Y, recuérdese, los *lektá* son ante todo esos efectos, predicaciones que se dan en los cuerpos cuando éstos cambian. La estrategia expositiva, por vía negativa como en el capítulo anterior, revela un poco de la misma concepción estoica de estas realidades; los *lektá* –entendidos como efectos– son incorporales porque de lo contrario se incurriría en contradicciones y paradojas. De modo que mostrar esos problemas será el mecanismo que apunte la validez de su postulación y la legitimidad del traslado a otro ámbito fuera del físico.

En la primera parte –2.1 “Identificación entre efectos y *lektá*”– se trata el rol de los *lektá* en el contexto de la relación causal; ello se logrará partiendo de un análisis del concepto de predicado y sus antecedentes aristotélicos y megáricos. Se comprenderá su postulación como una estrategia cleantina para distinguir lógicamente entre un cuerpo y sus características, distinción que pretende resolver un problema también de tipo lógico que surge cuando se quiere clarificar la ontología del cambio. No toda alteración supone la aparición de un ente discreto de aquellos que le dan origen y por lo mismo no puede

comprenderse mediante una noción que remita a un cuerpo. Es necesario más bien valerse de un dispositivo que recurra a un incorporeal. Así, un *lektá* –concebido como un predicado– siendo incorporeal puede reflejar los cambios de un cuerpo sin implicar la existencia de un nuevo ente, justamente porque los predicados son distinguibles de los cuerpos, siendo simplemente lo que se dice de ellos.

Con estas bases, se caracteriza un cambio como una modificación que resulta de la acción de un cuerpo sobre otro en la que, a pesar de que se hable del llegar a ser de algo, no se implica la existencia de un nuevo cuerpo. Esta misma estrategia es patente en la respuesta que ofrece Crisipo al cuestionamiento de Epicarmo al crecimiento. Sucintamente, el problema se plantea así: puesto que las sustancias crecen y disminuyen, ellas en algún sentido –vistas desde sus partes, por ejemplo– no permanecen, están en constante desaparición. Entonces ellas se generan y se destruyen. Mas, ello no es lo que se ve; las cosas se agrandan o se achican pero siguen siendo las mismas. Ante este reto, los primeros estoicos –Zenón y Cleantes– distinguen entre la substancia –primera categoría– y el algo cualificado –segunda–, de modo que el cambio radique en la substancia –puesto que ella se idéntica con la materia– y la identidad en el ‘algo cualificado’ –puesto que ese ser cualificado de una específica manera es lo que identifica a cada cuerpo como lo que es–. Esa distinción que hacía Cleantes entre los cuerpos y los incorporeales involucrados en el proceso causal restringidos éstos a los predicados, puede también emplearse para diferenciar entre lo que es llamado ‘causa’ y lo que es lo responsable de algo, el agente en el proceso causal; en el primer caso se habla de una proposición –un *lektón* completo– que designa un estado de cosas que provoca algo, en el segundo, se habla del cuerpo que tiene ese poder causal. De modo que, resulta evidente que los *lektá* son utilísimos en los procesos de cambio para separar los cuerpos que interactúan de los incorporeales resultantes de esa interacción.

En la segunda parte del capítulo, –2.2. “Los *lektá* como contenidos de estados mentales”– simplemente se traslada esta explicación al terreno de la psicología en el que comprender el cambio como un proceso que da lugar siempre a nuevos cuerpos es explícitamente una fuente de paradojas y sin sentidos. Bajo este supuesto, lo que aquí se hace es mostrar algunos de esos absurdos. Las paradojas se agrupan en dos clases, las referentes al significado y las relacionadas con la conexión entre *lektá* y estados mentales.

En los contextos lingüísticos, es preciso distinguir entre los cuerpos que intervienen y los efectos que ellos producen porque de lo contrario no podrían explicarse ciertos fenómenos empíricamente constatados: la distinción entre el habla humana y el animal, los diferentes idiomas, un hablante experto y un aprendiz...etc. Podría pensarse aún así que los

*lektá* son algún tipo de estado mental, un cuerpo de todas maneras, pero no uno externo al alma que los concibe. La segunda parte de esta sección se ocupará, entonces, de mostrar por qué es necesario distinguir entre *lektá* y estados mentales y cómo esa distinción permite concluir que aquellos no son entidades dependientes de una mente. Aquí se tratarán tangencialmente otros interesantes asuntos, como la distinción entre impresiones sin más e impresiones cognitivas y racionales y la posibilidad de atribuir estados cognitivos con contenido tanto a humanos como a animales y niños. Este tratamiento sólo tiene el propósito de insistir en la necesidad de distinguir entre cuerpos e incorpóreos lo que, para el caso de la percepción —y de todos los procesos anímicos que se basan en ella: impulso, cognición, formación de conceptos, por ejemplo—, significa distinguir entre el movimiento anímico y el contenido de éste.

Tras esta argumentación, resultará evidente la necesidad de comprender los *lektá* como incorpóreos. Mas también se hará necesario distinguirlos de otros incorpóreos que eventualmente aparecen en las fuentes estoicas como los centauros, las ficciones perceptuales y los límites matemáticos. Éste es, pues, el asunto central de capítulo 3. Pues los estoicos tienen una ontología compleja que no sólo distingue entre cuerpos e incorpóreos sino también entre diversas clases de estos últimos. La hipótesis que se explorará y se espera probar sostiene que los incorpóreos de la lista canónica adquieren estatus ontológico en virtud de su lugar en el esquema causal, por lo que ellos dejan de ser dependientes de la mente o del lenguaje, por ejemplo. Ello permitirá demostrar cómo se aplica, en este caso, la tesis del primer capítulo según la cual toda la ontología estoica depende intrínsecamente de un compromiso con el modelo corporalista de la causalidad.

Con el propósito de continuar la caracterización cabal de los *lektá*, en el **Capítulo 3** se los comparará con las *ennoémata* —o concepciones— en la medida en que éstas tienen al menos dos características en común con aquellos: no son cuerpos y ocupan lugares similares en la explicación del lenguaje y de algunos procesos de conocimiento. Sin embargo, éstas son postuladas como no-algo, lo que las deja allende de la ontología y las distingue tajantemente de los *lektá*. La hipótesis del capítulo es que una vez desarrollada completamente por Crisipo la noción de *lektá* ésta asume las funciones por las que Zenón y Cleantes consideraron necesarias las concepciones; así éstas desaparecen del planteamiento estoico pues sus rasgos ontológicos ponen en dificultades tanto a la noción misma como a la sistematicidad y exhaustividad de la doctrina. Para ello, el capítulo tiene tres partes, la primera enfocada a esclarecer la naturaleza de las concepciones y las dos restantes a compararlas con los *lektá* de modo que sean evidentes sus cercanías y diferencias.

En la primera parte, “Concepciones”, se parte de la distinción evidenciada en el capítulo anterior entre estados mentales en tanto cuerpos y contenidos como incorpóreos. Esta dualidad es importante también aquí porque muestra que las concepciones, a diferencia de los estados mentales vinculados con la formación de contenidos generales –las *prolepsei* y los conceptos–, no son un movimiento anímico sino un objeto que es representado en un movimiento. Por ello se postulará lo ‘fantástico’ –o como se propone ‘la impresión fantástica’– como el movimiento anímico equivalente a las concepciones. Con este punto de partida se irá probando la particularidad de ese objeto comparando ‘la impresión fantástica’ con las impresiones no sensibles, las impresiones fantásticas de entidades ficticias particulares y los reflejos.

Enseguida, se explican los otros rasgos que se atribuyen a las concepciones de modo que quede claro qué tipo de objeto son. Si bien no son cuerpos, no puede decirse que sean incorpóreos del mismo tipo que los *lektá*, el vacío, el tiempo o el lugar. Se mostró que éstos *son* y que además son particulares. Por el contrario, las concepciones, al ubicarse dentro de una clasificación de objetos, se encuentran a medio camino entre los individuos concretos y los géneros que se conciben como colecciones de concepciones. Esa clasificación deja claro porque ellas con cuasi-algos, pues al ubicarse sobre los individuos pierden localización espacio-temporal, la posibilidad de entablar relaciones causales, y con ello el estatus de lo que es. Sin embargo, no puede identificárselas con nada pues ellas tienen características en virtud de las que precisamente clasifican a los individuos y se agrupan para formar géneros. Esta función cognitiva de definición y división es lo que las emparenta con las Ideas platónicas. Ambas nociones se asemejan en tanto se las vincula con los nombres comunes, aquellas que se predicen de muchas cosas como hombre, perro o caballo. Con todo, Zenón y sus seguidores no pueden aceptar las Ideas sin más, pues a ellas se las concibe como existentes –violando el criterio de la corporalidad– y se las hace causas últimas de lo real –en un sentido de causalidad que también el estoicismo ha rechazado–. Por ello, se postulan las concepciones como el reemplazo perfecto para esa función cognitiva que sí reconocen los estoicos en las Ideas.

En la segunda parte titulada “Las concepciones como *lektá*” se trabaja alrededor principalmente de una fuente en la que se afirma que aquello que para Zenón eran las concepciones fue sustituido por Crisipo y otros por los *lektá*. Para mostrar por qué Crisipo consideró apropiada y necesaria esa sustitución se trata de mostrar que la crítica que éste formulaba en contra de la Idea también puede imputarse a las concepciones. En efecto, si éstas son concebidas como objetos –así sean estos sólo cuasi-algos– parecería que pueden

atribuirse características, aquellas que se creían necesarias justamente para que cumplan con su papel en la definición y la división. De modo que las concepciones no sólo resultan innecesarias sino inconsistentes. Así, al eliminarlas además se conserva la exhaustividad del género supremo *algo*, que se veía amenazada al plantearse un grupo allende, el de los no-*algos*.

Finalmente, la tercera parte “Concepciones y *lektá*” recoge los puntos que se han esclarecido a lo largo del capítulo para completar una descripción adecuada y completa de los *lektá*. Otra función lógica que se les atribuye en las fuentes, ser objeto de los procesos dialécticos, se aclara aquí. De paso, se vislumbra cómo la teoría va evolucionando al punto de brindar las bases necesarias para hacer correcciones en otras partes de la doctrina. Una vez vistas las ventajas de distinguir entre cuerpos e incorpóreos, concretamente cuerpos y *lektá*, en los asuntos relativos al significado, las impresiones racionales, el impulso e incluso los bienes y el fin, Crisipo es capaz de corregir la doctrina de Zenón y probar la eficacia de los *lektá* en las funciones que hicieron necesaria la postulación de concepciones. Sin embargo esa comparación fue de gran utilidad para caracterizar el estatus ontológico de los *lektá* y en general de los incorpóreos. Mientras las concepciones eran objetos completamente dependientes de la actividad de la mente, no gozaban de ninguna realidad fuera de ese ámbito, los *lektá* entablaban una relación de codependencia, un vínculo bilateral con los cuerpos, de modo que ellos alcanzaban un modo de ser, la subsistencia.

La misma necesidad de distinguir entre los cuerpos externos, las impresiones en tanto corporales y los contenidos que hacen que éstas relacionen al sujeto que las posee con aquellos cuerpos exteriores es el eje constructor del **Capítulo 4**. Por ello, se advierte en repetidas ocasiones, el argumento que allí se ofrece es una prueba más de utilidad de la distinción entre cuerpos y *lektá* y de los problemas que tienen lugar si dicha distinción no se comprende cabalmente. Aún así, este argumento merece considerarse por sí mismo y en detalle por dos razones fundamentales. En primer lugar, puesto que aquí se constata de nuevo un traslado de la noción física de efecto –predicado– a un ámbito distinto del físico y del lógico: el ético. De suerte que se comprueba también la idea de que la distinción cuerpo/incorporal forma parte de una física primera u ontología que permea a todo el estoicismo. Además, esta nueva distinción ética entre *télos* y *skopós* ocupa un lugar especial porque ella da origen a ciertas modificaciones de la doctrina ortodoxa tanto en la ética como, en algún sentido, en esa mencionada ontología.

La primera parte del capítulo –4.I. “Los *lektá* como objetos de los impulsos”– se ocupa de caracterizarlos como objetos de las actitudes psicológicas en general y

concretamente de los impulsos. Ciertamente, Estobeo reporta que los estoicos creen que los objetos del impulso son los predicados; esta afirmación que, en principio resulta exótica, es justificable si se considera detenidamente la concepción habitual misma del deseo. El deseo del algo se construye sobre la base de tenerlo presente a la mente gracias a la percepción; como ya se ha mencionado el ser afectado causalmente por el mundo es condición necesaria de la posesión de un contenido mental. Y la actitud de desear se concibe como una que posee un contenido mental incorporal puesto que ella se remite a un cuerpo ausente –razón que explica el anhelo– que, además, es visto por el sujeto bajo una luz específica que lo hace deseable. Es decir, esos objetos están presentes a la mente del sujeto precisamente en tanto satisfacen un predicado –objeto de la actitud psicológica– que los hace deseables. Esta gramática del deseo, por llamarla de alguna manera, puede preservarse si se mantiene la distinción entre cuerpos y predicados, pues los últimos caracterizan los primeros, determinando el deseo, pero ya que son incorporales no implican la presencia del cuerpo que se espera obtener.

La otra razón tiene que ver con la posibilidad del asentimiento o de su reserva, eje central de la atribución de responsabilidad en la psicología estoica de la acción. En breve, si el objeto del deseo fuese el cuerpo mismo que se quiere poseer, la propiedad estimulante sería una de sus características físicas, de modo que sería imposible escapar a su influjo y se anularía la capacidad de elegir. Así las cosas, también sería imposible la alabanza o el reproche, en suma la atribución de responsabilidad.

En la segunda parte –4.2. “Distinción entre *télos* y *skopós*”– se aplica esta misma distinción entre predicados, que motivan a los sujetos, y cuerpos, objetivos de sus acciones, a la ética. Si bien esta distinción es –como todas las presentes en los capítulos y partes anteriores– ontológica, ella genera una muy interesante polémica sobre la autosuficiencia de la virtud y el *eudaimonismo* estoico y, peor aún, sobre la consistencia de la doctrina. En primer lugar se enuncia la posición de los opositores, quienes suponen que esta distinción pretende demostrar que la virtud o la felicidad –*télos*, fin de todas las acciones– es independiente del objetivo concreto –*skopós*, el cuerpo que se espera obtener– de cada acción tomada aisladamente. De esa distinción entre el fin y los objetivos, esos opositores derivan la conclusión de que los estoicos desconocen el papel de los bienes concretos en la felicidad, haciendo posible que un hombre sea feliz incluso en medio de la enfermedad, la pobreza extrema o la tortura. Lo que, además, permite sostener que son realmente dos los fines que motivan al individuo, la felicidad como *télos* último de todas sus acciones, y los objetivos, *skopoi*, de cada una de ellas. De ahí, la acusación de inconsistencia, pues no pueden

duplicarse los fines si se dice explícitamente que el fin único del hombre es la virtud, la felicidad.

Se analizarán entonces las diversas definiciones de felicidad que postulan paulatinamente los escolarcas; esto con el objeto de evidenciar cómo se va precisando poco a poco la definición, gracias a la consideración detallada tanto de las críticas de los opositores como de los desarrollos internos de la propia doctrina. Por ejemplo, al reconstruir la crítica que plantea Carnéades a la definición estoica del fin y a la distinción entre éste y los bienes concretos, se mostrará que, si bien la distinción es de naturaleza ontológica, los estoicos atacados no se atrincheran resaltando esa naturaleza. Ellos se toman en serio la crítica y se preocupan por demostrar cuál es concretamente la relación entre este tipo de cuerpos –los bienes– y de incorporeales –predicados evaluativos–.

Para ello, se retoma la distinción ontológica entre los cuerpos y los predicados y entre los cuerpos y sus poseedores para mostrar que ciertas relaciones, como las que se producen entre la sabiduría y su poseedor, revelan la codependencia que se ha postulado entre cuerpos e incorporeales: los predicados dependen del cuerpo en la medida en que sólo son satisfechos por la existencia-presencia del cuerpo. Pero desde el punto de vista de la elección, el estado de cosas en el que está presente el cuerpo sólo se produce si el sujeto elige el predicado que éste satisface. Con este marco, se presentará la posición de Antípatro, lo que aquí se denominará su ‘ontología del valor’ como una nueva diferencia que se realiza sólo en el nivel de los predicados y constituye un primer esfuerzo de incorporación real de las cosas buenas en la teoría.

Allí se abordará el asunto de los indiferentes; se plantea una diferencia entre aquellos cuerpos que están vinculados con la felicidad y los que no y cómo entre éstos últimos, no obstante, hay una escala de valor que se establece con respecto a su valía en la selección. Esa diferencia mostrará más claramente cómo en virtud de los predicados que satisfacen los cuerpos, éstos mismos se clasifican, priorizan y jerarquizan éticamente hablando. Y en esa medida también cómo los predicados permiten distinguir entre actitudes psicológicas propias de los contextos en los que se juzgan indiferentes –captación, selección, aceptación– y aquella actitud que responde directamente al influjo del fin –el impulso o deseo–.

Finalmente, el capítulo culmina cuestionándose si la posición de Antípatro significa o no una innovación. La respuesta debe entenderse al menos en dos frentes; el ontológico y el ético. En el primero, quizá deba decirse que nunca se admite explícitamente alguna discordancia con la doctrina original. Hay una distinción entre cuerpos e incorporeales –concretamente predicados– que es deseable y necesario mantener; no obstante, la

jerarquización de los predicados y en virtud de ésta la de los cuerpos –bienes– podría leerse como una atribución de cierta preeminencia de los predicados sobre los cuerpos, que parece ajena a las postulaciones físicas originales. Aún así, no hay un fundamento consistente para esa suposición.

En cuanto al aspecto ético del desarrollo de la distinción, esa tendencia a concentrar todo el quid de la felicidad en la actividad de la mente sobre esos predicados sí deja progresiva y definitivamente lo externo de lado. De modo que parece darse pie al viraje del estoicismo tardío hacia la resignación. Esa actitud no surgiría de la constatación de la adversidad o de la comprobación del fatalismo, sino sería el resultado natural de la manera en que se va desarrollando la comprensión de la definición zenoniana de felicidad como ‘vivir en concordancia’.

Así se completa la caracterización de un buen número de facetas de las que la noción de *lektá* muestra en el interior del estoicismo. Ello permitirá concluir que siendo una noción originariamente física –proveniente de los contextos en los que se intenta dar cuenta del cambio como un darse de cierto efecto por la interacción causal entre dos cuerpos– tiene también varios usos lógicos y éticos. Esto quizá porque en estos ámbitos también se están estudiando casos de interacciones causales y la distinción entre cuerpos e incorpóreos evita confusiones y malentendidos.

Tal diversidad de roles mostrará, a su vez, que los *lektá* no son identificables sin más ni con los efectos, ni con los significados, ni con los contenidos mentales. También, en vista de su subsistencia autónoma, se verá que ellos no son entes dependientes de la mente. Ello permitirá descartar la posibilidad de asociarlos con la mente humana y con una explicación en términos intencionales del funcionamiento de ésta.

Se ofrecerán a manera de apéndices dos desarrollos más. Uno relativo a la interpretación de Benson Mates sobre los *lektá*; en éste se mostrará cuáles son los aciertos de esa lectura y cuáles las posibles confusiones que de ella se derivan. Se tejerán también allí nuevas redes entre las posturas planteadas en los capítulos 2 y 3. El segundo intentará recuperar la sugerencia expresada en el último capítulo de comprender la teoría de la *oikeíosis* como un ejemplo de la forma en que los predicados operan más allá de los terrenos ontológicos y lógicos.

\* \* \*

Metodológicamente, se asume el estoicismo como una doctrina viva, en evolución, de modo que se resaltarán las divergencias entre escolarca y escolarca con la intención de ver cómo el

papel de los incorporales y de los *lektá* en concreto se hace más complejo de filósofo en filósofo y en el paso de un ámbito de la doctrina a otro. Así será claro cómo, si bien hay una ortodoxia que se respeta en los aspectos más relevantes, los desarrollos progresivos y detallados de algunos puntos significan cambios y un cierto distanciamiento frente a los predecesores.

Por otro lado, será constante el carácter especulativo de muchas de las reconstrucciones. Como se dijo, la obra de los primeros filósofos estoicos sólo se conserva de manera fragmentaria a través de comentadores, divulgadores y críticos de sus propuestas. En esa medida, la filigrana argumental se reconstruirá teniendo en cuenta el rol explicativo que se le atribuye a las nociones en cada contexto, los principios que se han sentado en el capítulo inicial y en general la coherencia de cada reconstrucción con la doctrina vista en su conjunto.

El carácter fragmentario y la animadversión característica de las fuentes harán más ardua pero también filosóficamente más interesante la reconstrucción. No es simplemente un gusto de anticuario el que dirige el intento por develar las motivaciones, los problemas, las conexiones internas que los *lektá* intentan satisfacer y resolver. Muchas, si no todas esas, conexiones son trazadas nuevamente en las reflexiones contemporáneas de la filosofía de la mente y del lenguaje. Sin embargo, la estoica es una posición peculiar. Ella se enraíza en un compromiso con una visión empirista, racional y orgánica del cosmos que no tiene precedentes; una perspectiva naturalizada y holista que puede resolver cuestiones aún inquietantes. Por ello el eje constructivo es físico y ontológico. No se intenta mostrar a los estoicos como los precursores de problemas o nociones contemporáneas pero sí poner en evidencia que sus enigmas y soluciones son, respectivamente, apremiantes y pertinentes. Quizá la más notoria distinción esté en esa sistematicidad que tanto se ha recalcado; si bien las reflexiones contemporáneas también se atienen a condicionamientos fisicalistas –por ejemplo– no hay retroalimentación entre la física que condiciona y las consideraciones lógicas.

En cuanto a los autores que se estudiarán, en el capítulo 1, dedicado a la física, el estoicismo es el estoicismo de Zenón. En los asuntos físicos las posturas de los tres escolarcas griegos son básicamente las mismas por lo que las adiciones de Cleantes o Crisipo simplemente tienen el propósito de aclarar las opiniones del maestro. Un buen ejemplo de ello es la definición de lugar que ofrece Crisipo, en la que distingue entre el lugar, el vacío y el espacio, meramente determinaciones más exhaustivas de las que ofrece. En consecuencia, allí no hay mayores distinciones entre un estoico y otro y se atribuyen las opiniones a la secta en conjunto.

En los restantes capítulos el proceder es otro. En ellos será importante distinguir entre las opiniones de Crisipo y las de sus antecesores o predecesores. Esto en la medida en que el llamado estoicismo de Crisipo es el estoicismo de los *lektá*. Casi todos los comentaristas coinciden en señalar que mientras en las cuestiones físicas el aporte de Crisipo se reduce a la explicación y sistematización, en el terreno lógico los desarrollos centrales de la escuela se deben a su trabajo. Por lo mismo es perfectamente plausible que haya sido él quien desarrolló el potencial de la noción cleantina de predicado y la trasladó al ámbito de la lógica.

En cuestiones éticas, también parece que el pensamiento crisipiano se despliega en el intento por responder a los contraargumentos que se esgrimen contra las posturas de Zenón en su *República*; al menos ésta es la manera en que son presentadas esa clase de opiniones en Plutarco y Cicerón –los dos principales fuentes–. Allí, con todo, se presentará un buen número de opiniones pertenecientes a otros estoicos, que precisan, atacan o subvierten la ortodoxia de los primeros estoicos.

A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones de los textos estoicos se han hecho para esta investigación. Los escasos comentarios filológicos y lingüísticos están subordinados al interés filosófico que estos puedan tener.

Esta investigación pretende ofrecer una selección del corpus, unos interrogantes y una manera de reconstruir y resolver las cuestiones acerca de la naturaleza de los *lektá* que permita a otros emprender un estudio detallado de esta doctrina, central para el estoicismo y para la filosofía antigua en general.

Capítulo I:  
**Sobre la ontología de los incorpóreos**

Los filósofos estoicos conciben la filosofía como un organismo vivo en el que cada una de sus partes tiene una función igualmente importante. Con todo, la física parece ser la ciencia fundadora en cuanto su cosmovisión determina los conceptos y supuestos fundamentales de todo el sistema. Así la postulación de dos principios, uno activo y uno pasivo, corporales ambos y cuya interacción da cuenta de todos los procesos naturales enmarca cualquier otro desarrollo en el interior de la doctrina. Bajo esta sombra han de entenderse también las reflexiones ontológicas. Mientras que en las filosofías de corte platónico o aristotélico, la física se subordina a la ontología, en el estoicismo es ésta última la que debe plegarse a las restricciones que impone la existencia de esos dos principios.

De esta manera, las nociones de ‘cuerpo’, ‘agente’ y ‘paciente’ se convierten en los criterios para establecer el mobiliario del universo. Pero, dar cuenta de esos procesos requiere de un grupo de nociones que escapan al compromiso corporalista. En consecuencia, frente al sentido común que supone que todo lo que hay en el mundo existe de la misma manera y a la ontología tradicional que suma a esta creencia la posibilidad de incluir dentro del género de lo existente entidades que están más allá del mundo físico, los estoicos adoptan una ontología netamente corporalista que no obstante otorga un papel a ciertas realidades que no son cuerpos.

La lista canónica reconoce cuatro: lugar, vacío, tiempo y *lektá*, aunque en las fuentes ocasionalmente se nombran otros –v.g. los límites y las superficies–. Como se verá, de una u otra forma todos constituyen una faceta que da cuenta de la relación causal; los primeros en cuanto parámetros que permiten establecer el lugar y el momento en el que aquella se produce; los *lektá* en cuanto posibilitan explicarla. En este sentido, no hay cuerpos ni cambios sin incorpóreos y no hay incorpóreos sin cuerpos y cambios; por ello se hablará de una codependencia entre los dos grupos de la ontología estoica: cuerpos –sus acciones y padecimientos– e incorpóreos.

En estricto sentido, en ese cuerpo unificado que es la filosofía estoica, no hay lugar para la ontología. Si se atiende a la muy conocida tripartición de la filosofía o de los tipos de discursos filosóficos –física, ética y lógica– no es nada claro en cuál de estas secciones cabría una reflexión sobre la naturaleza de las cosas que son, qué parte se ocupa de distinguir entre cuerpos e incorpóreos. Cada una, de una u otra manera, se dedica a una sección de la realidad poblada de cuerpos con características diversas. Sin embargo, la pregunta sobre el

tipo de seres que hay sí mereció su atención. Aunque escaso y frecuentemente adverso, existe un corpus en que se les atribuyen opiniones que se denominarían ‘ontológicas’. En esas fuentes se aclara qué tipo de cosas hay, cuál es el criterio para su existencia, cómo se clasifican en el mundo y el rol que juegan en el discurso filosófico.<sup>1</sup>

Este capítulo se ocupa de la ontología estoica en cuanto intenta dar cuenta de la distinción entre corpóreo e incorpóreo respondiendo a los interrogantes que ella plantea. En primer lugar, se abordará la afirmación inicial sobre la fundamentalidad de la física sobre las otras partes de la filosofía tratando de explicar en qué sentido es que puede afirmarse esto y qué consecuencias tiene para el sistema. Esto sentará las bases sobre las que se analizará por qué se dice que sólo los cuerpos actúan y padecen y por qué esto implica que sólo existen cuerpos. En la tercera parte, habrá que responder por qué, si se asume un corporalismo, los estoicos postulan incorpóreos, esto es, cuál es su necesidad dentro del sistema y cuáles son las razones para su incorporealidad. Finalmente, se mostrarán cuáles son las consecuencias de la distinción y se intentará explicar en qué sentido es que se dice que hay tiempo, lugar y vacío y, en consecuencia, cuál es el modo de existencia que se les otorga.

### 1.1. Fundamentalidad de la física

A pesar de que los estoicos distinguen tres partes en el discurso filosófico, tales distinciones van seguidas de una explícita insistencia en que ninguna de ellas es primera con respecto a las otras. Ciertamente, en una visión tan profundamente sistemática como ésta, es necesario reconocer el lugar y el valor de cada una de las partes. En este sentido, afirmar que la física es básica puesto que de sus presupuestos depende una ontología general parecería una contradicción. Quizá por ello, sea necesario resaltar que aquello que se considera más básico no es la física –en cuanto parte de la filosofía que se ocupa del mundo, los elementos y las causas–, sino un compromiso con una visión fisicalista<sup>2</sup> de la realidad que la asume como el

---

<sup>1</sup> Precisamente uno de los problemas para legitimar una ontología estoica como un discurso por sí mismo radica en que no existen fuentes en las que se les atribuya explícitamente una reflexión de ese tipo. Las que son usadas frecuentemente como base para establecer esas conclusiones son testimonios que provienen del neoplatonismo fundamentalmente, y en concreto de contextos en los que se discute la ontología de Aristóteles –su tratado acerca de las *Categorías* (Simplicio y Dexipo, por ejemplo) o la misma *Metafísica* (en el caso de Alejandro de Afrodisia)–. Eso mismo, se verá más adelante, supone un filtro muy poderoso; es difícil establecer hasta qué punto las estrategias usadas en esos textos son propiamente estoicas o más bien artilugios de los comentaristas para comprender una ontología esencialmente diversa de la de su propia escuela.

<sup>2</sup> Será necesario distinguir entre ‘materialismo’, ‘fisicalismo’ y ‘corporalismo’. Según la *Routledge Encyclopedia of Philosophy* el materialismo es “the general theory that the ultimate constituents of reality are material or physical bodies, elements or processes. It is a form of monism in that it holds that everything in existence is

resultado de un conjunto de causas. En esta sección se espera demostrar que existe un sentido en el que la física, más precisamente un compromiso de tipo físico, implica la aceptación de un par de supuestos que condicionan los objetos y la manera en que los diversos discursos filosóficos operan. Para ello, en el primer apartado, se examinará el tipo de relación que existe entre las tres clases de discurso filosófico.

### 1.1.1. Las partes de la filosofía

Diógenes Laercio inicia su resumen del estoicismo hablando de su visión de la filosofía:

ΤΙ. Διόgenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 7, 39-41

Dicen que el discurso filosófico es tripartito; en efecto es una parte de éste, en efecto, la física, otra la ética y otra la lógica. Así pues, primero distinguió esto Zenón de Citio en su obra *Sobre la razón*, y Crisipo en el libro I de su obra *Sobre la razón* y en el libro I de la *Física*, y Apolodoro y Sillo en el libro I de las *Introducciones a las doctrinas*, y Eudromo en su *Elementos de ética*, y Diógenes de Babilonia y Posidonio. A estas partes Apolodoro las llama 'áreas' (τόπους), Crisipo y Eudromo 'especies' (εἶδη), otros 'géneros' (γένη). Comparan a un animal la filosofía, los huesos y los nervios pareciéndose a la lógica, a las partes carnosas la ética, y al alma la física. O, de nuevo, con un huevo: las partes exteriores son la lógica, la ética lo que viene después y la física las partes más internas. O <la comparan> con un campo fértil: de él, la lógica es la empalizada que lo rodea, la ética es el fruto y la física es la tierra y los árboles. O, de nuevo, con una bellamente amurallada <ciudad> y administrada según la razón. Ninguna parte es preferible a otra, según dicen algunos de ellos, sino que están mezcladas, y hacían una transmisión mixta <de éstas>. Pero, otros, colocan a la lógica en primer lugar, en segundo a la física y en tercero a la ética. De éstos es Zenón en el *Sobre la razón*, también Crisipo, Arquedemo y Eudromo. Sin duda Diógenes Ptolomeo comienza a partir de las cosas éticas, Apolodoro pone las cosas éticas en segundo lugar, Panecio y Posidonio comienzan a partir de las físicas, según dice Fancias, el discípulo de Posidonio, en el primero de los *Escolios* de Posidonio.<sup>3</sup>

---

reducible to what is material or physical in nature. It is opposed to dualistic theories which claim that body and mind are distinct, (...). It is hostile to abstract objects, if these are viewed as more than just a manner of speaking. An implication of materialism is that the diverse qualitative experiences we have are ultimately reducible to quantitative changes in objects or in our physiological functioning. All the properties of things, including persons, are reducible to properties of matter.” (Stack 1998). Así entendido, el epicureismo es un ejemplo antiguo de materialismo. Los estoicos, por su parte, también consideran que los constituyentes últimos de la realidad son cuerpos, pero ellos no suponen que toda característica de esos cuerpos sea reducible a la materia. Como se verá, los cuerpos están constituidos por un principio material, que denominan pasivo, y uno activo que aunque corporal, no es material. Por lo anterior es más conveniente decir que el estoicismo es una doctrina 'fiscalista' lo cual quiere decir que es un sistema que asume que todo lo que existe es exclusivamente físico. Y concretamente, es una posición fiscalista corporalista, pues aquello que es físico son los cuerpos, por lo que en últimas lo que se sostiene es que aquello que existe es un cuerpo. En la segunda sección de este trabajo se explicará en detalle el porqué de ese corporalismo.

<sup>3</sup> Τριμερῆ φασιν εἶναι τὸν κατὰ φιλοσοφίαν λόγον· εἶναι γὰρ αὐτοῦ τὸ μὲν τι φυσικόν, τὸ δὲ ἠθικόν, τὸ δὲ λογικόν. οὕτω δὲ πρῶτος διεῖλε Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ἐν τῷ Περὶ λόγου καὶ Χρῦσιππος ἐν τῷ α' Περὶ λόγου καὶ ἐν τῷ α' τῶν Φυσικῶν καὶ Ἀπολλόδωρος καὶ Σύλλος ἐν τῷ πρῶτῳ τῶν Εἰς τὰ δόγματα εἰσαγωγῶν καὶ Εὐδρόμος ἐν τῇ Ἠθικῇ στοιχειώσει καὶ Διογένης ὁ Βαβυλώνιος καὶ Ποσειδώνιος. Ταῦτα δὲ τὰ μέρη ὁ μὲν Ἀπολλόδωρος τόπους καλεῖ, ὁ δὲ Χρῦσιππος καὶ Εὐδρόμος εἶδη, ἄλλοι γένη. εἰκάζουσι δὲ ζῶν τὴν φιλοσοφίαν, ὅσοις μὲν καὶ νεύροις τὸ λογικόν προσομοιοῦντες, τοῖς δὲ σαρκωδεστέροις τὸ ἠθικόν, τῇ δὲ ψυχῇ τὸ φυσικόν. ἢ πάλιν ὥσ'· τὰ μὲν γὰρ ἐκτὸς εἶναι τὸ λογικόν, τὰ δὲ μετὰ ταῦτα τὸ ἠθικόν, τὰ δ' ἐσωτάτω τὸ φυσικόν. ἢ ἀγρῶ παμφόρῳ· <οὐ> τὸν μὲν περιβεβλημένον φραγμὸν τὸ λογικόν, τὸν δὲ καρπὸν τὸ ἠθικόν τὴν δὲ γῆν ἢ τὰ δένδρα τὸ φυσικόν. ἢ πόλει καλῶς τετειχισμένη καὶ κατὰ λόγον διοικουμένη. Καὶ οὐθὲν μέρος τοῦ ἑτέρου ἀποκεκρίσθαι, καθὰ τινες αὐτῶν φασιν, ἀλλὰ μεμίχθαι αὐτά. καὶ τὴν παράδοσιν μικτὴν ἐποίουν. ἄλλοι δὲ πρῶτον μὲν τὸ λογικόν τάττουσι, δεύτερον δὲ τὸ φυσικόν, καὶ τρίτον τὸ ἠθικόν· ὧν ἐστὶ Ζήνων ἐν τῷ Περὶ λόγου καὶ Χρῦσιππος καὶ Ἀρχέδημος καὶ Εὐδρόμος. Ὁ μὲν γὰρ Πτολεμαεὺς Διογένης ἀπὸ τῶν ἠθικῶν ἄρχεται, ὁ δ' Ἀπολλόδωρος δεύτερα τὰ ἠθικά, Παναίτιος δὲ καὶ Ποσειδώνιος ἀπὸ τῶν φυσικῶν ἄρχονται, καθὰ

En esta presentación, Diógenes reseña la tripartición del discurso filosófico pero nos aclara que ella es comprendida de distintas maneras por cada uno de los escolarcas. La mera categorización de aquellas como ‘áreas’, ‘géneros’ o ‘especies’ entraña una comprensión específica de su relación. Apolodoro, por su parte, usa la expresión ‘τόπος’ que en la traducción se vierte como ‘áreas’. Tal elección terminológica parecería sugerir que, al igual que la retórica aristotélica, en el discurso filosófico hay tres ‘tipos’ de argumentos en los que se emplean conceptos y estrategias que pertenecen a –por decirlo de alguna manera– campos semánticos diversos. Éstos estarían determinados por la pertenencia de los objetos tratados a un género distinto, por estar en un tipo de relación específica...etc. En este sentido es que pueden entenderse como ‘áreas’ pues cada uno tendría una cierta independencia de los demás y podrían estudiarse autónomamente. En efecto, desde una perspectiva conceptual, la ética, la física y la lógica estoica serían independientes pues cada una tiene su propio grupo de asuntos y su particular arsenal de conceptos. Por ejemplo, las nociones de ‘mezcla’, ‘elemento’, ‘conflagración’...etc. son propias de la física; ‘impulso’, ‘asentimiento’, ‘bien’ o ‘virtud’ de la ética e ‘impresión’, ‘axioma’ y ‘argumento’ típicas de la lógica. Mas, con esta comprensión, no quedan explicadas las coincidencias entre área y área como tampoco se ve claramente el porqué de su organicidad.

Desde la perspectiva de Crisipo y Eudromo quienes las llaman ‘είδη’ estas cuestiones sí tienen una respuesta; pues si éste es el caso aunque cada una se ocupe de un conjunto de asuntos, tendrán algo en común. Habrá un acervo de definiciones o supuestos comunes que determinan la manera en que se entienden y se trabajan cada grupo de problemas. Tal interpretación da cuenta de por qué y cómo uno de esos supuestos comunes, la distinción entre cuerpos e incorpóreos, se instancia en cada especie de discurso filosófico acorde con sus problemas propios: en el caso de la física al distinguir las causas y lo causado; en la ética, los bienes y los beneficios; en la lógica, la verdad y lo verdadero, por ejemplo. Tal visión también puede considerarse aplicable para aquellos que las llaman ‘γένη’, ya que las nociones de género y especie se implican mutuamente.<sup>4</sup>

No obstante, con esta manera de ver las cosas, habría que preguntarse a qué especie pertenecen esas definiciones o supuestos comunes. La pregunta es justificable si además se tiene en cuenta que las comparaciones que se presentan inmediatamente después en el

---

φησι Φαινίας ὁ Ποσειδωνίου γνώριμος ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Ποσειδωνείων σχολῶν.

<sup>4</sup> Ierodiakonou (1993) presenta un análisis alternativo apoyándose en los procesos de división (διαίρεσις) y partición (μερισμός), el primero propio de la clasificación de especies y el segundo aplicado a los *topos*. Sus conclusiones, mucho más detalladas, son consistentes con lo aquí establecido.

fragmento tienen el objeto de enfatizar la equivalencia y organicidad de estos discursos. Si bien las dos últimas comparaciones –el campo sembrado y la ciudad– no tienen el mismo impacto, sí es claro que todas pretenden mostrar que cada parte de la filosofía es indispensable para la adquisición de la filosofía en general.

Ahora bien esto podría entenderse mejor atendiendo al testimonio de Aecio<sup>5</sup>, pues según él existe una cierta simetría entre la sabiduría y la filosofía de forma tal que puede considerarse a la última un cuerpo, a la usanza de la primera. Por lo tanto, estar en posesión de la filosofía es tener un cierto estado en el alma que en tanto cuerpo se distingue del discurso filosófico que, siendo un conjunto verdadero de *lektá*, es más bien un incorpóreo<sup>6</sup>. Así las partes de la filosofía, ética, lógica y física serían partes, órganos de un cuerpo y cada discurso, su correspondiente grupo de *lektá*. Por lo que es aún más clara la pertinencia de la comparación de ésta con un ser vivo o un huevo. Como en un sistema, cada uno de los órganos cumple una función sin la cual no se preserva su integridad. En ese tenor es que se afirma que ninguna es preferible.

En el primer testimonio citado, Diógenes también distingue lo que podría denominarse modos de la investigación. Esta consideración de tipo metodológico también revela algo de la manera en que cada escolarca comprende los vínculos entre las diversas partes del discurso filosófico. Antes que nada, debe distinguirse entre la *παράδοσις* y el estudio de la filosofía. En el primer caso se estaría hablando de la manera en que se analiza una situación y cómo se apela al saber filosófico para elegir un curso de acción. Pero en la investigación de los asuntos de cada parte, debe abordarse cada discurso por separado y la polémica está más bien en el orden en que debe realizarse esa investigación. Si esto se hiciera, no se podría –como hace Plutarco– acusar a Crisipo de caer en contradicción. Dice Plutarco:

T2. Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 1035 A-B

Crisipo cree que es preciso que los jóvenes oigan primero las cosas de la lógica, y en segundo lugar las de la ética y, después de éstas, las de la física, y como final de éstas encargarse del discurso sobre los dioses. (...) Pero este discurso, el que se dice que es preciso que se ponga al final, el sobre los dioses, lo pone primero y en frente de toda investigación ética; en efecto es evidente que ni sobre los fines, ni sobre la justicia, ni sobre los bienes y males ni sobre el matrimonio y la crianza de los niños, ni sobre la ley o la política, toma la palabra en modo alguno, a menos que, así como los que proponen los decretos de la ciudad los ponen delante “Buena Fortuna”, así el mismo puso a Zeus, el Destino, la Providencia, puesto que el universo es uno y ha sido limitado y está ligado por una sola fuerza, de cuyas cosas no es persuadido si no domina profundamente en los razonamientos

<sup>5</sup> cfr. Aecio (Ps-Plutarco)I, proemio 2.

<sup>6</sup> También en este aspecto el artículo de Ierodiakonou es iluminador. Ella se apoya en pasajes diferentes para establecer la misma comparación entre la filosofía y la sabiduría (Sexto, *Contra los profesores* II, 13; Filón, *De congr. crud.* 79; Clemente, *Miscelánea* I 530, 1.). Lo más interesante de su argumentación es su cortísima reflexión sobre las implicaciones que la identificación de las partes de la filosofía con las virtudes tendría para el típico problema de la ética antigua sobre la unidad de la virtud.

físicos.<sup>7</sup>

La contradicción que atribuye Plutarco a Crisipo es muy obvia. Por un lado, éste afirma que la física es la última que se estudia, por otro, aplicadas a los casos concretos, las proposiciones sobre los dioses preceden sus opiniones éticas. Así las cosas, parece que la física diera los fundamentos de las explicaciones éticas, aunque ella sea estudiada por sí misma sólo en último lugar. A esta tensión se suma el desacuerdo entre los escolarcas e incluso las dificultades para atribuir una posición a cada uno pues los testimonios atribuyen distintas propuestas al mismo. Por ejemplo en las fuentes aquí citadas, Diógenes dice que Crisipo propone estudiar lógica, física y ética, mientras que Posidonio plantea mejor física, lógica y ética. Quizá una primera explicación para la divergencia pueda darse notando que tales órdenes obedecen a la especialidad del escolarca; en el caso de Crisipo, quién mayores desarrollos lógicos aportó al estoicismo, la lógica es primera. Para Posidonio, concentrado en el estudio de la naturaleza, la física. Lo que tal vez suponen es que los teoremas de la especie que eligen, además de su propio conocimiento, brindan una propedéutica para las restantes. Esta sería la perspectiva del estudiante –del joven–, el que aspira a ser filósofo, a quién le convendría empezar por una de las especies de la filosofía y no abordarlas simultáneamente.

Pero otro es el modo de proceder cuando se trata de un argumento sobre asuntos particulares como los que reseña Plutarco, el matrimonio, la crianza de los niños o las leyes. El conocimiento aplicado, como la situación concreta, no puede ser fragmentado y la solución que de él se deriva debe atender todos los aspectos. Allí no se distinguen los discursos y no se preludian unos a otros, a menos que uno ‘ayude’ al otro en alguna medida. En esta dirección acaso han de comprenderse las opiniones de Annas (2007). Ella dice que las partes se ‘iluminan unas a otras’, que se apoyan dándose mayor ‘efectividad’. Concretamente dice: “We make more effective sense of our thoughts about our lives if we see them as part of a larger set of thoughts about the world. (...) Thus ethics is better understood and more stable in the agent’s psychology when integrated with physical conclusions about Providence. This is a claim about human psychology, a claim that the Providence appeals in a deeper and more

---

<sup>7</sup> Ὁ Χρύσιππος οἶεται δεῖν τῶν λογικῶν πρῶτον ἀκροᾶσθαι τοὺς νέους δεύτερον δὲ τῶν ἠθικῶν μετὰ δὲ ταῦτα τῶν φυσικῶν, ὡς ἂν τέλος δὲ τούτοις τὸν περὶ θεῶν λόγον ἔσχατον παραλαμβάνειν. (...) ἀλλὰ τοῦτόν γε τὸν λόγον, ὃν ἔσχατόν φησι δεῖν τάττεσθαι, <τόν> περὶ θεῶν, ἔθει προτάττει καὶ προεκτίθει παντὸς ἠθικοῦ ζητήματος· οὔτε γὰρ περὶ τελῶν οὔτε ἐρὶ δικαιοσύνης οὔτε περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν οὔτε περὶ γάμου καὶ παιδοτροφίας οὔτε περὶ νόμου καὶ πολιτείας φαίνεται τὸ παράπαν φθειγγόμενος, εἰ μὴ, καθάπερ οἱ τὰ ψηφίσματα ταῖς πόλεσιν εἰσφέροντες προγράφουσιν Ἀγαθὴν Τύχην, οὕτως καὶ αὐτὸς προγράψει τὸν Δία, τὴν Εἰμαρμένην, τὴν Πρόνοιαν, τὸ συνέχεσθαι μιᾷ δυνάμει τὸν κόσμον ἓνα ὄντα καὶ πεπερασμένον· ὧν οὐθὲν ἔστι πεισθῆναι μὴ διὰ βάθους ἐγκραθέντα τοῖς φυσικοῖς λόγοις.

transformative way than virtue and happiness alone ever could. For present purposes I shall just accept that this is a true claim about ancient psychology, and so true of the Stoics and those to whom they addressed their works.”<sup>8</sup> Su tesis resulta interesante y explicativa; parecería que, así como los epicureístas<sup>9</sup> reconocen una fuerte influencia de las opiniones sobre los dioses en las creencias y los estados de ánimo humanos, los estoicos otorgan un lugar privilegiado a los asuntos teológicos, al menos desde la perspectiva de la persuasión y convicción personal. En tanto el conocimiento filosófico sea terapéutico, la física y concretamente la teología tendría algún lugar de privilegio.

Así las cosas habría diversos órdenes desde los cuales puede abordarse el conocimiento filosófico; uno pedagógico de acuerdo con el que se presentaban los discursos en los fragmentos de Diógenes Laercio y Plutarco y uno digamos terapéutico o relativo a la utilidad, el segundo orden atribuido a Crisipo por Plutarco y el deducible de las opiniones de Annas. A esta luz también pueden integrarse los testimonios de Estobeo<sup>10</sup>, Sexto Empírico<sup>11</sup> y el propio Diógenes Laercio<sup>12</sup> sobre Aristón quien supone que sólo la ética es pertinente para el hombre y que los demás discursos pueden rechazarse por inútiles e incognoscibles o incluso

<sup>8</sup> (Annas 2001: 71-72).

<sup>9</sup> Esta investigación no tiene noticia de algún argumento estoico en esta dirección. Pero quizá podría considerarse que la pintura de la ‘psicología popular’ de su tiempo que hace Epicuro bien podría ser compartida por los estoicos. Ciertamente las afirmaciones epicureas en su *Carta a Heródoto*, alrededor de 79 suponen que los hombres se ven fuertemente impresionados por lo que sucede con los astros, los dioses y el cosmos en general en cuanto consideran que los sucesos de aquellos los afectan. En esa medida, un conocimiento adecuado, alejado de la falsa opinión, es un requisito para la buscada tranquilidad del alma: “79-81. Cuando se refiere a la investigación sobre el ocaso y la salida de los astros, los eclipses y otros hechos similares, no propicia de un gran modo la felicidad surgida del conocimiento, sino que, por el contrario, los entendidos en esta materia son igualmente presa del miedo, puesto que ignoran cuál es la naturaleza y la causa principal de estos fenómenos (...) en primer lugar, que la mayor turbación se produce en el alma de los hombres al considerar que unas mismas naturalezas pueden gozar de beatitud y de inmortalidad y experimentar al mismo tiempo deseos, acciones y motivaciones contrarias a estos atributos; en segundo lugar, cuando se esperaba un mal eterno por las creencias en las leyendas de la mitología, (...) y, por último, porque todos estos sufrimientos no se basan en nuestras propias convicciones, sino en un estado de espíritu irracional, de modo que los hombres sin saber cuáles son los límites de estos terribles males, están sujetos a turbaciones iguales o mayores que si compartieran las creencias más vulgares.” (τὸ δ’ ἐν τῇ ἱστορίᾳ πεπτωκὸς τῆς δύσεως καὶ ἀνατολῆς καὶ τροπῆς καὶ ἐκλείψεως καὶ ὅσα συγγενῆ τούτοις μὴθὲν ἔτι πρὸς τὸ μακάριον τῆς γνώσεως συντείνειν ἀλλ’ ὁμοίως τοὺς φόβους ἔχειν τοὺς ταῦτα κατειδότας, τίνες δ’ αἱ φύσεις ἀγνοοῦντας καὶ τίνες αἱ κυριώταται αἰτίαι, καὶ εἰ μὴ προσήδεσαν ταῦτα (...) ὅτι τάραχος ὁ κυριώτατος ταῖς ἀνθρωπίναις ψυχαῖς γίνεται ἐν τῷ ταῦτα μακαρία τε δοξάζειν <εἶναι> καὶ ἄφθαρτα καὶ ὑπεναντίας ἔχειν τούτοις ἅμα βουλήσεις καὶ πράξεις καὶ αἰτίας, καὶ ἐν τῷ αἰώνιον τι δεινὸν ἢ προσδοκᾶν ἢ ὑποπτεύειν κατὰ τοὺς μύθους, (...) ὥσπερ οὔσαν κατ’ αὐτούς, καὶ ἐν τῷ μὴ δόξαις ταῦτα πάσχειν ἀλλ’ ἀλόγῳ γέ τιμι παραστάσει, ὅθεν μὴ ὀρίζοντας τὸ δεινὸν τὴν ἴσῃν ἢ καὶ ἐπιτεταμένην ταραχὴν λαμβάνειν τῷ εἰ καὶ ἐδόξαζον ταῦτα) Por supuesto que el razonamiento estoico tendría que ir en sentido inverso; dado que dios, la naturaleza, el destino son una y la misma cosa –se explicará más adelante–, el conocimiento de lo relativo a éstos, no es sólo pertinente sino indispensable para comprender la propia existencia y el fin de ella. En la misma dirección podría interpretarse la posición de Mansfeld al identificar a los elementos con ciertos principios que operan como máximas a partir de las que se logra la calma de espíritu, por ejemplo. (cfr. Mansfeld 2002: 71)

<sup>10</sup> Cfr. Estobeo, *Antología* 2 p.8, 12-18

<sup>11</sup> Cfr. Sexto Empírico, *Contra los profesores* 7, 12

<sup>12</sup> Cfr. Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 7, 160-161

dañosos. Si se trata de aquello que es aplicable a las circunstancias concretas, entonces sólo lo referente a la acción y a las consecuencias de ésta en el ánimo de los hombres es pertinente y necesario.

Mas para los propósitos de este texto, lo interesante sería la existencia de un orden esencial, absoluto, no relativo a los propósitos específicos de una situación o de quién está en ella. En ese sentido, algunos comentaristas se preguntan si uno de estos discursos es más fundamental que los otros. Ciertamente, desde diversas perspectivas cada uno podría ser fundamental; ello depende del compromiso que se privilegie. Supóngase que, conforme con el sentido común y con las opiniones mencionadas de Estobeo, Sexto, Diógenes, Aristón y Séneca, la ética es la más importante puesto que de su conocimiento depende la posibilidad de una vida feliz, búsqueda esencial del estoicismo. El contenido de aquello que se entiende por ‘vida feliz’ depende, a su vez, de un conjunto de supuestos que los estoicos comparten y que permean todos los aspectos de su filosofía. Se insiste, por ejemplo, en su creencia en la racionalidad de la naturaleza, en la búsqueda de una vida que sea acorde con ella, en la aceptación del destino y la causalidad como las leyes supremas de todo lo que es. Véase, por ejemplo, la primera afirmación: ‘la naturaleza es racional’<sup>13</sup>. Poniendo el acento en la atribución, tal sentencia sería tema de la lógica en cuanto ésta se ocupa de la razón, en su sentido más amplio:

### T3. Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 7 41-47

Y la parte lógica dicen algunos que se divide en dos ciencias: retórica y dialéctica; y algunos añaden la especie de la definición, la que <es> sobre reglas y criterios; (...) La dialéctica se divide en el de las cosas significadas y el área de los sonidos vocales; el de las cosas significadas <se divide, a su vez> en el área de las impresiones y las cosas que subsisten a partir de éstas, las proposiciones expresables (...) La dialéctica misma es necesaria y <es> una virtud que comprende las virtudes particulares: la ausencia de precipitación, ciencia de cuándo es preciso asentir o no; la discreción, un fuerte razonamiento contra lo verosímil, de modo que no ceda ante eso; la irrefutabilidad, una fuerza en el razonamiento, de modo no sea arrastrado por éste hacia lo contrario; y la ‘no-frivolidad’, una disposición que lleva las impresiones hacia la recta razón.<sup>14</sup>

Si bien es clara la utilidad práctica de la retórica y la teoría de la definición en cuanto se ocupan respectivamente del hablar correctamente y de los criterios para el descubrimiento de

<sup>13</sup> A continuación se citará un argumento que intentaría probar esto. No obstante se dice que es un supuesto pues tal argumento más que demostrativo es –como diría Aristóteles– *dialéctico* y se apoya en el uso de los vocablos más que en alguna verdad comprobada. Dice Sexto Empírico en *Contra los profesores* II, 104: Y nuevamente Zenón afirma: ‘lo racional es superior a lo no racional; pero nada es superior al mundo. El mundo, por tanto, es racional.’

<sup>14</sup> τὸ δὲ λογικὸν μέρος φασὶν ἔνιοι εἰς δύο διαιρεῖσθαι ἐπιστήμας, εἰς ῥητορικὴν καὶ εἰς διαλεκτικὴν. τινὲς δὲ καὶ εἰς τὸ ὀρικὸν εἶδος, τὸ περὶ κανόνων καὶ κριτηρίων. (...) Τὴν δὲ διαλεκτικὴν διαιρεῖσθαι εἰς τε τὸν περὶ τῶν σημαιομένων καὶ τῆς φωνῆς τόπον· καὶ τὸν μὲν τῶν σημαιομένων εἰς τε τὸν περὶ τῶν φαντασιῶν τόπον καὶ τῶν ἐκ τούτων ὑφισταμένων λεκτῶν (...) Αὐτὴν δὲ τὴν διαλεκτικὴν ἀναγκαίαν εἶναι καὶ ἀρετὴν ἐν εἶδει περιέχουσαν ἀρετὰς· τὴν τ’ ἀπροπτωσίαν ἐπιστήμην τοῦ πότε δεῖ συγκατατίθεσθαι καὶ μὴ· τὴν δ’ ἀνεικαϊότητα ἰσχυρὸν λόγον πρὸς τὸ εἰκός, ὥστε μὴ ἐνδιδόναι αὐτῶ· τὴν δ’ ἀνελεγχίαν ἰσχύϊ ἐν λόγῳ, ὥστε μὴ ἀπάγεσθαι ὑπ’ αὐτοῦ εἰς τὸ ἀντικείμενον· τὴν δ’ ἀματαιότητα ἔξιν ἀναφέρουσαν τὰς φαντασίας ἐπὶ τὸν ὀρθὸν λόγον.

la verdad, la dialéctica ocupa dentro de su propio campo un lugar privilegiado siendo ella la ciencia a la que atañe la indagación y lo que es susceptible de verdad. Además ella es fundamental porque se ocupa de los asuntos relativos a la razón: el lenguaje y la representación, sus capacidades definatorias. Y por lo mismo es indispensable y ‘una virtud que comprende otras virtudes’ convirtiéndose en condición necesaria del elegir y actuar correctamente. Todos los procesos cognitivos que apoyan la teoría estoica de la acción: impresión, asentimiento y juicio son asunto de la dialéctica. Visto así, es obvia la prioridad pedagógica que le otorga Crisipo y también es claro porque se la considera análoga a los huesos y los tendones del animal.

No obstante esta visión convertiría la formulación del segundo compromiso –‘el fin es vivir de acuerdo con la naturaleza’<sup>15</sup>– en una perogrullada. Por supuesto que se ha de vivir de acuerdo con la naturaleza pues no hay, en sentido estricto, otra forma de hacerlo. Por ejemplo, dado que el hombre es un ser racional y la naturaleza es racional, la prescripción que se derivaría de estas premisas es que el hombre debe vivir como un hombre. Luego han de distinguirse los diversos sentidos en que se emplea el adjetivo ‘racional’ –o ‘natural’ dado el caso– en estas sentencias. De un lado, cuando se dice que ‘el hombre es un ser racional’ se apunta al sentido en el que lo racional, la razón, es el tema de la dialéctica. Es decir, se refiere a la capacidad de hacer uso del lenguaje, de vincular representaciones a ciertos sonidos para referir al mundo; lo que hace que los hombres sean esencialmente ‘lógicos’, ‘rationales’ es su específico funcionamiento. Ya que todas sus capacidades están dirigidas por su *hegemonikón*, las operaciones sensitivas dan origen a impresiones que se definen por su contenido proposicional. Consecuentemente, sus otras capacidades –impulsos y asentimientos– que dirigen la acción también son racionales en la medida en que sus objetos son esos contenidos. Entonces, el objeto de la lógica es toda actividad humana, que al ser dirigida por su alma, es racional.

Por otro lado, racional o lógico será también aquello que se realiza o sucede de acuerdo con una norma, con un deber ser que se considera natural. Allí se va más allá de la descripción de una capacidad y se apela a un cierto orden cósmico que determina el deber ser de las acciones y los sucesos<sup>16</sup>. Bajo esta perspectiva la racionalidad de la naturaleza y el fin de la vida humana convergen en el tercer compromiso que se remitía al destino y la causalidad

---

<sup>15</sup> cfr. Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 7, 87

<sup>16</sup> En consecuencia, la tesis de que el hombre debe vivir conforme a su naturaleza humana adquiere todo sentido y deja de parecer tonta. Tal como afirma Salles (2006: 148): “... la naturaleza humana tiene una fuerza normativa: debemos comportarnos con lo que es específico de ella.” De allí, se deriva entonces el criterio para censurar o premiar las acciones.

como aquello que determina lo que es y que lo considera bueno justamente en virtud de su racionalidad. Ahora, este comportamiento determinado y causal atribuido a la naturaleza en su conjunto es el objeto de estudio de la física:

T4. Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 7, 132

Al discurso físico lo dividen en el área sobre los cuerpos, la que es sobre los principios, los elementos, los dioses y los límites y el <área sobre> el lugar y el vacío. De esta manera es específicamente, pero genéricamente <la dividen> en tres áreas, la sobre el cosmos, la sobre los elementos y la tercera sobre el discurso de la causa.<sup>17</sup>

Aquí Diógenes presenta dos maneras de acercarse al objeto de la física; la segunda apunta a entidades concretas que pertenecen con exclusividad al dominio de la física. Por ello se distingue bien la perspectiva desde la que se abordan intentando, por ejemplo, deslindarse de la astronomía; en virtud de esa particularidad que la restringe, es claro que no es ésta la parte de la física que podría considerarse la ciencia fundadora. Por el contrario, la primera que él denomina ‘específica’ se ocupa, paradójicamente, de los conceptos más abstractos que se emplean en todas las explicaciones del mundo como un ente enteramente físico. Se habla de los cuerpos en tanto que ellos son las entidades que lo pueblan; de los principios y los elementos ya que ellos son los componentes básicos de esas entidades; de los dioses en la medida en que como Diógenes mismo afirma más adelante “una sola cosa son dios, la inteligencia, el destino y Zeus”<sup>18</sup> y tal destino e inteligencia constituyen el orden de los sucesos del mundo. Finalmente se habla de los límites, el lugar y el vacío como algunos de los incorpóreos que son condición del darse de los cuerpos en el mundo.

Aunque todo lo anterior hace parte de la física, Brunschwig<sup>19</sup> –por ejemplo– afirma que tales asuntos podrían considerarse dentro del dominio de la metafísica, entendida ésta como sabiduría primera que fundamenta a las demás<sup>20</sup>. Si bien hay algunos teoremas de esta parte específica de la física son ciertamente peculiares de su campo –i.e. ‘existiendo un principio por sí mismo, transforma toda la sustancia, a través del aire, en agua, y como la

<sup>17</sup> Τὸν δὲ φυσικὸν λόγον διαιροῦσιν εἰς τε τὸν περὶ σωμάτων τόπον καὶ περὶ ἀρχῶν καὶ στοιχείων καὶ θεῶν καὶ περάτων καὶ τόπου καὶ κενοῦ. καὶ οὕτω μὲν εἰδικῶς, γενικῶς δ' εἰς τρεῖς τόπους, τὸν τε περὶ κόσμου καὶ τὸν περὶ τῶν στοιχείων καὶ τρίτον τὸν αἰτιολογικόν.

<sup>18</sup> cfr. Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 7, 135

<sup>19</sup> cfr. Brunschwig 2003

<sup>20</sup> Ésta es la que Brunschwig (2003: 206-207) llama ‘metafísica’ en un primer sentido, en cuanto los asuntos que la ocupan son, aristotélicamente hablando, las primeras causas y principios. Según él, hay también un segundo sentido en que otro grupo de preocupaciones y teorías estoicas que pueden incluirse en lo que Aristóteles llama la ciencia del ‘ser en cuanto ser’. Esto es el estudio de cualquier objeto del mundo desde un cierto punto de vista: su existencia. En este marco estarían los testimonios que demuestran que los estoicos se cuidan mucho de establecer cuál es el estatus existencial de sus objetos. En este sentido, habría cierta legitimidad en decir que tienen una ontología. Mas esto lo hacen no sólo en la física, sino también en la ética y la lógica; de modo que sus pensamientos en todos estos ámbitos tienen conexiones con sus conceptos y teorías ontológicas. Sin embargo, concluye recordando Brunschwig, es necesario tener en cuenta que todas estas reflexiones tienen su origen y aplicación en alguna de las partes de la filosofía por lo que no puede considerárseles como meta-filosofía (Brunschwig 2003: 232). Se regresará a este asunto en las conclusiones.

semilla está contenida en el germen, así también él, que es la razón seminal del universo (...)»<sup>21</sup>, sus presupuestos generales se aplican a todos los otros campos del saber.

En pocas palabras esos compromisos se condensan en una cosmovisión según la cual el mundo está racionalmente organizado; esto es, tiene un propósito providencial, lo que implica que hay un diseño cuyo fin es comprensible. Ello, a su vez, hace al mundo explicable. Ese diseño está encarnado en la ley de causa y efecto que se manifiesta en el comportamiento de todos los fenómenos y las criaturas vivientes. La causalidad, en consecuencia, conecta secuencialmente todos y cada uno de los cuerpos y acontecimientos como un todo orgánico, en el que la comprensión de cualquier parte contribuye a la comprensión del todo y viceversa; pues la operación de cualquier parte es relevante para la operación del todo<sup>22</sup>.

Visto de esta manera, parece claro porqué ciertos compromisos de tipo físico determinan los contenidos e incluso la forma de los argumentos que se esgrimen en todas las esferas del discurso filosófico. Con sus específicos contenidos y problemas, cada discurso se sirve de esos principios generales como directrices, marcos de referencia que dan organicidad y coherencia al sistema.

### 1.1.2. La ontología como física primera

A la usanza de la tradición, la ciencia fundacional ha de iniciar con lo que se considera las causas y principios primeros de todo lo que es. Sin embargo, en otros aspectos, a diferencia de esa tradición, la estoica constituye un reto a las grandes ontologías predecesoras en las que, dicho toscamente, se privilegia una identificación entre lo inteligible y lo real. Parménides, Platón y Aristóteles –con la infinidad de matices que cada sistema requiere– coinciden en postular al pensamiento –y/o al lenguaje en la versión aristotélica– como el rasero con el que se mide lo que es. Por supuesto que este criterio parmenídeo –el ser es el pensar<sup>23</sup>– no es

<sup>21</sup> Cfr. Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 7, 135

<sup>22</sup> Cfr. por ejemplo los supuestos que Eldestein & Kidd (1972: 10) formulan como base de la filosofía de Posidonio. También el ya mencionado artículo de Mansfeld (2002). Allí él atribuye a Zenón una postura unitaria de la filosofía sobre la base de unos principios, o puntos de partida primitivos (cfr. 73-ss) que unifican toda la reflexión en la noción de *logos*, vista desde cada una de las tres perspectivas.

<sup>23</sup> Cfr. El fragmento **B2**: “Pues bien, yo (te) diré –tú preserva el relato después de escucharlo– cuáles son las únicas vías de investigación que son pensables: Una, que es y que no es posible que no sea, es la senda de la persuasión, pues acompaña a la verdad. La otra, que no es y que es necesario que no sea, ésta te lo señalo, es un sendero que nada informa pues no podrías conocer lo que, por cierto, no es ni podrías mostrarlo. (Trad. Gómez Lobo)(εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας, αἴπερ ὁδοὶ μούνα διζήσιός εἰσι νοῆσαι· ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, Πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ), ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι, τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν· οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἔδν (οὐ γὰρ ἀνυστόν) οὔτε φράσαις.) y **B3**: Pues lo mismo es (para) pensar y (para) ser. (... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι). La lectura de los infinitivos como construcciones finales es adopta también por Zeller

aceptado por todos sin más. La estrechez o amplitud de cada ontología depende justamente de la laxitud con que se interprete. No obstante, desde una perspectiva metodológica, priorizar el pensamiento y sus leyes sobre las manifestaciones y posibilidades de los fenómenos sí parece ser un compromiso asumido por casi todos.

Sólo quizá los atomistas –Epicuro, entre ellos– plantean un criterio alternativo en el que la realidad de un ente depende más bien de su presencia física. Este es el tipo de ontología que describe Platón en el *Sofista* como la de aquellos que “arrastran todo desde el cielo y lo invisible hacia la tierra, abrazando toscamente con las manos piedras y árboles. Aferrándose a estas cosas, sostienen que sólo existe lo que ofrece resistencia y cierto contacto; definen como idénticos la realidad y el cuerpo, y si alguien afirma que algo que no tiene cuerpo, existe, ellos lo desprecian por completo y no quieren escuchar ninguna otra cosa.” (246a).

Mas, tampoco ésta parece una descripción adecuada de la manera estoica de concebir la realidad. Por ello, muchos comentaristas coinciden en distinguir el estoicismo de una ontología materialista como la descrita en *Sofista*. La distinción es necesaria porque –como se verá– lo que el estoicismo rescata de la noción de ‘cuerpo’ no es meramente su tangibilidad sino su capacidad de actuar y/o padecer; si bien obedece a algunos de aquellos rasgos físicos, ésta más bien señala un esquema funcional. Apegados a una, que consideran evidente, articulación causal de lo real, los estoicos defienden el corporalismo como una postura ontológica que combina criterios físicos y un modelo funcional –lógico– para determinar qué es lo que hay. Los primeros se aclararán cuando se precise las razones por las que se dice que los cuerpos son los únicos existentes y las características que los hacen ser lo que son. El segundo se dilucidará en lo que sigue, recurriendo a su definición de los principios.

Para el estoico, lo que hay es justamente de dos tipos, agente o paciente:

#### T5. Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 7, 134

Les parece que son dos los principios del universo, lo que actúa y lo que padece. Pues lo que padece es la substancia sin cualidad, la materia, y lo que actúa, la razón en ella, dios. En efecto éste siendo eterno a través de toda esta <materia> fabrica cada cosa. (...) Dicen que difieren principios y elementos; en efecto <aquellos> son ingénitos e incorruptibles, y los elementos son destruidos durante la conflagración. Pero mientras que los principios son cuerpos y amorfos, los elementos han sido conformados.<sup>24</sup>

---

(1923, 687) y lo que pretende enfatizar no es que no sea pensado lo que no es, sino que no es objeto posible de pensamiento. Hay que conceder algún tipo de existencia a eso que es objeto de pensamiento.

<sup>24</sup> Δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὄλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν· τοῦτον γὰρ αἰδίον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα. (...) διαφέρειν δὲ φασιν ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα· τὰς μὲν γὰρ εἶναι ἀγενήτους <καὶ> ἀφθάρτους, τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν φθείρεσθαι. ἀλλὰ καὶ σωμάτους εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ἀμόρφους, τὰ δὲ μεμορφῶσθαι.

Un primer comentario filológico; se siguen los manuscritos BPF –tal como lo hacen Long & Sedley y Mansfeld<sup>25</sup>– leyendo ‘los principios son cuerpos (σώματα)’ en lugar de la lectura del Suda ‘los principios son incorpóreos’ (ἄσωμάτων)<sup>26</sup> que iría en evidente contradicción con la doctrina. Si los principios son lo activo y lo pasivo, y ello es la marca de lo que existe en tanto cuerpo, los principios son por supuesto cuerpos. No obstante, son cuerpos especiales, puesto que no tienen forma. Se verá que aquello que determina la forma –magnitudes y resistencia– son algunas de las características definitorias de los cuerpos concretos. Con todo, estos principios o cuerpos originarios –tanto genética como lógicamente– no pueden tenerla. Por una parte, la forma depende de cualidades que se dan en la materia; pero en tanto distinguible de ella, lo activo no puede entonces tener forma. Por otra, la materia en cuanto pasiva no posee por sí misma cualidad, por lo que en su estado original, tampoco está informada. Esta carencia, permite además distinguir los cuerpos originarios de los que se derivan de ellos, los objetos concretos.

Los principios son cuerpos en el sentido en que ó actúan ó padecen. Nótese que se ha usado una disyunción exclusiva para expresar esta caracterización. En adelante cuando se hable de la definición de cuerpo aplicada a los cuerpos concretos se dirá más bien que ‘actúan y/o padecen’ resaltando que puede desplegarse la doble capacidad. Mas, en tanto instrumentos explicativos, cada principio encarna una de las dos capacidades de forma unilateral. En el mundo no es posible esa separación. Todo lo que hay, en tanto mezcla de ellos dos, tiene aquello que le brinda unidad, que da razón de sus cualidades y lo determina o anima –un agente que por definición actúa constantemente como principio vital– y aquello que es determinado, la materia que se informa y consolida gracias a la acción de lo activo –valga la redundancia– en ella. Lo activo y lo pasivo son realmente inseparables porque son conceptualmente indisociables. Por lo tanto, los cuerpos concretos, los observables, se definen apelando a las dos caras del esquema causal.

Existe una vinculación semejante entre los cuerpos concretos y los incorpóreos, los otros ‘entes’ del croquis estoico de lo que hay. En el tercer apartado, se espera probar porque los estoicos reconocen algún estatus a unas realidades –espacio, tiempo, vacío y *lektá*– que no caben en el criterio de la corporalidad. Se sostendrá que esta aparente incongruencia es necesaria, para afirmar que la realidad es causal y para explicarla. Tal como es imposible que ‘se dé’ o ‘piense en’ lo activo sin lo pasivo, es imposible por ejemplo que se dé y mucho menos pensar un cuerpo concreto sin el lugar que ocupa y el tiempo en el que se localiza.

<sup>25</sup> Cfr. Long & Sedley (1987, 2: 274); Mansfeld (1978: 162-3).

<sup>26</sup> Lectura que sigue, por ejemplo, von Armin, SVF 2, 299.

Así, las nociones nombradas, que podrían considerarse como los asuntos propios de la ontología de los estoicos –cuerpos, incorpóreos y principios– parecen depender de un presupuesto ‘físico’ muy general: un compromiso con la causalidad.

En este espíritu es que se afirma la existencia de reflexiones ontológicas que dependen de los supuestos físicos que se han mencionado. Tratando de evidenciar que todo aquello que existe tiene las características de un particular y que en ellos –en tanto compuestos a partir de dos principios que los hacen agentes y pacientes– reside todo lo necesario para dar cuenta de esos seres concretos y sus cambios, los estoicos niegan la existencia de entidades metafísicas de cuya existencia dependa lo sensible. Esta posición conlleva, de un lado, la eliminación de un ámbito de reflexión que se ocupe de los entes no-físicos y, de otro, una cierta supremacía de ese compromiso corporalista sobre el resto de los asuntos –éticos, lógicos o físicos– que ocupen a la filosofía.

Algunas de las fuentes presentan el corporalismo estoico, en directa oposición al platonismo:

T6. Clemente, *Miscelánea* 2, 4, 15, 1-3

En efecto los que se aferran a todas esas cosas, sosteniendo que solamente existe esto, lo que tiene alguna resistencia y tacto, identifican cuerpo y substancia; pero otros, contra éstos, partiendo muy razonablemente desde alguna parte superior e invisible defienden que unas formas inteligibles e incorpóreas son la verdadera substancia.<sup>27</sup>

Dado que el estoicismo niega que la verdadera existencia sea la de las formas suprasensibles e incorpóreas que dan cuenta de lo real, las realidades estoicas serían sensibles, corpóreas y estarían al alcance de la percepción. Podría, pues, pensarse que su doctrina surge como un rechazo a la substancialización platónica de los universales. Bajo esa hipótesis se conducen los comentaristas que ven a la ontología estoica como una respuesta a los problemas del *Sofista* de Platón<sup>28</sup>. No obstante esta motivación no parece suficiente para su extremo corporalismo.

<sup>27</sup> τῶν γὰρ τοιούτων ἐφαπτόμενοι πάντων δισχυρίζονται τοῦτ' εἶναι μόνον, ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφήν τινα, ταῦτ' ὄν σῶμα καὶ οὐσίαν ὀρίζομενοι. «οἱ δὲ» πρὸς αὐτοὺς ἀμφισβητοῦντες μάλα εὐλαβῶς ἄνωθεν ἐξ ἀοράτου ποθὲν ἀμύνονται, νοητὰ ἅττα καὶ ἀσώματα εἶδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι.

<sup>28</sup> Dos ejemplos de esta interpretación: Hahm (1977: 12-13) y Brunschwig (1993: 116-126). Con más precisión, hay que decir que Hahm no supone que el corporalismo como tal es una respuesta a las tesis del *Sofista*, sino que la primera premisa del argumento que los lleva a sostener que sólo los cuerpos existen es tomada de allí. Dicho argumento correría así: P1: Cualquier cosa que existe actúa o recibe acción, P2: Nada puede actuar o recibir acción sin cuerpo, en consecuencia C: Sólo los cuerpos existen. Esa primera premisa ciertamente es planteada en el *Sofista* (246e-248a) pero, según Hahm, se descontextualiza, ya que allí se usa justamente para reemplazar el criterio de la tangibilidad y perceptibilidad que hacía de las entidades incorpóreas inexistentes. Es decir el propósito de Platón es presentar un nuevo criterio de existencia que haga de sus Ideas existentes. Los estoicos retoman el criterio y lo generalizan. Por su parte la hipótesis de Brunschwig supone que los estoicos adoptan los problemas del *Sofista* más como un reto que deben resolver y que su postulación del τί como género de lo que es, es precisamente esa respuesta. Además, aunque advierte que no es concluyente, él proporciona

Aristóteles también rechaza la separabilidad de las formas y no por ello identifica a la substancia con el cuerpo.

Quizá sirva precisar que lo que se critica de las formas platónicas es que, dada su inmaterialidad, son incapaces de actuar o padecer:

T7. Cicerón, *Cuestiones académicas I*, 39

Discrepa Zenón también de los mismos (platónicos y peripatéticos) pensando que de ningún modo es agente de cualquier cosa algo incorporal, género al cual Jenócrates y sus predecesores dicen que pertenece la mente, y que sólo un cuerpo es capaz de actuar o de padecer acción.<sup>29</sup>

Luego lo que es imprescindible de los cuerpos es la posesión de tales capacidades. Es difícil saber qué depende de qué, mas es claro que este criterio del actuar y padecer está íntimamente ligado con el compromiso causalista del que se ha hablado. Ciertamente una toma de partido explícita acerca de aquello que se quiere privilegiar saldaría las dudas y cerraría la discusión entre los intérpretes. Mas no hay nada de ese tipo en las fuentes. Por ello, por ejemplo, Frede<sup>30</sup> supone que los estoicos abandonan el afán explicativo de los predecesores pues su interés está más bien en la atribución de responsabilidad y, por ello, en los eventos particulares, sus causas y sus efectos. Esta suposición le permite dar cuenta de la reducción de la gama de posibles causas a las que son activas, a la llamada causalidad eficiente. Aquí, de alguna manera, el movimiento es inverso. Puesto que se quiere defender una perspectiva naturalizada de la realidad, una explicación que no necesite de entes no experimentables, se intenta dar cuenta de todo cuerpo o evento a partir de aquello que físicamente lo produce. En consecuencia, el mecanismo de todo cuanto ocurra en cualquier esfera –física, lógica o ética– se atiene a aquellos cuerpos a los que claramente se los ve como los responsables. Se cree que esta perspectiva adicionalmente justifica la inclusión de todos los incorporeales en la constitución de la realidad. Debe reconocerse que la misma ventaja se deriva de la posición de Frede; si bien él sólo habla explícitamente de los *lekta*<sup>31</sup>, al suponer que cada evento debe particularizarse precisamente en razón de la atribución de responsabilidad, se les da un rol central también al lugar y el tiempo en el que éstos suceden. Así las cosas, quizá la diferencia entre ambas reconstrucciones sea sólo de énfasis; con todo, se espera que la aquí propuesta deje suficientemente claras sus ventajas y posibilidades.

---

alguna evidencia textual de los comentaristas del *Timeo* en la que se atribuye al estoicismo algunas malas lecturas de tesis platónicas que conducirían a la distinción entre lo que existe y lo que es.

<sup>29</sup> Discrepabat [sc. Zeno] etiam ab issdem [sc. Academicis et Peripateticis] quod nullo modo arbitrabatur quidquam effici posse ab ea [sc. natura] quae experta esset corporis, cuius generis Xenocrates et superiores etiam animum esse dixerat, nec vero aut quod efficeret aliquid aut quod efficeretur posse esse non corpus.

<sup>30</sup> Cfr. Frede (2002: 224).

<sup>31</sup> Cfr. Frede (2002); Frede (1994).

A esta altura, se decía, la pregunta clave es pues por qué sólo los cuerpos tienen la capacidad de actuar y padecer, capacidades que son la marca básica de lo que existe. Para responderla es necesario aclarar en qué consiste la visión estoica de causalidad y por qué razones ella se concibe como exclusivamente eficiente.

## 1.2. Por qué sólo los cuerpos actúan y padecen

Como se indica desde el título mismo, este apartado tiene el propósito de esclarecer por qué los cuerpos son los únicos ‘entes’ que poseen la capacidad de actuar y padecer y cómo es que sólo esos entes existen. Muy explícitamente lo que se quiere es establecer un razonamiento que se formularía así: Si (P1) todo lo que existe tiene poderes causales, y (P2) lo que tiene poderes causales es un cuerpo, (i.e. sólo los cuerpos pueden actuar o padecer), por lo tanto (C) lo que existe son los cuerpos.

Si se acepta lo dicho en el primer apartado, la primera premisa es fácilmente aceptable; de hecho la formulación ‘actuar y padecer son las características de lo que es’<sup>32</sup> sí se encuentra explícita en algunas de las fuentes. Más difícil será probar que sólo los cuerpos tienen poderes causales. Por ello, en esta premisa se concentrará la argumentación de esta sección. Ésta a su vez será la conclusión de un argumento cuyos pasos determinarán las partes de la exposición subsiguiente

P2<sub>1</sub>) sólo existe la causalidad eficiente

P2<sub>2</sub>) la causalidad eficiente presupone contacto,

P2<sub>3</sub>) sólo hay contacto entre cuerpos,

por lo tanto queda probada la premisa dos: P2) sólo los cuerpos tienen poder causal (i.e. sólo los cuerpos pueden actuar o padecer)

### 1.2.1 Sólo hay causalidad eficiente

Recuérdense dos de los supuestos básicos que se atribuían al estoicismo en la primera sección. Se decía que los estoicos consideran que la naturaleza es racional y que el destino es la

---

<sup>32</sup> Cfr. Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 1073d: “En efecto llaman seres sólo a los cuerpos, puesto que el hacer algo y el padecer son ser”. (ὄντα γὰρ μόνα τὰ σώματα καλοῦσιν, ἐπειδὴ ὄντος τὸ ποιεῖν τι καὶ πάσχειν)

legalidad que rige todo lo que es. Estas ideas se conjuntan, a propósito del destino, según dice Alejandro de Afrodisia:

T8. Alejandro de Afrodisia, *Sobre el destino* 22, 191, 30- 192, 4

Afirman, ciertamente, que este mundo, ya que es uno y contiene en sí mismo todo lo existente y es gobernado por una naturaleza viviente, racional e inteligente, posee el gobierno eterno de las cosas que existen según una concatenación y orden preexistentes. Las primeras cosas llegan a ser causas de las que se producen después de éstas, y en este modo, todas las cosas se necesitan entre sí. Y así nada se produce en este <mundo> que no se siga completamente de esto y que no esté unido a otro como su causa.<sup>33</sup>

Si se atiende a su formulación, existe una conexión estrecha entre la idea de que el mundo es dirigido por una naturaleza racional y la de que todo suceso está interconectado con otros<sup>34</sup>. Véase con detalle esta primera implicación; de un lado se afirma que no existe nada fuera del mundo –i.e. no hay naturalezas suprasensibles ni ninguna otra cosa fuera de ese mundo–, de otro, que todo ello es racional –es decir, está ordenado y tiene un sentido–. Por lo tanto, todo lo que existe tiene un orden y está concatenado.

Además, todo lo que existe depende de algo anterior y tiene a su vez una consecuencia; existe pues una cadena de eventos que se relacionan entre sí como causas y efectos y tal cadena es el destino mismo del mundo. Ciertamente, acorde con la definición de Cicerón, el destino es un “orden y una serie de causas, una causa eterna de las cosas, por la cual se produjeron no sólo los hechos pasados y se están produciendo los hechos presentes sino que además se producirán los futuros” (*Sobre la adivinación* I 55, 125) Entonces se afirma una creencia general en la relación causal como la estructura de lo que es. Pero decir que todo tiene una causa no es lo mismo que afirmar que toda causa es antecedente a su efecto, como parece implicarse en el testimonio comentado. Si se adoptase, por ejemplo, un modelo de causa ‘formal’ como el aristotélico, la prioridad de ésta respecto de sus instancias no es temporal sino exclusivamente lógica –pues no es primero en el tiempo el concepto de perro, que Cerbero y Argos–. Tal implicación tiene por lo menos dos consecuencias directas; en primer lugar, descarta los modelos de causalidad final y formal; en segundo, supone que los cuerpos involucrados en el proceso tienen alguna ubicación temporal<sup>35</sup>. Antes de precisar esto, considérese la forma en que se comprende la causalidad en general.

<sup>33</sup> φασίν δὴ τὸν κόσμον τόνδε, ἓνα ὄντα καὶ πάντα τὰ ὄντα ἐν αὐτῷ περιέχοντα, καὶ ὑπὸ φύσεως διοικούμενον ζωτικῆς τε καὶ λογικῆς καὶ νοεραῆς, ἔχειν τὴν τῶν ὄντων διοίκησιν αἰδίων κατὰ εἰρμόν τινα καὶ τάξιν προϊοῦσαν, τῶν πρώτων τοῖς μετὰ ταῦτα γινομένοις αἰτίων γινομένων καὶ τούτῳ τῷ τρόπῳ συνδεομένων ἀλλήλοις ἀπάντων, καὶ μήτε οὕτως τινὸς ἐν αὐτῷ γινομένου, ὡς μὴ πάντως ἐπακολουθεῖν αὐτῷ καὶ συνῆφθαι ὡς αἰτίῳ ἕτερόν τι.

<sup>34</sup> cfr. Pseudo-Plutarco, *Sobre el Destino* 11, 574d; Cleomedes, *Sobre lo celeste* 1.1, 69-71; 1.1.11-13, citados por Sauve-Meyer 2008: 14-15.

<sup>35</sup> Sauve-Meyer niega que el carácter ‘antecedente’ de la causa deba comprenderse como siendo anterior al efecto en el tiempo. Para probar esto, ella recurre a la idea de que el pneuma es la causa cohesiva de los seres y determina su lugar en al ‘scala naturae’, por un lado. Por otro, ya en el caso de la causalidad entre cuerpos,

El esquema general de la concepción estoica de la causalidad supone que en ella intervienen tres entidades, dos cuerpos uno que es causa de un efecto en otro, y el efecto mismo que se describe como un incorpóreo:

T9. Sexto Empírico, *Contra los profesores* 9 211-212

Los estoicos afirman que toda causa es un cuerpo que causa de algo incorpóreo para un cuerpo; por ejemplo, el bisturí –un cuerpo– es <causa> para la carne –un cuerpo– del predicado incorpóreo “ser cortada”. Y de nuevo, el fuego, un cuerpo, es <causa> para la madera –un cuerpo– del predicado incorpóreo “ser quemado”.<sup>36</sup>

Las razones por las que los efectos son incorpóreos serán el tema del próximo capítulo. Por ahora baste notar los rasgos estructurales de la descripción. Muy generalmente lo que ella supone es que cada instancia de una relación causal está constituida por una interacción entre dos cuerpos de forma que, gracias a la actividad de uno, el otro –que cumple el papel de paciente– satisface una cierta descripción, un predicado que es incorpóreo. En el caso concreto del bisturí y la carne, no obstante, no se determina estrictamente cuál de los cuerpos es el que se considera causa. De hecho, en el mismo sentido, el de producir que un cierto predicado sea verdadero para un cuerpo, puede concebirse como causa no sólo al bisturí del ‘ser cortada’ para la carne sino también a la misma carne. Así Clemente dice que “en efecto aquél [el bisturí] es causa para la carne del ‘ser cortada’, en tanto que la carne es causa para el cuchillo de ‘cortar’”<sup>37</sup> Con una acepción así de amplia parece operar Crisipo, según Estobeo, cuando dice que “una causa es ‘aquello por lo cual’”<sup>38</sup>, categoría en la que pueden incluirse muchísimos cuerpos presentes en una relación.

Sin embargo, es necesario ver en qué sentido esto es así. Habrá que decir que ello es sólo ‘análoga’ o ‘derivadamente’, de lo contrario no se entienden testimonios como los siguientes:

T10. Séneca, *Epístolas a Lucilio* 65, 4

Los estoicos opinan que exista una sola causa: lo que hace.<sup>39</sup>

recurre a la idea de que no es necesario que la causa desaparezca para que tenga lugar el efecto. No obstante en el análisis de este mismo pasaje –(Sauve-Meyer 2008: 22)–, ella reconoce que existe una preocupación estoica porque el hecho de que la cadena causal está extendida en el tiempo. Con todo su interpretación del ἀκολουθεῖν desmiente la sucesión temporal. Para ella, lo que esto significa es que existe una ‘influencia causal de una entidad en otra’. Esa lectura le permite conectar la simpatía universal con la teoría de la causalidad, sin embargo creo que Sauve-Meyer debilita excesiva e innecesariamente la posición estoica. Al hablar de ‘influencia causal’ no se está implicando una conexión directa y necesaria entre un cuerpo específico y otro igualmente determinado n de un evento preciso y otro. Se habla más bien de la conexión imprecisa de X-cuerpo o X-evento con los restantes en virtud de ser parte del mismo ordenamiento, de estar gobernado por el logos. En cualquiera de las interpretaciones que se hagan de ese ordenamiento sea como una cadena o como un collar, hay indudablemente una secuencialidad que Sauve-Meyer desvirtúa. Véase nota 48.

<sup>36</sup> Στωικοί μὲν πᾶν αἴτιον σῶμά φασί σώματι ἄσωμάτου τινὸς αἴτιον γίνεσθαι, οἷον σῶμα μὲν τὸ σμιλίον, σῶματι δὲ τῇ σαρκί, ἄσωμάτου δὲ τοῦ τέμνεσθαι κατηγορήματος, καὶ πάλιν σῶμα μὲν τὸ πῦρ, σῶματι δὲ τῷ ξύλῳ, ἄσωμάτου δὲ τοῦ καίεσθαι κατηγορήματος.

<sup>37</sup> Clemente, *Miscelánea* 8, 9.

<sup>38</sup> Estobeo, *Antología* I, p.138, 24

<sup>39</sup> Stoicis placet unam causam esse, id quod faci

T11. Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* 3, 14

Lo mismo que, sería lo más corriente, haber dicho que la causa es aquello por lo que lo que actúa llega a ser lo completado.<sup>40</sup>

T12. Clemente, *Miscelánea* I, 17, 82

En verdad afirmamos contra estos que la causa es concebida en el hacer, es decir, en el ser productivo y en el obrar. (...) Además, la causa es antes de la producción, así como el armador antes que el llegar a ser el casco de la nave y el constructor antes que la construcción de la casa.<sup>41</sup>

Conjuntando estas afirmaciones es claro que la carne es ‘causa’ del ‘cortar’ del bisturí sólo en la medida en que la acción de éste se realiza en la carne, en cuanto ella es condición necesaria, pero de ninguna manera suficiente, de dicha acción. Si el bisturí permaneciese inactivo nunca se darían ni el ‘cortar’ ni mucho menos el ‘ser cortado’; luego cuando se habla de la carne como causa, se hace impropriamente<sup>42</sup>. El único sentido ‘propio’ de causa para el estoicismo es, como insisten los citados doxógrafos, ‘lo que hace’ de forma que su acción es suficiente y ‘preside’ al efecto en el cuerpo que la padece. Entonces es claro que cada proceso causal necesita de la interacción entre los cuerpos involucrados en él, de forma que se instancie la estructura general causa cuerpo activo- cuerpo pasivo- efecto incorporal.<sup>43</sup>

Retómese ahora sí el asunto relativo al tiempo. Se había dicho que el sentido en el que se hablaba de causa antecedente y efecto consecuente no era solamente lógico. Lo que se quiere es expresar una secuencialidad que hace irreversible lo que sucede<sup>44</sup>. Así, cada efecto tiene una causa que está en el tiempo igual que él; nótese que no se ha dicho que le antecede temporalmente pues también aclaran que la llamada ‘causa cohesiva’ –considerada la principal– es un cuerpo –una disposición, por ejemplo– que se da simultáneamente al cuerpo

<sup>40</sup> καθάπερ εἶπον, κοινότερον ἂν εἴη τὸ αἴτιον τοῦτο δι’ ὃ ἐνεργοῦν γίνεται τὸ ἀποτέλεσμα.

<sup>41</sup> φαμέν δὴ πρὸς αὐτοὺς τὸ αἴτιον ἐν τῷ ποιεῖν καὶ ἐνεργεῖν καὶ δρᾶν νοεῖσθαι (...) ἔτι τὸ μὲν αἴτιον πρὸς τῇ ἐνεργείᾳ ἐστί, καθάπερ ὁ μὲν ναυπηγὸς πρὸς τῷ γίγνεσθαι τὸ σκάφος, ὁ δὲ οἰκοδόμος πρὸς τῷ κτίζεσθαι τὴν οἰκίαν·

<sup>42</sup> cfr. Clemente, *Miscelanea* 8, 9: Por consiguiente, la causa es inactiva sin la aptitud [de recibir acción], pero no es una causa, sino [causa] auxiliar, puesto que toda causa se concibe en el actuar. (...) Pero el decir que el fuego no es causa de la quemadura sería ridículo sería ridículo, sino los leños, o que el cuchillo no lo es del corte, sino la carne, o que no es la fuerza del contrincante [la causa] de que el atleta sea vencido, sino su propia debilidad. (ἄπρακτον οὖν τὸ αἴτιον ἄνευ τῆς ἐπιτηδείότητος, οὐκ ἔστιν δὲ αἰτία, ἀλλὰ συνεργός, ἐπεὶ πᾶν αἴτιον ἐν τῷ δρᾶν νοεῖται. (...) καταγέλαστον δὲ τὸ λέγειν μὴ τὸ πῦρ αἴτιον τῆς καύσεως, ἀλλὰ τὰ ξύλα, μηδὲ τὴν μάχαιραν τῆς τομῆς, ἀλλὰ τὴν σάρκα, μηδὲ τοῦ καταπαλαισθῆναι τὸν ἀθλητὴν τὴν ἰσχὺν τοῦ ἀντιπάλου, τὴν ἑαυτοῦ δὲ ἀσθένειαν.)

<sup>43</sup> Véase la interpretación de Frede sobre la distinción entre causas (Frede 2002, 230-ss). Él también enfatiza que ella señala fundamentalmente aquello cuya acción da lugar al efecto y, en segunda instancia, aquello sin cuya presencia no podría darse el efecto. No obstante esa sola presencia no basta, por ello los cuerpos como la carne o los leños son simplemente causas auxiliares.

<sup>44</sup> Este es el aspecto crucial del ordenamiento causal que Sauve-Meyer deja inexplicado. Su mismo artículo comienza citando las definiciones de Alejandro de Afrosidía (*Sobre el alma libro B* 185, 1-5) y de Cicerón (*Sobre la adivinación* I, 125) en las que se caracteriza explícitamente al destino, según los estoicos, como un ‘orden inviolable’ (εἰρμόν αἰτιῶν) y una serie ordenada de causas (ordinem seriemque causarum). Cuál sería el orden o cómo podría determinarse, si como ella cree, la ‘anterioridad’ o ‘antecedencia’ sólo supone la influencia de una cosa cualquiera en otra.

en el que se produce el efecto<sup>45</sup>. Ello permite distinguirla de la ‘causa preliminar’ cuya presencia sí es siempre anterior en el tiempo al efecto pero no bastante para producirlo.

Luego es evidente porqué, en el estoicismo, se niega cualquier poder a las causas que ellos denominan no activas, a las que pertenecerían las mencionadas ‘formal’ y ‘final’. Y también en qué medida se reconoce un papel, aunque secundario, a la que podría ser la causa –o dadas las aclaraciones hechas, la condición– material. A su vez, se muestra la distancia entre la comprensión estoica de la causalidad y sus antecedentes, platónicos o aristotélicos. La estoica es pues una causalidad mucho más restringida, una noción semejante a la que Sexto atribuye a Enesidemo, “si hay una causa, es una causa de algo que perfectamente y por sí únicamente se vale de su fuerza”.<sup>46</sup> Parece pues que para la filosofía helenística el espectro causal se ha reducido y que su noción de causa es mucho más cercana a la contemporánea<sup>47</sup>.

En consecuencia, no puede hablarse de ‘causa’ estrictamente si se aplica esta noción a entidades que están separadas de aquellas que reciben sus efectos; en este sentido ni las Formas ni el motor inmóvil que están más allá de lo sensible injieren en el mundo. En virtud de esa misma necesidad de acción directa tampoco se entiende cómo puede, desde una perspectiva aristotélica, concebirse la causa como un enunciado –que exprese o la naturaleza de algo o su objetivo–.<sup>48</sup> Asimismo, se vislumbran las razones por las que dios se concibe no

---

<sup>45</sup> cfr. Clemente, *Miscelanea* 8, 9 (continuación): La causa cohesiva no necesita de tiempo; en efecto la quemadura produce dolor junto con la recepción del impacto en la carne. De las causas preliminares, unas requieren tiempo hasta que se produzca el efecto, otras no lo requieren, como sucede con una fractura. Por consiguiente, se dice que estas [causas] no son atemporales en el sentido de estar privadas de tiempo, sino en el de la brevedad, tal como sucede con lo repentino que no sucede ello mismo sin tiempo. (Τὸ συνεκτικὸν αἴτιον οὐ δεῖται χρόνου· τὸ γὰρ καυτήριον ἅμα τῷ κατὰ τῆς σαρκὸς ἐπερισθῆναι τὴν ἀληθῆ δόξα παρέχει. τῶν προκαταρκτικῶν τὰ μὲν χρόνου δεῖται, ἄχρις ἂν γένηται τὸ ἀποτέλεσμα, τὰ δὲ οὐ δεῖται, ὡς ἡ πτώσις τοῦ κατὰ γματος. μή τι οὖν οὐ κατὰ στέρησιν χρόνου ἄχρονα λέγεται ταῦτα, ἀλλὰ κατὰ μείωσιν, ὡς καὶ τὸ ἐξαίφνης, μηδὲ αὐτὸ χωρὶς χρόνου γενόμενον)

<sup>46</sup> cfr. Sexto Empírico, *Contra los profesores* 9, 237.

<sup>47</sup> Sauve-Meyer, por el contrario, insiste en la distancia entre la posición estoica de la causalidad y la concepción moderna. Ella señala que, mientras los estoicos conectan causalmente cuerpos, en la concepción moderna se conectan eventos. Y ello implica que, si bien modernamente se concibe la relación causal transitivamente, ello sería imposible en el estoicismo dada la incorporealidad de los efectos. Dos acertos distintos hay aquí involucrados; el segundo, evidente dentro del estoicismo, sostiene que los efectos en tanto incorporeales no pueden concebirse como causas. No es posible negar esto dada su evidencia. En lo que respecta al primero, por el contrario, no resulta nada obvia su contundencia. Ciertamente son los cuerpos aquello que tiene poder tanto de actuar como de padecer en un proceso causal por lo que son ellos los protagonistas de tal proceso. Pero ello no quiere decir que sean los cuerpos los eslabones o las cuentas de la cadena o de la serie causal. Tal ordenamiento en tanto lógico se ha de componer de estados de cosas, de ‘expresables’ en proposiciones. No se ofrece en esta investigación tampoco un argumento concluyente para ello; mas considerando las razones expuestas, el argumento de Sauve-Meyer tampoco parece serlo.

<sup>48</sup> cfr. Aristóteles, *Metafísica* 1013a 26-ss: “en otro sentido, causa es la forma y el paradigma, es decir, el enunciado de lo ‘que es ser esto’ y sus géneros. (...) Aún más, es también el fin, es decir la causa final; por ejemplo la causa del paseo es la salud. En efecto, ¿por qué paseamos? ‘Para estar sanos’ respondemos; y al hablar así, pensamos proporcionar la causa.” (ἄλλον δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα, τοῦτο δ’ ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τὰ τούτου γένη (...) ἔτι ὡς τὸ τέλος· τοῦτο δ’ ἐστὶ τὸ οὐ ἔνεκα, οἶον τοῦ περιπατεῖν ἢ ὑγίεια. διὰ τί γὰρ περιπατεῖ; φαμέν. ἵνα ὑγιαίνῃ. καὶ εἰπόντες οὕτως οἰόμεθα ἀποδεδωκέναι τὸ αἴτιον.)

sólo como principio activo sino también como un cuerpo, aunque su capacidad de acción sea lo único en virtud de lo cual se afirma esa corporalidad. Finalmente, todo este espectro da pie a una visión de la teleología que también es diversa de la aristotélica; si bien todo tiene una finalidad, ella le es intrínseca y le viene dada por la condición de racionalidad que se discutía al inicio del apartado. En efecto, se ha dicho para Zenón y Crisipo “una sola cosa son Dios, la inteligencia, el destino y Zeus”.

Queda pues sentado que dentro del estoicismo, sólo hay causalidad eficiente. De tal suerte que es necesario establecer ahora las premisas 2<sub>2</sub> y 2<sub>3</sub>.

### 1.2.2 Nada tiene poderes causales sin cuerpo

La constatación del carácter causal de la naturaleza permite suponer que todas las substancias del mundo natural están involucradas en procesos causales, todas tienen que ser capaces de actuar o padecer, esto es de ser causa o ser causadas. Mas, señala Aristóteles:

T13. Aristóteles, *Sobre la generación y la corrupción* 322b 21-25

(...) si se debe teorizar sobre el actuar y el padecer y sobre la mezcla, es necesario también [hacerlo] sobre el contacto; pues legítimamente ni son capaces de actuar y de padecer las cosas que no son capaces de contactarse entre ellas, ni es posible que se mezclen [si] no están en contacto de algún modo primero.<sup>49</sup>

De modo que ese poder causal depende, a su vez, del contacto. También los estoicos reconocen la necesidad del contacto; de hecho, la postulación de las características restantes de los cuerpos –tridimensionalidad<sup>50</sup> y resistencia<sup>51</sup>– puede interpretarse justamente en esta dirección. Valga, entonces, decir que el recurso a Aristóteles parece teórica y metodológicamente factible. Por un lado, las nociones de ‘actuar’, ‘padecer’ y ‘mezcla’ son parte del arsenal físico estoico y, adicionalmente, el análisis aristotélico en este caso es más conceptual que doctrinal. Por otro lado, es preciso reconstruir aunque sea tentativamente las razones estoicas que sustentan las definiciones de estos conceptos<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> εἰ περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν καὶ περὶ μίξεως θεωρητέον, ἀνάγκη καὶ περὶ ἀφῆς· οὔτε γὰρ ποιεῖν ταῦτα καὶ πάσχειν δύναται κυρίως ἢ μὴ οἷόν τε ἄψασθαι ἀλλήλων, οὔτε μὴ ἀψάμενά πως ἐνδέχεται μιχθῆναι πρῶτον.

<sup>50</sup> Estobeo, *Antología* I p. 143, 24: Es cuerpo lo que se extiende en tres dimensiones: en ancho, en profundidad, en largo. Estos términos tienen varios significados pues se llama ‘alto’ ya a la máxima extensión del cuerpo, ya solamente [a la extensión] de abajo hacia arriba; ‘ancho’ ya a la segunda dimensión, ya a la que se extiende desde la derecha y desde la izquierda; ‘profundidad’ ya a la extensión hacia el propio interior, ya a la extensión de adelante a atrás. (Σῶμά ἐστι τὸ τριχῆ διαστατόν, πλάτει, βάθει, μήκει· ταῦτα δὲ πλεοναχῶς λέγεσθαι, ὅτε μὲν γὰρ μήκος εἶναι λέγεσθαι τὸ μέγιστον διάστημα τοῦ σώματος, ὅτε δὲ μόνον τὸ κάτωθεν ἄνω· καὶ πλάτος ὅτε <μὲν> τὸ δεύτερον διάστημα, ὅτε δὲ τὸ ἐκ δεξιᾶς καὶ ἐξ εὐωνύμου· καὶ βάθος ὅτε μὲν τὸ εἰς ἑαυτὸ διάστημα, ὅτε δὲ τὸ πρόσω καὶ ὀπίσω·) También: Galeno, *Sobre las cualidades incorpóreas* 19, p. 483, 13-16 y Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 7, 135

<sup>51</sup> Ver el primer texto de esta sección.

<sup>52</sup> Cfr. El análisis de Hahm (1977:13-15). Según él, los estoicos coinciden con Aristóteles en el vocabulario y en la aplicación de las nociones de acción y padecimiento en los terrenos de la física. Pero, a diferencia de aquellos,

Se dijo que el argumento de Aristóteles es conceptual; no se esgrime una razón de índole física según la cuál por ejemplo, los cuerpos deben tocarse para que el agente imprima su fuerza sobre el paciente o algo por el estilo. Más bien, se evidencia que los criterios que definen a los entes activos y pasivos y las condiciones para el contacto coinciden. La afirmación que se toma como punto de partida: “si algo actúa y algo padece, estos anteriores están necesariamente en contacto recíproco” (322b26-29), es explicada así:

1. ‘contacto’ se dice de lo que tiene posición, (por definición)
2. ‘posición’ se dice de las cosas que poseen lugar, (por definición)
3. ‘estar en contacto’ es tener límites externos comunes (*Fis.* 226b23-25)

Por lo que,

4. Dos cosas están en contacto si, teniendo magnitudes y una posición, tienen sus límites extremos comunes.

La condición relativa a las magnitudes, es precisa en el contexto aristotélico ya que en el pasaje mismo se dice que los entes matemáticos podrían tener, en un cierto sentido, lugar y podrían estar en contacto aunque no tienen magnitud –puesto que no tienen una existencia separada–. Tal condición es innecesaria en el estoicismo; pues justamente lo que se pretende probar es que sólo los cuerpos, las cosas que se extienden en tres dimensiones y son resistentes, existen.

Retoma el análisis Aristóteles recordando 2. , esto es que ‘posición’ se dice de las cosas que tienen lugar, y agrega:

5. La diferencia de lugar es relativa a lo alto, lo bajo y las oposiciones de este tipo<sup>53</sup>

y

6. Los entes que están en contacto deberían poseer peso y/o ligereza (en cuanto el peso o la ligereza depende de la posición del ente en cuestión con respecto a otros entes con una composición elemental semejante y el contacto depende, como se ha dicho, de la posición)

Mas

---

éste no puede generalizar esas condiciones a todo lo que existe puesto que la causa última de la física y el objeto central de su metafísica –el motor inmóvil– no es un cuerpo. Hahm también apela al *Sobre la generación y la corrupción* para señalar la necesidad del contacto pero no reconstruye el argumento. Estas reflexiones junto con las reconstruidas en la nota 29 lo llevan a sostener que el corporalismo estoico es el resultado de la universalización o reinterpretación en otros contextos de premisas platónicas y aristotélicas que produjeron una nueva filosofía (Hahm 1977: 21). No es éste el interés que conduce la reconstrucción que aquí se presenta. No se quiere trazar un linaje aristotélico a la definición y los rasgos del concepto de cuerpo, sólo evidenciar que conceptualmente hablando estas definiciones, las de cuerpo y contacto –compartidas también por epicureos y peripatéticos, ya claramente materialistas–, se implican.

<sup>53</sup> Cfr. Sexto Empírico, *Contra los profesores* 10, 7. La cita se trabaja por extenso en la próxima sesión.

7. Los entes de esta clase –i.e. los que tienen posición, tienen magnitud y por ello sus límites externos están en contacto– son los que actúan y padecen

En consecuencia y en virtud de 4 y 7

8. La naturaleza de los entes que actúan y padecen los hace estar en contacto recíproco, siendo entonces capaces de mover y ser movidos (κινητικῶν καὶ κινητῶν) (323a 9-12)

Si se acepta el examen aristotélico, quedaría claro porqué las definiciones de lo que actúa y padece y las que conllevan a aceptar el contacto conducen a la necesidad del contacto en el actuar y el padecer. Aplicado esto al caso del estoicismo, en el que ‘cuerpo’ es, por un lado, ‘lo que actúa y/o padece’ y, por otro, ‘lo que tiene tres dimensiones y resistencia’, se tendría también claro porqué ser un cuerpo –actuar o padecer– supone estar en contacto con otros cuerpos. Es decir quedarían establecidas las razones por las que se sostiene la premisa 2<sub>3</sub>, i.e. sólo hay contacto entre cuerpos. Asimismo, teniendo en cuenta que ya quedó sentado que sólo existe la causalidad eficiente y que todo lo causado está dentro del modelo del ‘actuar’ y ‘padecer’ –o sea que todo lo causa es un cuerpo–, es también claro porqué la causalidad eficiente presupone contacto, premisa 2<sub>2</sub>.

A este argumento de corte conceptual podría agregarse uno indirecto, pero de base empírica y procedencia ya claramente estoica. Según Nemesio:

TI4. Nemesio 8I, 6-10 *Sobre la naturaleza del hombre* 2 p. 33

Crisipo dice que “la muerte es la separación del alma del cuerpo; pero nada incorpóreo se separa del cuerpo. En efecto nada incorpóreo está tocando (ἐφάπτεται) al cuerpo; pero el alma está tocando y se separa del cuerpo, luego el alma es un cuerpo”.<sup>54</sup>

Indirecto, pues evidentemente, lo que se prueba es la corporalidad del alma. No obstante, ello se consigue apelando de nuevo al contacto, como presupuesto de la separación. Crisipo parte de una definición de muerte aceptada por todos y recurre a dos presupuestos:

1. Separarse presupone estar en contacto/ estar tocando
2. Sólo los cuerpos pueden estar en contacto/ están tocando

El segundo ya ha sido desarrollado. El primero, por su parte, podría verse también como una mera explicación; en un sentido obvio, separarse supone haber estado en contacto. No obstante, este supuesto podría ser más sustantivo si se examina a la luz de otras partes de la doctrina. La unión de alma y el cuerpo es caracterizada como un tipo de mezcla. Mezclas, en el estoicismo, el proceso físico básico por el cual llega a ser todo lo real a partir de los

---

<sup>54</sup>Χρύσιππος δὲ φησιν ὅτι „ὁ θάνατός ἐστι ψυχῆς χωρισμός ἀπὸ σώματος· οὐδὲν δὲ ἀσώματον ἀπὸ σώματος χωρίζεται· οὐδὲ γὰρ ἐφάπτεται σώματος ἀσώματον, ἢ δὲ ψυχὴ καὶ ἐφάπτεται καὶ χωρίζεται τοῦ σώματος, σῶμα ἄρα ἢ ψυχή.”

principios activo y pasivo hasta constitución de los objetos concretos. La mezcla estoica no es una mera yuxtaposición; los elementos o sustancias mezclados se impregnan uno a otro completamente, de modo que se convierten en un nuevo objeto sin perder sus propiedades. Luego en la mezcla, los cuerpos no conservan sus límites y, por lo tanto, no se tocan estrictamente hablando. No obstante, la mezcla en tanto proceso físico, también es una instancia de la relación entre un cuerpo que actúa y uno que padece. Dicha relación es pues una instancia de causalidad, y en virtud de la primera premisa que ya se ha probado, toda relación supone la acción efectiva del agente sobre un paciente y si, como se sostenía en el argumento aristotélico, ‘actuar y padecer’ y ‘estar en contacto’ poseen las mismas condiciones de posibilidad, el agente y el paciente de cualquier relación de causalidad están en contacto. Queda, con otros recursos, evidencia a favor de la segunda y la tercera premisas requeridas; cualquier evento en tanto causado, responde al modelo del “actuar” y “padecer” y éste, por su misma definición, implica el contacto. Mas ya que el contacto, a su vez, se produce característicamente entre aquello que es tridimensional y ofrece resistencia –características que sumadas a la posibilidad de acción y/o pasión definen a un cuerpo–, también será claro porqué sólo entre los cuerpos hay contacto<sup>55</sup>.

Entonces, puede afirmarse justificadamente que son los cuerpos aquello que tiene poder causal. Sólo ellos son los posibles participantes en los procesos de causalidad, pues dado su carácter puramente eficiente, presuponen contacto. Y ya que los cuerpos, gracias a su tridimensionalidad y capacidad de resistencia son aquellos que tienen posición, son los mismos cuerpos los entes capaces de tocarse. Además si, como se dijo en principio, todo lo que es ha de tener poderes causales, es claro porqué ser un cuerpo es, en efecto, el criterio con el que los estoicos deciden qué cosas hay en el mundo, qué es lo que existe en verdad.

### 1.3. El rol de los incorporeales en la visión estoica de lo real

En el modelo causal que se ha explicado, se reconoce un destacado lugar a unas entidades de las que explícitamente se dice que no son cuerpos: los predicados, un tipo específico de *lektón*. Ellos serán objeto de análisis en el próximo capítulo. Aquí se intentará explicar el lugar que se otorga a los restantes incorporeales; concretamente, se sostendrá que lugar, vacío y tiempo se postulan en la medida en que también son necesarios para ese funcionamiento

---

<sup>55</sup> Para una reconstrucción alternativa de este argumento y la presentación de otros también estoicos del mismo tipo, cfr. Hahm (1977: 15-17).

causal de lo real.<sup>56</sup> Ellos son precisos como parámetros que enmarcan el hacer y el padecer de los cuerpos brindando los elementos conceptuales para su explicación; parámetros que, no obstante, escapan a la caracterización primaria de lo que existe. Este análisis pretenderá probar, de un lado, por qué son necesarios los incorpóreos y, de otro, por qué estos cuatro son concebidos como incorpóreos.

Canónicamente, se considera que son cuatro las entidades que constituyen el grupo de los incorpóreos:

T15. Sexto Empírico *Contra los profesores* 10, 218:

Así como éstos [Énesidemo y Heráclito] hacen cuerpo al tiempo, los filósofos de la Estoa, por su parte, supusieron que éste pertenece a lo corporal. En efecto dicen que de los ‘algos’ algunos son cuerpos y otros, incorpóreos, y enumeran cuatro clases de incorpóreos como *lektón*, vacío, lugar y tiempo. A partir de lo cual llegaba a ser evidente que junto con el considerar al tiempo incorpóreo, además lo creían alguna cosa pensada.<sup>57</sup>

La primera cuestión es justamente por qué son sólo estos cuatro los que se consideran incorpóreos. Conforme al sentido común, podrían incluirse otro tipo de entidades allí, algunas que incluso se mencionan en los testimonios. De hecho, si el criterio fuese por ejemplo carecer de presencia tridimensional, muchos otros seres habrían de incluirse en la lista: los límites, las superficies, los entes ficticios...etc. Como los cuatro incorpóreos, estas entidades tienen un lugar en el lenguaje y en el pensamiento. Mas, se dijo, a diferencia de las ontologías que le dan un predominio a lo inteligible, el criterio estoico fundamental supone que lo que *es* adquiere ese estatus en virtud del lugar que ocupe con respecto al *modus operandi* de la realidad. Tal como los cuerpos, y su hacer y padecer, son necesarios para mostrar la manera en que es el mundo, así también los incorpóreos tienen un estatus de realidad por su papel en ese modelo causal. Ello parece evidente para al menos los tres incorpóreos que se tratan aquí. Ciertamente dicho papel es distinto del que se atribuye a los cuerpos; pues si lo que define a los cuerpos como tales es su capacidad de hacer y padecer, los incorpóreos –en oposición– carecen de dicha capacidad. Esto, a su vez, hace que ellos no

<sup>56</sup> Boeri (2001) también supone esta complementariedad y se ocupa de probarla en varios campos de la filosofía estoica. En su conclusión resume su tesis claramente así: “I think that the Stoics would agree that incorporeals without contents are empty, and bodies without incorporeals are blind. This is the way in which a human being is able to know and to categorize the world: by joining two realms which, in order to exist, must be linked to each other.” (Boeri 2001: 751-752). La reciprocidad depende entonces, según él, de la necesidad de hacer categorizable y comprensible el mundo. Varias de las cuestiones que aquí se sugieren son desarrolladas por extenso en esta investigación. Aún así es prematuro asegurar un acuerdo en las conclusiones de ambas reconstrucciones. Uno de los interrogantes que las sugerencias de Boeri deja abierto es la vinculación de esta dependencia con la necesidad humana de comprensión. Acudiendo, por ejemplo, a una perspectiva más contemporánea los esquemas trascendentales de Kant cumplen la misma función que Boeri atribuye a los incorpóreos estoicos y no obstante ellos no son más que ‘entidades’ mentales. Los incorpóreos obviamente no lo son; Boeri insiste en ello. Mas hay no razones que impidan esa interpretación subjetivista en su texto.

<sup>57</sup> ὡςθ' οὗτοι μὲν σῶμα ποιοῦσι τὸν χρόνον, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς φιλόσοφοι ἀσώματων αὐτὸν ᾤθησαν ὑπάρχειν· τῶν γὰρ τινῶν φασὶ τὰ μὲν εἶναι σώματα, τὰ δὲ ἀσώματα, τῶν δὲ ἀσωμάτων τέσσαρα εἶδη καταριθμοῦνται ὡς λεκτὸν καὶ κενὸν καὶ τόπον καὶ χρόνον. ἐξ οὗ δῆλον γίνεται, ὅτι πρὸς τῷ ἀσώματων ὑπολαμβάνειν τὸν χρόνον, ἔτι καὶ καθ' αὐτό τι νοούμενον πρᾶγμα δοξάζουσι τοῦτον.

puedan ser causas. Más bien han de considerarse como los constituyentes del escenario de lo real.

### 1.3.1 Incorporalidad de los incorporeales

Más que una privación, en el caso de estas cuatro entidades, la incorporealidad es una necesidad. Al menos así se ha visto en la literatura secundaria<sup>58</sup>. También dicha literatura señala que no hay argumentos explícitos que prueben la incorporealidad; sin embargo, se intentará reconstruir alguna de esas posibles razones conjuntando algunas verdades de la doctrina.

Teórica y concretamente el vacío parece el de más fácil aceptación. En efecto, la prueba del epicureísmo –el parangón teórico más inmediato– de hecho se basa en la percepción. Por supuesto no es posible percibir el vacío, pero aquellas cosas que sí percibimos, como el movimiento de los cuerpos de un lugar a otro sin que nada les ofrezca resistencia, lo implican. Por tanto, se infiere su existencia como condición de posibilidad de los fenómenos que se presentan<sup>59</sup>. Un razonamiento semejante debe estar tras la postulación estoica del vacío; aún así hay que recordar que, para ellos a diferencia de lo que piensan los epicureístas, el vacío no existe. También es preciso tener en cuenta la precisión con la que éstos discriminan otras dos nociones que podrían considerarse como pertenecientes a la noción epicúrea de vacío:

TI6. Aecio, (Pseudo- Plutarco) I, 20

Los estoicos y Epicuro [dicen] que vacío (κενόν), lugar (τόπος) y espacio (χώρα) son diferentes. El vacío es la ausencia de un cuerpo, el lugar es lo contenido por un cuerpo y el espacio lo que es parcialmente contenido, como ocurre con el tonel de vino<sup>60</sup>.

Aunque se hace una distinción que da origen a tres nociones diferentes, todas giran alrededor de la capacidad de albergar un cuerpo; en este sentido, todas son dependientes de los cuerpos. Adicionalmente, la no inclusión de la noción de espacio entre los incorporeales reitera lo dicho sobre la dependencia de éstos con respecto a los procesos naturales. A juzgar por el ejemplo, lo que se denomina ‘espacio’ surge en situaciones en las que no hay

<sup>58</sup> Cfr. Long & Sedley (1987); Salles (2002); Brehier (1989); Brunschwig (1994).

<sup>59</sup> cfr. *Carta a Heródoto* 39: “... la existencia de cuerpos la atestigua la sensación en cualquier caso, y de acuerdo con ella le es necesario al entendimiento conjeturar lo imperceptible (...). Si no existiera lo que llamamos vacío, espacio y naturaleza impalpable, los cuerpos no tendrían donde estar ni donde moverse, cuando aparecen en movimiento.” (σώματα μὲν γὰρ ὡς ἔστιν, αὐτὴ ἢ αἰσθησις ἐπὶ πάντων μαρτυρεῖ, καθ’ ἣν ἀναγκαῖον τὸ ἄδηλον τῷ λογισμῷ τεκμαίρεσθαι, (...) εἰ <δὲ> μὴ ἦν ὁ κενὸν καὶ χώραν καὶ ἀναφῆ φύσιν ὀνομάζομεν, οὐκ ἂν εἶχε τὰ σώμα)

<sup>60</sup> Οἱ Στωϊκοὶ καὶ Ἐπικούρου διαφέρειν κενὸν τόπον χώραν· καὶ τὸ μὲν κενὸν εἶναι ἐρημίαν σώματος, τὸν δὲ τόπον τὸ ἐχόμενον ὑπὸ σώματος· τὴν δὲ χώραν τὸ ἐκ μέρους ἐχόμενον, ὡσπερ ἐπὶ τῆς τοῦ οἴνου πιθάκης.

movimiento: como la del tonel. Por el contrario el lugar es un supuesto de la traslación:

T17. Sexto Empírico, *Contra los profesores* 10, 7

Ahora bien, si existen el arriba y el abajo, el hacia la derecha y hacia la izquierda, el adelante y el atrás, existe algún lugar. En efecto, estas seis extensiones son partes del lugar, y es imposible que exista alguna de las partes subsistentes <pero> no subsista aquello de lo cual son partes. Al menos en la naturaleza de las cosas existe el arriba y el abajo, el a la derecha y a la izquierda, el adelante y el atrás. Existe, entonces, el lugar.<sup>61</sup>

El argumento estoico para otorgar realidad al lugar entonces también parte de la percepción del cambio; el mismo argumento podría aplicarse a la existencia del vacío en cuanto éste es el lugar en el que se produce la conflagración, el cambio substancial que da lugar a destrucción y regeneración del mundo. En efecto, las diferencias que existente entre una noción y otra dependen de la aplicación de la última al caso concreto del cosmos:

T18. Estobeo, *Antología* I p.161, 17-26

Ahora bien, se dice que el vacío es infinito, en efecto lo que se encuentra fuera del mundo es de tal clase, pero el lugar es limitado porque ningún cuerpo es infinito. Sin embargo tal como lo corpóreo es limitado, así lo incorpóreo es infinito pues tiempo y vacío son infinitos. En efecto, como la nada, no es ningún límite, así tampoco [hay límite] de la nada, tal como sucede con el vacío. Porque de acuerdo con su propia subsistencia es infinito. Pero, una vez lleno, él adquiere límites. Pero cuando lo que llena es quitado, no es posible concebir un límite de él.<sup>62</sup>

La diferencia fundamental entre el vacío y el lugar radica en la infinitud del primero. Es imposible que el vacío tenga límites porque el límite adquiere realidad en el contacto entre dos cuerpos. Es decir, un cuerpo tiene límites en tanto hay otro que lo limita.

Como lugar del mundo, el vacío es infinito ya que constituye lo exterior a él y puesto que en el mundo están todos los cuerpos y éstos son los que tienen límites, no hay límites fuera del mundo. De la misma manera en tanto exterior al mundo –que contiene todos los cuerpos–, el vacío ha de ser incorpóreo. Así como los argumentos presentados antes, éste es una mera reconstrucción; ni la incorporeidad del lugar ni la del vacío es defendida explícitamente en las fuentes. Ésta se da más bien por descontado.

Si se formulase algún argumento a partir, por ejemplo, de algunos supuestos de sentido común, su incorporeidad podría ser patente, por un razonamiento que correría más o menos así:

1. Cada cuerpo ocupa un espacio propio
2. Dadas las propiedades materiales de los cuerpos: extensión, consistencia,

<sup>61</sup> εἴπερ οὖν ἔστιν ἄνω καὶ κάτω καὶ εἰς τὰ δεξιὰ καὶ εἰς τὰ ἀριστερὰ καὶ πρόσω καὶ ὀπίσω, ἔστι τις τόπος· μέρη γὰρ εἰσιν αἱ ἕξ αὐταὶ παρατάσεις τοῦ τόπου, καὶ ἀδύνατόν ἐστί τινος τῶν μερῶν ὑπαρχόντων μὴ οὐχὶ κάκεινο ὑπάρχειν οὐ ἔστι τὰ μέρη. ἔστι δὲ γε ἐν τῇ φύσει τῶν πραγμάτων ἄνω καὶ κάτω καὶ εἰς δεξιὰ καὶ ἀριστερὰ καὶ πρόσω καὶ ὀπίσω· ἔστιν ἄρα τόπος.

<sup>62</sup> Τὸ μὲν οὖν κενὸν ἄπειρον εἶναι λέγεσθαι· τὸ γὰρ ἐκτὸς τοῦ κόσμου τοιοῦτ' εἶναι, τὸν δὲ τόπον πεπερασμένον διὰ τὸ μηδὲν σῶμα ἄπειρον εἶναι. Καθάπερ δὲ τὸ σωματικὸν πεπερασμένον εἶναι, οὕτως τὸ ἀσώματον ἄπειρον, ὃ τε γὰρ χρόνος ἄπειρος καὶ τὸ κενόν. Ὡσπερ γὰρ τὸ μηδὲν οὐδὲν ἐστί πέρασ, οὕτως τοῦ μηδενός, οἷόν ἐστί τὸ κενόν. Κατὰ γὰρ τὴν αὐτοῦ ὑπόστασιν ἄπειρόν ἐστι· περατοῦται δ' αὐτὸ τοῦτο ἐκπληρούμενον· τοῦ δὲ πληροῦντος ἀρθέντος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ νοῆσαι πέρασ.

impenetrabilidad...etc., es imposible que dos cuerpos ocupen el mismo espacio

Pero

3. El 'lugar' en el caso de los cuerpos particulares y el 'vacío' para el caso del mundo ocurren simultáneamente con esos cuerpos de los que son codependientes,

Por lo tanto,

4. 'Lugar' y 'vacío' no son cuerpos.

No obstante, hay que recordar que para los estoicos, los cuerpos no son impenetrables. De hecho la naturaleza de la ya mencionada *mixis* permite que los cuerpos mantengan sus sustancias y propiedades específicas. Los popularísimos casos del agua y el vino y del alma y el cuerpo son pruebas contundentes de esto. En consecuencia, debe ser otra la razón para la incorporealidad del lugar y el vacío.

Si no hay una razón física para ello, parece más bien ser una necesidad conceptual la que subyace a su incorporealidad. Los cuerpos son codependientes del lugar que ocupan, no pueden existir ni pensarse fuera de él, así como el lugar no tiene ninguna realidad sin el cuerpo que lo llena. Parece más bien que la noción de cuerpo requiere, en algún sentido, del lugar para ser satisfecha completamente; tres son los rasgos definitorios de un cuerpo: actuar y padecer, resistencia y tridimensionalidad. El primero en tanto marca ontológica, se mostró como un presupuesto. La resistencia, esa capacidad de un cuerpo para resistir la acción de otros sin perder sus propiedades y que además depende de su constitución material, se explica a partir de la tensión en la que los elementos que lo conforman se encuentran. Por tanto, ambas características son definibles sin referencia a incorpóreos. Por el contrario, la tridimensionalidad, entendida como la capacidad de extenderse hacia arriba, hacia adentro y hacia los lados de un cuerpo, sí requiere de un parámetro externo al cuerpo mismo que permita su medición. El lugar se adecua cabalmente pues comparte con los cuerpos la extensionalidad<sup>63</sup>, de modo que puede fungir como criterio, como regla de comparación. Incluso si no hay un sujeto que quiera compararlo. Entonces se lo caracteriza como no copado, de suerte que su extensión se ocupa con la del cuerpo haciéndolo medible, aunque no necesariamente medido.

Adicionalmente, dado el supuesto general del hacer y padecer, si el espacio fuera un cuerpo al ejecutar cierta acción el cuerpo que lo ocupa, él ofrecería resistencia. De modo que, aunque pudiesen ocupar el mismo espacio un cuerpo y su lugar, si el lugar fuese también un cuerpo no sería posible el cambio. Con estos presupuestos, parece obvia la necesidad de la incorporealidad del lugar y su correlato cósmico, el vacío.

---

<sup>63</sup> cfr. SVF 2, 502

Por su parte, el tiempo también tiene una faceta física y una digamos cósmica, pero en ambos sentidos sigue siendo un incorporeal:

T19. Estobeo, *Antología* I p. 106, 5-23

De Crisipo. Crisipo <afirma> que el tiempo es una dimensión del movimiento según la cual se dice la medida de lo veloz y lo lento; o es la dimensión que acompaña al movimiento del mundo. También <dice> que de acuerdo con el tiempo cada cosa se mueve y existe. A menos que, acaso, el tiempo sea dicho equívocamente, tal como la tierra, el mar y el vacío <que nombran> tanto a los todos como las partes. De este modo el vacío es absolutamente infinito en todo sentido, también el tiempo es absolutamente infinito por ambos lados, pues también el pasado y el futuro son infinitos. Y esto se dice lo más evidentemente, que ningún tiempo es totalmente presente. En efecto, puesto que la escisión de las cosas continuas es hacia el infinito, de acuerdo con esta división también todo tiempo tiene una escisión hacia el infinito. De modo que en ningún respecto <existe> un tiempo presente completo, sino que se lo llama así según la extensión. Y dice que sólo existe el presente, en tanto que el pasado y el futuro subsisten pero de ningún modo, dice existen, como <dice que> sólo los accidentes son predicados, por ejemplo, el pasear me pertenece cuando paseo pero cuando estoy acostado o sentado no me pertenece.<sup>64</sup>

En su artículo sobre las visiones estoicas del tiempo<sup>65</sup>, Rist insiste en la diferencia que existe entre la primera y la segunda definiciones que aparecen en este pasaje, señalando que la segunda, atribuida a Crisipo, es más precisa en cuanto a la naturaleza dependiente del tiempo. Ciertamente dicha precisión tiene importancia; por un lado separa explícitamente al tiempo del movimiento de los objetos a la vez que, de otro lado, enseña su relación con éstos. Pero esa dependencia no es, como Rist sostiene, unilateral. No sólo el tiempo requiere de los objetos en movimiento<sup>66</sup> y “es en un sentido parasitario de ellos”<sup>67</sup>, sino que tales objetos también asientan su existencia en el tiempo. Por ello a reglón seguido se dice que Crisipo sostiene la necesidad del tiempo para la existencia y el movimiento de las cosas.

---

<sup>64</sup> Χρυσίππου· Ὁ δὲ Χρυσίππος χρόνον εἶναι κινήσεως διάστημα, καθ' ὃ ποτε λέγεται μέτρον τάχους τε καὶ βραδύτητος· ἢ τὸ παρακολουθοῦν διάστημα τῆ τοῦ κόσμου κινήσει. καὶ κατὰ μὲν τὸν χρόνον κινεῖσθαι τε ἕκαστα καὶ εἶναι, εἰ μὴ ἄρα διττὸς λέγεται ὁ χρόνος, καθάπερ ἢ τε γῆ καὶ ἡ θάλαττα καὶ τὸ κενόν, τὰ τε ὅλα καὶ τὰ μέρη τὰ αὐτῶν. Ὡσπερ δὲ τὸ κενὸν πάν ἄπειρον εἶναι πάντη, καὶ τὸν χρόνον πάντα ἄπειρον εἶναι ἐφ' ἑκάτερα· καὶ γὰρ τὸν παρεληλυθότα καὶ τὸν μέλλοντα ἄπειρον εἶναι. Ἐμφανεστάτα δὲ τοῦτο λέγει, ὅτι οὐδεὶς ὅλως ἐνίσταται χρόνος. Ἐπεὶ γὰρ εἰς ἄπειρον ἡ τομὴ τῶν συνεχόντων ἐστὶ, κατὰ τὴν διαίρεσιν ταύτην καὶ πᾶς χρόνος εἰς ἄπειρον ἔχει τὴν τομὴν· ὥστε μὴθένα κατ' ἀπαρτισμὸν ἐνεστάναι χρόνον, ἀλλὰ κατὰ πλάτος λέγεσθαι. Μόνον δ' ὑπάρχειν φησὶ τὸν ἐνεστῶτα, τὸν δὲ παρωχημένον καὶ τὸν μέλλοντα ὑφεστάναι μὲν, ὑπάρχειν δὲ οὐδαμῶς φησιν, ὡς καὶ κατηγορήματα ὑπάρχειν λέγεται μόνον τὰ συμβεβηκότα, οἷον τὸ περιπατεῖν ὑπάρχει μοι ὅτε περιπατῶ, ὅτε δὲ κατακέκλιμαι ἢ κάθημαι οὐχ ὑπάρχει.

<sup>65</sup> Rist (1995).

<sup>66</sup> Salles (2005) sostiene que los estoicos serían unos de aquellos filósofos para los que no necesariamente el tiempo depende del movimiento que se produzca en él. O más claramente dicho, es posible la existencia del tiempo sin cambio. El interés principal de su argumentación es preservar la identidad entre eventos entre ciclo y ciclo a pesar de que cada evento sea instanciado en momentos numéricamente distintos. Para ello él, además de demostrar que es posible que un mismo cuerpo determine y permita identificar distintos incorpóreos –como el tiempo–, lo que cuestiona la conexión intrínseca entre eventos y tiempo, señala que en el período interciclos transcurre el tiempo sin que haya cambios. Los dos casos son evidencia contundente. Ciertamente no hay nada que impida concebir dicha idea. Pero tampoco nada que incline a pensar, como él sostiene, que la distinción entre tiempos es un hecho primitivo para los estoicos. Si tal como aquí se ha sostenido, la única tesis básica para estos filósofos es la corporalidad como criterio de existencia, el tiempo debe en alguna medida ser subsidiario de los cuerpos. Para ver en qué sentido se entiende ese estatus dependiente, véase la siguiente sección.

<sup>67</sup> (Rist 1995: 288).

Igualmente la distinción entre el todo y la parte es importante para comprender esa doble faceta del tiempo; considerado como un todo, el tiempo es la dimensión que acompaña todo el trasegar del cosmos, su llegar a ser a partir del fuego artístico hasta su consumación en este mismo fuego. Visto como sus partes, el tiempo es el día, la noche, las estaciones que, estableciendo su dependencia con respecto a fenómenos macrocósmicos –los movimientos de los astros, por ejemplo–, se constituyen en el marco en el que se dan y se perciben las conexiones causales particulares.

Pero también en esta faceta microcósmica el tiempo es dependiente de los sucesos particulares que enmarca. Los ‘antes’, ‘ahora’, ‘rápido’ o ‘lento’ con que se califican el momento y el modo en que ocurren los sucesos son siempre mensuras que se establecen en relación con el movimiento del o de los cuerpos involucrados.

Las reflexiones sobre los distintos estatus del tiempo pasado, presente y futuro así como su dependencia de la mente dadas sus implicaciones para la caracterización general de los incorporeales serán tratadas en la próxima parte. Baste ahora un pequeño comentario con respecto a la aparente dependencia del tiempo con la mente<sup>68</sup>. Éste quizá sea un rasgo aristotélico de la interpretación, pues si bien Aristóteles no afirma una dependencia explícita ella parece implicarse de su insistencia en la necesidad del contar. Pero en el estoicismo no hay ninguna referencia que vaya en esa dirección. Incluso se habla de que la actividad del fuego artífice –identificada con dios– durante el período de la conflagración está en el tiempo. Ciertamente en este tiempo no hay actividad de mente alguna, pues si bien dicho fuego es también la razón universal no hay objetos sobre los que ella piense en este período; más bien en este contexto es un principio cosmológico no epistemológico. Cualquier sombra de duda se despeja cuando se hacen las distinciones entre los incorporeales y esas cosas que no son ni cuerpos ni incorporeales, como los universales que en efecto sólo se dan en la mente.

De regreso al asunto de la incorporealidad, tampoco con respecto al tiempo, hay argumentos explícitos en las fuentes. Los comentaristas se ven en la tarea de reconstruirlos especulativamente. Salles, por ejemplo, en su artículo sobre la individuación de sucesos en la metafísica estoica<sup>69</sup>, supone que la atribución de corporalidad al tiempo implicaría un regreso al infinito. Puesto que todo cuerpo por definición puede interactuar con otros cuerpos, el tiempo mismo podría interactuar con los cuerpos que están en él. Pero todo lo que sucede, sucede en el tiempo, de modo que tendría que existir un tiempo distinto del que está en la

---

<sup>68</sup> cfr. El texto de Sexto Empírico que da comienzo a esta sección y el de Proclo, *Sobre el Timeo de Platón 271 d* que será estudiado en detalle en la próxima.

<sup>69</sup> Salles (2002).

interacción en el que ésta ocurra. Y así sucesivamente. Por lo tanto, en aras de evitar el absurdo, es necesario postular su incorporealidad.

Sedley<sup>70</sup> idea otro posible argumento para la incorporealidad tanto del tiempo como del espacio. Él supone que la regularidad del movimiento de un cuerpo –especialmente la rotación del cielo, punto de referencia paradigmático para el paso del tiempo– implica intervalos espaciales y temporales fijos en los que ocurre el movimiento. Pero, si alguno de esos intervalos fuera identificado con el cuerpo móvil mismo, el movimiento carecería completamente de un referente externo y objetivo que le sirva de coordenada. Por ello se postularía la subsistencia de un referente espacial y uno temporal distinto de los cuerpos móviles que están con ellos.<sup>71</sup>

Los dos argumentos proveen buenas razones para atribuirle incorporealidad. El argumento de Salles conecta al tiempo con los sucesos –estados de cosas– que se dan en él; de modo que sean mutuamente codependientes. Así las cosas y suponiendo que el tiempo además ha de servir de dimensión del cambio de los estados de cosas –de acuerdo con la definición que provee Crisipo– y que dicho referente tiene que ser algo diferente del cuerpo o cuerpos involucrados en el cambio, parece necesario que el tiempo sea un incorporeal. El argumento sería, en consecuencia, muy semejante del ya formulado para el caso del espacio, sólo que mientras allí se medía la extensión de los cuerpos, ahora lo que se determina es el antes y el después, parámetro indispensable en el planteamiento y la explicación de los procesos causales.

A guisa de conclusión de este apartado y como un abre bocas del siguiente, una reflexión sobre los incorporeales en general. La distinción que aquí se trazó entre dos tipos de incorporeales –por un lado, tiempo, lugar y vacío y por otro, los *lektá*– no es gratuita ni mucho menos característica de esta interpretación. Muchos coinciden en señalar la imposibilidad de encontrar al menos una razón que dé cuenta de la incorporealidad de los cuatro incorporeales en conjunto<sup>72</sup>. Por lo mismo se resalta el que, aparentemente, no hayan sido postulados simultáneamente. Tildados de incorporeales, primero se postula a los *lektá*, concretamente a los predicados –*lektá* incompletos–, en un intento por expresar el modelo causal con el que el estoicismo comprende y explica el cambio. Sólo en fuentes posteriores se los vincula con los otros tres. Pero los tres restantes ya jugaban un papel en las explicaciones físicas. Si bien las

---

<sup>70</sup> Sedley (1998/2005).

<sup>71</sup> Se ha modificado un poco la conclusión a la que llega Sedley en el artículo pues él afirma que: “This consideration may be what motivates the thesis that not only the spatial interval -‘place’- but also the temporal interval -‘time’- subsists *independently* of the moving bodies which pass through it.” Mas queda bien establecido en las fuentes que la subsistencia de los incorporeales no es independiente de los cuerpos que los producen.

<sup>72</sup> (Brunschwig 2003: 213).

diferencias son explícitas, hay un sentido en el que se cree que ellos constituyen una unidad. Éste no es nuevo, ciertamente todos son elementos que posibilitan la comprensión del cambio en general. Con ello, no obstante, no los reducirlos a esquemas mentales que sólo se hacen presentes en las descripciones de los procesos físicos. Todo este apartado ha intentado evidenciar que dada, su realidad, su presencia concreta en cada uno de los acontecimientos que ocurren en el causal cosmos estoico, ellos deben tener un estatus ontológico distinto del de los cuerpos, de modo que se relaciones con éstos y los determinen sin por ello causar otros nuevos sucesos. Así las cosas, el conjunto que forman los cuerpos y estos incorpóricos que los enmarcan constituyen la totalidad de lo que es.

### 1.3.2 Codependencia: la relación entre cuerpos e incorpóricos

Se ha insistido en diferentes momentos de este capítulo, y se hará de nuevo a lo largo de lo que queda de la investigación, que cuerpos e incorpóricos son codependientes en algún sentido que no se ha precisado aún con exactitud. Es tiempo de emprender esa precisión.

La noción de ‘codependencia’ o cualquiera que se elija para caracterizar la relación entre cuerpos e incorpóricos<sup>73</sup> deberá explicar lo siguiente. En primera instancia, que existe esa relación entre cuerpos e incorpóricos; eso no lo niega nadie y se constata en prácticamente todas las fuentes en las que aparecen los segundos. En segundo lugar, debe mostrar que hay una asimetría en el estatus de ambas nociones; pues aunque no se diga esto abiertamente, ha de ser así si se aceptan las conclusiones previas de esta investigación: un sistema

---

<sup>73</sup> Habría al menos otras dos maneras de interpretar la relación entre cuerpos e incorpóricos: la superveniencia y las nociones de condición necesaria y suficiente. La opción de la superveniencia resulta interesante en principio justamente porque no es una relación de prioridad ontológica. De otro lado, porque varios de los fenómenos psicológicos y éticos que describen las fuentes estoicas son muy fácilmente explicables como resultantes de un cierto arreglo de propiedades físicas de otro nivel; por ejemplo la satisfacción de predicados morales como ‘es conveniente’ cuyos correlatos son estados descritos por predicados reductibles a características físicas como ‘conserva la vida’ o ‘es nutritivo’. Sin embargo, la superveniencia parece ser una relación que se da en dos niveles distintos de propiedades, de propiedades físicas a no físicas, mentales, estéticas o éticas, por ejemplo. Tal diferencia de nivel no existe en la relación entre cuerpos e incorpóricos; las dos clases de entidades son físicas si bien unas cuerpos y las otras no. Y aunque quizá la corporalidad pueda interpretarse como algo que sobreviene a ciertas propiedades físicas –la magnitud y la resistencia por ejemplo–, no parece ser el caso de la incorpóricidad. Así mismo la noción de condición necesaria y suficiente, entraña una evidente utilidad. En este caso, los incorpóricos serían una condición necesaria de los cuerpos si éstos, a su vez, son una condición suficiente de aquellos. Sin muchos análisis lo anterior es cierto; con todo, la relación entre condiciones necesarias y suficientes se desliza rápida y con frecuencia imperceptiblemente hacia la implicación material, una relación entre enunciados no entre entidades. Además los vínculos que esta conexión entabla son frecuentemente causales lo que, se dijo ya, no es posible entre cuerpos e incorpóricos. Adicionalmente, la simetría entre los ítems relacionados no siempre es clara; son comunes los ejemplos en los que se muestra que mientras que la ocurrencia de un suceso es condición necesaria y suficiente de la verdad del enunciado que lo expresa, la verdad de dicho enunciado no es claramente condición necesaria y suficiente de la ocurrencia del suceso. Esto tal vez porque en este ejemplo el ligamen es explicativo más que metafísico. En aras de evitar estos equívocos que son quizá más graves que los que se darán aquí, se prefiere hablar de un vínculo de codependencia.

comprometido con el corporalismo debe privilegiar en algún sentido a los entes que son cuerpos. Pero, dada la forma en que los incorporeales se relacionan con los cuerpos, aquellos no pueden ser realidades accesorias o de segundo orden.

Por otra parte, esa relación debe perfilarse a contraluz de la ontología tradicional. Se verá en la siguiente parte de esta sección que la ontología estándar –la platónico-aristotélica– establece subordinaciones binarias de distintas clases: cosas que existen por sí-cosas que existen por otras; cosas inmateriales-cosas materiales...etc. Esa no es la manera de proceder estoica. El compromiso con la causalidad y el corporalismo los obliga a privilegiar más bien a lo particular, aquello que puede ser localizado y determinado en virtud de su rol en los procesos naturales. Por ello, quizá la ontología no es algo distinto de la física. No obstante para distinguir entre lo que existe y lo que hay se valieron del modelo tradicional de la predicación lo que, con las salvedades hechas, legitima la apelación al vocabulario aristotélico.

En cuarto lugar, se debe caracterizar la codependencia en términos distintos de los causales pues, por un lado, las fuentes son claras al respecto, no existe interacción causal posible entre entidades que no sean cuerpos. Y por otro, aunque la noción de dependencia puede implicar causalidad, en un sentido al menos explicativo, ese sentido es inofensivo desde el punto de vista estoico. Si se acepta el argumento de la sección 2 de este capítulo, no hay causalidad distinta de la eficiente.

Es preciso comenzar caracterizando las diversas clases de dependencia<sup>74</sup>. A grandes rasgos, puede decirse que dos entidades son dependientes, ontológicamente hablando, si de una depende la existencia o la identidad de la otra; así por ejemplo se dice que la chatez de Sócrates depende de él en tanto que ésta no se da sin que exista Sócrates como también puede decirse que Sócrates no existe sin que existan también su nariz chata, su cabello rizado, sus brazos cortos y en general cada parte de su cuerpo. En otro sentido de dependencia, puede

---

<sup>74</sup> Toda la discusión entre la posible relación entre los incorporeales y los cuerpos, se da en el transcurso de la comprensión aristotélica de las categorías y concretamente de la substancia y sus accidentes. Por ello, la dependencia también se caracteriza en oposición a la independencia que aquél atribuye a las substancias. Hay muchos rasgos que dan cuenta de ella; varios se formularán aquí en lo que sigue. Pero quizá el más simple y en algún sentido más abarcador es el que se emplea en *Categorías* para distinguir el tipo de cosas que hay en función de dos relaciones concretas: ‘estar en’ y ‘decirse de’. La primera apunta a un rasgo ontológico, la segunda a uno lógico que tiene que ver con la identidad de la entidad en cuestión. Dice Aristóteles, *Categorías* 2a 11-14: Ousia la así llamada con más propiedad, más primariamente y en más alto grado, es aquella que, no se dice de un sujeto ni está en un sujeto, por ejemplo algún hombre o algún caballo. (Οὐσία δὲ ἐστὶν ἢ κυριώτατά τε καὶ πρῶτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ’ ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστὶν, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος.) Al no ‘estar en’, la substancia existe separada de cualquier otra entidad y al no ‘decirse de’ queda claro que es un particular cuya identidad no depende de otras entidades en oposición por ejemplo a los universales que se determinan en virtud de los individuos que los instancian. Cuando no se da el primer caso de separabilidad, se entenderá aquí que hay una dependencia existencial; cuando no se da el segundo caso, de predicación, se hablará de una dependencia con respecto a la identidad.

decirse que un conjunto no existe sin sus elementos en cuanto esos elementos determinan la identidad del conjunto que conforman.

Con todo, no es la misma dependencia la que se expresa en los dos casos. En los dos primeros ejemplos, se habla de una dependencia existencial en la medida en que el darse efectivo de una entidad es requisito del darse de la otra. En el segundo caso, por su parte, lo que se expresa es la imposibilidad de identificar cierto tipo de entidad –un conjunto en este caso, pero bien puede ser un evento– sin que se tenga en cuenta previamente la identidad de otras. Lo que el estoicismo quiere expresar cuando dice que los incorporeales dependen de los cuerpos para subsistir es, al parecer, una clara dependencia existencial. Puesto que tiempo, lugar y predicados son en algún sentido propiedades<sup>75</sup> de los cuerpos, no puede decirse que ellos se den sin que se den simultáneamente los cuerpos a los que pertenecen. De otro lado, a pesar de que los cuerpos no tienen dependencia con respecto a los incorporeales en los mismos términos, hay un sentido en el que tampoco los cuerpos se dan sin que existan el tiempo, el lugar y los predicados. Esta dependencia es también existencial pero no es estricta –es decir, la existencia de un cuerpo no depende de un tiempo, un lugar o unos predicados determinados aunque sí de que existan tiempo, lugar y predicados que puedan atribuírsele– y puede considerarse que son dependientes más bien en un sentido débil.

Desde otra luz, puede decirse que los incorporeales son requisito de la existencia de los cuerpos en un sentido análogo al que se dice que los cuerpos no existen sin sus partes. Aún así no se está sosteniendo algún tipo de anterioridad, ni lógica ni temporal ni causal. Y ésta aclaración es central porque es la preeminencia causal la que da estatus ontológico en el estoicismo; por lo tanto, si es que hay algún sentido en que unos son anteriores a otros, entonces serían los cuerpos –en tanto posibles causas o causados– los prioritarios frente a los incorporeales.

Esa asimetría que se deriva del rol causal se evidencia en la medida en que la identidad de los cuerpos no depende de los incorporeales pero la de éstos sí de los cuerpos. Es decir, mientras la identidad de los incorporeales depende de la de los cuerpos con los que se relacionan, la identidad de los cuerpos depende de otros cuerpos. Así Sócrates es quien es porque es hijo de una mujer y un hombre concretos o porque su cualidad peculiar –un cuerpo o más precisamente la disposición de uno– lo condiciona, no porque su vida se haya desarrollado en el siglo IV a.C. En cambio el día del nacimiento de Sócrates y el de su muerte

---

<sup>75</sup> 'Propiedad' se usa aquí en un sentido muy amplio, más bien poco definido. No se está diciendo que éstos son rasgos de los cuerpos o características que están en ellos sino quizá más bien un cierto carácter, su circunstancia que está indisolublemente unida a cada cuerpo. Cfr. la nota siguiente

son los eventos concretos y localizables que son gracias a Sócrates. Específicamente, entonces, se afirma que existe

1. una dependencia entre un período de tiempo, por ejemplo el día de su muerte, y un individuo, puesto que hubo, hay o habrá tal día –un período de tiempo<sup>76</sup>– si y sólo si **existe** un individuo cuya muerte se produzca (dependencia estricta con respecto a la existencia)

y también

2. una dependencia entre el día de la muerte de Sócrates y Sócrates, porque el día de su muerte es el día que es porque Sócrates es el individuo que es (dependencia con respecto a la identidad)<sup>77</sup>

y en sentido contrario, a su vez, se postula

3. una dependencia entre Sócrates y *un* período de tiempo, porque Sócrates existe si y sólo si existe *un* período de tiempo (dependencia existencial débil)<sup>78</sup>

Pero no

4. una dependencia entre Sócrates y un cierto período de tiempo, porque la identidad de Sócrates depende de que éste sea lo que es, es decir un hombre, lo cual a su vez está determinado por el cuerpo –o cuerpos– que le dieron origen o por los cuerpos que lo cualifican común y particularmente (no hay dependencia con respecto a la identidad)<sup>79</sup>

---

<sup>76</sup> Cfr. la nota 66. Si Salles tiene razón, esta conclusión sería problemática. Recuérdese que según su argumento no hay porque establecer que el tiempo depende de los cambios que ocurren en él.

<sup>77</sup> Cfr. Salles 2002, para una discusión más amplia y detallada de las formas en que puede entenderse cómo se da esa individuación de los sucesos y del tiempo en que ellos ocurren con respecto a los cuerpos. Aunque allí se hacen muchas precisiones que aquí se pasan de largo, en general se acepta que la identidad de un período de tiempo depende del tipo de cuerpo que se localiza y de sus determinaciones. Mas, si hay que ser cuidadoso con algunos de los recursos explicativos que allí se emplean; por ejemplo el argumento en el que se apela a Kant para mostrar porque no puede considerarse al tiempo como una propiedad –pág.18–. Si bien se está de acuerdo en que los estoicos no conciben al tiempo como una propiedad en sentido estricto, valerse de Kant para mostrarlo podría sugerir la errónea idea de que los incorporales estoicos son esquemas trascendentales. En varios pasajes, éste incluido, se ha tratado de negar esta lectura explícitamente. De otro lado, es ciertamente más difícil ver la dependencia para el caso de los otros incorporales, el lugar y los *lektá*, por ejemplo. En el mencionado artículo Salles muestra cómo los predicados se individuaban también con respecto a los cuerpos que los satisfacen; y en el caso del lugar, las citadas definiciones de éste como el género del arriba, del abajo...etc, prueban de alguna manera cómo es que se da esa determinación. También, en Salles (2005: 100-101) puede confrontarse el ejemplo de cómo se individua un incorpóreo –un cierto *lektá* en ese caso– con respecto al sonido que al que está asociado naturalmente en virtud de la posición etimológica estoica.

<sup>78</sup> Nótese que se dice ‘un’ período de tiempo, enfatizando en la indeterminación. Porque de lo contrario, si fuese un cierto período de tiempo, no podría explicarse la continuidad de los objetos en el tiempo, su cambio de lugar por los movimientos de traslación o su muda de predicados. (Cfr. Salles 1999)

<sup>79</sup> Cfr. por ejemplo la definición de cuerpo unificado en Aquiles Tacio, *Isagoga excerpta* 14, 14-15: “se llaman cuerpos unificados a los que como una piedra o un leño son gobernados por un estado o condición y un estado o condición es un hábito cohesivo de un cuerpo. (σώματα δὲ νοεῖται, ὅσα ὑπὸ μᾶς ἕξεως ἠνωμένα κρατεῖται, οἷον λίθος ξύλον, καὶ εἶη ἂν ἕξις πνεῦμα σώματος συνεκτικόν)

Así vistas las cosas, parece claro por qué se habla de codependencia entre cuerpos e incorporeales, pero también por qué, aún así, los cuerpos existen mientras los incorporeales meramente subsisten.

#### 1.4. Qué tipo de cosas son estos incorporeales

La incorporación de estas realidades incorpóreas conduce a los estoicos a proponer un género más amplio que 'lo que existe' que también los abarque. El 'τί', 'algo', mencionado por Sexto Empírico en T15 se postula como esa clase superior que abarca todo lo que hay. La misma motivación tienen estos testimonios:

T20. Séneca, *Epístolas* 58, 13- 15<sup>80</sup>

Los estoicos le quieren sobreponer un género todavía más original; de él voy a ocuparme inmediatamente, pero antes he de enseñar que aquel género de que he hablado, con razón se pone el primero, porque es capaz de contener todas las cosas. "Lo que es" lo divido en estas especies: ó corpóreo o incorpóreo. No hay tercero.<sup>81</sup> El cuerpo, ¿cómo lo divido? Y diré que en animado o inanimado. Los animados a su vez, ¿cómo los divido? Diciendo que unos tienen alma, otros sólo ánimo –principio vital–; o que unos andan, van de un lado a otro; otros, hijos se alimentan por las raíces, crecen. ¿Los animales a su vez en qué especie los divido? O son mortales o son inmortales. A algunos estoicos les parece que el primer género es 'algo'. Añadiré por qué opinan así. "En la naturaleza, dicen, algunas cosas son y algunas cosas no son. Pero la naturaleza comprende también esas cosas que no son, que se le ocurren a la mente, como los centauros, los gigantes y todo lo que formado por un falso pensamiento comenzó a tener alguna imagen, aunque no tenga substancia<sup>82</sup>".<sup>83</sup>

T21. Alejandro de Afrodisia, *Sobre Tópicos de Aristóteles* 301, 19-25

De esta manera ponen no bellamente al algo, los de la Estoa, <como> género de lo que existe; en efecto, si <es> algo, es evidente que también <es> lo que existe; y si <es> lo que existe, aceptaría la definición de lo que existe. Pero aquellos, habiendo ordenado para sí mismos que lo que existe sólo se dice con respecto a los cuerpos, se

<sup>80</sup> Hay controversia acerca de la proveniencia de la doctrina que Séneca explica aquí. A pesar de que aparece como atribuida a los estoicos, el contexto platónico que la precede parece influirla. Brunschwig piensa que es heteroxia tardía (Brunschwig 1994b: 110-111)

<sup>81</sup> Aquí se plantea la posibilidad de un tercer género, el no-algo, en el que caerían algunas realidades que escapan a la ontología. Éste será el lugar de los universales comprendidos como concepciones.

<sup>82</sup> Con base en esta distinción entre 'imagen' y 'substancia', Caston encuentra similitud entre la posición expresada por Séneca y la distinción de Twardowski entre '*Inhalt*' (contenido) y '*Gegenstand*' (objeto). Esta distinción juega un rol central para Meinong; se remitirá a ello tanto en el capítulo 3 como en la conclusión.

<sup>83</sup> Stoici volunt superponere huic etiam nunc aliud genus magis principale; de quo statim dicam, si prius illud genus de quo locutus sum merito primum poni docuero, cum sit rerum omnium capax. 'Quod est' in has species divido, ut sint corporalia aut incorporalia; nihil tertium est. Corpus quomodo divido? ut dicam: aut animantia sunt aut inanima. Rursus animantia quemadmodum divido? ut dicam: quaedam animum habent, quaedam tantum animam, at sic: quaedam impetum habent, incedunt, transeunt, quaedam solo affixa radicibus aluntur, crescunt. Rursus animalia in quas species seco? aut mortalia sunt aut immortalia. Primum genus Stoicis quibusdam videtur 'quid'; quare videatur subiciam. 'In rerum' inquirunt 'natura quaedam sunt, quaedam non sunt, et haec autem quae non sunt rerum natura complectitur, quae animo succurrunt, tamquam Centauri, Gigantes et quidquid aliud falsa cogitatione formatum habere aliquam imaginem coepit, quamvis non habeat substantiam.'

evitarían la sinsalida. Pues por esto, dicen que algo es más general que esto, predicándose no sólo de los cuerpos sino también de los incorpóreos.<sup>84</sup>

T22. Alejandro de Afrodisia, *Sobre Tópicos de Aristóteles* 359, I2- I6

Así se muestra que de ninguna manera lo ‘algo’ es el género de todos lo que existen. Pues sería el género de lo uno el que es igual o más amplio que aquel; si por un lado, lo ‘uno’ [se dice] también con respecto a la concepción, pero por otro lado lo ‘algo’, sólo según los cuerpos y los incorpóreos, y las concepciones (ἐννόημα) no se dicen de estas cosas de acuerdo con ninguno de los dos.<sup>85</sup>

La postulación del indefinido τί como el género supremo de lo real se basa en la atribución de dos sentidos del verbo *ser* que se pueden distinguir a través de sus usos en los fragmentos anteriores; por un lado, Sexto (T15) dice que los estoicos “τῶν γὰρ τινῶν φασὶ τὰ μὲν εἶναι σώματα, τὰ δὲ ἀσώματα,” donde εἶναι está usado en un sentido más amplio (sentido 1) que el existencial, por ello es posible decir que algunas cosas *son* (S1) aunque no sean cuerpos. Por su parte Séneca (T20) usa el restringido existencial (sentido 2) cuando dice que los estoicos opinan que “In rerum' iniquiunt 'natura quaedam sunt, quaedam non sunt...” asignando en este caso a *sunt* un sentido más acotado: existir como cuerpo (S2), la especie que se sigue dividiendo en el fragmento. Alejandro (T21) critica la noción valiéndose únicamente del sentido existencial, pues ciertamente si el género estoico τί se identifica con τὸ ὄν, tomado como lo existente, sería imposible –desde los postulados estoicos y probablemente desde el sentido común– que los incorpóreos tuvieran cabida en él. Puede, entonces, decirse que al separar estos dos sentidos los estoicos rompen la tradicional identificación entre “lo que es” y “lo que existe”, aceptando que ‘si X existe, X es’ pero no por ello que ‘si X es, X existe’.

El otro asunto presente en dos de los fragmentos –en Sexto y Séneca– es la conexión de estos incorporales con las cosas pensadas o que suceden en la mente. No obstante, los incorporales no son concepciones (ἐννοήματα). Existe una diferencia entre el lugar que ocupan los cuatro incorporales nombrados y el que tienen las concepciones; mientras como se verá más adelante los incorporales ‘subsisten’<sup>86</sup>, las concepciones están fuera de la ontología. Por ello dice Alejandro (T22) que debería postularse un género aún más general, τὸ ἐν, que pueda decirse tanto de cuerpos e incorpóreos como de aquellas. No obstante en las fuentes

<sup>84</sup> οὕτω δεικνύοις ἂν ὅτι μὴ καλῶς τὸ τί οἱ ἀπὸ τῆς Στοιᾶς γένος τοῦ ὄντος τίθενται· εἰ γὰρ τί, δῆλον ὅτι καὶ ὄν· εἰ δὲ ὄν, τὸν τοῦ ὄντος ἀναδέχοιτο ἂν λόγον. ἀλλ’ ἐκεῖνοι νομοθετήσαντες αὐτοῖς τὸ ὄν κατὰ σωμάτων μόνων λέγεσθαι διαφεύγοιεν ἂν τὸ ἠπορημένον· διὰ τοῦτο γὰρ τὸ τί γενικώτερον αὐτοῦ φασὶ εἶναι, κατηγορούμενον οὐ κατὰ σωμάτων μόνον ἀλλὰ καὶ κατὰ ἀσωμάτων.

<sup>85</sup> οὕτω δειχθήσεται μηδὲ τὸ τί γένος ὄν τῶν πάντων· ἔσται γὰρ καὶ τοῦ ἐνός γένος ἢ ἐπ’ ἴσης ὄντος αὐτῷ ἢ καὶ ἐπὶ πλέον, εἴ γε τὸ μὲν ἐν καὶ κατὰ τοῦ ἐννοήματος, τὸ δὲ τί κατὰ μόνων σωμάτων καὶ ἀσωμάτων, τὸ δὲ ἐννόημα μηδέτερον τούτων κατὰ τοὺς ταῦτα λέγοντας.

<sup>86</sup> Aunque no se conserva ningún argumento explícito sobre el estatus ontológico de los incorporales, es obvio – como señala Rist (1995:163)– que esa era una de sus preocupaciones. El único que les niega explícitamente alguna existencia es Basílides –cfr. *Contra los profesores* 8, 258–. Hay un breve comentario también en Long (1971: 90).

propriadamente estoicas no hay ninguna referencia a este ‘metagénero’; por lo que, en sentido estricto, las concepciones estarían allende de cualquier clasificación de lo que es. Aunque tampoco puede decirse que sean nada; ellos claramente tienen un papel en el estoicismo que es atestado por las fuentes. Los incorpóreos, por tanto, quedarían en una posición intermedia: entre los existentes y las ‘entidades’ que no son. A pesar de la clara distinción ontológica, la relación entre incorpóreos y concepciones es un asunto que también ha de ser tratado con algún detalle<sup>87</sup>. Si se cree en el testimonio de Sexto (TI5), los incorpóreos tienen una estrecha relación con las concepciones en cuanto se los considera *τι νοούμενον πρᾶγμα*. Se puede explorar una distinción también de corte ontológico de acuerdo con la que los incorpóreos como los cuerpos existentes *son*, en cuanto tienen realidad independiente de la posibilidad de ser pensados.

A continuación se ahondará, entonces, en el estatus ontológico de los incorpóreos en cuanto son meramente ‘alcos’.

#### 1.4.1. Los incorpóreos, *algo* más que constructos mentales

Hay una veta de interpretación con antecedentes en la antigüedad misma que concibe los incorpóreos como no siendo más que constructos mentales<sup>88</sup>. Esto es lo que parece sugerirse en el texto de Sexto. No obstante habrá que interpretar la expresión ser ‘una cosa pensada’ (*τι νοούμενον πρᾶγμα*) en otro sentido; de lo contrario no será posible distinguir entre incorpóreos y *ἐννοήματα*, distinción que sí se testimonia en las fuentes<sup>89</sup>. Dicha característica ha de ser importante puesto que es, hasta el momento, la única que se les atribuye positivamente, no –como las restantes– un mero resultante de la oposición con los cuerpos. Luego, es posible que si se ofrece una caracterización de los incorpóreos que conserve ese rasgo y, a la vez, los distinga de las concepciones, se llegue a dilucidar en qué consiste aquello de ser *algo*.

<sup>87</sup> Este será el asunto central del capítulo 3; concretamente esta sección debe leerse en estrecha conexión con la sección 2.2. de ese cuarto capítulo.

<sup>88</sup> Watson (1966: 27-28) –citado por Long (1971: 94)– sostiene “there is, of course, no body corresponding to our statements in reality... lepta are the patterns which the mind tends naturally to impose on reality”. Long mismo reconoce que los *lepta* no son constructos mentales, pero sí sostiene que ellos son dependientes del lenguaje en cuanto se dan sólo al ser proferidos. Ello no parece viable; si así fuese, no bastaría tener una impresión racional, sería preciso expresar su contenido para poseer el *lepton*. Cfr. también la perspectiva de Barnes (1993, sección 4) sobre cómo puede establecerse una intrínseca conexión entre lo dicho y lo pensado, a propósito de cuál es el lugar de los pensamientos en la significación. Aunque ésta no es la identidad específica de la que se está hablando aquí, sus consideraciones son iluminadoras con respecto a la diferencia entre un pensamiento y el ‘sentido’ de una oración significativa, es decir, un *lepton*.

<sup>89</sup> cfr. Estobeo, *Antología* I, p.136, 21-23: Ellos dicen que las concepciones no son algo ni cualificados, sino una imagen del alma que es casi-algo y casi-cualificada. (τὰ ἐννοήματὰ φασὶ μήτε τιτὰ εἶναι μήτε ποιὰ, ὥσανεὶ δέ τινα καὶ ὥσανεὶ ποιὰ φαντάσματα ψυχῆς.) Este texto será examinado en detalle en el capítulo 3.

Como se dijo algunas fuentes identifican lo incorporal con lo que es meramente objeto del pensamiento. Plutarco<sup>90</sup> y Proclo entienden así el que se tilde a los incorporales de no-existentes, concluyendo por ello que la postura estoica les niega cualquier papel:

T23. Proclo, *Comentario al primer libro de los Elementos de Euclides* 89, 15-18

Que no es necesario considerar que tales límites subsisten sólo según los conceptos, digo los <límites> de los cuerpos, así como supusieron los de la Estoa. <sup>91</sup>

T24. Proclo, *Sobre el Timeo de Platón* 271 d

Además, por las cosas antes dichas hay que aceptar enteramente que es preciso concebir el tiempo como Platón, los de la Estoa o muchos de los del Perípato supusieron. Estos lo presentan como sólo según el concepto, insustancial y muy cercano a lo no existente. Pues, para ellos, el tiempo era uno de los incorpóreos, los cuales sin duda eran subestimados por ellos en tanto inoperantes y no existentes sino que sólo subsistían en la mente. <sup>92</sup>

A pesar de que el análisis de Proclo califica a los incorporales como insustanciales, cercanos a lo no existente e inoperantes, ciertamente deja claro que no puede decirse que son nada. Por una parte, ello haría a las palabras que los designan genéricamente –lugar, tiempo, vacío– tanto como a aquellas que los determinan específicamente –aquí, allá, de tres codos, ahora, ayer, mañana...etc.– carentes de significado. Y si, como en efecto sucede, estos vocablos tienen sentido, tales realidades deben ser algo que es designable a través de ellas. Por ello, Proclo supone que no siendo seres propiamente dichos pero tampoco nada, sólo puede decirse que son, en tanto mentales.

De hecho ese mismo razonamiento está presente en algunos comentaristas contemporáneos<sup>93</sup> que comparan el modo de existencia de los incorporales, la subsistencia, con la noción que de ésta tenía Alexius Meinong, noción que parece diseñada para mostrar la independencia de los objetos de pensamiento frente a lo real. Sin embargo, esa comparación no es del todo iluminadora. A la base de la distinción meinongniana entre ‘existencia’ y ‘subsistencia’, se encuentra otra oposición ‘abstracto-concreto’, oposición que no está claramente marcada en el estoicismo<sup>94</sup>. Adicionalmente la relación que los estoicos y Meinong establecen entre ‘existencia’ y ‘subsistencia’ tampoco es del mismo tipo. Antes de explicar esto más cabalmente, es necesario caracterizar toscamente la distinción meinongniana.

<sup>90</sup> cfr. Plutarco, *Sobre las nociones comunes*. 1074d

<sup>91</sup> ὅτι δὲ οὐ δεῖ νομίζειν κατ’ ἐπίνοιαν ψιλὴν ὑφεστάναι τὰ τοιαῦτα πέρατα, λέγω τῶν σωμάτων, ὥσπερ οἱ ἀπὸ τῆς Σ τ ο ᾱ ς ὑπέλαβον.

<sup>92</sup> ἔτι δὲ κάκεινο ληπτέον ἀπὸ τῶν προειρημένων, ὅτι πολλοῦ δεῖ τοιοῦτον ὑπονοῆσαι τὸν χρόνον ὁ Πλάτων οἷον οἱ ἀπὸ τῆς Σ τ ο ᾱ ς ὑπέλαβον ἢ τῶν ἐκ τοῦ Περιπάτου πολλοί, οἱ μὲν κατ’ ἐπίνοιαν ψιλὴν αὐτὸν συνιστάντες ἀμενηνὸν καὶ ἔγγιστα τοῦ μὴ ὄντος· ἐν γὰρ ἦν τῶν παρ’ αὐτοῖς ἄσωμάτων ὁ χρόνος, ᾧ δὴ καταπεφρόνηται παρ’ αὐτοῖς ὡς ἀδρανῆ καὶ οὐκ ὄντα καὶ ἐν ἐπινοίαις ὑφιστάμενα ψιλᾶς.

<sup>93</sup> cfr. Long & Sedley (1987:164) y Christensen (1962: 25-ss).

<sup>94</sup> contra. Menn (1999: 217) quien afirma que los estoicos trazan una distinción más exacta entre términos concretos y abstractos. Ciertamente, como él sostiene, las categorías estoicas son concretas mas ello se debe a que ellas son cuerpos y, en el mismo tenor, más que abstracciones los universales son incorporales.

Meinong distingue entre ‘subsistir’ (*bestehen*) y ‘existir’ (*existieren*) suponiendo que el primero es más abarcador y que, por lo tanto, comprende tanto a los objetos concretos como a los abstractos<sup>95</sup>. Esto es, los objetos concretos existen y, por lo mismo, al ser la existencia una especie de subsistencia, ellos también subsisten –se dan–. A su vez, los abstractos meramente subsisten y lo que este subsistir les posibilita es poder contar como sujetos en los enunciados en los que se predica algo de ellos. Así, cualquier término que cumpla la función de sujeto en una proposición, tiene algún tipo de ser independiente de si existe o no en el mundo. De allí que su comprensión sea tan abarcadora como para incluir dentro de los subsistentes incluso seres imposibles como el círculo cuadrado<sup>96</sup>. Lo que tendrían en común todas esas entidades es un cierto carácter –ser-así, traduce literalmente García Máynes– (*Sosein*) que les da un lugar en las proposiciones predicativas.

No hay, al menos explícitamente, una oposición terminológica entre lo abstracto y lo concreto en las fuentes estoicas que se conocen. Y si se intentara trazar la extensión de estos conjuntos no sería la misma en ambos casos. Aunque es habitual suponer que los universales son el mejor ejemplo de objeto abstracto –más aún en la perspectiva estoica en la que lo universal sólo tiene una existencial mental– no puede decirse que sean sin más identificables objetos abstractos y universales. Para los estoicos, como para todos los antiguos, un universal es aquello que puede predicarse de muchos pero no se identifica con ninguna de sus instancias concretas. Por ello, los asimilan inmediatamente a los sustantivos comunes. Por el contrario, en la perspectiva de Meinong un objeto abstracto no es asimilable a un universal; la abstracción que a él le interesa no es la resultante de un proceso mental por el que se eliminan las particularidades de un objeto, lo que se abstrae en su reflexión es la conexión del objeto en cuestión con la existencia. Así, por ejemplo, la línea ecuatorial, contaría como un objeto abstracto en sentido meinongniano, pero nunca como un universal estoico.

Esta comprensión de lo que subsiste que parece inseparable de lo abstracto dista completamente de la subsistencia atribuida a los incorporeales. Pues si bien los incorporeales no tienen una existencia tridimensional concreta, su codependencia con los objetos los

---

<sup>95</sup> cfr. “Lo que de manera más fácil permite advertir cuán poco se justifica esa opinión, es el examen de los objetos ideales, que sin duda se dan, pero en ningún caso existen y, por ende, no pueden ser reales en ningún sentido. (Meinong 1981: 9)”. Aquí el traductor vierte ‘*bestehen*’ por ‘*darse*’. (Este celebre artículo fue publicado en 1904; no obstante aquí se citará la paginación de la traducción castellana de 1981. Cfr. Bibliografía)

<sup>96</sup> No parece probable que los imposibles conceptuales, como el círculo cuadrado puedan darse en el estoicismo, ni siquiera en la mente. Si las entidades ficticias, aunque meramente mentales, en algún sentido dependen de la información del exterior –quimeras, centauros... resultan de la combinación, trasposición o analogación de percepciones–, no queda claro cuál sería el mecanismo que permite el llegar a ser del *phántaston* de un imposible.

particulariza, elimina cualquier rasgo de abstracción<sup>97</sup>. Es decir, si bien no son concretos sí son particulares. Asimismo, su subsistencia se deriva precisamente de esa conexión con los objetos reales, no es éste un estatus que los independice de lo existente. Luego, tampoco puede decirse, como sí lo hace Meinong, que para los estoicos la existencia sea una especie de subsistencia.

Dentro de esa subsistencia hay algunas distinciones que permite dar cuenta de, por ejemplo, el tiempo presente y los predicados que se atribuyen verdaderamente a los objetos. Véase la forma en que ‘subsiste’ el tiempo presente, a diferencia del pasado y del futuro, en Estobeo<sup>98</sup>:

Estobeo, *Antología I*, p. 106, 5, 13-17 (parte de T19)

Y dice que sólo existe (ὑπάρχειν), el presente, en tanto que el pasado y el futuro subsisten pero de ningún modo, dice existen (ὑπάρχειν), como <dice que> sólo los accidentes son predicados, por ejemplo, el pasear me pertenece (ὑπάρχει μοι) cuando paseo pero cuando estoy acostado o sentado no me pertenece.

Aunque se haya diseñado para ello, la aplicación misma de la noción de subsistencia a los incorporeales en general es harto problemática. En el fragmento se intenta explicar los distintos sentidos en que *existen* el pasado, el presente y el futuro y para ello se distingue entre ‘suceder’ y ‘subsistir’. Ya que se recurre a los *lektà* para perfilar la distinción parece obvio que puede entonces aplicarse también a ellos. Mas aquí no es claro que pueda aplicarse a los otros incorporeales. Si se atiende a Cleómenes<sup>99</sup> el vacío también ha de subsistir (ὑπόστασις) dado que no posee ninguna otra capacidad además de la de poder recibir un cuerpo; un razonamiento similar podría extenderse al lugar. Esta subsistencia es pues el nivel ontológico que les corresponden en virtud de poseer esa la capacidad de vincularse con los cuerpos.

En el caso del tiempo y los predicados, el asunto parece ser un poco más sutil. Si bien como se ha insistido, estos no existen en el mismo sentido en que lo hacen los cuerpos, sí adquieren un estatus ontológico *superior* cuando la conexión con el cuerpo que se ha mencionado se está dando actualmente. Si bien en el lenguaje ordinario ambos verbos ὑπάρχω y ὑφίστημι parecen tener el mismo significado, es bien sabido que dentro de la

<sup>97</sup> *Contra*. Caston (1999: 154) quien afirma que los cuatro subsistentes canónicos para el estoicismo son objetos abstractos. Caston no ofrece ningún argumento para sustentar dicha opinión, que como se ha dicho, en virtud de la inexistencia de la distinción entre abstracto-concreto, no es nada obvia. Quizá sólo se apoya en que los incorporeales estoicos, como los objetos abstractos meinongnianos, están fuera del tiempo y del espacio. Mas ello no es una prueba suficiente para identificarlos pues, él mismo reconoce, que mientras los objetos meinongnianos no necesitan ningún nivel de existencia, los incorporeales al menos deben subsistir.

<sup>98</sup> La misma distinción se encuentra en Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 1081F: Crisipo (...) dice en *Sobre el vacío* y en otros tratados que el tiempo, el pasado y el futuro no ocurren (ὑπάρχειν) sino que subsisten (ὑφεστηκέναι), sólo se da el presente. (Χρύσιππος (...) ἐν μὲν τῷ περὶ τοῦ Κενοῦ καὶ ἄλλοις τισὶ τὸ μὲν παρωχημένον τοῦ χρόνου καὶ τὸ μέλλον οὐχ ὑπάρχειν ἀλλ’ ὑφεστηκέναι φησί, μόνον δ’ ὑπάρχειν τὸ ἐνεστηκός)

<sup>99</sup> Cfr. Cleomenes, *Sobre el movimiento circular de los cuerpos celestes* 8, 10-14.

tradición filosófica –concretamente en los *Analíticos* de Aristóteles– el primero se ha empleado para expresar precisamente el tipo de vínculo que se da entre el sujeto y sus predicados. Por ello en los contextos en los que se vincula un sujeto y un predicado que le corresponde de hecho se ha optado por traducir ὑπάρχειν como ‘pertener’<sup>100</sup>.

La utilidad de dicha distinción aplicada a los predicados es prístina cuando se trata de aclarar sus condiciones de verdad<sup>101</sup>. Si lo que expresa el *lektón* no es el caso, por ejemplo ‘caminar’ estando acostado, éste meramente subsiste al cuerpo del que se dice; pero si, se predica el ‘caminar’ de un cuerpo que en efecto camina, el *lektón* además sucede. Y este suceder es lo que hace verdadera la predicación que se expresa en un *lektón* completo como ‘Dión camina’ cuando, se insiste, Dión de hecho está caminando. Lo anterior reitera la utilidad primaria que se había atribuido a la distinción entre los existentes y los meramente subsistentes. Ella pretendía diferenciar el mobiliario concreto del mundo de aquellas otras entidades que, aunque no existen pues no son cuerpos, tienen un papel en los procesos causales. Ahora la diferencia es, pues, más sutil; es posible referirnos al pasado, al futuro y atribuir predicados que no se dan en los objetos, esto ya que los incorporeales mencionados subsisten. Pero cuando se habla del presente y de los predicados que le ‘pertenece’ al sujeto, tales además de subsistir, ocurren.

Esta gama de estatutos existenciales da al estoicismo la posibilidad de hablar de un espectro grande de fenómenos sin serle infiel a su corporalismo. Por ejemplo, puede hablarse falsamente, hablarse de los cambios a través del tiempo, puede hablarse de los contenidos de pensamiento sin que el hecho mismo de mencionarlas substancialice esas realidades. Luego no parece cierto que los incorporeales sólo tengan alguna presencia en la mente, pues su modo de ser se refiere directamente a lo real<sup>102</sup>.

En el mismo tenor, ha de comprenderse qué significa ser un ‘algo’ a diferencia de los ‘no-algos’, los universales o concepciones. Como señalan Long y Sedley la noción estoica de

---

<sup>100</sup> Para ver las diferencias entre el uso estoico y el aristotélico de ὑπάρχειν, cfr. Hadot (1969: 117, 126) También es muy interesante su análisis de la oposición entre ὑπάρχω y ὑφίστημι. Él sostiene que ambos caracterizan el modo especial de ser de los incorporeales, como un modo opuesto a la substancialidad propia de los cuerpos. Goldschmidt refuta su interpretación platónica del ὑφίστημι, mostrando por qué no puede comprenderse como una ‘existencia por sí’ la atribuida a los incorporeales (Goldschmidt 1971: 338-339). Es importante tener en cuenta la contradicción que éste señala entre la fuente de Estobeo que aquí se analizará –Goldschmidt se refiere a ella como la compilación de Ario Didimo– y el testimonio de Plutarco –*Sobre las nociones comunes* 1081C–. No obstante aquí no se tendrá en cuenta ésta última, precisamente por considerarla –como lo hace Goldschmidt (1971: 339)– poco confiable en cuanto está contaminada de platonismo.

<sup>101</sup> Long (1971: 93) claramente afirma “la hyparxis de un *lektion* indica su valor de verdad no su estatuto ontológico”. La traducción es mía.

<sup>102</sup> Ciertamente, como señala Goldschmidt esta distinción parece ser exclusiva de Crisipo y no es pertinente sin más trasladarla a cualquier otro contexto (Goldschmidt 1971: 344). Sin embargo, no parece que sólo pueda aplicarse al tiempo. El ejemplo mismo muestra la utilidad de ésta en la descripción del cambio de los cuerpos con respecto a sus predicados.

concepción es bastante original; para los estoicos éstas no están en ninguna parte, ni separadas de los objetos que las instancian ni en las cosas mismas. Por ello, se las caracteriza como no-algo; no tienen existencia alguna, no tienen ningún referente concreto. Apelando a la comprensión contemporánea de la semántica de los términos, las concepciones tienen algún sentido, pero no una referencia. Justamente en ello se distinguen de los entes ficcionales –que sí son algo– para los que, si bien es vacía su referencia, ésta es algo, un conjunto concreto: el conjunto vacío. También pues el ser un ente concreto es el criterio sobre el cual se determina la existencia o no de las concepciones. Parece obvio a esta altura que ser algo es tener una conexión con lo real que bien puede concretarse más, siendo un existente, o limitarse a depender de ella, siendo un subsistente<sup>103</sup>.

De otro lado, ser una cosa pensada, rasgo que en algún sentido comparten concepciones e incorpóreas, se hará más claro cuando se caractericen los *lektá* en el capítulo siguiente. Ser objeto de pensamiento, de hecho, forma parte de su definición. No obstante, es posible que dicha característica también sea fundamental para los otros incorpóreos. Por una parte, a pesar de su incorpórealidad ellos son ‘percibidos’ y dado que carecen de características sensibles, es el pensamiento el que los capta. Un buen ejemplo es el caso del vacío, una necesidad conceptual hace que se comprenda aquello que dicho incorpóreo puede ser. En este sentido, tiene una estrecha conexión con el pensamiento, puede decirse que aquellos son sus objetos propios. Por otra parte, los incorpóreos ponen en evidencia el orden del cosmos y, en consecuencia, su racionalidad. Tiempo y lugar son los marcos en los que se expresa esa racionalidad; son las estructuras que permiten comprender lo que acontece, conectando cuerpo con cuerpo en una cadena causal que les otorga orden, sentido y finalidad. También bajo este aspecto pueden comprenderse como manifestaciones del *logos*, entes que son comprensibles gracias a aquello que conecta a los hombres con dios, su pensamiento.

En retrospectiva, ya ha de ser claro que los incorpóreos –aunque inoperantes al no ser cuerpos– tienen un lugar central en el cosmos estoico. Ellos entablan una relación de codependencia con los cuerpos, haciendo que éstos y los sucesos en los que interactúan se conecten racionalmente bajo el modelo causal. En esa medida, los incorpóreos subsisten al darse de cuerpos y sucesos en el mundo, por lo que se distinguen de los objetos que meramente existen en el pensamiento. Lugar, tiempo, vacío y *lektá* no dependen de una mente para ser. Luego aún que no tengan una existencia por sí, tienen un claro papel en el funcionamiento y la comprensión de lo que acontece en la realidad.

---

<sup>103</sup> Este asunto se aborda en detalle en el Capítulo 3.

## 1.5. Conclusión

Tradicionalmente las reflexiones ontológicas de los filósofos de la Antigüedad se trabajan como formando parte del espectro de lo que se denomina su ‘metafísica’. Si bien siempre se insiste en que tal denominación –forjada por Andrónico– es contingente, lo que ella designa, un estudio de los seres que se encuentran más allá del dominio de la física y de su relación con los entes meramente físicos, sí se piensa necesario. Esto es así sólo en los sistemas herederos de Parménides –platónicos y aristotélicos, principalmente–, ya que, por un lado, para ellos sí existen tales seres y, por otro, de ellos depende la explicación y en últimas la existencia misma de todo lo demás.

No sucede lo mismo en el interior del estoicismo. Fieles a un compromiso con los entes concretos como habitantes primeros de la realidad, los estoicos niegan la existencia de cualquier clase de entidad que escape a los patrones del mundo físico. Queriendo explicar – como los metafísicos– todo lo que hay, ubican dicha explicación en los entes concretos mismos gracias a la dualidad entre agente y paciente, entre una razón ordenadora pero intrínseca y un receptáculo de las acciones de aquella.

A partir de esta idea básica, se diseña un modelo del mundo en el que prevalecen los particulares y sus cambios cuyo llegar a ser es causal. Conservando tales supuestos, se establece la población de lo que existe bajo el criterio de la corporalidad y allende a ello se reconocen algunas realidades que, a pesar de no existir, ocupan un lugar central en ese diseño causal. Todo lo anterior ha sido el objeto de este capítulo. Se ha tratado de comprender cómo son posibles y cuáles son las reflexiones ontológicas de los estoicos que por su íntima conexión con la física a la que ellos se inscriben, han resultado ser más bien su física primera que su metafísica.

Capítulo 2:  
**Sobre la ontología de los *lektá***

Como se adelantaba en la *Introducción*, en algún sentido este capítulo significa un nuevo comienzo. A partir de aquí se aborda directamente el tema central de esta investigación: la naturaleza de los *lektá* y su utilidad en el interior del sistema estoico. Así, el propósito central del presente capítulo es demostrar que los *lektá*, como los demás incorpóreos, son una noción física que, no obstante, tiene importantes usos en las otras partes de la filosofía. Para ello se demostrará por qué es necesario distinguir entre los *lektá* y los cuerpos concretos que tienen un vínculo estrecho con ellos como los agentes y pacientes en los procesos de cambio, las impresiones, los sonidos, los bienes...etc. y se explicará cuál es el poder explicativo de esa distinción. En primer lugar, se analizará cómo Cleantes usa los *lektá* como un recurso para dar cuenta del particular estatus de los efectos en una relación de orden causal entre dos cuerpos –sección 2.1.1–. En seguida, se mostrará el papel que cumple la distinción entre los cuerpos y sus efectos en dos ámbitos concretos, el de los significados –2.2.1– y el de las impresiones –2.2.2–. Allí se evidenciarán algunos de los problemas en los que caería la doctrina en caso de que se atribuyera corporalidad a los efectos y a los predicados. También en el campo de la psicología se evidenciará la utilidad de la distinción aplicada a los objetos de deseo y los bienes a los que se dirige el impulso; la misma se aplica al campo ético en las nociones de τέλος y σκοπός. Pero este asunto será el tema del último capítulo.

Más detalladamente el razonamiento que aquí se presenta corre así: los *lektá* concebidos como predicados son la respuesta lógica al problema del cambio. Es una solución lógica porque el problema es de esa misma naturaleza; no se pone en cuestión la ocurrencia concreta de cambios sino los mecanismos con los que se describen ontológica y lógicamente. En esa medida, se apela a la noción de predicado como una herramienta física y lógica ideada para dichos propósitos. Dos razones se tienen para ello; de un lado, existe el precedente aristotélico en el que también se la concibe como mecanismo para afrontar problemas físicos y metafísicos. De otro lado, la comprensión megárica de dicha noción da pie para comprenderla como un incorporeal, característica que resultará esencial para salvaguardarse de las paradojas que explicar un cambio entrañaba en el marco de un estricto corporalismo –sección 2.1.1–. Con estas bases, se muestra concretamente en qué consiste el problema y la operatividad de los predicados entendidos como los efectos en el esquema causal que domina la física del estoicismo. Allí se conectarán los *lektá* con las categorías estoicas, ambos comprendidos como desarrollos lógicos del mencionado problema físico. La postulación de la tercera categoría precisamente en el interior de algunos problemas psicológicos permitirá

concebir el traslado de la exitosa hipótesis de los *lektá* a los contextos lógicos. En ellos se verá su operatividad en la descripción de algunos fenómenos mentales con contenido que interesan particularmente a la doctrina.

## 2. 1. Identificación entre efectos y *lektá*

### 2.1.1. Antecedentes

Puesto que, para los estoicos, todo lo existente —objetos, eventos...etc. — es causado, ellos consideran que la tarea de cualquier explicación es dar cuenta de ese vínculo causal. Si bien las entidades involucradas más evidentemente en los procesos son siempre cuerpos como condición de posibilidad de ellos mismos y de su explicación —además del tiempo y el lugar o el vacío— los estoicos se valen de otros incorporeales: los *lektá*. En este apartado se intentará dilucidar el papel que los *lektá* ocupan en el esquema causal. Se supondrá que esa relación ‘cuerpo-*lektá*’ es la estrategia que elige el estoicismo para dar cuenta del clásico problema del cambio. No hay indicios explícitos en este sentido en las fuentes consultadas. No obstante, sí se testimonia, por ejemplo, que la concepción de las categorías estoicas<sup>1</sup> —concretamente la distinción entre la substancia y el algo cualificado— intenta resolver el problema del crecimiento. En el mismo tenor, la tercera categoría — $\pi\omega\varsigma \ \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$ — es introducida por Crisipo para hablar del alma y de los cambios que ocurren en ella como disposiciones más que como presencia de otras ‘entidades’ en ella. En este sentido habría cierta legitimidad en la suposición de que las reflexiones ontológicas surgen como respuesta a problemas que plantea la concepción causal y corporal de la realidad<sup>2</sup>.

Se ha de tener en cuenta que, así como sucede con los otros incorporeales, la distinción entre los *lektá* y los cuerpos a los que ellos ‘refieren’<sup>3</sup> no es perceptualmente evidente<sup>4</sup>. En su

---

<sup>1</sup> No sobra recordar que los testimonios sobre las categorías estoicas son aún más escasos y difíciles de lo habitual para el corpus de estos filósofos. Casi todos se encuentran en contextos aristotélicos o neoplatónicos claramente adversos. Aún así, parece claro que ellas son formuladas para dar cuenta de los particulares y de lo que a ellos sucede.

<sup>2</sup> Hay que notar una distinción importante aquí. A pesar de que se ha usado la postulación de las categorías como un argumento a favor del talante ontológico de los *lektá*, no puede decirse que *lektá* y categorías sean identificables, como lo hace Rist (1995a: 164). Él supone que las categorías son *lektá* incompletos. No obstante, es bastante claro que las categorías estoicas: la substancia, el individuo cualificado y las disposiciones son cuerpos. Luego esa identificación es de plano insostenible. Entonces parece necesario tener en mente algunas distinciones al menos, entre *lektá*, categorías y palabras. Para una comparación entre las categorías estoicas y las aristotélicas, cfr. Menn (1999: 217-221).

<sup>3</sup> Se emplea ‘referir’ entrecomillado para poner en evidencia que no existe un compromiso con este término para designar la relación entre *lektá* y cuerpos. Graeser (1978: 83-84) discute ampliamente las dificultades para

primera aparición dentro del corpus estoico<sup>5</sup>, los *lektá* podrían meramente ser el nombre con el que se designan las propiedades, relaciones o atributos que se predicán de las cosas. En esa medida la distinción entre el objeto y sus cualidades es una diferencia que realiza la mente al analizar aquello que se le presenta. Es decir, *lektá* resultaría ser el nombre que eligen los estoicos para los *kategorémata* aristotélicos, concebidos como las posibles predicaciones de cada cosa. Y en cierto sentido, ello es así<sup>6</sup>.

Ciertamente, es posible decir que tanto los estoicos como Aristóteles recurren a los predicados como artefactos conceptuales que construyen la ontología necesaria para dar cuenta de los entes sensibles. Esta tesis se ha probado para los incorporales en general en el primer capítulo y espera demostrarse en éste para los *lektá*. En el caso de Aristóteles no es éste el lugar para emprender esa prueba. Mas considérense por ejemplo las conclusiones de Zingano<sup>7</sup>; allí replantea allí el clásico problema de la posibilidad de la metafísica una vez se ha demostrado la transcategorialidad del ser. Al hablar de *Categorías*, él propone comprender este tratado como una ‘metafísica regional’, la única posible cuando se ha probado que ‘ser’ se predica por igual pero no sinónimamente de todas las categorías. En este tratadito, generalmente relegado a un rol instrumental, se propone la gramática filosófica que debe –es prescriptivo su tono– imponerse al lidiar con los entes que son capaces de recibir los contrarios, esto es, aquellos que cambian.<sup>8</sup> Allí la noción de predicado aparece como aquello que puede decirse de algo, la cualidad predicada que hace ‘presencia’ en la substancia de la que se habla. La noción de presencia es central en la concepción aristotélica de la relación entre substancias y predicados. Ella justifica que de un cuerpo específico se diga tal o cual característica<sup>9</sup>. La predicación se comprende, entonces, como un cierto tipo de proceso de

---

postular una posición estoica sobre la denotación. A pesar de sus dudas, sostiene que puede ser *tynchanein* el verbo que se emplee en esos casos.

<sup>4</sup> Cfr. Christensen (1962: 45-46.) Allí se apunta explícitamente a este asunto. Gracias sólo a estratagemas lógicas es posible separar el cambio mismo de lo que cambia. No hay una separación perceptible, porque no hay una separación real. En esto coinciden Aristóteles y los estoicos.

<sup>5</sup> Cfr. T30. Clemente Alejandrino, *Miscelánea* 8, 9, 26, analizado en detalle más adelante.

<sup>6</sup> La comparación entre las categorías estoicas y aristotélicas excede con mucho los alcances de este apartado. Son muchos los matices que es preciso hacer; pues si bien, ambos esquemas parten de la distinción platónica entre substancia y cualidad, la característica ontológica que cada uno privilegia es diversa. Mientras que para Aristóteles la universalidad y generalidad siguen siendo centrales, los estoicos se interesan más por el individuo y aquellas cosas que lo particularizan. Para una comparación detallada, cfr. Menn (1999).

<sup>7</sup> Cfr. Zingano (2002:195-212). Se puede también cfr. Frede (1981: 1-24).

<sup>8</sup> Hasta aquí la argumentación de Zingano.

<sup>9</sup> Dos cosas deben ser notadas. En primer lugar que, entendida en uno u otro sentido, Platón, Aristóteles y los estoicos coinciden la relación de predicación como una forma de ‘estar en’. La comprensión estoica fue aclarada en el Capítulo pasado (cfr. sección 1.3.2). Se deben considerar las otras dos posturas también para no dar lugar a confusiones. Aquí, por ejemplo, ‘presencia’ no se usa en el sentido técnico de la noción platónica de *parousia*: *Fedón* 100 d4-6: “... que lo que hace a algo bello no es otra cosa que aquello Bello, trátese de una presencia, o bien de una comunión o bien de cualquier modo en que sobrevenga.” (ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἶτε παρουσία εἶτε κοινωνία εἶτε ὅπη δὴ καὶ ὅπως τῆ προσγενομένη);

clasificación de los objetos individuales en clases cuya extensión es justamente el conjunto de substancias que poseen esa característica.

A pesar, pues, de que los estoicos, como Aristóteles, apelan a la noción de predicado para fundar una ‘metafísica’-u ontología en el sentido del primer capítulo- que dé cuenta de los cambios, la manera en que se comprenden los predicados en cada teoría parece distinta. Así, atendiendo a los ejemplos, mientras que los predicados aristotélicos son términos generales, nombres, que siguen a la cópula –como ‘mortal’ en ‘Sócrates es mortal’-, los *lektá* incompletos o predicados estoicos siempre están caracterizados como verbos que requieren de un sujeto y de un objeto para formar un enunciado con sentido completo:

T25. Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 7, 64

Y el predicado es lo que es dicho de algo o un estado de cosas unido a algo o a algunas cosas, como dicen los que rodean a Apolodoro, o un *lektón* incompleto unido a un caso recto para la génesis de una proposición.<sup>10</sup>

En tanto lo ‘decible’ de algo, hay ciertamente una similitud entre predicados estoicos y categorías aristotélicas.<sup>11</sup> No obstante rápidamente surge la asimetría. De hecho, cuando Aristóteles elige su lista de diez categorías dice explícitamente que ellas son las diez cosas que podemos decir ‘sin combinación’ (τὰ δὲ ἄνευ συμπλοκῆς). Este ‘sin combinación’ es su criterio para clasificar lo que es predicable en sólo diez tipos, diez ‘clases’ universales. Así caracterizadas, las categorías no son en sí mismas relacionales. Cada una se analiza aisladamente; una oración, por ejemplo, identifica a un objeto individual como miembro de una clase, a Sócrates en cuanto substrato en el que se instancia la propiedad ‘ser mortal’. En el marco de esa comprensión, una categoría aristotélica –con excepción de la substancia primera- puede, en principio<sup>12</sup>, cumplir con cualquiera de las dos funciones básicas del

---

*Sofista* 247 a5: “Extranjero: ¿ Y no es por la posesión y por la presencia de la justicia por lo que el alma llega a ser de este tipo, y contraria por lo contrario?” (ἸΖΕ.} Ἄλλ’ οὐ δικαιοσύνης ἔξει καὶ παρουσίᾳ τοιαύτην αὐτῶν ἐκάστην γίγνεσθαι, καὶ τῶν ἐναντίων τὴν ἐναντίαν.) Pues ella, como puede verse en estos casos, pretende dar cuenta causalmente del llegar a ser de una característica en un ente sensible: según la descripción de Aristóteles en *Metafísica* 1013b14-15: “Por ejemplo aquello cuya presencia es causa de esta cosas determinada, decimos que por su ausencia es, a veces, causa de lo contrario. Por ejemplo, la ausencia del piloto es causa de la destrucción del navío, mientras que su presencia hubiera sido causa de la salvación.” (ὁ γὰρ παρὸν αἴτιον τοῦδ᾽, τοῦτ᾽ ἄπὸν αἰτιώμεθα ἐνίοτε τοῦ ἐναντίου, οἷον τὴν ἀπουσίαν τοῦ κυβερνήτου τῆς ἀνατροπῆς, οὗ ἦν ἡ παρουσία αἰτία τῆς σωτηρίας). Ésta es precisamente la postura que Aristóteles crítica tajantemente en *Metafísica* A, 6. Simplemente se quiere designar la relación que es descrita por Aristóteles como ‘estar en’ o ‘ser en un sujeto’ en virtud de la cual se distingue entre los ítems que son independientes y aquellos que, dándose en algo, sólo existen en la substancia en la que se dan y no separadamente. Esa relación se caracteriza por extenso en *Física* 210a14-ss, y se aclara que aunque hay otras formas de ‘estar en’ la anterior es la única que corresponde a la predicación.

<sup>10</sup> Ἔστι δὲ τὸ κατηγορήμα τὸ κατὰ τινος ἀγορευόμενον ἢ πρᾶγμα συντακτὸν περὶ τινος ἢ τινῶν, ὡς οἱ περὶ Ἀπολλόδωρον φασιν, ἢ λεκτὸν ἑλλιπὲς συντακτὸν ὀρθῆ πτώσει πρὸς ἀξιώματος γένεσιν.

<sup>11</sup> Nótese los ejemplos que usa para caracterizar la categoría ‘tener’: ‘estar calzado’, ‘estar armado’, en ellos se cumple estrictamente la caracterización estoica de *lektón* que se ha venido perfilando.

<sup>12</sup> Se dice ‘en principio’ pues es bien sabido que por ejemplo los nombres propios como ‘Sócrates’, nombres que designan individuos concretos, no puede ocupar sino la posición del sujeto. Por ello se introduce la distinción

enunciado, puede ser sujeto o predicado, v.g. ‘Sócrates es un hombre’ o ‘hombre es un animal’.

Pero no ocurre lo mismo en el caso de los predicados estoicos. Con base una vez más en los ejemplos, parece claro que un predicado es un verbo conjugado que requiere de un sujeto y, dependiendo de su régimen, de un objeto directo o indirecto para constituir un enunciado. Es decir, lo que hace un *lektón* es dar cuenta del vínculo de un cuerpo que en tanto agente hace las veces de sujeto con otro que —siendo paciente— funge como objeto directo de la acción que expresa dicho *lektón*. Por ello se ve el caso nominativo como distinto de un *lektón* incompleto pero imprescindible para construir un *lektón* completo. Si los sujetos de las oraciones son frecuentemente identificables con el caso recto (*orthē ptôsis*), podría distinguirse entre los casos rectos y los predicados diciendo que los primeros se refieren a cosas, mientras los segundos remiten más bien a los estados de cosas que las involucran. No es claro, de cualquier manera, si los casos son o no *lektá*<sup>13</sup>.

Frede sostiene<sup>14</sup>, por ejemplo, que, si bien el bagaje gramatical inclina a considerar la expresión, las palabras mismas como el referente de la noción de ‘caso’, hay claros indicios en las fuentes de que un caso es más bien lo significado, aquello que es designado. Esto es cierto; con todo la única fuente que habla explícitamente de la noción estoica de caso, el pasaje de Diógenes discutido aquí, lo comprende como algo distinto de un *lektón*, la otra parte necesaria para la génesis de un enunciado. Tal vez por ello, y recurriendo a las fuentes<sup>15</sup> en las que se asocia el ‘caso’ a aquello que ‘cae’ de lo general a lo particular y a las que distinguen entre el caso y el objeto particular mismo<sup>16</sup>, Frede lo identifica con la cualidad común. Ello porque, en la medida en que se posee esa cualidad, un particular cae bajo un género. Esta lectura es bastante dudosa, no sólo porque como él mismo Frede reconoce se apoya más en la metafísica neoplatónica de Jámblico reconstruida por Simplicio (*Sobre las Categorías* 209, 10-ss), sino también porque supone distinciones innecesarias en el interior del estoicismo. Las

---

‘estar/no estar en’ que distingue entre dos tipos de categorías, aquella que es substrato siempre y primariamente y aquella que puede ser substrato concebida genéricamente y en tanto género atributo.

<sup>13</sup> La distinción estoica entre ‘caso’ y ‘predicado’ no puede ser entendida como meramente gramatical. Si bien hay un sentido en el que ‘caso’ y ‘*lektón* incompleto’ son equiparables con ‘sujeto’ y ‘predicado’ respectivamente, la intención original del primer par no parece ser gramatical. Lo que se quiere es distinguir entre los agentes y pacientes de las acciones y las acciones mismas, los efectos que tiene la interacción de aquellos. Entonces en la medida en que el sujeto sea el agente y el paciente el objeto la identificación parece viable. Pero ello no es siempre así; piensese en los tiempos pasivos, en las oraciones impersonales y en todos aquellos fenómenos en los que no se da que el agente sea el nominativo y el paciente el acusativo o el dativo en la oración. Un claro ejemplo de que es la pareja agente/ paciente la que interesa al estoicismo es su interpretación de los verbos en voz media.

<sup>14</sup> Cfr. Frede (1994a).

<sup>15</sup> Cfr. Amonio, *Sobre el De interpretatione de Aristóteles* 43, 9-15; Dioniso Tracio 230, 24-8.

<sup>16</sup> Cfr. el mencionado pasaje de Clemente (T4 en este capítulo) que se analizará en detalle en las próximas páginas.

cualidades comunes son cuerpos, ¿por qué entonces es necesaria otra noción ontológica para hablar de ellas? Si bien no son cuerpos como lo son Sócrates y Platón, sí son disposiciones corporales como las impresiones, los otros estados mentales...etc. Parecería que lo que se está designando es más bien los cuerpos que pueden hacer las veces de sujeto en una oración, pero en ese caso, no se está haciendo una distinción ontológica sino una sintáctica, lingüística. Este tipo de distinción, Frede señala, no es importante para los estoicos<sup>17</sup>. El más bien supone que los estoicos proponen la noción de caso para poder diferenciar éstos de los objetos y así poder operar con los términos que no tienen referencia<sup>18</sup>. Su argumento se apoya en los intrigantes enunciados ‘dependientes del tiempo’; Frede supone que los estoicos creen que para que algo sea nombrado debe estar aquí, luego en el tiempo en que la oración ‘Dión estaba en Atenas’ es falsa porque Dión ha dejado de existir, la expresión ‘Dión’ no puede referir a Dión mismo sino que debe entenderse como “significando o indicando la cualidad peculiar o la esencia de Dión, algo que cae bajo el concepto de Dión”<sup>19</sup> i.e. el caso Dión. Además de la innecesaria distinción entre clases de cuerpos ya mencionada, esta reconstrucción parece dejar de lado la opinión de Sexto en el célebre pasaje de *Contra los profesores* 8, 11-13 –comentado y citado más adelante en este mismo capítulo– pues no habría intermediación, más bien parecería decirse que ‘Dión’ refiere directamente la propiedad común. Y, por último, la interpretación de Frede supone que un caso –que es un cuerpo– se combina con un *lektón* –que es incorporeal– para formar una proposición, pero calla completamente sobre cómo puede ser esto.

Clemente usa un sustantivo nominativo ‘casa’ como el ejemplo de *lektá* en su mencionado sofisma de ‘lo que pasa por tu boca’. No obstante, ellos no encajan en esta caracterización como verbos incompletos. Si se examina la extensión que se atribuye al conjunto de los *lektá* en las fuentes, debe recordarse que ésta es en principio una clase con tres subconjuntos: los predicados, las proposiciones (ἀξιώματα) y los *lektá* compuestos como los condicionales. Lo que tienen en común todos estos es justamente su carácter asertivo, su vocación a ser siempre susceptibles de valor de verdad. Ahora, si bien los casos no cabrían en esa primera noción de *lektá* como predicados o enunciados que vinculan un sujeto y un objeto, en tanto constituyentes necesarios de los enunciados con sentido sí puede concebirse los como tal. Ciertamente, la presencia del caso nominativo no es meramente un requisito gramatical; dada la estructura de la lengua griega, un sujeto explícito es prescindible

---

<sup>17</sup> Frede (1994a: 21)

<sup>18</sup> Frede (1994a: 22)

<sup>19</sup> *Ibidem*.

en la comprensión de la oración. No obstante, lógicamente hablando, sí es necesario; en tanto los *lektá* son los elementos que se componen en la proposición. Luego podría decirse que es ya en el terreno del lenguaje –que se examinará en la siguiente sección– en dónde los casos son considerados *lektá*.<sup>20</sup> Valga, aún así, una aclaración; no todo elemento lingüístico tiene un correlato dentro del conjunto de los *lektá*. Obviando el difícil caso de las conjunciones, preposiciones y demás partículas<sup>21</sup>, los nombres comunes como ‘casa’ y ‘hombre’ –se verá– no son, en principio, *lektá* sino nombres de conceptos, que no designan un efecto sino un constructo mental cuya ontología es completamente diversa.<sup>22</sup>

Este rodeo no tiene más propósito que insistir en que mientras los predicados aristotélicos son, además de verbos, sustantivos, apelativos, adjetivos o nombres de relaciones que se emplean en la caracterización de un objeto considerado en su individualidad, los predicados estoicos son primariamente verbos o nombres de acciones que si bien involucran objetos o cuerpos, ellos mismos no lo son. Así, la asimetría ontológica que establece Aristóteles entre la primera categoría –la substancia– que es indispensable para la existencia de las otras y por ello lógicamente prioritaria, en el estoicismo se desdibuja. Pues aunque hay una asimetría entre los cuerpos de los que se habla y lo que se dice de ellos siendo los primeros existentes en cuanto actúan o reciben acción y los predicados subsisten, estrictamente hablando ninguno puede darse con independencia del otro.<sup>23</sup>

Esta distinción estoica entre las entidades y lo que se dice de ellas sin que esto mismo sean un cuerpo proviene, de acuerdo con el testimonio de Séneca, de los antiguos dialécticos:

T26. Séneca, *Epístolas a Lucilio* 117, 12

Los dialécticos antiguos hacen una distinción; de ellos viene sin interrupción esa distinción hasta los estoicos. Diré cuál es. Una cosa es el campo y otra tener el campo, ¿cómo no? Pues tener el campo se refiere al que lo tiene y no al campo. Así una cosa es la sabiduría y otra ser sabio. (...) ‘Ser sabio’, ¿qué es? No puedo decir que la ‘mente perfecta’ sino lo que acontece a quien tiene la mente perfecta; así aquello es la mente buena y esto otro *cuasi* tener la mente buena<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Cfr. el análisis que hace Gaskin (1997). Allí él intenta mostrar cómo la noción de caso se asemeja más de lo aparente a la de predicado y cómo, por lo mismo, en muchos sentidos son equiparables. Por ejemplo, los casos y los predicados aislados no son susceptibles de valor de verdad; en segundo lugar, los ejemplos de caso y predicado en los testimonios de Clemente parecen asimilar predicados y verbos sustantivados, es decir, verbos y nombres. Otros interesantes aspectos de su posición serán analizados en el apéndice I dedicado a la interpretación de los *lektá* como sentidos freganos iniciada por Mates.

<sup>21</sup> Para un análisis somero pero acertado de estos sincategoremáticos, véase Graeser (1978: 78-79).

<sup>22</sup> Véase Capítulo 3. Esta distinción entre *lektá* y nombres que remiten a universales resulta necesaria tras la postulación de las concepciones (*ennoémata*) que se atribuye a Zenón y quizá Cleantes. Después Crisipo adjudica el papel que tenían esas entidades universales también a los *lektá*.

<sup>23</sup> Cfr. Apéndice I.

<sup>24</sup> Dialectici veteres ista distinguunt; ab illis divisio usque ad Stoicos venit. Qualis sit haec dicam. Aliud est ager, aliud agrum habere, quidni? cum habere agrum ad habentem, non ad agrum pertineat. Sic aliud est sapientia, aliud sapere. (...) Sapere quid est? non possum dicere ‘mens perfecta’, sed id quod contingit perfectam mentem habenti; ita alterum est mens bona, alterum quasi habere mentem bonam.

Los dialécticos a los que se refiere Séneca son seguramente aquellos socráticos de la escuela megárica, antecesores de los estoicos y uno de ellos maestro directo de Zenón –Diodoro Crono–. Según el testimonio de Diógenes Laercio<sup>25</sup>, el primero en escribir sobre las proposiciones y los predicados fue Clinómaco de Turios, quién está situado al lado de Estilpón como alumno de Euclides, el académico. Se dice que este Clinómaco fue el fundador de la escuela. Las motivaciones de esas reflexiones lógicas no han sido testimoniadas explícitamente. Sin embargo, lo que dice Séneca es iluminador. En este caso la distinción se establece entre la cosa y un vínculo que ella puede tener con otras, o mejor, entre una cosa y un predicado que la relaciona con otra. No hay testimonio directo de que estos primeros dialécticos se pronunciaran sobre el estatus ontológico de esos predicados. Aunque la distinción puede considerarse ya un tipo de pronunciamiento, continúa Séneca:

T27. Séneca, *Epístolas a Lucilio* 117, 13

Hay –dice– ciertas clases naturales de cuerpos, y así decimos: éste es un hombre, éste es un caballo. A éstas siguen después los movimientos de los ánimos, que declaran algo de los cuerpos. Estos movimientos tienen algo propio y distinto de los cuerpos, como yo veo a Catón paseando. Esto lo muestra el sentido y lo cree el ánimo. Lo que veo es un cuerpo, en él se fijan los ojos y el ánimo. Después digo: ‘Catón anda’. No digo ahora el cuerpo –dice–, sino una declaración que se refiere al cuerpo, al que unos llaman expresión, otros enunciación, otros aserción. Así cuando decimos ‘sabiduría’, entendemos algo corporal; cuando decimos ‘es sabio’, hablamos de un cuerpo. Pero hay mucha diferencia entre nombrar una cosa directamente y hablar de ella.<sup>26</sup>

Por supuesto que los comentarios de Séneca son ya de cuño estoico y no es posible atribuirlos a esos primeros dialécticos. Con todo, la presentación deja ver cómo es naturalmente deducible de esa vieja noción de predicado –como lo dicho sobre algo o como un estado de cosas– una distancia que los distingue de los objetos sobre los que se habla. Esos predicados tienen pues las siguientes características:

- Son una tercera instancia, relacionada con los movimientos del alma que media entre la palabra y el hombre o el caballo al que la palabra apunta
- Constituyen una nueva naturaleza que es vista y/o creída por el alma
- Luego ella se manifiesta como una declaración (*enuntiativum*), algo que se dice de un cuerpo, mediante otro cuerpo –la palabra misma–, pero no es ello mismo cuerpo.

Todas estas características serán analizadas en detalle a lo largo de este capítulo. Por ahora baste con insistir en la diferencia entre la actividad de ‘nombrar’ que supone que lo nombrado es un cuerpo y la de ‘hablar’ o ‘decir’ que apunta a algo no corporal que, no

<sup>25</sup> Cfr. Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 2, 112

<sup>26</sup> 'Sunt' inquit 'naturae corporum, tamquam hic homo est, hic equus; has deinde sequuntur motus animorum enuntiativi corporum. Hi habent proprium quiddam et a corporibus seductum, tamquam video Catonem ambulantem: hoc sensus ostendit, animus credidit. Corpus est quod video, cui et oculos intendi et animum. Dico deinde: Cato ambulat. Non corpus' inquit 'est quod nunc loquor, sed enuntiativum quiddam de corpore, quod alii effatum vocant, alii enuntiatum, alii dictum. Sic cum dicimus "sapientiam", corporale quiddam intellegimus; cum dicimus "sapit", de corpore loquimur. Plurimum autem interest utrum illud dicas an de illo.

obstante, está estrechamente conectado con ese cuerpo. Esa diferencia resalta que el nombre se dirige hacia el objeto, casi meramente señalándolo. Cuando se habla de él, se establece una relación entre el objeto y algo más –por ejemplo otro objeto al que modifica o por el que es modificado– a través de lo que ‘se dice’ o más técnicamente ‘se predica’ que es incorporeal. Esta distinción es retomada por Cleantes en un contexto completamente distinto: el de la explicación del mecanismo causal. En seguida se intentará ver cuáles son las ventajas de seguir este esquema.

### 2.1.2 La causalidad: explicación del cambio

La *kinesis* en su más amplia acepción es, como se sabe, la cuestión esencial de la física de la antigüedad. El cambio, en tanto característica esencial de lo sensible, debe explicarse teniendo en cuenta, por un lado, que la definición de cambio implica en algún sentido dejar de ser aunque no toda *kinesis* suponga de hecho la destrucción del sujeto que cambia. Por otro lado, es preciso tener en cuenta que las explicaciones requieren de cierta estabilidad que tiende a substancializar los procesos. Adicionalmente, en un modelo estricto de causalidad eficiente como el estoico, deben tenerse en cuenta otros requisitos. En primera instancia, por ejemplo, que los involucrados en dicho proceso han de ser cuerpos, aquellos que por definición pueden actuar o padecer. Y también que, a pesar de ese estricto corporalismo, lo causado no es necesariamente otro cuerpo diferente de los ya mencionados.

Aún así, la explicación estoica es profundamente recursiva. A diferencia de la aristotélica que pone sus cuatro tipos de cambios en al menos dos niveles diferentes –cambio substancial: nacimiento y muerte y cambio no-substancial: alteración y traslación–, gracias a su concepción del *pneuma* –constituyente primario del mundo– y de los procesos de tensión que conforman la *scala naturae*, a estos filósofos no les es necesario suponer cambios substanciales<sup>27</sup>. Los elementos y todas las cosas visibles que se forman a partir de ellos son simplemente disposiciones temporales de los dos principios básicos, el activo y el pasivo, de los dos cuerpos involucrados en el proceso causal. Luego, un cambio es una modificación que un principio ejerce en otro y a pesar de que se hable del llegar a ser de algo, eso no implica la

---

<sup>27</sup> De hecho parece claro que, para Crisipo, incluso los cambios sustanciales son tipos de mezcla –concretamente una fusión: *σύγχυσις*–. Los cambios en los que la identidad del objeto cambiante se mantiene son más bien una mezcla. La adopción de la mezcla como modelo conceptual del cambio es justificable si se nota que ésta cumple con los requerimientos ontológicos que él mismo Zenón había impuesto al sistema. De hecho, Reesor sostiene que Crisipo adopta este esquema partiendo de la definición aristotélica de mezcla –*Sobre la generación y la corrupción* 332b 21-29–, comprendida como una unión de cuerpos que son capaces de actuar y recibir acción, cuya combinación adquiere cualidades distintas de las cualidades de sus componentes a pesar de que esos componentes mantienen su propia identidad y son ‘potencialmente’ separables. Cfr. Reesor (1954: 48).

existencia de un nuevo cuerpo. Habrá que encontrar la manera de comprender, de referir ese cambio, sin concebir la necesidad un nuevo cuerpo.

Como se había mencionado, el recurso al problema del cambio para explicar la aparición de los *lektá* en el escenario del dogma estoico se apoya en el uso que hace Crisipo de distinciones también ontológicas para afrontar problemas físicos de la misma índole. Según Plutarco, el reto es planteado por Epicarmo y Crisipo responde a él distinguiendo entre la substancia, primera categoría, y el algo cualificado, segunda categoría. El reto conocido como el argumento del crecimiento<sup>28</sup> también se concentra en la identidad de los cuerpos a los que se les atribuye aumento o disminución:

T28. Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 1083B-C

En efecto el argumento es simple y esos [estoicos] admiten las premisas: que todas las substancias particulares fluyen y son arrastradas, perdiendo unas partes de sí mismas y recibiendo otras que vienen a ellas de cualquier sitio; el número y la cantidad de las cosas que se suman y se restan no permanecen los mismos sino que llegan a ser otros, sufriendo una completa transformación la substancia por las mencionadas entradas y salidas. ‘Crecimiento’ y ‘decrecimiento’, injustamente por costumbre, se ha impuesto denominar a estos cambios, es conveniente más bien ‘generaciones’ y ‘corrupciones’, porque llegan a ser llevándolo hacia otro, mientras que el crecer y el menguar son afecciones de un cuerpo que es el que subyace y permanece.<sup>29</sup>

Las premisas son ciertamente aceptadas por todos: las sustancias individuales cambian – crecen y disminuyen–, lo que implica que consideradas desde sus partes las sustancias no permanecen, varían constantemente. Así las cosas, no se diría que las cosas crecen o decrecen sino que se generan y se destruyen. Pero eso es contrario a la experiencia; se ve que las cosas crecen, es decir aumentan de tamaño pero permanecen siendo las mismas aunque cambien sus partes. Por ello, explicar el crecimiento constituye un reto. Crisipo distingue entonces entre la substancia –primera categoría– y el algo cualificado –segunda–<sup>30</sup>, adscribiendo a la primera el aumento o disminución en virtud de una identidad entre substancia y materia. Por otro lado, la identidad del cuerpo en cuestión depende de su ser algo cualificado, es decir de la segunda categoría:

T29. Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 1083C-E (continuación)

<sup>28</sup> Según Filón de Alejandría –*Sobre la eternidad del mundo* 48, 1-2–, Crisipo dedicó a este tema un tratado monográfico titulado precisamente *Sobre el argumento del crecimiento*. En el mismo sentido se pronuncia Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* 3, 82.

<sup>29</sup> ὁ μὲν γὰρ λόγος ἀπλοῦς ἐστὶ καὶ τὰ λήμματα συγχωροῦσιν οὗτοι· τὰς ἐν μέρει πάσας οὐσίας ῥεῖν καὶ φέρεσθαι, τὰ μὲν ἐξ αὐτῶν μειθίσσας τὰ δὲ ποθεν ἐπιόντα προσδεχομένας· οἷς δὲ πρόσεισι καὶ ἄπεισιν ἀριθμοῖς ἢ πλήθεσι, ταῦτ᾽ αὖ μὴ διαμένειν ἀλλ' ἕτερα γίνεσθαι, ταῖς εἰρημέναις προσόδοις <καὶ ἀφόδοις> ἐξαλλαγὴν τῆς οὐσίας λαμβανούσης· αὐξήσεις δὲ καὶ φθίσεις οὐ κατὰ δίκην ὑπὸ συνθηλαίας ἐκνευικῆσθαι τὰς μεταβολὰς ταύτας λέγεσθαι, γενέσεις [δὲ] καὶ φθορὰς μᾶλλον αὐτὰς ὀνομάζεσθαι προσῆκον, ὅτι τοῦ καθεστῶτος εἰς ἕτερον ἐκβιβάζουσι· τὸ δ' αὖξεσθαι καὶ τὸ μειοῦσθαι πάθη σώματός ἐστιν ὑποκειμένου καὶ διαμένουτος.

<sup>30</sup> No se está diciendo que Crisipo sea el primero en postular estas dos categorías. De hecho en *Vida de filósofos ilustres* 7, 134 se atribuye el uso de éstas a Zenón y es por lo mismo justo pensar que también eran empleadas por Cleantes. Lo que sí es cierto es que, como afirma Reesor (1954: 45), estas dos categorías dan pie a la formulación de las otras dos y que estas últimas –πῶς ἔχον y προς τί ἔχον– no existían antes de Crisipo.

Pero éstos [estoicos] solamente vieron esta composición, duplicidad y ambigüedad, que cada uno de nosotros es dos sujetos, el uno es sustancia, el otro <un [individuo] cualificado> (...), pero nadie distinguió ni estableció esta diversidad y diferencia entre nosotros, ni nosotros percibimos que llegaríamos a ser dobles, siempre fluyendo de una parte y, de otra, permaneciendo de principio a fin los mismos.<sup>31</sup>

De modo que cualquier modificación, aunque implique una alteración en la materia de ese cuerpo, no compromete su identidad. Pensando en los términos de la sección anterior, la sustancia es designada a través de los casos mientras los predicados que ella satisface se relacionan más bien con los *lektá*. Y el cuerpo es el cuerpo que es justamente gracias a que satisface determinados predicados.

Se acaba de decir que los predicados ‘se relacionan’ con la segunda categoría y no se establece una identidad ya que la segunda categoría tiene en sí misma una naturaleza ambivalente. En su interior, se produce también una distinción ontológica entre el cuerpo que es cualificado y el cuerpo que cualifica, es decir entre la cualidad considerada como aquello que causa la satisfacción del predicado y el cuerpo que la posee<sup>32</sup>. Dicha distinción tiene el propósito de explicar la manera en que la mezcla de un cuerpo –la cualidad– con otro –lo cualificado– se constituyen en un único nuevo cuerpo. Ésta es una instancia más de la relación entre los principios agente y paciente cuya interacción constituye todo lo que es. Justamente, como se ha dicho, lo que intenta esta explicación es dar cuenta de la manera en que estas dos entidades corpóreas –el individuo u objeto– y la disposición que describe el predicado se conjuntan en una sola sustancia. Piénsese en un caso concreto, el de la sabiduría por ejemplo. Sócrates en cuanto hombre sabio es justamente ello, por un lado un hombre –una sustancia, una materia– y por otro, un algo cualificado por la presencia de la sabiduría. La manera de expresar esa relación es el empleo del predicado ‘ser sabio’ aplicado a un hombre específico: Sócrates. La modificación –comprendida como la adquisición de nuevas verdades o la pérdida de las falsas creencias– ciertamente constituye una alteración de la disposición corporal del alma de Sócrates. Pero dicha alma sigue siendo la de Sócrates en virtud quizá de sus otras atribuciones. Al expresar esa alteración como un predicado que ahora es satisfecho por el algo cualificado que lo recibe, se conserva la identidad de aquello que cambia, se manifiesta cuál es el cuerpo que provoca dicho cambio –la sabiduría– y se especifica el resultado de esa interacción.

---

<sup>31</sup> (...) ἀλλ' οὔτοι μόνοι εἶδον τὴν σύνθεσιν ταύτην καὶ διπλὴν καὶ ἀμφιβολίαν, ὡς δύο ἡμῶν ἕκαστός ἐστιν ὑποκείμενα, τὸ μὲν οὐσία τὸ δὲ <ποιός> (...) ταύτην δὲ τὴν ἐν ἡμῖν ἑτερότητα καὶ <δια>φορὰν οὐδεὶς διείλεν οὐδὲ διέστησεν, οὐδ' ἡμεῖς ἤσθόμεθα διττοὶ γεγονότες καὶ τῶ μὲν αἰεὶ ῥέοντες μέρει τῶ δ' ἀπὸ γενέσεως ἄχρι τελευτῆς οἱ αὐτοὶ διαμένοντες.

<sup>32</sup> Cfr. Reesor (1954: 51).

También esta estrategia permite distinguir entre la sabiduría en tanto cuerpo que existe mezclada con todos aquellos cuerpos que satisfacen el predicado ‘ser sabio’, y ésta misma considerada en abstracto, siendo sólo el nombre de un concepto sin ninguna entidad autónoma como referente real. En esa medida, la distinción entre cuerpos y sus efectos incorpóreos parece valerse de la noción dialéctica de predicado para hablar del resultado de un cambio, de su ‘efecto’ en Sócrates, y de la causa de ese cambio, conservando el corporalismo, el cambio y la identidad. Sexto Empírico expresa esa relación como el incorpóreo que se produce en la interacción de dos cuerpos:

Sexto Empírico, *Contra los profesores* 9, 211-212 (T9)

Los estoicos afirman que toda causa es un cuerpo que causa de algo incorpóreo para un cuerpo; por ejemplo, el bisturí –un cuerpo– es <causa> para la carne –un cuerpo– del predicado incorpóreo “ser cortada”. Y de nuevo, el fuego, un cuerpo, es <causa> para la madera –un cuerpo– del predicado incorpóreo “ser quemado”.<sup>33</sup>

Mas ¿por qué resulta necesario suponer que el efecto es un incorpóreo? Ese interrogante puede resolverse con otro razonamiento hipotético. Si toda relación causal es una interacción entre dos cuerpos *a* –agente– y *p* –paciente–, donde *a* es un agente que modifica a *p* y *p* es un paciente, que es modificado por *a* –supuesto del sistema discutido en el primer capítulo–, y la ‘modificación’ que *a* produce en *p* no implica que *a* y *p* dejen de existir ni tampoco que llegue a ser un nuevo cuerpo distinto de ellos –asunto de hecho, evidente conforme a la experiencia–, debe suponerse que esa modificación, el efecto resultante de la acción que *a* realiza en *p*, no es un cuerpo distinto de los existentes. De suerte que, el resultado de la acción de *a* sobre *p* debe expresarse sin que la expresión substancialice dicho efecto. El cambio mismo es un proceso y si bien involucra cuerpos, no culmina con la generación de otro cuerpo distinto.

Sea entonces incorpóreo. ¿Mas de qué tipo? Si bien tiempo y lugar tienen un papel en todas y cada una de las instancias causales, precisamente por ello no dan cuenta del particular efecto de cada una de ellas. Los predicados, concebidos como acciones, surgen como excelentes candidatos para dar cuenta de esos efectos. Teniendo la forma de algo formulable lingüísticamente –un decible– que conecta, por ejemplo, un agente-sujeto y un paciente-objeto directo<sup>34</sup>, y siendo además portadores de valores de verdad –descripción que se mencionó en su momento– dan cuenta de cada relación causal en el momento del proceso mismo como una interacción entre dos cuerpos.

<sup>33</sup> εἴγε <οί> Στωικοὶ μὲν πᾶν αἴτιον σῶμά φασι σῶματι ἄσωμάτου τινὸς αἴτιον γίνεσθαι, οἷον σῶμα μὲν τὸ σμιλίον, σῶματι δὲ τῇ σαρκί, ἄσωμάτου δὲ τοῦ τέμνεσθαι κατηγορήματος, καὶ πάλιν σῶμα μὲν τὸ πῦρ, σῶματι δὲ τῷ ξύλῳ, ἄσωμάτου δὲ τοῦ καίεσθαι κατηγορήματος.

<sup>34</sup> Véase la nota 10.

El ejemplo clave de la acción del cuchillo sobre la carne coincide en Sexto y en Clemente por lo que –a pesar de la diferencia en el vocablo que usan para referirse al cuchillo, en el primero σμίλη y en el segundo μαχαίριον– es posible que sea un ejemplo directamente estoico. Éste no sólo es ilustrativo en cuanto al estatus ontológico de los involucrados en el proceso y el de su resultado sino también con respecto a la manera en que se concibe el cambio habitualmente. Si bien, tras la acción del cuchillo la carne queda dividida en dos partes, no se dice que se hayan producido nuevos cuerpos. Examínese en detalle el pasaje de Clemente:

T30. Clemente alejandrino, *Miscelánea* 8, 9, 26

Pues, de un lado [están] los que dicen que las causas están entre los cuerpos y de otro los que entre los incorpóreos; los que dicen propiamente que el cuerpo es causa, y lo incorpóreo, impropriadamente, y al modo de una causa; pero los otros al contrario dan la vuelta, diciendo que los incorpóreos [son] propiamente causas, e impropriadamente a los cuerpos, por ejemplo el corte (τὴν τομῆν) siendo acción es incorporal y es causa del cortar (τοῦ τέμνειν), que es una acción y un incorporal, y del ser cortado (τοῦ τέμνεσθαι) semejantemente [son causas] el cuchillo y lo que es cortado (τῷ τεμνομένῳ), siendo cuerpos. El “ser causa de algunas cosas” se dice de tres maneras, lo que es causa, por ejemplo el escultor (ὁ ἀνδριαντοποιός), y de lo que es causa, del llegar a ser la estatua (τοῦ γίνεσθαι τὸν ἀνδριάντα), y ‘con lo que’ es causa, así como la materia; en efecto ‘con el cobre’ es causa del llegar a ser la estatua. Por consiguiente el llegar a ser (τὸ γίνεσθαι) y el ser cortado (τὸ τέμνεσθαι), ambos son causa de esto, siendo acciones, son incorpóreos. O con respecto al discurso de las categorías o, como algunos [las llaman], de los *lektá* (en efecto a los predicados (κατηγορήματα) llaman Cleantes y Arquedemo *lektá*), las causas [son] <causas> [de predicados]; o, mejor precisamente, serán llamadas causas de predicados, por ejemplo del ‘es cortado’ (τοῦ τέμνεται), cuyo caso [es] el ser cortado (τὸ τέμνεσθαι), y de las proposiciones, como de ‘una nave llega a ser’ (ναῦς γίνεται), cuyo caso, de nuevo es el llegar a ser una nave (τὸ ναῦν γίνεσθαι); Aristóteles [clasifica] entre las apelaciones (προσηγοριῶν), por ejemplo entre éstas, casa (οἰκίας), nave (νεώς), quemadura (καύσεως) y corte (τομῆς). El caso se está de acuerdo que es incorporal. Por lo que aquel sofisma de esta manera se disuelve: ‘lo que dices, pasa por tu boca’, esto es verdadero, ‘y dices casa, luego la casa pasa por tu boca’, lo que es falso; en efecto ni lo que se dice es la casa, que es un cuerpo, sino el caso que es un incorpóreo, el que apunta a la casa.<sup>35</sup>

La discusión en la que se enmarca el pasaje se inicia con la descripción de los diversos tipos de causa que consideran algunos –presumiblemente los estoicos– y la manera en que estos tipos se aplican a la descripción de ejemplos concretos, como el del aprendiz. Este es el tema general de ese capítulo y el pasaje que aquí interesa es más una curiosidad que el corazón del argumento. Con todo es bueno aclarar las dos posiciones que están en disputa. De un lado,

<sup>35</sup> Οἱ μὲν οὖν σωμαίων, οἱ δ' ἀσωμάτων φασὶν εἶναι τὰ αἰτία· οἱ δὲ τὸ μὲν σῶμα κυρίως αἰτίον φασί, τὸ δὲ ἀσώματον καταχρηστικῶς καὶ οἷον αἰτιωδῶς· ἄλλοι δ' ἔμπαλιν ἀναστρέφουσι, τὰ μὲν ἀσώματα κυρίως αἰτία λέγοντες, καταχρηστικῶς δὲ τὰ σώματα, οἷον τὴν τομῆν ἐνέργειαν οὔσαν ἀσώματον εἶναι καὶ αἰτίαν εἶναι τοῦ τέμνειν, ἐνεργείας οὔσης καὶ ἀσωμάτου, καὶ τοῦ τέμνεσθαι ὁμοίως τῆ τε μαχαίρα καὶ τῷ τεμνομένῳ σώμασιν οὔσιν. Τὸ <τινῶν ἐστὶν αἰτίον> λέγεται τριχῶς, τὸ μὲν ὅ ἐστιν αἰτίον, οἷον ὁ ἀνδριαντοποιός, τὸ δὲ οὗ ἐστὶν αἰτίον, <οἷον> τοῦ γίνεσθαι τὸν ἀνδριάντα, τὸ δὲ ᾧ ἐστὶν αἰτίον, ὡσπερ τῆ ὕλη· τῷ χαλκῷ γὰρ αἰτίος ἐστὶ τοῦ γίνεσθαι τὸν ἀνδριάντα. τὸ γίνεσθαι οὖν καὶ τὸ τέμνεσθαι, τὰ οὗ ἐστὶν αἰτίον, ἐνεργεῖαι οὔσαι ἀσωματοί εἰσιν. Εἰς ὃν λόγον κατηγορημάτων ἢ, ὡς τινες, λεκτῶν (λεκτὰ γὰρ τὰ κατηγορήματα καλοῦσιν Κλεάνθης καὶ Ἀρχέδημος) <αἰτία> τὰ αἰτία· ἢ, ὅπερ καὶ μᾶλλον, τὰ μὲν κατηγορημάτων αἰτία λεχθήσεται, οἷον τοῦ <τέμνεται>, οὗ πτώσις τὸ τέμνεσθαι, τὰ δ' ἀξιωμαίων, ὡς τοῦ <ναῦς γίνεται>, οὗ πάλιν [ἢ] πτώσις ἐστὶ τὸ ναῦν γίνεσθαι· Ἀριστοτέλης δὲ προσηγοριῶν, οἷον τῶν τοιοῦτων, οἰκίας, νεώς, καύσεως, τομῆς. ἢ πτώσις δὲ ἀσώματος εἶναι ὁμολογεῖται· διὸ καὶ τὸ σόφισμα ἐκεῖνο οὕτως λύεται· <ὁ λέγεις, διέρχεταιί σου διὰ τοῦ στόματος>, ὅπερ ἀληθές, <οἰκίαν δὲ λέγεις, οἰκία ἄρα διὰ τοῦ στόματος σου διέρχεται>, ὅπερ ψεῦδος· οὐδὲ γὰρ τὴν οἰκίαν λέγομεν σῶμα οὔσαν, ἀλλὰ τὴν πτώσιν ἀσώματον οὔσαν, ἧς οἰκία τυγχάνει.

los que identifican las causas con los cuerpos y los que las identifican con los incorpóreos. Claramente, los estoicos son los primeros y los peripatéticos, por ejemplo, podrían ser unos de los segundos. Estos últimos al sostener la teoría aristotélica de las cuatro causas postulan al menos tres causas que no son estrictamente cuerpos: la materia<sup>36</sup>, la forma y el fin. Aunque no se coincide en la descripción, sí en los términos que intervienen en ella y en la ontología que se les atribuye. Ambas posturas reconocen que hay cuerpos y acciones y que estas acciones son incorpóreas; los estoicos suponen que los primeros, los cuerpos, son las causas propiamente hablando y las acciones son los efectos, que son inexistentes. Véase la forma en que Crisipo reformula esta distinción:

Τ31. Estobeo, *Antología* I p.138, 24- p.139, 4,

A propósito de Crisipo: Crisipo dice que causa es “aquello por lo cual” (δι' ὃ). También que causa es lo que existe, es decir un cuerpo, pero de lo cual es causa, ni es lo que existe, ni es un cuerpo; y causa es un porque (ὅτι), pero de lo cual es causa es un ‘en razón de algo’ (διὰ τι). Y causa (αἰτία) es el enunciado de una causa o un enunciado sobre la causa en tanto causa.<sup>37</sup>

La distinción que hacía Cleantes entre los cuerpos y los incorpóreos involucrados en el proceso causal se traduce en una distinción entre lo que es llamado ‘causa’ y lo que es lo responsable de algo, el agente en el proceso causal<sup>38</sup>. Esa es la distinción que realiza Crisipo, según Estobeo, valiéndose del sustantivo ‘aitia’ y de la expresión nominal ‘aition’. Con el primero designa un ítem proposicional –enunciado: *lógos*– que designa a su vez, el estado de cosas que provoca algo; con el segundo, se designa el cuerpo que tiene ese poder causal. No obstante, no puede decirse que los estoicos conciban las causas como incorpóreas. Toda la argumentación del capítulo precedente pretendía demostrar que sólo los cuerpos tienen poderes causales. Sin embargo, lo que sí se reconoce es que cuando se registra ese proceso se emplea un enunciado que no es de la misma naturaleza de los entes que están involucrados en él.

Por tanto, de regreso al pasaje de Clemente, es fundamental que se traten juntos la causalidad y el arsenal lógico para dar cuenta de ese proceso. Ésta es la razón por la cual se supone que el recurso a la noción dialéctica que se ha esbozado de *predicado* es una

<sup>36</sup> Aunque pueda pensarse lo contrario, la materia no es un cuerpo de la misma manera que no todo cuerpo tiene que ser material. Recuérdese que los cuerpos tienen un principio activo que por definición la materia no posee. Dicho principio es central precisamente para dar cuenta del poder causal que caracteriza los cuerpos.

<sup>37</sup> Χρυσίππου. Χρυσίππος αἴτιον εἶναι λέγει δι' ὃ. Καὶ τὸ μὲν αἴτιον ὄν καὶ σῶμα, <οὐ δὲ αἴτιον μήτε ὄν μήτε σῶμα> καὶ αἴτιον μὲν ὅτι, οὐ δὲ αἴτιον διὰ τι. Αἰτίαν δ' εἶναι λόγον αἰτίου, ἢ λόγον τὸν περὶ τοῦ αἰτίου ὡς αἰτίου.

<sup>38</sup> Si bien teóricamente Cleantes es –conforme al testimonio de Clemente– el primero en formular la diferencia entre cuerpos e incorpóreos como una diferencia entre causas y efectos –o *lektá*–, ya Zenón hablaba de un cuerpo como causa de predicados cuando, por ejemplo, sostenía que la sabiduría es la causa del ‘actuar sabiamente’, el alma del ‘vivir’ y la moderación del ‘actuar moderadamente’ (cfr. Estobeo, *Antología* I, p.138 14-22).

estrategia para afrontar el mencionado problema del cambio. Dicho problema y, en consecuencia, su solución son claramente de orden lógico. Cambiar no constituye una dificultad; el problema radica en que, por un lado, se constata recurrentemente que los objetos aunque cambian permanecen siendo ellos mismos y, por otro, que el lenguaje que se emplea para reportar el cambio se concentra únicamente en la identidad. ¿Cómo ocurre esto? Considérese de nuevo el ejemplo: ‘el bisturí corta la carne’. En el enunciado tenemos tres elementos: bisturí, ‘corta’, y carne. En los hechos que el enunciado informa, los sentidos dan cuenta de tres elementos también, pero distintos: el bisturí, y dos trozos de carne. No obstante, la mente capta todo esto como una interacción entre dos cuerpos cuyo resultado es el ‘cortar’ que dándose (subsistiendo), no es un cuerpo como los mencionados.

Por ello el esquema presentado por los estoicos pretende mostrar cómo enunciados del tipo ‘una nave llega a ser’ o ‘es cortado’ reportan los procesos que ocurren en los cuerpos por la acción de otros, preservando no obstante la identidad y la cantidad inicial de todos éstos. En esta dirección apunta el ejemplo de la estatuaria en el que, independientemente de a qué se le llame ‘causa’ en cada sistema y cuál sea el número de causas que intervengan, el resultado está de alguna manera encarnado en los mismos cuerpos que dieron origen al proceso. Por ejemplo si se dice que la madera –siendo ‘aquello sin lo cual’– da origen a la estatua junto con el escultor –causa principal o cohesiva– en tanto posee el arte de la estatuaria, ese cambio no se describe como el dejar de ser de la madera y la aparición de la estatua sino como una modificación en la disposición de la madera –que recibe como paciente– producida por el escultor –agente– que hace que la primera satisfaga el predicado ‘llegar a ser estatua’.

Esa fidelidad a los hechos y a la concepción ordinaria de lo que es cambiar es lo que obliga a cada sistema a elegir muy bien el tipo de expresiones con las que se describen los efectos que producen las causas. Los aristotélicos, seguidores de su esquema de substancias y propiedades, eligen nombres o técnicamente ‘apelaciones’; los estoicos, Cleantes y Arquedemo concretamente, eligen predicados de la forma ‘es cortado’ o ‘es quemado’. Estos al ser incorpóricos no designan ni al agente ni al paciente de la relación causal sino al producto de esa relación que es, como se ha dicho, una disposición del paciente que satisface el predicado correspondiente. En este sentido, además, se explica cómo es que los *lektá* –incorpóricos– tienen lugar en un mundo estrictamente causal. Ellos son aquello que sucede entre dos cuerpos que interactúan, el efecto que se da, y se hace presente a la mente de quien percibe dicha interacción.

Se intentó probar que el esquema en el que aparecen originalmente los *lektá* es el de las relaciones causales. No obstante, puesto que el tipo de problema que se afronta es conceptual y el arsenal con que se enfrenta es de tipo lógico, ese problema en apariencia físico fácilmente se desliza hacia el terreno lógico y lingüístico, contexto en que la noción de *lektá* fue trabajada técnicamente por los estoicos y en el que se ha sido ubicada y comentada por la literatura secundaria habitualmente.

Lecturas como la aquí presentada –que postulan un origen y un uso más bien ontológico para la distinción entre *lektá* y cuerpos– ya se han formulado en la literatura secundaria. En esa línea se encuentra, por ejemplo, la posición de Frede con respecto a los *lektá* que puede construirse a partir de tres artículos (1980, 1994, 1994a), aunque sólo uno expresamente se ocupe de ellos. Él supone la existencia de una reflexión ontológica estoica que tiene como elementos básicos nociones como objeto, atributo, cualidad, tener, poseer y participar (Frede 1994: 122). Ubica entonces a los *lektá* como una de esas nociones en tanto éstos son básicamente predicados, noción que en el estoicismo y en las teorías predecesoras surge claramente en contextos metafísicos.

La suya es la primera interpretación que enfrenta la esquemática pero fructífera sugerencia de Mates, según la cual, los *lektá* son fundamentalmente un ítem lingüístico que apunta a los significados de las expresiones<sup>39</sup>. Para Frede, por el contrario, concentrando su atención en la primera aparición de la noción atribuida a Cleantes en un contexto causal, los *lektá* son empleados para referirse a los atributos de las cosas, es decir son una clase especial de entidad que puede ‘decirse de’ las cosas. Sería entonces una noción para hablar de los hechos; el punto dice él es metafísico en tanto es una distinción entre los cuerpos y lo que es cierto de ellos, sus predicados. Sólo después se trasladó a la filosofía del lenguaje, cuando se considera que lo que puede decirse también puede decirse falsamente. Ese traslado se produce entonces con Crisipo y sus seguidores y son ellos quienes empiezan a comprender la noción como refiriéndose al significado de una expresión.

Sin embargo esta reconstrucción no da cuenta completamente de cómo y por qué esa noción es operativa tanto en los contextos causales iniciales como en los del significado y los contenidos mentales. De hecho, si bien es en algún sentido es más obvio asumir este tránsito, tampoco se explica cómo es que la noción restringida de significado puede también ser una más general de contenido mental.

La ventaja de la posición aquí ofrecida es precisamente brindar una sola explicación de la que dependan todos los usos de la noción, los causales y los relativos a asuntos lógicos y

---

<sup>39</sup> Para un tratamiento detallado de ésta, cfr. Apéndice I.

éticos. *Lektón* es una noción ontológica puesto que con ella se distinguen dos clases de entidades con respecto a los cuerpos: los cuerpos mismos y lo que ellos pueden poseer o perder. Esto último es incorporeal porque, en los términos de codependencia expresados en el capítulo anterior,

1. un predicado como ‘ser sabio’ depende del cuerpo del que se predica Sócrates, porque esa instancia específica del predicado *es* –subsiste– si y sólo si Sócrates *existe* (dependencia estricta con respecto a la existencia)

y también

2. porque ‘ser sabio’ es el predicado que *es* porque Sócrates es el individuo que es – para este caso, un ente susceptible de ser sabio– (dependencia con respecto a la identidad)

y en sentido inverso

3. un cuerpo como Sócrates depende de un predicado, por ejemplo, de ‘ser sabio’ porque Sócrates existe si y sólo si existe al menos *un* predicado, un efecto de sus interacción con otros cuerpos.

Aún así, el *lektón* ‘ser sabio’ no es una substancia y predicándose verdaderamente o no, no hay porque implicar que su adquisición aumente o reduzca el número de substancias. Entonces, se preserva la distinción existencial y de identidad que indica la predicación y a su vez la experiencia habitual que constata la presencia de un solo cuerpo. Esto mismo ocurre en todas y cada una de las ocasiones en que se emplea la distinción entre un cuerpo y un *lektón* aplicado a éste.

Un último aspecto relativo a la interpretación de Frede. No hay en ella un pronunciamiento explícito sobre el estatus ontológico de los *lektá*. Quizá lo que se más se aproxima a ello es la opinión según la cual los *lektá* encuentran un lugar en la ontología corporalista de los estoicos porque estos filósofos, estando interesados en el determinismo, se concentran en los eventos más que en las entidades (1980, 233). Hay dos problemas aquí; de un lado, se considera sólo a los *lektá* y no se dice si el mismo tipo explicación contaría para los restantes incorpóreos. Probablemente sí, pero ese silencio también podría leerse como aceptación de la idea de que hay dos grupos de incorporeales, *lektá*, por un lado y tiempo, lugar y vacío, por otro. Lo cual, de nuevo, atenta contra la intención de ofrecer una explicación unitaria de éstos. En segundo término, la manera en que se formula esto sugiere que los *lektá* son realidades de segundo orden, una necesidad para el sistema que no obstante va en contra de sus principios. En concreto, pues, se está de acuerdo con Frede en que existe

un traslado de la noción de un ámbito físico de la causalidad a uno lógico y posteriormente a otras partes de la filosofía estoica, por ejemplo la ética. Pero se aclara que ello es así porque en todos los casos de lo que se quiere dar cuenta es de la relación entre los cuerpos y los entes que ellos adquieren o pierden en todos sus posibles cambios. De hecho, los casos que se estudiarán a continuación se examinarán como tipos de cambios en los que resulta preciso distinguir entre cuerpos e incorpóreos en aras de mantener la parsimonia ontológica.

Por ello, además de la ventaja explicativa que se ha tratado de esgrimir aquí, la noción de predicado ofrece muchos otros atractivos principalmente en los contextos que tienen que ver con la mente humana. Los *lektá* aparecerán como intermediarios entre los objetos del mundo y todo aquello que tiene lugar en la mente de los hombres. En el siguiente apartado se tratará la manera en la que se produce esa intermediación y por qué ella resulta ventajosa en la explicación de la conexión entre la mente y el mundo.

## 2.2. Los *lektá* como contenidos de estados mentales

Atendiendo al uso que los estoicos dieron en el corpus que se conserva de la noción de *lektá*, parece claro que, una vez conscientes de las ventajas que ofrecía en la descripción del esquema básico de la causalidad, ésta se empleó para designar los contenidos de aquellas operaciones mentales que más interesan a la doctrina –la percepción, la capacidad comunicativa y el impulso– cuyo funcionamiento, no obstante, podría retar su corporalismo. Cuáles son esos retos que obligan a los contenidos mentales a ser incorpóreos; esto es lo que se aclarará a lo largo de este apartado.

De nuevo el asunto de las categorías permite interpretar las distinciones ontológicas como respuestas a paradojas dependientes de la posibilidad del cambio. Apoyándose en la reconstrucción de Menn<sup>40</sup>, por ejemplo, la tercera categoría –τὸ πῶς ἔχον– surgiría como la manera crisipiana de explicar la instanciación de muchas cualidades –o concretamente, conocimientos y virtudes– en el *hegemonikón* del alma sin tener que recurrir a la hipótesis aristotélica de la presencia. Lo que permite esta categoría es prescindir de la necesidad de postular seres distintos para aplicar predicados diferentes, pues éstos han de ser más bien distintas disposiciones de la parte rectora del alma. De hecho Plotino critica esta categoría precisamente diciendo que ella es un artificio que los estoicos emplean para engañar su

---

<sup>40</sup> Cfr. Menn (1999: 228)

corporalismo y explicar aquellos cambios que no pueden reducir a un movimiento local.<sup>41</sup> Adicionalmente, es importante esta explicación de los fenómenos que conciernen a la mente como disposiciones de la parte hegemónica del alma pues los *lektá* son precisamente subsistentes de uno de esos estados que se comprenderá de esa manera. Al estar directamente vinculados con las impresiones racionales y, siendo éstas, justamente disposiciones, es claro cómo un *lektón* puede ser encarnado en el alma sin que ello signifique que éste es un cuerpo presente en ella.

Pues, ciertamente, hay que tener en cuenta que la comprensión de los *lektá* como incorporeales brinda ventajas de, al menos, dos tipos; de un lado, al hacerlos efectos de los cuerpos, los conecta causalmente con la realidad manteniendo el compromiso causalista físico y empirista en las materias epistemológicas de la doctrina. De otro, al no ser dichos efectos cuerpos, no conducen a conclusiones paradójicas. Por ejemplo, los *lektá* carecen de dimensionalidad y de otras propiedades físicas concretas, de suerte que, por ejemplo, si un *lektá* –entendido como un significado– es común a un número de hablantes, no es necesario suponer que dicho significado es un cuerpo cuya naturaleza exótica le permite ‘estar’ –en tanto es común– en aquellos hablantes simultáneamente. Tampoco se dirá que los contenidos de las impresiones cognitivas son cuerpos que se almacenan materialmente en la mente de quien los va adquiriendo.

Lamentablemente no existe ningún testimonio explícito que dé cuenta de cómo se produjo el traslado de la noción de *lektá* del contexto físico al lógico, ya en el seno del estoicismo. No obstante puesto que las fuentes empleadas casi siempre se sirven de textos de Crisipo, puede suponerse con alguna confiabilidad que fue él quien la empleo en la explicación de las mencionadas operaciones mentales. Y puesto que la mencionada tercera categoría sí parece claramente un aporte suyo, puede colegirse que Crisipo se habría servido de un tipo de razonamiento abductivo, o un salto a la mejor explicación, para dar cuenta de la manera en que los cuerpos –las almas, los sonidos, las impresiones que causan los objetos– se relacionan con entes de características extrañas como los significados, los contenidos perceptuales que conducen al conocimiento y los objetos de deseo<sup>42</sup>.

En la primera sección de este apartado se tratarán los problemas referentes al significado. Allí se mostrará por qué los significados no pueden identificarse ni con los cuerpos

---

<sup>41</sup> Cfr. Reesor (1954: 44). Según ella la psicología crisipiana se basa en su concepto de cualidad y substrato. Percepción, comprensión, impulso y razón son cualidades de la inteligencia. (SVF 2: 826, 841)

<sup>42</sup> Long (1996: 89) sostiene que Crisipo es el primer estoico en ampliar el campo de la dialéctica del buen razonamiento y el arte de interrogar a una disciplina que se ocupa también de cuestiones epistemológicas, semánticas y lógicas. Lo que hace pensar que, una vez trasladó la noción física a la semántica, de allí permeó fácilmente los otros aspectos de la lógica estoica.

de los que se habla ni con los sonidos mediante los que se habla, luego suponiéndolos incorporales, qué ventajas tiene esta suposición. Este mismo procedimiento –problemas de la hipótesis de la corporalidad, ventajas de la incorporeidad– se seguirá en la siguiente sección. Esta segunda se ocupa de los *lektá* que están vinculados con las impresiones cognitivas. El reto aquí se encuentra en que, si bien la adquisición de los *lektá* –en tanto significados o contenidos de ciertas impresiones– es un proceso causal en el que interactúan los cuerpos externos y el alma –otro cuerpo, recuérdese–, el resultado de ese proceso no puede ser un cuerpo. Si así fuese, habría de decirse que, entre otras conclusiones paradójicas, el alma aloja tantos cuerpos como significados o impresiones cognitivas posee.

### 2.2.1 Los problemas del significado

La significatividad del lenguaje es un asunto que ha inquietado siempre a la filosofía<sup>43</sup>. La pregunta más evidente en las reflexiones semánticas de la filosofía griega es aquella que se cuestiona qué es lo significativo en el momento mismo del habla: los sonidos que se emiten, las ‘imágenes mentales’ que se asocian con ellos o los objetos sobre los que se quiere hablar. Los estoicos resuelven este interrogante apelando a la noción de *lektá*, prefiriéndola por su característica ontológica principal: la incorporeidad. A continuación se presentarán las razones de esa preferencia, mostrando cómo los cuerpos no pueden ser los significados y, una vez identificados éstos con lo incorporal, qué ventajas residen en esa identificación.

Según Diógenes Laercio, los estoicos analizan el lenguaje de la siguiente manera:

T32. Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 7, 55-56

El sonido vocal (φωνή) del animal es aire que ha sido golpeado por un impulso, pero el habla del hombre es articulada (ἔναρθρος) y emitida desde el pensamiento, como dice Diógenes de Babilonia, y es alcanzada a la edad de catorce años. También el sonido vocal es un cuerpo, de acuerdo a los estoicos, como dicen Arquedemo en el *Sobre la voz*, Diógenes, Antípatro y Crisipo en la segunda parte de su *Física*. En efecto todo lo que actúa es un cuerpo; y el sonido vocal actúa cuando viaja de quien lo expresa a quien lo oye. La expresión (λέξις), según los estoicos, es como dice Diógenes, habla literata [articulada] (φωνή ἐγγράμματος), verbigracia: “es de día”; pero el enunciado (λόγος) es habla significativa (φωνή σημαντική) enviada desde el pensamiento.<sup>44</sup>

Conformes a su corporalismo, los estoicos dan cuenta en primera instancia de la cara material del habla, los sonidos, como agentes corporales de la interacción entre uno y otro interlocutor. Ese componente material, en tanto cuerpo, es causado por el hablante –un

<sup>43</sup> Para un estudio histórico de esa preocupación en el pensamiento griego, cfr. Long (2000).

<sup>44</sup> ζῷου μὲν ἐστὶ φωνὴ ἀήρ ὑπὸ ὀρμῆς πεπληγμένος, ἀνθρώπου δ' ἐστὶν ἔναρθρος καὶ ἀπὸ διανοίας ἐκπεμπομένη, ὡς ὁ Διογένης φησὶν, ἥτις ἀπὸ δεκατεσσάρων ἐτῶν τελειοῦται. καὶ σῶμα δ' ἐστὶν ἡ φωνὴ κατὰ τοὺς Στωικούς, ὡς φησὶν Ἀρχέδημος τ' ἐν τῇ Περὶ φωνῆς καὶ Διογένης καὶ Ἀντίπατρος καὶ Χρύσιππος ἐν τῇ δευτέρᾳ τῶν Φυσικῶν. πᾶν γὰρ τὸ ποιοῦν σῶμά ἐστι· ποιεῖ δὲ ἡ φωνὴ προσιούσα τοῖς ἀκούουσιν ἀπὸ τῶν φωνούντων. λέξις δὲ ἐστὶν κατὰ τοὺς Στωικούς, ὡς φησὶ Διογένης, φωνὴ ἐγγράμματος, οἷον Ἡμέρα. λόγος δὲ ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ ἀπὸ διανοίας ἐκπεμπομένη.

cuerpo— y es causa de una modificación en el oyente —otro cuerpo—. Mas esta explicación no es suficiente para dar cuenta del fenómeno del lenguaje. Se requiere también de la articulación y de que dichos sonidos provengan del pensamiento. En primera instancia, examínense los adjetivos ἔναρθρος y ἑγγράμματος que se traducen ambos como ‘articulado’. El primero proviene concretamente de los contextos de las articulaciones óseas y apunta a señalar la estructura de estos sistemas que dependen de la manera en que se juntan, combinan sus partes. El segundo es más bien ‘literata’ en tanto compuesto por letras. Ambos calificativos se aplican no sólo al componente fónico sino también al semántico del lenguaje; así como los sonidos se combinan para formar palabras, conjuntos de sonidos con sentido, las palabras se componen bajo ciertas normas para formar oraciones<sup>45</sup>. El ejemplo es una expresión de una sola palabra cuyo sentido en español requiere de toda una oración ‘es de día’ (Ἡμέρα). Debe tenerse esto en cuenta porque el contraste que establece Diógenes es frente al enunciado cuya combinación no es sólo fónica sino también lógica por lo que se dice es ‘habla significativa enviada desde el entendimiento’. Dicho contraste parece entonces implicar que mientras que la capacidad ‘articulatoria’ de los enunciados —en tanto conjuntos de palabras— proviene de la razón, la de las palabras en tanto hechas de sonidos proviene de otra capacidad, entiéndase, por ejemplo la flexibilidad o incluso la posesión misma de cuerdas vocales. Por supuesto que las palabras no son meros sonidos. Ellas tienen otros componentes que se analizarán, en virtud de otra oposición que establece enseguida el mismo Diógenes:

T33. Diógenes Laercio *Vida de filósofos ilustres* 7, 57

Y difieren habla (φωνή) y expresión (λέξις) porque el sonido es habla pero sólo lo articulado es expresión. Y la expresión es diferente del lenguaje porque el lenguaje es siempre significativo y la expresión ser no significativa, como *blituri*, mientras el lenguaje de ningún modo. Además, difiere decir de proferir. Pues las preferencias son habla pero los estados de cosas son dichos, ciertamente, a estos alcanzan los *lektá*.<sup>46</sup>

Con esta reformulación de la oposición queda aún más claro que aquello que se traduce como ‘expresión’ (λέξις) es algo más que los sonidos que provienen de la boca de un agente. El habla es atribuida tanto a animales como a hombres en el primer pasaje. En efecto, se dice que el perro o el gato hablan cuando profieren los sonidos (φωναί) que los caracterizan. Pero ellos no son sonidos articulados, por lo que no los consideramos una expresión (λέξις). Una expresión es además articulada en tanto composición estructurada de sonidos. Adicionalmente, una expresión es lingüística —i.e. perteneciente a un lenguaje—

<sup>45</sup> Cfr. la idea del isomorfismo entre *lektá* y expresiones en Lloyd (1971: 65), Christensen (1962:46), Graeser (1978: 80).

<sup>46</sup> διαφέρει δὲ φωνὴ καὶ λέξις, ὅτι φωνὴ μὲν καὶ ὁ ἦχος ἐστὶ, λέξις δὲ τὸ ἔναρθρον μόνον. λέξις δὲ λόγου διαφέρει, ὅτι λόγος ἀεὶ σημαντικός ἐστὶ, λέξις δὲ καὶ ἀσήμαντος, ὡς ἡ βλίτιρι, λόγος δὲ οὐδαμῶς. διαφέρει δὲ καὶ τὸ λέγειν τοῦ προφέρεσθαι· προφέρονται μὲν γὰρ αἱ φωναί, λέγεται δὲ τὰ πράγματα, ἃ δὴ καὶ λεκτὰ τυγχάνει.

cuando ella es significativa y esta característica se presenta aquí como derivada del pensamiento<sup>47</sup>.

La última característica que sale a relucir en este pasaje es que, por oposición a los sonidos que son catalogados explícitamente como cuerpos, aquello que tiene el lenguaje que proviene del pensamiento y le permite referirse a los estados de cosas –un *lektón*– no lo es. Sexto Empírico explica la tríada que interviene en las funciones comunicativas así:

T34. Sexto Empírico, *Contra los profesores* 8, I I-12

Pero había algún otro desacuerdo sobre estas cosas; con respecto a éste, por lado los que [sostenían] que en la cosa significada (τῷ σημαινομένῳ) subyacía lo verdadero y lo falso, de otro, los que en el habla (τῇ φωνῇ) y los que en el movimiento del pensamiento (τῇ κινήσει τῆς διανοίας). De la primera opinión han sido defensores los de la Estoa, diciendo que estos tres [elementos] se conectan entre sí: lo que es significado (τό σημαινόμενον), lo que significa (τὸ σημαῖνον) y el objeto (τὸ τυγχάνον)<sup>48</sup>, de estos lo que significa es el habla, como por ejemplo ‘Dion’; lo que es significado es el estado de cosas mismo que es revelada a través de ésta y lo que nosotros aprehendemos como subsistente a través de nuestro pensamiento, pero que los bárbaros no entenderían aún oyendo la palabra; y el objeto, lo que subsiste afuera, como por ejemplo, Dion mismo. Dos de éstos son cuerpos, el habla y el objeto, pero uno de ellos es incorpóreo, lo significado, esto es el *lektón*, lo que llegará a ser verdadero o falso.<sup>49</sup>

Según los estoicos, mientras que habla y objeto son cuerpos, lo que se significa es incorpóreo. ¿Por qué? Sólo algunas pistas hay en el pasaje. Los argumentos han de reconstruirse hipotéticamente.<sup>50</sup> Después de mostrar que el proceso de la significación supone tres componentes, lo que significa –el habla–, lo significado –el *lektón*– y, literalmente, lo alcanzado –el objeto externo–, se caracteriza aquello que es significado como “lo que los bárbaros no entenderían aún oyendo la palabra”. Este es el primer fenómeno que obliga a pensar en los significados como incorporales. En verdad, el significado de los sonidos no puede ser reductible al impacto físico que éstos producen pues de otra manera no podrían

<sup>47</sup> Un estadio sobre la relación entre lenguaje y pensamiento en la filosofía griega se encuentra en Glidden 1994. Allí él retrotrae el interés en este asunto hasta el *Teeteto* platónico en la sugerencia de que el pensamiento es un habla interior y la explícita negación de esta capacidad a los animales. De acuerdo con su interpretación, los estoicos son una clase de innatistas en cuanto suponen que es necesaria la posesión previa de preconcepciones para la formación de conceptos y, con ellos, de significados.

<sup>48</sup> Aunque aquí no se defiende una posición sobre la manera en que los estoicos entienden la referencia, se traduce así *tynchanein* y sus derivados con apoyo en el análisis que hace Graeser (1978: 84). Bien puede haber una noción de denotación tras ese empleo, bien puede simplemente usarse como lo que ‘alcanza’, en cualquier caso la referencia es clara hacia el objeto

<sup>49</sup> ἦν δὲ καὶ ἄλλη τις παρὰ τούτοις διάστασις, καθ’ ἣν οἱ μὲν περὶ τῷ σημαινομένῳ τὸ ἀληθές τε καὶ ψεῦδος ὑπεστήσαντο, οἱ δὲ περὶ τῇ φωνῇ, οἱ δὲ περὶ τῇ κινήσει τῆς διανοίας. καὶ δὴ τῆς μὲν πρώτης δόξης προεστήκασιν οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, τρία φάμενοι συζυγεῖν ἀλλήλοις, τό τε σημαινόμενον καὶ τὸ σημαῖνον καὶ τὸ τυγχάνον, ὧν σημαῖνον μὲν εἶναι τὴν φωνήν, οἷον τὴν Δίῳ, σημαινόμενον δὲ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα τὸ ὑπ’ αὐτῆς δηλούμενον καὶ οὗ ἡμεῖς μὲν ἀντιλαμβανόμεθα τῇ ἡμετέρᾳ παρυφιστάμενου διανοίᾳ, οἱ δὲ βάρβαροι οὐκ ἐπαίτουσι καίπερ τῆς φωνῆς ἀκούοντες, τυγχάνον δὲ τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον, ὥσπερ αὐτὸς ὁ Δίῳ. τούτων δὲ δύο μὲν εἶναι σώματα, καθάπερ τὴν φωνήν καὶ τὸ τυγχάνον, ἐν δὲ ἀσώματον, ὥσπερ τὸ σημαινόμενον πρᾶγμα, καὶ λεκτόν, ὅπερ ἀληθές τε γίνεται ἢ ψεῦδος.

<sup>50</sup> La incompreensión interlingüística es un hecho atestiguado incluso por la fuente precedente –aparte que será analizado enseguida–. No hay, por el contrario, una explicación explícita en las fuentes consultadas para la adquisición de nuevo vocabulario; pero dado que el fenómeno es evidente, puede suponerse un razonamiento paralelo al del fenómeno anterior.

explicarse fenómenos lingüísticos innegables como la incompreensión entre distintos idiomas o la adquisición de nuevo vocabulario<sup>51</sup>.

Tómese como ejemplo la expresión ' *blituri*' del último pasaje que se citó de Diógenes Laercio. Si los significados fuesen los sonidos, comprender un significado sería equivalente a la percepción de los sonidos, luego el mero percibir implicaría su comprensión. Ciertamente, se dijo ya, el sonido se produce cuando el movimiento generado –la voz– por un cuerpo –el hablante– afecta a otro cuerpo –el oído del oyente–; si el sonido fuese el significado, la afección que aquel causa supondría la comprensión. Independiente de que ' *blituri*' sea una palabra de un idioma específico, el efecto del sonido en el oído ya le otorgaría sentido. Pero ello no es así; el bárbaro no comprende los sonidos del griego aunque los escucha y el niño griego debe aprender a relacionar los sonidos con otras realidades –aún no es claro si con los objetos designados o con alguna otra clase de entidad– antes de comprenderlos. Además, las palabras se distinguen de los demás sonidos no por sus propiedades fónicas –las que son comunes tanto a las palabras como a cualquier otro sonido no-significativo– sino por algo distinto.

Concebir los significados como distintos de los sonidos que los transmiten, permite entonces distinguir entre percibir sonidos y comprender sus significados. Lo que, a su vez, permite diferenciar los sonidos que son palabras y los que no, los que pertenecen a una convención lingüística específica y separar lo que los hace significativos que resulta independiente de esa convención. Esto último es importante, porque a pesar de depender de un sonido, el vínculo entre los sonidos y los significados no es natural sino convencional, luego la objetividad del lenguaje debe radicar en el ítem que intermedia en la relación entre palabra y objeto. Esta objetividad es aprovechada sobretodo cuando se habla de los vínculos lógicos entre *lektá* compuestos o moleculares como los condicionales. Así la necesidad, –noción que por ejemplo Crisipo define como aquello que siendo verdadero no se admite que llegue a ser falso– se transmite de las premisas del primer indemostrable a su conclusión en virtud de los significados y no de los meros sonidos que los portan.

Un segundo grupo de fenómenos tiende a desvirtuar la posible identificación de los significados con los otros cuerpos involucrados en el lenguaje: los objetos designados. La primera razón es parte de nuestra habitual comprensión del lenguaje: mientras que los significados son, al menos provienen, del interior del hablante, los objetos de lo que se habla

---

<sup>51</sup> El aprendizaje de los significados, su adquisición, es ciertamente un asunto que preocupó a los estoicos. Esto es demostrable gracias al testimonio de Sexto y a las objeciones que él les plantea (cfr. *Esbozos pirrónicos* 3, 49-50). Es muy interesante el papel de los signos naturales en esta explicación (véase Glidden 1994: 143-148)

son externos a él. El habla es concebida como el mecanismo por excelencia que tiene un animal racional de relacionarse con lo que está fuera de él. En este sentido, es iluminadora la elección del adverbio ἐκτός (exterior) para designar a los objetos que se alcanzan a través del lenguaje. Estos objetos son los únicos componentes calificados así, de modo que podemos suponer que los otros dos componentes no son ‘exteriores’ a los sujetos involucrados en el proceso de comunicación. De hecho, esta misma creencia de qué es lo que es interno o está dentro de los hablantes se encuentra a la base del sofisma que reportaba Clemente al final del texto 6 del apartado anterior. Decía:

Clemente, *Miscelánea* 8. 9. 26.5 (T30 parte)

El caso se está de acuerdo [qué] es incorporal. Por lo que aquel sofisma se disuelve: ‘lo que dices, pasa por tu boca’, esto es verdadero, ‘y dices casa, luego la casa pasa por tu boca’, lo que es falso; en efecto ni lo que se dice es la casa, que es un cuerpo, sino el caso que es un incorpóreo, el que apunta a la casa.

Los sonidos ciertamente salen de quien habla y son cuerpos que pasan por su boca, así como entran en los oídos de quien escucha. De la misma forma, los significados en algún sentido están en el hablante que expresa algo y en el oyente que lo comprende; pero ellos no son los cuerpos que se alcanzan con las palabras pues sería materialmente imposible que se alojasen en el alma de los interlocutores –el pensamiento, de donde provienen, según el testimonio–. No obstante, bien podría decirse que los significados sí son cuerpos, si bien no son ni los sonidos ni los objetos referidos mediante ellos. Mas, qué tipo de cuerpo podrían ser. En la introducción de este apartado ya se planteaba sucintamente esta objeción. Si dos hablantes del mismo idioma comprenden lo mismo cuando escuchan o emiten una palabra, dicho cuerpo habría de estar en el alma de esos dos hablantes simultáneamente. Pero ¿cómo podría hacer esto?

En cualquier caso, hay una objeción que descalifica completamente la posibilidad de que los significados sean objetos cualquiera que estos sean. El fragmento de Sexto empieza y termina con una alusión al problema de la verdad. Si bien ya a esta altura es claro para la reflexión filosófica que la verdad es asunto de los enunciados no de los objetos del mundo, la teoría estoica de los incorpóreas podría ofrecer algunas razones más para ello. Este testimonio lo único que señala es que los enunciados son aquello que llega a ser verdadero o falso. En primera instancia, puede dictaminarse el valor de verdad de un enunciado solamente una vez que éste ha sido comprendido; y esto, se ha dicho no es algo que implique el mero componente material –los sonidos– del lenguaje. Luego las condiciones necesarias para la evaluación veritativa supondrían de suyo algo más que los sonidos. Por otro lado, dado que

los otros cuerpos involucrados en el lenguaje son los objetos a los que las palabras refieren, y no es posible identificarlos con ellos, por eliminación los significados no son cuerpos.

Mas la razón por la cual los significados no pueden ser los objetos referidos con miras al establecimiento del valor de verdad de los enunciados tiene que ver con la posibilidad del discurso falso. De hecho, si para que un enunciado sea significativo tienen que existir los objetos a los que éste refiere, en la medida en que éstos mismos son sus significados, no podría ser significativo ningún enunciado que no corresponda con los estados de cosas. Decir falsedades sería más bien hablar sin sentido. Pero de hecho, esto no es así. Precisamente porque el significado de un enunciado es independiente de su valor de verdad, pero éste no lo es de aquel, ha de decirse que los significados –sean lo que sean– no son los cuerpos a los que los enunciados apuntan.

Otro de los fenómenos que una identificación entre objetos referidos y significados deja sin resolver es la explicación del valor informativo y epistemológico de los enunciados de identidad del tipo A es B.<sup>52</sup> Este es un asunto importante, al menos para el estoicismo en virtud de la forma en que conciben, por ejemplo, la divinidad y el conocimiento de su naturaleza. Puesto que si no hay distinción alguna entre el significado y el referente de los términos hacer enunciados de identidad del tipo A es B es vacuo epistemológicamente. Ellos simplemente informarían sobre el uso de sonidos diversos para denotar los mismos objetos. Sin embargo la teología estoica está llena de esos; véase el siguiente caso:

**T35. Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* 1,39:**

Pues [Crisipo] dice que el poder divino reside en la razón, en el espíritu y el intelecto de la naturaleza universal. Él dice que dios es el mundo mismo y el efluvio universal de su alma; también que él es el *hegemonikón* mismo del mundo, puesto que en él está localizado el intelecto y la razón. Y que él es la naturaleza común, [universal] y omnibarcante de todas las cosas; luego la fuerza fatal y la necesidad de los eventos futuros; además, él es fuego y el aire del que hablé primero. También las cosas en su estado natural de flujo y movilidad, como el agua, la tierra, el aire, el sol, la luna, las estrellas y el todo omniabarcante. E incluso los hombres que alcanzaron la inmortalidad.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> La formulación de estos enunciados de identidad es atribuida a los estoicos, Crisipo explícitamente, por Plutarco en *Sobre las Contradicciones de los estoicos* 1050B: “Ahora bien, ni a los antípodas se les oculta que la Naturaleza Universal y la Razón Universal de la Naturaleza es destino y Providencia y Zeus. En efecto, estas palabras han sido repetidas por los estoicos hasta la extenuación en todas partes y Crisipo afirma que Homero ha dicho correctamente ‘se cumplía la voluntad de Zeus’ puesto que se refería al Destino y a la Naturaleza del conjunto del Universo que gobierna todas las cosas”. (οὐδὲ τοὺς ἀντίποδας λέληθε· πανταχοῦ γὰρ ταῦτα θρυλεῖται ὑπ’ αὐτῶν· καὶ τὸ ‘Διὸς δ’ ἔτελείετο βουλή’ τὸν Ὅμηρον εἰρηκέναι φησὶν ὀρθῶς ἐπὶ τὴν εἰμαρμένην ἀναφέροντα καὶ τὴν τῶν ὄλων φύσιν, καθ’ ἣν πάντα διοικεῖται.) Dichos enunciados, además, juegan un papel central en las doctrinas del Destino, la Providencia y la conflagración, entre otras. También, Estobeo 1, p.5, 15: “Destino es la razón del mundo o razón de las cosas gobernadas en el mundo por la Providencia o razón según la cual sucedió lo sucedido, sucede lo que sucede, sucederá lo que ha de suceder. En lugar de la razón pone la verdad, la causa, la naturaleza, la necesidad y añade además otras denominaciones, como si las asignara a la misma substancia según ea su propósito uno u otro”. También cfr. Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 7, 135.

<sup>53</sup> Ait enim vim divinam in ratione esse positam et in universae naturae animo atque mente, ipsumque mundum deum dicit esse et eius animi fusionem universam, tum eius ipsius principatum, qui in mente et ratione versetur, communemque rerum naturam [universam] atque omnia continentem, tum fatalem vim et necessitatem rerum

Cuando Crisipo está diciendo que son lo mismo dios, el mundo mismo y el efluvio universal de su alma, ¿qué es lo que está relacionando? ¿Los objetos nombrados por los signos ‘deum’ ‘mundum’ o ‘animi fusionem universam’? o ¿los signos mismos? Si es el primer caso, es decir si la identidad es entre los objetos referidos por los signos, el significado de los enunciados es el mismo, pero entonces ¿cómo es que cada expresión informa cosas distintas? Si es el segundo caso y la relación de identidad es meramente entre los signos, las palabras, ¿cómo es que informan distintas cosas? Más aún, en virtud de qué esos signos son idénticos; no puede ser del referente, porque se regresaría al caso anterior, entonces ha de suponerse un aspecto del signo que da cuenta de la diferencia en el valor cognoscitivo de esos enunciados. En el caso concreto de los siguientes dos enunciados ‘dios es dios’ y ‘dios es el mundo’, la diferencia léxico-gráfica entre la primera y la segunda expresión muestra una diferencia en la información que otorgan, diferencia que se refleja en su valor cognitivo; mientras que el primero es trivial, el segundo no. En consecuencia, es claro que los enunciados dicen cosas distintas. De un lado, si la relación es entre los signos ‘deus’ y ‘mundum’, entonces éstos serían idénticos; en cuyo caso, no habría diferencia informativa y tampoco sería cierto que los enunciados digan cosas distintas. De otro, si la relación es entre los objetos nombrados, entonces el referente es idéntico a sí mismo; luego ambos enunciados dirían lo mismo, que el objeto es idéntico a sí mismo, por lo que –una vez más– sería imposible dar cuenta del valor informativo de los enunciados. Luego la mejor alternativa para dar cuenta de este valor, es reconocer que cada palabra designa de una manera distinta el mismo objeto y que esa manera de designar es su significado, que no es ninguno de los cuerpos involucrados en el lenguaje. Esa manera de designar es la que se denomina *lektá*. Cuando se dice que ‘dios es el mundo’ lo que se está identificando es, por ejemplo, el principio agente y el resultado de su acción; al identificar a dios con el efluvio del alma se está explicando cómo ejerce la divinidad su acción unificadora y vivificante en los seres...etc.

También en la ética tienen lugar enunciados cuya interpretación resulta paradójica. Por ejemplo, la identidad entre *télos* y *skopós* es una identidad asimétrica –se verá en el último capítulo–, una que justamente no implica que ambas nociones se refieran a un mismo cuerpo. Entonces parece claro que para el estoicismo sería inaceptable una semántica que no distinga entre el referente de los términos y el modo de referirse a ellos, pues tal explicación eliminaría muchos de sus postulados doctrinales. En este sentido, es de esperar que su postura presente

---

futurarum, ignem praeterea [et] cum, quem ante dixi aethera, tum ea quae natura fluerent atque manarent, ut et aquam et terram et aëra, solem, lunam sidera universitatemque rerum qua omnia containerentur, atque etiam homines eos qui immortalitatem essent consecuti.

una alternativa viable para entender cómo es posible que diversos términos signifiquen 'cosas' igualmente diversas aunque denoten el mismo objeto.

Es pues evidente a este punto que los *lektá*, al menos aquella clase a la que pertenecen los significados de las palabras y los enunciados, no pueden ser corporales. Ni los sonidos, ni los objetos referidos –cuerpos que están involucrados en el proceso significativo– cumplen con las condiciones en las cuales se dice habitualmente que un enunciado significa o, incluso, que éste es verdadero. En este sentido, si una clase de *lektá* cumple el papel de los significados en el lenguaje, tal clase ha de ser incorpórea.

### 2.2.2. *Lektá* y estados mentales: Relación entre lenguaje y pensamiento

En las fuentes a partir de las que se establece una identidad entre *lektá* y significados se entabla también una relación entre la semántica estoica y la aristotélica. Amonio<sup>54</sup>, por ejemplo, sugiere que los *lektá* sólo se distinguen por el nombre de los *noesei* aristotélicos o, siendo fieles a la propia terminología de Aristóteles, de las afecciones en el alma (*pathemata en tei psychei*). Aunque en algún sentido, ambas son semánticas que suponen la necesidad de una intermediación entre palabras y cosas, no es clara la naturaleza de las entidades que desempeñan ese papel mediador. En esta sección se pretende indagar cuál es con exactitud la relación que existe entre los *lektá* y los estados mentales con los que se encuentran asociados. Para ello se mostrará por qué unos y otros no pueden ser idénticos, de modo que resultará evidente también que los *lektá* no son cuerpos de ningún tipo, tampoco estados de un cuerpo anímico.

Tras todos los argumentos esgrimidos hasta aquí, parece claro que los *lektá* –entendidos como significados– no pueden identificarse con ningún objeto externo al sujeto que emplea el lenguaje. Sin embargo, si tenemos en cuenta otras de sus apariciones en contextos de naturaleza ‘mental’, aquellos podrían más bien ser idénticos a algunas clases de estado del alma y, en consecuencia, ser, a pesar de todo lo anterior, cuerpos –i.e. el alma en una cierta disposición–:

---

<sup>54</sup> Cfr. Amonio, *Sobre el De interpretatione* 17, 26-28: ... y tampoco es necesario concebir otra cosa además de éstas entre el pensamiento y la cosa, lo mismo que los estoicos postulan y llaman *lektón* (καὶ οὐδὲν ἕτερον δεῖ παρὰ ταῦτα ἐπινοεῖν μέσον τοῦ τε νοήματος καὶ τοῦ πράγματος, ὅπερ οἱ ἀπὸ τῆς Στωᾶς ὑποτιθέμενοι λεκτὸν ἠξίουσιν ὀνομάζειν). La misma opinión defiende Simplicio en su *Sobre las Categorías* 10, 2-4: La definición sería sobre los conceptos, que son sobre las cosas dichas, pues Aristóteles sostuvo explícitamente que las cosas dichas y los *lektá* son pensamientos como también los estoicos opinaron (ὅτι δὴ περὶ τῶν λεγομένων ἐστὶν, σαφῶς εἶπεν ὁ Ἀριστοτέλης, τὰ δὲ λεγόμενα καὶ λεκτὰ τὰ νοήματά ἐστιν, ὡς καὶ τοῖς Στωϊκοῖς ἐδόκει.)

T36. Sexto Empírico, *Contra los profesores* 8, 70

Dicen que un *lektón* es lo subyace (ύφιστάμενον) de acuerdo con una impresión racional, y la impresión racional es en la que el contenido de la impresión (τὸ φαντασθέν) es mostrado en el lenguaje.<sup>55</sup>

Quizá primero valga la pena aclarar qué es una impresión y qué una impresión racional. Una impresión, así sin más, es según Zenón, la marca que dejan los objetos en el alma a la usanza de la estampa de un anillo en la cera<sup>56</sup>. Así concebida, la percepción es el simple intercambio causal entre el alma y los cuerpos externos a ella. Mas, este modo de operación presenta, además de algunos propios del modo específico en que funciona la percepción, los mismos problemas que se planteaban en el apartado anterior para los cuerpos en general.

El primero y más evidente de éstos es paralelo al sofisma mencionado por Clemente sobre la materialidad de los significados. Si los contenidos de las impresiones fueran los mismos cuerpos que las provocan, no podrían éstos acumularse en el alma. En caso de que esos contenidos fueran otro cuerpo –por ejemplo un cierto conjunto de átomos que se desprenden del cuerpo emisor– habría que explicar la naturaleza de ese cuerpo de modo que pudiera ocupar el mismo espacio que otro, el alma. Por ejemplo, podrían concebirse como las disposiciones que el alma adopta cada vez que es afectada, es decir, como estados de un cuerpo. En este caso, habría que preguntarse cómo pueden individuarse esos estados en virtud de los diversos objetos que los provocan. Supóngase que el objeto percibido es rojo, entonces el alma adopta ese color; mas, cómo podría entonces percibir distintos colores simultáneamente. O diversos tipos de cualidades sin perder las suyas propias<sup>57</sup>. De hecho ésta es la objeción que el propio Crisipo le plantea a la comprensión cleantina de la impresión:

T37. Sexto Empírico, *Contra los profesores* 7, 228- 231:

Ahora bien la impresión es, según ellos, una impronta (τύπωσις) en el alma. Pero sobre esto ya también disputaron. En efecto Cleantes comprendió ‘impronta’ (τύπωσις) como surco y saliente, así como resulta ser la impronta de los anillos en la cera; pero Crisipo pensó que esto era absurdo. Primero, en efecto, dice, sería necesario que, cuando alguna vez la mente es impresionada por algo triangular y por algo cuadrado, el mismo cuerpo sea diferente de sí mismo llegando a ser triangular y cuadrangular e incluso circular, lo cual es absurdo. Entonces, teniendo lugar muchas impresiones en nosotros al mismo tiempo, tendría el alma múltiples formas, lo que es peor que lo primero. Por consiguiente, el mismo supone que Zenón habría dicho ‘impronta’ (τύπωσις) en el lugar de ‘alteración’ (έτεροίωσις), de modo que la definición es así: “una impresión es una alteración del alma”, no más se dará el absurdo de que el mismo cuerpo reciba muchas alteraciones una vez [al mismo tiempo] que recibe múltiples impresiones; pues así como el aire, cuando muchos hablan al tiempo, recibe muchos diferentes soplos y aguanta muchas alteraciones, el *hegemonikón* padece algo análogo a esto cuando recibe muchas impresiones.<sup>58</sup>

<sup>55</sup> λεκτόν δὲ ὑπάρχειν φασὶ τὸ κατὰ λογικὴν φαντασίαν ὑφιστάμενον, λογικὴν δὲ εἶναι φαντασίαν καθ’ ἣν τὸ φαντασθέν ἐστι λόγῳ παραστῆσαι

<sup>56</sup> cfr. Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 7, 45

<sup>57</sup> También resultaría inexplicable la memoria, según Crisipo, si es que se concibe ésta como el almacenamiento sucesivo de impresiones. Vistas como improntas en la cera, las impresiones no son acumulables, pues la aparición de una segunda impresión significa la desaparición o al menos la modificación de la primera. Cfr. Sexto Empírico, *Contra los profesores* 7, 373.

<sup>58</sup> φαντασία οὖν ἐστὶ κατ’ αὐτοὺς τύπωσις ἐν ψυχῇ. περὶ ἧς εὐθύς καὶ διέστησαν· Κλεάνθης μὲν γὰρ ἤκουσε τὴν τύπωσιν κατὰ εἰσοχὴν τε καὶ ἐξοχὴν, ὥσπερ καὶ <τὴν> διὰ τῶν δακτυλίων γινομένην τοῦ κηροῦ τύπωσιν, Χρυσίππος δὲ ἄτοπον ἡγείτο τὸ τοιοῦτον. πρῶτον μὲν γὰρ, φησί, δεήσει τῆς διανοίας

La crítica de Crisipo apunta a las restricciones que impone la metáfora del anillo en la cera. Por decirlo de alguna manera, ella es excesivamente fisicalista pues implica que el efecto físico que el objeto impresor deja en el alma es una imagen tan semejante que encarna las mismas características impresas. Por el contrario, la noción de alteración (ἑτεροίωσις), manteniendo la idea de que se produce una respuesta tan física como el impacto recibido, no implica la adquisición de esas características; su nueva metáfora es la del sonido lingüístico cuya comprensión supone la percepción de diversos fonemas que, no obstante, dejan una imagen unificada. Mas, en este caso, también queda un asunto por resolver. Cómo se individualizan las alteraciones en razón de los objetos que se producen o mejor cómo puede incluso el sujeto mismo aparejar impresiones y objetos impresores; una hipótesis razonable, podría sostener que ello se hace en virtud de algún tipo de descripción, de predicado o contenido que acompaña a esas impresiones en determinado tipo de alma. Extendiendo –quizá exageradamente– la hipótesis de Ioppolo<sup>59</sup>, esta crítica y otras provenientes de Arcesilao serían la razón por la que los *lektá* entraron a jugar un papel central en la epistemología estoica posterior a Zenón y Cleantes.

El desarrollo subsecuente de esta crítica de Crisipo lleva al núcleo de la crítica de Arcesilao que se resolverá por la misma vía. El examen crisipiano de la epistemología de Zenón continúa preguntándose sobre el carácter activo o pasivo de la impresión. Es fundamental decidir esto, puesto que si la impresión es activa no existiría una diferencia cualitativa entre ésta y las restantes operaciones de la parte hegemónica del alma: el impulso, la cognición y el asentimiento<sup>60</sup>.

Arcesilao critica la comprensión zenoniana de la cognición –κατάληψις– pues ella está descrita en términos del asentimiento que se otorga a una impresión racional<sup>61</sup>. Mas dada la

---

ὑφ' ἔν ποτε τρίγωνόν τι καὶ τετράγωνον φαντασιουμένης τὸ αὐτὸ σῶμα κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον διαφέροντα ἔχειν περὶ αὐτῶ σχήματα ἅμα τε τρίγωνον καὶ τετράγωνον γίνεσθαι ἢ καὶ περιφερές, ὅπερ ἐστὶν ἄτοπον· εἶτα, πολλῶν ἅμα φαντασιῶν ὑφισταμένων ἐν ἡμῖν, παμπληθεῖς καὶ τοὺς σχηματισμοὺς ἔξειν τὴν ψυχὴν, ὃ τοῦ προτέρου χειρόν ἐστιν. αὐτὸς οὖν τὴν τύπωσιν εἰρησθαι ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὑπενόει ἀντὶ τῆς ἑτεροίωσεως, ὥστ' εἶναι οἰοῦτον τὸν λόγον “φαντασία ἐστὶν ἑτεροίωσις ψυχῆς”, μηκέτι ἀτόπου ὄντος <τοῦ> τὸ αὐτὸ σῶμα, ὑφ' ἔν [κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον] πολλῶν περὶ ἡμᾶς συνισταμένων φαντασιῶν, παμπληθεῖς ἀναδέχεσθαι ἑτεροίωσεις· ὥσπερ γὰρ ὁ ἀήρ, ὅταν ἅμα πολλοὶ φωνῶσιν, ἀμυθήτους ὑπὸ ἔν καὶ διαφερούσας ἀναδεχόμενος πληγὰς εὐθύς πολλὰς ἴσχει καὶ τὰς ἑτεροίωσεις, οὕτω καὶ τὸ ἡγεμονικὸν ποικίλως φαντασιούμενον ἀνάλογόν τι τούτῳ πείσεται.

<sup>59</sup> Ioppolo (1990: 448): “Coming back to Arcesilaus’ objection, it has certainly contributed to the clarification of the relationship between presentations and assent in the Stoic doctrine and to the development of the theory of the *λεκτόν*.” Desde el principio, ella sugiere que los desarrollos que conectan la epistemología estoica con la doctrina del asentimiento que incluye a los *lektá* son producto de las críticas de Arcesilao a la epistemología de Zenón. Con todo, al final del texto, ella no se arriesga más y deja la conexión mencionada en la cita en calidad de sugerencia.

<sup>60</sup> cfr. Sexto Empírico, *Contra los profesores* 7, 237-ss

<sup>61</sup> cfr. Sexto Empírico, *Contra los profesores* 7, 150- 158.

naturaleza meramente fisiológica de la manera en que Zenón mismo caracteriza la impresión, el asentimiento no podría más que ratificar el darse mismo de esa impresión; lo que carece de sentido. En otras palabras, puede colegirse que el asentimiento sólo tiene sentido cuando éste se da al contenido de la impresión y Zenón no otorga lugar alguno a ese contenido. Concretamente, como lo expresa Ioppolo, la crítica de Arcesilao expresaría las reservas de éste sobre “el reconocimiento de la verdad externa, puesto que requiere un contenido proposicional, no puede obtenerse a través de la cruda *phantasia* zenoniana”<sup>62</sup>. Así las cosas, parece que Arcesilao introduce consciente e intencionalmente la pregunta sobre los objetos propios de los que se predica la verdad y la falsedad<sup>63</sup>. Zenón atribuye verdad y falsedad a las impresiones, pero su definición deja claro que más bien a lo que él se refiere es a su ser fidedignas, a su capacidad de representar con exactitud al objeto que las provoca. Dicha crítica también supone una comprensión más estrecha de la noción de asentimiento, conforme a la que asentir es juzgar. Con la atención puesta en estos dos componentes, el reproche de Arcesilao resulta evidente. Pero pone asimismo en evidencia que la caracterización de Zenón, al dejar a la impresión completamente separada de las restantes capacidades cognitivas, permite ver cómo aquélla se distingue de éstas siendo fundamentalmente ‘alógica’. Entonces, a su vez, son distinguibles las impresiones propias de los seres racionales y las de los animales, y en consecuencia, el carácter de la impresión fungiría como criterio para atribuir capacidades a cada especie<sup>64</sup>.

Sin embargo, es necesario recordar que asentimiento e impresión son indisolubles, el primero es digamos una reacción a la segunda, en todos los animales. Luego la diferencia ha de radicar en el mecanismo del asentimiento; siendo una respuesta natural del animal al estímulo, para los hombres debe ser en alguna medida activa y –de modo que pueda darse cuenta de la intervención de las otras capacidades– y voluntario –para que pueda atribuirse responsabilidad moral con base en él–. El asentimiento, por lo tanto, habrá de ser más bien sobre el ‘contenido’ de la impresión, que siendo incorpóreo no tiene poderes causales y en consecuencia, no condiciona un tipo de respuesta. Así pues, en el caso de los humanos, asentir además de comportar un movimiento físico del alma en respuesta a los estímulos externos,

---

<sup>62</sup> Ioppolo (1990: 440).

<sup>63</sup> Para un tratamiento algo más detallado de este asunto, cfr. Ioppolo (1990: 441); Para el tratamiento de los objetos de los que puede predicarse verdad o falsedad antes de los estoicos, cfr. Striker (1996: 79-85) donde ella demuestra que en Epicuro debe entenderse ‘real’ como sinónimo de ‘verdadero’ en el acerto “todas las sensaciones son verdaderas”. Lo que permitiría suponer que ésta también debe ser la interpretación más apropiada de la atribución de verdad a las impresiones en Zenón.

<sup>64</sup> Es decir, si la impresión es racional –su contenido puede expresarse en el lenguaje–, su posesión indica la posesión de un alma racional, puesto que la racionalidad de la impresión depende de la capacidad racional del alma.

supone el reconocimiento de la veracidad<sup>65</sup> de un predicado o de una proposición que describe y juzga al objeto impresor.

Una vez más puede darse cuenta de la intromisión de los *lektá* en la epistemología estoica como una estrategia –crisipiana, por cierto<sup>66</sup>– que permite distinguir entre los cuerpos y los incorpóreos inmiscuidos en una relación causal, de modo que es posible explicar ciertos fenómenos que sólo aparentemente retan el corporalismo característico del sistema.

### 2.2.2.1. *Lektá* e impresiones racionales

Pese a lo anterior, sigue aún sin ser clara la clase de conexión entre *lektá* e impresiones racionales. ¿Son los *lektá* ‘dependientes’ de las impresiones racionales?<sup>67</sup> Aunque el testimonio de Diógenes<sup>68</sup> así parece implicarlo, ello no puede ser aceptado sin más. En la primera parte de este capítulo, se ha tratado de defender que los *lektá* –al menos una clase de ellos– son identificables con los efectos de los cambios en general. Por ello un vínculo causal cualquiera en el que no interviene para nada un alma racional, como el ejemplo clásico del cuchillo y la carne, puede considerarse como una instancia de la ‘aparición’ de un *lektón*. Sin embargo, aceptar sin más que siempre que haya un cambio –en cuanto hay un efecto–, hay un *lektón*, también trae otras complicaciones. En el pasaje comentado de Diógenes, la función principal de la referencia a los *lektá* es distinguir entre las impresiones propias de los animales y las que caracterizan al alma humana. Mas, si la conexión entre *lektá* y cambios es necesaria, también las impresiones de los animales deberían estar unidas a *lektá*<sup>69</sup>. De otro lado si, conforme a las fuentes, se negase un vínculo necesario entre impresiones y contenidos, se dificultaría la explicación de los comportamientos animales con base en la información sensorial. Con respecto a este asunto, hay en la literatura secundaria al menos dos maneras diversas de interpretar esos pasajes: una, más ortodoxa, que intenta preservar la diferencia tajante entre

---

<sup>65</sup> Se prefiere ‘veracidad’ sobre ‘verdad’ como un mecanismo para no comprometerse explícitamente con una posición sobre la propiedad de la atribución de verdad a entidades no proposicionales, como las impresiones o los objetos mismos. Además, puesto que, como se verá, en contextos prácticos se evalúa la pertinencia y no la verdad de los predicados que se asocian con los objetos.

<sup>66</sup> *contra*. Ioppolo (1990: 444), quien afirma que incluso Crisipo recalca el aspecto físico más que el ‘lógico’ del asentimiento. Mas, ella misma cita a pie de página el testimonio de Estobeo (T54) en el que se relacionan explícitamente asentimiento y *lektá*, fuente que normalmente se considera expresión de las opiniones de Crisipo y sus directos seguidores.

<sup>67</sup> La posición de Ioppolo al respecto “In this sense the *lekton* is strongly connected to rational presentations, qua capable of being expressed but it cannot constitute the proper object of assent. It would seem then that thinking and expressing the content of the thought in language are two different operations of the mind” (1990: 446)

<sup>68</sup> *supra*. T12

<sup>69</sup> De hecho, todos los estados mentales –por supuesto, los particularmente humanos con más razón– están unidos a *lektá*, por lo que las reflexiones sobre la vinculación entre *lektá* e impresiones racionales, aplican también a la relación entre *lektá* y conceptos, por ejemplo.

los estados mentales de los humanos y los animales y otra, más atrevida, que defiende la presencia de algún tipo de contenido judicativo en la percepción animal.

La interpretación ortodoxa es defendida por Frede, Long y Sedley e Inwood<sup>70</sup> entre otros. Las fuentes explícitas parecen incontrovertibles. Los *lektá* o más ampliamente las capacidades lingüísticas y cognitivas que quizá los impliquen sólo se vinculan con las impresiones típicas de los humanos adultos<sup>71</sup>: La posesión y desarrollo de prolepsei, la formación de conceptos, la formulación y proferencia de enunciados judicativos.

En efecto, lo que se implica es que esos estados mentales son posibles sólo si hay una clara distinción entre el estado mental y su contenido y si este contenido es además ‘utilizable’ –por decirlo de alguna manera– por su poseedor. Más claramente no sólo es preciso que exista la distinción ontológica y conceptual entre estas dos clases de entidades, sino que el sujeto en cuya alma se instancia esa diferencia sea ‘consciente’ de ella<sup>72</sup>. Este ser consciente no significa, por supuesto, que el mismo sea capaz de demostrar cómo dicha distinción se encarna en sus estados mentales; más bien implica que pueda valerse del contenido –con todas las ventajas que la distinción comporta– para la realización de otras operaciones mentales o como base para sus comportamientos. Por ejemplo, supóngase un objeto impresor –un trozo de carne–, una impresión –una alteración olfativa, visual y gustativa en el alma de un hombre y en la de su perro– y un contenido de esa impresión –olor, sabor y aspecto: agradable, consumible, nutritivo–. Tómese en cuenta la naturaleza de lo que se denomina el contenido de la impresión; más que las características físicas del trozo de carne, son adjetivos, predicados que la describen en relación con un punto de vista, con un propósito o interés. Ello implica que dicho contenido no es ‘alógico’, como suponía Zenón, pues la atribución de dichos predicados supone algún tipo de juicio, capacidad que es exclusiva de las almas humanas. En consecuencia, la posición ortodoxa niega la existencia de esos contenidos para el caso de las almas no humanas y para las que aunque humanas aún no son adultas. Los niños y los animales operarían entonces quizá sin esa intermediación, en una especie de conductismo natural que los impulsa sin más hacia las cosas que son apropiadas para ellos<sup>73</sup>.

<sup>70</sup> Inwood (1985, 72); Frede (1987); Long & Sedley (1987)

<sup>71</sup> En tanto idénticos a los significados, cfr. *Vida de filósofos ilustres* 7, 57 y *Contra los profesores* 8, 11-12 –T33 y T34–; como contenidos de los estados psicológicos que conducen a la acción –, cfr. *Antología* 2, 88; 97-98 –T54–; y como los objetos de ciertos estados cognitivos, cfr. *Sobre las categorías de Aristóteles* 105, 8-16 –T47–.

<sup>72</sup> Frede (1987: 154): Thus these common notions that arise in us naturally on the basis of more primitive impressions turn out to be truly anticipations (Cic. Nd I44: prolepseis); for they are needed to form the impressions that afford us a grasp in things (*katalepsis*); it is in terms of them that the mind has a grasp on things. Thus rational impressions and in particular cognitive impressions do presuppose concepts, but these arise from more primitive impressions that do not presuppose these concepts, and ultimately from sense-impressions that do not presuppose any concepts whatsoever but that are not rational either.

<sup>73</sup> Cfr. Apéndice 2.

La interpretación alternativa, cuyo representante es fundamentalmente Sorabji, considera que esta lectura deja los comportamientos de niños y animales sin posibilidad de explicación<sup>74</sup>. No sólo porque no se pueda dar cuenta de ellos en términos de estados mentales con contenidos –i.e. en términos de deseos y juicios sobre los objetos que los impresionan– sino porque deja de hecho a la impresión misma sin un papel. Conceptualmente hablando, lo que una impresión hace es recoger información del medio para que el alma pueda con base en ella responder. Mas, para qué habría de darse ese paso si la respuesta es inmediata. Sorabji sospecha, entonces, que la íntima conexión entre conceptos y contenidos proposicionales –*lektá*– que tiene en mente la interpretación ortodoxa es más un requisito impuesto por la filosofía contemporánea que una noción intrínseca al sistema estoico<sup>75</sup>.

Esquemáticamente, Sorabji sostiene que toda impresión, en cuanto es sobre el mundo, producida por algo exterior, implica un tipo muy básico de predicación del orden de ‘X-propiedad perceptual es el caso.../ proviene de X-objeto ’...etc. Su prueba reina quizá sea el célebre pasaje en el que Crisipo parece adjudicar a un perro un cierto tipo de inferencia cuando en un cruce de caminos elige uno en el que cree que encontrará su presa. El perro hace algo análogo a una inferencia; al olfatear el percibe tanto la ausencia como la presencia del rastro olfativo y elige con base en esa percepción<sup>76</sup>. Luego incluso los animales y los niños prerracionales pueden comportarse con base en su información perceptual sin comprenderla bajo el esquema de predicados y juicios. Él entonces enfatiza en que los *lektá* se denominan precisamente bajo la forma de un adjetivo verbal que expresa posibilidad porque no es su ejecución la que los define si no la posibilidad de que ésta se lleve a cabo<sup>77</sup>. Ciertamente, agrega, muchos *lektá* comprendidos como efectos nunca son verbalizados y no por ello son menos *lektá* o menos existentes<sup>78</sup>.

A pesar de que la crítica de Sorabji es contundente, su posición también enfrenta graves problemas. En primer lugar, su concepción de la predicación es demasiado amplia. No

---

<sup>74</sup> Se reconstruye un poco libremente su posición con base fundamentalmente en Sorabji 1990, aunque también se tienen en cuenta su posición general en Sorabji (1993).

<sup>75</sup> Según él negar contenido proposicional a las impresiones en general tiene el objetivo de mantener una distinción propia de la filosofía anglosajona contemporánea: la diferencia entre el contenido de las creencias y el contenido perceptual. Sorabji (1990: 308).

<sup>76</sup> Cfr. Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* I, 62-69, concretamente 69 en el que gracias a su capacidad para elegir entre los caminos se dice que Crisipo hace al perro participe de la dialéctica, puesto que el perro hace uso del quinto indemostrable.

<sup>77</sup> Él concretamente habla de su ser proferidos lingüísticamente. Aquí se ha preferido hablar de ‘ejecución’ porque no sólo es la preferencia lo que los haría presentes, su simple fungir como criterios claros para la elección de un bien o de una acción –papel que ocupará todas la reflexión de capítulo 4– en la economía mental de un sujeto bastaría como fundamento cabal para atribuirle la posesión de dichos *lektá* al sujeto en cuestión.

<sup>78</sup> (Sorabji 1990: 310).

es clara la diferencia entre lo que él llama ‘percibir-que’ y ‘percibir como’<sup>79</sup>; ambas en algún sentido implican la afirmación de que la cualidad, el predicado o estado de cosas percibido es el caso. Además, es aún menos claro cómo entonces pasa el hombre de una percepción animal –percibir X como Y– a una adulta –percibir que X es Y–; no parece posible que el asunto sea sólo de formulación. Segundo, como señala Lesses<sup>80</sup>, la hipótesis de que el contenido de las impresiones animales es también un *lektón* apoyada sólo en la posibilidad de que los humanos adultos lo verbalicen es débil e infundada. No hay nada en las fuentes que la apoye y cuando se habla de la verbalización ello se aplica sólo a las impresiones racionales:

T14. Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 7, 49

En efecto la impresión va adelante, luego el pensamiento expresable subyacente, lo que padece por la impresión, esto lo expresa en lenguaje.<sup>81</sup>

Aquí lo que se sostiene es que, en el caso de las impresiones de los humanos adultos, ocurre la impresión como prerequisite y base del pensamiento y luego el contenido de éste es proferido lingüísticamente. Pero ello sólo ocurre en el caso del hombre; éste quizá explica de manera análoga el comportamiento de niños y animales, pero no hay base sobre la cual sostener que tiene acceso a dicho contenido.

Así las cosas, no parece posible decidir sobre la vinculación entre impresiones racionales y *lektá* con base en el papel de éstos y aquellas en la vida anímica de animales y humanos. Más bien, habría que concluir que existen muchos tipos de *lektá* –los efectos, los que hacen las veces de significados, de predicados, de proposiciones...etc. – y que unos de ellos bien puede ser típicos de almas animales y otros propios de almas racionales. Mas no por ello debe tampoco decirse que los *lektá* sólo están en las almas o mejor que su ser –subsistir– sólo se produce en conexión con un alma en la que se instancian. Como se verá en el capítulo siguiente, ellos se distinguen de otros incorporales que también están conectados a estados mentales precisamente porque, a diferencia de estos últimos, los *lektá* no dependen de un alma para ser. Luego no sólo es su incorporalidad la que los hace especiales. Queda, pues, pendiente una cuestión: por qué entidades tan diversas como efectos, significados, contenidos perceptuales, conceptuales, judicativos, desiderativos –como los que se trabajaran en el capítulo 4– y objetos abstractos –que serán el objeto del siguiente capítulo– son todas consideradas *lektá*.

<sup>79</sup> (Sorabji 1990: 309).

<sup>80</sup> (Lesses 1998: 14),

<sup>81</sup> προηγείται γὰρ ἢ φαντασία, εἴθ' ἢ διάνοια ἐκλαλητικὴ ὑπάρχουσα, ὃ πάσχει ὑπὸ τῆς φαντασίας, τοῦτο ἐκφέρει λόγῳ.

### 2.3. Conclusión

En este capítulo se ha intentado probar que la caracterización de los predicados –la primera y más básica clase de *lektá* concebida en el interior del estoicismo: los efectos– como incorporeales resulta una estrategia muy útil en la solución de diversas paradojas, todas vinculadas con el mecanismo del cambio. En ese sentido, parecen existir suficientes bases para probar que los *lektá* son –como los restantes incorporeales– una noción de índole física<sup>82</sup> que, lejos de significar un problema para el sistema corporalista del estoicismo, resuelve muchas de las aparentes paradojas que un fisicalismo supone.

La reconstrucción ha sido principalmente especulativa. Lamentablemente el estado fragmentario de las fuentes no permite establecer con certeza los razonamientos que condujeron a los primeros estoicos a concluir la necesaria incorporealidad de los *lektá*. Sin embargo existen buenas razones para creer que, una vez probado el éxito de este supuesto en la explicación general del cambio, el modelo se repitió en diversos fenómenos que son también especies de cambios. La adquisición y comprensión del lenguaje, las impresiones que dan pie al conocimiento...etc. pueden describirse y explicarse satisfactoriamente si se asume que los predicados, los contenidos de dichos estados mentales, no son cuerpos. Tal como se señalaba ya a pie de página –nota 69– la relación entre *lektá* e impresiones racionales, puede extenderse también a otros estados mentales característicos de los humanos, como las prolepsis y los conceptos. De nuevo las fuentes callan al respecto. No hay una conexión explícita entre unos y otros. Sin embargo, es factible suponer que si éstos –prolepsis y conceptos– tienen como detonante o base físicamente hablando a las impresiones, lógicamente guardarán la misma relación con los contenidos de éstas.

Ahora bien, a la misma conclusión puede llegarse si se examinan el tipo de entidad que funge como contenido de prolepsis o conceptos. Por ejemplo, según Plutarco<sup>83</sup>, Antípatro cree que la prolepsis de Dios es compartida por todos, lo que significa que todos creemos, pensamos o sabemos –no es muy claro, cuál actitud sería la más indicada– que dios es un viviente dichoso, imperecedero y bienhechor con la humanidad. Evidentemente, tener dicha preconcepción no puede querer decir que en algún sentido se posee el cuerpo que satisface esa descripción; por el contrario, más bien que se conoce la descripción y que ella sirve como criterio para reconocer a dios y, aún más importante, sus actos<sup>84</sup>. De la misma manera,

---

<sup>82</sup> Contra Brehier (1970: 60); Long & Sedley (1987: 199); Brunschwig (1993: 134).

<sup>83</sup> Cfr. Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 1059B-C

<sup>84</sup> También la idea de educar acerca del uso de las prolepsis sólo tiene sentido si las comprendemos como descripciones que podemos encajar –correcta o incorrectamente– con el mundo, con los cuerpos que las satisfacen.

habrían de comprenderse los conceptos. Prolepsis y conceptos, como las impresiones racionales junto con las que caracterizan la vida mental de los humanos adultos, son ítems corpóreos, estados del alma que se encarnan en una cierta disposición de su pneuma; pero ellos se distinguen en virtud del contenido, de los incorpóreos que se asocian a cada uno de ellos.

Con todo, no es posible decir que todos los *lektá* son este tipo de entidad asociada a procesos mentales. Si como se intentó probar, los efectos mismos de cualquier cambio son también *lektá*, no es legítimo suponer que los *lektá* son una entidad exclusivamente mental. El siguiente capítulo precisamente contrastará la naturaleza de los *lektá* con la de otros incorpóreos, éstos sí de naturaleza mental.

Capítulo 3:  
**Concepciones y *lektá***  
**Sobre las diversas clases de incorporealidad**

Los capítulos anteriores se han ocupado de caracterizar los incorporeales, y los *lektá* específicamente, desde un punto de vista ontológico. Se ha querido mostrar por qué estos cuatro –tiempo, lugar, vacío y *lektá*– son considerados incorporeales y algunas de las ventajas explicativas que la teoría obtuvo de esa consideración. En el caso concreto de los *lektá*, es preciso también distinguirlos de otros incorpóreos, estos sí problemáticos en la ontología estoica, con los que –en virtud de la conexión que ambos tienen con la mente humana– se los vincula: las concepciones. Dos ámbitos en concreto los ponen en relación: el uso del lenguaje y el proceso del conocimiento. En ambas situaciones *lektá* y concepciones desempeñan papeles si no semejantes, al menos paralelos. El propósito de este capítulo es pues mostrar que, a pesar de esas familiaridades, concepciones y *lektá* son esencialmente distintos en razón de su ontología. Mientras los primeros, vinculados de una u otra manera con los procesos causales, son meramente incorpóreos y por ello subsistentes, los segundos completamente dependientes de su realidad mental no alcanzan ninguna clase de existencia.

La pregunta que anima esta comparación puede formularse de la siguiente manera. Si los incorporeales no tienen poder causal alguno –criterio clave para determinar qué existe–, qué sentido tiene distinguir entre clases de ellos, o más bien qué distingue entonces a los incorporeales canónicos –tiempo, lugar, vacío y *lektá*– de otros incorpóreos que se reconocen como tal en las fuentes: entidades ficticias como los centauros y las Erinias, abstractas como hombre y caballo e incluso matemáticas como el límite. De esta investigación resultará que, al menos para los primeros estoicos Zenón y Cleantes, no sólo hay una ontología que distingue entre cuerpos e incorpóreos sino también una metafísica de lo incorporeal que distingue aquéllos que desempeñan un papel en la realidad de aquéllos otros que meramente habitan en las mentes. Crisipo, por el contrario, al consolidar la noción de *lektá* como incorporeal elimina los demás incorpóreos que no pertenecen al cuarteto canónico. Cumplir un papel dentro del esquema causal será un requisito indispensable para ser, para tener un lugar dentro del género supremo de lo que es.

El punto de partida de esta parte del análisis será la distinción establecida en el capítulo anterior entre el cuerpo que afecta al alma, el alma afectada y el efecto de esa afección que es necesariamente incorporeal. Aparecerá también una distinción entre clases de objetos hacia los que remiten los estados del alma, unos corpóreos que son las causas de la

impresión, otros incorpóreos que surgen colateralmente a los estados anímicos y sus contenidos.

En la primera sección se mostrará por qué, para Zenón, las concepciones deben comprenderse como objetos mentales genéricos de modo que se hace evidente la razón por la cual carecen de alguna realidad y deben ubicarse allende de la división ontológica propia del sistema entre cuerpos existentes e incorpóreos subsistentes. Se muestra por qué Crisipo considera que la postulación de dichas concepciones no sólo es innecesaria –ya que los *lektá* pueden cumplir con sus roles– sino también inconsistente con su ontología. Ese mismo apartado presenta la posición crisipiana según la cual es innecesaria la postulación de concepciones puesto que los *lektá* bien pueden realizar su labor. Finalmente, en la última sección, se comparan *lektá* y concepciones logrando completar la caracterización de los primeros en oposición a los últimos y mostrando cómo incluso dicha diferencia responde a la más básica distinción entre cuerpos e incorporales.

### 3.1. Concepciones

Dentro de lo que podría denominarse el conjunto de las entidades mentales estoicas, además de los distintos movimientos anímicos que se han ya mencionado –impresiones, impulsos, conceptos, *prolepsei*...etc. –, se ubicarían las *ennoémata* como un tipo especial de fenómeno mental. En efecto, el objetivo central de esta primera parte será precisar el lugar de estos *ennoémata* en el conjunto de ‘fenómenos mentales’ de modo que quede justificado por qué ellos han de concebirse como objetos y no como estados mentales, a pesar de no cumplir con ninguno de los criterios ontológicos que postula el estoicismo.

#### 3.1.1. La impresión fantástica

Retomando la interpretación tri-aspectual que se postulaba en el capítulo anterior, todo fenómeno mental, en cuanto físico y por ende causal, tiene tres elementos básicos: un cuerpo externo que afecta al alma –el causante–, el alma afectada –i.e. un estado mental– y el efecto de esa afección –un contenido–. De esta suerte, a la presencia de un cuerpo ante los ojos de un observador se corresponde un estado del alma de éste y un contenido de ese estado que ofrece información sobre tal cuerpo. Con este croquis básico funcionan todos los restantes estados mentales: los conceptos y las *prolepsei*, e incluso los que dan lugar a las *ennoémata* en

cuanto ellos se construyen sobre la base de la percepción. El siguiente texto de Aecio es el pasaje clave para dilucidar los fenómenos mentales que surgen un paso más allá de la mera percepción:

T39. Aecio (Pseudo-Plutarco) 4, II, I-5

Los estoicos dicen: cuando nace el hombre, tiene la parte hegemónica del alma como una tablilla lista para la escritura. En ésta se inscribe cada uno de los conceptos. Y la primera forma de escritura es a través de los sentidos; en efecto por ejemplo si percibieran algo blanco, habiéndose marchado tienen un recuerdo de ello. Y cuando suceden muchos recuerdos semejantes, en ese momento decimos tener experiencia. Pues experiencia (ἐμπειρία) es una multiplicidad de [impresiones] de clase semejante. Y los conceptos (ἐννοιῶν), unos llegan a ser naturalmente según las formas que se han dicho y no intencionadamente (ἀνεπιτεχνήτως), pero otros ciertamente a través de nuestras enseñanzas y cuidados. Por consiguiente, éstos solamente son llamados conceptos (ἐννοιαί), pero aquellos también *prolepsei* (προλήψεις). Y se dice que la razón, por la cual somos llamados 'racionales', se completa a partir de las *prolepsei* durante los siete primeros [años]. Y una concepción (ἐννόημα) es una ficción de la mente del animal racional; en efecto, cuando sobreviene (προσπίπτει) al alma racional, la ficción (φάντασμα) entonces se llama concepción, tomando el nombre del intelecto. Por lo mismo cuantas sobrevienen a los animales irracionales sólo son ficciones. Pero también cuantas [nos sobrevienen] a nosotros y a los dioses, esas son ficciones en cuanto al género y concepciones según la especie.<sup>1</sup>

En el pasaje se establecen dos grupos de fenómenos mentales y una clasificación interna dependiendo del origen de aquellos. De un lado, están los conceptos (ἐννοιαί) y del otro las concepciones (ἐννόηματα). Entre los primeros se distinguen los conceptos (ἐννοιαί) propiamente dichos y las prenociones o prolepsis (προλήψεις). En segundo término, se encuentran las concepciones de las que sólo se sabe por el momento, que son ficciones y que son propias de los animales racionales.

Sin embargo, no es claro ni en esta reconstrucción ni en las fuentes restantes, cuál es el estado mental al que se corresponde una *ennóema*, ni en sentido estricto si ellas son impresiones o elaboraciones de impresiones –como lo son los conceptos y las *prolepsei*–. Lo que si se sabe es que ella misma no es un estado mental. Analícese en algún detalle la presentación de Aecio. De acuerdo con su exposición, esos otros fenómenos mentales que están por encima de la percepción la tienen como requisito. Por ello se supone que éstos son producto de la experiencia, que se define como una percepción repetida. Al parecer tres estados mentales resultan, pues, de la experiencia: los conceptos y prolepsis y aquellos que correspondan a las concepciones. En el caso de los dos primeros, la conexión con la

<sup>1</sup> Οἱ Στωικοί φασιν· ὅταν γεννηθῆ ὁ ἄνθρωπος, ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ὡσπερ χάρτην εὐεργὸν εἰς ἀπογραφὴν· εἰς τοῦτο μίαν ἐκάστην τῶν ἐννοιῶν ἐναπογράφεται· πρῶτος δὲ [ὁ] τῆς ἀναγραφῆς τρόπος ὁ διὰ τῶν αἰσθήσεων· αἰσθανόμενοι γάρ τινος οἶον λευκοῦ, ἀπελθόντος αὐτοῦ μνήμην ἔχουσιν· ὅταν δ' ὁμοειδεῖς πολλὰ μνήμῃα γένωνται, τότε φασὲν ἔχειν ἐμπειρίαν· ἐμπειρία γὰρ ἐστὶ τὸ τῶν ὁμοειδῶν <φαντασιῶν> πλήθος· τῶν δ' ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικῶς γίνονται κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους καὶ ἀνεπιτεχνήτως, αἱ δ' ἤδη δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας· αὗται μὲν οὖν ἐννοιαὶ καλοῦνται μόνον, ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις· ὁ δὲ λόγος, καθ' ὃν προσαγορευόμεθα λογικοί, ἐκ τῶν προλήψεων συμπληροῦσθαι λέγεται κατὰ τὴν πρώτην ἑβδομάδα· ἐστὶ δ' ἐννόημα φάντασμα διανοίας λογικοῦ ζώου· τὸ γὰρ φάντασμα, ἐπειδὴν λογικῇ προσπίπτει ψυχῇ, τότε ἐννόημα καλεῖται, εἰληφὸς τούνομα παρὰ τοῦ νοῦ· διόπερ τοῖς ἀλόγοις ζώοις ὅσα προσπίπτει φαντάσματα, <φαντάσματα μόνον ἐστίν>· ὅσα δὲ καὶ θεοῖς καὶ ἡμῖν γε, ταῦτα [φαντάσματα μόνον ἐστίν· ὅσα δὲ ἡμῖν, ταῦτα] καὶ φαντάσματα κατὰ γένος καὶ ἐννοήματα κατ' εἶδος·

percepción es evidente. No obstante ello no parece tan claro para las concepciones. De hecho, por el tipo de verbo que se emplea para describir su aparición en el alma (προσπίπτω) y por asimilarlas a otras entidades que claramente se vinculan con los contenidos, parece obvio que una concepción no es un estado corporal como los mencionados conceptos y prolepsis.

En primera instancia, aunque no existe un verbo técnico para designar el producirse de una impresión o un concepto en el alma, lo que sí parece claro es que esos estados se presentan en términos de identidad con ella: ‘una impresión es una impronta...’, una marca de escritura en el alma, un estado que adquiere tal alma en virtud de la acción de un cuerpo sobre ella... etc. Por el contrario, los contenidos de las impresiones, de la misma forma que otros fenómenos mentales como la pasión, más bien se vinculan a ella a través de verbos que indican su concomitancia: προσπίπτω, ἐγιγνομαι y ὑφίστημι<sup>2</sup>.

En segundo lugar, las ficciones –de las que se dice que las *ennoémata* son una subclase– son presentadas en términos de falsedad, de irrealidad. También este tipo de valoración fue ya discutido. En ese momento<sup>3</sup>, se mostró cómo no puede hablarse ni de la verdad ni de la ‘realidad’ o falsedad e ‘irrealidad’ de un estado corpóreo; necesariamente cuando se emplean estas valoraciones se habla de los contenidos, de su fidelidad con los objetos que los provocan o del tipo de juicios de los que ellos forman parte. En consecuencia, parecería que sean lo que sean las *ennoémata* son semejantes a un tipo de contenido de una clase específica de estado mental que tratará de identificarse a continuación.

Con ese interés, es necesario primero aclarar un poco más las ficciones, a las que las *ennoémata* pertenecen. Por lo dicho, las ficciones parecen ser también alguna clase de imagen mental pero, esencialmente distinta de la que se provoca una impresión:

T40. Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 7, 50-51

Difieren impresión (φαντασία) y ficción (φάντασμα); pues una ficción es una figuración (δόκησις) de la mente, tal como ocurre en los sueños, pero una impresión es una impronta (τύπωσις) en el alma, esto es una alteración (...) La impresión se concibe como lo que se da a partir de lo que es, y es moldeada, esbozada e impresa según lo que es de un modo tal que no podría provenir de lo que no es. Entre las impresiones también se encuentran los reflejos (ἐμφάσεις), que surgen como si procedieran de cosas que son.<sup>4</sup>

La primera aclaración ratifica lo dicho anteriormente; mientras las impresiones son vistas

<sup>2</sup> Más adelante se aclarará un poco más esto de la concomitancia; en cuanto el sentido de ὑφίστημι aplicado a los *lektá*, se vio ya que éste sí funciona como un tecnicismo y cómo debe interpretarse.

<sup>3</sup> Cfr. nota 173.

<sup>4</sup> Διαφέρει δὲ φαντασία καὶ φάντασμα· φάντασμα μὲν γάρ ἐστι δόκησις διανοίας οἷα γίνεται κατὰ τοὺς ὕπνους, φαντασία δὲ ἐστὶ τύπωσις ἐν ψυχῇ, τουτέστιν ἀλλοίωσις, (...) νοεῖται δὲ φαντασία ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος κατὰ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναποτετυπωμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, οἷα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος. (...) εἰσὶ δὲ τῶν φαντασιῶν καὶ ἐμφάσεις αἱ ὡσαυεὶ ἀπὸ ὑπαρχόντων γινόμεναι.

como alteraciones físicas, huellas de los objetos en el alma, las ficciones son más bien las imágenes, los contenidos que se hacen presentes a ella en estados no fiables como el sueño. Por ello a continuación se habla del tipo de vínculo que tienen esos estados con los cuerpos que los provocan; en la impresión –sin más en la fuente, pero conociendo la teoría es evidente que se habla de la impresión cognitiva– el impacto es de tal clase que no es posible que se produzca una alteración así a menos que provenga de un objeto real. Distintas son las impresiones que son llamadas ‘reflejos’ pues ellas más bien ‘traicionan’ al alma presentándose ‘como si’ vinieran de cuerpos. Además de éstas, se producen también “impresiones fantásticas” y reflejos que son aquellas que parecen proceder de cosas que no son:

T41. Aecio (Pseudo-Plutarco) 4, 12, 4-5:

La impresión fantástica (φανταστικόν)<sup>5</sup> es una atracción vacía (διάκενος ἔλκυσμός), una afección en el alma que llega a ser sin que nada se presente, así como con el que lucha con las sombras y lanza puñetazos en el aire. Pues a la impresión subyace algo que se presenta, pero a la impresión fantástica nada. Y una ficción es por lo que somos arrastrados durante la atracción vacía fantástica.<sup>6</sup>

Esta última fuente, al distinguir entre la ficción y la impresión fantástica, consolida la distinción que se venía perfilando entre estado mental y su contenido. Según esta nueva presentación una ficción es más bien el ‘objeto’ que provoca la atracción, más que la atracción misma. En esa medida, dentro de la misma clase de entidades estarían una impresión y una impresión fantástica. Pero sigue sin ser claro de qué lado está la ficción. Aunque ella parece identificarse con el contenido, aparece aquí también como aquello hacia lo que se dirige el alma, como el objeto al que se tiende a través de la información que otorga la impresión. Hay una tensión en ese planteamiento, pues no parece diferenciarse claramente entre el objeto que provoca la impresión y el contenido de ésta. Un impresor corriente –el que da origen a una impresión cognitiva– es un objeto real, sensible, exterior....etc., mientras que la ficción es por decirlo de alguna manera el contenido de esa afección, las Erinias, pero no un cuerpo, ya que justamente es tildada como una ficción por no proceder de nada real. En el fragmento de Diógenes antes citado –T40– se usa una palabra que tiene la misma carga de irrealidad:

<sup>5</sup> Aunque la traducción literal es ‘lo fantástico’, dicha versión no da el sentido de imagen mental y de movimiento anímico que se pretende quede claro en esta sección. Por ello se prefiere esta paráfrasis. No obstante deben hacerse algunas salvedades morfológicas. El sufijo –τικός se usa más bien para la facultad, la capacidad de hacer algo. Así, por ejemplo se usa en Aristóteles, *De anima* 432a 31. Pero esa no parece la interpretación más indicada en este caso. De un lado, una facultad no es una afección del alma, sino más bien una disposición que le permite a ésta verse afectada; de otro, se dice que a lo fantástico no subyace nada, y son los estados mentales lo que se vinculan por medio de relaciones como ‘subyacer’, subsistir ...etc. con sus contenidos y a través de éstos con los cuerpos externos.

<sup>6</sup> φανταστικόν δ' ἐστὶ διάκενος ἔλκυσμός, πάθος ἐν τῇ ψυχῇ ἀπ' οὐδενὸς φανταστοῦ γινόμενον, καθάπερ ἐπὶ τοῦ σκιαμαχοῦντος καὶ κενοῖς ἐπιφέροντος τὰς χεῖρας· τῇ γὰρ φαντασίᾳ ὑπόκειται τι φανταστόν, τῷ δὲ φανταστικῷ οὐδέν. φάντασμα δ' ἐστίν, ἐφ' ὃ ἐλκόμεθα κατὰ τὸν φανταστικὸν διάκενον ἔλκυσμόν.

δόκησις, que por ejemplo se usa como el opuesto de ἐξακριβῶσαι λόγος para referir a algo que es borroso, confuso, impreciso o lo que es una ‘apariencia’ como lo opuesto a la realidad.<sup>7</sup>

Ese rasgo de falsedad, de irrealidad, hace necesario distinguir esas impresiones fantásticas incluso de las impresiones no-perceptibles. Estas últimas son aquellas que provienen de algo que no es perceptible pero, no obstante, de algo que sí es; se originan o de una operación de la mente o de lo que está en nosotros mismos. En general, lo que ello quiere decir es que estas impresiones surgen a partir del material que aportan las impresiones perceptibles pero gracias al trabajo que sobre ellas realiza la mente. Piénsese por ejemplo en la impresión de un incorpóreo como el lugar. Ciertamente lo que afecta al alma es un cuerpo o un estado de cosas concreto, por ejemplo el extraer un huevo de un vaso con agua. En este caso se ve que, al sacar el huevo, el nivel del agua dentro del vaso baja, por lo que la mente puede concluir que el huevo ocupaba un lugar dentro del vaso al que, quedando libre, regresó el agua. A esa impresión sensible, corresponde una no-sensible, la del lugar ocupado por el huevo. La impresión es no-sensible en la medida en que, en tanto incorpóreo, el lugar no puede alterar al alma por sí mismo.

Tampoco las ficciones, los objetos hacia los que se dirige el alma en la atracción vacía, pueden afectar al alma por sí mismas. Tal es el caso de uno de los ejemplos recurrentes en las fuentes: las Erinias. A pesar de esta similitud, a simple vista la asimetría es evidente. Si bien el lugar no es un cuerpo y por lo mismo no es un impresor, éste tiene alguna realidad, aunque dependiente del cuerpo que lo ocupa. Las Erinias, por su parte, no tienen ninguna. Ellas simplemente no son. Con todo verlas sí tiene una causa; por ejemplo la presencia de Electra, que ante la mente enferma de Orestes, aparece como la de una Erinia. Algo similar ocurriría en el caso de los reflejos, hay un madero dentro del agua –lo cual es algo real– pero éste es visto como un madero roto. En este caso, la distorsión no es producto de la enfermedad de la mente sino de la interferencia del agua en la visión. Es curioso el lugar que le da Sexto a éstas, clasificadas en términos de su valor de verdad, de la valoración de su contenido:

T42. Sexto Empírico, *Contra los profesores* 7 244-246

[Impresiones] verdaderas y falsas, como las que le sobrevinieron a Orestes en su locura a causa de Electra (puesto que, en efecto, sobrevinieron como a causa de un algo existente, era verdadera, pues Electra existe, pero puesto que [sobrevinieron] como a causa de la Erinia, [era] falsa, pues la Erinia no era).<sup>8</sup>

Dado que provienen de un objeto real, son verdaderas, pero como ese objeto es visto como

<sup>7</sup>Cfr. por ejemplo el uso en Filón I, 222.

<sup>8</sup> ἀληθεῖς δὲ καὶ ψευδεῖς, ὅποια προσέπιπτεν Ὀρέστη κατὰ μανίαν ἀπὸ τῆς Ἡλέκτρας (καθὸ μὲν γὰρ ὡς ἀπὸ ὑπάρχοντός τινος προσέπιπτεν, ἦν ἀληθής, ὑπῆρχε γὰρ Ἡλέκτρα, καθὸ δ' ὡς ἀπὸ Ἐρινύος, ψευδής, οὐκ ἦν γὰρ Ἐρινύς)

algo que no es, son falsas. En esa medida ellas no son fiables para el conocimiento y no se dedica mayor atención. Mas es interesante que se brinde una explicación para el error, tanto el que tiene como causa la mente del sujeto como el que se origina en ciertos engaños de percepción. También existe una diferencia entre estos dos ejemplos en la medida en que los reflejos engañan sobre la forma de lo representado, mientras que las impresiones fantásticas adicionalmente traicionan implicando la existencia de eso representado. De nuevo véanse los ejemplos; el reflejo del madero en el agua ciertamente informa de la existencia de un madero, sólo que lo representa como si éste estuviese quebrado. En cambio la impresión fantástica de la Erinia no representa a Electra, a pesar de que ella es el objeto impresor, por lo que hace pensar en la existencia de algo distinto: la Erinia misma. En este sentido, los objetos que son representados por los reflejos y por las impresiones fantásticas son diversos: el primero es un cuerpo externo real, aunque mal representado, el segundo objeto no tiene más existencia que la de ser ‘un contenido’ de una alteración; si es un objeto, será uno que depende enteramente de la mente de Orestes. Nótese que se entrecorrió ‘contenido’; ciertamente se produce una imagen pero ella no es un contenido mental de la misma clase de aquellos que tienen las impresiones. Estos movimientos anímicos son, como se explicita en la definición, vacíos. Por ello, esto que se produce es una ficción.

Pero no todos los objetos ficcionales son entidades particulares. Piénsese en la diferencia entre la Erinia y un demonio en general. La primera es una entidad que tiene características más precisas: es una mujer, lleva ciertos ropajes, reclama ciertos derechos, exige ciertos castigos. Bajo el nombre común ‘demonio’, en cambio, caben también otros seres sobrenaturales que pueden no ser mujeres, no estar vinculados con el derecho de la familia ni representar antiguos pactos tribales. Con todo, la ficción que corresponde a la impresión fantástica de un demonio, el demonio mismo, así como la de la Erinia, no tiene ninguna independencia de la mente del sujeto que lo concibe. En los términos de valores de verdad en los que Sexto caracterizaba la impresión fantástica de la Erinia, la impresión fantástica del demonio es:

T43. Sexto Empírico, *Contra los profesores* 7 246-247

Ni verdadera ni falsa eran las [impresiones] genéricas; en efecto siendo las especies [de] esta clase o de esta, los géneros de estas ni de esta clase ni de esta otra, por ejemplo de los hombre algunos son griegos y otros bárbaros, pero el hombre genérico ni es griego, puesto que todos los de esa clase serían griegos, ni bárbaros por la misma razón.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> οὔτε δὲ ἀληθεῖς οὔτε ψευδεῖς ἦσαν αἱ γενικαί· ὧν γὰρ τὰ εἶδη τοῖα ἢ τοῖα, τούτων τὰ γένη οὔτε τοῖα οὔτε τοῖα, οἷον τῶν ἀνθρώπων οἱ μὲν εἰσιν Ἕλληνες οἱ δὲ βάρβαροι, ἀλλ' ὁ γενικός ἀνθρώπος οὔτε Ἕλληνα ἔστιν, ἐπεὶ πάντες ἂν οἱ ἐπ' εἶδους ἦσαν Ἕλληνες, οὔτε βάρβαρος διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν.

Ni verdadera ni falsa porque así como, el humano genérico no es ni griego ni bárbaro, el demonio genérico no es ni Erinia ni Nereida. Es decir, no puede atribuírsele un predicado que la concrete justamente porque la ficción representada por la impresión fantástica genérica no es un ente concreto. En cuanto su contenido es abstracto es que las impresiones fantásticas genéricas se vinculan con los otros movimientos anímicos que trabajan con base en la percepción repetida: la prolepsis y el concepto. Sin embargo, por el carácter engañoso, falso, que se ha aclarado sus contenidos divergen.

Así las cosas, es plausible que las impresiones fantásticas sean el movimiento anímico que corresponde y da lugar a las *ennoémata*. Pero claramente no son identificables. Una cosa es el estado mental y otra distinta aquello a lo que este estado se remite. La impresión fantástica es la alteración que sufre el alma ante cierto estímulo –Cfr. T41– y las *ennoémata* el objeto al que esa alteración se refiere o, como dice el fragmento, hacia el que se ve arrastrada. Es patente, en consecuencia, que dentro del amplio espectro de entidades mentales, las concepciones ocupan –por decirlo de alguna manera– un lugar incómodo. Ellas no son movimientos anímicos ni tampoco los cuerpos que los provocan. Se las distinguió de cualquier estado mental y también de los cuerpos que dan origen a dichos movimientos. Aunque tienen muchas semejanzas con los contenidos y parecen identificables con éstos, esas concepciones se manifiestan también como alguna suerte de objeto, son aquello que arrastra al alma en un cierto estado anímico. Por ello podría pensarse que son alguna clase de incorpóreo; lo cual las emparentaría directamente con los *lektá*. Sin embargo, con ellos también hay algunas diferencias. Mientras que las concepciones se experimentan como remitidas a una imagen mental de algo que no existe en el exterior del individuo, los *lektá* y los otros incorpóreos se remiten a ‘realidades’ que sí tienen lugar independiente de esa mente. Piénsese por en los ejemplos de Clemente de *lektá* como el ‘es cortada’ de la carne. Éstos **son** sean o no captados por el alma.

### 3.1.2. La naturaleza de las concepciones

Partiendo del panorama anterior, es también explicable por qué se elige justamente esta flexión –*ἐννοηµα*– de la raíz que proviene de *ἐννοέω* para hablar de las aquí traducidas concepciones. El sufijo –*µα* se emplea para indicar un resultado o un efecto de la acción que

lo precede. Tal elección permite distinguir, entonces, entre los procesos o estados mentales que son provocados por el influjo de un cuerpo y sus contenidos o objetos ‘intencionales’<sup>10</sup>.

De ellos hasta ahora se ha dicho solamente que son una ficción, una suerte de imagen mental, con algo de irrealidad, que hace presente a la mente algo que no está. Esa es la definición que ofrece también avanzado su texto Diógenes Laercio:

Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 7, 61 (T44 parte):

Y una concepción es una ficción de la mente, que no es algo ni una cualidad, sino un cuasi algo y una cuasi cualidad por ejemplo la imagen mental de un caballo que no está presente.

Una concepción (ἐννόημα) es una ilusión de la mente, ni algo ni un cuál, sino cuasi algo y cuasi cualidad, por ejemplo una imagen mental (ἀνατύπωμα) de un caballo cuando no está.<sup>11</sup>

El aporte de esta definición a las caracterizaciones ya discutidas de las *ennoémata* está, por un lado, en el empleo del vocablo ἀνατύπωμα y, por otro, en el pronunciamiento sobre su estatus ontológico. El verbo ἀνατυπώω del que se deriva este sustantivo significa imaginar, e incluso más precisamente, formarse una imagen de una cosa. Morfológicamente, ‘ἀνατύπωμα’ también está constituido por el sufijo –μα, que como ya se dijo, se usa para nombrar los resultados de cierta acción y por el prefijo ἀνα– que significa ‘sobre’ o indica separación. Esto también es importante, puesto que lo que se designa entonces no es la *typosis* misma, la alteración, sino la imagen que resulta de ella, lo que sobreviene a la alteración. Esto, recuérdese, era evidente en el caso de las ficciones –imágenes– cuyo vehículo físico eran impresiones fantásticas. Si bien éstas eran provocadas por cuerpos existentes que afectaban el alma, lo que esa afección representaba no eran esos cuerpos. Lo representado es algo ‘ficticio’ que sólo está presente en la mente de quien sufre la impresión fantástica.

Claro, es cuestionable el que se diga que la imagen de hombre o la de caballo son ficticias; por lo que es preciso comprender en qué sentido se afirma esto. Retómese por un momento la definición de Zenón de una impresión; ésta es una afección que se revela a sí misma y a su causa. Pero, como se ha visto, el contenido de las impresiones fantásticas, particulares o genéricas, no revelan exactamente a su causa. La causa de la Erinia es Electra y la del caballo, por ejemplo, Bucéfalo. La impresión fantástica genérica de caballo, de acuerdo con el ejemplo de la de hombre del T43, no tendrá, como Bucéfalo, una mancha blanca en la

<sup>10</sup> Se recurre a la noción brentaniana, aunque ella sea confusa y casi precisamente en virtud de esa confusión. De acuerdo con su definición, todo fenómeno mental es caracterizado por una cierta inexistencia intencional en el sentido en que lo entienden los escolásticos medievales, un sentido ambiguo como el mismo Brentano reconoce, en el que hay una referencia a un contenido, una dirección hacia un objeto o una objetividad inmanente. La misma naturaleza tienen estas concepciones, ni contenidos, ni objetos, algo intermedio entre éstos que, por lo mismo, es inexistente.

<sup>11</sup> Ἐννόημα δέ ἐστι φάντασμα διανοίας, οὔτε τι ὄν οὔτε ποιόν, ὡσανεὶ δέ τι ὄν καὶ ὡσανεὶ ποιόν, οἷον γίγεται ἀνατύπωμα ἵππου καὶ μὴ παρόντος.

frente. La imagen de caballo no es blanca ni negra, ni alazán ni percherón. En ese sentido no es fidedigna con respecto a Bucéfalo, pero tampoco falsa; más bien no es ni una ni otra.

Tampoco es ni uno ni otro, su estatus ontológico. Una concepción no es ni algo –el género supremo de lo que es– ni, por lo tanto, un algo cualificado, ni tampoco una cualidad. No obstante, es tratada como si fuera alguna suerte de objeto:

T44. Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 7, 60-61:

Género es el conjunto de muchas e inseparables concepciones, por ejemplo, *animal*, pues éste comprende a los animales particulares. Y una concepción es una ficción de la mente, que no es algo ni una cualidad, sino un cuasi algo y una cuasi cualidad por ejemplo la imagen mental de un caballo que no está presente. Especie es lo que está comprendido bajo el género, como ‘hombre’ está comprendido bajo ‘animal’. El más genérico es el que siendo género no tiene género, por ejemplo lo que es. Y el más específico es el que siendo especie no tiene especie, así como Sócrates. La división de un género es la escisión de éste en las especies siguientes, por ejemplo entre los animales, los racionales y los irracionales.<sup>12</sup>

La manera en que Diógenes reporta la clasificación estoica deja pues en claro que lo que allí se distinguen son diversos tipos de objetos en virtud de su generalidad. Propiamente hablando, las concepciones son entidades que están, con respecto a esa generalidad, entre los individuos concretos –Sócrates que es presentado como lo más específico que no tiene especie– y los géneros que son colecciones de concepciones.

Es curioso que no se ofrezca ningún argumento para justificar la postulación de ‘objetos’ que no son ni cuerpos concretos ni uno de los conocidos incorporeales. Aquí es preciso hacer una precisión. Esta investigación, se advirtió ya en la introducción a este capítulo, pone un claro énfasis en la atribución de las doctrinas que aparecen en dos pasajes centrales, uno de Estobeo–T45– y uno de Siriano –T50–. Conforme al primero, la postulación de concepciones es propia del estoicismo de Zenón, mientras que, según Siriano, Crisipo las desdeña y atribuye sus funciones a los *lektá*. Esta diferencia resulta interesante porque, se cree, ella responde a motivaciones ontológicas, razones del mismo tipo de las que han sido estudiadas hasta aquí. La estrategia entonces será preguntarse por qué Zenón considero necesario postular una nueva entidad, la *ennóema*, una entidad mental<sup>13</sup> que aún

<sup>12</sup> γένος δέ ἐστι πλείονων καὶ ἀναφαιρέτων ἐννοημάτων σύλληψις, οἷον Ζῶον· τοῦτο γὰρ περιείληφε τὰ κατὰ μέρος ζῶα. Ἐννόημα δέ ἐστι φάντασμα διανοίας, οὔτε τι ὄν οὔτε ποιόν, ὡσανεὶ δέ τι ὄν καὶ ὡσανεὶ ποιόν, οἷον γίνεται ἀνατύπωμα ἵππου καὶ μὴ παρόντος. Εἶδος δέ ἐστι τὸ ὑπὸ γένους περιεχόμενον, ὡς ὑπὸ τοῦ ζῶου ὁ ἄνθρωπος περιέχεται. γενικώτατον δέ ἐστιν ὁ γένος ὄν γένος οὐκ ἔχει, οἷον τὸ ὄν· εἰδικώτατον δέ ἐστιν ὁ εἶδος ὄν εἶδος οὐκ ἔχει, ὡσπερ ὁ Σωκράτης. Διαίρεσις δέ ἐστι γένους ἢ εἰς τὸ προσεχῆ εἶδη τομῆ, οἷον τῶν ζῶων τὰ μὲν ἐστι λογικά, τὰ δὲ ἄλογα.

<sup>13</sup> Es difícil precisar en qué sentido, las *ennóemata* son entidades mentales. Como se dijo al inicio de esta sección, la elección del término por sí misma las ubica dentro del espectro de lo mental. También el estar vinculadas con una cierta clase de alteración mental. Con todo, la incorporealidad y esa peculiar inexistencia las distingue de todos los restantes fenómenos anímicos que se dijo –T39– son propios de una clase de alma. Cabría preguntarse si, a pesar de que en algún sentido, dependen del funcionamiento del alma racional, podrían ellas no ser entidades mentales sino simplemente no-algos, allendes a la ontología y a los cuerpos por ella reconocidos, incluida la mente. Parece que, incluso en ese caso, la caracterización zenoniana funcionaría.

así es distinta del cuerpo que impresiona el alma, del estado mental que provoca e incluso, en algún sentido, de su contenido.

Que las concepciones zenonianas no son un contenido mental resulta ahora más evidente que antes. A diferencia de los contenidos que eran concebidos como entidades intermedias entre la representación y lo representado, las *ennoémata* se ubican más bien del lado de los últimos sin ser propiamente cuerpos, es decir objetos capaces de poner en movimiento el alma y originar la representación. En virtud del esquema causal al que responde la percepción, ha quedado sentado que los efectos del influjo del mundo sobre el alma racional son *lektá*. Y los *lektá*, como uno de los cuatro incorporeales canónicos, pertenecen al género de los algo. Esto es, tienen algún tipo de ser –existencia o subsistencia– que les permite individuación. Este no es el caso de las concepciones ellas no son algo sino cuasi-algo, no son una cualidad sino una cuasi-cualidad. Lo que quiere decir que no son ni incorporeales canónicos, como los *lektá* que son algo, ni cuerpos como las cualidades, sino un extraño híbrido entre éstos; híbrido que resulta ser una suerte de objeto incorporeal.

La cuestión entonces es por qué consideró Zenón que dichas entidades –aún no siendo cuerpos ni tampoco particulares– deben ser concebidas con un carácter objetivo. Al menos un antecedente resulta obvio: la manera en que Platón entiende sus Ideas. Además las fuentes apuntan a ellas explícitamente:

T45. Estobeo, *Antología* I, p.136 21- p. 137, 6

De Zenón <y de los que lo [siguen]> Las concepciones dicen que no son ni alguna cosa ni [algo] cualificado, sino cuasi-algo y cuasi-cualificadas ficciones del alma; y éstas mismas son llamadas por los antiguos Ideas. En efecto entre las cosas que se subsumen en las concepciones están las ideas, por ejemplo de los hombres, de los caballos y, hablando más generalmente, de todos los animales y de otras cuantas cosas digan que existen ideas. Pero los filósofos estoicos dicen que éstas son inexistentes, y que nosotros participamos de las concepciones y de los casos que los adquirimos, los que ciertamente llaman ‘apelativos’.<sup>14</sup>

Las concepciones se asemejan a las Ideas en tanto los nombres de ambas son precisamente sustantivos comunes, aquellos que se predicán de muchas cosas, como ‘hombre’, ‘caballo’ o ‘perro’. En efecto, este criterio ‘semántico’ es compartido por todos los partidarios de los universales –cualquiera sea su ontología– y es quizá el más básico que se emplea desde Platón: “Nuestra costumbre era en efecto, la de poner una idea para cada multitud de cosas a las que damos un mismo nombre”<sup>15</sup>. La distinción básica entre esos partidarios radica en cómo

<sup>14</sup> Ζήνωνος <καὶ τῶν ἀπ’ αὐτοῦ>. τὰ ἐννοήματά φασι μήτε τινὰ εἶναι μήτε ποιὰ, ὡσανεὶ δὲ τινὰ καὶ ὡσανεὶ ποιὰ φαντάσματα ψυχῆς· ταῦτα δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ιδέας προσαγορεύεσθαι. τῶν γὰρ κατὰ τὰ ἐννοήματα ὑποπιπτόντων εἶναι τὰς ιδέας, οἷον ἀνθρώπων, ἵππων, κοινότερον εἰπεῖν πάντων τῶν ζῴων καὶ τῶν ἄλλων ὁπόσων λέγουσιν ιδέας εἶναι. ταύτας δὲ οἱ Στωικοὶ φιλόσοφοί φασι ἀνυπάρκτους εἶναι, καὶ τῶν μὲν ἐννοημάτων μετέχειν ἡμᾶς, τῶν δὲ πτώσεων, ἃς δὴ προσηγορίας καλοῦσι, τυγχάνειν.

<sup>15</sup> Cfr. *Republica* 596a

comprender eso de ‘poner una idea’ en cada tradición. Los platónicos, por su parte, suponen que ese nombrar requiere algo que se nombre, un existente que encarne ejemplarmente la o las características que determinan a los individuos que caen bajo esa denominación. Este afán por ‘substancializar’ lo que es pensable y/o decible es una herencia de cuño parmenídeo a la que tampoco los estoicos se sustraen.<sup>16</sup>

La tesis de Parménides sostiene que todo lo que puede ser pensado debe en algún sentido ser.<sup>17</sup> Tugendat<sup>18</sup> piensa que ese postulado descansa en una analogía con el proceso perceptual, analogía que es explícita en *Teeteto* 188e-189b y en *Sofista* 237c-e. Éste seguramente es también el razonamiento tras del problema del discurso falso y de lo inexistente en el último diálogo platónico del mismo nombre, por ejemplo. Allí cuando Platón trata de mostrar que la tesis parmenídea –si algo es un objeto de investigación, entonces sólo se puede pensar que ese algo es o que no es– es falsa, deja de lado la posibilidad de que eso pensable sea τὸ μηδαμῶς ὄν, lo que no es de ningún modo (*Sofista* 237b 7-ss). El mismo movimiento sería el de Zenón y Cleantes al evitar identificar las *ennoémata* con lo οὐδαμῶς.

Las concepciones no pueden identificarse con la nada porque ellas tienen un papel en los procesos cognitivos de la definición y la división. Esto mismo hace viable pensar que si ellas no son Ideas, no son cuerpos y tampoco meros nombres, y definitivamente son alguna suerte de objeto, éstas pueden ser conceptos<sup>19</sup>. Una de las fuentes usadas para comprender la postura estoica sobre los universales –entendidos toscamente, por ahora, como lo que se dice de muchas cosas y por ello asimilables a las concepciones como el referente de los nombres comunes– es el comentario de Proclo al primer libro de los *Elementos* de Euclides. Allí, en el marco de la discusión sobre el estatus y la clase de seres que son los objetos de la geometría, Proclo dice que todo ‘Uno que incluye a muchos’ puede entenderse de tres formas: una primera, que se asemeja a la comprensión aristotélica de éstos, que los concibe como existiendo en sus instancias; otra, más bien platónica, conforme con la que éstos existen antes de los muchos y son la causa de esa pluralidad; y una tercera para la que:

---

<sup>16</sup> Un análisis alternativo y muy interesante es presentado por Graeser (1978: 85). La posición que él interpreta en este texto es una más bien compatible con lo que aquí se atribuirá a Crisipo: reducir el papel de la idea a una entidad lógico- lingüística. Graeser piensa que el error que Zenón y sus seguidores señalan consiste en que Platón no distingue entre el sentido del signo y la idea asociada a él; es decir entre el significado y el estado mental al que éste subyace. No parece ser, de hecho, ese el caso.

<sup>17</sup> Cfr. Nota 28.

<sup>18</sup> Tugendat (1970: 132-161).

<sup>19</sup> Según lo que se aclaró al principio de este capítulo, lo que aquí se traduce por ‘conceptos’ (*ennoiai*) son entidades corporales. No obstante, aquí se hace otro uso del vocablo, más bien refiriendo al tipo de objeto al que esas entidades corporales, objetos mentales o intencionales, si se quiere.

T46. Proclo, *Sobre los Elementos de Euclides* 50, 4-9:

En un concepto (ἐπίνοιαν), toma forma a partir de los muchos y tiene una existencia que viene después y posteriormente se adiciona a los muchos. (...) [Creo] que otros [llegan a ser] con respecto a esta misma forma subyaciendo a los predicados.<sup>20</sup>

En este abanico la única posibilidad que tiene, en principio, sentido en el marco del estoicismo es la última; para Zenón y sus seguidores, los entes que no son cuerpos no tienen ningún poder causal por lo que los universales no siendo cuerpos no pueden ser comprendidos como aquello que es causa de la pluralidad. Tampoco pueden ser presencias en las cosas pues lo que está presente son los cuerpos, y los universales se han distinguido de los cuerpos.<sup>21</sup> Más bien, dadas las características que se han explicado, los universales son alguna clase de entidad mental que resulta de la experiencia de muchos particulares, un pensamiento<sup>22</sup> que no tiene una existencia propia. No obstante, hay que ser cuidadoso sobre la forma en que se entiende esta manera de “llegar a ser” de las concepciones para los estoicos. El citado texto de Proclo resultaba pertinente en la medida en que aclara la comprensión estoica de los universales y algunos de éstos son por excelencia los ejemplos de concepciones en las fuentes. Sin embargo si el texto se interpreta como la descripción de una suerte de inducción desde los particulares resultaría claro que éste se refiere más bien a los conceptos, es decir de los estados mentales a los que se lleva a través del trabajo de la mente sobre la impresión.

Aún con esta aclaración, algunos consideran que la postura zenoniana sobre los universales debería ser comprendida como una suerte de conceptualismo<sup>23</sup>. Aune<sup>24</sup>, por ejemplo, define el conceptualismo como una postura con respecto a la referencia de los nombres comunes según la cual éstos se remiten a una noción abstracta que nuestra mente se forma cuando percibe una característica, por poner un caso, la blancura en las cosas blancas. Entre los intérpretes de la filosofía estoica, Sedley<sup>25</sup> es el principal partidario de esta interpretación; como se aclaró, el texto de Proclo parece apoyar esta lectura. Sedley niega el nominalismo<sup>26</sup> porque los *ennoémata* no son considerados ítems lingüísticos, pues aunque no

<sup>20</sup> κατ' ἐπίνοιαν ἀπὸ τῶν πολλῶν μορφοῦσθαι καὶ τὴν ὕπαρξιν ἐπιγενηματικὴν ἔχειν καὶ ὕστερογενῶς ἐπισυνίστασθαι τοῖς πολλοῖς (...) τὰ δὲ κατὰ τὴν πρὸς αὐτὰ σχέσιν καὶ κατηγορίαν ὑφιστάμενα

<sup>21</sup> Capítulo I, sección 3.2 y el apéndice I.

<sup>22</sup> Al decir que es un pensamiento, se esta usando esto en un sentido muy amplio, más bien como una entidad mental, pues recuerdese que no es un estado mental, puesto que éstos también son cuerpos.

<sup>23</sup> Como se verá en lo que sigue, es difícil establecer cómo se enmarca la postura del estoicismo en conjunto. No sólo porque, como se resalta aquí hay divergencias entre los escolarcas, sino porque hay divergencias en las fuentes. Además del nominalismo y el conceptualismo que se discuten aquí, algunos incluso les atribuyen un realismo (Kahn 1969: 165-166): la existencia de cualidades como la sabiduría que hacen de un individuo sabio.

<sup>24</sup> Aune (1985: 47)

<sup>25</sup> cfr. Sedley 1984

<sup>26</sup> A pesar de que claramente parece que los estoicos no son nominalistas, algunos han sostenido esa posición. Cfr. La opinión de Gould en (1971: 43, 60), allí admite que no hay evidencia explícita para sostener el

son propiamente estados mentales –se vio en la primera sección–, sí pertenecen a la esfera de lo mental.

Sedley le encuentra al conceptualismo dos ventajas. Por un lado, reduce los universales al estatus de ficciones mentales –eliminando los problemas de la hipóstasis de las Formas– a la vez que mantiene una referencia para los términos generales. Por otro, provee de un objeto a aquello que sería, por ejemplo, el conocimiento de la naturaleza del hombre<sup>27</sup>. Ésta es, según él, la razón central para postular entidades que cumplan las funciones epistemológicas que tenían las formas. Para Sedley, tanto platónicos como estoicos están de acuerdo en que esas concepciones universales son fuentes fundamentales de entendimiento.

No obstante, si bien Zenón y Cleantes ‘ponen’ a las concepciones como aquello que se dice de una multiplicidad de cosas. No es claro que las concepciones se formen –como los conceptos– a partir de impresiones provocadas por objetos. Pero si así fuera, tampoco es aceptable sin más decir que dichas entidades posean las mismas características de los cuerpos que caen bajo ellas ni que en virtud de esa relación de instanciación se explique la naturaleza de esos cuerpos. Lo que sí quiere decir es que esos cuerpos son nombrados, conocidos –esto es, ubicados en una relación de género-especie-individuo– al ser vinculados en términos de ‘ser parte de’ una de esas concepciones. La relación de participación de la que se habla en T45 debe entonces interpretarse en otro sentido; los individuos participan del universal no porque éste los cause o porque ellos tengan una parte de él, sino porque explicativamente ellos caen bajo la característica específica o genérica que el universal representa y en la medida en que son miembros de un cierto conjunto cuyos rasgos son identificables.

Se ha insistido en que la concepción aristotélica y la estoica de la relación de predicación son diversas en muchos aspectos. Aun así, si fuese posible sustraer de la posición aristotélica su carga ontológica, la manera en que Aristóteles describe la relación ‘estar en’ vista sólo en su aspecto lógico y lingüístico resulta útil para comprender cómo se vinculan los géneros y las especies estoicas. En *Física* 3, 5 Aristóteles postula diversos sentidos en los que se dice de algo que ‘está en’ otro; los sentidos 3 y 4 son propios de los géneros y las especies, así: se dice que la especie está ‘en’ el género (εἶδος ἐν γένει), en cuanto lo que se dice de la especie también está contenido potencialmente en el género, por ejemplo, racional está en

---

nominalismo, pero tampoco ofrece nada que ataque esa interpretación (Gould 1971: 201); véase también Schofield (1980: 286) y Graeser (1978: 87). Otra es la postura de Atherton. Ella se debate entre el conceptualismo y el eliminativismo, sin establecer claramente una postura estoica justamente porque no distingue las opiniones de los distintos escolárcas. Ciertamente, como ella afirma, para Zenón los términos generales o apelativos significan, además de la cualidad corporéa, conceptos; pero Crisipo al tratarlo como ‘meras ilusiones generadas lingüísticamente’ parece negarles cualquier carga semántica. (Atherton 1993:76-77).

<sup>27</sup> cfr. (Long & Sedley 1987: 182).

animal puesto que animal el animal es potencialmente racional, de otro modo no habría animales racionales. En sentido inverso, se dice que el género está ‘en’ la especie (τὸ γένος ἐν τῷ εἶδει), pues lo que pertenece al género pertenece sinónimamente a la especie, pues lo que es en la definición de uno es en la del otro: si animal está en el definición de hombre y hombre está en la de Sócrates, por ejemplo, también animal está en la definición de este último.

### 3.1.3. Ni algo ni no algo: metafísica de lo incorporeal

Tal como afirmaban tajantemente tanto Diógenes como Aecio, las concepciones no son cosas del mundo: no son algo y no son cualificadas. Por lo que, resulta bastante difícil caracterizarlas, incluso de manera negativa. *Algo*, se vio en el primer capítulo, es el género supremo de lo que es según los estoicos.<sup>28</sup> Allí se distinguía entre *ser* y *existir* aclarando que los algo, si bien no todos existen –en la medida en que no son todos cuerpos–, sí todos son, tienen realidad en virtud de la correlación que establecen con los cuerpos. Por lo mismo, se dice que estos ‘subsisten’; así, el tiempo y el lugar son relativamente al cuerpo que está en ellos. De la misma forma, los *lektá* adquieren realidad en la medida en que los cuerpos agentes los producen y los cuerpos pacientes los satisfacen o no. Por el contrario, las concepciones no serían ni dependientemente de los cuerpos. Luego, un ‘no algo’ por oposición a lo que es ‘algo’, habría de caracterizarse como lo indeterminado, independiente de los cuerpos y por esto mismo, lo que no tiene –ni siquiera derivadamente– alguna realidad. Por lo tanto, un no algo no depende de cuerpos, no es localizable y por lo mismo, en definitiva, no es<sup>29</sup>.

Progresiva y casi imperceptiblemente, la cuestión sobre el estatus de las concepciones se ha asimilado con el tradicional problema de los universales. Las concepciones resultan interesantes, más que cuando son los referentes de nombres como Erinia o Nereida, cuando se las entiende como aquello que es referente de los términos que nombran géneros y especies. De acuerdo con la reconstrucción de Sorabji (2005: 129), los universales se convierten en tema obligado de la filosofía, una vez que todos los sucesores de Platón se ocupan de mostrar los problemas de la comprensión platónica de éstos y, en consecuencia, deflacionar su estatus.

<sup>28</sup> Esta sección debe leerse en estrecha dependencia con la cuarta del Capítulo I.

<sup>29</sup> Caston (1999: 158-159) insiste en la diferencia entre los ‘no-algo’ y lo que es nada. Según él, los comentaristas coinciden en distinguir estas dos clases de ‘entidades’ de modo que sea claro que las concepciones no pueden ser asimiladas a nada. De hecho, él interpreta οὐτινά como un neologismo propio de los estoicos para designar las entidades comunes, en la medida en que este vocablo aparece en el texto de Simplicio (Tg), citado a continuación.

Los fragmentos estudiados emplean ciertos verbos que podrían emparentar el tipo de realidad que poseen los *lektá* –en virtud de su vinculación con los cuerpos– con la que tienen las concepciones, de las que se dice que ‘sobrevienen’ (προσπίπτω) –T39– y ‘subyacen’ (ὑποκειμαι) –T41– a la mente<sup>30</sup>. Por ello es necesario caracterizar el tipo de existencia, si es que tienen alguna, propia de las concepciones. En la cuarta sección del capítulo 1, se comparaba la subsistencia de los incorpóreos con la noción homónima de Meinong. En aquel caso, la comparación resultaba pertinente ya que ambas reconocían un lugar dentro de la ontología a entidades no corporales. No obstante, se distinguían tajantemente en cuanto la meinongiana aplicaba a entidades abstractas, no localizables en el tiempo y el espacio, mientras la subsistencia estoica es para entidades que aunque incorpóreas pueden concretarse. Precisamente por la abstracción, también se relacionan los subsistentes de Meinong con los universales. Mas, el proceso de abstracción por el que las dos clases de objetos se obtienen es completamente distinto y surge de intereses igualmente diversos. Aunque resulte extraño, los objetos meinongianos son abstractos por ser independientes de

---

<sup>30</sup> Una manera de dar cuenta del estatus de los universales podría ser la superveniencia. Se recordará –nota 78– que este tipo de relación se descartó como una posible explicación del modo en que se vinculan cuerpos e incorpóreos básicamente por dos razones: por la jerarquización que la superveniencia implica y porque dicha diferencia de nivel suponía también una distinción entre las clases de propiedades que se vinculaban. Precisamente por las mismas razones, quizá aquí la noción sea de utilidad. En el caso del universal *hombre*, por ejemplo, puede decirse que éste se hace presente a la mente de quién percibe ciertas propiedades físicas relacionadas con el tamaño, la forma, la composición, el funcionamiento...etc de un cierto ente, pero al no ser ese universal distinto de las propiedades físicas mencionadas, no existe sino como la imagen que ese conjunto deja en la mente de quien lo percibe. Así los referentes de nombres comunes como ‘hombre’ y ‘caballo’ no serían más que entidades que emergen con base en propiedades físicas percibidas. Podría argumentarse, además, en favor de la validez de este tipo de explicación si se considera que del mismo cuño es la que Zenón presenta de las emociones. De hecho se usan verbos pertenecientes al mismo campo semántico en ambos casos: ἐπιγιγνομαι para las emociones y προσπίπτω para los universales. Cfr. Galeno, *Sobre las opiniones de Hipócrates y Platón*. V I (155 i. f.) p. 405 M: “Por consiguiente Crisipo en el primer [libro] sobre las pasiones procuraría mostrar [que], las pasiones son ciertos juicios del raciocinio, y Zenón no que los juicios mismos, sino las contracciones y efusiones que vienen con ellos (τὰς ἐπιγιγνομένας αὐταῖς), una hinchazón y un error del alma se consideraba era la pasión. (Χρῦσιππος μὲν οὖν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ παθῶν ἀποδεικνύει πειρᾶται κρίσεις τινὰς εἶναι τοῦ λογιστικοῦ τὰ πάθη, Ζήνων δ’ οὐ τὰς κρίσεις αὐτάς, ἀλλὰ τὰς ἐπιγιγνομένας αὐταῖς συστολὰς καὶ χύσεις ἐπάρσεις τε καὶ ταπεινώσεις τῆς ψυχῆς ἐνόμιζεν εἶναι τὰ πάθη). La divergencia entre Crisipo y Zenón también es interesante. En este caso, mientras que para Zenón las pasiones sobrevienen en el alma como un efecto somático de los juicios, para Crisipo las pasiones son esos mismos juicios. La posición de Zenón es muy curiosa y algo difícil de comprender; la expresión griega que emplea τὰς ἐπιγιγνομένας se ha traducido como “las cosas que vienen con ellos” o “que les sobrevienen”. Dentro de una perspectiva materialista como ésta, tanto el juicio como las pasiones que ellos provocan son eventos físicos –de hecho, estas últimas son enfáticamente descritas como efectos corporales: mordeduras, hinchazones... etc–, entonces no es nada claro cuáles pueden ser las razones para caracterizarlas como epifenómenos. Parece que Zenón considerará la pasión meramente como el resultado fisiológico: el enrojecimiento en los casos de vergüenza, el llanto en los de dolor, el temblor en los de miedo. Si se comprendiera esta posición como un epifenomenalismo, podría pensarse que Zenón intenta catalogar a las emociones como eventos que, aun siendo físicos, son de otro nivel pues no tienen injerencia causal en la acción. Es el juicio, en tanto movimiento del alma, lo que conduce a la acción y la emoción solamente un suceso concomitante. Al eliminar esos sucesos concomitantes, Crisipo no cree estar innovando en la posición del maestro sino haciéndola más clara y consistente con el resto de la doctrina. El mismo procedimiento, se defiende aquí, es el realizado al reemplazar las *ennoémata* con los *lektá*.

la existencia, en la medida en que nada en su naturaleza hace que ellos tengan que existir<sup>31</sup>. Lo que los hace existir es ser concretos, estar completamente determinados.

Como puede verse esta comprensión de la abstracción y una más tradicional que suponga que en este proceso se eliminan determinaciones, se solapan. Con todo, es importante notar que la manera en que ambos procesos justifican que ciertos objetos son inexistentes es distinta. Para Meinong esa inexistencia es el punto de partida, mientras que para los estoicos es el punto de llegada. Así el primero dice que todos los objetos, en tanto independientes de la existencia, subsisten y que dentro de éstos sólo algunos existen. Por el contrario, los universales estoicos no subsisten siquiera y se ubican fuera de toda clasificación ontológica precisamente al no tener ninguna conexión con los criterios para ser. En este sentido, quizá la única característica propia de los no-algo, concretamente de los universales, es poseer una presencia exclusivamente mental.

Al postular esa extraña clase de objetos incorporeales parecería que la ontología estoica cuenta también con un espacio para la metafísica de lo incorporeal, que distinguiría entre los cuatro canónicos –tiempo, lugar, vacío y *lektá*– y otros incorpóreos que no alcanzan el estatus de la subsistencia. Isnardi (2005: 177-ss), por ejemplo, cree que después de que Crisipo atribuye subsistencia a lo incorporeal, él mismo y el estoicismo poscrispiano desarrollan una metafísica de lo incorporeal que es innovadora dentro del sistema. En este grupo de incorporeales estarían también la cualidad –las incorporeales por supuesto<sup>32</sup>–, los relativos, las entidades matemáticas y los esquemas lógicos. Ella parte de una distinción que aquí se ha negado ya: la diferencia entre incorporeales físicos y lógicos. Lo que supone es que Crisipo al concebir un incorporeal de tipo lógico abre las puertas a la intromisión de nuevas entidades en esta metafísica. A pesar de que la sugerencia es muy interesante, no hay razones para aceptar su planteamiento. En primer lugar, la cualidad y los relativos son, en la ortodoxia de la doctrina, cuerpos. En efecto, las fuentes de las que ella se sirve son más bien opiniones aisladas sobre el, ya de por sí, complejo asunto de las categorías. El caso de las entidades matemáticas es distinto. Ellos se mencionan en textos de Aecio, Simplicio y de Proclo; sin embargo, no hay una atribución que los relacione directamente con los otros incorporeales canónicos. Más bien se apunta su problemática incorporación dentro del grupo de los cuerpos. Finalmente, los esquemas lógicos –o *lektá* complejos– ciertamente no son una adición al grupo de incorporeales estándar. Ellos están incluidos, por mero principio de

---

<sup>31</sup> cfr. Meinong (1981: 16): el objeto como tal, el objeto puro, como acaso cabría decir prescindiendo de particularidades eventuales o del correspondiente objetivo, ‘está más allá del ser y el no-ser’.

<sup>32</sup> Cfr. Simplicio, *Sobre las Categorías de Aristóteles* 208, 33-ss.

composicionalidad, desde el momento en que se incluyen también los predicados o *lektá* *incompletos*<sup>33</sup>.

Vistos desde una perspectiva sistémica, los incorporales no canónicos como las concepciones más que abrir un espacio dentro del corporalismo estoico para lo incorporal suponen un escollo para su ontología. Los no-algo retan la exhaustividad de la clasificación binaria del género supremo en cuerpos e incorporales subsistentes. Como se verá a continuación, la jugada crisipiana no es la que supone Isnardi. Al consolidar la presencia de los *lektá* dentro del grupo de los incorporales, se afianzan también los criterios de la subsistencia y con ellos, los que otorgan algún estatus ontológico dentro del esquema estoico de lo que es.

### 3.2. Las concepciones como *lektá*

Además de ser incorporales, objetos de pensamiento y significados de algunos nombres, concepciones y *lektá* se asimilan al postularse como candidatos para reemplazar a las Ideas. Ambas nociones intentan evitar la substancialización de los universales; pero la estrategia de Zenón, desde la perspectiva crisipiana, no resulta exitosa. Además de innecesarias, dado que, como se verá, los *lektá* pueden cumplir con su papel lógico y epistemológico, las concepciones resultan inconsistentes dentro del esquema binario del corporalismo estoico. Para aclarar en que consiste dicha inconsistencia es pertinente recordar las razones por las que se concibe a los universales como no-algo:

#### T47. Simplicio, *Sobre las Categorías de Aristóteles* 105, 8-16

En efecto, también Crisipo se pregunta sobre la idea, si se dirá que es ‘esto algo’ (τόδε τι). Y se debe tener en cuenta la costumbre de los estoicos sobre las cualidades genéricas, cómo, según éstos, son expresados los casos y cómo los universales (τὰ κοινᾶ) son llamados ‘no-algos’ (οὐ τινα) y de qué modo, a causa de la ignorancia de que no toda sustancia significa un ‘esto-algo’, llega a ser el sofisma, de acuerdo con la forma de la expresión con respecto a lo ‘no-algo’. Por ejemplo “si alguien está en Atenas, no está en Mégara [Pero un hombre está en Atenas, entonces un hombre no está en Mégara]”. De hecho hombre no es alguien. Pues el universal no es alguien, pero como alguien lo tomamos en el argumento, y conforme con esto tomó este nombre el argumento: habiéndose llamado “no-alguien”. Lo mismo se da en el siguiente sofisma: “lo que yo soy, no lo eres tú; yo soy hombre, luego tú no eres hombre. También en este sofisma el yo y el tú se dice de los individuos. Mas

---

<sup>33</sup> No obstante no es nada claro que el criterio de subsistir en tanto vinculado a cuerpos se aplique también a los *lektá* complejos. El *lektón*, comprendido como efecto de la acción de un cuerpo sobre otro, opera muy bien en su simplicidad. Pero no es claro que esa pulcritud ontológica funcione tan claramente para el caso de los *lektá* complejos, de las proposiciones, especialmente las metalógicas o metalingüísticas. Dado que, por ejemplo, los indemostrables no se refieren a hechos del mundo sino son predicaciones sobre otros predicados, ¿cuál sería su estatus ontológico? No hay en la literatura que se conserva conciencia de este problema, por ende tampoco intento alguno de solución. Éste es, no obstante, una debilidad crucial para la consistencia de la parte lógica del estoicismo.

hombre no se dice de ninguno en particular. Por lo tanto la falacia se da por servirse de ‘no alguien’ como si fuera alguien.<sup>34</sup>

La pregunta de Crisipo, cómo puede la Idea ser llamada existente si ella claramente no es un ‘esto-algo’, es más bien una formulación retórica que deja en claro que las Ideas –entendidas por los estoicos exclusivamente como universales, según permiten suponer sus ejemplos– no pueden ni existir como los cuerpos ni subsistir como los incorporeales canónicos, por lo cual no son algo. ¿Cuál es entonces su estatus? La postura estoica al respecto es doble: ó se las identifica con los casos, de los que aclara, son lo dicho, ó con las concepciones tildadas de ‘no-algos’.

La problemática noción de ‘caso’, en esta ocasión, es claramente identificada con las palabras, con los términos más que con los referentes de éstos. Si la posición estoica fuera ésta, i.e. los universales son apelativos, meros nombres que no tienen ninguna realidad fuera del lenguaje, habría que tildarlos de nominalistas. Ésa de hecho es la interpretación que han hecho de su posición sobre los universales<sup>35</sup>. Sin embargo, dos razones parecen contravenir esa aproximación: el uso que se hace de cada noción y lo que cada una de ellas refiere. De acuerdo con las fuentes, los apelativos ‘alcanzan’ (τύγγανουσι) a las cualidades comunes instanciadas en los individuos particulares mientras los universales se relacionan con los particulares en tanto éstos participan (μετέχουσιν) de aquellos. Es decir, los casos nombran las cualidades, los universales identifican a los individuos en tanto forman parte de la clase de objetos que las tienen. En otras palabras, mientras el referente de los apelativos es la cualidad común en el individuo, el referente de las palabras que nombran universales es el universal mismo. Ahora bien, aunque se dice que ésta es la opinión de los estoicos, se ha adelantado ya que no es la de todos ellos. Puesto que Crisipo cree que los universales pueden reducirse a *lektá* complejos, la distinción debe hacerse entre el ítem lingüístico y el *lektón* que aquél significa. No obstante, tampoco en ese caso podría decirse que la posición crisipiana es

<sup>34</sup> Καὶ γὰρ καὶ Χρύσιππος ἀπορεῖ περὶ τῆς ἰδέας εἰ τόδε τι ῥηθήσεται. συμπαραληπτέον δὲ καὶ τὴν συνήθειαν τῶν Στωϊκῶν περὶ τῶν γενικῶν ποιῶν, πῶς αἱ πτώσεις κατ’ αὐτοὺς προφέρονται καὶ πῶς οὐ τίνα τὰ κοινὰ παρ’ αὐτοῖς λέγεται καὶ ὅπως παρὰ τὴν ἀγνοίαν τοῦ μὴ πᾶσαν οὐσίαν τόδε τι σημαίνειν καὶ τὸ παρὰ τὸν οὐτίνα σόφισμα γίνεται, παρὰ τὸ σχῆμα τῆς λέξεως, οἷον εἴ τις ἐστὶν ἐν Ἀθήναις, οὐκ ἔστιν ἐν Μεγάροις. <ἄνθρωπος δ’ ἐστὶν ἐν Ἀθήναις· οὐκ ἄρα ἐστὶν ἄνθρωπος ἐν Μεγάροις.> ὁ γὰρ ἄνθρωπος οὐ τις ἐστίν. οὐ γὰρ ἐστὶ τις ὁ κοινός, ὡς τινὰ δὲ αὐτὸν ἐλάβομεν ἐν τῷ λόγῳ, καὶ παρὰ τοῦτο τὸ ὄνομα τοῦτο ἔσχεν ὁ λόγος, „οὔτις“ κληθεῖς. τὸ αὐτὸ δὲ καὶ ἐπὶ τοῦδε τοῦ σοφίσματος ἐστίν· ὁ ἐγὼ εἰμι, σὺ οὐκ εἶ· ἄνθρωπος δὲ εἰμι ἐγώ· ἄνθρωπος ἄρα σὺ οὐκ εἶ. καὶ γὰρ ἐπὶ τούτου τοῦ σοφίσματος τὸ μὲν ἐγὼ καὶ σὺ ἐπὶ τῶν ἀτόμων λέγεται, ὁ δὲ ἄνθρωπος ἐπ’ οὐδενὶ τῶν ἐν μέρει· γέγονεν οὖν ἡ παραγωγὴ, διότι τῷ οὔτινι ὡς τινὶ ἐχρήσατο.

<sup>35</sup> Cfr. nota 218

nominalista; los *lektá* no son nombres, de eso se han dado pruebas suficientes en el segundo capítulo.

La segunda opción es la que se ha atribuido a Zenón y Cleantes. Los universales son no-algo, mas esos no-algo son, aún así, objetos. En esa medida, la crítica que se hace a Platón en el fragmento podría también aplicarse a éstos. En términos generales, lo que se objeta a Platón y sus seguidores es tomar la Idea como alguien, esto es, comprender el universal *hombre* como si fuera él mismo algo semejante a sus instancias. Si se concibe así, ciertamente es imposible que la instancia *hombre*, en tanto localizable, se encuentre en dos lugares al mismo tiempo. Consecuencia ésta indeseable para los platónicos mismos. Crisipo supone más bien que las Ideas deben ser interpretadas así por su rol causal y por el papel semántico que desempeñan. Se ha probado en varios momentos de esta investigación<sup>36</sup> porque las Ideas no pueden ser consideradas causas en el esquema corporalista del estoicismo. Luego, si se va a decir que los cuerpos concretos participan de un universal ello debe decirse en el sentido débil que se ha aclarado en la sección 3.1.2.

Por el contrario, los universales inexistentes, las concepciones zenonianas, sí conservan ese papel semántico como referente de los términos universales. Ahora bien, ¿por qué le parece a Zenón necesario postular un referente? ¿Por qué no más bien se acepta, con Crisipo, que dichos términos sólo tienen un contenido que se identifica con algunos *lektá*? Dos posibles razones: en primer lugar, quizá un poco trivialmente, porque –si son ciertas las conclusiones de la sección 2.1. del capítulo 2– Zenón aún no cuenta con esta noción y Cleantes la ha aplicado sólo al terreno de la causalidad.

Por otro lado, porque se cree necesario objetivar de alguna manera aquello que es objeto de pensamiento, tópico de los procesos dialécticos. Mas dado que las características que los estoicos consideran necesarias para que algo exista, están atadas a su condición corporal, y los géneros y las especies no son, evidentemente, algo corporal, por qué insistir en que los procesos dialécticos requieren la postulación de un objeto sea cuál sea su ontología. Al ser vistas como un objeto, aunque sea mental, parece aún posible establecer relaciones entre ellas y los particulares, entre ellas mismas y definir las, dividir las, trabajar dialécticamente con ellas...etc. Por ello se las consideró como conceptos, objetos mentales de un tipo especial.

No es el lugar de ahondar mucho en las consecuencias del conceptualismo en general. Y tampoco es mucho lo que se puede deducir de las fuentes estoicas. No obstante, pueden verse sus debilidades pensando en alguno de los riesgos de esa postura, al menos en sus versiones más cercanas –Locke y Kant, por ejemplo–. Éstos parten básicamente de suponer

---

<sup>36</sup> Cfr. Capítulo I, Apéndice I

que las divisiones, las categorías de la realidad en sí misma no pueden ser conocidas más allá de lo que se presenta a los sentidos y que por ello lo que se conoce son meros conceptos, aquellos constructos resultantes de la fusión de la información sensorial y el esquema conceptual que el sujeto le aplica. No hay nada de ese estilo en la postura estoica; aunque podría argumentarse que sí una cierta conciencia de que la clasificación de los cuerpos como pertenecientes a géneros y especies es, en alguna medida, artificial, ajena a su ser como tal. Por ello se asocian las *ennoémata* con las ilusiones de la mente y con los estados alterados del sueño y la locura.

Se señaló en su momento, eso no sólo resulta extraño sino que también podría significar un reto para la posición estoica misma. No es posible que se afirme simultáneamente que las nociones de género y especie son ficticias y que ellas sean la base de la dialéctica. La objetividad de esos procesos parece quedar puesta en duda. Eso no ocurre si el objeto de dichos procesos son los *lektá*. Estos, en tanto efectos son completamente objetivos, independientes de cualquier imagen mental. Pero quizá la objeción más poderosa dependa de aquel estatus derivado de la condición parmenídea, el que hace posible que los universales sean sujetos de enunciados, que se pongan en relación con otros y con los individuos que participan de éstos. Al ser susceptibles de predicados las concepciones se hacen tan problemáticas como las Ideas. De hecho, se traía a colación el argumento de no-alguien porque en algún sentido, también las concepciones son susceptibles de este tipo de crítica.

Sexto, por ejemplo, reconstruye una objeción aplicada al género estoico *algo*, que recaería sobre este género si se lo considera un objeto cuasi-cualificado del que pueden predicarse algunas características:

**T48. Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* 2, 223:**

Las especies son tales y tales cosas. Los géneros serán o tales y tales cosas, o tales sí y tales no, o ni tales ni tales. Por ejemplo, puesto que unos *algo* son corpóreos y otros incorpóreos, unos verdaderos y otros falsos, algunos – si fuera el caso– blancos y algunos negros (...) y análogamente lo demás: entonces, verbigracia, el *algo* que algunos dicen que es lo más genérico será o todas esas cosas o algunas o ninguna. Pero si no es ninguna cosa, ni siquiera lo de género, se acaba la cuestión. Y si se dijera que es todas, entonces, además de ser imposible eso que se dice, cada una de las especies y cada uno de los individuos en los que está deberán ser todas las cosas. (...) si el género es corpóreo e incorpóreo, falso y verdadero, negro –si fuera el caso– y blanco, muy pequeño y muy grande y todas las otras cosas, entonces cada una de las especies e individuos será todas esas cosas; lo cual no se observa.<sup>37</sup>

<sup>37</sup> τὰ εἶδη τοῖα ἢ τοῖά ἐστιν· τούτων τὰ γένη ἦτοι καὶ τοῖα καὶ τοῖα, ἢ τοῖα μὲν τοῖα δὲ οὐ, ἢ οὔτε τοῖα οὔτε τοῖα. οἷον ἐπεὶ τῶν τινῶν τὰ μὲν ἐστὶ σῶματα τὰ δὲ ἀσώματα, καὶ τὰ μὲν ἀληθῆ τὰ δὲ ψευδῆ, καὶ ἓνια μὲν λευκά, (...) καὶ τὰ ἄλλα ὁμοίως, τὸ τί λόγου ἕνεκεν, ὃ φασὶν εἶναι τινες γενικώτατον, ἢ πάντα ἔσται ἢ τὰ ἕτερα ἢ οὐδέν. ἀλλ' εἰ μὲν οὐδέν ἐστὶν ὅλως τὸ τί, οὐδὲ τὸ γένος, πέρας ἔχει ἢ ζήτησις. εἰ δὲ πάντα εἶναι ῥηθῆι, πρὸς τῷ ἀδύνατον εἶναι τὸ λεγόμενον, καὶ τῶν εἰδῶν καὶ τῶν καθ' ἕκαστον ἐν οἷς ἐστὶ δεῖσει πάντα εἶναι. (...) οὕτως εἰ τὸ γένος καὶ σῶμά ἐστὶ καὶ ἀσώματος καὶ ψευδὲς καὶ ἀληθὲς καὶ μέλαν, εἰ τύχοι, καὶ λευκὸν καὶ σμικρότατον καὶ μέγιστον καὶ τᾶλλα πάντα, ἕκαστον τῶν εἰδῶν καὶ τῶν καθ' ἕκαστον πάντα ἔσται· ὅπερ οὐ θεωρεῖται.

Aplíquese el mismo razonamiento a la concepción *hombre*, por ejemplo. Qué es posible predicar de ella sin que dicha predicación conlleve a los sinsentidos que se señalan en el fragmento. Por ejemplo, ‘que es racional’, ‘es bípedo’, que ‘puede reírse’ pero no que ‘está en Mégara’ o que ‘está en Atenas’, porque siendo posible que haya instancias tanto en Mégara como en Atenas, recaería en la paradoja del no-alguien. Nótese que no hay manera de establecer una asimetría clara entre aquellos predicados que posiblemente sí pueden atribuírsele sin caer en paradoja y las que no; en qué sentido se dice que *hombre* es racional si no en el mismo en que se dice que a una instancia particular le pertenece el predicado ‘estar en Mégara’ y a otra, de la misma legítima manera, el contrario ‘estar en Atenas’. Podría por ejemplo decirse que el predicado ‘racional’ pertenece a *hombre* en la medida en que todas y cada una de sus instancias tienen una parte de una cualidad común que se mezcla con sus substancias. En ese mismo curso de razonamiento, podría distinguir entre aquellos predicados que se refieren a cualidades de este tipo –que pueden compartirse entre las instancias– y predicados que por ser, por ejemplo, dependientes de su localización espacio-temporal no lo son. Y, a renglón seguido, decir que los primeros son predicables legítimamente de los géneros y los segundos no.

No obstante, todo esto sería extremadamente complejo y sobre todo, innecesario, si como piensa Crisipo, ese papel puede cumplirse con otro ítem, ya perteneciente a su ontología. Además, un corolario aún más problemático: atribuir cualidades al género sería en algún sentido atribuir las a sus especies y, aplicadas a éstas, aplicarlas a su vez a los individuos. Luego, no sólo géneros y especies serían susceptibles de predicaciones contradictorias sino también cada una de sus instancias.<sup>38</sup>

Así pues negar que los universales sean alguna clase de entidad de la que puedan hacerse predicaciones impide este tipo de paradojas y algunas críticas como las que plantean los escépticos a la noción estoica de género:

T49. Sexto Empírico, *Contra los profesores* 10, 234-236:

Y breve también es el argumento contra éstos de la Estoa, los que han dicho que entre los algo unos son cuerpos y otros incorpóreos, y entre los incorpóreos el tiempo es una especie por sí misma concebida como existente por sí. En efecto el género supremo ‘algo’ no sería capaz de ser ni cuerpo ni incorpóreo ni cuerpo y a la vez incorpóreo. Pues si es cuerpo, sería preciso que todas sus especies resulten cuerpos y ninguna incorpóreo; y siendo así todas las especies de *animal*, animales y ninguna inanimada y las de *planta* plantas y ninguna animada, así se seguirá que las especies del algo siendo del cuerpo resulten cuerpos y ninguna de ellas incorporal. Y si es incorporal, serían todas las especies de él incorporales y ninguna cuerpo. En la misma forma si le pertenece [ser]

---

<sup>38</sup> El mismo contrargumento es reconstruido por Caston como una violación al principio crisipiano de la bivalencia, el cual se mantiene incluso en los casos de paradójicos como el Sorites y el mentiroso, por ejemplo. Lo que pretende mostrar Caston es que si los géneros son conceptos y de ellos se puede predicar al menos algunas de las propiedades de los objetos que esos conceptos agrupan, podrían predicarse propiedades contradictorias en casos de géneros como *algo*, que abarcan tanto cuerpos como incorpóreos (Caston 1999: 192-195).

cuerpo y simultáneamente incorpóreo, todas las especies en sus partes serían cuerpo a la vez que incorpóreo y ninguna en particular sería o solo cuerpo o solo incorpóreo. De modo que si *algo* no es cuerpo ni incorpóreo ni simultáneamente cuerpo e incorpóreo, lo *algo* es nada.<sup>39</sup>

Si dejan de hacerse predicaciones sobre el género como si éste fuese un objeto con características, es posible no sólo mantener su abarcabilidad sino también su exhaustividad. Pero en ese caso, el género y la especie no son más que conjuntos de predicados cuya extensión se decide examinando cuáles objetos cumplen con todos y cada uno de ellos. Crisipo considera prescindible el universal mismo como referencia directa del término común:

T12. Siriano, *Comentario a la Metafísica de Aristóteles* p 105, 19-30

Debe mencionarse un razonamiento de Sócrates y Platón y los parmenídeos y pitagóricos contra éste [Aristóteles]; en efecto las ideas no [fueron] introducidas por estos divinos hombres para el uso de la convención de los nombres, como Crisipo, Arquedemo y la mayoría de los estoicos después creyeron (en efecto por muchas diferencias han sido separadas las ideas mismas de las cosas que son dichas por convención), ni son análogas a los muy renombrados *lektá*, los que subyacen a la inteligencia, como Longino recomendó. En efecto nada es completamente subyacente al pensamiento, si lo que subyace es asubstancial; y cómo puede la misma cosa ser pensable y subyacente; ni tampoco las ideas son concepciones para ellos, como Cleantes después dijo, ni como Antonino [sostuvo], mezclando la opinión de Longino y Cleantes, ideas conceptuales que subyacen al pensamiento.<sup>40</sup>

Ya se han comentado casi todos los asuntos que en este fragmento se presentan. Quizá lo único nuevo en él sea lo referente a la posición de Crisipo y Arquedemo. Ellos, dice Siriano, suponen que las Ideas son postuladas para dar cuenta de las convenciones de los nombres, uno de los papeles que desempeñan los *lektá*; el único que les quedaba a las Ideas, una vez despojadas de sus capacidades causales. Y probado que no es necesario ser un objeto para contar como tópico de la definición y la división, a diferencia de Cleantes, y por supuesto de Zenón, Crisipo y los estoicos que le siguieron no consideran necesarias las concepciones.

<sup>39</sup>βραχὺς δ' ἐστὶ καὶ πρὸς τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς λόγος, φάσκοντας τῶν τινῶν τὰ μὲν εἶναι σώματα, τὰ δὲ ἀσώματα, καὶ τῶν ἀσωμάτων εἶδός τι καθ' αὐτὸ νοούμενον οἰομένους τὸν χρόνον. τὸ γὰρ "τι" γενικώτατον τῷ μῆτε σῶμά τι δύνασθαι εἶναι μῆτε ἀσώματον μῆτε σῶμα ἅμα καὶ ἀσώματον οὐκ ἂν εἶη. εἰ γὰρ σῶμά ἐστι, δεήσει πάντα αὐτοῦ τὰ εἶδη σώματα τυγχάνειν καὶ μὴδὲν ἀσώματον· καὶ ὄν τρόπον πάντα τὰ τοῦ ζῶου εἶδη ζῶά ἐστι καὶ οὐδὲν ἄψυχον καὶ τὰ τοῦ φυτοῦ φυτὰ καὶ οὐδὲν ἔμψυχον, οὕτως ἀκολουθήσει καὶ τὰ τοῦ τινὸς εἶδη σώματος ὄντος σώματα τυγχάνειν καὶ μὴδὲν αὐτῶν ἀσώματον. εἰ δὲ ἀσώματόν ἐστιν, ἔσται πάντα αὐτοῦ τὰ εἶδη ἀσώματα καὶ οὐδὲν σῶμα. ὡσαύτως δὲ κἂν σῶμα ἅμα καὶ ἀσώματον ὑπάρχη, πάντα τὰ ἐπὶ μέρους ἔσται σώματα ἅμα καὶ ἀσώματα, καὶ οὐδὲν κατ' ἰδίαν ἔσται ἢ σῶμα μόνον ἢ ἀσώματον. ὥστε εἰ μὴ σῶμά ἐστι τὸ "τι" μὴδὲ ἀσώματον ἢ σῶμα ἅμα καὶ ἀσώματον, οὐδὲν ἐστὶ τὸ "τι".

<sup>40</sup> (...) ῥητέον ἕνα λόγον περὶ Σωκράτους καὶ Πλάτωνος καὶ τῶν Παρμενιδείων τε καὶ Πυθαγορείων πρὸς αὐτόν, ὡς ἄρα τὰ εἶδη παρὰ τοῖς θεοῖς τούτοις ἀνδράσιν οὔτε πρὸς τὴν χρῆσιν τῆς τῶν ὀνομάτων συνηθείας παρήγετο, ὡς Χρύσιππος καὶ Ἀρχέδημος καὶ οἱ πλείους τῶν Στωικῶν ὕστερον φήθησαν (πολλαῖς γὰρ διαφοραῖς διέστηκε τὰ καθ' αὐτὰ εἶδη τῶν ἐν τῇ συνηθείᾳ λεγομένων), οὔτε τοῖς λεκτοῖς τοῖς πολυθρῦλῆτοις ἀνάλογον τῷ νῶ παρυφίσταται, ὡς ἤρεϊτο Λογγίνος πρεσβεύειν. οὐδὲν γὰρ ὅλως παρυφίσταται τῷ νῶ, εἴπερ ἀνοούσιον ἐστὶ τὸ παρυφιστάμενον· πῶς δ' ἂν τὸ αὐτὸ νοητὸν τε εἶη καὶ παρυφίσταται; οὐ μὴν οὐδ' ἐννοήματά εἰσι παρ' αὐτοῖς αἱ ιδέαι, ὡς Κλεάνθης ὕστερον εἴρηκεν, οὐδ', ὡς Ἀντωνίνος μιγνύς τὴν Λογγίνου καὶ Κλεάνθους δόξαν, τῷ νῶ παρυφίστανται κατὰ τὰς ἐννοητικὰς ιδέας.

Además, si ellas no son substanciales, son no-algo, no es claro cómo lo que no es puede ser pensado. Los *lektá*, por el contrario, sí son algo, están comprometidos con un proceso causal y con un cuerpo que los satisface o no; de modo que no cabe la duda sobre su estatus ni en el pensamiento de quién se vale de ellos para los procesos dialécticos ni su lugar en la realidad. Esa distinción entre *algo* y *no-algo* es desatendida por aquellos que asimilan concepciones y *lektá*. De hecho, algunos críticos se han apoyado en esa asimilación para negar la subsistencia de los *lektá* más allá de la mente. En este sentido iban los T23 y T24 de Proclo en el capítulo I en los que se suponen que los *lektá* son puramente entidades mentales. Ya entre los estudiosos contemporáneos, Hahm –por ejemplo– sostiene que los estoicos analizan los universales de la misma manera que lo hizo Aristóteles como entidades mentales cuya existencia se distingue de los particulares en los que inhiere sólo lingüística y mentalmente<sup>41</sup>.

Ciertamente existe una veta mental de los *lektá*; en el capítulo segundo se demostró que ellos funcionan como significados, como contenido de las impresiones cognitivas, y en el siguiente se mostrará como funcionan de objetos de las actitudes psicológicas. Mas, también se ha dicho a lo largo de toda la investigación que los *lektá* no dependen de la mente de un sujeto y que de hecho su dependencia es con respecto a los cuerpos, los que a su vez, en algún sentido dependen de otros incorpóreos. Estas dos características son su vinculación con los universales; se asemejan a ellos en tanto objetos de pensamiento y entidades mentales, pero también se distinguen de ellos gracias a su independencia con respecto a la mente. Los *lektá* no son meras ficciones.

Crisipo entonces habría realizado un nuevo traslado; puesto que los *lektá* pueden realizar las funciones semánticas y lógicas de las concepciones, éstas son eliminadas y los *lektá* asumen su rol. Además del pasaje citado de Siriano hay dos fuentes más en las que se evidencia ese traslado:

#### T51. Sexto Empírico, *Contra los profesores* II, 8

Los escritores de manual dicen que la definición difiere de la generalización universal sólo en la sintaxis y tiene la misma fuerza. Verosimilmente, en efecto, lo dicho en ‘hombre es un animal racional mortal’ es en potencia lo mismo que se dice en ‘si algo es un hombre, aquello es un animal racional mortal’, pero difiere en los sonidos. Y que esto es así es evidente a partir de que no sólo la generalización universal abarca a los que son particulares, sino que la definición también alcanza a todas las clases de la cosa, por ejemplo la de hombre a todos los hombres según la especie y la de caballo a todos los caballos.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> Cfr. Hahm (1977: 8).

<sup>42</sup> Τὸν γὰρ ὄρον φασὶν οἱ τεχνογράφοι ψιλῇ τῇ συντάξει διαφέρειν τοῦ καθολικοῦ, δυνάμει τὸν αὐτὸν ὄντα. καὶ εἰκότως ὁ γὰρ εἰπὼν “ἄνθρωπος ἐστὶ ζῷον λογικὸν θνητόν” τῷ εἰπόντι “εἴ τί ἐστιν ἄνθρωπος, ἐκεῖνο ζῷον ἐστὶ λογικὸν θνητόν” τῇ μὲν δυνάμει τὸ αὐτὸ λέγει, τῇ δὲ φωνῇ διάφορον. καὶ ὅτι τοῦτο, συμφανὲς ἐκ τοῦ μὴ μόνον τὸ καθολικὸν τῶν ἐπὶ μέρους εἶναι περιληπτικόν, ἀλλὰ καὶ τὸν ὄρον ἐπὶ πάντα τὰ εἶδη τοῦ ἀποδιδομένου πράγματος διήκειν, οἷον τὸν μὲν τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ πάντας τοὺς κατ’ εἶδος ἀνθρώπους, τὸν δὲ τοῦ ἵππου ἐπὶ πάντας τοὺς ἵππους.

T52. Proclo, *Comentario al primer libro de los elementos de Euclides* 395, 13-18:

Ciertamente a estos teoremas, como dice Gemino, compara Crisipo a las ideas. En efecto, así como aquellas comprenden la naturaleza de los indefinidos en límites definidos, así en estos llega a ser la comprensión de los indefinidos en lugares definidos. También a través este límite se manifiesta la igualdad.<sup>43</sup>

El contexto del primer pasaje es el inicio de la crítica de Sexto a la tripartición de la ética entre cosas buenas, malas e indiferentes. Allí lo que se quiere demostrar es que al viciar una definición poniendo como una instancia de ella algo que no lo es, se vicia simultáneamente el universal. Es decir, se identifican el universal y la definición al punto que el primero en tanto objeto resulta innecesario. Algo muy semejante ocurre en el caso de la comparación atribuida a Crisipo entre los *lektá* y los teoremas. La comparación es muy interesante; un teorema es un conjunto de afirmaciones que esperan ser probadas, o mejor, que esperan ser satisfechas en caso de que exista una entidad que se vincule con esos predicados. Vistas así, no es necesario suponer que cada una nombra una entidad abstracta; más bien ellas se conjugan en la caracterización de un individuo concreto que las instancia. Análogamente, no será necesario postular universales; su función sería realizada por proposiciones que describen las características que constituyen la identidad genérica de un individuo.

Esta comprensión de la manera en que el lenguaje apunta al mundo es propia del sistema estoico. Una prueba clara de ello es la forma en que conciben el funcionamiento de los nombres propios. ‘Sócrates’ y ‘Dión’, por ejemplo, designan una cualidad peculiar que distingue a estos individuos de cualquier otro de su especie, no simplemente los apuntan como si de un deíctico se tratase<sup>44</sup>:

T53. Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 7, 58

Es el nombre común (προσηγορία), según Diógenes, la parte del discurso que significa una cualidad común (κοινήν ποιότητα), como por ejemplo ‘hombre’, ‘caballo’; nombre propio (ὄνομα) es la parte del discurso que indica una cualidad particular (ιδίαν ποιότητα), como, por ejemplo, ‘Diógenes’, ‘Sócrates’.<sup>45</sup>

Si a este testimonio se añan los anteriores sobre el género y la especie como los objetos de la definición y la división, parece claro que éstas, aquí denominadas, ‘cualidades’, son complejas en cuanto capaces de definición. Ese complejo que cada una representa muestra al objeto al

<sup>43</sup> Τὰ δ' οὖν τοιαῦτα τῶν θεωρημάτων, ὡς φησὶν ὁ Γεμίσιος, ἀπέικαζεν ὁ Χρύσιππος ταῖς ἰδέαις. ὡς γὰρ ἐκεῖναι τῶν ἀπείρων ἐν πέρασιν ὠρισμένοις τὴν γένεσιν περιλαμβάνουσιν, οὕτως καὶ ἐν τούτοις τῶν ἀπείρων ἐν ὠρισμένοις τόποις ἢ περίληψις γίνεται. καὶ διὰ τὸν ὄρον τοῦτον ἡ ἰσότης ἀναφαίνεται.

<sup>44</sup> De hecho la función deíctica la atribuyen, según algunos intérpretes como Graeser (1978: 79) a ciertos artículos definidos. También la distinción entre ‘significar’ (*semainein*) y ‘revelar’ o ‘indicar’ (*deloun*) (Graeser 1978: 82-83; 86-87).

<sup>45</sup> Ἔστι δὲ προσηγορία μὲν κατὰ τὸν Διογένην μέρος λόγου σημαῖνον κοινήν ποιότητα, οἷον Ἄνθρωπος, Ἴππος· ὄνομα δὲ ἐστὶ μέρος λόγου δηλοῦν ἰδίαν ποιότητα, οἷον Διογένης, Σωκράτης.

que se aplica bajo un aspecto, como estando dispuesto de una cierta manera que lo hace satisfacer los predicados que conforman la definición. Esto quiere decir que algún sentido todo nombre puede descomponerse en una conjunción de predicados que permiten identificar el objeto que es nombrado por éste. En el caso de hombre, un conjunto semejante al que se postulaba en T51, *hombre* se puede comprender como ‘si algo es un hombre, ello es un animal, bípedo, racional’. En otras palabras, cada nombre de universal esconde una descripción, un conjunto de predicados que pueden darse o no en los individuos<sup>46</sup>. Así no es preciso suponer que todo nombrar es un tipo de señalamiento que sólo adquiere sentido si hay un objeto, real o intencional, al que se apunte. Todo *lektá*, simple o complejo, particular o universal, refiere a un individuo o a un estado de cosas en el que participan individuos. Puesto que no existen hipocentauros, lo que el *lektón* asociado a la expresión ‘hipocentauró’ revelará será un conjunto de condiciones que no se conjugan en una instancia física en el mundo real; para el caso, un objeto que satisfaga simultáneamente los predicados ‘ser hombre’ y ‘ser caballo’.

Ahora bien, puesto que los *lektá* no son individuos ni dan la apariencia de serlo, no pueden llevar a confusiones como la que se producía en el argumento de no-alguien. Rescribese éste sustituyendo los universales por una cierta clase de *lektá*. La formulación de Simplicio era “si alguien está en Atenas, no está en Mégara. Pero un hombre está en Atenas, entonces un hombre no está en Mégara”. Recuérdese que el problema allí dependía de interpretar el universal *hombre* de la segunda premisa como el ‘alguien’ concreto de la primera y además de identificar ese *hombre* de la segunda con *hombre* de la conclusión. Aquí al reemplazar *hombre* por la oración predicativa ‘el que es mortal y racional’ y la primera premisa por un enunciado condicional no sólo es posible identificar las dos recurrencias de esa oración en la segunda premisa y la conclusión, sino también suponer que ese es un alguien concreto al que le cabe esa descripción. Luego: ‘si está en Atenas, no está en Mégara. Y si uno que es racional y mortal está en Atenas, entonces ese –mortal y racional– no está en Mégara’ constituye una implicación que tiene sentido y deja de ser un sofisma. Al traducirse en sus predicados, el universal desaparece, deja de parecer una entidad referida por el nombre, y la definición se interpreta como un indicador para ubicar un individuo que la satisface.

---

<sup>46</sup> cfr. Graeser (1978: 83) sobre la comparación entre la perspectiva estoica y la de Quine a cerca del papel de los predicados que fungen como nombres propios. Aunque más adelante (Graeser 1978: 87), él niega explícitamente una perspectiva como la que aquí se defiende, sus argumentos podrían ser usados precisamente para mostrar que aunque no en los mismo términos, los estoicos sí defienden una teoría extensionalista sobre el referente de los nombres de clase.

En ese orden de ideas, la relación de ‘satisfacción’ reemplaza a la extraña participación cuya aclaración aún no era contundente. Pertenecer a una clase es satisfacer el predicado que la identifica y la participación deja de tener carices ontológicos –causales, por ejemplo– que provoquen paradojas como las que se postulaban en el *Parménides*<sup>47</sup>. Se elimina, igualmente, la necesidad de postular objetos que reten la superioridad y exhaustividad del género *algo*. Si se aceptan las conclusiones de los capítulos 1 y 2, los incorporeales en general y los *lektá* en particular tienen un lugar lo suficientemente consistente y necesario en el esquema causalista del estoicismo. Ellos no constituyen un reto al corporalismo sino más bien el resultado de un obvio esclarecimiento de sus condiciones necesarias.

### 3.3. Conclusiones

Las consideraciones que se exponen a continuación son problemáticas en varios aspectos. Como ha sido habitual, no hay fuentes que las soporten explícitamente. Mas a esta altura debe estar suficientemente clara y comprobada la utilidad de la especulación. De otra parte, si la cronología de las nociones es la que aquí se ha planteado la comparación no tiene un asidero mayor. En el caso de Zenón, las concepciones resultan necesarias de modo que pueda explicarse el tipo de objeto que un género es. Ellas deben distinguirse, de un lado, de las impresiones fantásticas genéricas de las que son correlativas y, por otro, de las impresiones en general. En primer lugar, porque es necesario comprender que las concepciones son un cierto tipo de objeto y no un movimiento anímico; en segundo, porque dado que el movimiento anímico revela el tipo de objeto que lo causó, debe distinguir de aquellos movimientos que sí provienen de cuerpos cuya existencia es el caso. Por lo tanto, las concepciones llegan a ser una clase de objeto correlativo de las impresiones fantásticas que en cuanto tal sólo ‘son’ siendo dependientes de la mente. No hay nada en el universo zenoniano que compita ni ontológica ni funcionalmente con ellas.

Distinto es el caso de Crisipo. En el interior de su postura ya está completamente desarrollado el asunto de los *lektá*; ellos, como los otros incorporeales, subsisten en conexión con los cuerpos que enmarcan o describen y al poder conjuntarse en conjuntos más complejos que describen las características de un individuo sin necesidad de nombrarlo, ellos pueden cumplir con las funciones de los géneros y las especies y ser objeto de definición y división. En

---

<sup>47</sup> cfr. por ejemplo *Parménides* 144a-ss

consecuencia, las concepciones no son necesarias y desaparecen del mapa de entidades y fenómenos mentales. A pesar de ello, hay un sentido exegético en el que sí aporta algo intentar la relación. Será esclarecedor plantear las razones por las que cada clase de ‘objeto’ tiene las características que se le atribuyen y por qué, a pesar de cumplir funciones semejantes, son ontológicamente diferentes.

En concreto, parece que la diferencia principal entre los *lektá* y los universales radica en que los primeros tienen algún tipo de existencia más allá de la mente de un sujeto que se les niega explícitamente a los segundos. Mas ¿en qué radica esa particularidad?, ¿de dónde proviene esa independencia si ambas clases de objetos son dependientes de cuerpos? Es decir, se ha dicho insistentemente que los *lektá*, y los incorporeales en general, subsisten en virtud de su vinculación con los cuerpos; y de otro lado, que las concepciones dependen de la mente. Luego, cabe preguntarse, siendo la mente un cuerpo, ¿por qué la conexión con ella no es garantía de la subsistencia? ¿Cuál debe ser, entonces, la vinculación entre cuerpos e incorporeales para que estos últimos alcancen realidad gracias a esa conexión?

El peso de esa conexión estaba puesto en que ella resultaba en el marco de un proceso causal; el tiempo y el lugar subsisten en cuanto ellos son los marcos en los que se constata el cambio, la acción de un cuerpo y el padecimiento de otro. Más clara resultaba esa relación en el caso de los *lektá* que son vistos justamente como el efecto de ese actuar y padecer. También en el caso de los universales, su aparición puede ser explicada desde un punto de vista causal. De acuerdo con la reconstrucción del primer apartado, toda ficción –ya sea de un ente particular como la Erinia o de un universal como el de *hombre*– resulta a partir de la influencia causal del mundo en el alma del sujeto, de Electra en el primer caso o de la percepción repetida de diversos hombres, Sócrates, Dión, Teón...etc. en el segundo. Con todo, hay algo irregular en esta conexión. La representación que de ella resulta no retrata al agente tal cual es; entonces lo que esa representación que ha llegado a ser se desconecta del mundo y deja de depender de él.

En principio este tipo de explicaciones se formulan para dar cuenta de los más evidentes errores perceptuales e ilusiones visuales. Es curioso entonces que sirva también en el caso de los universales. No obstante, ese empleo tiene sentido. De cierta manera las impresiones generales son equívocas, al abstraer algunas características del objeto concreto y dejar de lado otras constituyen una imagen que no corresponde con ningún cuerpo real. Lo que resulta paradójico es que ellos jueguen un papel en el proceso de conocimiento; que sean el objeto principal de los mecanismos de división y definición.

Las impresiones siempre provienen de lo que existe, en cuanto ellas son movimientos del alma y éstos sólo pueden ser causados por existentes. No obstante, las concepciones se vinculan con un tipo de impresión que no proviene de que lo que es el caso. Si no que representa a otra cosa, siendo el caso. Allí radica su error y, por decirlo de alguna manera, su distanciamiento con respecto a lo real. En esa medida el objeto que es representado, cuya presencia no se da más que en virtud de esa representación, depende de la mente completamente.

Los *lektá*, por su parte, se relacionan más bien con aquellas impresiones cuyo contenido puede ser verbalizable, las llamadas impresiones racionales. Ello es importante porque esa relación justamente permite que esos contenidos puedan aparecer en proposiciones que expresan lo que es y lo que no es el caso, que expresen ese vínculo causal entre la impresión a la que subyace el *lektón* y el mundo. En esa medida, no existe dependencia alguna con respecto de la mente. Lo representado, el contenido de la impresión, es tal cual es con independencia de su ser percibido. Esto es más que claro si los *lektá* se entienden como los efectos, los predicados que un cuerpo adquiere por la acción de otro; ellos se dan independientemente de que sean o no percibidos e incluso verbalizados. Con esta lógica adquiere sentido el que se los considere subsistentes, en el sentido en que se aclaraba en el capítulo I<sup>48</sup>, como lo que le pertenece a un cuerpo cuando el predicado en efecto se da. Este es el mismo significado que debe dársele a las impresiones que en efecto provienen de un cuerpo en la distinción entre las impresiones que se producen ‘a causa de’ (ἀπό) un cuerpo y las que se producen ‘como a causa de’ (ὡς ἀπό) tal cuerpo. Los *lektá* en cuanto provenientes de impresiones racionales pueden subsistir tanto a impresiones cognitivas como no cognitivas; es decir a impresiones causadas por un cuerpo externo que es fielmente representado en ellas, como a impresiones que parecen causadas por un cuerpo pero cuyo contenido remite a un inexistente, como la Erinia u *hombre*. Así las cosas, no parecen necesarias las concepciones.

Ontológicamente hablando, si se tiene en cuenta la caracterización que hace Zenón y su discípulo Cleantes de las concepciones, para ellos los universales son objetos intencionales que si bien no tienen existencia y tampoco son algo subsistente, cumplen importantes funciones en la lógica y los procesos de conocimiento. Esa condición los distingue claramente de los *lektá*; mientras que las concepciones no son en ninguna medida, los *lektá*—así como los otros incorporales— subsisten en virtud de su conexión con los cuerpos. Tampoco son isomórficos pues aunque ambos tienen una conexión con los cuerpos de los que se derivan — en tanto los satisfacen en el caso de los *lektá* o como sus instancias, en el caso de los

---

<sup>48</sup> cfr. Sección I.4.

universales—, los *lektá* no se asemejan a dichos cuerpos. Por ello, no deben considerarse como individuos caracterizables en el mismo sentido que los cuerpos. Si bien, los *lektá* son determinados no por ello deben suponerse como entidades discretas, aisladas ontológicamente hablando de los cuerpos.

Sin embargo, la posición zenoniana trae consigo varios retos a la física y, en consecuencia, a la ontología del sistema. Su postulación de concepciones implica que, en algún sentido qué no se precisa cuál es, ‘hay’ entidades que no son cuerpos y tampoco subsistentes vinculados con ellos. Lo anterior sí constituiría un verdadero reto al corporalismo. Por lo mismo, ‘algo’ no es un género completo pues esos universales no pueden ubicarse bajo él. De modo que también se pone en cuestión su innovadora distinción entre lo que existe y lo que es. Y lo más problemático quizá es la ambigüedad en la que se deja la vinculación entre los cuerpos concretos y los géneros bajo los que se subsumen.

Todo esto le resulta a Crisipo y sus sucesores innecesario. Ya que él como sus predecesores consideran que las Ideas no poseen ningún poder causal, su función semántica y lógica —que son las únicas restantes— bien pueden ser cubiertas por los *lektá*, estos incorporeales que ya han demostrado su funcionalidad también en los contextos físicos, semánticos y éticos que se discutieron en los dos capítulos precedentes y que se discutirán en el próximo. Con esta intención, Crisipo considera que los universales son meramente nombres que encubren descripciones que pueden ser formuladas como proposiciones condicionales. Éstas en virtud de su naturaleza y de su forma no adquieren compromisos ni realistas, como los de Platón, ni mentalistas como los de Zenón. Siendo algo, como los otros incorporeales, tienen un lugar dentro del esquema ontológico que soporta su corporalismo y dan cuenta de la manera en que se instancian y se comprenden las características generales y peculiares de los cuerpos en el mundo.

Desde una perspectiva más general, y a pesar de la propuesta eliminativista que aquí se ha esbozado, la distinción entre las impresiones fantásticas y las ficciones, sean ambas de particulares o de universales, es muy interesante. Ella puede comprenderse como uno más de los casos en los que es necesario discernir cuerpos e incorporeales. No puede establecerse con ninguna confiabilidad si Zenón —quién, a pesar de no postular *lektá*, sí reconoce los otros incorporeales— podría haber asimilado la naturaleza del tiempo y el lugar a la de las concepciones. Con todo, sí parece razonable suponer que pueda aplicar el mismo criterio para diferenciar entre los cuerpos y los incorporeales que los acompañan en un caso y en otro. El criterio de nuevo sería causal. Si bien, lugar, tiempo y vacío juegan un papel importante en los procesos físicos —siempre los acompañan, unos y otros no se dan por separado— ellos no

ejercen ninguna acción sobre los cuerpos allí involucrados. Tampoco ocurre esto con los otros incorporeales que se dan en la relación entre el alma y los cuerpos concretos que la afectan. Concomitante a esa afección, ‘surgen’ ciertas imágenes mentales que juegan un papel central en los mecanismos menos inmediatos de conocimiento, como la definición y la división. No obstante, esas ficciones no son más que eso, entidades solamente mentales, pues no tienen poder causal alguno. Esa semejanza es muy relevante para la caracterización ontológica que se ha querido esbozar en esta investigación; constata en alguna medida la fundamentalidad de esa distinción. Aunque puedan establecerse, a su vez, clases de incorporeales y en virtud de esa clasificación, decidir su substancialidad, ellos en general están fuera de la existencia y su presencia es parásita de los entes que cabalmente son, los cuerpos.

Dos consideraciones para finalizar. Los adjetivos ‘mental’ y ‘racional’, como consecuencia de toda la reflexión anterior, adquieren nuevos matices. En primer lugar, ‘mental’ no es aquí un calificativo que sirva para distinguir entre los sucesos físicos y los que ocurren por decirlo de alguna manera sólo en la mente de los sujetos. Puesto que la mente es un cuerpo con propiedades físicas concretas, no hay ningún fenómeno mental que carezca de una faceta corporal. Cuando se tilda a los movimientos anímicos y a otros ‘objetos’ que acompañan a algunos de ellos –como las concepciones y las ficciones particulares– de ‘mentales’, se está brindando más bien una caracterización funcional. Ello quiere decir que dichos movimientos y objetos se producen sólo si la mente está operando, si ella recibe un influjo causal y lo procesa. Por ello se decía que puede considerarse más bien como una descripción funcional.

Por el contrario ‘racional’, no puede reducirse a la descripción del tipo de operación de un alma en particular, la humana. Cuando se dice que los *lektá* son característicos del alma racional por ejemplo, no se quiere implicar que ellos dependan de la operación del alma. De hecho su independencia frente a ella los distingue de los universales. Esa racionalidad más bien supone la vinculación más general con el funcionamiento del cosmos a cuya lógica sólo el alma humana, en tanto racional, puede acceder.

Capítulo 4:  
**Los Bienes y lo deseable:**  
 Sobre el papel de los *lektá* en la psicología y la ética

Como se anunció en el capítulo segundo, en este capítulo se aborda el problemático asunto de los objetos de deseo. Muy toscamente, el razonamiento empleado en este caso es similar al que se aplicaba al problema del cambio. Cuando un sujeto realiza una acción motivado por un deseo, el cambio que se busca provocar no es la generación de un nuevo cuerpo sino que algo sea cierto sobre ese cuerpo –su alma, p.ej.– que no es cierto ahora, a saber, que ‘sea feliz’. Luego, existen buenas razones para creer que los objetos de los deseos no son cuerpos, sino predicados incorporeales que, una vez que cierta disposición corporal se modifica, son verdaderos sobre dichos cuerpos. Esta misma diferencia –entre el cuerpo y sus predicados– debe hacerse a la hora de plantear cuál es el fin último de la vida y cuáles los fines concretos de las acciones de cada sujeto. Por ello, los estoicos distinguen entre el *télos* –ese fin último, que es un predicado– y los *skopoi* –los objetivos o metas– de cada acción.

La estrategia expositiva de este capítulo es mixta; así como la extensión de cada parte un tanto desigual. En la primera, dedicada a los predicados vistos como objeto de los impulsos, el procedimiento será similar al del capítulo segundo: se probará la incorporealidad de los objetos de los impulsos mostrando los problemas a los que se vería expuesta la teoría si esto fuese de otra manera. Esta sección es corta y, como se ha mencionado, bien podría pertenecer a aquel capítulo en cuanto es un caso más de la necesidad de distinguir entre cuerpos e incorporeales. No obstante existen razones conceptuales por las que se prefirió reservarla y presentarla aquí como el antecedente de la discusión ética que se abordará en la segunda sección del presente capítulo. En esta sección, la exposición será más bien de corte dialogal. Se expondrán las doctrinas estoicas y su desarrollo como consecuencia de los problemas y las objeciones que los propios estoicos o sus contendores fueron vislumbrando.

La principal fuente para las doctrinas estoicas que se trabajarán en este capítulo es el resumen de ética debido a Estobeo. Muchas de esas doctrinas, de hecho, aparecen únicamente en esa reconstrucción. Concretamente los pasajes en los que la distinción entre cuerpos e incorporeales es central. Las objeciones mencionadas se reconstruirán con base en dos textos de Plutarco y Cicerón, *Sobre las nociones comunes* y *De los fines de los bienes y los males*. Ambos remiten a Carnéades como el principal opositor en estos asuntos.

El objetivo central de esta parte de la investigación es evidenciar el uso de la distinción entre cuerpos e incorporeales en el marco de la psicología estoica de la acción. Al aplicar esa

precisión al campo ético, se espera mostrar cómo una distinción ontológica da pie al desarrollo de otras fructíferas doctrinas como la de la *oikeiosis* y la de la selección.

#### 4.1. *Lektá* como objetos de los impulsos

En este contexto psicológico también es necesario distinguir entre los cuerpos y los predicados incorpóreos que dichos cuerpos satisfacen pues es a través de estos últimos que los cuerpos, en algún sentido, dan lugar a actitudes intencionales como el deseo. En esta sección se verán las ventajas de comprender los objetos de los impulsos como predicados incorpóreos y las consecuencias que esta presuposición trae para la teoría.

Estobeo es, como se dijo, quien atribuye explícitamente a los estoicos la idea de que los movimientos del alma que se dirigen a la acción tienen por objeto predicados sobre las cosas a las que están dirigidos y no las cosas mismas:

T54. Estobeo, *Antología* 2, p.86, 17 – p. 88,6:

Dicen que lo que pone en movimiento el impulso no es más que la impresión impulsiva directa de lo que es debido. El impulso es, según el género, un movimiento del alma hacia algo (...) Todos los impulsos son asentimientos y los prácticos también contienen lo motor. En verdad los asentimientos lo son a una cosa, en tanto que los impulsos a otra; y los asentimientos lo son a ciertas proposiciones y los impulsos a los predicados, los que están contenidos de alguna manera en las proposiciones, a las que se asienten.<sup>1</sup>

Según esta definición, al hablar de impulso se refieren a todo un género de movimientos anímicos, especialmente los dirigidos a la acción entre los que están el propósito (*próthesis*), el proyecto (*epibolé*), la elección (*haíresis*), la preferencia (*proaíresis*), el querer (*boulesis*) y la voluntad (*thélesis*)<sup>2</sup>. Y las pasiones, que aunque movimientos exagerados, también son impulsos. De modo que el análisis se aplica a todos éstos. Dada la naturaleza intencional de la mente, es preciso explicar cuál es el objeto de toda esta serie de actividades. Con ‘intencional’<sup>3</sup> simplemente se quiere señalar que siempre que la mente que piensa, cree,

<sup>1</sup> Τὸ δὲ κινεῖν τὴν ὁρμὴν οὐδὲν ἕτερον εἶναι λέγουσιν ἀλλ’ ἢ φαντασίαν ὁρμητικὴν τοῦ καθήκοντος αὐτόθεν, τὴν δὲ ὁρμὴν εἶναι φορὰν ψυχῆς ἐπὶ τι κατὰ τὸ γένος. (...) Πάσας δὲ τὰς ὁρμὰς συγκαταθέσεις εἶναι, τὰς δὲ πρακτικὰς καὶ τὸ κινητικὸν περιέχειν. Ἦδη δὲ ἄλλω μὲν εἶναι συγκαταθέσεις, ἐπ’ ἄλλο δὲ ὁρμὰς· καὶ συγκαταθέσεις μὲν ἀξιώμασι τισιν, ὁρμὰς δὲ ἐπὶ κατηγορήματα, τὰ περιεχόμενά πως ἐν τοῖς ἀξιώμασιν, οἷς συγκατατίθεσθαι.

<sup>2</sup> Inwood (1985: 45) supone que los impulsos son algo así como rasgos de carácter que determinan las elecciones de una persona. Según Brennan (2000:150), los impulsos entendidos genéricamente son creencias evaluativas – esto es, asentimientos a proposiciones que expresan esas creencias– y dependiendo de su tipo son, específicamente, emociones, motivaciones, planes, selecciones...etc. Brennan comprende aquello de ‘contener lo motor’ en la medida en que los impulsos son equivalentes a imperativos que me dirigen a mi mismo hacia la acción que es expresada por el predicado que es objeto del impulso.

<sup>3</sup> Es difícil establecer sin lugar a dudas si los estoicos creían que la mente tiene una naturaleza intencional. Muchos comentaristas tienen esa creencia –véase la posición de Caston reseñada en la Conclusión– y de hecho la intencionalidad de la mente es una tesis comúnmente atribuida a algunos filósofos griegos –comenzando con

desea, se propone, tiene preferencias...etc., ejerce estas actividades sobre algo. Es decir que las actividades mentales tienen una dirección y que ésta apunta a objetos, algunas veces cuerpos, algunas veces acciones que son distintas de la mente misma. Más llanamente en el lenguaje ordinario, todas estas actividades son expresadas por verbos transitivos que requieren de un objeto para alcanzar sentido. Esto no tiene nada de especial. Lo especial es el tipo de objeto sobre el que esas actividades se ejercen. Si alguien dice ‘deseo un café’ parece que el objeto del deseo del hablante es el café. Otro hablante competente del castellano sabrá que lo que el primero desea es beber un café. Es decir, si bien en el habla ordinaria se omite el verbo ‘beber’, la oración inicial sólo tiene sentido cuando mediamos la relación entre el sujeto y el objeto a través de aquel. Luego en sentido estricto la relación se establece entre un sujeto y un predicado compuesto por un verbo en infinitivo y un objeto directo para éste: ‘yo deseo beber un café’. Visto así, no resulta extraño decir que el objeto de los impulsos, de todo el género de movimientos mentales que conducen a la acción, es la satisfacción de cierto predicado<sup>4</sup>. Muy distinto funcionan otros verbos también transitivos que expresan acciones también dirigidas a los objetos, pero que no son mentales. Cicerón notó esto:

T55. Cicerón, *Disputas Tusculanas* 4, 21

También distinguen esto: el deseo es de lo que se dice de alguna o de algunas cosas, que los dialécticos llaman predicados como ‘tener riquezas’, ‘obtener honores’, la codicia es de las cosas mismas, como ‘de los honores’, como ‘del dinero’.<sup>5</sup>

‘Codiciar, no siendo un verbo que designa una operación ‘mental’<sup>6</sup>, no requiere de un predicado pues éste expresa una relación del sujeto con el objeto del verbo directamente. Es

---

Aristóteles— desde la famosa monografía de Brentano —*Psychologie vom empirischen Standpunkt* de 1874—. Caston (1998), de hecho, señala que Aristóteles no sólo formula el problema de la intencionalidad sino que lo resuelve postulando una teoría naturalista del contenido. No sé está tomando aquí aún una posición sobre la presencia de estas cuestiones en el estoicismo. Comprendida muy ampliamente como la capacidad de direccionalidad, sí parece claro que estos filósofos consideran que ciertas actividades mentales tienen objetos, se dirigen a ellos y éstos hacen las veces de sus contenidos. Con todo, su reflexión no parece ser sobre la naturaleza de lo mental, sino sobre las diferencias entre los diversos estatus ontológicos de las cosas que son. Un poco más se dirá al respecto en la conclusión de la investigación.

<sup>4</sup> Este ejemplo del café puede, en algunos sentidos, resultar confuso. En primer lugar porque el predicado ‘bebible’ aplicado al café así sin más no se distingue de otros predicados como ‘mezclable’ o ‘soluble’. Es decir no hay razón que explique que el primero conduzca a una acción y los otros no. Más bien lo que hay que suponer es que tras esa expresión, hay uno o más predicados evaluativos que dan cuenta del deseo por ese cuerpo. Porque se cree que el café es bueno para la salud —antioxidante y estimulante, por ejemplo— se desea beberlo. Aún así, el ejemplo es bueno desde otras perspectivas. Como ‘el estar dirigido hacia’ es una característica no sólo de los movimientos anímicos que conducen a la acción sino de todos en general, lo que se quiere resaltar es la necesidad de un predicado —sea evaluativo o no— que complete, que señale el objeto de las actividades mentales en su conjunto.

<sup>5</sup> Distinguunt illud etiam, ut libido sit earum rerum, quae dicuntur, de quodam aut quibusdam, quae κατηγορήματα dialectici appellant, ut habere divitias, capere honores: indigentia rerum ipsarum est, ut honorum, ut pecuniae.

<sup>6</sup> Con ‘mental’ se está designando una actividad que es realizada sobre otra entidad que resulta también como resultado del trabajo de su mente, i.e. una actividad que se realiza sobre el contenido de una impresión.

decir, mientras que la acción de la codicia relaciona al sujeto con el dinero, la del deseo lo relaciona con otra actividad que es expresada por el predicado cuya satisfacción se convierte en objeto de ese deseo, v.g. ‘beber’. Mas la preocupación estoica no es por la exactitud gramatical de los enunciados. Ellos insisten en mostrar el impulso de esta manera, como un estado mental que se dirige a una acción, porque habría problemas si se conciben como dirigidos a cuerpos.

Un primer problema se hace patente en la comprensión habitual del deseo; los objetos de deseo son por definición objetos que considerados buenos no están de hecho presentes, pues se los desea justamente en cuanto aún no se poseen. Por lo mismo, su naturaleza es difícil de establecer. En cierto sentido están presentes a la mente de quien los desea, pero en otro están ausentes –aún no se goza de sus efectos, por ejemplo– y eso los hace objeto de anhelo. Esa lógica del deseo puede preservarse si se distingue entre los cuerpos y los predicados mediante los que el sujeto se vincula con ellos. No hay ningún argumento en las fuentes que apunte en esta dirección. Sin embargo, si se toma por ejemplo la distinción que hace Séneca entre la sabiduría y su predicado correspondiente ‘ser sabio’, puede reconstruirse el curso de un razonamiento en esa dirección:

T56. Séneca, *Epístolas a Lucilio* I 17, 2-3 (...) 26-27

Opinan los nuestros que lo que es bueno es un cuerpo, porque lo que es bueno, obra, y todo lo que obra es un cuerpo. Lo que es bueno aprovecha. Pero para que aproveche es necesario que haga algo, y si lo hace es un cuerpo. Dicen que la sabiduría es un bien, de donde se sigue que necesariamente han de decir que es corporal. Pero ser sabio no piensan que sea de la misma condición. Es incorporeal y accidente de otra cosa, esto es, de la sabiduría; así es que ni hace ni aprovecha. (...) Al enfermo nada le aprovecha la salud que le ha de venir, como al que corre y lucha no le repone el descanso que conseguirá después de muchos meses. ¿Quién ignora que no es un bien lo futuro precisamente porque es futuro? Porque lo que es bueno, aprovecha ciertamente, y sólo lo presente puede aprovechar; si no aprovecha no es un bien, y si aprovecha, ya existe. ‘He de ser un sabio’ esto será un bien cuando lo sea, mientras tanto no lo es.<sup>7</sup>

La primera parte de la cita establece los puntos de partida del argumento final que intenta probar que los objetos de los deseos deben ser incorporeales en cuanto se refieren a eventos no presentes, a eventos futuros<sup>8</sup>. En esa primera parte, se establece una distinción entre los

<sup>7</sup> Placet nostris quod bonum est corpus esse, quia quod bonum est facit, quidquid facit corpus est. Quod bonum est prodest; faciat autem aliquid oportet ut prosit; si facit, corpus est. Sapientiam bonum esse dicunt; sequitur ut necesse sit illam corporalem quoque dicere. At sapere non putant eiusdem conditionis esse. Incorporale est et accidens alteri, id est sapientiae; itaque nec facit quicquam nec prodest. (...) Aegro interim nil ventura sanitas prodest, non magis quam currentem luctantemque post multos secuturum menses otium reficit Quis nescit hoc ipso non esse bonum id quod futurum est, quia futurum est? Nam quod bonum est utique prodest; nisi praesentia prodesse non possunt. Si non prodest, bonum non est; si prodest, iam est. Futurus sum sapiens; hoc bonum erit cum fuero: interim non est. Prius aliquid esse debet, deinde quale esse.

<sup>8</sup> Desde un punto de vista estrictamente psicologista, también serían relevantes los deseos acerca del pasado, esto es estados mentales que remiten a hechos ya ocurridos –‘Desearia que X no hubiera pasado...’-. En una perspectiva ontológica, éstos tendrían el mismo estatus incorporeal pues, aunque presentes en la mente del sujeto,

cuerpos y los incorpóreatos concentrada en el hecho de que los primeros tienen capacidad de acción mientras los últimos no. Esto es, los cuerpos benefician, aprovechan...etc. pero los predicados que corresponden a ellos no hacen nada. Se concluye pues que los incorpóreatos no tienen ninguna capacidad. Esta misma característica, se intenta probar, corresponde a lo futuro, pues en cuanto tal está ausente, y tampoco puede realizar ninguna actividad. Por ello, valiéndose de la contundencia de los ejemplos, Séneca afirma tajantemente que nadie desconoce que lo futuro no es un bien –ni un mal, ni nada que sea un cuerpo–, precisamente porque no tiene ningún poder causal. Por ello, concluye, el contenido de un deseo, de una determinación, de un proyecto –o de cualquiera de las actividades que se han caracterizado como impulsos siendo predicados que serán satisfechos sólo más adelante– expresado en la proposición v.g. ‘He de ser sabio’, no es un bien –esto es un cuerpo– hasta tanto no sea un estado de cosas presente. Bajo esta óptica, es también mucho más claro por qué los contenidos de las mencionadas actividades mentales son, genéricamente hablando, incorpóreos, predicados. Así, como se pedía en principio, se conciben esos contenidos como objetos aún no presentes al mismo tiempo que se los determina claramente a través del predicado que los describe.

Esta determinación es otra de las características del funcionamiento del deseo. Pues los predicados presentan la perspectiva del agente sobre el cuerpo o la acción hacia la que se dirige. Ésta es imprescindible ya que los cuerpos son elegidos en virtud de las propiedades que son presentadas por el predicado. Por ejemplo, en las fórmulas ‘es conveniente’, ‘es racional’, ‘es conforme a la naturaleza’ pueden vislumbrarse las motivaciones del agente en la elección y en virtud de ellas realizar, evitar e incluso evaluar la acción. Entonces, ya desde el impulso, aun sin conocer si tendrá o no éxito la acción, puede saberse si su selección fue adecuada, en virtud del predicado con base en el que se eligió<sup>9</sup>. Mas estos predicados no son propiedades, por decirlo de alguna manera, intrínsecas a los cuerpos.

---

ya dejaron de ser. Aún así ellos no tienen interés filosófico desde la perspectiva estoica pues los estados mentales y en general la psicología del sujeto interesa sólo en tanto sean relevantes para la acción.

<sup>9</sup> Dado que se ha venido usando el término ‘deseo’ como sinónimo de ‘impulso’ –esto porque en las fuentes aquí empleadas, Cicerón fundamentalmente, se usa así–, puede cuestionarse cuál es la diferencia entre un deseo puro, una pulsión primitiva no mediada, y el deseo ya evaluado, el impulso (ὄρη) usando el vocabulario estoico técnico. Tal diferencia no tiene cabida en la dinámica psicológica aquí descrita por dos razones: de un lado, el deseo así visto, como una motivación irracional, no mediada por la razón, es considerado una pasión, una emoción producto de un error de juicio que no tiene cabida en la psicología del sabio. De otro, puesto que incluso los animales y los niños preracionales obedecen a una razón inmanente a sus impulsos, no hay un rompimiento entre las motivaciones innatas y aquellas que surgen de una valoración crítica y racional. (cfr. a este respecto, la interpretación de Zagdoun del estoicismo como una doctrina que une la racionalidad y la irracionalidad. (Zagdoun 2005: 333)). Ya hecha esta aclaración, aún podría preguntarse cuál es entonces el orden en el proceso psicológico que conduce a la acción; pues, si no hay deseos no evaluados, qué es aquello que motiva la evaluación: la impresión impulsiva (φαντασία ὀρητική). Entonces, si bien no es tampoco el interés

Esto de que se elijan desde la perspectiva del agente, lo que quiere decir es que los objetos deben de alguna manera estar presentes en el alma del sujeto para que ellos sean objetos del impulso. Es decir, tiene que tenerse una impresión. Pero los impulsos sólo se presentan ante impresiones estimulantes, o como las llama Estobeo en el pasaje ya citado ‘impulsivas’, y ellas son caracterizadas como las que presentan al objeto como siendo ‘apropiado’. Por esta razón se dice que los predicados que interesan en este caso son del tipo ‘es conveniente’, ‘es racional’, ‘es conforme a la naturaleza’. Pero evidentemente este tipo de predicados tienen varias particularidades; por un lado, al ser evaluativos, no dependen meramente de los rasgos del objeto; son más bien el resultado de una evaluación en la que se combinan esos rasgos, el contexto en el que están tanto el sujeto como lo que se evalúa, ciertas normas o criterios de valoración. En este sentido, los predicados que son objeto de los impulsos son aprendidos por la mente gracias a un proceso en el que se conjuntan los sentidos y algunos procesos de inferencia, previsión, evaluación<sup>10</sup>. Los predicados aquí interesantes son, pues, el contenido de aquellas impresiones que provienen de la razón.

Otra razón para la incorporealidad de los objetos de los impulsos se encuentra en la posibilidad de asentir o reservar el asentimiento que da origen al impulso. Pues si el objeto del deseo fuese un cuerpo, y la propiedad estimulante una de sus características físicas, percible directamente, su influjo causal sería fatal y el sujeto no tendría capacidad de elegir. Al presentarse como un predicado incorpóreo, la elección recae en el valor de verdad que el sujeto otorga a la proposición en la que tal predicado aparece. Por ello se aclara que el asentimiento es a la proposición, aunque el impulso sea sobre el predicado.

---

estoico, esa dinámica podría concebirse así: tras la impresión impulsiva, se otorga el asentimiento y simultáneamente a él, se produce impulso que es el movimiento concreto del sujeto que lo dirige hacia el objeto que presenta esa impresión. Esta dinámica se aclarará un poco más en lo que sigue del texto. Por último, un lector contemporáneo podría preguntarse también si esos impulsos, en tanto deseos evaluativos, son siempre de naturaleza consciente. Si así fuera, parecería que la posición intelectualista de los estoicos no deja lugar al dominio de lo inconsciente.

<sup>10</sup> Un buen ejemplo de que las valoraciones no son captadas inmediatamente como las otras cualidades de los cuerpos es la divergencia entre ellas que se produce dependiendo de la situación. El suicidio es un caso bien testimoniado en las fuentes. Séneca –*Sobre la ira* 3, 15. 3-4, *Epístolas morales a Lucilio* 77, 14-15– reconoce que aunque prohibido por los dioses en los casos en los que el individuo se ve sujeto a degradación o forzado a la inmoralidad no sólo es deseable sino incluso conveniente y apropiado –también en Cicerón *Sobre los fines* 3, 60; Estobeo, *Antología* 2, 110, 9–. También, como se verá en la próxima sección, la teoría de la *oikeiosis* depende de que los predicados que son relevantes en la acción moral se descubran, se ‘perciban’ tras el ejercicio ciertas capacidades mentales; de otro modo, el placer bien podría ser el predicado moral por antonomasia. En el interior de la misma teoría de la *oikeiosis*, es crucial notar que no existe una diferencia entre las acciones que son el resultado de una selección conforme al deber y la selección racional en función de la comprensión cabal del último bien –paso cuarto y quinto respectivamente en la doctrina de la apropiación, véase sección 4.2.2–. Lo que distingue cada uno de esos pasos no es la acción misma sino el por qué es ella hecha, que resulta de una evaluación del sujeto, de la interiorización de un criterio que condiciona las siguientes decisiones de ese sujeto. Adicionalmente, algunos textos –Estobeo, *Antología* 2, 97, 3; Cicerón, *Sobre los fines* 3, 58-9– apuntan a que ninguna acción es intrínsecamente buena o mala sino más bien las circunstancias en las que ella se realiza. Cfr. también Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 7, 108.

Adicionalmente que el asentimiento dependa de un juicio también implica que los objetos del impulso que forman parte de lo que recibe el asentimiento sean proposicionales y, en virtud de esto, incorpóreos. Ya se ha dicho que los cuerpos, las cosas del mundo, no son evaluables en términos de valores de verdad; mucho menos, los objetos de este tipo de juicios que son más bien una conclusión a la que se llega, a través de la mente, después del examen crítico.

Con esta luz pueden entenderse las distinciones entre los predicados que expresan posibilidad y los que designan obligatoriedad:

T57. Estobeo, *Antología 2*, p. 97-98

Dicen que difieren tanto lo que es objeto de elección (αἰρετὸν) y lo que debe ser elegido (αἰρετέον), así también lo que es objeto de deseo (ὄρεκτὸν) se diferencia de lo que debe ser deseado (ὄρεκτέον), y lo que es objeto del querer (βουλητὸν) de lo que debe ser querido (βουλητέον), y lo que es objeto de aceptación (ἀποδεκτὸν) de lo que debe ser aceptado (ἀποδεκτέον). En efecto, los bienes son objeto de elección, del querer, del deseo y de aceptación, pero los actos beneficiosos deben ser elegidos, queridos, deseados y aceptados, ya que son predicados y son adyacentes a los bienes. Ciertamente hemos elegido lo que debe ser elegido y deseamos lo que debe ser deseado. Pues entre los predicados se encuentran las elecciones, deseos y cosas queridas, así como los impulsos. No obstante, deseamos tener los bienes de la misma manera que elegimos y queremos, por lo cual los bienes también son objeto de elección, del querer, del deseo. Pues elegimos tener prudencia y moderación, [pero] no, por Zeus, ser prudente o moderado, los que son incorpóreos, es decir predicados.<sup>11</sup>

Este texto de Estobeo presenta las distinciones en términos que podrían ser más evidentes. Conservando el sentido común, llama a los cuerpos mismos objetos de elección y de deseo; pero aclara que aquello que indica que lo ‘debe ser elegido’ o lo que ‘debe ser deseado’, i.e. las acciones, no son cuerpos sino predicados. Hacia el final, dice Estobeo que si bien, desear, elegir, querer y toda esa suerte de actividades se ‘encuentran entre los predicados’ hay un sentido en el que se dice que se desean los cuerpos mismos, esto es, los bienes. No obstante en este caso, los bienes son –aún de esta manera secundaria– meramente elegibles y no lo que debe ser elegido; pues lo que tiene ese carácter de necesidad son los actos beneficiosos que “son predicados y son adyacentes a los bienes”. Bajo esta acepción, los predicados en tanto incorpóreos resultan centrales en la psicología estoica de la acción. No se desean, se quieren o aceptan –todas actividades intencionales– los objetos por sí mismos sino en virtud de que ellos satisfacen un predicado que se convierte en criterio para la acción.

<sup>11</sup> Διαφέρειν δὲ λέγουσιν, ὥσπερ αἰρετὸν καὶ αἰρετέον, οὕτω καὶ ὄρεκτὸν καὶ ὄρεκτέον καὶ βουλητὸν καὶ βουλητέον καὶ ἀποδεκτὸν καὶ ἀποδεκτέον. Αἰρετὰ μὲν γὰρ εἶναι καὶ βουλητὰ καὶ ὄρεκτὰ <καὶ ἀποδεκτὰ τὰγαθὰ· τὰ δ' ὠφελήματα αἰρετέα καὶ βουλητέα καὶ ὄρεκτέα> καὶ ἀποδεκτέα, κατηγορήματα ὄντα, παρακείμενα δ' ἀγαθοῖς. Αἰρεῖσθαι μὲν γὰρ ἡμᾶς τὰ αἰρετέα καὶ βούλεσθαι τὰ βουλητέα καὶ ὀρέγεσθαι τὰ ὄρεκτέα. Κατηγορημάτων γὰρ αἱ τε αἰρέσεις καὶ ὀρέξεις καὶ βουλήσεις γίνονται, ὥσπερ καὶ αἱ ὀρμαί· ἔχειν μέντοι αἰρούμεθα καὶ βουλόμεθα καὶ ὁμοίως ὀρεγόμεθα τὰγαθὰ, διὸ καὶ αἰρετὰ καὶ βουλητὰ καὶ ὄρεκτὰ τὰγαθὰ ἐστὶ. Τὴν γὰρ φρόνησιν αἰρούμεθα ἔχειν καὶ τὴν σωφροσύνην, οὐ μὰ Δία τὸ φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν, ἀσώματα ὄντα καὶ κατηγορήματα.

De modo que, puede comprenderse ahora por qué en ciertos contextos podría decirse que los *lektá* ‘causan’, ‘originan’, acciones en el mundo y se muestra cómo, de la misma manera que los otros incorporeales, son interdependientes con respecto de los cuerpos. Lo anterior suena paradójico<sup>12</sup> porque, como se ha insistido, sólo los cuerpos causan efectos en otros cuerpos, luego los *lektá* en tanto incorpóreos no podrían causar nada. Con todo, en los ámbitos psicológicos, se dice por ejemplo que cierta creencia provocó cierta acción o pasión en un individuo<sup>13</sup> y/o que la modificación de esa convicción le hizo reprobado o modificar ese comportamiento. De hecho, la idea de que un reordenamiento de las creencias es necesario para la felicidad supone que esa ‘acción’ a partir de predicados o *lektá* sea posible. Entonces debe entenderse bien cómo se produce esa interacción. Impulso y elección –en tanto movimientos del alma– son corporales luego las acciones en sentido estricto son causadas por cuerpos tal como debe ser para el estoicismo. Pero si, como se ha demostrado, los *lektá* son los objetos de esos movimientos anímicos y los criterios con base en los que se eligen los movimientos corporales que los movimientos anímicos provocan, dicho *lektón* juegan un papel central en la manera en que los sujetos se comportan en el mundo. Su poder causal es indirecto; ellos ejercen su influencia en las acciones a través de los cuerpos que dichos predicados satisfacen, pero una vez más es preciso insistir, esos cuerpos son elegidos precisamente por satisfacer un incorporeal. Entonces, la racionalidad que los *lektá* expresan condiciona y determina las acciones y, en esa medida, las hace propias del sujeto que elige con base en ese *lektón*; esto posibilita, a su vez, responsabilizarlo por su elección.

---

<sup>12</sup> Cfr. Según Long y Sedley, por ejemplo, de un lado se sostiene que los objetos del impulso son predicados y de otro, al decir que estos son incorporeales, se hace imposible que esos predicados actúen sobre los cuerpos o reciban la acción de ellos. Luego, no se entiende cómo ellos juegan un papel en el mundo, determinando las acciones y las elecciones de los agentes racionales (Long & Sedley 1987: 202). Aunque no sobrevive la discusión del problema, es claro que ellos intentaron dar una respuesta. Por ejemplo, en *Contra los matemáticos* 8, 409 se intenta dar cuenta de la manera en que las almas pueden pensar incorporeales. Cfr. también Brunswick (1994:158).

<sup>13</sup> Cfr. Cicerón, *Disputas Tusculanas* 3, 24-25: (...) este movimiento es provocado en dos direcciones: por la opinión o del bien o del mal, las cuatro perturbaciones han sido distribuidas en forma igual, pues dos proceden de la opinión del bien, de las cuales una es el placer exultante, esto es, la alegría exaltada más allá de la moderación, causada por la opinión de un magno bien presente; la otra, que es un inmoderado apetito de un magno bien opinado que no obtempera a la razón, con rectitud puede llamarse avaricia o deseo. (... isque motus aut boni aut mali opinione citetur bifariam, quattuor perturbationes aequaliter distributae sunt. Nam duae sunt ex opinione boni; quarum altera, voluptas gestiens, id est praeter modum elata lactitia, opinione praesentis magni alicuius boni altera, cupiditas, quae recte vel libido dici potest, quae est inmoderata adpetitio opinati magni boni rationi non obtemperans, —ergo haec duo genera, voluptas gestiens et libido.)

#### 4.2. Distinción entre *télos* y *skopós*

Otro de los problemas en el que la distinción entre cuerpos e incorporeales resulta fructífera es la diferencia entre *télos* (fin) y *skopós* (objetivo), distinción crucial para la teleología estoica. El primero es un predicado que funge como objeto de las actitudes psicológicas y, en consecuencia, como criterio que dirige las acciones conducentes a la felicidad; el segundo se refiere más bien a los cuerpos que satisfacen los predicados a los que apunta cada una de esas acciones, que se constituyen en el objetivo específico de ellas. Por ejemplo, mientras el *télos* de un niño que se dirige al alimento es ‘estar satisfecho’, el *skopós* concreto de ese movimiento es el biberón. Pero debe recordarse que *télos* sólo hay uno, ‘ser feliz’, y que si se habla de otros predicados que motivan acciones concretas como fines es sólo en sentido analógico.

Si bien esta diferencia es ontológica, la polémica sobre ella está en el centro de una discusión sobre la autosuficiencia de la virtud, que es crucial para el sostenimiento de la doctrina ética estoica. Tal como fue interpretada por los comentaristas, la diferencia entre *télos* y *skopós* pretendería demostrar que la virtud o la felicidad –el fin de la vida– son independientes del objetivo concreto de cada una de las acciones. Aunque esto en algún sentido podría ser cierto, motiva dos malentendidos con respecto al propósito original de la distinción. Parece sugerir, por un lado, que a los estoicos los tiene sin cuidado el bienestar real de la persona virtuosa, cayendo en una posición en la que el *eudaimonismo* pierde sentido. En esta dirección irían aquellos fragmentos en los que se caracteriza a la persona virtuosa como magnánima y valerosa. Es decir, como aquella que es superior a todas las vicisitudes –“la virtud bastará por sí sola para la felicidad, ya que desdeña aun las cosas que parecen causar perturbación”<sup>14</sup>– y aquella que aunque sabe que la virtud es un bien no teme perderla pues siendo ésta un estado del alma y no una posesión ya está en sus manos (Séneca, *Diálogos* 15, 3-4). Así vistas las cosas, parecería que el sabio bien puede ser completamente desgraciado y aún así considerarse feliz gracias a la posesión de la virtud.

Por otro, que en lugar de un único fin, la distinción mostraría que se buscan como metas independientes tanto aquello que se identifica con la vida virtuosa, como los bienes concretos a los que se dirigen las acciones. Aquí se tratará de mostrar que tal distinción es sólo un ejemplo más de la diferencia ontológica entre cuerpos e incorporeales que se ha venido trabajando en el capítulo; en consecuencia, que dichas interpretaciones la malentienden y,

---

<sup>14</sup> Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 7,128.

por lo tanto, que las consecuencias que de allí se derivan no son intrínsecas, al menos a este planteamiento estoico en concreto.

No obstante, los estoicos no prestaron oídos sordos a estas objeciones; en aras de contestarlas, se originan interesantes doctrinas que enriquecen la ética del sistema. Para ello, se tratará de reconstruir los intereses de cada definición y la dialéctica que las provoca. Aunque en general se verá que el planteamiento ortodoxo se mantiene a través de esas modificaciones, se intentará resaltar la manera en que cada escolarca va enriqueciendo la postura.

Todo este problema se enmarca, por supuesto, en la manera en que se comprende la felicidad en tanto finalidad de toda vida humana. Para los estoicos, tal felicidad es un estado del alma del sabio gracias al cual, de un lado, no se experimentan pasiones y por ello mismo está ausente la perturbación, y de otro, se elige de forma tal que toda acción realizada es conforme con la naturaleza<sup>15</sup>. En tanto estado del alma y en tanto capaz de hacer estas cosas, la felicidad es un cuerpo. Así como son cuerpos, los objetivos (*skopoi*) de todas y cada una de las acciones. No obstante, llegar a esa felicidad requiere de una dinámica psicológica, de un impulso concretamente, cuyo objeto –como se probó en el apartado anterior– es un predicado, un incorpóreo. En este orden de ideas, como Brunschwig sostiene, ésta es la misma distinción entre las cosas que se desean y los incorpóreos que relacionan al sujeto con esas cosas la que aquí se discute, sólo que “transportada al nivel de la psicología del sabio”<sup>16</sup>. Mas para los opositores, Carnéades y los de cuño aristotélico, lo que se está discutiendo no es una distinción entre cuerpos y predicados, sino el muy complejo asunto de si la virtud es autosuficiente para garantizar la felicidad o si además de ella es necesaria la buena fortuna. Como se verá a continuación, es éste el presupuesto que está detrás de las supuestas paradojas que se atribuyen a la distinción entre *télos* y *skopós*.

#### 4.2.1. Definiciones de felicidad

Antes de examinar la crítica, véase primero el siguiente fragmento de Estobeo en el que se recogen las diversas formulaciones estoicas del fin (*télos*), una de ellas, el objetivo (*skopós*)<sup>17</sup>:

---

<sup>15</sup> Además de sabio en la elección y libre de pasiones, el sabio estoico es de buen aspecto –es decir todas las partes de su mente están en perfecta armonía y racionalidad consigo mismas– y es rico –esto en la medida en que no carece de nada. cfr. Cicerón, *Sobre los fines* 3, 75; SVF 3, 593-600.

<sup>16</sup> Cfr. Brunschwig (1994:163)

<sup>17</sup> También Boeri (2001, 745-747) trabaja esta distinción recalcando su naturaleza ontológica.

T58. Estobeo, *Antología 2*, p.75- 77

Puesto que el hombre es un animal racional y mortal, social por naturaleza, dicen que toda virtud y felicidad para el hombre es una vida que sigue y concuerda con la naturaleza. De esta manera Zenón caracterizó el fin (τέλος): “vivir en concordancia”, esto es vivir según una única razón y armónica, ya que los que son conflictivos son infelices. Los que aclararon [la definición] después de éste así explicaban: “vivir en concordancia con la naturaleza”, ya que supusieron que lo dicho por Zenón era un predicado incompleto. Cleantes, en efecto, el primer sucesor de éste, agregó “con la naturaleza” y así aclaró: “el fin es vivir en concordancia con la naturaleza”. Lo que precisamente Crisipo quería hacer más claro y lo expresó de la siguiente manera: “vivir según la experiencia de lo que sucede por naturaleza”. También Diógenes [aclarar que el fin es] “el buen razonamiento en la selección (ἐκλογῆ) y en el rechazo (ἀπεκλογῆ) de las cosas según naturaleza”. Arquedemo, por su parte, [que es] “vivir realizando todos los actos debidos”. Y Antípatro que “vivir continuamente seleccionando las cosas según naturaleza y rechazando las contrarias a la naturaleza”. Y muchas veces así explicó: “hacer todo por sí mismo continua e inalteradamente para alcanzar las cosas preferidas según naturaleza”. Asimismo el fin se dice de tres maneras para los de esta escuela: en efecto, el sumo bien es llamado “fin” según la costumbre filológica, como cuando dicen que la concordancia (*homología*) es un fin. Pero también dicen fin al objetivo (σκοπὸν), por ejemplo cuando hablan referencialmente de la vida que concuerda con el predicado adjunto. Y según el tercer significado, llaman al fin objeto último de deseo, al cual todo lo demás es referido. Consideran que fin (*télos*) y objetivo (*skopós*) son diferentes, pues objetivo es el cuerpo que queda afuera, el que se aspira a alcanzar (...) Dicen además que el ser feliz (εὐδαιμονεῖν) es fin, aquello en vistas a lo que se hace todo; pero eso no se hace por ninguna otra cosa. (...); y [dicen que] la felicidad está propuesta como objetivo (σκοπὸν), pero es fin (τέλος) el alcanzar la felicidad, lo que es lo mismo que el ser feliz.<sup>18</sup>

Las diversas formulaciones del fin que se presentan en el pasaje surgen como especificaciones que hacen Cleantes y Crisipo a la definición de Zenón, en tanto consideran ‘vivir en concordancia’ un predicado incompleto. Lo primero interesante del testimonio es que las formulaciones implican que dicho fin es un predicado, dejando con ello claro su estatus dentro del sistema. Después de las especificaciones de cada escolarca, se postulan tres sentidos en los que se habla del ‘fin’ en el estoicismo<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Τοῦ δὲ ἀνθρώπου ὄντος ζώου λογικοῦ θνητοῦ, φύσει πολιτικοῦ, φασὶ καὶ τὴν ἀρετὴν πάσαν τὴν περὶ ἄνθρωπον καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ζωῆν ἀκόλουθον ὑπάρχειν καὶ ὁμολογουμένην φύσει. Τὸ δὲ τέλος ὁ μὲν Ζήνων οὕτως ἀπέδωκε· τὸ ὁμολογουμένως ζῆν· τοῦτο δ' ἐστὶ καθ' ἓνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν, ὡς τῶν μαχομένων ζώωντων κακοδαιμονούντων. Οἱ δὲ μετὰ τοῦτον προσδιάρθρουντες οὕτως ἐξέφερον ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν ὑπολαβόντες ἔλαττον εἶναι κατηγορηματὸν τὸ ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ῥηθέν. Κλεάνθης γὰρ πρῶτος διαδεξάμενος αὐτοῦ τὴν αἴρεσιν προσέθηκε τῆ φύσει καὶ οὕτως ἀπέδωκε· τέλος ἐστὶ τὸ ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν. Ὅπερ ὁ Χρύσιππος σαφέστερον βουλόμενος ποιῆσαι, ἐξήνεγκε τὸν τρόπον τοῦτον· ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων· τοῦτον· ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων· Διογένης δὲ· εὐλογιστεῖν ἐν τῆ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῆ καὶ ἀπεκλογῆ. Ἀρχέδημος δὲ· πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελοῦντας ζῆν. Ἀντίπατρος δὲ· ζῆν ἐκλεγομένους μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγομένους δὲ τὰ παρὰ φύσιν διηνεκῶς. Πολλάκις δὲ καὶ οὕτως ἀπέδιδου· πᾶν τὸ καθ' αὐτὸν ποιεῖν διηνεκῶς καὶ ἀπαρβατῶς πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν προηγουμένων κατὰ φύσιν. Τὸ δὲ τέλος λέγεσθαι τριχῶς ὑπὸ τῶν ἐκ τῆς αἰρέσεως ταύτης· τό τε γὰρ τελικὸν ἀγαθὸν λέγεσθαι τέλος ἐν τῆ φιλολόγῳ συνθηεῖα, ὡς τὴν ὁμολογίαν λέγουσι τέλος εἶναι· λέγουσι δὲ καὶ τὸν σκοπὸν τέλος, οἷον τὸν ὁμολογούμενον βίον ἀναφορικῶς λέγοντες ἐπὶ τὸ παρακείμενον κατηγορηματὸν κατὰ δὲ τὸ τρίτον σημαίνοντον λέγουσι τέλος τὸ ἔσχατον τῶν ὀρεκτῶν, ἐφ' ὃ πάντα τὰ ἄλλα ἀναφέρεσθαι. Διαφέρειν δὲ τέλος καὶ σκοπὸν ἡγοῦνται· σκοπὸν μὲν γὰρ εἶναι τὸ ἐκκείμενον σῶμα, οὗ τυχεῖν ἐφίεσθαι (...) Τέλος δὲ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται, αὐτὸ δὲ πράττεται μὲν οὐδενὸς δὲ ἕνεκα (...) τὴν μὲν εὐδαιμονίαν σκοπὸν ἐκκείσθαι, τέλος δ' εἶναι τὸ τυχεῖν τῆς εὐδαιμονίας, ὅπερ ταυτὸν εἶναι τῷ εὐδαιμονεῖν.

<sup>19</sup> Para un análisis alternativo de las distinciones entre las diversas definiciones del fin de los escolarcas estoicos, véase Schofield (2003: 239-246)

La primera acepción es algo oscura si no se examinan los términos griegos mismos. Se remiten a la homología en el sentido en que Zenón dice que es un fin el ‘vivir concordantemente con...’<sup>20</sup>. En esta acepción ‘final’ se concibe como lo último, aquello en miras a lo cual se hace todo lo demás. De forma que aquí el ‘fin’ es el término de todas las acciones. La segunda acepción, por su parte, es la que más se acercaría al sentido común. De acuerdo con ella, el fin es el objetivo mismo de la acción que se realiza. Es decir, el cuerpo cuya posesión se desea; concretamente la felicidad o como se dice aquí la ‘vida feliz’, esto es la vida concordante con el atributo adjunto. En este sentido, el fin es objetivo (*skopós*), aquello que se quiere ‘agarrar’ cuando se aspira a la felicidad; dicho objetivo es un cuerpo, el estado del alma que satisface el predicado ‘ser feliz’, estado que es idéntico también a la virtud. Por ello, en la primera línea del pasaje se identifica la vida concordante con la naturaleza con la felicidad y la virtud. Mas, a pesar de ser el más intuitivo, éste es un sentido derivado de ‘fin’, en el mismo tenor en el que en el pasaje citado de Estobeo –Cfr. *Antología* 2, 97-98– al final del apartado anterior, se decía que los cuerpos mismos son ‘deseables’ ya que son ‘lo que debe ser deseado’. Esto ya que, de acuerdo con la lógica de las actitudes psicológicas que se ha explicado, los objetos de ellas son más bien los predicados, y, sólo en segundo plano, los cuerpos que los satisfacen. Por eso, en sentido propio, el fin –en el tercer sentido que se menciona al final del pasaje– es aquello que es el objeto último de deseo y en función de lo cual se elige todo lo demás<sup>21</sup>.

Las líneas finales del pasaje siguen al pie de la letra la caracterización de cuerpos e incorpóreos que se ha venido perfilando. Cuerpos e incorpóreos deben distinguirse, los primeros son las cosas concretas que se quieren ‘alcanzar’, los segundos las descripciones que motivan los movimientos hacia esas cosas. Mientras los sustantivos –felicidad, vida feliz– apuntan a los cuerpos, los verbos –ser feliz, alcanzar la felicidad– se refieren a los incorpóreos.

En cuanto a las distintas versiones de lo que es el fin, ellas se producen porque la definición de Zenón es modificada por sus predecesores quiénes la consideran, en algún sentido, incompleta. En primer lugar, es incompleta ‘gramaticalmente’ hablando pues el

---

<sup>20</sup> También Engberg-Petersen (1990: 238) señala la oscuridad de la referencia; pero sugiere que ello puede deberse a la práctica común de los filólogos de ‘reificar’ los predicados: “just as philologist might be said to reify the *telos* when (in itself innocently) they coin the term *homologia* (which on the Stoic view stands for a certain thing, see later) for the predicate *homologesthai* and then go on to claim *homologia* (the thing) to be the *telos*, thereby not paying sufficient attention to the difference in ontological status (according to the Stoics) between *homologesthai* and *homologia*”. Esta misma confusión es la que comenten, como se verá, aquellos que acusan al estoicismo de duplicar el fin.

<sup>21</sup> Aquí de nuevo es pertinente el análisis que hace Engberg-Petersen del pasaje de Estobeo (T5). Él señala que *eudaimonein* y *tychein tes eudaimonias* son identificables precisamente en virtud de ser predicados, puesto que su estatus ontológico es el mismo (Engberg-Petersen 1990: 29).

adverbio ὁμολογουμένως no tiene un complemento que indique a qué ha de conformarse la vida que constituye el fin. No obstante, la adición de Cleantes, ‘con la naturaleza’, aunque pretende agregar ese complemento ausente, no comporta un cambio en el sentido original de la definición. Si se recuerda que *lógos* –noción inmersa en el predicado ὁμολογεῖν– es equivalente a *physis*, el aporte de Cleantes es quizá meramente una aclaración. *Lógos* y *physis* son dos caras de una misma entidad, una la parte racional y la otra, la material de la Naturaleza<sup>22</sup>.

Sin embargo la definición también podría considerarse incompleta en un sentido un poco menos superficial. Si ella pretende ser una indicación de cómo o hacia qué van dirigidas las acciones humanas, ella no tiene en cuenta para nada los cuerpos que son considerados comúnmente los objetivos de esas acciones. En este sentido quizá puede comprenderse la paráfrasis que ofrece Crisipo: “vivir según la experiencia de las cosas que suceden por naturaleza”. Pese a que la definición crisipiana especifica un poco más en qué consiste ese ‘vivir acorde’, al considerar que los objetos de las acciones concretas no tienen nada que ver con el fin último de la vida –como dice explícitamente Plutarco–, da pie a las críticas que planteará Carnéades y retomará Plutarco. Ciertamente, el problema con la definición zenoniana y sus transformaciones es que sigue sin dar cuenta de la relación del fin último con los bienes externos; tal como lo ven los críticos, la definición del bien es, por decirlo de alguna manera, demasiado teórica y no ofrece ninguna guía efectiva para las acciones cotidianas.

De la reseña que hace Plutarco de la polémica, se pueden extraer también otro par de ideas crisipianas que completan su concepción del bien último o fin: “el mayor de los bienes [consiste] en ser inquebrantable y firme en los juicios” (τὸ ἀμετάπτωτον ἐν ταῖς κρίσεσι καὶ βέβαιον)<sup>23</sup> y su noción de la prudencia que en tanto ciencia de los bienes y males procura la felicidad (τὴν μὲν φρόνησιν ἐπιστήμην ἀγαθῶν καὶ κακῶν οὔσαν (*Sobre las nociones*

<sup>22</sup> Cfr. Diógenes Laercio *Vida de filósofos ilustres* 7, 88: Por lo cual, justamente, el fin viene a ser vivir de acuerdo con la naturaleza, es decir, según su propia naturaleza y la del universo, sin hacer nada de lo que suele prohibir la ley a todos común, que es precisamente la recta razón que todo lo recorre y traspasa y que es la misma cosa que Zeus. (διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολουθῶν τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατὰ τε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὄλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἰώθειν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὧν τῶ Διί.)

<sup>23</sup> Cfr. La cita completa de Plutarco *Sobre las nociones comunes* 1061e 10-ss: Es contrario a la noción común que el mayor de los bienes consista en ser inquebrantable y firme en los juicios, pero no tenga necesidad de él quien avanza hacia la cima del progreso moral ni se preocupe por él una vez que la ha alcanzado, sino que muchas veces ni siquiera mueva un dedo precisamente por esa seguridad y firmeza, que consideran un bien grande y perfecto. (παρὰ τὴν ἐννοίαν ἐστὶν ἀγαθῶν μὲν εἶναι μέγιστον τὸ ἀμετάπτωτον ἐν ταῖς κρίσεσι καὶ βέβαιον, μὴ δεῖσθαι δὲ τούτου τὸν ἐπ’ ἄκρον προκόπτοντα μηδὲ φροντίζειν παραγενομένου, πολλάκις δὲ μηδὲ τὸν δάκτυλον προτείνειν ταύτης γ’ ἕνεκα τῆς ἀσφαλείας καὶ βεβαιότητος, ἣν τέλειον ἀγαθὸν καὶ μέγα νομίζουσιν.) La primera parte de la objeción surgen de la fusión de dos tesis estoicas –los progresos en la virtud no hacen a quienes los realizan menos necios que los necios, i.e., la necesidad o sabiduría no es gradual y los necios no necesitan nada, pues nada usan provechosamente–. La segunda de la idea de que no movemos un dedo para la consecución de algo parcial.

*comunes* 1066D 8)). A partir de éstas se comprende el sumo bien como el estado del alma que permite al sabio ser constante y firme en todos sus juicios o como el conocimiento que posee el prudente sobre los bienes y los males. Así presentadas parece que sí se logra una conexión pues el fin visto como el estado del alma propio del sabio es condición de la correcta elección de los bienes.

Tampoco esta nueva comprensión del sumo bien significa una separación de la doctrina zenoniana. Son también clarificaciones del ‘vivir acorde’. Lo que sí es interesante en esta formulación ya y se verá más claramente en la de Antípatro es la, por decirlo de alguna manera, interiorización que va vislumbrándose en la definición. La precisión de ese ‘vivir acorde’ cada vez se presenta más claramente como un estado del alma del sujeto y no como un estado de cosas exterior a él<sup>24</sup>. Esto significará un buen número de ventajas con respecto por ejemplo a la vulnerabilidad del carácter y a la posibilidad de responsabilidad en medio de un determinismo. Pero estos asuntos serán discutidos un poco más adelante.

#### 4.2.2. La definición de Crisipo: la *oikeiosis*

En idénticos términos a los que emplea Estobeo en el pasaje examinado aparece la definición crisipiana en Diógenes Laercio: ‘vivir según la experiencia de las cosas que suceden por

---

<sup>24</sup> La mencionada interiorización se produce definitivamente, si quiere, por un refinamiento en la doctrina que va haciendo cada vez más evidente que la felicidad se concibe como un estado del alma. Véase con un poco de detalle lo anterior. La doctrina zenoniana sobre la virtud sostiene que ésta es condición suficiente para la felicidad en la medida en que, por un lado, ser feliz es ese vivir conforme a la razón y, por otro, ese vivir conforme a la razón es producto del conocimiento, que a su vez es –como en toda la tradición socrática– identificable con la virtud. Esa identificación entre virtud y conocimiento y, por transitividad, entre éstos y la felicidad le es interesante a Zenón precisamente porque el conocimiento tiene, en su descripción, todos aquellos rasgos que también quisiera atribuirle a la felicidad: consistencia, constancia, ausencia de grados. El mismo interés mueve a Crisipo; lo que él adiciona es, según su comprensión, una mera aclaración. Puesto que el conocimiento es un fenómeno anímico causa de ciertos comportamientos y de talante consistente, el conocimiento ha de ser identificado con una disposición del alma. Lo que, por la mencionada transitividad, implica que la felicidad también es aquella disposición. Como se verá, Antípatro con el mismo ánimo simplemente especificará la manera en que esa disposición trabaja en materia de la selección. Él añade peso a la distinción entre lo que está en la mano del sujeto y lo que no –T66–, que será clave para el estoicismo romano. A semejanza de lo que se ha descrito, se produce de nuevo gradualmente una enfatización que da pie al ensimismamiento que en alguna medida caracteriza al estoicismo romano. También para Epicteto –figura bisagra entre el estoicismo de Crisipo y sus seguidores y las posiciones de Marco Aurelio– la felicidad es un estado anímico producto del ejercicio de su capacidad intelectual. Mas uno de sus motivos para adoptar esa identificación radica en su insistencia en la distinción entre aquello que está en nuestro poder y lo que no depende de nosotros –que se considera la fuente del malestar y la infelicidad–. Parece que se ubica la felicidad en el alma porque ese es el único resquicio del que puede considerarse cabalmente dueño el individuo. No hay, al menos en lo que conoce esta investigación, una idea semejante en el estoicismo griego original. Si bien el sabio tiene la posibilidad de sobreponerse a todas las vicitudes que traigan para él las cosas externas, existe una confianza en que esa misma capacidad le permitirá tener los beneficios que esos bienes reportan. (cfr. por ejemplo los textos en los que se critica la identificación que hace Crisipo entre la vida dedicada al estudio y la placentera Plutarco, *Sobre las contradicciones de los estoicos* 1033C-D).

naturaleza'. A propósito de ella, Long<sup>25</sup> se pregunta por qué los estoicos introducen las 'cosas según la naturaleza' (τὰ κατὰ φύσιν) en la definición del *télos*. Él recurre a un pasaje de Plutarco para mostrar que ello obedece principalmente a una concesión a la tradición. No obstante, aquí también se plantea una novedad que se hará más clara en las definiciones posteriores. Dicha novedad tiene dos aspectos, uno ético y uno quizá de repercusiones ontológicas. Véase en detalle el pasaje:

T59. Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 1069 E-1070A

“¿Ahora bien, por dónde he de empezar? ¿Cuál tomé como principio de lo apropiado (τοῦ καθήκοντος) y materia de la virtud, haciendo a un lado la naturaleza y lo según la naturaleza?” ¿Por dónde, mi buen amigo, empiezan Aristóteles y Teofrasto? ¿Qué principios toman Jenócrates y Polemón? ¿No ha seguido también Zenón a éstos cuando establecían como elementos de la felicidad la naturaleza y lo conforme con la naturaleza? Sin embargo, aquéllos se permanecieron en la opinión de que éstos son elegibles (αἰρετῶν), buenos (ἀγαθῶν) y beneficiosos (ὠφελίμων) y, tomando la virtud como lo que actúa en ellos y usa cada cosa apropiadamente, creían completar y culminar a partir de estos una vida perfecta y llena, dando del 'conforme con' (ὁμολογίαν) la [definición] verdaderamente útil y armónica con la naturaleza. No se agitaban del mismo modo que los que saltan desde la tierra y otra vez caen sobre ella, nombrando a las mismas cosas 'dignas de ser aceptadas' (ληπτὰ) y no 'dignas de ser elegidas' (οὐχ αἰρετὰ), 'propias' (οἰκεῖα) pero no 'buenas' (ἀγαθὰ), 'no beneficiosas' (ἀνωφελῆ) pero sí 'provechosas' (εὐχρηστα), 'no relativas a nosotros' (πρὸς ἡμᾶς) pero sí los 'principios de nuestras acciones debidas' (ἀρχὰς δὲ τῶν καθηκόντων).<sup>26</sup>

De acuerdo con la recreación de Plutarco, Crisipo comienza diciendo que el criterio referente a las cosas naturales o conformes a la Naturaleza es seguido por los peripatéticos e incluso por Zenón. De modo que se ratifica aquello que se decía antes sobre la definición de Cleantes; ella sólo constituye una aclaración de la postura zenoniana. Mas, sí hay una distinción importante entre las cosas naturales o elegidas conforme a la naturaleza y el fin, que en el pasaje está presente como la virtud. Esa distinción se percibe en los predicados que son aplicables a cada tipo de objeto. De alguna manera lo que aquí se está estableciendo es una diferencia y jerarquización de cosas en virtud de sus predicados que se desarrollará claramente en otros pasajes. Así, a diferencia de los otros filósofos mencionados quienes consideran que las cosas según la naturaleza hacen parte de la felicidad y que por ello merecen los calificativos de 'elegibles', 'buenas' y 'beneficiosas', Zenón sólo aplica estos predicados a la misma virtud. Él no sólo supone que las cosas que satisfacen los predicados de nivel inferior –'aceptable', 'propio', 'provechoso'– participan de la virtud, sino que por eso,

<sup>25</sup> (Long 1967: 65)

<sup>26</sup> 'Πόθεν οὖν' φησὶν ἄρξωμαι; καὶ τίνα λάβω τοῦ καθήκοντος ἀρχὴν καὶ ὕλην τῆς ἀρετῆς, ἀφείψας τὴν φύσιν καὶ τὸ κατὰ φύσιν; πόθεν δ' Ἀριστοτέλης, ὦ μακάριε, καὶ Θεόφραστος ἄρχονται; τίνας δὲ Ξενοκράτης καὶ Πολέμων λαμβάνουσιν ἀρχάς; οὐχὶ καὶ Ζήνων τούτοις ἠκολούθησεν ὑποτιθεμένοις στοιχεῖα τῆς εὐδαιμονίας τὴν φύσιν καὶ τὸ κατὰ φύσιν; ἀλλ' ἐκεῖνοι μὲν ἐπὶ τούτων ἔμειναν ὡς αἰρετῶν καὶ ἀγαθῶν καὶ ὠφελίμων, καὶ τὴν ἀρετὴν προσλαβόντες <ἐν> αὐτοῖς ἐνεργοῦσαν οἰκείως χρωμένην ἐκάστω τέλειον ἐκ τούτων καὶ ὀλόκληρον ζῶντο συμπληροῦν βίον καὶ συμπεραίνειν, τὴν ἀληθῶς τῇ φύσει πρόσφορον καὶ συνῶδον ὁμολογίαν ἀποδιδόντες. οὐ γὰρ ὥσπερ οἱ τῆς γῆς ἀφαλλόμενοι καὶ καταφερόμενοι πάλιν ἐπ' αὐτὴν ἐταράττοντο, τὰ αὐτὰ πράγματα ληπτὰ καὶ οὐχ αἰρετὰ καὶ οἰκεῖα καὶ οὐκ ἀγαθὰ καὶ ἀνωφελῆ μὲν εὐχρηστα δέ, καὶ οὐδὲν μὲν πρὸς ἡμᾶς ἀρχὰς δὲ τῶν καθηκόντων ὀνομάζοντες.

ésta es autosuficiente en la consecución de la felicidad. No se requiere de nada que la complete o lleve a término (τέλειον (...) καὶ ὀλόκληρον ζῶντο συμπληροῦν βίον καὶ συμπεραίνειν). Más adelante se ahondará en estas distinciones y se intentará establecer si ellas constituyen una heterodoxia en la doctrina estoica original y si plantean un cambio en la distinción entre cuerpos y predicados que se ha venido caracterizando.

Otro rasgo que cabe resaltar es aquello con lo que inicia el pasaje: lo conforme con la naturaleza es el criterio para encontrar las cosas que constituyen la materia de la virtud. ¿En qué sentido se dice esto? Quizá por lo menos en dos. De un lado, la materia de la virtud es su campo de acción, el ámbito en el que el estado de la mente que se identifica con ella evalúa y toma decisiones. En una acepción más estoica, las cosas conformes con la naturaleza son el principio material sobre el que el *hegemonikón*, principio agente, actúa. Pero cómo actúa, qué lo mueve hacia allá. Para responder esto se postula la noción de ‘apropiación’.

Entonces la primera gran innovación que esta revisión provoca puede ser la conocida teoría de la *oikeiosis*<sup>27</sup>. No es el lugar para explicar su complejidad y riqueza. Con todo cabe recordar toscamente algunos de los asuntos que ella pretende resolver<sup>28</sup>. En general apunta a dos cuestiones principales: el progreso moral<sup>29</sup>, pues éste se da a partir del primer impulso – uno connatural– hacia lo ‘apropiado’ y obedeciéndolo se construye paulatinamente una conducta regida por lo ‘conforme a la naturaleza’. También permite explicar la interacción social. De acuerdo con el testimonio de Plutarco, el primer impulso no es egoísta, también está dirigido, por ejemplo, “hacia nuestra prole”<sup>30</sup>. Luego ese impulso que hace que el animal cuide de sí mismo y de sus miembros, lo conduce también a cuidar de aquellos a los que se

<sup>27</sup> En la mayoría de los testimonios sobre la *oikeiosis* no se la atribuye a ningún estoico anterior a Crisipo –v.g. Diógenes Laercio, Plutarco, Alejandro de Afrodísia, Aulio Gelio, Séneca, Cicerón–. Sin embargo no puede negarse tajantemente la posibilidad de que Zenón o Cleantes la hubieran tematizado; por ejemplo, aunque en Diógenes Laercio 7, 85 se cita explícitamente el *Sobre los fines* de Crisipo, Pohlenz supone que es la posición de Zenón. (cfr. Pohlenz, 229: “Zenone stesso (in DL VII, 85) spiega...”). También aduce un testimonio de Plutarco en *Contra Colotes* 26, en cuanto allí se habla de las funciones anímicas y se considera al impulso como una de ellas. El que se hable de impulso no quiere decir que se haya aclarado cuál y cómo opera el primer impulso, que es el objetivo de la formulación de la *oikeiosis*. Mas, aún si ya se encuentra en Zenón, la reconstrucción aquí ofrecida puede comprenderse como un intento de sistematización que aclara un poco las conexiones entre los distintos asuntos éticos. Vale la pena cotejar también las interpretaciones que intentan mostrar cómo la *oikeiosis* tiene antecedentes en Aristóteles y los peripatéticos (Pembroke 1971: 132-140) y Engberg-Petersen (1990: 16-25, sobre la influencia en la noción de télos y dada la conexión entre ésta y la *oikeiosis*, la influencia en esta noción misma) e incluso algunos posibles antecedentes en Platón (Engberg-Petersen 1971: 137-138).

<sup>28</sup> Para ver una posible aplicación de lo aquí expuesto a la solución de estos problemas, remítase al Apéndice 2.

<sup>29</sup> Se entiende aquí por ‘progreso moral’ el mejoramiento de un individuo concreto desde su condición inestable inicial, característica del necio o vicioso, hacia el estado o condición estática y perfecta del sabio. Éste además es un asunto central para el estoicismo puesto que esa misma distinción tan tajante entre sabio y necio lo hace dudoso e incluso quizá imposible. Plutarco y Alejandro de Afrodísia insisten en que, dadas las características que los estoicos atribuyen al sabio –cfr. nota 16–, no existen sabios y que la humanidad es infeliz en su mayoría –cfr. *Sobre las nociones comunes* 1076B, *Sobre el destino* 199, 14-22–. Se verá en lo que sigue que sí hay una preocupación por mostrar cómo es posible cambiar la condición del alma del ignorante.

<sup>30</sup> Cfr. Plutarco, *Sobre las contradicciones de los estoicos*, 1038 B.

vincula por el parentesco, por ejemplo. En esa medida, la familia como núcleo de las organizaciones más numerosas tendría un papel fundamental.

Ya al nivel de algunas discusiones concretas, la noción le ofrece al estoico, por ejemplo, un argumento para contravenir la tesis de que el primer impulso está dirigido al placer. Y esto es fundamental para la jerarquía de predicados que se mencionaba antes, pues ella se construirá con base en aquellos que se relacionen con la adecuación y no con el placer. Ambas exposiciones de la doctrina –la de Cicerón y la de Diógenes Laercio– están de acuerdo en descartar al placer como el impulso básico en la medida en que éste tiene la conservación de la naturaleza como requisito previo; para Cicerón, puesto que apetecer requiere de amarse y tener conciencia de sí mismo y, para Diógenes Laercio, en cuanto el placer se experimenta justamente como una consecuencia de la satisfacción de ese primer impulso.

También permite explicar, paso a paso, la manera en que se comprende lo que es bueno y el bien último mismo. Cicerón reconstruye un recorrido de al menos cinco etapas: el seguimiento de las primeras inclinaciones, la comprensión del primer deber –o mejor, *καθῆκον*, lo conveniente–, la retención y repulsión de esas primeras cosas que preservan o dañan al animal, la realización de una primera selección conforme al deber y, finalmente, seleccionar racionalmente cada acción en función de comprender cabalmente el último bien. En cada una se busca un estado que garantice conservar la propia condición, dicho estado es la meta, el *skopós* de cada acción; mas éstas están detonadas por algún predicado – ‘conveniente’, ‘apropiado’...etc. – que dispara el impulso.

La *oikeiosis* resuelve, así, la pregunta que planteaba explícitamente Long a la postura crisipiana –i.e. por qué se introducen las ‘cosas según la naturaleza’ (*τὰ κατὰ φύσιν*) en la definición del *télos*–. La ‘familiaridad’ o ‘apropiación’ es indispensable para la comprensión y consecución de dicho fin. Cada una de las etapas mencionadas constituye un acercamiento ‘natural’ en dos sentidos: en cuanto dirigido por la propia condición del animal<sup>31</sup> y puesto que cada etapa es más próxima al fin que la anterior. Así se garantiza de paso la posibilidad de progreso moral para todos los individuos.

Es pues claro cómo se unifican el fin último que es presentado como criterio y los actos nobles y las cosas elegidas que son los objetivos concretos según la selección. Esa conformidad se va dando poco a poco, a medida que las cosas que son estimables son seleccionadas y ellas mismas van revelando en qué consiste su propio valor. Por ejemplo,

---

<sup>31</sup> Cfr. Apéndice 2.

considérese el alimento un objeto deseable; el bebé<sup>32</sup> que lo busca por primera vez no tiene otro motivo más que el alimentarse mismo. Supóngase, para ver el caso claramente, que no ha comido nunca antes luego no conoce el sabor de la leche y no podría ser el deleite del paladar lo que lo motiva. En este sentido es que las primeras inclinaciones revelan aquello que es según la naturaleza y ‘deben ser acogidas por sí mismas’. Piénsese ahora en el sueño. Éste también resulta estimable en virtud de su conservar al bebé en su estado natural: esto es vivo, sano, fuerte. Así, el alma se va habituando a tender hacia aquello que conserva el estado natural y a repeler aquello que lo pone en peligro. La conservación del estado natural es lo que tienen en común esas primeras elecciones, todas motivadas por el primer impulso. Sin discontinuidad se pasó de una elección que parecería motivada por los objetos concretos o las acciones, el alimento o el sueño, a una que está motivada por una característica particular de esos objetos que los hace satisfacer un predicado<sup>33</sup>. O en los términos ontológicos del capítulo pasado, a una elección del objeto que produce un efecto en el sujeto que es descrito por un predicado que expresa la relación de éste con el cuerpo que seleccionó.

Así las cosas, el aporte de la postura de su sucesor, Diógenes de Babilonia, tampoco significa una verdadera innovación. No es clara la razón por la cual Diógenes cambia la definición del ‘vivir conforme a la naturaleza’<sup>34</sup>. Dado que él era bastante mayor cuando

---

<sup>32</sup> El ejemplo del bebé suscita diversas interpretaciones y de hecho algunos equívocos. El primero de éstos, relacionado con la naturaleza de los estados mentales de ese infante. Si se dice que él actúa motivado por el predicado ‘conservarse en su estado natural’, por ejemplo, parecería estar atribuyéndose estados mentales capaces de reconocer predicados a ese niño. No obstante cabe recordar que el bebé como el animal, conforme a lo que dicen las fuentes estoicas mismas, no actúa por sí mismo evaluando sus objetivos con base en criterios expresados en los predicados. Éste se mueve por naturaleza, por instinto, que lo dirige al fin. Ello es interesante también porque, como se señaló ya, no hay una oposición entre la motivación de las acciones dirigidas por el instinto y las motivadas por la razón. A pesar de estas posibles confusiones, el ejemplo es interesante porque al atribuir ese tipo de movimiento dirigido por la razón al bebé –o incluso a los animales, v.g. a la tortuga (*Epístolas Morales a Lucilio* 120, 8)– se ve claramente cómo es que los cuerpos satisfagan esos predicados evaluativos y no su provocar placer lo que constituye el motor innato de la acción.

<sup>33</sup> Séneca, por ejemplo, dice que se llega al conocimiento de lo bueno y de lo honesto por la observación y la comparación de las cosas que se hacen con frecuencia e incluso a través del contraste, que permite distinguir entre las cosas que ‘parecen’ buenas y aquellas que realmente lo son. Cfr. *Epístolas Morales a Lucilio* 120, 4-5.

<sup>34</sup> Rachel Barney (2003: 311) hace una interesante sugerencia según la cual la doctrina de la selección y la atribución de algún valor selectivo a los indiferentes se desarrollan por dos razones principales; de un lado la necesidad de promocionar una conducción natural que nos concede la providencia y por la necesidad de detener posturas irracionales como la de Aristón –en la que si no hay nada entre el vicio y la virtud no parece haber ningún criterio para la acción-. Esta veta del análisis es igualmente fructífera pues da cuenta de cómo a través de la selección se llega al conocimiento del fin y a la suficiencia deliberativa. Se dice que los indiferentes brindan ‘suficiencia deliberativa’ en cuanto ellos se convierte en un punto de referencia usado para llevar a las decisiones adecuadas para obtener el fin (Barney 2003: 317). De este modo, la capacidad selectiva y el distinguir entre los indiferentes preferidos y los dispreferidos se halla tras toda decisión. Lo que, a su vez, implica que “the Stoic distinction between ‘selection’ (ἐκλογή), which takes for its objects the indifferents, and ‘choice’ (αἵρεσις), which properly is applied only for the good, is one not between, but between these ‘first-order’ and ‘higher-order’ descriptions and impulses” (Barney 2003: 318), cfr. esto con las conclusiones de la sección 4.24. ‘Lo bueno y lo indiferente: la ontología del valor’.

aparece en la escena filosófica Carnéades, no puede decirse que se deba a sus críticas<sup>35</sup>. Éstas ciertamente juegan un papel pero, como se verá, éste se refleja en la postura de Antípatro, no en la de su maestro.

Según Estobeo, Diógenes describe el fin como “el buen razonamiento en la selección y rechazo de las cosas según la naturaleza” (εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ ἀπεκλογῇ). Luego esta definición incorpora explícitamente dentro de la caracterización del fin su relación con los cuerpos concretos a los que van dirigidas las acciones. También señala una manera concreta en la que el estado interior del sujeto dirige las acciones. Es decir, Diógenes logra, de un lado, incorporar las cosas conformes a la naturaleza en la consecución de la felicidad. Y, por otro, al hablar del buen razonamiento, manifiesta también una guía ética<sup>36</sup>. Pero adicionalmente, introduce una cierta distinción entre el sentido en que algunas cosas son consideradas bienes:

T60. Cicerón, *Sobre los fines de los bienes y los males* 3, 49-50

Por otra parte, en cuanto a las riquezas, Diógenes opina no sólo que tienen una fuerza tal, que son como guías hacia el placer y la buena salud, sino que también contienen esos bienes, pero que ellas no hacen lo mismo con respecto a la virtud y las demás artes, hacia las cuales puede ser una guía el dinero, mas no puede contenerlas; y así, si el placer o si la buena salud está entre los bienes, también las riquezas deben ser puestas entre los bienes, pero si la sabiduría es un bien, no se sigue que digamos también que las riquezas son un bien. Y por ninguna cosa que no esté entre los bienes puede ser contenido lo que está entre los bienes, y por esa causa, puesto que los conocimientos y la aprehensión de las cosas, de las cuales se producen las artes, mueven la apetencia, no estando las riquezas entre los bienes, ningún arte puede ser contenida por las riquezas.<sup>37</sup>

Como se ha dicho, negar el estatus de ‘bien’ a las cosas externas es un ataque directo a la posición peripatética. Sin embargo hay mucho de aristotélico en la manera en que se

<sup>35</sup> La cronología de Diógenes ha sufrido modificaciones en las últimas dos décadas. Corrientemente se lo localizaba entre 240-150 a.C., pero Dorandi (1991: 29-30) lo reubica unos diez años atrás, haciéndolo más joven para el momento de la famosa embajada a Roma en 155. De este modo, intenta verlo como un contendor aún vital para enfrentarse a Carnéades. Aún así, el núcleo de la crítica de este último depende en gran parte del ejemplo del arquero y del desinterés en los resultados de la selección, giro que es sólo evidente en Antípatro.

<sup>36</sup> Es interesante que no se hable meramente de razonamiento, sino explícitamente de un buen razonamiento. Ello apunta al sentido descriptivo y normativo de la razón que se ha caracterizado en otros puntos de la investigación. Además ese buen razonamiento también aclara que no es una simple identificación de lo que es preferible o no, sino también del momento en el que cada cosa tiene esas características; en esta medida, sería efectivamente una respuesta a las objeciones de Aristón como la de aquellos que prefieren la enfermedad a ser reclutados y asesinados en la guerra. (*Contra los profesores* II, 64-67). De hecho en la manera en que Estobeo reporta la relación de las virtudes, la *eulogistía* se presenta como virtud subordinada a la *phronesis* que se define como Estobeo 2, p. 61, 1-2: “aquel conocimiento que elige esto en lugar de esto otro y recapitula los que se producen y se llevan a cabo”. (εὐλογιστῖα δὲ ἐπιστήμην ἀνταναιρετικὴν καὶ συγκεφαλαιωτικὴν τῶν γινόμενων καὶ ἀποτελουμένων)

<sup>37</sup> Divitias autem Diogenes censet eam modo vim habere, ut quasi duces sint ad voluptatem et ad valitudinem bonam, sed etiam uti ea contineant, non idem facere eas in virtute neque in ceteris artibus, ad quas esse dux pecunia potest, continere autem non potest, itaque, si voluptas aut si bona valitudo sit in bonis, divitias quoque in bonis esse ponendas, at, si sapientia bonum sit, non sequi ut etiam divitias bonum esse dicamus. Neque ab ulla re quae non sit in bonis, id quod sit in bonis, contineri potest, ob eamque causam, quia cognitiones comprehensionesque rerum, e quibus efficiuntur artes, adpetitionem movent, cum divitiae non sint in bonis, nulla ars divitiis contineri potest.

distingue entre los bienes, unos que se valoran como tal en cuanto conducen a otros y aquellos que son valiosos por sí mismos<sup>38</sup>. El asunto de la riqueza se plantea en la discusión ciceroniana en la medida en que hay bienes que favorecen u obstaculizan la virtud. Sin embargo la riqueza no parece ser uno de ellos; mientras ésta puede favorecer la salud y el placer, no significa nada con respecto a la virtud. Con esta lógica, se plantea una asimetría entre por ejemplo la riqueza y la sabiduría; si bien ambas contribuyen a la consecución de otros objetos u acciones deseables, la primera no puede ser puesta entre los bienes puesto que no está conectada necesariamente con la virtud, en cambio a la segunda al serle intrínseca esa conexión sí es considerada un bien. Una gradación semejante a la que se establece aquí entre los bienes se planteará en la manera en que Antípatro habla del valor que se atribuye a las cosas en virtud de los predicados que satisfacen. Así como algunos bienes conducen a otros, algunos predicados conducen a otros y en ese sentido se puede construir una escala del valor. Este asunto se tratará en la siguiente sección.

La dinámica de la selección y de la aparición paulatina de los deberes que puede consolidarse a partir de las definiciones de Crisipo y Diógenes tiene muchas ventajas para la postura ética estoica. En primer lugar, ancla el fin de la vida humana en ese primer impulso de forma tal que garantiza una posibilidad universal de conseguirlo. Por lo mismo justifica la problemática doctrina de la aceptación de los designios de la naturaleza<sup>39</sup> que resulta necesaria en virtud del determinismo en un, por llamarlo de alguna manera, instinto básico; de esta forma, ya no resulta tan contraintuitivo. Pero además, al postular ese criterio como un predicado que se aprende a reconocer a partir de la experiencia de las selecciones primarias, convierte el asunto motivacional en uno intelectual. Es decir, algo que está sujeto a ciertos condicionamientos, que es enseñable en algún sentido y por lo mismo alcanzable para cualquier hombre en virtud de sus capacidades estándar<sup>40</sup>. Expulsa de la psicología de la

---

<sup>38</sup> Aunque la doctrina ya articulada aparece atribuida a Diógenes, existe un antecedente para ella en Crisipo según atestigua Plutarco. Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 1070D: De hecho, nadie ignora que, de los dos tipos de bienes, uno el fin y el otro en función del fin, el fin es mayor y más perfecto. Incluso Crisipo conoce esta diferencia, como resulta evidente en el tercer libro de su obra *Sobre los bienes*, donde está en desacuerdo con los que piensan que el fin es la ciencia y estable [que se trata de un bien en función del fin, y por ello no la considera el fin] (Καὶ μὴν ὅτι δυοῖν ἀγαθῶν, τοῦ μὲν τέλους τοῦ δὲ πρὸς τὸ τέλος, μείζον ἐστὶ τὸ τέλος καὶ τελειότερον, ὑπ' οὐδενὸς ἀγνοεῖται. γινώσκει δὲ καὶ Χρύσιππος τὴν διαφορὰν, ὡς δῆλόν ἐστιν ἐν τῷ τρίτῳ περὶ Ἀγαθῶν· τοῖς γὰρ τέλος ἡγουμένοις τὴν ἐπιστήμην ἀνομολογεῖ, καὶ τίθησιν \*\*\*) La laguna es reconstruida por Cherniss – su opción entre corchetes cuadrados– con base en el propio testimonio de Plutarco en *Sobre las contradicciones de los estoicos* 1036A

<sup>39</sup> Ésta también fue ampliamente criticada. Por ejemplo en *Sobre las nociones comunes* 1076B –ya citado a propósito de la crítica a la noción de sabio, cfr. nota 14–, Plutarco muestra que es contradictorio aceptar los designios de Zeus cuando estos tienen a tantos hombres en la infelicidad.

<sup>40</sup> Cfr. Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 7, 91: La virtud es enseñable, lo cual es evidente a partir del hecho de que el hombre inferior puede llegar a ser bueno.

acción todos esos ‘impulsos’ irracionales o provenientes de las partes anímicas más animales que dejaban al hombre sujeto a la inestabilidad.

En estos sentidos, el criterio de selección con base en la satisfacción de un predicado es racional; descriptivamente, pues es la identificación de un aspecto del objeto o la acción. Pero también es racional normativamente pues constituye una evaluación que hace el sujeto frente al objeto. En aras de dar cuenta de ese carácter evaluativo la comprensión del fin, del criterio, como un predicado es central. Su forma misma parece estar diseñada para este tipo de operaciones; recuérdese que se insistió en que los predicados son un tipo de *lektón* incompleto, una entidad lógica que establece un vínculo entre dos cosas: un agente y paciente. Con esta idea, es obvio el sentido de la afirmación de Estobeo: “No elegimos, sin embargo, lo que es objeto de elección, pero si efectivamente [lo elegimos], elegimos tenerlo.”<sup>41</sup> Las cosas –cuerpos o acciones– que se eligen son vistas por el sujeto como valiosas en tanto ellas están conformes a la naturaleza, preservan su vida...etc. Pero ese verlas así es neutral, no depende de su perspectiva, de sus intereses particulares o de sus necesidades específicas; aunque como dice el pasaje, al elegir las las obtiene para sí mismo. Por lo mismo, la vida del sabio no es la de las torturas que supone Plutarco, pues sus elecciones derivadamente conllevan para él cosas buenas.

#### 4.2.3. La crítica de Carnéades y la respuesta de Antípatro

En algunos apartados Plutarco dice que la discusión que se expondrá a continuación se produjo entre Diógenes de Babilonia y Carnéades; en otros menciona el pensamiento de Antípatro, como el objeto de las críticas de aquél<sup>42</sup>. Lo más seguro es que Antípatro, de quien se ocupará principalmente este apartado, afronta la disputa y propone algunas respuestas a las objeciones académicas hechas a la definición de Diógenes<sup>43</sup>. Luego, dichas respuestas son el origen de la innovación que se ha venido mencionando y que se tratará en el último apartado.

<sup>41</sup> cfr. Estobeo, *Antología* 2, p.78, 11-12

<sup>42</sup> cfr. T8, Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 1072F.

<sup>43</sup> Según se cree, Carnéades fue alumno de Diógenes; no obstante es poco probable que la discusión se mantuviera entre ellos pues el último era mucho mayor que el primero –cfr. nota 35 sobre la cronología de Diógenes–. Por ello se cree que la modificación de Antípatro de la definición del *télos* que reportaba Estobeo se debe a las críticas a Diógenes y a su propio ejemplo del arquero. Ésta es la hipótesis de Pohlenz (1959, 1: 229-230) y de Long (1967: 76). Además si se ha de creer en el testimonio de Plutarco y de Numenio, Antípatro paso su vida escribiendo un libro tras otro para refutar a Carnéades, lo que le valió el apodo de *καλαμοβόας*, (*De garrulitate* 514C-D; frag.27 47-56). Sobre el juicio que tenían sus coetáneos de la conducta de Antípatro y el debate con Carnéades, véase Burnyeat (1997: 280-ss).

Se dijo ya que tras esta distinción entre los fines y los objetivos no hay nada más que un interés ontológico por diferenciar las cosas que se alcanzan con los movimientos anímicos y los predicados que son el objeto mismo de esos movimientos. Sin embargo, los críticos suponen que lo que pretende es desvincular el fin de la vida de los bienes y males concretos. Una consecuencia de ese rompimiento que se trató en la pasada sección es, según estos contendores, la duplicación del objeto sobre el cual se vuelcan las actitudes: lo que es conforme con la naturaleza, por un lado, y los bienes concretos que satisfacen el ‘ser conforme a la naturaleza’ en tanto predicado, por otro:

**T61. Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 1070F-1071B**

Es contra la noción común proponer dos fines u objetivos de la vida y no que de todas, cuantas hacemos, llegue a ser uno la referencia. Pero aún más contrario a la noción común es que el fin sea otro, hacia el que sean conducidas cada una de las acciones. Pero entre éstas, es necesario que ellos escojan. En efecto, si las primeras cosas conformes con la naturaleza no son buenas en sí mismas, sino la selección bien razonada y la aceptación de éstas, y cada uno hace todo lo que está en su poder con miras a alcanzar las primeras cosas conformes con la naturaleza, es preciso que las acciones tengan su punto final en aquello: obtener las primeras cosas conformes a la naturaleza. Pero entonces, si creen haber alcanzado el fin no apuntando ni aspirando a tenerlas, es necesario que la selección de éstas se dirija a otro fin distinto y no al mismo. En efecto el seleccionar y aceptar aquellas cosas prudentemente es el fin, pero ni aquellas mismas ni el alcanzarlas son el fin, sino como alguna materia que subyace teniendo valor en la selección. Creo que ellos, explicando la diferencia, dicen y escriben este nombre.<sup>44</sup>

La crítica consiste en que, contrario al sentido común y a la unidad del fin que promulga la doctrina estoica misma, la distinción entre *télos* y *skopós* acaba por duplicar el fin de la vida humana. ¿Por qué sucede esto? Según los críticos, porque la búsqueda de las cosas –los objetivos– que cumplen con la descripción que se plantea en el fin –lo conforme con la naturaleza– es independiente de este fin mismo. Es decir, si bien están dirigidas por el ‘estar de acuerdo con la naturaleza’, cada una de las acciones tiene como objetivo algo específico, una cosa concreta. Entonces, surge la paradoja: si todo se hace con el objeto de obtener las cosas que son conformes a la naturaleza, todas esas cosas son el fin real de la vida; pero si ellas mismas son el fin, para qué plantear un fin independiente de ellas. Luego parece no tener sentido plantear un fin además de objetivos para la vida.

Además Plutarco los acusa de circularidad:

**T62. Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 1072 E-F**

<sup>44</sup> Παρὰ τὴν ἔννοιάν ἐστι δύο τέλη καὶ σκοποὺς προκεῖσθαι τοῦ βίου καὶ μὴ πάντων, ὅσα πράττομεν, ἐφ’ ἓν τι γίνεσθαι τὴν ἀναφορὰν· ἔτι δὲ μᾶλλον ἐστὶ παρὰ τὴν ἔννοιαν ἄλλο μὲν εἶναι τέλος, ἐπ’ ἄλλο δὲ τῶν πραττομένων ἕκαστον ἀναφέρεσθαι· τούτων δ’ αὐτοὺς ὑπομένειν ἀνάγκη θάτερον. εἰ γὰρ αὐτὰ μὲν <τὰ> πρῶτα κατὰ φύσιν <ἀγ>αθὰ μὴ ἐστίν, ἢ δ’ εὐλόγιστος ἐκλογή καὶ λῆψις αὐτῶν καὶ τὸ πάντα τὰ παρ’ ἑαυτὸν ποιεῖν ἕκαστον ἕνεκα τοῦ τυγχάνειν τῶν πρῶτων κατὰ φύσιν, ἐπ’ ἐκεῖνο δεῖ πάντα ἔχειν τὰ πραττόμενα τὴν ἀναφορὰν, τὸ τυγχάνειν τῶν πρῶτων κατὰ φύσιν. † εἴπερ γὰρ οἴονται μὴ στοχαζομένους μηδ’ ἐπιειμένους τοῦ τυχεῖν ἐκείνων τὸ τέλος ἔχειν ἄλλο ἕνεκα οὐ δεῖ ἀναφέρεσθαι, τὴν τούτων ἐκλογήν καὶ μὴ ταῦτα· τέλος μὲν γὰρ τὸ ἐκλέγεσθαι καὶ λαμβάνειν ἐκεῖνα φρονίμως, ἐκεῖνα δ’ αὐτὰ καὶ τὸ τυγχάνειν αὐτῶν οὐ τέλος, ἀλλ’ ὥσπερ ὕλη τις ὑπόκειται τὴν ἐκλεκτικὴν ἀξίαν ἔχουσα· τοῦτο γὰρ οἶμαι καὶ τοῦνομα λέγειν καὶ γράφειν αὐτοὺς ἐνδεικνυμένους τὴν διαφορὰν.

DIAD. Ahora bien, ¿acaso no es el fin, según ellos, el buen razonar en las selecciones de las cosas conformes a la naturaleza? AM. De esta manera hablan. DIAD. ¿Acaso las cosas conforme a la naturaleza las seleccionan en tanto bienes o en tanto tienen ciertos valores y ventajas? AM. En tanto tienen ventajas. DIAD. ¿Y ello con vistas al fin moral o con respecto a algún otro de los seres? AM. No creo, sino con vistas al fin. DIAD. Ahora ciertamente habiéndolos descubiertos, ve lo que ocurre, que el fin es el buen razonar en las selecciones de las cosas que tienen valor para el buen razonar. En efecto dicen los estoicos que no tienen ni conciben otra esencia del bien y de la felicidad más que el muy estimado buen razonamiento en la selección de las cosas que tienen valor (τὰς ἐκλογαῖς τῶν ἀξίαν ἔχόντων). Pero hay quienes creen que esto es dicho con respecto a Antípatro, no a la escuela, pues aquel atormentado por Carnéades, se oculta en su habilidad de encontrar argumentos.<sup>45</sup>

Si, en la reconstrucción de Plutarco, de un lado, el fin es hacer un buen razonamiento en la selección de las cosas conformes a la naturaleza y, de otro, la selección se da conforme al valor-fin moral, entonces –por mera transposición– el fin moral es ser racional en la selección de las cosas conforme al fin moral. Lo cual significa que la doctrina de la selección realmente no aclara cómo conseguir la vida buena pues el criterio que ofrece se identifica con el fin mismo. La segunda premisa –la selección se da conforme al valor-fin moral– es fundamental en la crítica porque en ella está la idea de que los bienes alcanzados mediante la selección deben también constituir el fin de la vida. Pero como se ha dicho, los estoicos creen que el fin es autosuficiente y que nada adicional es necesario para alcanzarlo. Las cosas naturales son seleccionadas sin referencia al fin porque ellas no tienen incidencia en nuestra felicidad. La selección se da sólo con miras a llevar un curso de vida natural o racional o cualquiera de los equivalentes que se presentan en las diversas fórmulas. Empleando la herramienta conceptual de los incorporeales, ha de aclararse que la selección se produce en virtud del predicado incorporal que las cosas que se seleccionan satisfacen y no en virtud de las cosas mismas. Por ello, el carácter ontológico de la distinción, carácter que los críticos –Carnéades, Plutarco– olvidan, es fundamental. Séneca aclara en la mencionada *Epístola* 117 que esta distinción no implica que ambas cosas sean de naturaleza diversa aunque sí son distintas:

T63. Séneca, *Epístolas a Lucilio* 117, 8

Si la salud es cosa indiferente, también lo es ‘estar sano’; si la hermosura es cosa indiferente, también el ‘ser hermoso’. Si la justicia es un bien, también ‘ser justo’. Si la torpeza es un mal, también lo es ‘ser torpe’. (...) Para que lo sepas: ninguna de estas cosas puede estar sin la otra. (...) Hasta tal punto no puede dudarse que cual sea el uno tal ha de ser el otro, que a algunos les parece ambas cosas uno y lo mismo.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> {ΔΙΑΔΟΥΜ.} ἄρ' οὖν τέλος ἐστὶ κατ' αὐτοὺς τὸ εὐλογιστεῖν ἐν ταῖς ἐκλογαῖς τῶν κατὰ φύσιν; {ΕΤΑΙΡΟΣ.} Λέγουσιν οὕτως. {ΔΙΑΔΟΥΜ.} Τὰ δὲ κατὰ φύσιν πότερον ὡς ἀγαθὰ ἐκλέγονται ἢ ὡς ἀξίας τινὰς ἔχοντα ἢ προαγωγὰς; {ΕΤΑΙΡΟΣ.} <Ὡς ἔχοντα προαγωγὰς>. {ΔΙΑΔΟΥΜ.} <Καὶ> τοῦτο πρὸς τὸ τέλος ἢ πρὸς ἕτερόν τι τῶν ὄντων; {ΕΤΑΙΡΟΣ.} Οὐ νομίζω, ἀλλὰ πρὸς τέλος. {ΔΙΑΔΟΥΜ.} Ἦδη τοίνυν ἀποκαλύψας ὄρα τὸ συμβαῖνον αὐτοῖς, ὅτι τέλος ἐστὶ τὸ εὐλογιστεῖν ἐν ταῖς ἐκλογαῖς τῶν ἀξίαν ἔχόντων πρὸς τὸ εὐλογιστεῖν ἄλλην γὰρ οὐσίαν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῆς εὐδαιμονίας οὐτ' ἔχειν φασὶν οὔτε νοεῖν οἱ ἄνδρες ἢ τὴν πολυτίμητον εὐλογιστίαν ταύτην περὶ τὰς ἐκλογὰς τῶν ἀξίαν ἔχόντων. Ἀλλὰ τοῦτο μὲν εἰσὶν οἱ πρὸς Ἀντίπατρον οἰόμενοι λέγεσθαι μὴ πρὸς τὴν αἴρεσιν· ἐκεῖνον γὰρ ὑπὸ Καρνεάδου πιεζόμενον εἰς ταύτας καταδύεσθαι τὰς εὐρησιλογίας.

<sup>46</sup> Si valetudo indifferens est, <et> bene valere indifferens est; si forma indifferens est, et formosum esse. Si iustitia bonum est, et iustum esse; si turpitudinem malum est, et turpem esse malum est, tam mehercules quam si lippitudo malum est, (...) Hoc ut scias, neutrum esse sine altero potest: (...) Adeo non potest dubitari an quale illud sit, tale hoc sit, ut quibusdam utrumque unum videatur atque idem.

Distintas, esto es distinguibles, diferenciables ontológicamente hablando una de la otra, si bien la naturaleza de la que es corpórea determina la de la que es incorpórea. Esto ya ha quedado claro en la argumentación del primer apartado. No obstante, también advierte algunas líneas más adelante que no es la misma distinción la que se da entre el campo y quien lo posee la que se da entre la sabiduría y quien la posee puesto que, de cierta manera, en este caso “lo poseído y el poseedor están en la misma clase.” No sucede lo mismo con los predicados que pertenecen a un cuerpo y el cuerpo mismo; entre ellos existe una asimetría. Por una parte, los predicados dependen del cuerpo, en la medida en que sólo son satisfechos en su presencia. Pero en el caso de la elección, el estado de cosas en el que está presente el cuerpo sólo se produce si el sujeto elige el predicado que éste satisface. Visto de esta manera, no hay una separación entre el fin y los objetivos y mucho menos una duplicación de los mismos.<sup>47</sup>

El que sí parece un problema más difícil de resolver es aquella interiorización que se ha venido perfilando. Al concebir el fin como un estado del alma, como una ciencia, como un razonamiento condicionado además por un impulso propio e innato en el animal, parecería que los resultados de las acciones pierden interés. Esto además es consistente con otras arraigadas ideas estoicas; por un lado, la noción de que el bien es autosuficiente y nada necesita...” (Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 1070B). Y por otro, aquel otro rasgo que distingue a los estoicos de otros filósofos griegos: la consideración de que el bien es uno sólo, de modo que se niega cualquier estatus a los medios que se emplean en su consecución. Por ello la siguiente caracterización del sumo bien resulta enteramente convincente:

T64. Cicerón, *Sobre los fines de los bienes y los males* 3, 22

Pero, primero debe eliminarse de esto [que de la rectitud es mucho más deseable que todas las cosas prioritarias en concordancia con la naturaleza] un error, para que nadie estime que son dos los fines últimos. Efectivamente si alguien tuviera como propósito dirigir una lanza o una flecha hacia un blanco, como nosotros decimos el fin último a propósito de los bienes, éste, en una comparación de esa índole, debería hacerlo todo para dar en el blanco, y, sin embargo, este hacerlo todo para conseguir el propósito sería para él, por así decirlo, el último término (quasi ultimum), tal como nosotros decimos el sumo bien con respecto a la vida (quale nos summum in vita bonum dicimus); en cambio, el dar en el blanco sería algo, por decirlo así, que debe ser elegido (*quasi seligendum*), no que debe ser deseado (*expetendum*)<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Cfr. La sección 1.3.2 del Capítulo 1 en la que se aclara en qué términos se da la relación entre cuerpos e incorporales.

<sup>48</sup> Sed ex hoc primum error tollendus est, ne quis sequi existimet, ut duo sint ultima bonorum. etenim, si cui propositum sit conliniare hastam aliquo aut sagittam, sicut nos ultimum in bonis dicimus, [sic illi facere omnia, quae possit, ut conliniet] huic in eius modi similitudine omnia sint facienda, ut conliniet, et tamen, ut omnia faciat, quo propositum adsequatur, sit hoc quasi ultimum, quale nos summum in vita bonum dicimus, illud autem, ut feriat, quasi seligendum, non expetendum.

No está muy claro si el ejemplo del arquero es puesto por Carnéades<sup>49</sup> como un contraejemplo para Antípato o es un ejemplo de éste mismo. Lo que sí es obvio es que éste pretende centrar el proceso en el interior del sujeto, dejando de lado lo que ocurra en el exterior. A esto va la distinción entre lo que ‘debe ser elegido’ y lo que ‘debe ser deseado’ al final del pasaje; la elección se realiza sobre las cosas externas, las que sólo son bienes gracias a otras y, en consecuencia, son meramente *proposita –skopoi–*, pero el deseo –o más técnicamente el impulso– es el que se dirige al *ultimum –télos–*. Adicionalmente se blinda, por así decirlo, el éxito moral; independientemente de lo que suceda con la flecha, de la intervención de otros cuerpos o sucesos que no dependen del agente, si éste realizó todo lo que estaba en sí mismo para alcanzar el objetivo, la acción es buena y el sujeto será feliz.

Pero ello, supone Carnéades es inconcebible:

T65. Cicerón, *Sobre los fines* 5, 16

Hay pues un punto a donde referir cada cosa; a partir del cual, eso que todos desean, el método del vivir dichosamente, puede encontrarse y adquirirse. Puesto que hay una gran disensión acerca de en qué consiste ese punto, debe ser empleada por nosotros la división de Carnéades, que nuestro Antíoco suele usar gustosamente. El, pues, vio no sólo cuántas habían sido hasta entonces las opiniones de los filósofos acerca del sumo bien, sino cuantas podía haber en total. Negaba pues que hubiera ningún arte que partiera de sí mismo; efectivamente, siempre está fuera aquello que está abarcado por un arte. No es necesario, hacer esto más largo con ejemplos; es perspicuo, en efecto, que ningún arte versa sobre sí mismo, sino que una cosa es el arte mismo y otra el propósito que tiene el arte. Dado, pues, que, así como la medicina es el arte de la salud, el pilotaje, el de la navegación, así la sabiduría es el arte de vivir, es necesario que también ésta esté constituida por alguna cosa y que parta de ella.<sup>50</sup>

La objeción se apoya en la idea de que el objetivo de una técnica siempre es la consecución de algo otro, diferente de la mera práctica de ella. Así ninguna técnica es independiente de sus resultados. De acuerdo con esto, la práctica de ejercicios o actividades físicas, por ejemplo, más allá de la consecución de sus objetivos –goles, llegar a la meta, concluir el paseo–, como mera ejercitación no tendría sentido. Es decir si el objetivo de la vida es ‘la selección de las cosas naturales’, el fin de la virtud habrían de ser esas las cosas naturales más que el ejercicio mismo de esa experiencia. Pero dada la concepción estoica de la actividad esa distinción entre el mero ejercicio y sus resultados carece de interés. Conforme con la aclaración de Séneca en *Epístolas a Lucilio* 113, 10 –“Pero lo que es activo y aprovecha tiene impulso o movimiento

<sup>49</sup> A pesar de que no se menciona en este pasaje a Carnéades, es fácilmente atribuible esta opinión en virtud de su crítica, esta vez sí explícita que se expondrá en la siguiente cita textual.

<sup>50</sup> Est igitur quo quidque referatur ; ex quo, id quod omnes expetunt, beate vivendi ratio inveniri et comparari potest. Quod quoniam in quo sit magna dissensio est, Carneadea nobis adhibenda divisio est, qua noster Antiochus libenter uti solet. Ille igitur vidit, non modo quot fuissent adhuc philosophorum de summo bono, sed quot omnino esse possent sententiae. negabat igitur ullam esse artem, *quae ipsa a se proficisceretur; etenim semper illud extra est, quod arte comprehenditur*. Nihil opus est exemplis hoc facere longius. Est enim perspicuum nullam artem ipsam in se versari, sed esse aliud artem ipsam, aliud quod propositum sit arti. quoniam igitur, ut medicina valitudinis, navigationis gubernatio, sic vivendi ars est prudente, necesse est eam quoque ab aliqua re esse constitutam et profectam.

propio”<sup>51</sup>— para los estoicos, cualquier disposición implica ya una actividad<sup>52</sup>. Ello porque como queda claro en la cita de Cicerón a pie de página, los estoicos consideran que un sujeto realiza una acción cuando decide, cuando asiente a su conveniencia, aceptando *lektón* que la expresa; en ese punto la acción ya ha sido acabada independiente de cual sea su resultado externo si tiene éxito o si se ve impedida por algún obstáculo.

Justamente por la consideración de los obstáculos, surge la idea de que el fin de la vida es un arte semejante a la medicina al suponer quizá que éstas, como otras técnicas, están expuestas irremediamente a la intervención de aquello que ‘no depende de nosotros’. Por ello se las denomina ‘estocásticas’ —στοχαστικοί, literalmente, las que apuntan bien—, para poner de relieve que la efectiva obtención del objetivo no las define<sup>53</sup>. Véase por ejemplo el caso de la medicina. Su intrínseca vulnerabilidad es bien aceptada por todos; se dice que un médico es ‘negligente’ no porque sus pacientes mueran sino —de nuevo, literalmente— porque su práctica ha sido descuidada, falta de aplicación.

La misma formulación del arquero y la idea de apuntar que se acaba de esbozar se encuentran en:

T66. Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 1071A-C

DIAD. En efecto, si las primeras cosas conformes con la naturaleza no son buenas en sí mismas, sino la selección bien razonada y la aceptación de éstas, y cada uno hace todo lo que está en su poder con miras a alcanzar las primeras cosas conformes con la naturaleza, es preciso que las acciones tengan su punto final en aquello: obtener las primeras cosas conformes a la naturaleza. Pero entonces, si creen haber alcanzado el fin no apuntando ni aspirando a tenerlas, es necesario que la selección de éstas se dirija a otro fin distinto y no al mismo. En efecto el seleccionar y aceptar aquellas cosas prudentemente es el fin, pero ni aquellas mismas ni el alcanzarlas son el fin, sino como alguna materia que subyace teniendo valor en la selección. Creo que ellos, explicando la diferencia, dicen y escriben este nombre. (...) En efecto, es como si alguien dijera que el arquero hace todo lo que está en su poder, no para alcanzar el objetivo, sino para hacer todo lo que esté en su poder, parecería definir las cosas portentosas, semejantes a enigmas...<sup>54</sup>

<sup>51</sup> 'Agit' inquit 'aliquid et prodest; quod autem agit et prodest impetum habet

<sup>52</sup> Cfr. Cicerón, *Sobre los fines de los bienes y los males* 3, 32: ... así como estos son pecados no en los efectos posteriores y en los consiguientes, sino de inmediato en su comienzo, así aquellas acciones que parten de la virtud deben considerarse rectas desde que son emprendidas, no hasta su consumación. (verum ut haec non in posteris et in consequentibus, sed in primis continuo peccata sunt, sic ea, quae proficiscuntur a virtute, susceptione prima, non perfectione recta sunt iudicanda.)

<sup>53</sup> Sobre la atingencia de la analogía cfr. Striker (1991); Frede (1999: 91-92), Barney (2003: 316-317). Considérese también que, al igual que sucedía con el buen razonamiento (*eulogistía*), el tino (*eustochía*) —Estobeo, *Antología* 2, 61: “el conocimiento apto para lograr la meta en cada caso” (εὐστοχίαν δὲ ἐπιστήμην> ἐπιτευκτικὴν τοῦ ἐν ἐκάστῳ σκοποῦ)— es una de las virtudes que se subordinan a la *phronesis* y definen el comportamiento del sabio.

<sup>54</sup> εἰ γὰρ αὐτὰ μὲν <τὰ> πρῶτα κατὰ φύσιν <ἀ>γαθὰ μὴ ἔστιν, ἢ δ' εὐλόγιστος ἐκλογή καὶ λήψις αὐτῶν καὶ τὸ πάντα τὰ παρ' ἑαυτὸν ποιεῖν ἕκαστον ἕνεκα τοῦ τυγχάνειν τῶν πρῶτων κατὰ φύσιν, ἐπ' ἐκεῖνο δεῖ πάντα ἔχειν τὰ πραττόμενα τὴν ἀναφορὰν, τὸ τυγχάνειν τῶν πρῶτων κατὰ φύσιν. εἴπερ γὰρ οἴονται μὴ στοχασζομένους μηδ' ἐφιμένους τοῦ τυχεῖν ἐκείνων τὸ τέλος ἔχειν ἄλλο ἕνεκα οὐ δεῖ ἀναφέρεσθαι, τὴν τούτων ἐκλογὴν καὶ μὴ ταῦτα· τέλος μὲν γὰρ τὸ ἐκλέγεσθαι καὶ λαμβάνειν ἐκεῖνα φρονίμως, ἐκεῖνα δ' αὐτὰ καὶ τὸ τυγχάνειν αὐτῶν οὐ τέλος, ἀλλ' ὥσπερ ὕλη τις ὑπόκειται τὴν ἐκλεκτικὴν ἀξίαν ἔχουσα· τοῦτο γὰρ οἶμαι καὶ τοῦνομα λέγειν καὶ γράφειν αὐτοὺς ἐνδεικνυμένους τὴν διαφορὰν. (...) ὡς γὰρ εἰ τοξεύοντα φαίη τις οὐχὶ πάντα ποιεῖν τὰ παρ' αὐτὸν ἕνεκα τοῦ βαλεῖν τὸν

Allí se cita intencionadamente la definición de fin que se atribuye a Antípato, “que cada cual haga todo lo que esté en su propia mano con vistas a obtener las primeras cosas conformes a la naturaleza”. En ésta ya es completamente claro que el fin depende exclusivamente del agente, es lo que está en su propia mano (παρ’ ἑαυτὸν). Pero también se caracteriza aquello a lo que se dirige el deseo como lo que ‘tiene valor selectivo’ o más claramente como lo que es seleccionado en virtud de su valor. Este señalamiento es importante desde dos puntos de vista. De un lado, porque recoge la terminología del ‘valor’ y ‘lo que tiene valor’ que se atribuye a Antípato; de otro, porque da pie a una nueva diferencia, una que se realiza sólo en el nivel de los predicados y constituye un primer esfuerzo de incorporación real de las cosas buenas en la teoría.

El primer punto invita a determinar cuál es concretamente la postura de Antípato, en qué se distingue de las anteriores y cuáles son sus ventajas. Ciertamente el corazón de la definición es la teoría de la selección que ya se encontraba en la postura de Diógenes. Como se dijo, la selección consiste en el razonamiento que se realiza para cada acción, eligiendo aquello que cumple con las descripciones que ofrecen progresivamente una serie de predicados: ‘lo que conserva el estado de naturaleza’, ‘ser conveniente’, ‘lo que se debe’, ‘ser bueno’. Mas esos predicados son los objetos mismos de las actitudes psicológicas, por lo que en lugar de brindar un criterio se autorreferían. A esa circularidad responde Antípato diciendo que el fin es, precisamente, tener esas actitudes, es decir ‘dirigirse a un objeto’ que cumple con unas características específicas. Así la definición deja de ser circular, pues las cosas que son el objeto de selección no son ellas mismas el fin, que se plantea ahora como el dirigirse a ellas. El énfasis progresivo en que la actividad de selección —una disposición de la mente que permite vivir racionalmente— es el núcleo de la felicidad ha puesto en claro esa despreocupación por el resultado de la acción que, se dijo, es característica del estoicismo desde su origen; sólo que ahora es aún más evidente.

Mas tampoco se produce aún una completa desvinculación con lo exterior; también queda lo suficientemente claro que las cosas que corresponden a esos predicados son el objetivo de la actitud, aquello en pos de lo que ésta se mantiene. En este sentido, es patente que ‘fin’ es sólo la actitud del sujeto, aquello que depende de su propia voluntad, mientras que ‘objetivos’ son las cosas a las que se dirige esa actitud.

---

σκοπὸν ἀλλ’ ἔνεκα τοῦ πάντα ποιῆσαι τὰ παρ’ αὐτόν, αἰνίγμασιν ὅμοια καὶ τεράστια δόξειεν ἂν περαίνειν

Esa diferencia que se realiza sólo en el nivel de los predicados conduce la discusión a la anunciada jerarquización de éstos en términos del ‘valor’ que ellos tengan con respecto a la consecución de la felicidad.

#### 4.2.4. Lo bueno y lo indiferente: la ontología del valor

En las páginas precedentes se ha prefigurado ampliamente la idea de que la clasificación estoica de las cosas relativas a la elección, en virtud de una jerarquía de predicados, surge en alguna medida como una respuesta a los problemas que su distinción entre bienes y predicados provoca. Como ya es habitual en esta investigación, la reconstrucción ofrecida es hipotética; no obstante existen dos buenas razones para apoyarla en esta ocasión.

La primera tiene que ver con el vocabulario del valor empleado para hacer esta distinción. En Plutarco se sugiere –T8 y T9– y en Estobeo se dice explícitamente que fue Antípatro quien habló de ‘valor selectivo’:

T67. Estobeo, *Antología* 2, 83:

...el [valor] que Antípatro denomina ‘selectivo’ (ἐκλεκτικὴν), por el que siendo dadas ciertas cosas, elegimos estas cosas particulares en vez de estas otras, por ejemplo la salud en vez de la enfermedad, la vida en vez de la muerte, la riqueza en vez de la pobreza.<sup>55</sup>

En segundo lugar se encuentra un pasaje de Posidonio en el que, si bien no se nombra a Antípatro, se cita su definición y se la critica:

T68. Galeno, *Sobre las opiniones de Hipócrates y Platón* 5.6, 9-13

No contento con estas [objeciones], Posidonio ataca a Crisipo y sus seguidores más viva y profundamente a causa de su no correcta interpretación del fin. Ciertamente esto tiene esta expresión: “desentendiendo estos puntos, alguna gente reduce ‘vivir en concordancia con’ a ‘hacer todo lo posible con miras a [alcanzar] las cosas primeras de acuerdo con la naturaleza’, haciendo esto semejante al objetivo expuesto del placer o la tranquilidad o algún otro de esta clase. Y es manifiesto que hay una disputa en la expresión misma y nada bello o que produzca felicidad; en efecto, sigue de cerca a lo que es necesario para el fin, pero no es fin. Pero siendo analizada correctamente, esta podría ser usada para resolver las aporías que formulan los sofistas...”<sup>56</sup>

La crítica sostiene que ‘el hacer todo lo posible por obtener las primeras cosas’ no puede identificarse con el fin, pues éste debe formularse, siguiendo a Zenón, en términos de ‘vivir en concordancia con’. No obstante reconoce que bien usada, la definición de Antípatro sí

<sup>55</sup> ἦν ὁ Ἀντίπατρος ἐκλεκτικὴν προσαγορεύει, καθ’ ἣν διδόντων τῶν πραγμάτων τάδε τινὰ μᾶλλον ἀντὶ τῶνδε αἰρούμεθα, οἷον ὑγίαιαν ἀντὶ νόσου καὶ ζωὴν ἀντὶ θανάτου καὶ πλοῦτον ἀντὶ πενίας.

<sup>56</sup> οὐκ ἀρκεσθεὶς δὲ τούτοις ὁ Ποσειδώνιος ἐναργέστερόν τε καὶ σφοδρότερον καθάπτεται τῶν περὶ τὸν Χρυσίππον ὡς οὐκ ὀρθῶς ἐξηγουμένων τὸ τέλος. ἔχει δὲ ἡ ῥῆσις ὧδε: “ἂν δὴ παρέντες ἔνιοι τὸ ὁμολογουμένως ζῆν συστέλλουσιν εἰς τὸ πᾶν τὸ ἐνδεχόμενον ποιεῖν ἕνεκα τῶν πρώτων κατὰ φύσιν, ὅμοιον αὐτῶ ποιούντες τῶ σκοπὸν ἐκτίθεσθαι τὴν ἡδονὴν ἢ τὴν ἀοχλησίαν ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον. ἔστι δὲ μάχην ἐμφαίνον κατ’ αὐτὴν τὴν ἐκφορὰν, καλὸν δὲ καὶ εὐδαιμονικὸν οὐδέν· παρέπεται γὰρ κατὰ τὸ ἀναγκαῖον τῶ τέλει, τέλος δὲ οὐκ ἔστιν. ἀλλὰ καὶ τούτου διαληφθέντος ὀρθῶς, ἔξεστι μὲν αὐτῶ χρησθαι πρὸς τὸ διακόπτειν τὰς ἀπορίας ἃς οἱ σοφισταὶ προτείνουσι...”

resuelve las críticas de los ‘sofistas’ –quienes, dado el caso, no pueden ser sino los académicos, en concreto Carnéades– pues reconocen que las cosas primeras son algo necesario para el fin, si bien no el fin mismo.<sup>57</sup>

Luego, es preciso preguntarse en qué consiste la heterodoxia de Antípatro –si es que la hay–: en distanciarse de Zenón reduciendo el ‘vivir en concordancia’ a una actividad meramente interior en la que el resultado de las acciones pierde total importancia; o en atribuir valor a las cosas de la naturaleza; o más fuertemente en hacerlas parte de la felicidad en virtud de ese valor que poseen. A continuación se reconstruirá la distinción estoica entre bienes e indiferentes, las clases de éstos y su gradación con base en los predicados que satisfacen. Finalmente se intentará resolver las preguntas que se acaban de formular.

#### 4.2.4.1. Los indiferentes

Son dos las fuentes principales sobre las que puede reconstruirse la posición estoica sobre las cosas indiferentes (ἀδιάφορα): Diógenes Laercio y Estobeo. Ambas coinciden en la mayor parte de los aspectos. Pero, aunque pequeñas, las diferencias son centrales. Todas las distinciones entre tipos de predicados, entre los predicados y las cosas que los satisfacen y en general aquello que podría considerarse una jerarquización están ausentes en la reconstrucción de Diógenes Laercio. Por ello se preferirá la de Estobeo, aunque se señalen en cada caso las coincidencias.

En Diógenes, los indiferentes aparecen justo después del apartado que caracteriza al bien y, por oposición a éste, al vicio. Más o menos la misma secuencia se encuentra en Estobeo; sin embargo, allí la discusión sobre las distintas concepciones del fin aparece como un paréntesis necesario para dar paso de un asunto a otro: “Y entre los bienes, unos son necesarios para la felicidad y otros no. Son necesarias tanto las virtudes como las actividades que hacen uso de ellas. No necesarios, en cambio, son el gozo, el regocijo y las ocupaciones.” En este sentido, queda claro que la doctrina de la selección es intermediaria entre la tesis estricta e intelectualista de un único bien comprendido como *homología* y la necesidad de un criterio para dirigir las acciones. Por ello, se aclara que estas cosas que se denominan indiferentes lo son con respecto a la felicidad pero no en relación a lo seleccionable o rechazable:

T69. Estobeo, *Antología* 2,79

De acuerdo con el primer modo [aquello que no es bueno ni malo], obviamente debe decirse que los intermediarios entre virtud y vicio son llamados ‘indiferentes’, según los de esta escuela, no con respecto a la

---

<sup>57</sup> Esta reconstrucción es muy semejante a la que realiza Long (1967). Sin embargo, ambas tienen propósitos distintos.

selección o rechazo. Por esto también algunos de ellos tienen un valor selectivo, y otros un disvalor no selectivo, que de ningún modo contribuye a la vida feliz...<sup>58</sup>

Esta distinción entre los objetos que sí están vinculados a la felicidad y los que no abre algunos interrogantes. El primero, que se resuelve en el pasaje, tiene que ver con la existencia de un criterio para seleccionar; aparece entonces el ‘valor selectivo’ como regla, la misma que se atribuía a Antípatro explícitamente en T14. Mas, en qué sentido se habla de valor, o mejor, valor para qué si no es para la felicidad. Por otro lado, cómo es que se produce el impulso hacia esas cosas, esto es cómo se distingue desde el punto de vista psicológico la búsqueda de aquellas cosas que son buenas y de las que sólo son elegibles. Empiécese por este asunto:

T70. Estobeo, *Antología* 2, 75

Dicen que difieren objeto de elección y de aceptación (αἰρετὸν καὶ ληπτὸν). Pues, por un lado, objeto de elección es lo que pone en movimiento un impulso perfecto y, de otro, objeto de aceptación es lo que seleccionamos razonando correctamente. Cuánto difiere el objeto de elección del de aceptación, así también el objeto de elección por sí del de aceptación por sí y, en general, el bien de lo que tiene valor.<sup>59</sup>

Nótese que no sólo los objetos son diversos sino también las operaciones que producen en el alma. Mientras que los objetos de elección (αἰρετὸν) provocan un impulso, a los de aceptación (ληπτὸν) se llega a través de un razonamiento. Los primeros, según esto, parecen deseables sin mediación, son autosuficientes y el movimiento hacia ellos es una actividad autónoma del alma. Por el contrario, los ‘aceptables’ requieren del razonamiento para aparecer como deseables; esto significa que deben considerarse los beneficios que otorgan antes de aparecer al alma como provocadores del impulso. Además el uso del predicado ‘ληπτὸν’ es importante; éste sugiere que esas cosas le sobrevienen al sujeto sin que él sea participe de ello. No es su propia decisión, por ejemplo, seleccionar ciertas cosas o rechazar otras. Dado que ellas se presentan, se debe tomar una actitud, pero en sí mismas no son buscadas ni descartadas.

Entonces, surge de nuevo la pregunta que se planteaba ya: si el impulso es –por definición– hacia lo bueno, cómo es que se mueve el alma a causa de lo indiferente. Ciertamente, gracias a que dichas cosas tienen algún valor. Ello permite hacer distinciones en el interior del conjunto de los indiferentes mismos, distinguiendo entre aquellas cosas que definitivamente no provocan ningún interés y las que motivan al alma en una u otra dirección:

T71. Estobeo, *Antología* 2, 82

<sup>58</sup> Κατὰ τὸ πρότερον δὴ λεκτέον τὰ μεταξύ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα λέγεσθαι κατὰ τοὺς ἀπὸ τῆς αἰρέσεως ταύτης, οὐ μὴν πρὸς ἐκλογήν καὶ ἀπεκλογήν δι’ ὃ καὶ τὰ μὲν ἀξίαν ἐκλεκτικὴν ἔχειν, τὰ δ’ ἀπαξίαν ἀπεκλεκτικὴν, συμβλητικὴν δ’ οὐδαμῶς πρὸς τὸν εὐδαίμονα βίον.

<sup>59</sup> Διαφέρειν δὲ λέγουσιν αἰρετὸν καὶ ληπτὸν. Αἰρετὸν μὲν γὰρ εἶναι τὸ ὀρμῆς αὐτοτελοῦς κινητικόν, <ληπτὸν δὲ ὃ εὐλογίστεως ἐκλεγόμεθα>. Ὅσῳ δὲ διαφέρει τὸ αἰρετὸν τοῦ ληπτοῦ, τοσοῦτω καὶ τὸ <καθ’> αὐθ’ αἰρετὸν τοῦ καθ’ αὐτὸ ληπτοῦ, καὶ καθόλου τὸ ἀγαθὸν τοῦ ἀξίαν ἔχοντος.

Además, afirman que entre los indiferentes existen los que promueven el impulso, y los que [mueven] la repulsión y los que ni el impulso ni la repulsión. Por consiguiente, promotores del impulso son los, que precisamente, decían ser según naturaleza; (...) Todas las cosas según naturaleza son aceptables, en cuanto todas las contrarias a la naturaleza son no-aceptables. Entre las cosas según naturaleza, unas son aceptables por sí mismas, otras por otras. Por sí mismas, cuantas son las que promueven al impulso hacia sí mismas y aquellas que a modo de una conversión, son promotoras de un impulso exhortativamente hacia sí mismas o hacia la abstención de ellas como la salud, la buena sensibilidad, la falta de padecimiento y la belleza del cuerpo. Productivas en cambio, cuantas relajadamente, son promotora del impulso hacia otras cosas y no exhortativamente hacia sí mismas, por ejemplo riqueza, fama y cosas similares.<sup>60</sup>

Como se venía diciendo, el impulso tiene lugar en la medida en que dichas cosas tienen valor, es decir satisfacen la descripción ‘ser conveniente’. Y van jerarquizándose de acuerdo con la relación que tengan con ese predicado. De allí entonces queda claro que en función de su valor selectivo, unas cosas son preferidas por sí mismas y otras lo son mediadamente. En el más alto escalafón estaría las cosas que son convenientes por sí mismas, aquellas cuya conveniencia les viene por ser ‘conformes a la naturaleza; éstas no requieren de intermediarios y, como se ha dicho, mueven el impulso directamente: el fin, la virtud. Tras ésta, aquellas cosas que la posibilitan como la sabiduría; a su vez, detrás de ella, las que ‘son convenientes’ con respecto a la sabiduría como, por ejemplo quizá, la salud mental. En un nivel mucho más mediato, aquellas cosas que son convenientes para la salud mental, pero no necesarias como la salud física, el alimento y el abrigo. En el último escalón y sólo muy mediadamente, aquellas cosas que ‘son convenientes’ con respecto a los bienes anteriores, pero no estrictamente necesarias, como la riqueza. Así se establece una clasificación del valor que se apoya en ese impulso original del que se hablaba a propósito de la *oikeiosis*, un escalafón entre aquellas cosas que son ‘primariamente’ naturales y aquellas que no:

T72. Estobeo, *Antología 2*, 85

Son llamadas ‘preferidas’, no por contribuir a una cierta felicidad ni por colaborar con dicho ésta, sino por ser necesario que la elección de esas cosas preferidas se lleve a cabo sobre la de las cosas dispreferidas.<sup>61</sup>

Así interpretadas las fuentes, podría decirse que los predicados –las valoraciones– determinan la clasificación de las cosas. En un movimiento inverso al que se ha venido explicando de dependencia de los incorporeales con respecto a los cuerpos en cuanto a su identificación, en los asuntos éticos en los que un cierto predicado –‘bueno’/ ‘elegible’, ‘preferible’/

<sup>60</sup> Ἔτι δὲ τῶν ἀδιαφόρων φασὶ τὰ μὲν εἶναι ὀρμῆς κινητικά, τὰ δὲ ἀφορμῆς, τὰ δὲ οὔτε ὀρμῆς οὔτε ἀφορμῆς. Ὀρμῆς μὲν οὖν κινητικά, ἅπερ ἐλέγομεν εἶναι κατὰ φύσιν. (...) Τῶν δὲ κατὰ φύσιν ἀδιαφόρων ὄντων τὰ μὲν ἐστὶ πρῶτα κατὰ φύσιν, τὰ δὲ κατὰ μετοχήν. Πρῶτα μὲν ἐστὶ κατὰ φύσιν κινήσεις ἢ σχέσις κατὰ τοὺς σπερματικούς λόγους γινομένη, οἷον <ἀρτιότης καὶ> ὑγίεια καὶ αἰσθήσις (λέγω δὲ τὴν κατάληψιν) καὶ ἰσχύς. Κατὰ μετοχήν δέ, ὅσα μετέχει κινήσεως καὶ σχέσεως κατὰ τοὺς σπερματικούς λόγους, οἷον χεῖρ ἀρτία καὶ σῶμα ὑγιεινὸν καὶ αἰσθήσεις μὴ πεπηρωμένα. Ὁμοίως δὲ καὶ τῶν παρὰ φύσιν κατὰ τὸ ἀνάλογον.

<sup>61</sup> Προηγμένα δὲ λέγεσθαι, οὐ τῶ πρὸς εὐδαιμονίαν τινα συμβάλλεσθαι συνεργεῖν τε πρὸς αὐτήν, ἀλλὰ τῶ ἀναγκαῖον εἶναι τούτων τὴν ἐκλογὴν ποιεῖσθαι παρὰ τὰ ἀποπροηγμένα.

‘aceptable’– es criterio para la decisión, la satisfacción de éste determina qué tipo de cuerpo es y la actitud que se debe adoptar hacia él.

Los términos en los que se planteaba la codependencia en el capítulo uno, en cuestiones morales, deben replantearse. Se dice más bien que existe

1. una dependencia entre un cierto predicado y el cuerpo que lo satisface, por ejemplo entre ‘conserva la vida’ y el alimento, porque el predicado es satisfecho si y sólo si el alimento *existe* (dependencia estricta con respecto a la existencia)

y también

2. una dependencia entre el cuerpo que satisface el predicado y *un* predicado cualquiera, porque dicho cuerpo existe si y sólo si existe *un* predicado que lo determine (dependencia existencial débil)

Pero a diferencia de como se veía en esa primera caracterización netamente ontológica, para el caso de los predicados morales existe

3. una dependencia estrecha entre el predicado y el cuerpo porque ‘conserva la vida’ se aprende y se identifica en virtud de la incidencia del alimento sobre otro cuerpo (dependencia con respecto a la identidad)

y en el mismo sentido, se postula

4. una dependencia entre el cuerpo y el predicado, porque el alimento es bueno sólo en cuanto satisface el predicado ‘conserva la vida’,

Entonces la codependencia aquí es más estrecha, y por lo mismo más difícil establecer algún tipo de prioridad entre los bienes y los predicados que permiten identificarlos y elegirlos. Debe aclararse, sin embargo, que esto sucede con los indiferentes preferidos o mejor con los bienes que lo son en virtud de algún bien mayor. Pues ellos, al no ser en sí mismos buenos, son considerados tal en la medida en que sean correctamente identificados y usados por el agente moral; esto es, son valorados por el predicado que ellos satisfacen.

El movimiento de Antípatro hacia la interiorización es, como se prefiguró antes, sólo quizá una enfatización de una consecuencia que entrañaba ya la idea zenoniana de la felicidad como idéntica al vivir racional. Su énfasis en la selección como la actividad misma en la que consiste la felicidad parece radicalizar el desinterés por los bienes externos. Aún así éstos tienen un valor. Se verá en la siguiente sección que si bien es la radicalización la que da pie a las posturas estoicas romanas más extremas, Antípatro, siéndole indiferentes, aún no ignora tajantemente el papel de los bienes en la felicidad.

Por otra parte, hay que tener precaución en la forma en que se comprende el que este acento esté puesto en la valoración del agente; ello no implica de ninguna manera un tipo de

subjetivismo. Muy por el contrario, dado que el criterio es la razón, que siendo idéntica con Zeus, la Providencia y la Naturaleza, es, en estricto sentido, la regla más objetiva que hay. Si se da ese movimiento desde el agente hacia a los objetos, se da en virtud de que éste es participe de esa racionalidad. Pero este paso de la valoración a la clasificación en virtud de los predicados da cuenta del papel central de esa distinción entre éstos y los cuerpos, y de la forma en que los desarrollos que fueron presionando los contendores sí van haciendo mella en la doctrina.

Los pasajes en los que se distingue entre tipos de predicados, como el T<sub>4</sub>, y el que se citará a continuación, son específicos de la reconstrucción de Estobeo. En ellos a través de formas gramaticales –por ejemplo, la distinción entre los adjetivos - τος y -τεος se mantiene la misma distinción entre *skopós* y *télos*, la que a su vez remite directamente a la diferencia ontológica entre lo corpóreo e incorpóreo:

T<sub>73</sub>. Estobeo, *Antología* 2, 78

Dicen que difieren lo que es objeto de elección (τὸ αἰρετὸν) y lo que debe ser elegido (τὸ αἰρετέον). Lo que es objeto de elección es todo bien, pero lo que debe ser elegido es todo lo beneficioso (ὠφέλημα), lo que es considerado por tener el bien. Por eso elegimos lo que debe ser elegido; por ejemplo, el ser prudente, lo que es considerado por tener prudencia. No elegimos, sin embargo, lo que es objeto de elección, pero si efectivamente [lo elegimos], elegimos tenerlo.<sup>62</sup>

También Séneca se vale de este tipo de distinción:

T<sub>74</sub>. Séneca, *Epístolas a Lucilio* 117, 5:

Se ven obligados los nuestros a retorcer las palabras y a interponer una sílaba a la palabra desear (*expetendo*), que nuestra lengua no deja que se inserte. 'Debe desearse (*expetendum est*)' que es un bien y hay un deseable (*expetibile*) que nos viene cuando hemos conseguido un bien. No se busca éste como un bien, pero es accesorio al bien que se busca.<sup>63</sup>

Morfológicamente hablando, *expetendum* es gerundivo neutro nominativo singular del verbo *expeto* que significa desear, esforzarse, dirigirse a. El gerundivo es el adjetivo verbal pasivo que puede entenderse como adjetivo con idea de posibilidad, equivaliendo prácticamente a un adjetivo en *-bilis* (esp. *-ble*), del tipo del que proviene *expetibile*, el segundo término. No obstante, en este contexto es más bien el de obligación o necesidad que es otro de los posibles usos de esta clase de adjetivos comprendidos como participios futuros pasivos<sup>64</sup>. De esta

<sup>62</sup> Διαφέρειν δὲ λέγουσι τὸ αἰρετὸν καὶ τὸ αἰρετέον. Αἰρετὸν μὲν εἶναι <ἀγαθόν> πᾶν, αἰρετέον δὲ ὠφέλημα πᾶν, ὃ θεωρεῖται παρὰ τὸ ἔχειν τὸ ἀγαθόν. Δι' ὃ αἰρούμεθα μὲν τὸ αἰρετέον, οἷον τὸ φρονεῖν, ὃ θεωρεῖται παρὰ τὸ ἔχειν φρόνησιν· τὸ δὲ αἰρετὸν οὐχ αἰρούμεθα, ἀλλ' εἰ ἄρα, ἔχειν αὐτὸ αἰρούμεθα.

<sup>63</sup> Coguntur nostri verba torquere et unam syllabam expetendo interponere quam sermo noster inseri non sinit. Ego illam, si pateris, adiungam. 'Expetendum est' inquit 'quod bonum est, expetibile quod nobis contingit cum bonum consecuti sumus. Non petitur tamquam bonum, sed petito bono accedit

<sup>64</sup>Cfr. Sihler (1995: 626) The other use of the gerundive is obligation or necessity, the so-called 'future passive participle' or 'participle of necessity', as in the celebrated *Carthago delenda est* 'Carthage must be destroyed' and, in the negative, the equally familiar *de gustibus non este disputandum* 'matters of taste are not to be debated'.

suerte, además, la oposición es equivalente a la que se establece en griego entre los adjetivos terminados en *-τος* y *-τεος*. Los primeros indicando la posibilidad, y los segundos la obligatoriedad.

Siguiendo fielmente la argumentación de Séneca en este último pasaje, la distinción resulta necesaria para los estoicos justamente para defenderse de aquellos que quieren atribuir bondad a los cuerpos y en virtud de esta bondad, deseabilidad por sí. Ambos pasajes resaltan que, ética y psicológicamente hablando, los procesos involucrados están guiados hacia los predicados y no hacia las cosas. Se ha dejado claro que se seleccionan las acciones en virtud de su cumplir con una descripción ‘ser buenas’, ‘conformes con la naturaleza’, ‘razonables’, no por las cosas –los cuerpos– que ellas comportan. Luego, con esto establecido, se logra un distanciamiento frente a los objetos que quizá haga más sencillo enfocarse y dejarse guiar sólo por el criterio para elegir. Tal distancia es además crucial si el fin de la vida se mide sólo por el ejercicio del criterio mismo –como sugiere Antípatro– y no por las consecuencias efectivas que dicho ejercicio tenga. En esa medida, los cuerpos se nombran a través de términos que indican la mera posibilidad mientras sobre los predicados recae la norma, la obligación.

Esta norma además se ‘transmite’, por decirlo de alguna manera, de un grupo de predicados a otros. Y en este caso, el mencionado escalafón es más que evidente. Reconsidérese el T6. Allí Plutarco les atribuye una distinción entre dos clases de cosas en virtud de los predicados que ellas satisfacen: las que son aceptadas y las que son elegidas. En el último grupo sólo hay un elemento: la virtud y, sólo, derivadamente las acciones que participan directamente de ella. Esta clase de cosas son éticamente superiores en la medida en que son buenas, beneficiosas y están en nuestro poder. Opuestamente, las cosas que son elegidas son meramente apropiadas, provechosas y el principio de nuestros deberes; y aún más importante, estos predicados son satisfechos por ellas en la medida en que la virtud ‘se despliega en ellos’ (*ἐν αὐτοῖς ἐνεργοῦσαν*). Es difícil determinar exactamente en qué consiste ese ‘obrando en ellos’; lo cierto es que tal uso deja en claro que es gracias al papel de la virtud como agente de esas acciones o elecciones o quizá a la Razón en cuanto presente en los cuerpos que aquellas y éstas reciben esas valoraciones; por consiguiente, es claro también que incluso ontológicamente –en cuanto punto de partida u origen– los cuerpos buenos –el alma virtuosa– son primero que los eventos o cuerpos que ella elige.

#### 4.2.4.2. ¿Es Antípatro un innovador?

Si la pregunta se plantea en forma tajante, como se acaba de hacer, la respuesta tajante debe ser negativa; considerado en su conjunto, sin atención a los detalles, el pensamiento de Antípatro no se separa de la postura zenoniana. Las modificaciones que se han analizado están encaminadas, por una parte a clarificar, y por otra, a defender aquella definición original. No obstante, esos intentos bien podrían haber deslizado la definición hacia terrenos que Zenón pudo no considerar e incluso intencionalmente evitar. Bajo este supuesto adquieren sentido las cuestiones que plantea a Antípatro su discípulo Posidonio. Éste último se pregunta si será una traición al espíritu zenoniano reducir el ‘vivir en concordancia’ a una actividad meramente interior en la que el resultado de las acciones ha perdido toda importancia; o si la traición está en atribuir valor a las cosas de la naturaleza que no son buenas en sí mismas, aquellas diferentes de la propia virtud. O finalmente, si la innovación está en rendirse ante la necesidad de incorporar los bienes externos en su concepción de felicidad.

Antípatro de Tarso, quien se encontraba a la cabeza de la escuela estoica entre 152 y 129 a.C., se compromete con una interpretación del fin que pretende esencialmente preservar la intención del agente como eje central de la definición del bien. No obstante reconoce un objetivo –lo valioso, si bien ese valor sea derivado– que es exterior a la acción, de modo que se logra salir del círculo vicioso que resultó al incorporar en la descripción del fin la idea de la selección. Y aunque éticamente, parece claro que no hay distancia con respecto a la doctrina de Crisipo, esa interiorización crasa del fin podría romper con algunos compromisos del primer estoicismo.

Tal vez lo más simple sea comenzar por la valoración de los indiferentes. Si bien la misma frase resulta un poco paradójica, el movimiento del alma y la elección de los indiferentes están lejos de ser moralmente neutrales, incluso para los primeros estoicos. Desde que se plantea el impulso hacia la propia conservación como la base sobre la que se consolida el progreso moral y se van aprendiendo las apropiadas, correctas y buenas valoraciones progresivamente, no puede suponerse que estos indiferentes lo sean completamente con respecto a la felicidad. De acuerdo con lo que se ha visto, los indiferentes preferidos tienen una cierta proximidad con respecto al bien que los hace aceptables. Pero hay que tener en la mente que no por ello, se está sugiriendo que los cuerpos en sí mismos sean directa o indirectamente necesarios para la felicidad. Debe recordarse que la aceptación de un indiferente es un acto conveniente o debido no por el cuerpo que se obtiene sino porque el agente reconoce en dicha aceptación una razón, una característica que se expresa en el predicado, y que lo encamina hacia el fin. Es justamente en tanto referido a éste y no como

objetivo mismo que esa aceptación es moralmente reconocida. Luego, la mera inclinación hacia los preferidos por razones ajenas al fin, por ejemplo el placer, no es un acto moral.

De hecho esos cuerpos que se seleccionan en tanto preferidos no son parte de la felicidad porque, entre otras cosas, la felicidad en tanto cuerpo –un estado del alma– es autónoma. Y esto es algo que la misma distinción entre cuerpos e incorporeales quiere preservar. Si bien hay muchos incorporeales que de una manera u otra se acercan a ese cuerpo –condicionando el alma a su elección, por ejemplo–, una vez alcanzado, ya no es necesario nada más. Al identificarse con un estado del alma, la felicidad carece de grados y por ello debe distinguirse entre ella y esos predicados que son satisfechos por objetos sobre los que sí puede establecerse algún escalafón. Antípatro nunca pone en duda esa independencia de la felicidad con respecto a las cosas preferidas y el hablar de valor selectivo tampoco se distancia de la ortodoxia estoica.

En este marco un verdadero reto podría plantearse así: siguiendo el desarrollo de la capacidad de elección desde el primer impulso pasando por los deberes hasta la comprensión del bien como criterio de elección, parece necesario que el alma reciba los estímulos adecuados para que esa comprensión paulatina se vaya asentando. Es decir, si es cuando el animal se da cuenta de que seleccionar ciertas cosas preserva su naturaleza que va comprendiendo qué es lo adecuado, lo debido y finalmente lo bueno, si sus primeras selecciones tienen consecuencias fallidas dicha comprensión se vea truncada. Por ejemplo, si el bebé que se dirige al alimento pensando que lo mantendrá vivo, lo encuentra en mal estado y enferma, cómo sabrá que su selección fue apropiada a pesar del mal resultado, que depende de cosas que no están en su poder. En un mundo de adversidad no podría garantizarse el progreso moral. No se tiene noticia de objeciones que vayan en esta dirección; tal vez porque en un cosmos providente y racional la hipótesis es un tanto extravagante. Con todo pone en tela de juicio la invulnerabilidad y autosuficiencia que el proceso cognitivo parecía ofrecerles.

Esa interiorización unida al desinterés por el resultado de las acciones sí puede llevar a considerar la *apathía* –la mera ausencia pasiones– como el fin último de la actividad del sabio. En consecuencia, la postura estoica sería una receta para disminuir e incluso extirpar las pasiones del alma pero no por ello un camino hacia la *eudaimonía*, hacia el vivir bien. Ésta sí es claramente una posición heterodoxa. El primer estoicismo –Zenón, Cleantes, Crisipo y sus discípulos más inmediatos Diógenes, Arquedemo y Antípatro por ejemplo–, e incluso los innovadores griegos –Panecio y Posidonio– están comprometidos con el eudaimonismo. La virtud lleva a la felicidad y la vida del sabio es la mejor vida posible. Lo que quizá sí se discute es si esa virtud es suficiente para ser feliz, si son idénticas. Posidonio concluye que no y, por lo

mismo, supone que en la definición de Antípatro se discuten condiciones necesarias pero no suficientes para ser feliz. Con todo no hay evidencia ninguna de que la opinión de Posidonio sobre Antípatro sea justa con la postura de éste. Por el contrario, se ha insistido en que todos los pasajes examinados ponen a Antípatro como un defensor de la indiferencia de las cosas externas con respecto a la felicidad y de la actividad virtuosa como suficiente para ser feliz.

Puestas las cosas así y en virtud de los desarrollos que permitan la radicalización de esa indiferencia, quizá pueda entenderse el viraje hacia la resignación que caracteriza al estoicismo romano tardío. Esta interpretación lo haría interesante precisamente porque tal actitud no surgiría de la constatación de la adversidad o de la impuesta comprobación del fatalismo, sino del desarrollo natural de la primera definición de felicidad. Aunque disidente, esta posición sería el resultado natural de la manera en que se comprende ese ‘vivir conforme con’.

Considérense algunas de las opiniones de Séneca, por ejemplo. De acuerdo con la lectura de algunos intérpretes –por ejemplo Annas y Zimmerman, según el reporte de Inwood– Séneca comprende que la labor de la razón en aras de lograr ese ‘vivir conforme’ implica en algunas ocasiones un trabajo sobre los deseos y las creencias del individuo al punto en que incluso se desdibuja la identidad y la autonomía de éste. Si esto es así, ello evidenciaría con claridad la distancia de Séneca frente a los estoicos griegos y se sería claro también por qué se le acusa de atentar contra la autonomía y la integridad moral de los agentes.<sup>65</sup> Las conclusiones a las que se ha llegado aquí a través de las precisiones de Antípatro a la definición de felicidad ponen en claro que, como lo expresa Inwood, la racionalidad es tanto el agente del progreso moral como su objeto<sup>66</sup>. Ser racional permite al sujeto alcanzar la comprensión del fin último y conforme a él dirigir sus acciones y ese vivir conforme al fin es, a su vez, la forma más excelsa de ser un agente racional. Sin embargo, de allí no se sigue necesariamente que esa razón deba ejercerse al punto que altere su economía mental cada vez que el mundo lo defrauda. En otras palabras, esa búsqueda de la razón no implica que deban, ‘hacerse las pases con el mundo a cualquier costo’<sup>67</sup>.

Inwood no está de acuerdo con esa manera de leer el estoicismo romano. Él supone que es de mala fe endilgar esta posición con base en los textos en los que se trabajan situaciones desalentadoras. De hecho él insiste en que dados los rasgos que adquiere la virtud, –comprendida como la condición del hombre feliz–, debido a su dependencia de la razón,

---

<sup>65</sup> (Inwood 2005: 253).

<sup>66</sup> (Inwood 2005: 250)

<sup>67</sup> cfr. Inwood (2005: 253)

ella es la misma en toda circunstancia y hay porqué poner al hombre virtuoso siempre en situaciones precarias para comprobar su condición<sup>68</sup>. En efecto, la virtud es la misma y de la misma intensidad cualquiera sean las circunstancias en las que el sujeto la manifiesta. Y ello es posible precisamente porque la razón es capaz de elevarse sobre las particularidades de cada circunstancia, no dejándose llevar por los estados emocionales que cada una de ellas involucra.

Si bien esta descripción, perfectamente coherente con el estoicismo de Zenón, mantiene la estabilidad tan apreciada en la doctrina, implica también esa, llamada por Inwood ‘abstractibilidad’<sup>69</sup>. De ahí, al total desapego frente a los indiferentes más que un paso, hay un tramo resbaloso por el que el estoicismo romano se deslizó. Tómese, por poner un caso, la misma fuente que Inwood trabaja: la *Epístola a Lucilio* 66. Para probar la preeminencia de lo bueno sobre lo de menor valor, se analiza la relación entre la salud anímica y la salud física. El personaje de la carta es, a los ojos de Séneca, un claro ejemplo de que si bien existe una relación entre estos tipos de bienestar, ésta no es bilateral. Mientras que la salud mental parece tener una incidencia en la salud física –aunque no es para nada claro qué clase de influencia es esa–, la física no tiene ninguna en la mental. Clarano tiene una mente sana y vigorosa, y no obstante, un cuerpo notablemente enfermo. Se ha señalado lo difícil que resulta explicar la conexión entre la salud mental y la física; ciertamente, no puede ser condición suficiente la una de la otra, pues el mismo Clarano es un obvio contraejemplo. Tampoco una condición necesaria, pues en ese caso, no podría justificarse por qué algunos necios están sanos. Luego, también desde aquello que sí es valioso y propio del virtuoso, se quiebra la conexión con lo exterior.

De ese quiebre, además de la inminente idea de la resignación, se desprende un dualismo que va en contra de los compromisos ontológicos del primer estoicismo. Inwood mismo reconoce que hay más de Platón que de Zenón en la manera en que Séneca habla de su alma, de la ciudad interior que es su propio territorio. La misma actitud se refleja en los escritos de Marco Aurelio. Para este filósofo, refugiarse en el alma –como él mismo lo expresa– es lo mejor y más gratificante para aquél que tiene su alma en orden. En sus reflexiones está explícita la idea de que la conciliación con la naturaleza característica del hombre sabio: “Procura cómo para ti tiene éxito la vida del hombre bueno contentándose con

---

<sup>68</sup> Esa es a muy grandes rasgos la argumentación en Inwood (2005: 260-264).

<sup>69</sup> (Inwood 2005: 266)

lo que por el todo le es asignado, conduciéndose con particular justicia actúa y teniendo benevolencia”<sup>70</sup>

Inwood tiene razón en que la ética estoica, ni en su fase romana ni en la griega, es concebida, por decirlo de alguna manera, como una ética para la desgracia. También que no es cierto que el estoico tenga un carácter masoquista, contrario al disfrute del placer. Sin embargo, mucho de lo anima las reflexiones de esta etapa tardía sí parece ser la adversidad. No es que el estoicismo procure por ella, más bien, es que el estoicismo resulta ventajoso precisamente por ofrecer una guía para la acción incluso cuando los resultados externos de ésta son completamente desfavorables.

### 4.3. Conclusión

En continuidad con lo establecido en el capítulo segundo, aquí se ha intentado mostrar por qué los predicados resultan buenos candidatos para ser considerados como los objetos de las actividades psicológicas, concretamente del impulso. Se ha resaltado el rol de su incorporalidad en dicha función y las ventajas que ellos ofrecen. Adicionalmente, se introdujo la discusión sobre la distinción entre *télos* y *skopós* con el propósito de ver la función de dichos predicados en un caso concreto del aspecto ético del sistema. Dado que esa distinción generó una interesante polémica, se reconstruyó parte de ella con la idea de ver si los arreglos que se van introduciendo en la doctrina mantienen la diferencia entre cuerpos e incorporeales y cómo se va enriqueciendo.

Se insistió en que aquellos primeros estoicos podrían haber disuelto las críticas que Carnéades y luego Plutarco les planteaban, insistiendo en que una distinción que es meramente ontológica se interpreta como una postura ética. En verdad no existe una conexión intrínseca entre, por un lado, la distinción entre cuerpos e incorporeales que permite establecer la naturaleza de los objetos de las actividades psicológicas o distinguir entre los objetivos concretos de las acciones y el fin de la vida en su conjunto y, por otro, la separación entre el estado de felicidad y sus posibles ‘componentes’. No obstante, ya que sí apuntaba a otras de sus creencias, al tomar esa objeción en serio, se va produciendo un desliz de la posición ortodoxa hacia una más temperada –aristotélica, quizá– en la que se da un lugar a los bienes. Pese a que la postura de Posidonio sólo se menciona al pasar al final del capítulo, ella puede verse como el punto de llegada de ese viraje. Mas, asimismo, puede considerarse la

---

<sup>70</sup> Πείρασον πῶς σοι χωρεῖ καὶ ὁ τοῦ ἀγαθοῦ ἀνθρώπου βίος τοῦ ἀρεσκομένου μὲν τοῖς ἐκ τῶν ὄλων ἀπονεμομένοις, ἀρκουμένου δὲ τῆ ἰδίᾳ πράξει δικαίᾳ καὶ διαθέσει εὐμενεῖ.

actitud de resignación que se achaca al estoicismo romano como la secuela lógica de esa paulatina interiorización que se trató de evidenciar.

Con todo, el camino que va desde Zenón hasta Antípatro intenta preservar tanto la doctrina ética de la autosuficiencia de la virtud como la distinción ontológica que aquí se ha discutido. Si bien algunos de sus desarrollos constituyeron una clara disidencia, el pensamiento de Antípatro –receptor cabal de la polémica– es de cuño nítidamente zenoniano.

## Conclusión

Un lector con algo de información e interés en los problemas que hoy se vinculan con la llamada teoría de la intencionalidad se habrá dado cuenta de que algunas de las cuestiones aquí tratadas tienen un aire de familia evidente con dicha teoría. Ciertamente, a los ojos contemporáneos ésta es acaso la primera idea que surge al leer las distinciones estoicas entre estados mentales y sus contenidos o al notar la base común que subyace a los problemas del significado, el deseo, los contenidos de estados cognitivos y una teoría de la decisión.<sup>1</sup> Entendido muy ampliamente, el asunto de la intencionalidad consiste en dar cuenta del rasgo en virtud del cual los estados mentales –los deseos, las emociones, las impresiones– son sobre algo. En ese sentido, el interés inicial de esta investigación era mostrar que la noción de *lektá* jugaba ese papel explicativo para los estados propios de la mente humana. Sin embargo un análisis detallado y contextual de las fuentes demostró que la distinción entre estados mentales y contenidos, entre significados y palabras y entre aquéllos e impresiones o entre criterios de elección y objetos elegidos es producto de una preocupación ontológica –esto es física– propia de la manera en que los estoicos comprenden el funcionamiento de todo lo que hay. Concretamente, los estoicos se ocupan, si se quiere, de lo que en un contexto teórico podrían considerarse ‘los requerimientos metafísicos’ de una apropiada explicación de lo intencional.

En efecto, gran parte de lo que anima la distinción entre cuerpos e incorporeales en los casos mencionados tiene que ver con un intento por conservar una sana metafísica en la que los predicados no se vean reificados. También es una manera de explicar aquellas situaciones que parecen retar al corporalismo sin postular reinos separados, uno de cosas no temporales, mentales o no espaciales y otro de cuerpos comunes y corrientes. Un par de problemas que se enmarcan precisamente en este interés son el relacionado con la posibilidad de enunciados falsos y en general de creencias falsas y la dificultad tradicional para explicar el estatus de los objetos de los deseos. Se pone énfasis en ellos porque así como son claramente unas de las cuestiones que pretende resolver una teoría de la intencionalidad, así también son problemas explícitos para muchos de los sistemas antiguos. Ellos son una clara prueba de que, aunque no exista la terminología técnica para abordar estos asuntos o quizá no haya una clara

---

<sup>1</sup> Annas (1992:1-14) por ejemplo, sostiene que la psicología estoica es la primera que podría considerarse propiamente una filosofía de la mente. Long también señala que la psicología estoica es una teoría considerablemente más sofisticada que sus rivales de la Antigüedad aunque también apunta que quizá sea menos plausible (Long 1999: 560). También al final de su reconstrucción de la psicología apunta precisamente cómo al concebir las capacidades mentales centradas en la posibilidad de hablar –emplear *lektá*– y de ser consciente se puede dar cuenta de la intencionalidad de lo mental (Long 1999: 584).

conciencia de los límites entre éstos y otros relacionados, sí hay un interés y algunos intentos por ofrecer explicaciones a problemas sobre lo intencional<sup>2</sup>.

Por ejemplo, tal como lo señala Caston<sup>3</sup>, los estoicos –concretamente Zenón y Cleantes– tienen una noción ideada específicamente para hablar de entidades que claramente son objetos intencionales: las *ennoémata*. Sin embargo, las distinciones que se hicieron en el capítulo 3 entre ellas y los *lektá* demuestran que, aunque éstos pueden cumplir las funciones de aquellas, no son identificables precisamente porque los *lektá* no dependen de una mente para ser. Ese carácter ‘extramental’ propio de los *lektá* los deja fuera claramente del mundo de objetos intencionales de Brentano, Meinong o Husserl.

Aún así la remisión a la reflexión meinongniana fue útil. Pues aunque ésta tiene como base la posición de Brentano sobre la naturaleza de lo mental, se enfoca –como lo hacen los estoicos– fundamentalmente en la ontología de los objetos. Meinong supone que, conocer, juzgar y, en general, representarse algo sólo es posible si, en algún sentido, existe ese algo, por lo que se da a la tarea de otorgar un lugar a aquello que es objeto de cualquier acto mental. Éste es, ciertamente, el mismo presupuesto que conduce a Parménides a formular una identidad entre el ser y el pensar y a Platón, en su *Parménides*, a vislumbrar algunos problemas, como el de la referencialidad del discurso falso. Mas, dado que Platón y Parménides favorecen lo real<sup>4</sup>, la inexistencia de algunos de esos objetos, más que como un rasgo propio del tipo de fenómeno que instancian, es vista como un reto a su ontología. En consecuencia, la respuesta platónica fue otorgar a esos objetos del pensamiento una existencia no corporal, separada de los entes sensibles e incluso independiente de ellos.

En una vía directamente opuesta, Zenón de Citio niega la posibilidad de entes con tales características. Pero admitiendo también la necesidad de un ‘objeto’ para el pensamiento postula las mencionadas *ennoémata* en el lugar de las ideas, prescindiendo de la reificación. El carácter ‘objetual’ de la *ennoémata* quedó claro cuando se mostraba la diferencia entre ellas y los estados y contenidos de pensamiento con las que están asociadas. Si bien, esa presentación

---

<sup>2</sup> Esto fue claramente demostrado por Victor Caston (2001: 23-33). Sus notas 9, 12, 14 proveen un amplio corpus en el que se evidencia claramente la presencia de estas cuestiones en la filosofía presocrática, platónico-aristotélica y helenística.

<sup>3</sup> Cfr. (Caston 2001: 26)

<sup>4</sup> A propósito de por qué la metafísica no es la ciencia más general y por ello no puede identificarse con la teoría del objeto que es universal, Meinong explica en qué consiste lo que él mismo ha denominado, ‘prejuicio a favor de lo real’: “Pero la totalidad de lo que existe, incluyendo lo que ha existido y lo que habrá de existir, es infinitamente pequeña comparada con la totalidad de objetos del conocimiento. Que esto suela pasar inadvertido tiene su fundamento en que el interés, especialmente vivo, que nuestra naturaleza pone en todo lo real, favorece la exageración que consiste en tratar lo no real como simple nada o, para decirlo con mayor precisión, como algo en que el conocer no encontraría ningún punto de acceso o, al menos, ninguno digno de ser tomado en cuenta” (Meinong 1981: 8).

tri-aspectual, por llamarla de alguna manera, de los fenómenos mentales se atribuyó a Crisipo en el capítulo 2 –sección 2.2. –, la reconstrucción del vínculo entre impresiones fantásticas, *ennoémata* y sus contenidos en el Capítulo 3 –sección 3.1– deja entrever que la misma perspectiva tripartita estaba ya en Zenón. Esto es interesante porque esas distinciones podrían dar pie precisamente a la concepción de un ámbito propio de objetos mentales, intencionales, en el que podrían incluirse las *ennoémata* y los incorpóreos canónicos en general. De hecho, los teóricos de la intencionalidad muestran que la ‘presencia en la ausencia’ –es decir, el tipo de ‘irrealidad’<sup>5</sup> que determina a las *ennoémata* y las hace entidades meramente mentales–, es de hecho la característica de lo mental. De esta manera, ellos convierten esa aparente deficiencia ontológica en el rasgo definitorio de una nueva clase de objetos.

Así interpretada, la posición estoica sería muy similar a la meignongniana. Pues éste, a diferencia de Brentano, cree que es preciso distinguir entre aquello que es inmanente a la mente –el contenido del estado mental– y el objeto ‘externo’ al que se remite ese contenido<sup>6</sup>. Esa distinción le permite dar cuenta de ciertos fenómenos interesantes para él; de un lado, en concreto, le permite explicar la ausencia de cualquier compromiso ontológico en algunos actos mentales como las suposiciones o las hipótesis. De otro, en un sentido más amplio, le permite distinguir entre el aspecto meramente psicológico de lo intencional y uno más, por decirlo de alguna manera, ‘teórico’ que lo conduce a la formulación de la teoría general del objeto. Lo mismo hace Zenón; reserva la corporalidad del estado como aquello propiamente psicológico del proceso de formación de nociones universales, y plantea las *ennoémata* como aquellos objetos a los que tales procesos remiten sin asumir un compromiso con la existencia o subsistencia de ellos.

A pesar de la aparente pulcritud ontológica de las *ennoémata* –se vio–, Crisipo las considera problemáticas porque al plantearse como entidades meramente mentales, sin ningún papel en el esquema causal, pero entidades al fin de cuentas, abren un bache en la postura ontológica corporalista propia del sistema. Y la coherencia, exhaustividad y completud de esa postura es la que se quiere preservar. Es una preocupación por explicar cuál es el menaje del mundo y por qué es justamente ese, lo que motiva la distinción entre cuerpo e incorporeal. En consecuencia, el estoicismo de Crisipo, el de los *lektá*, prescinde de esos objetos y defiende la suficiencia de la dicotomía básica cuerpo e incorporeal. Mas, ello no quiere decir que Crisipo considere irrelevante dar cuenta de la naturaleza de lo mental; más

---

<sup>5</sup> Cfr. sección 3.1.

<sup>6</sup> Esto siguiendo a Twardowski (“Inhalt und Gegenstand”), esa distinción se presenta claramente en “Über Gegenstände höherer Ordnung” (1982: 185-ss)

bien, lo que parece claro gracias a su insistencia en preservar el esquema, es que también el alma racional, siendo un ente físico, cae dentro de él. Más claramente dicho, si el alma –en tanto cuerpo– tiene la capacidad de experimentar estados que, a su vez, remiten a otros cuerpos, ello no se debe a una peculiaridad del alma sino más bien a una de la manera en que el mundo funciona causalmente.

La tensión entre el corporalismo del sistema y la realidad de ciertos fenómenos, como la intencionalidad, que incluyen incorporeales no es vista por los estoicos como un dilema<sup>7</sup>. Su jugada consistiría más bien en disolver el supuesto problema, demostrando que es posible explicar el carácter intencional de ciertos fenómenos como una función natural de un tipo específico de alma. En un movimiento que contemporáneamente se comprendería como una ‘naturalización’, más bien sostendrían que no es necesario considerar ese ‘ser sobre algo’ como un rasgo no físico. En alguna medida, ya que el esquema lógico del proceso causal sienta las bases del modo en que se relacionan los sujetos y el mundo, en ese esquema mismo debe estar la posibilidad de remitirse a algo otro a través de un incorporeal. ‘Ser quemado’ por ejemplo, no sólo aclara la condición actual de un madero sino que apunta a la acción del fuego sobre éste. Y nada de esto requiere de una mente para darse así.

En este estado de cosas, no puede reducirse el espectro bajo el cual se concibe a los *lektá*. No son meramente objetos intencionales o significados o proposiciones. Además de clasificarse en completos (ἀυτοτελής) e incompletos (ἔλλιπές), deben precisarse otras distinciones entre ellos que responden al papel que juegan dentro de la teoría. Así, dentro de la clase de *lektá* incompletos están los primeros que se identificaron aquí claramente, aquellos que funcionan como los efectos de la acción de un cuerpo sobre otro. Estos predicados (κατηγορημα)<sup>8</sup> no tienen meramente una función semántica que pueda definirse en términos de su participación en el sentido de un enunciado. Ellos son más bien una noción ontológica que apunta a un tipo de ser, a una entidad incorporeal, que ocupa un lugar en cada proceso causal. En cuanto tal, no es ni dependiente de una mente ni mucho menos de un hablante que tenga la posibilidad de proferirlo. Una subclase de estos mismos efectos es la que hace las veces de objeto de las actitudes psicológicas que conducen a la acción: el deseo y la selección. Se dice que una subclase porque si bien en los testimonios se los llama ‘predicados’ sin más<sup>9</sup>, otros pasajes prueban que son aquellos del tipo ‘es conveniente’, ‘es apropiado’, ‘es bueno’,

<sup>7</sup> Piénsese por ejemplo en el planteamiento quineano de *Word and Object*, que podría resumirse así: ó se acepta el lenguaje intencional y la importancia de una disciplina que se ocupe de esos fenómenos negando, en consecuencia, la ontología fiscalista ó se adhiere al fiscalismo y, por ende, se renuncia a ese rasgo intencional del lenguaje y a la ciencia que pretende tener por objeto tal fenómeno.

<sup>8</sup> Recuérdese que Cleanthes identifica sin más los predicados con los *lektá*. Cfr. T5 Capítulo 2.

<sup>9</sup> Cfr. T2 Capítulo 4.

‘es útil’...etc. los que motivan la acción. Es decir sólo aquellos que son evaluativos, que resultan no sólo del influjo causal del cuerpo que afecta al alma sino también de la forma en que ésta recibe esa afección, los que cumplen tal función.

Con ellos como base, se construyen entonces algunos *lektá* completos. En el primer caso, los que Bobzien llama ‘asertibles’ (ἀξιώμα)<sup>10</sup>, las entidades que más propiamente son portadoras de verdad puesto que ellas designan un estado de cosas constatable o no en la realidad<sup>11</sup>. Valiéndose del ejemplo típico “Ἡμέρα”, hay que aclarar que el asertible no es pues el enunciado, no sólo por las razones esgrimidas en el Capítulo –sección 2.2.1–, sino porque el asertible que es expresado allí es el mismo que se expresa con ‘Es de día’, por ejemplo. Y esto es así, puesto que lo que se expresa es un estado de cosas, el ser el caso de un cuerpo en una disposición específica que hace la oración griega o castellana susceptible de valor de verdad. Análogamente, con estos ‘asertibles’ como base, se construyen argumentos, inferencias, cadenas lógicas que revelan la forma en que los cuerpos o, más propiamente hablando, los hechos en los que éstos se involucran, se enlazan causal y racionalmente. Esto de nuevo evidencia que no es un asunto lingüístico o psicológico del que se está hablando aquí. La *akolouthia*, noción que describe ese encadenamiento, no se remite exclusivamente al tejido que establece el pensamiento o el lenguaje en los esquemas lógicos; ella tiene además una interpretación física y ética<sup>12</sup>.

En segundo caso, partiendo ahora de los predicados evaluativos, se construye otra clase de *axiomata*, los que son objetos del asentimiento –identificable con el impulso– que operan más bien como imperativos moviendo al sujeto a la acción. ‘Es conveniente ingerir esto’ es pues un tipo distinto de *lektón* completo frente al cual se exige del sujeto un examen crítico, más que un juicio; el alma asiente o se reserva la aceptación, se mueve hacia algo o se abstiene de hacerlo.

De hecho, Caston señala como una característica típica de las teorías que no tienen un lugar para lo intencional por sí mismo el que no haya una separación clara entre la intención considerada en sentido práctico y lo intencional relativo a lo mental. Ese solapamiento es también característico de la posición estoica y en algún sentido brinda una razón para dar cuenta de cómo dentro del conjunto de los *lektá*, además de aquellas cosas que fungen como contenidos de ciertos estados mentales –los significados o los contenidos de las impresiones

<sup>10</sup> Esta es la traducción que elige Bobzien para *axiomata* (Barnes and Bobzien 1999: 93-ss) (Bobzien 2003 85-ss).

<sup>11</sup> Nótese que aquí estarían los *lektá* que Crisipo piensa cumplen las tareas de los términos universales. Son ‘asertibles’ que una vez constatados con el mundo nos permiten identificar características generales de los cuerpos concretos.

<sup>12</sup> Cfr. Long 1971. Sin embargo, Long concluye que los *lektá* sí son dependientes del ser proferidos.

racionales–, se encuentran también los predicados prácticos distintos de los cuerpos que son objetivos de las acciones. Como el deseo, la creencia funciona como el arco que el alma dispara hacia el conocimiento; en cierto sentido, los contenidos de los estados mentales son objetivos que el alma se fija<sup>13</sup>.

Por supuesto que también algunos *lektá* son significados (σημαινόμενοι). Como se mostraba en el capítulo 2 y en el Apéndice 1, algunos *lektá* son los significados de palabras y oraciones. De esta manera dentro de la amplia gama de entidades que se han considerado deben también incluirse las preguntas, las invocaciones, los ruegos...etc., todo aquello a lo que se refiere el lenguaje cuando hace otras cosas distintas de afirmar. Por ello, los *lektá* son objeto de la dialéctica entendida como ciencia del lenguaje, de las expresiones.

Así las cosas, es posible ver que los *lektá* son una clase amplia de entidades; algunos de ellos, por ejemplo, pueden asimilarse en vista a su función a los sentidos fregeanos, otros, a los contenidos mentales, otros a los motivos por los cuales se actúa. Cabe entonces preguntarse, además de su incorporeidad, cuál es el rasgo que unifica a todas estas entidades. No hay ninguna otra pista además de su misma denominación; todas esas entidades son *lektá*, esto es literalmente ‘decibles’, ‘expresables’ o más ampliamente ‘caracterizables’. Es decir, expresables en el lenguaje, pensables por las almas racionales, evaluables con respecto a un fin, y ello gracias a que son el resultado de un proceso que a su vez forma parte de una cadena causal teleológica. Ellos tienen esas posibilidades –recuérdese que la morfología del vocablo recalca la posibilidad– en tanto manifestación concreta del Logos en lo real. Son racionales no porque dependan de una mente concreta o porque puedan manifestarse en el lenguaje ni tampoco porque cumplan papeles clave en procesos típicos de los humanos como la universalización o la acción basada en la evaluación; lo son porque responden a un ordenamiento que abarca y conduce lo real hacia su fin. Por lo mismo son parte del arsenal con que se construye el mundo, no meras estratagemas de una mente que intenta interpretar.

Long sostiene que hay buenas razones para pensar que la coherencia del estoicismo tiene base precisamente en la necesaria conexión que se da entre el *lógos* y la realidad. Esa conexión atraviesa transversalmente todas las partes de la filosofía estoica. En el primer capítulo se exponía uno de los sentidos en los que puede comprenderse la organicidad de la doctrina: los teoremas de una parte –los físicos– determinan algunos de otra –el determinismo ético o los mecanismos de conocimiento, por ejemplo–. Pero adicional a este tipo de influencia, la coherencia interna se manifiesta en la aplicación irrestricta de ciertos

---

<sup>13</sup> A este respecto es iluminadora la metáfora del arco del *Cratilo* platónico que es citada por Caston. Cfr. *Cratilo*, 420b-c

compromisos; uno de ellos, quizá el más básico, es la distinción entre cuerpos e incorporeales que fue objeto de esta investigación. Tal diferencia se plantea como una respuesta a un problema físico y de allí se traslada a todos los ámbitos de la filosofía. Pero una vez en cada uno de esos nuevos ámbitos, ella desarrolla su propia dinámica y da lugar a reflexiones y razonamientos peculiares de tal ámbito. El ejemplo más claro de ello fue expuesto en el Capítulo 4. Allí se constató cómo la distinción entre cuerpo e incorporeal se manifiesta en la ética y cómo esa aparición permite el despliegue en el interior de la misma ética de teorías propias como la de la *oikeiosis* o la de la selección.

Esa organicidad ha de ser suficiente para descartar completamente la idea de que los *lektá* son una incomodidad para el corporalismo de los estoicos. Se dijo en la Introducción, desechar esa interpretación de su incorporealidad era uno de los propósitos claves de esta investigación. Por ello se ha insistido en su papel dentro del esquema causal. No sólo como marco conceptual que permita su comprensión y formulación sino incluso como entidad partícipe de ese proceso, como resultado del mecanismo que da lugar a los cuerpos y los eventos en los que están involucrados. Ser corporalista significa descartar de la ontología todo aquello que no desempeñe un papel en la cadena causal que constituye el devenir del mundo. Ese compromiso estoico supone, a la vez, un rechazo de cualquier entidad que se ubique allende a la física concreta de lo real.

## Apéndice I

**Mates, platonismo metafísico y *lektá* estoicos**

Este apéndice debe leerse en directa conexión con el capítulo 2 de esta investigación. Allí se pretendía defender que los *lektá*, en su más básica acepción de predicados, son una noción esencialmente ontológica postulada para distinguir entre los cuerpos y los efectos –cambios– que resultan de la interacción entre los primeros. De modo que sus apariciones también en contextos lógicos y éticos responden propiamente a esta distinción. Si esta hipótesis es correcta, la posición ya tradicional de Benson Mates (1973) según la cual los *lektá* son una noción esencialmente semántica que cumple dentro de la lógica estoica el mismo papel que desempeñan los sentidos en la semántica de Frege, es por lo menos sesgada.

Ciertamente, si los *lektá* son idénticos a los sentidos fregeanos, se reduce el campo de acción de la noción estoica y quedan inexplicadas sus apariciones en contextos distintos al semántico. Adicionalmente, desde un punto de vista ontológico –que se ha considerado en esta investigación como el fundamental–, tampoco es afortunada la comparación pues la noción fregeana de sentido implica una metafísica completamente ajena a la posición estoica. El propósito de este texto es resaltar las semejanzas entre *lektá* y sentidos para poner en duda la identificación que asume Mates. Más que rebatir esta lectura, se pretende distinguir claramente entre el tipo de objeto que es un incorporal estoico –concretamente un *lektón*– y los objetos abstractos propios de las posiciones platónicas contemporáneas. Se hará una muy breve reconstrucción de esa comparación; ello mostrará bajo qué aspectos son comparables sentidos y *lektá* y bajo cuáles esa comparación no es sostenible. Con esta base, se evaluará la atigencia y utilidad de esa asimilación.

La ‘posición de Mates’ está formulada en su libro de 1973, *Stoic Logic*. Este trabajo asume la postura de Lukasiewicz sobre la lógica de los estoicos según la cual ésta anticipa algunos de los conceptos y métodos de la lógica moderna<sup>1</sup>. Por esta razón, ambos autores suponen que debe reevaluarse el lugar del estoicismo en la historia de la lógica<sup>2</sup>. Contrario a lo que piensa Kant, ellos sostienen que sí habría un desarrollo distinto al aristotélico puesto que la lógica estoica es, por un lado, una lógica de proposiciones mientras la aristotélica es una de clases y, por otro, una teoría de la inferencia más que una lógica, como la aristotélica, de matrices lógicamente verdaderas.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Cfr. Lukasiewicz (1935: 111-131)

<sup>2</sup> Cfr. Mates (1973: 3)

<sup>3</sup> Cfr. Mates (1973:1-3)

Dentro de esta lectura de la lógica estoica como una lógica de proposiciones tiene todo sentido dilucidar el papel de los *lektá* como los significados de los enunciados lingüísticos, aquello que media entre las palabras y las cosas o estados de cosas que ellas designan. Esta interpretación es, según Mates, uno de los aportes novedosos de su trabajo<sup>4</sup>. Él hace una comparación entre algunas teorías semánticas contemporáneas y la postura estoica en aras de aclarar en qué consiste la contribución de ésta. Ciertamente existen buenas razones para asumir la lectura que Mates propone y, de hecho, muchos después de él la han avalado<sup>5</sup>.

Mates, sin embargo, no presenta un argumento en el que, por ejemplo, se demuestre que la teoría estoica reconoce la necesidad de distinguir entre la información que proveen ciertos nombres y el referente al que ellos apuntan, origen clave de la distinción fregeana entre sentido y referencia. Efectivamente, el interés de Frege es justificar la diferencia cognitiva entre diversos tipos de enunciados de identidad; el estoicismo, en cambio, intenta evidenciar el papel de ciertos incorpóreos en la posibilidad y la comprensión del llegar a ser de lo real.

Mates se apoya en las fuentes en las que los *lektá* parecen ser evidentemente un ítem propio y quizá exclusivo del terreno del lenguaje. El pasaje clave en su interpretación es aquel en el que Sexto Empírico distingue entre el signo, lo que significado y el objeto:

Sexto Empírico, *Contra los profesores* 8, 11-12 (T34)

De la primera opinión han sido defensores los de la Estoa, diciendo que estos tres [elementos] se conectan entre sí: lo que es significado, lo que significa y el objeto, de estos lo que significa es el habla, como por ejemplo 'Dion'; lo que es significado es el estado de cosas mismo que es revelada a través de ésta y lo que nosotros aprehendemos como subsistente a través de nuestro pensamiento, pero que los bárbaros no entenderían aún oyendo la palabra; y el objeto, lo que subsiste afuera, como por ejemplo, Díon mismo.<sup>6</sup>

Son dos las razones centrales que le permiten a Mates suponer que los *lektá* son semejantes a los sentidos fregeanos. En primer lugar, los estoicos creen que el signo y el objeto designado son cuerpos pero lo significado es incorpóreo. Ellos distinguen además entre sonido vocal y expresión, por un lado, y lenguaje, por otro. La primera distinción –entre *phoné* y *léxis* (DL

<sup>4</sup> Cfr. Mates (1973: 3-4): “It essays, therefore, only a small portion of the project suggested by Lukasiewicz. With a few minor exception it repeats his published conclusions and supports them with further evidence. In addition, it makes four points which are now summarized. 1. In their semantical theory the Stoics employed a distinction very similar to the sense-denotation and intension-extension distinctions of Frege and Carnap. Stoic logic is a logic of propositions and not the sentences.”

<sup>5</sup> Por ejemplo, Long (1971: 78) compara la terminología estoica con la fregeana y adopta explícitamente la posición de Mates (Long 1971: 79). Graeser (1978: 81) también dice explícitamente que los estoicos anticipan las distinciones contemporáneas entre sentido o connotación y referencia o denotación. Aunque reconoce que el uso estoico de *semainen* no parece dar cabida al concepto contemporáneo de denotar.

<sup>6</sup> Para la identificación entre *lektá* y lo significado, el pasaje fundamental quizá sea Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 7, 57 (T33). Allí al distinguir entre el habla y la expresión se asimila los *lektá* a lo significativo en cuanto son ellos los que hacen distinto un sonido cualquiera a uno que hace parte de un lenguaje. Además en ambos textos se usan los mismos vocablos –τὸ πρᾶγμα, τυγχάνειν– para referirse respectivamente a los *lektá* y al objeto que es designado.

7, 55-56) – es entre cuerpos cuyas características particulares determinan cuál corresponde al sonido vocal animal y cuál al sonido vocal de los humanos. Por el contrario, la distinción entre *léxis* y *lógos* es una entre cuerpo e incorpóreo. Esta distinción tiene un uso importante en el sistema: dar cuenta de cómo es posible percibir un sonido vocal y no obstante no comprender el significado que está asociado a éste o, mejor, mostrar cómo no todo proceso causal que incide en un sujeto significa, por sí sólo, un cambio cognitivo.

En segundo término, esa entidad incorpórea es considerada por los estoicos como un intermediario entre las dos entidades corpóreas, de modo que ellas se relacionan a través de él. Ésta es la parte clave para la identificación con Frege; para él las palabras no remiten al mundo directamente sino a través de los ‘modos de presentación’ o, como dirían los estoicos, de los predicados que describen esos objetos y subsisten al pensamiento racional humano. Pero, como se ha dicho, el interés fregeano está en preservar las diferencias en el valor cognoscitivo entre los diversos tipos de enunciados de identidad; mientras que para los estoicos, lo que la distinción posibilita es dar cuenta del efecto que producen los cuerpos externos en el alma del sujeto –otro cuerpo– sin que ese intercambio causal requiera de la postulación de un nuevo cuerpo. Es decir, lo que se quiere es explicar la fisiología del proceso cognitivo no el valor epistemológico de lo que es conocido. En definitiva, para los estoicos, eso que es significado opera como un intermediario entre los objetos del mundo y los estados mentales –las impresiones racionales en este caso–. No son pues esos significados estados mentales en sí mismos, ni tampoco los cuerpos a los que esos estados se remiten. Sin embargo, sí podría decirse que los predicados que subyacen a las impresiones del sujeto podrían ser usados por los estoicos para distinguir el estado psicológico del individuo en cuestión; por ejemplo, con base en el tipo de predicados a los que asiente y que considera criterio para la realización de sus acciones puede distinguirse entre el sabio y el necio –condiciones que son idénticas precisamente con una disposición corporal del alma, con un estado mental.

Así las cosas, hay una faceta desde la cual el paralelo resulta evidente pues los sentidos son también incorpóreos, más propiamente objetos abstractos a través de los que el lenguaje denota el mundo y por ser abstractos son, además diferenciables de los objetos físicos a los que apunta y distintos de las ideas que están en la mente asociadas a éstos.

Mas, de ahí en adelante, la semejanza se desdibuja mucho; no sólo porque existan diferencias entre la manera en que los estoicos se valen de la distinción entre cuerpos e incorpóreos para el caso del lenguaje sino, principalmente, porque en el uso más amplio de ella no hay puntos de contacto ni equivalencias claras con la posición semántica de Frege. Esto último, porque las opiniones de los estoicos no tienen como eje central una preocupación

de ese tipo. Si así fuera, una distinción entre el significado y la referencia de los términos llevaría naturalmente a preguntarse por ejemplo sobre el modo en que se denota en los llamados contextos oblicuos, o por la referencia de las metaproposiciones o los tests de intercambiabilidad *salva veritate*. Ciertamente son conscientes de algunos de esos asuntos, por ejemplo, de la utilidad de distinguir entre la referencia –el objeto mismo– y el significado –los predicados asociados– de ciertos enunciados teológicos y cosmológicos<sup>7</sup>. Sin embargo esa distinción entre objetos y *lektá*, ontológica de cuño, no se emplea para desarrollar nuevas cuestiones sino para resolver las presentes.

En efecto, resulta confuso decir que el terreno propio de los *lektá* no es el lenguaje. En la simple etimología del término parece desmentirse esta posición. Así mismo, hay que tener en cuenta que, como se vio en el primer capítulo, los filósofos estoicos son los primeros que emplean una división clara de la filosofía y le asignan a cada una de esas secciones objetos y problemas propios. No obstante, debe recordarse que el sentido en el que se habla de *lógos* en el estoicismo e incluso, de lenguaje, lógica y pensamiento en otros sistemas de la filosofía antigua –piénsese por ejemplo en Parménides y Platón– no es el mismo de hoy día. Por lo mismo, también se señaló en el capítulo 2, la lógica y sus ítems propios tienen una dimensión ontológica que los define esencialmente<sup>8</sup>.

Mates reconoce que hay en el planteamiento estoico una consideración metafísica de tono esencialmente diverso al tono de las posiciones contemporáneas, que intentan estar libres de metafísica<sup>9</sup>. No obstante, pierde rápidamente de vista ese compromiso ontológico y, por lo mismo, no ubica en el contexto adecuado algunas de las opiniones estoicas. Por ejemplo, suponiendo que, en conformidad con los requisitos de su sistema, los estoicos consideran que no se puede referir lo que no existe, Mates sostiene que “the Stoics restricted the denotation of expressions to bodies”<sup>10</sup> o “the Stoics asserted flatly, in accordance with their materialism, that the objects denoted by all expressions are bodies, just as the signs are bodies.”<sup>11</sup> Si bien es cierto que la distinción estoica entre cuerpos e incorpóreos es un asunto metafísico y que,

---

<sup>7</sup> cfr. Capítulo 2, sección 2.1

<sup>8</sup> Esa necesaria y estrecha relación entre los ítems lógicos y lo real se encuentra a la base de, por ejemplo, la doctrina estoica del signo. Aunque ella se plantea en términos de conexiones entre proposiciones, esa relación tiene validez en cuanto refleja los hechos del mundo tal cual son. Un signo y lo que éste revela son *lektá*, en ese sentido profundo de ser lo que sucede que es susceptible de expresarse en el lenguaje. En ese mismo marco, adquiere sentido la exótica idea –a los ojos de la teoría contemporánea sobre la proposición– de que las proposiciones son destruidas cuando el objeto al que ella refiere no existe más. Según el reporte de Alejandro de Afrodisia los estoicos consideran que la proposición ‘Éste está muerto’ es imposible pues cuando ‘éste’ refiere a Dión y Dión ha muerto la proposición se destruye en la medida en que el objeto de la referencia demostrativa no existe más. (cfr. Alejandro de Afrodisia, *Comentario a los Analíticos Primeros de Aristóteles* 177-ss)

<sup>9</sup> Mates (1973: 23)

<sup>10</sup> Mates (1973:11)

<sup>11</sup> Mates (1973: 23)

en tanto instancia de ésta, la distinción entre el signo y lo significado también lo es, no se plantea con la intención de negar la posibilidad de que los términos pudieran referir a entidades no-corpóreas. Gran parte de la discusión sobre los *ennoémata* se basa en el reconocimiento de que nombres como ‘caballo’ y ‘hombre’ designan ‘algo’<sup>12</sup> y ello no es un cuerpo. Aunque sí se intenta mantener ese esquema tripartito de modo que el lenguaje cumpla con su función referencial, el que la referencia sea siempre un cuerpo no parece ser un requisito indispensable de su postura. Por el contrario, sí lo es la incorporealidad de aquello que haga las veces de significado de los términos –esto quedo suficientemente probado en el capítulo 2. Como, en el estoicismo, es una necesidad para la verdad ser un cuerpo; condición que le niega explícitamente Frege<sup>13</sup>.

El asunto de la verdad es central en la reflexión fregeana. Él sostiene explícitamente que es la consideración de la verdad lo que lo lleva a hablar de sentidos o de pensamientos y que ella –bien comprendida y delimitada– es un asunto exclusivo de la lógica. Como puede deducirse de lo dicho pocas líneas arriba sobre el papel de los predicados en la identificación del estado cognitivo del sujeto, la verdad es también para los estoicos un asunto físico, psicológico y por supuesto ético. Ella, en cuanto tal, es un cuerpo o más bien la disposición de un cuerpo –el alma– y, en consecuencia, un estado psicológico que determina las decisiones y las acciones de su poseedor. Luego la distinción entre lo propiamente lógico y, lo que Frege llama, el terreno del psicologismo no parece sostenerse aquí. Claro, no resulta tampoco necesaria porque no hay para los estoicos un ámbito propiamente subjetivo del cual distanciarse; con todo, las conexiones que Frege quiere romper son esenciales en la posición de los estoicos.

Es evidente, pues, que las asimetrías señaladas quieren insistir en que el interés fregeano es distinto del estoico y en que a lo que apunta la doctrina de éstos es a una cuestión física y no meramente semántica o epistemológica. Por ello, quizá lo menos explícito pero más problemático de la asimilación entre *lektá* y sentidos es la sugerencia de que los primeros son entidades con una metafísica platónica como la que es característica de los segundos. Esto es

---

<sup>12</sup> Peor aún, ni siquiera designan ‘algo’ en sentido técnico, como es evidente después del análisis del Capítulo 3.

<sup>13</sup> Cfr. por ejemplo Frege (1996: 27): La verdad no es una propiedad que corresponda a una clase especial de impresiones sensibles; también en Frege (1996:34). El razonamiento de Frege es completamente inverso al estoico. Para él, puesto que lo susceptible de ser verdadero o falso son los pensamientos y éstos no son objetos físicos y no son perceptibles –“los pensamientos no son ni objetos del mundo exterior ni representaciones” (Frege 1996: 37), el dominio de la verdad tampoco puede ser el de los objetos o de las propiedades físicas percibibles. El talante de este razonamiento es claramente epistemológico. Por el contrario, los estoicos creen que la verdad ha de ser un cuerpo pues ella tiene una incidencia causal en las acciones; no obstante lo verdadero –el significado de los enunciados, por ejemplo– no tiene ningún poder causal. Esta distinción entre la verdad y lo verdadero es una instancia más de la diferencia entre cuerpos e incorpóreos que anima toda esta discusión. No hay nada equivalente en las consideraciones de Frege.

engañoso, pues la postura ontológica estoica no es platónica ni a la usanza de Platón ni de la forma en que son platónicos algunos contemporáneos como Frege.

Ser platónico en general significa aceptar la existencia de entidades, distintas de los cuerpos concretos, entidades que no están ubicadas espacio-temporalmente, en virtud de las que se explican las cualidades de dichos cuerpos. La distinción principal entre el platonismo de Platón y los platonismos contemporáneos radica en la concesión o no de poder causal a esas entidades<sup>14</sup>. Platón por supuesto que se lo otorga aunque es difícil establecer hasta que punto ellas son más que ítems formal o teleológicamente explicativos. Este aspecto, en efecto, es privilegiado y de hecho en algunos pasajes parece ser aquel que se denomina propiamente ‘causa’.<sup>15</sup> No obstante, este sentido no agota los aspectos de aquello que es causa; si bien las ideas caracterizadas como eternas, inmóviles e inmutables no puedan ser aquello que origina mecánicamente el llegar a ser o la alteración de lo real, hay un sentido en que ellas vía participación, comunicación o gracias a la intermediación del Demiurgo configuran la realidad<sup>16</sup>.

Es decir, aunque no susceptibles de actividad, las Formas deben comprenderse no sólo como universales sino además como entidades separables que causan que los objetos del mundo sensible existan y sean como son. Así, esas entidades más que una abstracción de una característica común a muchos individuos son la instanciación perfecta de la cualidad que ellas producen. El poder explicativo de la propiedad en los términos que quiere Platón depende de que ésta pueda estar en todos los cuerpos al mismo tiempo y las cosas que se perciben corrientemente no pueden hacer esto, pues no pueden separarse de sí mismas de esa

<sup>14</sup> Como toda generalización también ésta es problemática. De un lado, hay quienes interpretan las ideas de Platón como causas formales simplemente, negando cualquier papel eficiente a estas entidades; de otro, hay platónico contemporáneos como James R. Brown quien sí atribuye un rol causal a los entes abstractos (cfr. Brown:1999)

<sup>15</sup> cfr. *Fedón* 97 c6- d1: De modo que si alguno quisiera encontrar la causa de cada cosa, según la cual nace o perece o existe, es preciso encontrar sobre ello esto: cómo es mejor para ella ser, padecer o hacer. (εἰ οὖν τις βούλοιο τὴν αἰτίαν εὑρεῖν περὶ ἐκάστου ὅπῃ γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, τοῦτο δεῖν περὶ αὐτοῦ εὑρεῖν, ὅπῃ βέλτιστον αὐτῷ ἔστιν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὅτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν·)

<sup>16</sup> El reconocimiento de ese, al menos, doble aspecto de la causalidad parece ser lo que está detrás de la hipótesis del Demiurgo en *Timeo*. Allí entonces, se postulan dos tipos de causa: una identificable con el por qué que se aspiraba a encontrar en *Fedón* y una concausa, o causa segunda, material y eficiente en algún sentido: la materia y los procesos físicos a los que ella está expuesta: Platón, *Timeo* 46c-e5 : Ahora bien, todas estas cosas están entre las concausas de las que el dios se sirve como *prestamos* [con el propósito de] completar la idea de la mejor manera posible; pero la mayoría cree que no [es]concausa sino causa de todo, enfriando y calentando solidificando y disolviendo, y [de] cuantas cosas han sido producidas. (...) Pero es necesario que el amante del intelecto y de la ciencia vaya en busca de las primeras causas de la naturaleza racional, y las segundas, cuántas por otras son movidas, y que según necesidad llegan a mover a otras (Ταῦτ' οὖν πάντα ἔστιν τῶν συναιτίων οἷς θεὸς ὑπηρετοῦσιν χρῆται τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατόν ιδέα ἀποτελῶν· δοξάζεται δὲ ὑπὸ τῶν πλείστων οὐ συναίτια ἀλλὰ αἴτια εἶναι τῶν πάντων, ψύχοντα καὶ θερμαίνοντα πηγνύοντα τε καὶ διαχέοντα καὶ ὅσα τοιαῦτα ἀπεργαζόμενα. (...) τὸν δὲ νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐραστὴν ἀνάγκη τὰς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν, ὅσαι δὲ ὑπ' ἄλλων μὲν κινουμένων, ἕτερα δὲ κατὰ ἀνάγκης κινούντων γίγνονται, δευτέρας.)

manera<sup>17</sup>. De modo que es necesario concebir las Formas como incorpóreas. Pero si, como señalan los estoicos, es imposible que una cosa incorpórea interactúe con una corpórea, es claro por qué, para estos filósofos, tales entidades inmateriales no tienen ningún alcance causal. Los estoicos, pues, están muy lejos de admitir un reino de Formas. Tampoco puede decirse sin lugar a dudas que las acepten siquiera en su faceta de universales. Si se aceptan las conclusiones del capítulo 4, parece que una vez visto que los *lektá* pueden cumplir el papel de objetos de pensamiento y ser sujeto de las definiciones en los procesos dialécticos no hay necesidad de aceptar entidades universales, sea cual sea su ontología. Mas, aún si se insiste en mantener las *ennoémata* y considerarlas como aquello que juega los roles que dejan vacantes las Formas platónicas, tampoco se les atribuye algún estatus que les abra un lugar en la ontología.

En el marco de las investigaciones contemporáneas parecen ser otras las razones por las que se postula una distancia entre las entidades que dan cuenta del significado de los enunciados y los enunciados, los hablantes o las cosas sobre las que éstos hablan. Lo que se quiere garantizar es la objetividad del lenguaje y del conocimiento separando tajantemente los significados y los conceptos de las especificidades arbitrarias de los sujetos que conocen, sus pensamientos privados y sus prácticas lingüísticas. Frege lleva al absurdo la hipótesis de que las representaciones y los pensamientos son identificables evidenciando que, si ello fuera así, la verdad, la ciencia e incluso la discusión razonable serían imposibles. Él concluye entonces que, “los pensamientos no son ni objetos del mundo exterior ni representaciones” de lo cual a su vez, deriva la necesidad de “reconocer un tercer dominio”:

Frege, *El pensamiento: una investigación lógica*

Hay que reconocer un tercer dominio. Lo que pertenece a ese dominio tiene en común con las representaciones que no puede ser percibido por los sentidos, y con los objetos, que no necesita de un portador a cuyos contenidos de conciencia pertenezca. Así, por ejemplo, el pensamiento que expresamos en el teorema de Pitágoras es atemporalmente verdadero, es verdadero independientemente de si alguien lo considera verdadero.

---

<sup>17</sup> Nótese por ejemplo el siguiente razonamiento de Plotino que pretende criticar la idea estoica de que la cualidad es un cuerpo: *Encada 4, 7, 8a, 9-35*: (...) si todo cuerpo y toda masa, al ser dividida, deja de ser lo que era, en tanto que, al seccionarse el cuerpo, la cualidad permanece ella misma entera en cada parte (por ejemplo, la dulzura de la miel que está en cada [parte de la miel] no es menos dulzura), la dulzura no será un cuerpo. De igual modo sucede en el caso de las demás [cualidades]. (εἰ πᾶν σῶμα μεριζόμενον καὶ ὄγκος πᾶς ἀφαιρεῖται ὅπερ ἦν, κερματιζομένου δὲ τοῦ σώματος ἐφ' ἑκάστῳ μέρει ἡ αὐτὴ ὅλη ποιότης μένει, οἷον γλυκύτης ἢ τοῦ μέλιτος οὐδὲν ἔλαττον γλυκύτης ἐστὶν ἢ ἐφ' ἑκάστῳ, οὐκ ἂν εἴη σῶμα ἢ γλυκύτης. Ὁμοίως καὶ αἱ ἄλλα.) Lo que sigue del texto también es interesante porque se sustenta en la idea de que las cosas tienen las capacidades que tienen en virtud de las cualidades de las que participan –para el ejemplo del testimonio, una cosa es fuerte si tiene una magnitud grande–. Así ante los contraejemplos –cosas pequeñas con capacidades grandes, piénsese en un átomo de uranio– se duda más bien de que la capacidad sea corpórea y por ende de que tenga magnitud antes que poner en cuestión el criterio de que las cosas tienen los poderes que tienen por sus cualidades. La posición estoica es más bien la opuesta. Como se vio en el primer capítulo, se insiste primero en la capacidad que la cosa muestra para luego determinar sus cualidades. Un buen ejemplo es la clasificación de los seres naturales que hace Filón en *Alegorías de las leyes 2, 22-3* con base en los poderes que tiene el *pneuma* en cada una de sus manifestaciones.

No necesita de un portador. Es verdadero no sólo a partir de que fue descubierto; así como un planeta, aún antes de que alguien lo haya visto, ya ha interactuado con otros planetas.<sup>18</sup>

Los pensamientos o sentidos son, pues, independientes de los sujetos que los captan en la medida en que no son estados mentales de dichos sujetos ni derivan su existencia del ser captados por ellos. La posibilidad de la ciencia –esto es de la existencia de pensamientos verdaderos sobre el mundo más allá de las representaciones que se almacenan de él– y el hecho evidente de que varios sujetos puedan captar el mismo pensamiento hace necesario reconocer que no todo es representación y que el pensamiento que capta uno o varios sujetos es independiente de ellos<sup>19</sup>. Pero tampoco esos pensamientos son objetos que se perciben por los sentidos. Pertenecen al dominio de lo que es objeto del pensar, de lo que es captado más que percibido. Los pensamientos son, pues, entes de un tercer reino, uno de objetos que no están ubicados espacio-temporalmente ni tienen poderes causales:

Frege, *El pensamiento: una investigación lógica*

Un pensamiento, ciertamente, no es algo a lo que habitualmente se llame actual (*wirklich*). El mundo de lo actual es un mundo en el que esto actúa sobre aquello, lo cambia y a su vez experimenta una reacción en virtud de la cual él mismo es cambiado. Y todo esto acontece en el tiempo. Lo que es atemporal y no puede cambiar difícilmente podremos reconocerlo como actual.<sup>20</sup>

A pesar de que explícitamente se niega ese papel causal, Frege reconoce pocos renglones después, que en alguna medida los sentidos juegan un papel en la acción. Él sostiene que los pensamientos ‘actúan’ de cierta manera y tienen incidencia en la mente y las acciones de quienes los poseen o comprenden pues al ser captados y tenidos por verdaderos determinan las creencias y el curso de los comportamientos (Frege 1996: 47). Los estoicos también atribuyen algún tipo de acción a los *lektá* pues ellos modifican y condicionan las acciones que realizan los individuos. Recuérdese el pasaje de Sexto en el que se trata de explicar la acción de los *lektá* en el alma asemejándola a la acción del maestro que con su ejemplo modifica el comportamiento del niño sin tocarlo. Lo que Frege pretende es mostrar que esa aparente no actualidad o mejor, que ese modo particular de actuar que es propio de los pensamientos posibilita su objetividad:

Frege, *El pensamiento: una investigación lógica*

¡Cuán diferente parece la actualidad de un martillo comparada con la de un pensamiento! ¡Cuán diferente es el proceso de tomar un martillo que el de comunicar un pensamiento! El martillo pasa de estar en poder de uno al otro, es asido, experimenta una presión, con ello su densidad, su contextura se altera parcialmente. Con el

---

<sup>18</sup> “Se ve un objeto, se tiene una representación, se capta o se piensa un pensamiento. Cuando se capta o se piensa un pensamiento no se lo crea, se entra en relación con él, que ya existía antes, de una cierta manera; tal relación es diferente de la de ver un objeto o tener una representación.” Nota de Frege. (Frege 1996: 37-38).

<sup>19</sup> Cfr. Frege (1996: 38-44)

<sup>20</sup> Cfr. Frege (1996: 46)

pensamiento, en cambio, no ocurre nada de esto. Al ser comunicado el pensamiento no abandona los dominios de quien lo comunica, pues, en rigor el hombre no tiene ningún poder sobre él.<sup>21</sup>

La comparación enfatiza también, más adelante, que los pensamientos ‘actúan’ por algo que hace el que piensa, o en términos estoicos, por una acción de aquello que tiene en sí mismo esa capacidad: los cuerpos. Esa distinción entre aquello que cada clase de ente puede hacer es lo que resulta interesante en la perspectiva estoica. Mientras parece que el camino fregeano va de los requerimientos epistemológicos a los físicos y quizá ontológicos, el razonamiento estoico va de los condicionamientos que impone su física a las posibilidades epistemológicas que ella otorga.

Precisamente por la diversidad de los compromisos que originan estas nociones y a pesar de las semejanzas señaladas, no es nada claro si el subsistir propio de los *lektá* sea lo mismo que existir en ese tercer reino poblado de pensamientos. Debe recordarse que los *lektá* tienen un estatus ontológico en virtud de la conexión que ellos establecen con los cuerpos. La subsistencia, como se argumentó en su momento, no es una característica que les permita abstraerse del mundo concreto y distanciarse de él; es más bien un rasgo que los vincula con ese mundo y su funcionamiento causal. Y gracias a esa vinculación, los *lektá* son objetivos. Por lo mismo, a diferencia de esas entidades abstractas, los *lektá* son localizables y determinables. Esa conexión con la realidad y la estructura causal de ella es evidente también en el tipo de entidades que pueden considerarse *lektá* en el planteamiento estoico, a diferencia de las que son consideradas abstractas por las posturas platónicas. En general, los platonistas lo son con respecto a tres clases de entes: los números, las propiedades y las proposiciones. Y éstas son buenos ejemplos de pensamientos porque no requieren de ninguna conexión con la realidad para postularse y de hecho, la característica que resaltan es justamente el no requerir de esa conexión.

Un último ejemplo de la forma en que los intereses de cada doctrina modifican y distancian sus conclusiones: considerados como objetos de pensamiento, distintos de lo sensible, Frege postula los pensamientos como distintos e independientes de los cuerpos y los estados mentales. Los estoicos, por su parte, también consideran a los *lektá* objetos de pensamiento, pero ello entonces implica que deben estar asociados a un cuerpo que afecte causalmente la capacidad de pensar. En tanto casos de un cambio, los significados son incorpóreos como lo son los efectos en general; pero todo aquello que es caso de un cambio

---

<sup>21</sup> Cfr. Frege (1996:48)

está necesariamente vinculado con un cuerpo que es lo que cambia y puede provocar cambios.

Aquí se ha querido insistir en que los *lektá*, se vinculan de tal forma con los cuerpos que unos no son sin los otros y viceversa. Por lo cual es obvio, por un lado, que no dependen de una mente y, por otro, que son ítems que forman parte de una postura ontológica que pretende esclarecer qué es lo que existe y cómo esto llega a ser; pretensión que los distancia rotundamente de las perspectivas contemporáneas, incluso de aquellas con las que guarda sugerentes parecidos. Por lo que, la comparación, iluminando un aspecto, ensombrece los restantes.

Como se advertía al inicio, este apéndice complementa las conclusiones del capítulo segundo. Allí se intentaba demostrar por qué los *lektá* –de la misma manera que los otros incorporeales– se postulan en respuesta a cuestiones y compromisos esencialmente físicos. Aunque esa postulación resuelve con éxito problemas propios de la lógica y de la ética –los del significado y los contenidos de las impresiones cognitivas que se afrontan en el capítulo 2 y los relativos a los objetos del impulso y el deseo del capítulo 3–, ella responde a la necesidad de evidenciar cómo se produce el cambio. Dos interpretaciones rivales se discutieron: la fisicalista de Frede y la logicista de Mates. Frede, se dijo, retomando la manera en que Cleantes trabaja la noción, regresa los *lektá* a su origen causal. El asunto es, para él, metafísico pues se distingue entre los cuerpos y lo que es cierto de ellos; posteriormente, la noción se traslada al contexto lógico al reconocer que también puede aplicarse a lo que se dice falsamente de los cuerpos. Esta interpretación reubica los *lektá* en su contexto físico original, pero al concentrarse exclusivamente en el papel predicativo de ellos, nuevamente restringe su campo de acción<sup>22</sup>.

La postura de Mates tiene la misma limitación. No puede identificarse sin más *lektá* y sentidos pues no todas las operaciones para las que los *lektá* son empleados en la teoría estoica sustentan cabalmente esa identificación. Fundamentalmente no es claro que ellos sean la respuesta a preocupaciones semánticas o epistemológicas. Una correcta comprensión de los motivos por los que se distingue entre cuerpos e incorporeales en general y entre aquellos y *lektá* en particular permite presentar una interpretación unificada de todos los usos de aquellos en la teoría estoica.

Un comentario adicional: a pesar de que la metafísica de los *lektá* los separa de las entidades abstractas de tipo platónico, su preocupación metafísica sí los emparenta con Platón. En la misma tónica en que Cherniss –en su sugerente artículo de 1936– reconstruye la teoría de la

---

<sup>22</sup> cfr. Capítulo 2.

ideas como una hipótesis explicativa que pretende con el menor número de ‘movimientos’ salvar los fenómenos, en esta investigación se ha tratado de sugerir que los estoicos postulan la distinción entre cuerpos e incorporeales –concretamente entre cuerpos y *lektá*– para explicar un gran número de problemas relacionados con la posibilidad del cambio. Como la de Platón, lo que pretende la ontología estoica es brindar una estructura sobre la que se construyan explicaciones de lo real que sean consistentes con la más básica experiencia. Y por lo que se ha visto, para estos filósofos esa experiencia primitiva se condensa en el ordenamiento causal. Cuerpos e incorporeales son indisolubles porque se necesitan mutuamente para particularizarse y, a su vez, los particulares son las entidades más básicas en este sistema porque son ellos los que ocupan roles activos, pasivos o de condición necesaria en ese desenvolvimiento causal de lo natural. En este marco, los *lektá* son nociones ontológicas que tienen la función de hacer las veces de los efectos de esos cambios, sea cual sea su naturaleza particular: predicados, significados, objetos del impulso...etc.

## Apéndice 2

***Oikeíosis*: el papel de los predicados en la consecución de la felicidad**

De acuerdo con Zagdoun<sup>23</sup>, la noción de *oikeíosis* plantea tres problemas principales: su definición, su interpretación y traducción y su origen. Los dos primeros no son tan relevantes para esta interpretación en la medida en que no se pretende ofrecer una explicación sistemática ni de la noción ni del papel que ella desempeña dentro de la ética estoica<sup>24</sup>. Por el contrario, la pregunta por el origen sí resulta oportuna pues, como se planteó en el cuarto capítulo<sup>25</sup>, se intenta establecer una conexión entre la distinción entre *telós* y *skopós* y la doctrina de la *oikeíosis*. Ciertamente, esta doctrina es central para esta interpretación en la medida en que permite ver claramente cómo la distinción entre predicados y objetos que satisfacen esos predicados es más que un problema meramente semántico –una diferencia entre el sentido y la referencia de un término, por ejemplo–. Se quiere enfatizar que, tal y como ha sido presentada aquí, la doctrina de la *oikeíosis* no puede plantearse sin tener previamente la noción de que aquello que es objeto de ciertas actitudes psicológicas es un predicado. En virtud de esto, se insistirá en que la distinción entre predicados y objetos que los satisfacen tiene implicaciones cruciales en todos los aspectos de la filosofía estoica. Dichas cuestiones constituyen el propósito de este apéndice.

El entronque del asunto del *télos* con la doctrina de la *oikeíosis* remite a una de las preguntas clave de la psicología estoica de la acción: cómo es posible que el bien –en tanto objetivo de las acciones, es decir, visto como un cuerpo– impulse a todos y cada uno de los seres a que se muevan voluntariamente hacia él. Más concretamente, en el caso de los humanos, por qué puede decirse que un individuo busca voluntariamente el bien y no más bien que el bien, en tanto cuerpo, ejerce cierta afección sobre el alma del sujeto –otro cuerpo– determinando causalmente el movimiento de ésta hacia aquél. Éste, de hecho, parece ser el caso de los animales y, en cierto sentido, el de los niños quienes son movidos hacia las cosas que son benéficas para ellos por la Naturaleza, en virtud de su propia condición. No obstante, una vez se alcanza el uso de razón y se introduce la perspectiva del propio sujeto –i.e. su capacidad de evaluar los objetos en virtud de los predicados que ellos

---

<sup>23</sup> Zagdoun (2005: 321)

<sup>24</sup> Para ello puede consultarse Engberg-Pedersen (1990) ó Radice (2000).

<sup>25</sup> Cfr. Sección 2.1.1

satisfacen<sup>26</sup>– el movimiento ya no está más condicionado y se abre un espacio para el ejercicio del poder de elección, y consecuentemente, un lugar también para el error<sup>27</sup>.

Definida en estos términos, la perspectiva subjetiva sólo es posible si se tiene claro cuál es el rol de los predicados en la psicología de la acción. Ellos otorgan la perspectiva intencional, entendida en este caso, como el punto de vista del agente en la realización de la acción. Si bien el choque entre los cuerpos externos –bienes o no– y el alma del sujeto sí provoca una reacción en éste, una impresión impulsiva o estimulante, el tipo de reacción que se desencadena depende únicamente de la evaluación que el agente haga del objeto a través de los contenidos de esa impresión. Mas, se dijo ya también, el contenido estimulante de ellas no tiene el mismo origen que el descriptivo; aquél depende de la evaluación que hace el sujeto de sus propias necesidades, de sus circunstancias, de los objetos que le convienen o no dadas las anteriores. Allí entonces puede o no producirse la coincidencia entre lo que por naturaleza es adecuado para cada uno y lo que cada quien considera adecuado para sí<sup>28</sup>.

La *oikeiosis* tiene su papel justamente como desencadenante de esa coincidencia. La familiaridad innata que el sujeto tiene consigo mismo, con su perspectiva, le permite inclinarse hacia las cosas que lo mantienen en ese estado natural y a través de esa experiencia y de la observación y la comparación –de acuerdo al testimonio de Séneca, por ejemplo<sup>29</sup>– aprehender cuáles son las cosas buenas para él. En este sentido Zagdoun comprende la *oikeiosis* como el punto en el que pueden conjugarse la voluntad general, que se expresa en la Razón Universal, en la Naturaleza, y la voluntad particular del individuo, que se manifiesta en la elección de sus objetivos<sup>30</sup>. Esa doble perspectiva, de una parte, lo externo –la Naturaleza– y, de otra, lo privado –el sujeto– también es resaltada por Engberg-Pedersen; según él, la primera se ve claramente en el texto de Diógenes Laercio y la segunda en la reconstrucción de Cicerón<sup>31</sup>. Aunque él no lo dice explícitamente, lo que parece estar detrás de ese cambio de

<sup>26</sup> Nótese que no se está entendiendo aquí por ‘perspectiva subjetiva’ nada relativo a la personalidad, a los gustos o inclinaciones peculiares de cada individuo. Más bien el poder que tiene cada individuo de actuar como tal, su capacidad de ser agente de sus propias acciones evaluando y decidiendo por sí mismo.

<sup>27</sup> Cicerón mismo hace la relación entre el conocimiento de las cosas –las impresiones *kataleptikai*– y su ser aceptadas, abrazadas, en cuanto contienen la verdad (cfr. *Sobre los fines de los bienes y los males* 3, 17). Con todo, son dos criterios distintos los que aquí se emplean: el adecuarse en tanto causado por el cuerpo que lo provoca, de un lado, el ser adecuado para el cuerpo que lo recibe, de otro.

<sup>28</sup> Es los términos en los que Mc Cabe (2005: 426-428) lo analiza, la identificación –esto es la conciencia de una propia perspectiva, de las necesidades naturales de cada sujeto, de lo que le es conveniente en cada ocasión– sólo es posible a través de su acercamiento evaluativo al mundo, del elemento cognitivo que introducen los predicados y que permite formar y autoidentificar la perspectiva del mundo que es propia del sujeto, su mismidad.

<sup>29</sup> Cfr. *Epístolas a Lucilio* 120, 4.

<sup>30</sup> Zagdoun (2005: 331)

<sup>31</sup> cfr. Engberg-Pedersen (1990:65). Además *Sobre los fines de los bienes y los males* 3, 18-ss. La misma perspectiva es defendida por McCabe (2006: 437-441). Ella intenta mostrar cómo la incompatibilidad responde

perspectiva es una innovación o evolución del pensamiento estoico desde la postura zenoniana original a la expresada por Cicerón.

En el T59, Crisipo, según Plutarco, se ubica a sí mismo y a Zenón en una línea de continuidad con Aristóteles, los peripatéticos y algunos platónicos al sostener que el criterio para las acciones debidas es precisamente las cosas y las acciones que van de acuerdo con la naturaleza<sup>32</sup>. Mas la introducción de predicados –‘dignas de ser aceptadas’ (ληπτὰ), ‘propias’ (οἰκεῖα), ‘provechosas’ (εὐχρηστα), por ejemplo– es la innovación estoica. Además de la distinción ontológica que se ha trabajado a lo largo de esta investigación, al concentrar la elección de las cosas naturales en los predicados se obtienen otras ventajas. La forma predicativa –para este caso ‘familiar a’, ‘conforme a la naturaleza de’ con el objeto en acusativo y el sujeto al cual le es familiar en dativo<sup>33</sup>– conecta el criterio general con la elección precisa del sujeto, en la medida en que él será el objeto indirecto que se expresa en dativo de los predicados elegidos. Las expresiones ‘conveniente para mi’, ‘familiar para mi’, ‘apropiado para mi’ recogen la enseñanza de la naturaleza con miras a la conservación y la interiorización que ya ha hecho el sujeto al reconocer que eso es justamente lo que él desea. Por ello, se mencionaba, la doctrina del estoicismo griego no es un tipo de conformismo pues, a pesar de que el sujeto sufra enfermedad o desgracia, sus deseos están puestos sólo sobre aquellos objetos que están bajo su control, los que conforme a su naturaleza le son apropiados. Ello precisamente resuelve cómo puede el bien impulsar a todo el mundo, ser objetivo de nuestras acciones, sin que ese influjo resulte fatal. La apropiación aparece, pues, como un proceso mental característico de los humanos adultos, una actividad intelectual, más que un impulso irracional que dirige al alma hacia los objetos. Ello permite explicar varios asuntos cruciales para la ética antigua conservando el intelectualismo y la tesis de la naturaleza unitaria del alma tan querida para los estoicos.

---

a una cuestión metafísica, al compromiso estoico con el materialismo, tal como ella lo entiende. Esta investigación, en contraposición, ha intentado mostrar cómo alrededor de la distinción entre cuerpo e incorporal, de predicado y objeto, la tensión entre el egoísmo –de buscar el propio bienestar– y el altruísmo –la búsqueda general del bien– se desdibuja y puede verse simplemente como dos caras de un mismo fin, expresado en el mismo predicado: el vivir conforme con la naturaleza.

<sup>32</sup> Para un recuento detallado de las coincidencias y diferencias entre los estoicos y otras doctrinas helenísticas, no sólo los peripatéticos, cfr. Radice (2000, capítulo 4). Resulta muy interesante, también, la relación de continuidad y distanciamiento que él muestra entre Zenón y Antístenes, el cínico; o la influencia heraclitéana en los asuntos físicos y cosmológicos y su influencia en la doctrina de la *oikeiosis* (capítulos 2 y 3). También el Apéndice 3 de Inwood (1985: 243-249). Su aproximación es muy interesante en la medida en que se concentra en la noción de impulso y de impulso primero y en los usos que éstas parecen tener en República y Ética a Nicómaco, principalmente.

<sup>33</sup> Cfr. Liddel & Scott: οἰκεῖος IV. *proper to a thing, fitting, suitable*; 2. dat. rei, *belonging to, conformable to the nature of a thing*.

El primer asunto, muy importante pero ya trabajado aquí, es su interés en negar que el placer sea el objeto del primer impulso, contraviniendo la opinión de epicúreos y en general de aquellos que afirman que al menos una parte del alma siempre está dirigida hacia lo placentero. Luego, ya que es claro que el primer impulso no es hacia lo placentero sino hacia lo ‘apropiado’, es sencillo establecer una continuidad entre el comportamiento regido por el instinto natural que domina la vida de animales y niños y el comportamiento racional propio de los humanos adultos. La razón o mejor el comportamiento conforme a la razón no es algo completamente extraño a lo biológico<sup>34</sup>, sino más bien aquello que resulta del desarrollo paulatino y bien encaminado del instinto básico. Por ello, es fácil establecer un paralelo entre las parejas de nociones ‘*oikeiosis- allotriosis*’ y ‘*horme- aphorme*’<sup>35</sup>; el alma del sabio se ve impulsada a aquello que le es familiar y, por el contrario, rechaza lo que le resulta extraño, manifestándose en ese proceso su naturaleza que, por un lado, lo determina en cuanto establece qué cosas le son convenientes y que, por otro, le hace posible esa elección.

Esa continuidad, asimismo, aligera la tajante distinción estoica entre los niños y los adultos humanos, distinción que conlleva, por ejemplo, a negar a los niños y a los animales la posibilidad de emociones<sup>36</sup>. Esta tesis fue una fuente constante de polémica dentro de la misma doctrina; recuérdese, por ejemplo, que Posidonio<sup>37</sup> la ataca frontalmente y por ello adopta un modelo platónico del alma<sup>38</sup>. No obstante, al plantear tal continuidad entre los niños movidos por el instinto natural y los adultos guiados por su razón electora, se otorga, paradójicamente, un lugar nunca antes reconocido a los niños en la psicología y ética antigua: su comportamiento regido por la naturaleza se presenta como una conducta a seguir. El mal o el error moral no provienen del deseo irracional o de los malos hábitos del alma mal educada, como supone Posidonio, sino que es el resultante de un mero error de juicio.

También se elimina cualquier conflicto entre el impulso y la razón, por lo que no hay motivo para concebir al alma como una naturaleza escindida. Ya no es necesario suponer dos fuentes de motivación diversas: el deseo y la razón. Dada esa identificación, el deseo surge como el resultado de la apropiación, al ser consciente de su propia constitución, el alma se mueve hacia las cosas que la conservan. Entonces, adquiere cabal sentido la sugerente cita de

---

<sup>34</sup> De hecho, Radice (2000: 98, 234, 263-ss) sostiene repetidas veces en su texto –y en general es el argumento de su noveno capítulo– que la *oikeiosis* es una noción adaptada de una teoría médico-biológica que se estructura alrededor del concepto de asimilación. Comparten esa misma posición, aunque sin una detallada argumentación a su favor, Long apelando al concepto de ‘propiocepción’ (Long 1996: 258-262) y Pembroke al compararla con la noción de ‘*Vernunft*’ de Lorenz (Pembroke 1971:140).

<sup>35</sup> Cfr. Cicerón, *Sobre los fines* 3, 18.

<sup>36</sup> Cfr. Galeno, *Sobre las opiniones de Hipócrates y Platón* 5, 6, 37

<sup>37</sup> Téngase en cuenta que Radice (2000: 158) sostiene que estas diferencias llevaron a Posidonio a defender su propia teoría de la *oikeiosis* divergente de la crisipiana.

<sup>38</sup> Cfr. Galeno, *Sobre las opiniones de Hipócrates y Platón* 5, 5, 8-26

Diógenes Laercio en la que se habla de la razón como artesana del impulso<sup>39</sup>; la razón individual y la Naturaleza se identifican cada vez que el alma asiente sabiamente y se dirige hacia los cuerpos que son buenos para ella.

Finalmente, y quizá lo más interesante, el funcionamiento continuo del alma en tanto desiderativa y en tanto racional ofrece la posibilidad de explicar y formular un tipo de conciencia sin necesidad de recurrir a facultades exóticas o modos de operación exclusivos de los humanos adultos. Ciertamente, todas las operaciones que consideramos superiores –la motivación, la decisión sobre ella, la conciencia del propio estado...etc. – son fundamentalmente tipos de percepción. Lo que las distingue es, si se quiere, el trabajo que se realiza sobre el contenido de ésta. Mientras que, por ejemplo, las impresiones impulsivas que, como se vio, son el resorte primero de la acción, dan lugar a movimientos corporales dirigidos sobre objetos externos, las impresiones cognitivas descriptivas generan cambios en el interior del sujeto, en su economía mental, generando nuevas creencias o eliminando las falsas. Así mismo, el contenido de la impresión que el sujeto tiene de sí mismo se convierte en criterio con base en el que se elige lo que es pertinente y conveniente para cada uno, conforme con sus circunstancias, necesidades y posibilidades. Esa percepción es su conciencia de sí y para experimentarla y operar con base en ella no se requiere nada más que poder ser afectado por lo exterior. De hecho, según Pembroke, este uso de la noción de *oikeiosis* en la explicación de la manera en que se produce la conciencia es una de las particularidades del empleo estoico de la noción<sup>40</sup>.

En conclusión, la faceta interior de la *oikeiosis* –la formación de una perspectiva personal, de una dimensión de mismidad que se construye con base en el punto de vista que se deriva de las evaluaciones del sujeto–, faceta que es posible gracias al papel que los predicados juegan en ella, además de otorgar respuestas a los asuntos planteados en el capítulo 4 y a los aquí discutidos, apoya la tesis de que la definición de la felicidad se va progresivamente interiorizando, tesis que se defendía en el capítulo 4. Cada vez más, la felicidad es una cuestión que está sólo en manos del sujeto abriendo un espacio para la indeterminación dentro de un cosmos estrictamente causal. Así, entonces, la distinción entre predicados evaluativos y cuerpos a los que éstos se refieren no sólo hace posibles los enunciados falsos o las referencias vacías –asuntos lógicos– sino también el ejercicio de la voluntad individual, separando el influjo causal de la naturaleza en el individuo –esto en tanto

---

<sup>39</sup> Cfr. Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 7, 86

<sup>40</sup> cfr. (Pembroke 1971: 114, 140).

es un cuerpo— de aquello que es el objeto de sus decisiones, los predicados o efectos de los otros cuerpos sobre el suyo propio.

## Apéndice 3

### Textos y traducciones

T1. Diógenes Laercio<sup>41</sup>, *Vida de filósofos ilustres* 7, 39-41 (L&S 26B; FDS1 parte)

Dicen que el discurso filosófico es tripartito; en efecto es una parte de éste, en efecto, la física, otra la ética y otra la lógica. Así pues, primero distinguió esto Zenón de Citio en su obra *Sobre la razón*, y Crisipo en el libro I de su obra *Sobre la razón* y en el libro I de la *Física*, y Apolodoro y Sillo en el libro I de las *Introducciones a las doctrinas*, y Eudromo en su *Elementos de ética*, y Diógenes de Babilonia y Posidonio. A estas partes Apolodoro las llama 'áreas', Crisipo y Eudromo 'especies', otros 'géneros'. Comparan a un animal la filosofía, los huesos y los nervios pareciéndose a la lógica, a las partes carnosas la ética, y al alma la física. O, de nuevo, con un huevo: las partes exteriores son la lógica, la ética lo que viene después y la física las partes más internas. O <la comparan> con un campo fértil: de él, la lógica es la empalizada que lo rodea, la ética es el fruto y la física es la tierra y los árboles. O, de nuevo, con una bellamente amurallada <ciudad> y administrada según la razón. Ninguna parte es preferible a otra, según dicen algunos de ellos, sino que están mezcladas, y hacían una transmisión mixta <de éstas>. Pero, otros, colocan a la lógica en primer lugar, en segundo a la física y en tercero a la ética. De éstos es Zenón en el *Sobre la razón*, también Crisipo, Arquedemo y Eudromo. Sin duda Diógenes Ptolomeo comienza a partir de las cosas éticas, Apolodoro pone las cosas éticas en segundo lugar, Panecio y Posidonio comienzan a partir de las físicas, según dice Fania, el discípulo de Posidonio, en el primero de los *Escolios* de Posidonio.

8. En la comparación con el huevo, la lógica es la cáscara, la ética la clara, y la física la yema.

Τριμερῆ φασιν εἶναι τὸν κατὰ φιλοσοφίαν λόγον· εἶναι γὰρ αὐτοῦ τὸ μὲν τι φυσικόν, τὸ δὲ ἠθικόν, τὸ δὲ λογικόν. οὕτω δὲ πρῶτος διεῖλε Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ἐν τῷ Περὶ λόγου καὶ Χρῦσιππος ἐν τῷ α' Περὶ λόγου καὶ ἐν τῷ α' τῶν Φυσικῶν καὶ Ἀπολλόδωρος καὶ Σύλλος ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Εἰς τὰ δόγματα εἰσαγωγῶν καὶ Εὐδρόμος ἐν τῇ Ἠθικῇ στοιχειώσει καὶ Διογένης ὁ Βαβυλώνιος καὶ Ποσειδώνιος. Ταῦτα δὲ τὰ μέρη ὁ μὲν Ἀπολλόδωρος τόπους καλεῖ, ὁ δὲ Χρῦσιππος καὶ Εὐδρόμος εἶδη, ἄλλοι γένη. εἰκάζουσι δὲ ζῶν τὴν φιλοσοφίαν, ὅστοις μὲν καὶ νεύροις τὸ λογικόν προσομοιοῦντες, τοῖς δὲ σαρκωδεστέροις τὸ ἠθικόν, τῇ δὲ ψυχῇ τὸ φυσικόν. ἢ πάλιν ᾧ· τὰ μὲν γὰρ ἐκτὸς εἶναι τὸ λογικόν, τὰ δὲ μετὰ ταῦτα τὸ ἠθικόν, τὰ δ' ἐσωτάτω τὸ φυσικόν. ἢ ἀγρῷ παμφόρῳ· <οὔ>\* τὸν μὲν περιβεβλημένον φραγμὸν τὸ λογικόν, τὸν δὲ καρπὸν τὸ ἠθικόν, τὴν δὲ γῆν ἢ τὰ δένδρα τὸ φυσικόν. ἢ πόλει καλῶς τετειχισμένη καὶ κατὰ λόγον διοικουμένη. Καὶ οὐθὲν μέρος τοῦ ἑτέρου ἀποκεκρίσθαι, καθά τινες αὐτῶν φασιν, ἀλλὰ μεμίχθαι αὐτά. καὶ τὴν παράδοσιν μικτὴν ἐποίουν. ἄλλοι δὲ πρῶτον μὲν τὸ λογικόν τάττουσι, δεῦτερον δὲ τὸ φυσικόν, καὶ τρίτον τὸ ἠθικόν· ὧν ἐστὶ Ζήνων ἐν τῷ Περὶ λόγου καὶ Χρῦσιππος καὶ Ἀρχέδημος καὶ Εὐδρόμος. Ὁ μὲν γὰρ Πτολεμαεὺς

<sup>41</sup> No se conocen fechas ni datos concretos de su vida. Parece probable ubicarlo entre Sexto Empírico (200 d.C), a quién Diógenes cita, y Stephano de Bizancio (c.500 d.C) quién cita a Diógenes. Esto, sin embargo, da un muy amplio margen. En la suposición de que la suya es una antología actualizada, su obra probablemente date del siglo III pues el filósofo más reciente es, precisamente, Sexto Empírico y su pupilo Saturnino (*Vida de filósofos ilustres* 9, 87, 116). Además no hay mención alguna del neoplatonismo del siglo IV. Aunque algunos estudiosos contemporáneos de su obra –Herbert Long, por ejemplo–, consideran que su aportación ha sido sobrevalorada, ciertamente no puede negarse que es él, junto con Sexto Empírico la más confiable fuente para la reconstrucción del estoicismo, el pirronismo y el epicureismo con la que se cuenta. Con independencia de los criterios de fidelidad y respeto por la consistencia teórica de las doctrinas que testimonia, su reconstrucción es una de las más próximas temporalmente hablando. Además, su manera sistemática de presentar las opiniones de los filósofos permite un esquema de conjunto que, para el caso del estoicismo por ejemplo, parece imposible de otra manera.

Διογένης ἀπὸ τῶν ἠθικῶν ἄρχεται, ὁ δ' Ἀπολλόδωρος δεύτερα τὰ ἠθικά, Παναίτιος δὲ καὶ Ποσειδώνιος ἀπὸ τῶν φυσικῶν ἄρχονται, καθά φησι Φαινίας ὁ Ποσειδωνίου γνώριμος ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Ποσειδωνείων σχολῶν.

3. Siguiendo a L&S se incorpora la conjetura de Aldobrandi y se restituye καὶ Σύλλος con base en Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* I, 93.

8. sin οὐ en L&S; IO. προκεκρίσθαι.

T2. Plutarco<sup>42</sup>, *Contradicciones de los estoicos* 1035 A-C (FDS 24 parte)

Crisipo cree que es preciso que los jóvenes oigan primero las cosas de la lógica, y en segundo lugar las de la ética y, después de éstas, las de la física, y como final de éstas encargarse del discurso sobre los dioses. (...) Pero este discurso, el que se dice que es preciso que se ponga al final, el sobre los dioses, lo pone primero y en frente de toda investigación ética; en efecto es evidente que ni sobre los fines, ni sobre la justicia, ni sobre los bienes y males ni sobre el matrimonio y la crianza de los niños, ni sobre la ley o la política, toma la palabra en modo alguno, a menos que, así como los que proponen los decretos de la ciudad los ponen delante “Buena Fortuna”, así el mismo puso a Zeus, el Destino, la Providencia, puesto que el universo es uno y ha sido limitado y está ligado por una sola fuerza, de cuyas cosas no es persuadido si no domina profundamente en los razonamientos físicos.

Ὁ Χρύσιππος οἶεται δεῖν τῶν λογικῶν πρώτον ἀκροᾶσθαι τοὺς νέους δεύτερον δὲ τῶν ἠθικῶν μετὰ δὲ ταῦτα τῶν φυσικῶν, ὡς ἂν τέλος δὲ τούτοις τὸν περὶ θεῶν λόγον ἔσχατον παραλαμβάνειν. (...) ἀλλὰ τοῦτόν γε τὸν λόγον, ὃν ἔσχατόν φησι δεῖν τάττεσθαι, <τὸν> περὶ θεῶν, ἔθει προτάττει καὶ προεκτίθησι παντὸς ἠθικοῦ ζητήματος· οὔτε γὰρ περὶ τελῶν οὔτε ἐρὶ δικαιοσύνης οὔτε περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν οὔτε περὶ γάμου καὶ παιδοτροφίας οὔτε περὶ νόμου καὶ πολιτείας φαίνεται τὸ παράπαν φθεγγόμενος, εἰ μὴ, καθάπερ οἱ τὰ ψηφίσματα ταῖς πόλεσιν εἰσφέροντες προγράφουσιν Ἀγαθὴν Τύχην, οὕτως καὶ αὐτὸς προγράψει τὸν Δία, τὴν Εἰμαρμένην, τὴν Πρόνοιαν, τὸ συνεχέσθαι μιᾷ δυνάμει τὸν κόσμον ἓνα ὄντα καὶ πεπερασμένον· ὧν οὐθὲν ἔστι πεισθῆναι μὴ διὰ βάθους ἐγκραθέντα τοῖς φυσικοῖς λόγοις.

<sup>42</sup> Plutarco nació en la ciudad de la Beocia griega llamada Queronea, en el 46d.C. Murió aproximadamente en 120d.C. después de casi ocho décadas de agitada vida. De una familia prominente, además de poseer una educación privilegiada y la posibilidad de viajar por todo el Mediterráneo, participó activamente en la vida política de su ciudad. De sus estudios sólo se sabe que estuvo un año bajo la tutela de Amonio en la Academia ateniense (66-67d.C.), con quién estudió matemáticas y filosofía. De estos años proviene, seguramente, su explícita simpatía con la posición platónica e incluso los matices peripatéticos que se vislumbran en sus obras. A pesar de esto, habría que decir que sus propias opiniones son más bien eclécticas y no pueden enmarcarse dentro de una sola escuela. Su obra más conocida es *Vidas paralelas*. No obstante, en sus tratados estoicos demuestra un conocimiento técnico de las discusiones que ocuparon a la filosofía de su tiempo. En las *Contradicciones de los estoicos*, Plutarco se propone señalar las contradicciones en las que incurre el sistema estoico atentando contra uno de sus principales intereses: la coherencia y sistematicidad de la doctrina. Plutarco refuta fundamentalmente las opiniones de Crisipo quien encarna, para los estoicos coetáneos, la ortodoxia de la escuela. Distinto es el formato de *Sobre las nociones comunes*. Allí se entabla un diálogo escolar entre Diadúmeno y un alumno anónimo en el que se atacan los fundamentos de la epistemología, la ética y la física estoica basadas justamente en las nociones comunes.

T3. Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 7 41-47 (L&S 31A y B partes, SVF 2, 130 parte, FDS 33 parte, continuación TI)

Y la parte lógica dicen algunos que se divide en dos ciencias: retórica y dialéctica; y algunos añaden la especie de la definición, la que <es> sobre reglas y criterios; (...) La dialéctica se divide en el de las cosas significadas y el área de los sonidos vocales; el de las cosas significadas <se divide, a su vez> en el área de las impresiones y las cosas que subsisten a partir de éstas, las proposiciones expresables (...) La dialéctica misma es necesaria y <es> una virtud que comprende las virtudes particulares: la ausencia de precipitación, ciencia de cuándo es preciso asentir o no; la discreción, un fuerte razonamiento contra lo verosímil, de modo que no ceda ante eso; la irrefutabilidad, una fuerza en el razonamiento, de modo no sea arrastrado por éste hacia lo contrario; y la 'no-frivolidad', una disposición que lleva las impresiones hacia la recta razón.

7. discreción: no proceder a la ligera. 9. 'no-frivolidad': concentración, focalización.

6-8 Es difícil dar una traducción exacta de las 4 virtudes –ἀπροπτωσία, ἀνεικαιότης, ἀνελεγχία, ἀματαιότης– que menciona Diógenes como partes de la virtud 'dialéctica', lo que sí es claro es que los cuatro vocablos fueron acuñados por Crisipo, a quién se los atribuye en todas las fuentes, y que su uso es prácticamente exclusivo de este pasaje.

τὸ δὲ λογικὸν μέρος φασὶν ἔνιοι εἰς δύο διαιρεῖσθαι ἐπιστήμας, εἰς ῥητορικὴν καὶ εἰς διαλεκτικὴν. τινὲς δὲ καὶ εἰς τὸ ὀρικὸν εἶδος, τὸ περὶ κανόνων καὶ κριτηρίων. (...) Τὴν δὲ διαλεκτικὴν διαιρεῖσθαι εἷς τε τὸν περὶ τῶν σημαινομένων καὶ τῆς φωνῆς τόπον· καὶ τὸν μὲν τῶν σημαινομένων εἷς τε τὸν περὶ τῶν φαντασιῶν τόπον καὶ τῶν ἐκ τούτων ὑφισταμένων λεκτῶν (...) Αὐτὴν δὲ τὴν διαλεκτικὴν ἀναγκαίαν εἶναι καὶ ἀρετὴν ἐν εἶδει περιέχουσαν ἀρετάς· τὴν τ' ἀπροπτωσίαν ἐπιστήμην τοῦ πότε δεῖ συγκατατίθεσθαι καὶ μή· τὴν δ' ἀνεικαιότητα ἰσχυρὸν λόγον πρὸς τὸ εἶκος, ὥστε μὴ ἐνδιδόναι αὐτῷ· τὴν δ' ἀνελεγχίαν ἰσχὺν ἐν λόγῳ, ὥστε μὴ ἀπάγεσθαι ὑπ' αὐτοῦ εἰς τὸ ἀντικείμενον· τὴν δ' ἀματαιότητα ἕξιν ἀναφέρουσιν τὰς φαντασίας ἐπὶ τὸν ὀρθὸν λόγον.

3. τὸ «τε» περὶ

T4. Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 7, 132 (L&S 43 B)

Al discurso físico lo dividen en el área sobre los cuerpos, la que es sobre los principios, los elementos, los dioses y los límites y el <área sobre> el lugar y el vacío. De esta manera es específicamente, pero genéricamente <la dividen> en tres áreas, la sobre el cosmos, la sobre los elementos y la tercera sobre el discurso de la causa.

Τὸν δὲ φυσικὸν λόγον διαιροῦσιν εἷς τε τὸν περὶ σωμάτων τόπον καὶ περὶ ἀρχῶν καὶ στοιχείων καὶ θεῶν καὶ περάτων καὶ τόπου καὶ κενοῦ. καὶ οὕτω μὲν εἰδικῶς, γενικῶς δ' εἰς τρεῖς τόπους, τὸν τε περὶ κόσμου καὶ τὸν περὶ τῶν στοιχείων καὶ τρίτον τὸν αἰτιολογικόν.

T5. Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 7, 134 (L&S 44B; SVF 2, 300 parte, SVF 2, 299, FDS 744 parte)

Les parece que son dos los principios del universo, lo que actúa y lo que padece. Pues lo que padece es la substancia sin cualidad, la materia, y lo que actúa, la razón en ella, dios. En efecto éste siendo eterno a través de toda esta <materia> fabrica cada cosa. (...) Dicen que difieren principios y elementos; en efecto <aquéllos> son ingénitos e incorruptibles, y los

elementos son destruidos durante la conflagración. Pero mientras que los principios son cuerpos y amorfos, los elementos han sido conformados.

Δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὄλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν· τοῦτον γὰρ ἀίδιον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα. (...) διαφέρειν δέ φασι ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα· τὰς μὲν γὰρ εἶναι ἀγενήτους <καὶ> ἀφθάρτους, τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν φθείρεσθαι. ἀλλὰ καὶ σωμάτους εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ἀμόρφους, τὰ δὲ μεμορφῶσθαι.

4. Se dividen las lecciones en ἀσώματα y σώματα, distinción crucial que hace de la decisión importantísima para la doctrina estoica. La mayoría de los que adoptan la primera lectura se apoya en un pasaje del Suda (A 4902), sin embargo por las razones expuestas en el cuerpo de esta investigación la segunda resulta más apropiada.

T6. Clemente<sup>43</sup>, *Miscelánea* 2, 4, 15, 1-3 (FDS 120 parte)

En efecto los que se aferran a todas esas cosas, sosteniendo que solamente existe esto, lo que tiene alguna resistencia y tacto, identifican cuerpo y substancia; pero otros, contra éstos, partiendo muy razonablemente desde alguna parte superior e invisible defienden que unas formas inteligibles e incorpóreas son la verdadera substancia.

τῶν γὰρ τοιούτων ἐφαπτόμενοι πάντων δισχυρίζονται τοῦτ' εἶναι μόνον, ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφήν τινα, ταῦτόν σῶμα καὶ οὐσίαν ὀρίζόμενοι.» «<οἱ δὲ> πρὸς αὐτοὺς ἀμφισβητοῦντες μάλα εὐλαβῶς ἄνωθεν ἐξ ἀοράτου ποθὲν ἀμύνονται, νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἶδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι.

T7. Cicerón<sup>44</sup>, *Cuestiones académicas* I, 39 (L&S 45A; SVF 1, 90, FDS 736)

<sup>43</sup> Clemente identificado generalmente como “de Alejandría”, nació en Atenas Ⓞ150 y murió en una fecha desconocida entre 211 y 215 d.C. Hay muy poca información sobre su vida, pero se sabe –por el testimonio de Eusebio– que fue alumno de Pantaenus quien inauguró la escuela catequista de Alejandría. De ésta el mismo Clemente fue jerarca aproximadamente desde 180 d.C. Su interés filosófico se explica en su opinión de que la filosofía es preparatoria para la catequesis. Muy probablemente él es el primero en postular esta idea, clave para el desarrollo de la filosofía medieval. Pero quizá su aporte más importante al cristianismo sea la educación que le brindó a Orígenes, el primer pensador considerado teólogo y padre de la Iglesia. Sus obras principales son: *Miscelánea* (Στρωματεσις), el *Pedagogo* (Παιδαγωγός) y la *Exhortación* (Προτέπτικός). Su principal trabajo es precisamente el que aquí interesa: la ‘*Miscelánea*’. Un texto desordenado, que pasa de un asunto a otro sin mayor continuidad mezclando la tradición de la Gnosis cristiana, el judaísmo y el platonismo. La idea central de este trabajo es que el Logos que ha creado el universo se manifiesta en el dios del Antiguo Testamento, en la filosofía griega y en la encarnación de Cristo. Alrededor de eso, se van trayendo a colación las diversas doctrinas de los filósofos, estoicos y peripatéticos en la mayoría de los casos.

<sup>44</sup> 106-43 a.C. Además de sus muy conocidas cualidades como estadista, orador y escritor y de la indispensabilidad de su obra en la reconstrucción de la filosofía helenística, Cicerón tiene un lugar determinante por su labor como traductor y ‘creador’ de la terminología filosófica en latín. Se sabe que su aproximación a la filosofía dependió en gran parte de su contacto con Fedro –epicureista, cabeza de la escuela epicureista ateniense entre 75-70 a.C.–, Filón de Larisa –sucesor de Clitomano como jefe de la Academia y fundador –según Sexto Empírico (*Hyp.* 1, 220)– de la cuarta academia. Precisamente, sus *Cuestiones Académicas* son una de las fuentes centrales para la reconstrucción del escepticismo académico; por lo mismo una fuente invaluable para la epistemología estoica, foco de la crítica de estos escépticos. Por su antigüedad y su cercanía con el estoicismo, Cicerón es probablemente la fuente más confiable, sobretodo con respecto a las doctrinas de Crisipo. Cronológicamente, seguramente primero fue escrito *Sobre los fines de los bienes y los males*, luego las *Disputas* y finalmente *Sobre la naturaleza de los dioses*. En *Sobre los fines de los bienes y los males*, Cicerón discute las doctrinas éticas de epicuréos y estoicos intentando encontrar cuál es el mecanismo que mueve las

Discrepa Zenón también de los mismos (platónicos y peripatéticos) pensando que de ningún modo es agente de cualquier cosa algo incorporeal, género al cual Jenócrates y sus predecesores dicen que pertenece la mente, y que sólo un cuerpo es capaz de actuar o de padecer acción.

Discrepabat [sc. Zeno] etiam ab issdem [sc. Academicis et Peripateticis] quod nullo modo arbitrabatur quidquam effici posse ab ea [sc. natura] quae expers esset corporis, cuius generis Xenocrates et superiores etiam animum esse dixerat, nec vero aut quod efficeret aliquid aut quod efficeretur posse esse non corpus.

T8. Alejandro de Afrodisia<sup>45</sup>, *Sobre el destino* 22, 191, 30- 192,4 (L&S 55N parte; SVF 2, 945 parte)

Afirman, ciertamente, que este mundo, ya que es uno y contiene en sí mismo todo lo existente y es gobernado por una naturaleza viviente, racional e inteligente, posee el gobierno eterno de las cosas que existen según una concatenación y orden preexistentes. Las primeras cosas llegan a ser causas de las que se producen después de éstas, y en este modo, todas las cosas se necesitan entre sí. Y así nada se produce en este <mundo> que no se siga completamente de esto y que no esté unido a otro como su causa.

φασιν δὴ τὸν κόσμον τόνδε, ἓνα ὄντα καὶ πάντα τὰ ὄντα ἐν αὐτῷ περιέχοντα, καὶ ὑπὸ φύσεως διοικούμενον ζωτικῆς τε καὶ λογικῆς καὶ νοερᾶς, ἔχειν τὴν τῶν ὄντων διοίκησιν αἰδίων κατὰ εἰρμόν τινα καὶ τάξιν προιοῦσαν, τῶν πρώτων τοῖς μετὰ ταῦτα γινομένοις αἰτίων γινομένων καὶ τούτῳ τῷ τρόπῳ συνδεομένων ἀλλήλοις ἀπάντων, καὶ μήτε οὕτως τινὸς ἐν αὐτῷ γινομένου, ὡς μὴ πάντως ἐπακολουθεῖν αὐτῷ καὶ συνῆφθαι ὡς αἰτίῳ ἕτερόν τι

T9. Sexto Empírico<sup>46</sup>, *Contra los profesores* 9, 211-212 (L&S 55B; SVF 2, 341; FDS 765 parte)

acciones de los hombres y cómo es posible conquistar la felicidad. *Las Disputas tusculanas* discuten el temor a la muerte, la aflicción y otras perturbaciones del alma. También allí se presentan las posiciones de estoicos, epicureístas, cirenaicos y cínicos. El texto es una fuente fundamental a la hora de comprender la noción helenística de la filosofía como terapia. Los comentaristas coinciden en suponer que en la primera parte del libro I y del V se sigue a Posidonio y que los III y IV, aunque reconstruyen otras doctrinas, expresan las opiniones de Crisipo. Finalmente, en *Sobre la naturaleza de los dioses* se expresa una de las tesis angulares del estoicismo la identidad entre dios, la providencia y la naturaleza. Otras obras de corte estoico: *Sobre la adivinación*, *Sobre el destino*, *De los deberes*.

<sup>45</sup> Es probablemente el gran filósofo peripatético y comentarista de Aristóteles. El acmé de su carrera filosófica quizá coincida con la regencia de Séptimo Severo (193-211 d.C.), a quien dedica su *De Fato* en agradecimiento a la posición que se le ha otorgado en Atenas. Gracias a la relativamente reciente publicación de una inscripción en la que se le llama Titus Aurelius Alexander es sabido que fue ciertamente jefe de una escuela en Atenas y que su familia tenía la ciudadanía romana, por lo menos desde la generación anterior. Sharples (2005) ha sugerido que la mención de su padre en esta inscripción y del hecho de que éste era también filósofo puede poner en duda que todo el corpus atribuido a Alejandro de Afrodisia sea de su autoría –cfr. también Chaniotis (2004: 79-81)–.

<sup>46</sup> La cronología de Sexto es interdependiente de la de Diógenes Laercio. El primero se ubica al menos dos generaciones antes que el otro, puesto que aquél cita a Sexto y a su discípulo Saturnino. Otro mojón empleado por los estudiosos –Brochard (2005: 368) y Chiesara (2007: 133), por ejemplo– es la notable ausencia de Sexto en los textos de Galeno (130-200), de quien podría ser contemporáneo. Por ello, se tiende a ubicarlo en la segunda mitad del siglo III. No obstante, puede ser que lo ubique dentro de los que él llama ‘empiristas’ y que, por otro lado, no sea una personalidad reconocida. Con todo, quizá la referencia más precisa sea la mención del primer topo de Enésidemo, polémica que lo ubica entre 150 y 170 d.C. El apósto de ‘empírico’ que también se debe a Diógenes y su principal utilidad es ubicarlo como médico, aunque ello es obvio por lo que el mismo

Los estoicos afirman que toda causa es un cuerpo que causa de algo incorpóreo para un cuerpo; por ejemplo, el bisturí –un cuerpo– es <causa> para la carne –un cuerpo– del predicado incorpóreo “ser cortada”. Y de nuevo, el fuego, un cuerpo, es <causa> para la madera –un cuerpo– del predicado incorpóreo “ser quemado”.

Στωικοὶ μὲν πᾶν αἴτιον σῶμά φασι σώματι ἄσωμάτου τινὸς αἴτιον γίνεσθαι, οἷον σῶμα μὲν τὸ σμιλίον, σώματι δὲ τῇ σαρκί, ἄσωμάτου δὲ τοῦ τέμνεσθαι κατηγορήματος, καὶ πάλιν σῶμα μὲν τὸ πῦρ, σώματι δὲ τῷ ξύλῳ, ἄσωμάτου δὲ τοῦ καίεσθαι κατηγορήματος.

TI0. Séneca<sup>47</sup>, *Epístolas a Lucilio* 65, 4

Los estoicos opinan que exista una sola causa: lo que hace.

Stoicis placet unam causam esse, id quod faci

TI1. Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* 3, 14 (FDS 767 parte)

Lo mismo que, sería lo más corriente, haber dicho que la causa es aquello por lo que lo que actúa llega a ser lo completado.

καθάπερ εἶπον, κοινότερον ἂν εἴη τὸ αἴτιον τοῦτο δι' ὃ ἐνεργοῦν γίνεται τὸ ἀποτέλεσμα.

---

Sexto dice en su obra. Dos son las obras que aquí interesan: los *Esbozos pirrónicos* y los libros 7-11 de *Contra los profesores*. Gracias a la precisión técnica de los argumentos y la sistematicidad de la exposición, algunos consideran que los *Esbozos* son la versión mejorada de los últimos cinco libros de *Contra los profesores* –Bett (1994: 156-161)– y que éste tenía una pretensión exotérica. Más no es simplemente una reformulación, pues los tropos de Agripa y Enesidemo sólo aparecen en este texto. De hecho el libro 1, es ciertamente como el mismo texto afirma un manifiesto del escepticismo de Pirrón. Por su parte, aunque englobados bajo un único título, los libros que constituyen *Contra los profesores* se distinguen en dos grupos estilística y temáticamente distintos. Los que hoy en día consideramos los seis primeros fueron probablemente compuestos después de los cinco restantes; como se ha dicho de los *Esbozos*, ellos son estilísticamente más cuidados y parecen implicar mayor madurez en el propio pensamiento de Sexto. Tienen la intención de atacar las enseñanzas básicas más comunes, las llamadas por Sexto mismo artes liberales (ἐλευθερία τέχνη): gramática, retórica, aritmética...etc. Su relevancia filosófica es escasa. Los restantes 5 libros son, muy posiblemente, sus primeras obras y cada uno de ellos está dedicado a atacar una de las partes de la filosofía de los dogmáticos y las tesis de éstos. Los libros 7 y 8 son *Contra los lógicos* –más por extenso *Contra los profesores de lógica*– y están dedicados a atacar la epistemología y la lógica estoicas principalmente. En *Contra los físicos*, libros 9 y 10, se atacan las doctrinas de la filosofía natural de varios dogmáticos, además de los estoicos, por ejemplo de Aristóteles. Finalmente, el libro 11 está dedicado a la filosofía práctica: *Contra los éticos*.

<sup>47</sup> Apodado ‘el joven’ para distinguirlo de su padre –un afamado profesor de retórica– nació en España en 4a.c. y murió en Roma 65d.C. Miembro de una familia adinerada y con buenas relaciones en Roma, comenzó su educación probablemente bajo la tutela de los Sextii quienes mezclaban doctrinas estoicas con un espíritu neopitagórico. Se sabe que en Alejandría (16-31e), donde vivían sus tíos, aprendió administración, finanzas, ciencias naturales, geografía y etonología. En su vida tienen un papel protagónico los emperadores Calígula, Claudio y Nerón y principalmente Agripina, esposa del segundo y madre del tercero. Prácticamente estuvo al frente de la dirección del Imperio junto con Burro, realizando reformas importantes legales, financieras y campañas militares en defensa de la frontera este del Imperio. Además de sus escritos filosóficos, estrictamente hablando, también sus obras de teatro, sus cartas y epigramas expresan su compromiso con el estoicismo. Sus escritos filosóficos no son sistemáticos, y en ellos se resaltan principalmente los aspectos éticos que le interesan del estoicismo. Doctrinalmente, quizá sea más cercano de Panecio y Posidonio, lo que explicaría sus eventuales cercanías con el platonismo. Las *Epístolas a Lucilio* son su obra más importante para el estudio del pensamiento moral del estoicismo de su tiempo.

T12. Clemente, *Miscelánea* I, 17, 82

En verdad afirmamos contra estos que la causa es concebida en el hacer, es decir, en el ser productivo y en el obrar. (...) Además, la causa es antes de la producción, así como el armador antes que el llegar a ser el casco de la nave y el constructor antes que la construcción de la casa.

φαμέν δὴ πρὸς αὐτοὺς τὸ αἴτιον ἐν τῷ ποιεῖν καὶ ἐνεργεῖν καὶ δρᾶν νοεῖσθαι (...) ἔτι τὸ μὲν αἴτιον πρὸς τῇ ἐνεργείᾳ ἐστί, καθάπερ ὁ μὲν ναυπηγὸς πρὸς τῷ γίγνεσθαι τὸ σκάφος, ὁ δὲ οἰκοδόμος πρὸς τῷ κτίζεσθαι τὴν οἰκίαν·

T13. Aristóteles<sup>48</sup>, *Sobre la generación y la corrupción* 322b 21-25

(...) si se debe teorizar sobre el actuar y el padecer y sobre la mezcla, es necesario también [hacerlo] sobre el contacto; pues legítimamente ni son capaces de actuar y de padecer las cosas que no son capaces de contactarse entre ellas, ni es posible que se mezclen [si] no están en contacto de algún modo primero.

εἰ περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν καὶ περὶ μίξεως θεωρητέον, ἀνάγκη καὶ περὶ ἀφῆς· οὔτε γὰρ ποιεῖν ταῦτα καὶ πάσχειν δύναται κυρίως ἢ μὴ οἷόν τε ἄψασθαι ἀλλήλων, οὔτε μὴ ἀψάμενά πως ἐνδέχεται μιχθῆναι πρῶτον.

T14. Nemesio<sup>49</sup>, *Sobre la naturaleza del hombre* 81, 6-10 (L&S 45D; SVF 2, 790 parte, FDS 427 parte)

Crisipo dice que “la muerte es la separación del alma del cuerpo; pero nada incorpóreo se separa del cuerpo. En efecto nada incorpóreo está tocando al cuerpo; pero el alma está tocando y se separa del cuerpo, luego el alma es un cuerpo.”

Χρύσιππος δὲ φησιν ὅτι „ὁ θάνατός ἐστι ψυχῆς χωρισμὸς ἀπὸ σώματος· οὐδὲν δὲ ἀσώματον ἀπὸ σώματος χωρίζεται· οὐδὲ γὰρ ἐφάπτεται σώματος ἀσώματον, ἢ δὲ ψυχὴ καὶ ἐφάπτεται καὶ χωρίζεται τοῦ σώματος, σῶμα ἄρα ἢ ψυχή.”

1. χωρισμὸς ψυχῆς

T15. Sexto Empírico *Contra los profesores* 10, 218 (L&S 27D parte; SVF 2, 331 parte; FDS 720 parte)

Así como estos [Enesidemo y Heráclito] hacen cuerpo al tiempo, los filósofos de la Estoa, por su parte, supusieron que éste pertenece a lo incorporal. En efecto dicen que de los ‘algos’ algunos son cuerpos y otros, incorporales, y enumeran cuatro clases de incorporales como

<sup>48</sup> Aristóteles no requiere ninguna presentación. Su *Sobre la generación y la corrupción* resulta interesante para el estudio del estoicismo puesto que muchas de las nociones explicadas allí son centrales para la física de los estoicos. Cfr. por ejemplo las correlaciones que hace Cherniss a propósito de la distinción entre crecimiento/disminución de los T28 y T29 y el pasaje 321b 22-34 en Aristóteles.

<sup>49</sup> Filósofo cristiano, obispo de Emesa cuya existencia se ubica alrededor del 400 d.C. No se tienen datos de su vida. Su obra *Sobre la naturaleza del hombre*, en cambio, sí es muy reconocida por ser el primer compendio cristiano de antropología teológica. En ésta se mezclan la fisiología de Galeno con ideas neoplatónicas y aristotélicas. Aunque se nutre de la epistemología estoica y reporta algunas otras ideas de corte estoico, rechaza frontalmente el compromiso de esta doctrina con el determinismo.

*lektón*, vacío, lugar y tiempo. A partir de lo cual llegaba a ser evidente que junto con el considerar al tiempo incorpóreo, además lo creían alguna cosa pensada.

ὥσθ' οὗτοι μὲν σῶμα ποιοῦσι τὸν χρόνον, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς φιλόσοφοι ἀσώματον αὐτὸν ᾠήθησαν ὑπάρχειν· τῶν γὰρ τινῶν φασι τὰ μὲν εἶναι σώματα, τὰ δὲ ἀσώματα, τῶν δὲ ἀσωμάτων τέσσαρα εἶδη καταριθμοῦνται ὡς λεκτὸν καὶ κενὸν καὶ τόπον καὶ χρόνον. ἔξ οὗ δῆλον γίνεται, ὅτι πρὸς τῷ ἀσώματον ὑπολαμβάνειν τὸν χρόνον, ἔτι καὶ καθ' αὐτό τι νοούμενον πρᾶγμα δοξάζουσι τοῦτον.

T16. Aecio<sup>50</sup>, (Pseudo- Plutarco) I, 20 (FDS 727)

Los estoicos y Epicuro [dicen] que vacío, lugar y espacio son diferentes. El vacío es la ausencia de un cuerpo, el lugar es lo contenido por un cuerpo y el espacio lo que es parcialmente contenido, como ocurre con el tonel de vino.

Οἱ Στωϊκοὶ καὶ Ἐπίκουρος διαφέρειν κενὸν τόπον χώραν· καὶ τὸ μὲν κενὸν εἶναι ἔρημίαν σώματος, τὸν δὲ τόπον τὸ ἐχόμενον ὑπὸ σώματος· τὴν δὲ χώραν τὸ ἐκ μέρους ἐχόμενον, ὥσπερ ἐπὶ τῆς τοῦ οἴνου πιθάκης.

T17. Sexto Empírico, *Contra los profesores* 10, 7 (FDS 733 parte)

Ahora bien, si existen el arriba y el abajo, el hacia la derecha y hacia la izquierda, el adelante y el atrás, existe algún lugar. En efecto, estas seis extensiones son partes del lugar, y es imposible que exista alguna de las partes subsistentes <pero> no subsista aquello de lo cual son partes. Al menos en la naturaleza de las cosas existe el arriba y el abajo, el a la derecha y a la izquierda, el adelante y el atrás. Existe, entonces, el lugar.

εἶπερ οὖν ἔστιν ἄνω καὶ κάτω καὶ εἰς τὰ δεξιὰ καὶ εἰς τὰ ἀριστερὰ καὶ πρόσω καὶ ὀπίσω, ἔστι τις τόπος· μέρη γὰρ εἰσιν αἱ ἕξ αὐτὰ παρατάσεις τοῦ τόπου, καὶ ἀδύνατόν ἐστὶ τινος τῶν μερῶν ὑπαρχόντων μὴ οὐχὶ κάκεῖνο ὑπάρχειν οὗ ἔστι τὰ μέρη. ἔστι δὲ γε ἐν τῇ φύσει τῶν πραγμάτων ἄνω καὶ κάτω καὶ εἰς δεξιὰ καὶ ἀριστερὰ καὶ πρόσω καὶ ὀπίσω· ἔστιν ἄρα τόπος.

T18. Estobeo<sup>51</sup>, *Antología* I p.161, 17-26 (L&S 49A parte; SVF 2, 503 parte; FDS 728)

<sup>50</sup> Doxógrafo griego de 100d.C., cuya existencia es testimoniada por Teodoreto. La existencia de su texto titulado algo así como 'Opiniones de los filósofos antiguos', que no sobrevive, es principalmente una conjetura de Diels –apoyada recientemente por Mansfeld y Runia (1997)–, quién sostiene que éste puede reconstruirse a partir del material transmitido por Pseudo-Plutarco y Estobeo. Aquí se sigue fundamentalmente la reconstrucción de Pseudo-Plutarco, que ocupa la columna izquierda en la reconstrucción de Diels. El texto de Pseudo-Plutarco, como el de Estobeo, se ocupa de las doctrinas físicas y éticas de los filósofos, entre ellos los estoicos; frecuentemente en la parte dedicada a la física contrasta las opiniones de los filósofos con las de algunos físicos y astrónomos. Su reconstrucción es sistemática no cronológica.

<sup>51</sup> De acuerdo con Pomeroy –quien a su vez se apoya en la reseña de Fotio en su 'Biblioteca'–, Juan, apodado "de Estobeo" –provincia romana de la antigua Macedonia–, escribió una gran cantidad de pequeñas reseñas sobre muchos textos de filósofos de la Antigüedad para ayudar a su hijo Séptimo a recordar sus lecturas. Ello explica la diversidad de referencias que se encuentran allí. Fundamentalmente interesan los que se han considerado los primeros dos libros, dedicados a la física y la ética respectivamente. De acuerdo con Diels y Meineke, el resumen de ética de Estobeo fue tomado por éste de Ario Dídimos, un estoico del siglo I d.C. Hay mucha controversia al respecto en la literatura posterior. No obstante hay pruebas claras de que la doctrina aquí reseñada –la consistencia con otras fuentes y con otros aspectos del estoicismo mismo–, sea quien sea su autor, es de cuño estoico.

Ahora bien, se dice que el vacío es infinito, en efecto lo que se encuentra fuera del mundo es de tal clase, pero el lugar es limitado porque ningún cuerpo es infinito. Sin embargo tal como lo corpóreo es limitado, así lo incorpóreo es infinito pues tiempo y vacío son infinitos. En efecto, como la nada, no es ningún límite, así tampoco [hay límite] de la nada, tal como sucede con el vacío. Porque de acuerdo con su propia subsistencia es infinito. Pero, una vez lleno, él adquiere límites. Pero cuando lo que llena es quitado, no es posible concebir un límite de él.

Τὸ μὲν οὖν κενὸν ἄπειρον εἶναι λέγεσθαι· τὸ γὰρ ἐκτὸς τοῦ κόσμου τοιοῦτ' εἶναι, τὸν δὲ τόπον πεπερασμένον διὰ τὸ μηδὲν σῶμα ἄπειρον εἶναι. Καθάπερ δὲ τὸ σωματικὸν πεπερασμένον εἶναι, οὕτως τὸ ἀσώματον ἄπειρον, ὃ τε γὰρ χρόνος ἄπειρος καὶ τὸ κενόν. Ὡσπερ γὰρ τὸ μηδὲν οὐδὲν ἐστὶ πέρασ, οὕτως τοῦ μηδενός, οἷόν ἐστι τὸ κενόν. Κατὰ γὰρ τὴν αὐτοῦ ὑπόστασιν ἄπειρόν ἐστι· περατοῦται δ' αὖ τοῦτο ἐκπληρούμενον· τοῦ δὲ πληροῦντος ἀρθέντος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ νοῆσαι πέρασ.

Tig. Estobeo, *Antología* I p. 106, 5-23 (L&S 51B; SVF 2, 509)

De Crisipo. Crisipo <afirma> que el tiempo es una dimensión del movimiento según la cual se dice la medida de lo veloz y lo lento; o es la dimensión que acompaña al movimiento del mundo. También <dice> que de acuerdo con el tiempo cada cosa se mueve y existe. A menos que, acaso, el tiempo sea dicho equívocamente, tal como la tierra, el mar y el vacío <que nombran> tanto a los todos como las partes. De este modo el vacío es absolutamente infinito en todo sentido, también el tiempo es absolutamente infinito por ambos lados, pues también el pasado y el futuro son infinitos. Y esto se dice lo más evidentemente, que ningún tiempo es totalmente presente. En efecto, puesto que la escisión de las cosas continuas es hacia el infinito, de acuerdo con esta división también todo tiempo tiene una escisión hacia el infinito. De modo que en ningún respecto <existe> un tiempo presente completo, sino que se lo llama así según la extensión. Y dice que sólo existe el presente, en tanto que el pasado y el futuro subsisten pero de ningún modo, dice existen, como <dice que> sólo los accidentes son predicados, por ejemplo, el pasear me pertenece cuando paseo pero cuando estoy acostado o sentado no me pertenece.

10-11 Nótese que se traduce ὑπάρχειν en su primera aparición como 'existir' en la segunda como 'pertenece', suponiendo que el primer caso se usa en sentido existencial y en el segundo en sentido predicativo. Es, ciertamente, usual traducir ὑπάρχειν por 'pertenece' en el contexto de las categorías.

Χρυσίππου· Ὁ δὲ Χρῦσιππος χρόνον εἶναι κινήσεως διάστημα, καθ' ὃ ποτε λέγεται μέτρον τάχους τε καὶ βραδύτητος· ἢ τὸ παρακολουθοῦν διάστημα τῆ τοῦ κόσμου κινήσει. καὶ κατὰ μὲν τὸν χρόνον κινεῖσθαι τε ἕκαστα καὶ εἶναι· εἰ μὴ ἄρα διττὸς λέγεται ὁ χρόνος, καθάπερ ἢ τε γῆ καὶ ἡ θάλαττα καὶ τὸ κενόν, τὰ τε ὅλα καὶ τὰ μέρη τὰ αὐτῶν. Ὡσπερ δὲ τὸ κενὸν πᾶν ἄπειρον εἶναι πάντη, καὶ τὸν χρόνον πάντα ἄπειρον εἶναι ἐφ' ἑκάτερα· καὶ γὰρ τὸν παρεληλυθότα καὶ τὸν μέλλοντα ἄπειρον εἶναι. Ἐμφανεστάτα δὲ τοῦτο λέγει, ὅτι οὐδεὶς ὅλως ἐνίσταται χρόνος. Ἐπεὶ γὰρ εἰς ἄπειρον ἢ τομὴ τῶν συνεχόντων ἐστί, κατὰ τὴν διαίρεσιν ταύτην καὶ πᾶς χρόνος εἰς ἄπειρον ἔχει τὴν τομήν· ὥστε μηθένα κατ' ἀπαρτισμὸν ἐνεστάναι χρόνον, ἀλλὰ κατὰ πλάτος λέγεσθαι. Μόνον δ' ὑπάρχειν φησὶ τὸν ἐνεστῶτα, τὸν δὲ παρωχημένον καὶ τὸν μέλλοντα ὑφεστάναι μὲν, ὑπάρχειν δὲ οὐδαμῶς φησιν, ὡς καὶ κατηγορήματα ὑπάρχειν λέγεται μόνα τὰ συμβεβηκότα, οἷον τὸ περιπατεῖν ὑπάρχει μοι ὅτε περιπατῶ, ὅτε δὲ κατακέκλιμαι ἢ κάθημαι οὐχ ὑπάρχει.

9. L&S \* εἰσὶν Según ellos, ninguna de las reconstrucciones propuestas son satisfactorias. Ellos creen que la conjetura de von Armin es innecesaria pues el sentido está completo si se deja así.

T20. Séneca, *Epístolas a Lucilio* 58, 13- 15 (L&S 27A; SVF 2, 332 parte; FDS 715 parte)

Los estoicos le quieren sobreponer un género todavía más original; de él voy a ocuparme inmediatamente, pero antes he de enseñar que aquel género de que he hablado, con razón se pone el primero, porque es capaz de contener todas las cosas. “Lo que es” lo divido en estas especies: ó corpóreo o incorpóreo. No hay tercero. El cuerpo, ¿cómo lo divido? Y diré que en animado o inanimado. Los animados a su vez, ¿cómo los divido? Diciendo que unos tienen alma, otros sólo ánimo –principio vital–; o que unos andan, van de un lado a otro; otros, hijos se alimentan por las raíces, crecen. ¿Los animales a su vez en qué especie los divido? O son mortales o son inmortales. A algunos estoicos les parece que el primer género es ‘algo’. Añadiré por qué opinan así. “En la naturaleza, dicen, algunas cosas son y algunas cosas no son. Pero la naturaleza comprende también esas cosas que no son, que se le ocurren a la mente, como los centauros, los gigantes y todo lo que formado por un falso pensamiento comenzó a tener alguna imagen, aunque no tenga substancia”

Stoici volunt superponere huic etiam nunc aliud genus magis principale; de quo statim dicam, si prius illud genus de quo locutus sum merito primum poni docuero, cum sit rerum omnium capax. 'Quod est' in has species divido, ut sint corporalia aut incorporalia; nihil tertium est. Corpus quomodo divido? ut dicam: aut animantia sunt aut inanima. Rursus animantia quemadmodum divido? ut dicam: quaedam animum habent, quaedam tantum animam, at sic: quaedam impetum habent, incedunt, transeunt, quaedam solo affixa radicibus aluntur, crescunt. Rursus animalia in quas species seco? aut mortalia sunt aut immortalia. Primum genus Stoicis quibusdam videtur 'quid'; quare videatur subiiciam. 'In rerum' inquirunt 'natura quaedam sunt, quaedam non sunt, et haec autem quae non sunt rerum natura complectitur, quae animo succurrunt, tamquam Centauri, Gigantes et quidquid aliud falso cogitatione formatum habere aliquam imaginem coepit, quamvis non habeat substantiam.

T21. Alejandro de Afrodisia, *Sobre Tópicos de Aristóteles* 301, 19-25 (L&S 27B; SVF 2, 329; FSD parte )

De esta manera ponen no bellamente al algo, los de la Estoa, <como> género de lo que existe; en efecto, si <es> algo, es evidente que también <es> lo que existe; y si <es> lo que existe, aceptaría la definición de lo que existe. Pero aquellos, habiendo ordenado para sí mismos que lo que existe sólo se dice con respecto a los cuerpos, se evitarían la sinsalida. Pues por esto, dicen que algo es más general que esto, predicándose no sólo de los cuerpos sino también de los incorpóreos.

οὕτω δεικνύοις ἄν ὅτι μὴ καλῶς τὸ τί οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς γένος τοῦ ὄντος τίθενται· εἰ γὰρ τί, δῆλον ὅτι καὶ ὄν· εἰ δὲ ὄν, τὸν τοῦ ὄντος ἀναδέχοιτο ἄν λόγον. ἀλλ' ἐκεῖνοι νομοθετήσαντες αὐτοῖς τὸ ὄν κατὰ σωμάτων μόνων λέγεσθαι διαφεύγοιεν ἄν τὸ ἠπορημένον· διὰ τοῦτο γὰρ τὸ τί γενικώτερον αὐτοῦ φασιν εἶναι, κατηγορούμενον οὐ κατὰ σωμάτων μόνον ἀλλὰ καὶ κατὰ ἄσωμάτων.

T22. Alejandro de Afrodisia, *Sobre Tópicos de Aristóteles* 359, 12- 16 (L&S 30D; SVF 2, 329; FDS 709 parte)

Así se muestra que de ninguna manera lo ‘algo’ es el género de todos lo que existen. Pues sería el género de lo uno el que es igual o más amplio que aquel; si por un lado, lo ‘uno’ [se dice] también con respecto a la concepción, pero por otro lado lo ‘algo’, sólo según los

cuerpos y los incorpóreos, y las concepciones (έννόημα) no se dicen de estas cosas de acuerdo con ninguno de los dos.

οὕτω δειχθήσεται μηδὲ τὸ τί γένος ὄν τῶν πάντων· ἔσται γὰρ καὶ τοῦ ἐνὸς γένος ἢ ἐπ' ἴσης ὄντος αὐτῶ ἢ καὶ ἐπὶ πλέον, εἴ γε τὸ μὲν ἐν καὶ κατὰ τοῦ έννοήματος, τὸ δὲ τί κατὰ μόνων σωμάτων καὶ ἀσωμάτων, τὸ δὲ έννόημα μηδέτερον τούτων κατὰ τοὺς ταῦτα λέγοντας.

T23. Proclo<sup>52</sup>, *Comentario al primer libro de los Elementos de Euclides* 89, 15-18 (L&S 50D; SVF 2, 488; FDS 318 parte)

Que no es necesario considerar que tales límites subsisten sólo según los conceptos, digo los <límites> de los cuerpos, así como supusieron los de la Estoa.

ὅτι δὲ οὐ δεῖ νομίζειν κατ' ἐπίνοιαν ψιλὴν ὑφεισθάναι τὰ τοιαῦτα πέρατα, λέγω τῶν σωμάτων, ὥσπερ οἱ ἀπὸ τῆς Σ τ ο ἄ ς ὑπέλαβον.

T24. Proclo, *Sobre el Timeo de Platón* 271 d (L&S 51 F; SVF 2, 521)

Además, por las cosas antes dichas hay que aceptar enteramente que es preciso concebir el tiempo como Platón, los de la Estoa o muchos de los del Perípato supusieron. Estos lo presentan como sólo según el concepto, insustancial y muy cercano a lo no existente. Pues, para ellos, el tiempo era uno de los incorpóreos, los cuales sin duda eran subestimados por ellos en tanto inoperantes y no existentes sino que sólo subsistían en la mente.

ἔτι δὲ κάκεινο ληπτέον ἀπὸ τῶν προειρημένων, ὅτι πολλοῦ δεῖ τοιοῦτον ὑπονοῆσαι τὸν χρόνον ὁ Πλάτων οἷον οἱ ἀπὸ τῆς Σ τ ο ἄ ς ὑπέλαβον ἢ τῶν ἐκ τοῦ Περιπάτου πολλοί, οἱ μὲν κατ' ἐπίνοιαν ψιλὴν αὐτὸν συνιστάντες ἀμενηνὸν καὶ ἔγγιστα τοῦ μὴ ὄντος· ἐν γὰρ ἦν τῶν παρ' αὐτοῖς ἀσωμάτων ὁ χρόνος, ἃ δὲ καταπεφρόνηται παρ' αὐτοῖς ὡς ἀδρανῆ καὶ οὐκ ὄντα καὶ ἐν ἐπινοίαις ὑφιστάμενα ψιλαῖς·

T25. Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 7, 64 (L&S 33G; SVF 2, 183; FDS 696 parte)

Y el predicado es lo que es dicho de algo o un estado de cosas unido a algo o a algunas cosas, como dicen los que rodean a Apolodoro, o un *lektón* incompleto unido a un caso recto para la génesis de una proposición.

Ἔστι δὲ τὸ κατηγορημα τὸ κατὰ τινος ἀγορευόμενον ἢ πρᾶγμα συντακτὸν περὶ τινος ἢ τινῶν, ὡς οἱ περὶ Ἀπολλόδωρόν φασιν, ἢ λεκτὸν ἔλλιπές συντακτὸν ὀρθῆ πτώσει πρὸς ἀξιώματος γένεσιν.

<sup>52</sup> 410 Constantinopla- 485 Atenas. Estudió filosofía con Olimpidoro en Alejandría y en Atenas con Syriano, ambos filósofos neoplatónicos. A Proclo, ciertamente, se debe la sistematización del Neoplatonismo. Aunque nunca lo dice explícitamente, se cree que era un pagano pues no existe ninguna referencia a los pensadores cristianos en sus escritos. Además de los que aquí interesan, escribió importantes obras de matemáticas, astronomía y gramática y numerosos comentarios a la obra de Platón —a *República*, *Parménides* y *Cratilo*—.

T26. Séneca, *Epístolas a Lucilio* 117, 12 (FDS 789A)

Los dialécticos antiguos hacen una distinción; de ellos viene sin interrupción esa distinción hasta los estoicos. Diré cuál es. Una cosa es el campo y otra tener el campo, ¿cómo no? Pues tener el campo se refiere al que lo tiene y no al campo. Así una cosa es la sabiduría y otra ser sabio. (...) 'Ser sabio', ¿qué es? No puedo decir que la 'mente perfecta' sino lo que acontece a quien tiene la mente perfecta; así aquello es la mente buena y esto otro *cuasi* tener la mente buena

Dialectici veteres ista distinguunt; ab illis divisio usque ad Stoicos venit. Qualis sit haec dicam. Aliud est ager, aliud agrum habere, quidni? cum habere agrum ad habentem, non ad agrum pertineat. Sic aliud est sapientia, aliud sapere. (...) Sapere quid est? non possum dicere 'mens perfecta', sed id quod contingit perfectam mentem habenti; ita alterum est mens bona, alterum quasi habere mentem bonam.

T27. Séneca, *Epístolas a Lucilio* 117, 13 (L&S 33 E; FDS 892)

Hay –dice– ciertas clases naturales de cuerpos, y así decimos: éste es un hombre, éste es un caballo. A éstas siguen después los movimientos de los ánimos, que declaran algo de los cuerpos. Estos movimientos tienen algo propio y distinto de los cuerpos, como yo veo a Catón paseando. Esto lo muestra el sentido y lo cree el ánimo. Lo que veo es un cuerpo, en él se fijan los ojos y el ánimo. Después digo: 'Catón anda'. No digo ahora el cuerpo –dice–, sino una declaración que se refiere al cuerpo, al que unos llaman expresión, otros enunciación, otros aserción. Así cuando decimos 'sabiduría', entendemos algo corporal; cuando decimos 'es sabio', hablamos de un cuerpo. Pero hay mucha diferencia entre nombrar una cosa directamente y hablar de ella.

'Sunt' inquit 'naturae corporum, tamquam hic homo est, hic equus; has deinde sequuntur motus animorum enuntiativi corporum. Hi habent proprium quiddam et a corporibus seductum, tamquam video Catonem ambulatorem: hoc sensus ostendit, animus credit. Corpus est quod video, cui et oculos intendi et animum. Dico deinde: Cato ambulat. Non corpus' inquit 'est quod nunc loquor, sed enuntiativum quiddam de corpore, quod alii effatum vocant, alii enuntiatum, alii dictum. Sic cum dicimus "sapientiam", corporale quiddam intellegimus; cum dicimus "sapit", de corpore loquimur. Plurimum autem interest utrum illud dicas an de illo.

T28. Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 1083B-C (L&S 28A parte; FDS 843A parte)

En efecto el argumento es simple y esos [estoicos] admiten las premisas: que todas las substancias particulares fluyen y son arrastradas, perdiendo unas partes de sí mismas y recibiendo otras que vienen a ellas de cualquier sitio; el número y la cantidad de las cosas que se suman y se restan no permanecen los mismos sino que llegan a ser otros, sufriendo una completa transformación la sustancia por las mencionadas entradas y salidas. 'Crecimiento' y 'decrecimiento', injustamente por costumbre, se ha impuesto denominar a estos cambios, es conveniente más bien 'generaciones' y 'corrupciones', porque llegan a ser llevándolo hacia otro, mientras que el crecer y el menguar son afecciones de un cuerpo que es el que subyace y permanece.

ὁ μὲν γὰρ λόγος ἀπλοῦς ἐστὶ καὶ τὰ λήμματα συγχωροῦσιν οὗτοι· τὰς ἐν μέρει πάσας οὐσίας ῥεῖν καὶ φέρεσθαι, τὰ μὲν ἐξ αὐτῶν μεθίεις τὰ δὲ ποθεν ἐπιόντα προσδεχομένας· οἷς δὲ πρόσεισι καὶ ἄπεισιν ἀριθμοῖς ἢ πλήθεσι, ταῦτά μὴ διαμένειν

ἀλλ' ἕτερα γίνεσθαι, ταῖς εἰρημέναις προσόδοις <καὶ ἀφόδοις> ἐξαλλαγὴν τῆς οὐσίας λαμβανούσης· αὐξήσεις δὲ καὶ φθίσεις οὐ κατὰ δίκην ὑπὸ συνηθείας ἐκνευκῆσθαι τὰς μεταβολὰς ταύτας λέγεσθαι, γενέσεις [δὲ] καὶ φθορὰς μᾶλλον αὐτὰς ὀνομάζεσθαι προσῆκον, ὅτι τοῦ καθεστῶτος εἰς ἕτερον ἐκβιβάζουσι· τὸ δ' αὖξεσθαι καὶ τὸ μειοῦσθαι πάθη σώματός ἐστιν ὑποκειμένου καὶ διαμένουτος

3. Adición de van Herwerden.

T29. Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 1083C-E (L&S 28A, FDS 843A parte, continuación T28)

Pero éstos [estoicos] solamente vieron esta composición, duplicidad y ambigüedad, que cada uno de nosotros es dos sujetos, el uno es sustancia, el otro <un [individuo] cualificado> (...), pero nadie distinguió ni estableció esta diversidad y diferencia entre nosotros, ni nosotros percibimos que llegaríamos a ser dobles, siempre fluyendo de una parte y, de otra, permaneciendo de principio a fin los mismos.

(...) ἀλλ' οὗτοι μόνοι εἶδον τὴν σύνθεσιν ταύτην καὶ διπλόην καὶ ἀμφιβολίαν, ὡς δύο ἡμῶν ἕκαστός ἐστιν ὑποκείμενα, τὸ μὲν οὐσία τὸ δὲ <ποιός> (...) ταύτην δὲ τὴν ἐν ἡμῖν ἑτερότητα καὶ <δια>φορὰν οὐδεὶς διεῖλεν οὐδὲ διέστησεν, οὐδ' ἡμεῖς ἠσθόμεθα διπτοὶ γεγονότες καὶ τῶ μὲν αἰεὶ ῥέοντες μέρει τῶ δ' ἀπὸ γενέσεως ἄχρι τελευτῆς οἱ αὐτοὶ διαμένοντες.

2. L&S <ιδίως ποιός> conjetura de Sedley apoyada en que en el texto P. Oxy 3008 es casi el mismo argumento y debe entonces suponerse una fuente común. La misma conjetura adopta Babut.

T30. Clemente, *Miscelánea* 8, 9, 26 (L&S 55C parte; FDS 763)

Pues, de un lado [están] los que dicen que las causas están entre los cuerpos y de otro los que entre los incorpóreos; los que dicen propiamente que el cuerpo es causa, y lo incorpóreo, impropiamente, y al modo de una causa; pero los otros al contrario dan la vuelta, diciendo que los incorpóreos [son] propiamente causas, e impropiamente a los cuerpos, por ejemplo el corte siendo acción es incorpóreo y es causa del cortar, que es una acción y un incorpóreo, y del ser cortado semejantemente [son causas] el cuchillo y lo que es cortado, siendo cuerpos. El “ser causa de algunas cosas” se dice de tres maneras, lo que es causa, por ejemplo el escultor, y de lo que es causa, del llegar a ser la estatua, y ‘con lo que’ es causa, así como la materia; en efecto ‘con el cobre’ es causa del llegar a ser la estatua. Por consiguiente el llegar a ser y el ser cortado, ambos son causa de esto, siendo acciones, son incorpóreos. O con respecto al discurso de las categorías o, como algunos [las llaman], de los *lektá* (en efecto a los predicados llaman Cleantes y Arquedemo *lektá*), las causas [son] <causas> [de predicados]; o, mejor precisamente, serán llamadas causas de predicados, por ejemplo del ‘es cortado’, cuyo caso [es] el ser cortado, y de las proposiciones, como de ‘una nave llega a ser’, cuyo caso, de nuevo es el llegar a ser una nave; Aristóteles [clasifica] entre las apelaciones, por ejemplo entre éstas, casa, nave, quemadura y corte. El caso se está de acuerdo que es incorpóreo. Por lo que aquel sofisma de esta manera se disuelve: ‘lo que dices, pasa por tu boca’, esto es verdadero, ‘y dices casa, luego la casa pasa por tu boca’, lo que es falso; en efecto ni lo que se dice es la casa, que es un cuerpo, sino el caso que es un incorpóreo, el que apunta a la casa.

Οἱ μὲν οὖν σωμάτων, οἱ δ' ἀσωμάτων φασὶν εἶναι τὰ αἴτια· οἱ δὲ τὸ μὲν σῶμα κυρίως αἰτιὸν φασί, τὸ δὲ ἀσώματον καταχρηστικῶς καὶ οἷον αἰτιωδῶς· ἄλλοι δ' ἔμπαλιν ἀναστρέφουσι, τὰ μὲν ἀσώματα κυρίως αἴτια λέγοντες, καταχρηστικῶς δὲ τὰ σώματα, οἷον τὴν τομὴν ἐνέργειαν οὖσαν ἀσώματον εἶναι καὶ αἰτίαν εἶναι τοῦ τέμνειν, ἐνεργείας οὔσης καὶ ἀσώματου, καὶ τοῦ τέμνεσθαι ὁμοίως τῇ τε μαχαίρᾳ καὶ

τῷ τεμνομένῳ σώμασιν οὔσιν. Τὸ <τινῶν ἔστιν αἴτιον> λέγεται τριχῶς, τὸ μὲν ὃ ἔστιν αἴτιον, οἷον ὁ ἀνδριαντοποιός, τὸ δὲ οὗ ἔστιν αἴτιον, <οἷον> τοῦ γίνεσθαι τὸν ἀνδριάντα, τὸ δὲ ᾧ ἔστιν αἴτιον, ὡς περ τῆ ὕλη· τῷ χαλκῷ γὰρ αἴτιός ἐστι τοῦ γίνεσθαι τὸν ἀνδριάντα. τὸ γίνεσθαι οὖν καὶ τὸ τέμνεσθαι, τὰ οὗ ἔστιν αἴτιον, ἐνέργειαι οὔσαι ἀσώματοί εἰσιν. Εἰς ὃν λόγον κατηγορημάτων ἢ, ὡς τινες, λεκτῶν (λεκτὰ γὰρ τὰ κατηγορήματα καλοῦσιν Κλεάνθης καὶ Ἀρχέδημος) <αἴτια> τὰ αἴτια· ἢ, ὅπερ καὶ μᾶλλον, τὰ μὲν κατηγορημάτων αἴτια λεχθήσεται, οἷον τοῦ <τέμνεται>, οὗ πτώσις τὸ τέμνεσθαι, τὰ δ' ἀξιωματῶν, ὡς τοῦ <ναῦς γίνεται>, οὗ πάλιν [ἢ] πτώσις ἔστι τὸ ναῦν γίνεσθαι· Ἀριστοτέλης δὲ προσηγοριῶν, οἷον τῶν τοιούτων, οἰκίας, νεῶς, καύσεως, τομῆς. ἢ πτώσις δὲ ἀσώματος εἶναι ὁμολογεῖται· διὸ καὶ τὸ σόφισμα ἐκεῖνο οὕτως λύεται· <ὃ λέγεις, διέρχεταιί σου διὰ τοῦ στόματος>, ὅπερ ἀληθές, <οἰκίαν δὲ λέγεις, οἰκία ἄρα διὰ τοῦ στόματός σου διέρχεται>, ὅπερ ψεῦδος· οὐδὲ γὰρ τὴν οἰκίαν λέγομεν σῶμα οὔσαν, ἀλλὰ τὴν πτώσιν ἀσώματος οὔσαν, ἥς οἰκία τυγχάνει.

T31. Estobeo, *Antología* I p.138, 24- p.139, 4 (L&S 55A parte; SVF 2, 336)

A propósito de Crisipo: Crisipo dice que causa es “aquello por lo cual”. También que causa es lo que existe, es decir un cuerpo, pero de lo cual es causa, ni es lo que existe, ni es un cuerpo; y causa es un porque, *pero* de lo cual es causa es un ‘en razón de algo’. Y causa es el enunciado de una causa o un enunciado sobre la causa en tanto causa.

Χρυσίππου. Χρυσίππος αἴτιον εἶναι λέγει δι' ὃ. Καὶ τὸ μὲν αἴτιον ὃν καὶ σῶμα, <οὗ δὲ αἴτιον μήτε ὃν μήτε σῶμα> καὶ αἴτιον μὲν ὅτι, οὗ δὲ αἴτιον διὰ τι. Αἴτιαν δ' εἶναι λόγον αἰτίου, ἢ λόγον τὸν περὶ τοῦ αἰτίου ὡς αἰτίου.

2-3 add. Wachsmuth coll 139, 7-8.

T32. Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 7, 55-56 (L&S 33, FDS 476 parte)

El sonido vocal del animal es aire que ha sido golpeado por un impulso, pero el habla del hombre es articulada y emitida desde el pensamiento, como dice Diógenes de Babilonia, y es alcanzada a la edad de catorce años. También el sonido vocal es un cuerpo, de acuerdo a los estoicos, como dicen Arquedemo en el *Sobre la voz*, Diógenes, Antípatro y Crisipo en la segunda parte de su *Física*. En efecto todo lo que actúa es un cuerpo; y el sonido vocal actúa cuando viaja de quien lo expresa a quien lo oye. La expresión, según los estoicos, es como dice Diógenes, habla literata [articulada], verbigracia: “es de día”; pero el enunciado es habla significativa enviada desde el pensamiento.

ζῶου μὲν ἔστι φωνὴ ἀήρ ὑπὸ ὀρμῆς πεπληγμένος, ἀνθρώπου δ' ἔστιν ἔναρθρος καὶ ἀπὸ διανοίας ἐκπεμπομένη, ὡς ὁ Διογένης φησίν, ἥτις ἀπὸ δεκατεσσάρων ἐτῶν τελειοῦται. καὶ σῶμα δ' ἔστιν ἢ φωνὴ κατὰ τοὺς Στωικούς, ὡς φησιν Ἀρχέδημος τ' ἐν τῇ Περὶ φωνῆς καὶ Διογένης καὶ Ἀντίπατρος καὶ Χρυσίππος ἐν τῇ δευτέρᾳ τῶν Φυσικῶν. πᾶν γὰρ τὸ ποιοῦν σῶμά ἐστι· ποιεῖ δὲ ἢ φωνὴ προσιούσα τοῖς ἀκούουσιν ἀπὸ τῶν φωνούντων. λέξις δὲ ἔστιν κατὰ τοὺς Στωικούς, ὡς φησι Διογένης, φωνὴ ἐγγράμματος, οἷον Ἡμέρα. λόγος δὲ ἔστι φωνὴ σημαντικὴ ἀπὸ διανοίας ἐκπεμπομένη.

T33. Diógenes Laercio *Vida de filósofos ilustres* 7, 57 (L&S 33A; SVF 3 Diogenes 20, parte; FDS197, FDS 198; continuación T32)

Y difieren habla y expresión porque el sonido es habla pero sólo lo articulado es expresión. Y la expresión es diferente del lenguaje porque el lenguaje es siempre significativo y la expresión

ser no significativa, como *blituri*, mientras el lenguaje de ningún modo. Además, difiere decir de proferir. Pues las preferencias son habla pero los estados de cosas son dichos, ciertamente, a estos alcanzan los *lektá*.

3. *blituri*: ésta junto con σκινδαψός (*Esbozos pirrónicos* 8, 133) son los ejemplos usuales de palabras sin sentido.

διαφέρει δὲ φωνή καὶ λέξις, ὅτι φωνή μὲν καὶ ὁ ἦχος ἐστὶ, λέξις δὲ τὸ ἔναρθρον μόνον. λέξις δὲ λόγου διαφέρει, ὅτι λόγος αἰεὶ σημαντικός ἐστι, λέξις δὲ καὶ ἀσήμαντος, ὡς ἡ βλίτυρι, λόγος δὲ οὐδαμῶς. διαφέρει δὲ καὶ τὸ λέγειν τοῦ προφέρεσθαι· προφέρονται μὲν γὰρ αἱ φωναί, λέγεται δὲ τὰ πράγματα, ἃ δὴ καὶ λεκτὰ τυγχάνει.

T34. Sexto Empírico, *Contra los profesores* 8, 11-12 (L&S 33 B; SVF 2, 166 parte, FDS 67 parte)

Pero había algún otro desacuerdo sobre estas cosas; con respecto a éste, por lado los que [sostenían] que en la cosa significada (τῶ σημαυόμενῳ) subyacía lo verdadero y lo falso, de otro, los que en el habla (τῆ φωνῆ) y los que en el movimiento del pensamiento (τῆ κινήσει τῆς διανοίας). De la primera opinión han sido defensores los de la Estoa, diciendo que estos tres [elementos] se conectan entre sí: lo que es significado (τό σημαυόμενον), lo que significa (τὸ σημαῖνον) y el objeto (τὸ τυγχάνον), de estos lo que significa es el habla, como por ejemplo 'Dion'; lo que es significado es el estado de cosas mismo que es revelada a través de ésta y lo que nosotros aprehendemos como subsistente a través de nuestro pensamiento, pero que los bárbaros no entenderían aún oyendo la palabra; y el objeto, lo que subsiste afuera, como por ejemplo, Dion mismo. Dos de éstos son cuerpos, el habla y el objeto, pero uno de ellos es incorpóreo, lo significado, esto es el *lektón*, lo que llegará a ser verdadero o falso.

ἦν δὲ καὶ ἄλλη τις παρὰ τούτοις διάστασις, καθ' ἣν οἱ μὲν περὶ τῶ σημαυόμενῳ τὸ ἀληθές τε καὶ ψεῦδος ὑπεστήσαντο, οἱ δὲ περὶ τῆ φωνῆ, οἱ δὲ περὶ τῆ κινήσει τῆς διανοίας. καὶ δὴ τῆς μὲν πρώτης δόξης προεστήκασιν οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, τρία φάμενοι συζυγεῖν ἀλλήλοις, τό τε σημαυόμενον καὶ τὸ σημαῖνον καὶ τὸ τυγχάνον, ὧν σημαῖνον μὲν εἶναι τὴν φωνήν, οἶον τὴν Δίων, σημαυόμενον δὲ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα τὸ ὑπ' αὐτῆς δηλούμενον καὶ οὗ ἡμεῖς μὲν ἀντιλαμβανόμεθα τῆ ἡμετέρα παρυφισταμένου διανοία, οἱ δὲ βάρβαροι οὐκ ἐπαῖουσι καίπερ τῆς φωνῆς ἀκούοντες, τυγχάνον δὲ τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον, ὡσπερ αὐτὸς ὁ Δίων. τούτων δὲ δύο μὲν εἶναι σώματα, καθάπερ τὴν φωνήν καὶ τὸ τυγχάνον, ἔν δὲ ἀσώματον, ὡσπερ τὸ σημαυόμενον πρᾶγμα, καὶ λεκτόν, ὅπερ ἀληθές τε γίνεται ἢ ψεῦδος.

T35. Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* 1,39 (L&S 54B parte; SVF 2, 1077 parte)

Pues [Crisipo] dice que el poder divino reside en la razón, en el espíritu y el intelecto de la naturaleza universal. Él dice que dios es el mundo mismo y el efluvio universal de su alma; también que él es el *hegemonikón* mismo del mundo, puesto que en él está localizado el intelecto y la razón. Y que él es la naturaleza común, [universal] y omnibarcante de todas las cosas; luego la fuerza fatal y la necesidad de los eventos futuros; además, él es fuego y el aire del que hablé primero. También las cosas en su estado natural de flujo y movilidad, como el agua, la tierra, el aire, el sol, la luna, las estrellas y el todo omnibarcante. E incluso los hombres que alcanzaron la inmortalidad.

Ait enim vim divinam in ratione esse positam et in universae naturae animo atque mente, ipsumque mundum deum dicit esse et eius animi fusionem universam, tum eius ipsius

principatum, qui in mente et ratione versetur, communemque rerum naturam [universam] atque omnia continentem, tum fatalem vim et necessitatem rerum futurarum, ignem praeterea [et] eum, quem ante dixi aethera, tum ea quae natura fluerent atque manarent, ut et aquam et terram et aëra, solem, lunam sidera universitatemque rerum qua omnia continerentur, atque etiam homines eos qui immortalitatem essent consecuti.

T36. Sexto Empírico, *Contra los profesores* 8, 70 (L&S 33C; SVF 2, 187 parte; FDS 699)

Dicen que un *lektón* es lo subyace de acuerdo con una impresión racional, y la impresión racional es en la que el contenido de la impresión es mostrado en el lenguaje.

λεκτόν δὲ ὑπάρχειν φασὶ τὸ κατὰ λογικὴν φαντασίαν ὑφιστάμενον, λογικὴν δὲ εἶναι φαντασίαν καθ' ἣν τὸ φαντασθὲν ἔστι λόγῳ παραστήσαι

T37. Sexto Empírico, *Contra los profesores* 7, 228- 231 (FDS 259)

Ahora bien la impresión es, según ellos, una impronta en el alma. Pero sobre esto ya también disputaron. En efecto Cleantes comprendió ‘impronta’ como surco y saliente, así como resulta ser la impronta de los anillos en la cera; pero Crisipo pensó que esto era absurdo. Primero, en efecto, dice, sería necesario que, cuando alguna vez la mente es impresionada por algo triangular y por algo cuadrado, el mismo cuerpo sea diferente de sí mismo llegando a ser triangular y cuadrangular e incluso circular, lo cual es absurdo. Entonces, teniendo lugar muchas impresiones en nosotros al mismo tiempo, tendría el alma múltiples formas, lo que es peor que lo primero. Por consiguiente, el mismo supone que Zenón habría dicho ‘impronta’ en el lugar de ‘alteración’, de modo que la definición es así: “una impresión es una alteración del alma”, no más se dará el absurdo de que el mismo cuerpo reciba muchas alteraciones una vez [al mismo tiempo] que recibe múltiples impresiones; pues así como el aire, cuando muchos hablan al tiempo, recibe muchos diferentes soplos y aguanta muchas alteraciones, el *hegemonikón* padece algo análogo a esto cuando recibe muchas impresiones.

φαντασία οὖν ἐστὶ κατ' αὐτοὺς τύπωσις ἐν ψυχῇ. περὶ ἧς εὐθύς καὶ διέστησαν· Κλεάνθης μὲν γὰρ ἤκουσε τὴν τύπωσιν κατὰ εἰσοχὴν τε καὶ ἐξοχὴν, ὥσπερ καὶ <τὴν> διὰ τῶν δακτυλίων γινομένην τοῦ κηροῦ τύπωσιν, Χρύσιππος δὲ ἄτοπον ἠγεῖτο τὸ τοιοῦτον. πρῶτον μὲν γάρ, φησί, δεήσει τῆς διανοίας ὑφ' ἓν ποτε τρίγωνόν τι καὶ τετράγωνον φαντασιουμένης τὸ αὐτὸ σῶμα κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον διαφέροντα ἔχειν περὶ αὐτῷ σχήματα ἅμα τε τρίγωνον καὶ τετράγωνον γίνεσθαι ἢ καὶ περιφερές, ὅπερ ἐστὶν ἄτοπον· εἶτα, πολλῶν ἅμα φαντασιῶν ὑφισταμένων ἐν ἡμῖν, παμπληθεῖς καὶ τοὺς σχηματισμοὺς ἔξειν τὴν ψυχὴν, ὃ τοῦ προτέρου χειρόν ἐστιν. αὐτὸς οὖν τὴν τύπωσιν εἰρήσθαι ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὑπενόει ἀντὶ τῆς ἑτεροιώσεως, ὥστ' εἶναι οἰοῦτον τὸν λόγον “φαντασία ἐστὶν ἑτεροίωσις ψυχῆς”, μηκέτι ἀτόπου ὄντος <τοῦ> τὸ αὐτὸ σῶμα, ὑφ' ἓν [κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον] πολλῶν περὶ ἡμᾶς συνισταμένων φαντασιῶν, παμπληθεῖς ἀναδέχεσθαι ἑτεροιώσεις· ὥσπερ γὰρ ὁ ἀήρ, ὅταν ἅμα πολλοὶ φωνῶσιν, ἀμυθήτους ὑπὸ ἓν καὶ διαφερούσας ἀναδεχόμενος πληγὰς εὐθύς πολλὰς ἴσχει καὶ τὰς ἑτεροιώσεις, οὕτω καὶ τὸ ἡγεμονικὸν ποικίλως φαντασιούμενον ἀνάλογόν τι τούτῳ πείσεται.

T38. Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 7, 49 (L&S 39A parte; SVF 2, 61, FDS 255 parte)

En efecto la impresión va adelante, luego el pensamiento expresable subyacente, lo que padece por la impresión, esto lo expresa en lenguaje.

προηγείται γὰρ ἡ φαντασία, εἴθ' ἡ διάνοια ἐκπλαητική ὑπάρχουσα, ὃ πάσχει ὑπὸ τῆς φαντασίας, τοῦτο ἐκφέρει λόγῳ.

T39. Aecio (Pseudo-Plutarco) 4, 11, 1-5 (L&S 39E parte; SVF 2, 83 parte, FDS 277 parte)  
 Los estoicos dicen: cuando nace el hombre, tiene la parte hegemónica del alma como una tablilla lista para la escritura. En ésta se inscribe cada uno de los conceptos. Y la primera forma de escritura es a través de los sentidos; en efecto por ejemplo si percibieran algo blanco, habiéndose marchado tienen un recuerdo de ello. Y cuando suceden muchos recuerdos semejantes, en ese momento decimos tener experiencia. Pues experiencia es una multiplicidad de [impresiones] de clase semejante. Y los conceptos, unos llegan a ser naturalmente según las formas que se han dicho y no intencionadamente, pero otros ciertamente a través de nuestras enseñanzas y cuidados. Por consiguiente, éstos solamente son llamados conceptos, pero aquellos también *prolepsei*. Y se dice que la razón, por la cual somos llamados 'rationales', se completa a partir de las *prolepsei* durante los siete primeros [años]. Y una concepción es una ficción de la mente del animal racional; en efecto, cuando sobreviene al alma racional, la ficción entonces se llama concepción, tomando el nombre del intelecto. Por lo mismo cuantas sobrevienen a los animales irracionales sólo son ficciones. Pero también cuantas [nos sobrevienen] a nosotros y a los dioses, esas son ficciones en cuanto al género y concepciones según la especie.

Οἱ Στωικοί φασιν· ὅταν γεννηθῆ ὁ ἄνθρωπος, ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ὥσπερ χάρτην εὐεργὸν εἰς ἀπογραφὴν. εἰς τοῦτο μίαν ἐκάστην τῶν ἐννοιῶν ἐναπογράφεται. πρῶτος δὲ [ὁ] τῆς ἀναγραφῆς τρόπος ὁ διὰ τῶν αἰσθήσεων· αἰσθανόμενοι γὰρ τινος οἶον λευκοῦ, ἀπελθόντος αὐτοῦ μνήμην ἔχουσιν· ὅταν δ' ὁμοειδεῖς πολλὰ μνήμαι γένωνται, τότε φασὶν ἔχειν ἐμπειρίαν· ἐμπειρία γὰρ ἐστὶ τὸ τῶν ὁμοειδῶν <φαντασιῶν> πλήθος. τῶν δ' ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικῶς γίνονται κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους καὶ ἀνεπιτεχνήτως, αἱ δ' ἤδη δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας· αὗται μὲν οὖν ἐννοιαὶ καλοῦνται μόνον, ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις. ὁ δὲ λόγος, καθ' ὃν προσαγορευόμεθα λογικοί, ἐκ τῶν προλήψεων συμπληροῦσθαι λέγεται κατὰ τὴν πρώτην ἐβδομάδα. ἐστὶ δ' ἐννόημα φάντασμα διανοίας λογικοῦ ζῴου· τὸ γὰρ φάντασμα, ἐπειδὰν λογικῇ προσπίπτῃ ψυχῇ, τότε ἐννόημα καλεῖται, εἰληφὸς τοῦνομα παρὰ τοῦ νοῦ. διόπερ τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ὅσα προσπίπτει φαντάσματα, <φαντάσματα μόνον ἐστίν>· ὅσα δὲ καὶ θεοῖς καὶ ἡμῖν γε, ταῦτα [φαντάσματα μόνον ἐστίν· ὅσα δὲ ἡμῖν, ταῦτα] καὶ φαντάσματα κατὰ γένος καὶ ἐννοήματα κατ' εἶδος·

2. γράφεται. 3. αισθόμενοι (codd.)

T40. Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 7, 50-51 (L&S 39A parte; SVF 2, 61 parte, FDS 196 parte)

Difieren impresión y ficción; pues una ficción es una figuración de la mente, tal como ocurre en los sueños, pero una impresión es una impronta en el alma, esto es una alteración (...) La impresión se concibe como lo que se da a partir de lo que es, y es moldeada, esbozada e impresa según lo que es de un modo tal que no podría provenir de lo que no es. Entre las impresiones también se encuentran los reflejos, que surgen como si procedieran de cosas que son.

Διαφέρει δὲ φαντασία καὶ φάντασμα· φάντασμα μὲν γὰρ ἐστὶ δόκησις διανοίας οἷα

γίνεται κατὰ τοὺς ὕπνους, φαντασία δέ ἐστι τύπωσις ἐν ψυχῇ, τουτέστιν ἀλλοίωσις, (...) νοεῖται δὲ φαντασία ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος κατὰ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναποτετυπωμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, οἷα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος. (...) εἰσὶ δὲ τῶν φαντασιῶν καὶ ἐμφάσεις αἱ ὡσανεὶ ἀπὸ ὑπαρχόντων γινόμεναι.

T41. Aecio (Pseudo-Plutarco) 4, 12, 4-5 (L&S 39B; SVF 2, 54, FDS 268 parte)

La impresión fantástica es una atracción vacía, una afección en el alma que llega a ser sin que nada se presente, así como con el que lucha con las sombras y lanza puñetazos en el aire. Pues a la impresión subyace algo que se presenta, pero a la impresión fantástica nada. Y una ficción es por lo que somos arrastrados durante la atracción vacía fantástica.

φανταστικὸν δ' ἐστὶ διάκενος ἐλκυσμός, πάθος ἐν τῇ ψυχῇ ἀπ' οὐδενὸς φανταστοῦ γινόμενον, καθάπερ ἐπὶ τοῦ σκιαμαχοῦντος καὶ κενοῖς ἐπιφέροντος τὰς χεῖρας· τῇ γὰρ φαντασίᾳ ὑπόκειται τι φανταστόν, τῷ δὲ φανταστικῷ οὐδέν. φάντασμα δ' ἐστίν, ἐφ' ὃ ἐλκόμεθα κατὰ τὸν φανταστικὸν διάκενον ἐλκυσμόν.

T42. Sexto Empírico, *Contra los profesores* 7, 244-246 (L&S 39G parte; SVF 2, 65 parte; FDS 273 parte)

[Impresiones] verdaderas y falsas, como las que le sobrevenía a Orestes en su locura a causa de Electra (puesto que, en efecto, sobrevenía como a causa de un algo existente, era verdadera, pues Electra existe, pero puesto que [sobrevenía] como a causa de la Erinia, [era] falsa, pues la Erinia no era).

ἀληθεῖς δὲ καὶ ψευδεῖς, ὅποια προσέπιπτεν Ὀρέστη κατὰ μανίαν ἀπὸ τῆς Ἡλέκτρας (καθὸ μὲν γὰρ ὡς ἀπὸ ὑπάρχοντός τινος προσέπιπτεν, ἦν ἀληθής, ὑπῆρχε γὰρ Ἡλέκτρα, καθὸ δ' ὡς ἀπὸ Ἐρινύος, ψευδής, οὐκ ἦν γὰρ Ἐρινύς)

T43. Sexto Empírico, *Contra los profesores* 7, 246-247 (FDS 273 parte)

Ni verdaderas ni falsas eran las impresiones genéricas; en efecto siendo las especies [de] esta clase o de esta, los géneros de estas ni de esta clase ni de esta otra, por ejemplo de los hombre algunos son griegos y otros bárbaros, pero el hombre genérico ni es griego, puesto que todos los de esa clase serían griegos, ni bárbaros por la misma razón.

οὔτε δὲ ἀληθεῖς οὔτε ψευδεῖς ἦσαν αἱ γενικαί· ὧν γὰρ τὰ εἶδη τοῖα ἢ τοῖα, τούτων τὰ γένη οὔτε τοῖα οὔτε τοῖα, οἷον τῶν ἀνθρώπων οἱ μὲν εἰσιν Ἕλληνες οἱ δὲ βάρβαροι, ἀλλ' ὁ γενικὸς ἄνθρωπος οὔτε Ἕλληνας ἐστίν, ἐπεὶ πάντες ἂν οἱ ἐπ' εἶδους ἦσαν Ἕλληνες, οὔτε βάρβαρος διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν.

T44. Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 7, 60-61 (L&S 30C; FDS 62I parte)

Género es el conjunto de muchas e inseparables concepciones, por ejemplo, *animal*, pues éste comprende a los animales particulares. Y una concepción es una ficción de la mente, que no es algo ni una cualidad, sino un cuasi algo y una cuasi cualidad por ejemplo la imagen mental de un caballo que no está presente. Especie es lo que está comprendido bajo el género, como 'hombre' está comprendido bajo 'animal'. El más genérico es el que siendo género no tiene género, por ejemplo lo que es. Y el más específico es el que siendo especie no tiene especie, así como Sócrates. La división de un género es la escisión de éste en las especies siguientes, por ejemplo entre los animales, los racionales y los irracionales.

γένος δέ ἐστι πλειόνων καὶ ἀναφαιρέτων ἐννοημάτων σύλληψις, οἷον Ζῶον· τοῦτο γὰρ περιείληφε τὰ κατὰ μέρος ζῶα. Ἐννόημα δέ ἐστι φάντασμα διανοίας, οὔτε τι ὄν οὔτε ποιόν, ὡσανεὶ δέ τι ὄν καὶ ὡσανεὶ ποιόν, οἷον γίνεται ἀνατύπωμα ἵππου καὶ μὴ παρόντος. Εἶδος δέ ἐστι τὸ ὑπὸ γένους περιεχόμενον, ὡς ὑπὸ τοῦ ζῶου ὁ ἄνθρωπος περιέχεται. γενικώτατον δέ ἐστιν ὁ γένος ὄν γένος οὐκ ἔχει, οἷον τὸ ὄν· εἰδικώτατον δέ ἐστιν ὁ εἶδος ὄν εἶδος οὐκ ἔχει, ὡσπερ ὁ Σωκράτης. Διαίρεσις δέ ἐστι γένους ἢ εἰς τὸ προσεχῆ εἶδη τομῆ, οἷον τῶν ζῶων τὰ μὲν ἐστὶ λογικά, τὰ δὲ ἄλογα.

T45. Estobeo, *Antología* I, p.136 21- p. 137, 6 (FDS 316 parte)

De Zenón <y de los que lo [siguen]> Las concepciones dicen que no son ni alguna cosa ni [algo] cualificado, sino cuasi-algo y cuasi-cualificadas ficciones del alma; y éstas mismas son llamadas por los antiguos Ideas. En efecto entre las cosas que se subsumen en las concepciones están las ideas, por ejemplo de los hombres, de los caballos y, hablando más generalmente, de todos los animales y de otras cuantas cosas digan que existen ideas. Pero los filósofos estoicos dicen que éstas son inexistentes, y que nosotros participamos de las concepciones y de los casos que los adquirimos, los que ciertamente llaman ‘apelativos’.

Ζήνωνος <καὶ τῶν ἀπ’ αὐτοῦ>. τὰ ἐννοήματά φασι μήτε τινὰ εἶναι μήτε ποιὰ, ὡσανεὶ δέ τινα καὶ ὡσανεὶ ποιὰ φαντάσματα ψυχῆς· ταῦτα δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ιδέας προσαγορεύεσθαι. τῶν γὰρ κατὰ τὰ ἐννοήματα ὑποπιπτόντων εἶναι τὰς ιδέας, οἷον ἀνθρώπων, ἵππων, κοινότερον εἰπεῖν πάντων τῶν ζῶων καὶ τῶν ἄλλων ὀπόσων λέγουσιν ιδέας εἶναι. ταύτας δὲ οἱ Στωικοὶ φιλόσοφοί φασι ἀνυπάρκτους εἶναι, καὶ τῶν μὲν ἐννοημάτων μετέχειν ἡμᾶς, τῶν δὲ πτώσεων, ἃς δὴ προσηγορίας καλοῦσι, τυγχάνειν.

T46. Proclo, *Sobre los Elementos de Euclides* 51, 4-9:

En un concepto, toma forma a partir de los muchos y tiene una existencia que viene después y posteriormente se adiciona a los muchos. (...) [Creo] que otros [llegan a ser] con respecto a esta misma forma subyaciendo a los predicados

κατ’ ἐπίνοιαν ἀπὸ τῶν πολλῶν μορφοῦσθαι καὶ τὴν ὑπαρξιν ἐπιγενηματικὴν ἔχειν καὶ ὑστερογενῶς ἐπισυνίστασθαι τοῖς πολλοῖς (...) τὰ δὲ κατὰ τὴν πρὸς αὐτὰ σχέσιν καὶ κατηγορίαν ὑφιστάμενα

T47. Simplicio, *Sobre las Categorías de Aristóteles* 105, 8-16 (L&S 30E; SVF 2, 278 parte; FDS 1247 parte)

En efecto, también Crisipo se pregunta sobre la idea, si se dirá que es ‘esto algo’. Y se debe tener en cuenta la costumbre de los estoicos sobre las cualidades genéricas, cómo, según éstos, son expresados los casos y cómo los universales son llamados ‘no-algo’ y de qué modo, a causa de la ignorancia de que no toda substancia significa un ‘esto-algo’, llega a ser el sofisma, de acuerdo con la forma de la expresión con respecto a lo ‘no-algo’. Por ejemplo “si alguien está en Atenas, no está en Mégara [Pero un hombre está en Atenas, entonces un hombre no está en Mégara]”. De hecho hombre no es alguien. Pues el universal no es alguien, pero como alguien lo tomamos en el argumento, y conforme con esto tomó este nombre el argumento: habiéndose llamado “no-alguien”. Lo mismo se da en el siguiente sofisma: “lo que yo soy, no lo eres tú; yo soy hombre, luego tú no eres hombre. También en este sofisma el yo y el tú se

dice de los individuos. Mas hombre no se dice de ninguno en particular. Por lo tanto la falacia se da por servirse de 'no alguien' como si fuera alguien.

5-6. Se reconstruye el resto del argumento con base en la aparición del mismo argumento en otras fuentes como Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 7, 186 y en el *Comentario a las Categorías de Juan de Filópono* p.72 (FDS 1248). Cfr. Mansfeld (1984: 445-447)

Καὶ γὰρ καὶ Χρύσιππος ἀπορεῖ περὶ τῆς ιδέας εἰ τόδε τι ῥηθήσεται. συμπαραληπτέον δὲ καὶ τὴν συνήθειαν τῶν Στωϊκῶν περὶ τῶν γενικῶν ποιῶν, πῶς αἱ πτώσεις κατ' αὐτοὺς προφέρονται καὶ πῶς οὐ τίνα τὰ κοινὰ παρ' αὐτοῖς λέγεται καὶ ὅπως παρὰ τὴν ἄνοιαν τοῦ μὴ πᾶσαν οὐσίαν τόδε τι σημαίνειν καὶ τὸ παρὰ τὸν οὐτίνα σόφισμα γίνεται, παρὰ τὸ σχῆμα τῆς λέξεως, οἷον εἴ τις ἐστὶν ἐν Ἀθήναις, οὐκ ἔστιν ἐν Μεγάρους. <ἄνθρωπος δ' ἐστὶν ἐν Ἀθήναις· οὐκ ἄρα ἐστὶν ἄνθρωπος ἐν Μεγάρους.> ὁ γὰρ ἄνθρωπος οὐ τις ἐστίν. οὐ γὰρ ἐστὶ τις ὁ κοινός, ὡς τινὰ δὲ αὐτὸν ἐλάβομεν ἐν τῷ λόγῳ, καὶ παρὰ τοῦτο τὸ ὄνομα τοῦτο ἔσχεν ὁ λόγος, „οὔτις“ κληθεῖς. τὸ αὐτὸ δὲ καὶ ἐπὶ τοῦδε τοῦ σοφίσματος ἐστίν· ‘ὁ ἐγὼ εἰμι, σὺ οὐκ εἶ· ἄνθρωπος δὲ εἰμι ἐγώ· ἄνθρωπος ἄρα σὺ οὐκ εἶ’. καὶ γὰρ ἐπὶ τούτου τοῦ σοφίσματος τὸ μὲν ἐγὼ καὶ σὺ ἐπὶ τῶν ἀτόμων λέγεται, ὁ δὲ ἄνθρωπος ἐπ' οὐδενὶ τῶν ἐν μέρει· γέγονεν οὖν ἡ παραγωγή, διότι τῷ οὔτινι ὡς τινὶ ἐχρήσατο.

suppl. Kalbfleish

T48. Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* 2, 223 (FDS 718)

Las especies son tales o tales cosas; los géneros serán o tales y tales cosas, o tales sí y tales no, o ni tales ni tales. Por ejemplo, puesto que entre unos *algo* son corpóreos y otros incorpóreos, unos verdaderos y otros falsos, algunos blancos y algunos negros (...) y análogamente lo demás, el *algo* en virtud de que algunos dicen es lo más genérico, será o todas esas cosas o algunas o ninguna. Pero si no es ninguna cosa absolutamente, ni siquiera lo de género, la investigación tiene fin. Y si se dijera que es todas, entonces, además de ser imposible eso que se dice, cada una de las especies y cada uno en los que están éstas deberán ser todas las cosas. (...) de esta manera si el género es corpóreo e incorpóreo, falso y verdadero, negro —si fuera el caso— y blanco, muy pequeño y muy grande y todas las otras cosas, entonces cada una de las especies y cada uno de individuos serán todas esas cosas; lo cual no se observa.

τὰ εἶδη τοῖα ἢ τοῖά ἐστιν· τούτων τὰ γένη ἦτοι καὶ τοῖα καὶ τοῖα, ἢ τοῖα μὲν τοῖα δὲ οὐ, ἢ οὔτε τοῖα οὔτε τοῖα. οἷον ἐπεὶ τῶν τινῶν τὰ μὲν ἐστὶ σώματα τὰ δὲ ἀσώματα, καὶ τὰ μὲν ἀληθῆ τὰ δὲ ψευδῆ, καὶ ἕνια μὲν λευκά, (...) καὶ τὰ ἄλλα ὁμοίως, τὸ τί λόγου ἔνεκεν, ὃ φασὶν εἶναι τινες γενικώτατον, ἢ πάντα ἔσται ἢ τὰ ἕτερα ἢ οὐδέν. ἀλλ' εἰ μὲν οὐδέν ἐστὶν ὅλως τὸ τί, οὐδὲ τὸ γένος, πέρας ἔχει ἢ ζήτησις. εἰ δὲ πάντα εἶναι ῥηθείη, πρὸς τῷ ἀδύνατον εἶναι τὸ λεγόμενον, καὶ τῶν εἰδῶν καὶ τῶν καθ' ἕκαστον ἐν οἷς ἐστὶ δεήσει πάντα εἶναι. (...) οὕτως εἰ τὸ γένος καὶ σώμα ἐστὶ καὶ ἀσώματον καὶ ψευδὲς καὶ ἀληθὲς καὶ μέλαν, εἰ τύχοι, καὶ λευκὸν καὶ σμικρότατον καὶ μέγιστον καὶ τᾶλλα πάντα, ἕκαστον τῶν εἰδῶν καὶ τῶν καθ' ἕκαστον πάντα ἔσται· ὅπερ οὐ θεωρεῖται.

T49. Sexto Empírico, *Contra los profesores* 10, 234-236 (H 719 parte)

Y breve también es el argumento contra éstos de la Estoa, los que han dicho que entre los algo unos son cuerpos y otros incorpóreos, y entre los incorpóreos el tiempo es una especie por sí misma concebida como existente por sí. En efecto el género supremo 'algo' no sería

capaz de ser ni cuerpo ni incorpóreo ni cuerpo y a la vez incorpóreo. Pues si es cuerpo, sería preciso que todas sus especies resulten cuerpos y ninguna incorpóreo; y siendo así todas las especies de *animal*, animales y ninguna inanimada y las de *planta* plantas y ninguna animada, así se seguirá que las especies del algo siendo del cuerpo resulten cuerpos y ninguna de ellas incorporal. Y si es incorporal, serían todas las especies de él incorporales y ninguna cuerpo. En la misma forma si le pertenece [ser] cuerpo y simultáneamente incorpóreo, todas las especies en sus partes serían cuerpo a la vez que incorpóreo y ninguna en particular sería o solo cuerpo o solo incorpóreo. De modo que si *algo* no es cuerpo ni incorpóreo ni simultáneamente cuerpo e incorpóreo, lo *algo* es nada.

βραχὺς δ' ἐστὶ καὶ πρὸς τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς λόγος, φάσκοντας τῶν τινῶν τὰ μὲν εἶναι σώματα, τὰ δὲ ἀσώματα, καὶ τῶν ἀσωμάτων εἶδός τι καθ' αὐτὸ νοούμενον οἰομένους τὸν χρόνον. τὸ γὰρ “τι” γενικώτατον τῶ μῆτε σῶμά τι δύνασθαι εἶναι μῆτε ἀσώματον μῆτε σῶμα ἅμα καὶ ἀσώματον οὐκ ἂν εἴη. εἰ γὰρ σῶμά ἐστι, δεήσει πάντα αὐτοῦ τὰ εἶδη σώματα τυγχάνειν καὶ μηδὲν ἀσώματον· καὶ ὄν τρόπον πάντα τὰ τοῦ ζώου εἶδη ζῶά ἐστι καὶ οὐδὲν ἄψυχον καὶ τὰ τοῦ φυτοῦ φυτὰ καὶ οὐδὲν ἔμψυχον, οὕτως ἀκολουθήσει καὶ τὰ τοῦ τινὸς εἶδη σώματος ὄντος σώματα τυγχάνειν καὶ μηδὲν αὐτῶν ἀσώματον. εἰ δὲ ἀσώματόν ἐστιν, ἔσται πάντα αὐτοῦ τὰ εἶδη ἀσώματα καὶ οὐδὲν σῶμα. ὡσαύτως δὲ κἂν σῶμα ἅμα καὶ ἀσώματον ὑπάρχη, πάντα τὰ ἐπὶ μέρους ἔσται σώματα ἅμα καὶ ἀσώματα, καὶ οὐδὲν κατ' ἰδίαν ἔσται ἢ σῶμα μόνον ἢ ἀσώματον. ὥστε εἰ μὴ σῶμά ἐστι τό “τι” μηδὲ ἀσώματον ἢ σῶμα ἅμα καὶ ἀσώματον, οὐδὲν ἐστι τό “τι”.

T50. Siriano, *Comentario a la Metafísica de Aristóteles* p 105, 19-30 (L&S 30; SVF 2, 364 parte)

Debe mencionarse un razonamiento de Sócrates y Platón y los parmenídeos y pitagóricos contra éste [Aristóteles]; en efecto las ideas no [fueron] introducidas por estos divinos hombres para el uso de la convención de los nombres, como Crisipo, Arquedemo y la mayoría de los estoicos después creyeron (en efecto por muchas diferencias han sido separadas las ideas mismas de las cosas que son dichas por convención), ni son análogas a los muy renombrados *lektá*, los que subyacen a la inteligencia, como Longino recomendó. En efecto nada es completamente subyacente al pensamiento, si lo que subyace es asubstancial; y cómo puede la misma cosas ser pensable y subyacente; ni tampoco las ideas son concepciones para ellos, como Cleantes después dijo, ni como Antonino [sostuvo], mezclando la opinión de Longino y Cleantes, ideas conceptuales que subyacen al pensamiento.

(...) ῥητέον ἓνα λόγον περὶ Σωκράτους καὶ Πλάτωνος καὶ τῶν Παρμενιδείων τε καὶ Πυθαγορείων πρὸς αὐτόν, ὡς ἄρα τὰ εἶδη παρὰ τοῖς θείοις τούτοις ἀνδράσιν οὔτε πρὸς τὴν χρῆσιν τῆς τῶν ὀνομάτων συνηθείας παρήγετο, ὡς Χρύσιππος καὶ Ἀρχέδημος καὶ οἱ πλείους τῶν Στωικῶν ὕστερον ᾤκηθησαν (πολλαῖς γὰρ διαφοραῖς διέστηκε τὰ καθ' αὐτὰ εἶδη τῶν ἐν τῇ συνηθείᾳ λεγομένων), οὔτε τοῖς λεκτοῖς τοῖς πολυθρυλήτοις ἀνάλογον τῶ νῶ παρυφίσταται, ὡς ἤρειτο Λογγίνος πρεσβεύειν. οὐδὲν γὰρ ὅλως παρυφίσταται τῶ νῶ, εἴπερ ἀνούσιόν ἐστι τὸ παρυφιστάμενον· πῶς δ' ἂν τὸ αὐτὸ νοητόν τε εἴη καὶ παρυφίσταται; οὐ μὴν οὐδ' ἐννοήματά εἰσι παρ' αὐτοῖς αἱ ἰδέαι, ὡς Κλεάνθης ὕστερον εἴρηκεν, οὐδ', ὡς Ἀντωνῖνος μιγνύς τὴν Λογγίνου καὶ Κλεάνθους δόξαν, τῶ νῶ παρυφίστανται κατὰ τὰς ἐννοητικὰς ἰδέας.

T51. Sexto Empírico, *Contra los profesores* II, 8 (FDS 629 parte)

Los escritores de manual dicen que la definición difiere de la generalización universal sólo en la sintaxis y tiene la misma fuerza. Verosímilmente, en efecto, lo dicho en ‘hombre es un animal racional mortal’ es en potencia lo mismo que se dice en ‘si algo es un hombre, aquello es un animal racional mortal’, pero difiere en los sonidos. Y que esto es así es evidente a partir de que no sólo la generalización universal abarca a los que son particulares, sino que la definición también alcanza a todas las clases de la cosa, por ejemplo la de hombre a todos los hombres según la especie y la de caballo a todos los caballos:

Τὸν γὰρ ὄρον φασὶν οἱ τεχνογράφοι ψιλῆ τῇ συντάξει διαφέρειν τοῦ καθολικοῦ, δυνάμει τὸν αὐτὸν ὄντα. καὶ εἰκότως ὁ γὰρ εἰπὼν “ἄνθρωπος ἐστὶ ζῷον λογικὸν θνητόν” τῷ εἰπόντι “εἴ τί ἐστὶν ἄνθρωπος, ἐκεῖνο ζῷόν ἐστὶ λογικὸν θνητόν” τῇ μὲν δυνάμει τὸ αὐτὸ λέγει, τῇ δὲ φωνῇ διάφορον. καὶ ὅτι τοῦτο, συμφανὲς ἐκ τοῦ μὴ μόνον τὸ καθολικὸν τῶν ἐπὶ μέρους εἶναι περιληπτικόν, ἀλλὰ καὶ τὸν ὄρον ἐπὶ πάντα τὰ εἶδη τοῦ ἀποδιδομένου πράγματος διήκειν, οἷον τὸν μὲν τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ πάντας τοὺς κατ’ εἶδος ἀνθρώπους, τὸν δὲ τοῦ ἵππου ἐπὶ πάντας τοὺς ἵππους.

T52. Proclo, *Comentario al primer libro de los elementos de Euclides* 395, 13-18 (FDS 458 parte)

Ciertamente a estos teoremas, como dice Gemino, compara Crisipo a las ideas. En efecto, así como aquellas comprenden la naturaleza de los indefinidos en límites definidos, así en estos llega a ser la comprensión de los indefinidos en lugares definidos. También a través este límite se manifiesta la igualdad.

Τὰ δ’ οὖν τοιαῦτα τῶν θεωρημάτων, ὡς φησὶν ὁ Γεμῖνος, ἀπέικαζεν ὁ Χρύσιππος ταῖς ιδέαις. ὡς γὰρ ἐκεῖναι τῶν ἀπείρων ἐν πέρασιν ὠρισμένοις τὴν γένεσιν περιλαμβάνουσιν, οὕτως καὶ ἐν τούτοις τῶν ἀπείρων ἐν ὠρισμένοις τόποις ἡ περίληψις γίνεται. καὶ διὰ τὸν ὄρον τοῦτον ἡ ἰσότης ἀναφαίνεται.

T53. Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 7, 58

Es el nombre común, según Diógenes, la parte del discurso que significa una cualidad común, como por ejemplo ‘hombre’, ‘caballo’; nombre propio es la parte del discurso que indica una cualidad particular, como, por ejemplo, ‘Diógenes’, ‘Sócrates’.

Ἔστι δὲ προσηγορία μὲν κατὰ τὸν Διογένην μέρος λόγου σημαῖνον κοινὴν ποιότητα, οἷον Ἄνθρωπος, Ἴππος· ὄνομα δὲ ἐστὶ μέρος λόγου δηλοῦν ἰδίαν ποιότητα, οἷον Διογένης, Σωκράτης·

T54. Estobeo, *Antología* 2, p.86, 17 – p. 88,6 (L&S 53Q; SVF 3, 169 parte)

Dicen que lo que pone en movimiento el impulso no es más que la impresión impulsiva directa de lo que es debido. El impulso es, según el género, un movimiento del alma hacia algo (...) Todos los impulsos son asentimientos y los prácticos también contienen lo motor. En verdad los asentimientos lo son a una cosa, en tanto que los impulsos a otra; y los asentimientos lo son a ciertas proposiciones y los impulsos a los predicados, los que están contenidos de alguna manera en las proposiciones, a las que se asienten.

Τὸ δὲ κινεῖν τὴν ὀρμὴν οὐδὲν ἕτερον εἶναι λέγουσιν ἀλλ’ ἢ φαντασίαν ὀρμητικὴν τοῦ καθήκοντος αὐτόθεν, τὴν δὲ ὀρμὴν εἶναι φορὰν ψυχῆς ἐπὶ τι κατὰ τὸ γένος. (...) Πάσας δὲ τὰς ὀρμὰς συγκαταθέσεις εἶναι, τὰς δὲ πρακτικὰς καὶ τὸ κινητικὸν περιέχειν.

Ἦδη δὲ ἄλλω μὲν εἶναι συγκαταθέσεις, ἐπ’ ἄλλο δὲ ὀρμάς· καὶ συγκαταθέσεις μὲν ἀξιώμασί τισιν, ὀρμάς δὲ ἐπὶ κατηγορήματα, τὰ περιεχόμενά πως ἐν τοῖς ἀξιώμασιν, οἷς συγκατατίθεσθαι.

T55. Cicerón, *Disputas Tusculanas* 4, 21

También distinguen esto: el deseo es de lo que se dice de alguna o de algunas cosas, que los dialécticos llaman predicados como ‘tener riquezas’, ‘obtener honores’, la codicia es de las cosas mismas, como ‘de los honores’, como ‘del dinero’.

Distinguunt illud etiam, ut libido sit earum rerum, quae dicuntur, de quodam aut quibusdam, quae κατηγορήματα dialectici appellant, ut habere divitias, capere honores: indigentia rerum ipsarum est, ut honorum, ut pecuniae.

T56. Séneca, *Epístolas a Lucilio* 117, 2-3 (...) 26-27 (L&S 60 S parte, FDS 789A)

Opinan los nuestros que lo que es bueno es un cuerpo, porque lo que es bueno, obra, y todo lo que obra es un cuerpo. Lo que es bueno aprovecha. Pero para que aproveche es necesario que haga algo, y si lo hace es un cuerpo. Dicen que la sabiduría es un bien, de donde se sigue que necesariamente han de decir que es corporal. Pero ser sabio no piensan que sea de la misma condición. Es incorporeal y accidente de otra cosa, esto es, de la sabiduría; así es que ni hace ni aprovecha. (...) Al enfermo nada le aprovecha la salud que le ha de venir, como al que corre y lucha no le repone el descanso que conseguirá después de muchos meses. ¿Quién ignora que no es un bien lo futuro precisamente porque es futuro? Porque lo que es bueno, aprovecha ciertamente, y sólo lo presente puede aprovechar; si no aprovecha no es un bien, y si aprovecha, ya existe. ‘He de ser un sabio’ esto será un bien cuando lo sea, mientras tanto no lo es.

Placet nostris quod bonum est corpus esse, quia quod bonum est facit, quidquid facit corpus est. Quod bonum est prodest; faciat autem aliquid oportet ut prosit; si facit, corpus est. Sapientiam bonum esse dicunt; sequitur ut necesse sit illam corporalem quoque dicere. At sapere non putant eiusdem condicionis esse. Incorporale est et accidens alteri, id est sapientiae; itaque nec facit quicquam nec prodest. (...) Aegro interim nil ventura sanitas prodest, non magis quam currentem luctantemque post multos secuturum menses otium reficit. Quis nescit hoc ipso non esse bonum id quod futurum est, quia futurum est? Nam quod bonum est utique prodest; nisi praesentia prodesse non possunt. Si non prodest, bonum non est; si prodest, iam est. Futurus sum sapiens; hoc bonum erit cum fuero: interim non est. Prius aliquid esse debet, deinde quale esse.

T57. Estobeo, *Antología* 2, 97-98 (L&S33J; SVF 3,91)

Dicen que difieren tanto lo que es objeto de elección y lo que debe ser elegido, así también lo que es objeto de deseo se diferencia de lo que debe ser deseado, y lo que es objeto del querer de lo que debe ser querido y lo que es objeto de aceptación de lo que debe ser aceptado. En efecto, los bienes son objeto de elección, del querer, del deseo y de aceptación, pero los actos beneficiosos deben ser elegidos, queridos, deseados y aceptados, ya que son predicados y son adyacentes a los bienes. Ciertamente hemos elegido lo que debe ser elegido y deseamos lo que debe ser deseado. Pues entre los predicados se encuentran las elecciones, deseos y cosas queridas, así como los impulsos. No obstante, deseamos tener los bienes de la misma manera que elegimos y queremos, por lo cual los bienes también son objeto de elección, del querer,

del deseo. Pues elegimos tener prudencia y moderación, [pero] no, por Zeus, ser prudente o moderado, los que son incorpóreos, es decir predicados.

Διαφέρειν δὲ λέγουσιν, ὥσπερ αἰρετὸν καὶ αἰρετέον, οὕτω καὶ ὀρεκτὸν καὶ ὀρεκτέον καὶ βουλευτὸν καὶ βουλευτέον καὶ ἀποδεκτὸν καὶ ἀποδεκτέον. Αἰρετὰ μὲν γὰρ εἶναι καὶ βουλευτὰ καὶ ὀρεκτὰ <καὶ ἀποδεκτὰ τὰγαθὰ· τὰ δ' ὠφελήματα αἰρετέα καὶ βουλευτέα καὶ ὀρεκτέα> καὶ ἀποδεκτέα, κατηγορήματα ὄντα, παρακείμενα δ' ἀγαθοῖς. Αἰρεῖσθαι μὲν γὰρ ἡμᾶς τὰ αἰρετέα καὶ βούλεσθαι τὰ βουλευτέα καὶ ὀρέγεσθαι τὰ ὀρεκτέα. Κατηγορημάτων γὰρ αἶ τε αἰρέσεις καὶ ὀρέξεις καὶ βουλήσεις γίνονται, ὥσπερ καὶ αἶ ὀρμαί· ἔχειν μέντοι αἰρούμεθα καὶ βουλόμεθα καὶ ὁμοίως ὀρεγόμεθα τὰγαθὰ, διὸ καὶ αἰρετὰ καὶ βουλευτὰ καὶ ὀρεκτὰ τὰγαθὰ ἐστὶ. Τὴν γὰρ φρόνησιν αἰρούμεθα ἔχειν καὶ τὴν σωφροσύνην, οὐ μὰ Δία τὸ φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν, ἀσώματα ὄντα καὶ κατηγορήματα.

T58. Estobeo, *Antología 2*, p.75- 77 (L&S 63B, L&S 58K, L&S 63A parte; SVF 3, 16 parte) Puesto que el hombre es un animal racional y mortal, social por naturaleza, dicen que toda virtud y felicidad para el hombre es una vida que sigue y concuerda con la naturaleza. De esta manera Zenón caracterizó el fin: “vivir en concordancia”, esto es vivir según una única razón y armónica, ya que los que son conflictivos son infelices. Los que aclararon [la definición] después de éste así explicaban: “vivir en concordancia con la naturaleza”, ya que supusieron que lo dicho por Zenón era un predicado incompleto. Cleantes, en efecto, el primer sucesor de éste, agregó “con la naturaleza” y así aclaró: “el fin es vivir en concordancia con la naturaleza”. Lo que precisamente Crisipo quería hacer más claro y lo expresó de la siguiente manera: “vivir según la experiencia de lo que sucede por naturaleza”. También Diógenes [aclarar que el fin es] “el buen razonamiento en la selección y en el rechazo de las cosas según naturaleza”. Arquedemo, por su parte, [que es] “vivir realizando todos los actos debidos”. Y Antípatro que “vivir continuamente seleccionando las cosas según naturaleza y rechazando las contrarias a la naturaleza”. Y muchas veces así explicó: “hacer todo por sí mismo continua e inalteradamente para alcanzar las cosas preferidas según naturaleza”. Asimismo el fin se dice de tres maneras para los de esta escuela: en efecto, el sumo bien es llamado “fin” según la costumbre filológica, como cuando dicen que la concordancia es un fin. Pero también dicen fin al objetivo, por ejemplo cuando hablan referencialmente de la vida que concuerda con el predicado adjunto. Y según el tercer significado, llaman al fin objeto último de deseo, al cual todo lo demás es referido. Consideran que fin y objetivo son diferentes, pues objetivo es el cuerpo que queda afuera, el que se aspira a alcanzar (...) Dicen además que el ser feliz es fin, aquello en vistas a lo que se hace todo; pero eso no se hace por ninguna otra cosa. (...) ; y [dicen que] la felicidad está propuesta como objetivo, pero es fin el alcanzar la felicidad, lo que es lo mismo que el ser feliz:

Τοῦ δὲ ἀνθρώπου ὄντος ζώου λογικοῦ θνητοῦ, φύσει πολιτικοῦ, φασὶ καὶ τὴν ἀρετὴν πᾶσαν τὴν περὶ ἄνθρωπον καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ζωὴν ἀκόλουθον ὑπάρχειν καὶ ὁμολογουμένην φύσει. Τὸ δὲ τέλος ὁ μὲν Ζήνων οὕτως ἀπέδωκε· ‘τὸ ὁμολογουμένως ζῆν· τοῦτο δ' ἐστὶ καθ' ἓνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν, ὡς τῶν μαχομένως ζώντων κακοδαιμονούντων. Οἱ δὲ μετὰ τοῦτον προσδιάρθρουσιν οὕτως ἐξέφερον ‘ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν’ ὑπολαβόντες ἕλαττον εἶναι κατηγορηματὸν τὸ ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ῥηθέν. Κλεάνθης γὰρ πρῶτος διαδεξάμενος αὐτοῦ τὴν αἴρεσιν προσέθηκε ‘τῇ φύσει’ καὶ οὕτως ἀπέδωκε· ‘τέλος ἐστὶ τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν’. Ὅπερ ὁ Χρύσιππος σαφέστερον βουλόμενος ποιῆσαι, ἐξήνεγκε τὸν τρόπον τοῦτον· ‘ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων’. Διογένης δέ· ‘εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν

ἐκλογῆ καὶ ἀπεκλογῆ. Ἀρχέδημος δέ· ‘πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελοῦντας ζῆν’. Ἀντίπατρος δέ· ‘ζῆν ἐκλεγομένους μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγομένους δὲ τὰ παρὰ φύσιν διηνεκῶς’. Πολλάκις δὲ καὶ οὕτως ἀπεδίδου· ‘πᾶν τὸ καθ’ αὐτὸν ποιεῖν διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν προηγουμένων κατὰ φύσιν’. Τὸ δὲ τέλος λέγεσθαι τριχῶς ὑπὸ τῶν ἐκ τῆς αἰρέσεως ταύτης· τό τε γὰρ τελικὸν ἀγαθὸν λέγεσθαι τέλος ἐν τῇ φιλολόγῳ συνηθείᾳ, ὡς τὴν ὁμολογίαν λέγουσι τέλος εἶναι· λέγουσι δὲ καὶ τὸν σκοπὸν τέλος, οἷον τὸν ὁμολογούμενον βίον ἀναφορικῶς λέγοντες ἐπὶ τὸ παρακείμενον κατηγορήμα· κατὰ δὲ τὸ τρίτον σημαινόμενον λέγουσι τέλος τὸ ἔσχατον τῶν ὀρεκτῶν, ἐφ’ ὃ πάντα τὰ ἄλλα ἀναφέρεσθαι. Διαφέρειν δὲ τέλος καὶ σκοπὸν ἡγοῦνται· σκοπὸν μὲν γὰρ εἶναι τὸ ἐκκείμενον σῶμα, οὗ τυχεῖν ἐφίεσθαι (...) Τέλος δὲ φασι εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται, αὐτὸ δὲ πράττεται μὲν οὐδενὸς δὲ ἕνεκα (...) τὴν μὲν εὐδαιμονίαν σκοπὸν ἐκκεῖσθαι, τέλος δ’ εἶναι τὸ τυχεῖν τῆς εὐδαιμονίας, ὅπερ ταυτὸν εἶναι τῷ εὐδαιμονεῖν.

T59. Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 1069 E-1070A

“¿Ahora bien, por dónde he de empezar? ¿Cuál tomó como principio de lo apropiado y materia de la virtud, haciendo a un lado la naturaleza y lo según la naturaleza?” ¿Por dónde, mi buen amigo, empiezan Aristóteles y Teofrasto? ¿Qué principios toman Jenócrates y Polemón? ¿No ha seguido también Zenón a éstos cuando establecían como elementos de la felicidad la naturaleza y lo conforme con la naturaleza? Sin embargo, aquéllos se permanecieron en la opinión de que éstos son elegibles, buenos y beneficiosos y, tomando la virtud como lo que actúa en ellos y usa cada cosa apropiadamente, creían completar y culminar a partir de estos una vida perfecta y llena, dando del ‘conforme con’ la [definición] verdaderamente útil y armónica con la naturaleza. No se agitaban del mismo modo que los que saltan desde la tierra y otra vez caen sobre ella, nombrando a las mismas cosas ‘dignas de ser aceptadas’ y no ‘dignas de ser elegidas’, ‘propias’ pero no ‘buenas’, ‘no beneficiosas’ pero sí ‘provechosas’, ‘no relativas a nosotros’ pero sí los ‘principios de nuestras acciones debidas’.

‘Πόθεν οὖν’ φησὶν ‘ἄρξωμαι; καὶ τίνα λάβω τοῦ καθήκοντος ἀρχὴν καὶ ὕλην τῆς ἀρετῆς, ἀφείς τὴν φύσιν καὶ τὸ κατὰ φύσιν;’ πόθεν δ’ Ἀριστοτέλης, ὦ μακάριε, καὶ Θεόφραστος ἄρχονται; τίνας δὲ Ζενοκράτης καὶ Πολέμων λαμβάνουσι ἀρχάς; οὐχὶ καὶ Ζήνων τούτοις ἠκολούθησεν ὑποτιθεμένοις στοιχεῖα τῆς εὐδαιμονίας τὴν φύσιν καὶ τὸ κατὰ φύσιν; ἀλλ’ ἐκεῖνοι μὲν ἐπὶ τούτων ἔμειναν ὡς αἰρετῶν καὶ ἀγαθῶν καὶ ὠφελίμων, καὶ τὴν ἀρετὴν προσλαβόντες <ἐν> αὐτοῖς ἐνεργοῦσαν οἰκείως χρωσμένην ἐκάστῳ τέλειον ἐκ τούτων καὶ ὀλόκληρον ζῶντο συμπληροῦν βίον καὶ συμπεραίνειν, τὴν ἀληθῶς τῇ φύσει πρόσφορον καὶ συνωδὸν ὁμολογίαν ἀποδιδόντες. οὐ γὰρ ὥσπερ οἱ τῆς γῆς ἀφαλλόμενοι καὶ καταφερόμενοι πάλιν ἐπ’ αὐτὴν ἐταράττοντο, τὰ αὐτὰ πράγματα ληπτὰ καὶ οὐχ αἰρετὰ καὶ οἰκεία καὶ οὐκ ἀγαθὰ καὶ ἀνωφελεῖ μὲν εὐχρηστα δέ, καὶ οὐδὲν μὲν πρὸς ἡμᾶς ἀρχὰς δὲ τῶν καθηκόντων ὀνομάζοντες.

T60. Cicerón, *Sobre los fines de los bienes y los males* 3, 49-50

Por otra parte, en cuanto a las riquezas, Diógenes opina no sólo que tienen una fuerza tal, que son como guías hacia el placer y la buena salud, sino que también contienen esos bienes, pero que ellas no hacen lo mismo con respecto a la virtud y las demás artes, hacia las cuales puede ser una guía el dinero, mas no puede contenerlas; y así, si el placer o si la buena salud está entre los bienes, también las riquezas deben ser puestas entre los bienes, pero si la sabiduría es un bien, no se sigue que digamos también que las riquezas son un bien. Y por ninguna cosa que no esté entre los bienes puede ser contenido lo que está entre los bienes, y

por esa causa, puesto que los conocimientos y la aprehensión de las cosas, de las cuales se producen las artes, mueven la apetencia, no estando las riquezas entre los bienes, ningún arte puede ser contenida por las riquezas.

Divitias autem Diogenes censet eam modo vim habere, ut quasi duces sint ad voluptatem et ad valitudinem bonam, sed etiam uti ea contineant, non idem facere eas in virtute neque in ceteris artibus, ad quas esse dux pecunia potest, continere autem non potest, itaque, si voluptas aut si bona valitudo sit in bonis, divitias quoque in bonis esse ponendas, at, si sapientia bonum sit, non sequi ut etiam divitias bonum esse dicamus. Neque ab ulla re quae non sit in bonis, id quod sit in bonis, contineri potest, ob eamque causam, quia cognitiones comprehensionesque rerum, e quibus efficiuntur artes, adpetitionem movent, cum divitiae non sint in bonis, nulla ars divitiis contineri potest.

T61. Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 1070F-1071B

Es contra la noción común proponer dos fines u objetivos de la vida y no que de todas, cuantas hacemos, llegue a ser uno la referencia. Pero aún más contrario a la noción común es que el fin sea otro, hacia el que sean conducidas cada una de las acciones. Pero entre éstas, es necesario que ellos escojan. En efecto, si las primeras cosas conformes con la naturaleza no son buenas en sí mismas, sino la selección bien razonada y la aceptación de éstas, y cada uno hace todo lo que está en su poder con miras a alcanzar las primeras cosas conformes con la naturaleza, es preciso que las acciones tengan su punto final en aquello: obtener las primeras cosas conformes a la naturaleza. Pero entonces, si creen haber alcanzado el fin no apuntando ni aspirando a tenerlas, es necesario que la selección de éstas se dirija a otro fin distinto y no al mismo. En efecto el seleccionar y aceptar aquellas cosas prudentemente es el fin, pero ni aquellas mismas ni el alcanzarlas son el fin, sino como alguna materia que subyace teniendo valor en la selección. Creo que ellos, explicando la diferencia, dicen y escriben este nombre.

Παρά τὴν ἔννοιάν ἐστὶ δύο τέλη καὶ σκοποὺς προκεῖσθαι τοῦ βίου καὶ μὴ πάντων, ὅσα πράττομεν, ἐφ' ἓν τι γίνεσθαι τὴν ἀναφοράν· ἔτι δὲ μᾶλλον ἐστὶ παρὰ τὴν ἔννοιαν ἄλλο μὲν εἶναι τέλος, ἐπ' ἄλλο δὲ τῶν πραττομένων ἕκαστον ἀναφέρεσθαι· τούτων δ' αὐτοὺς ὑπομένειν ἀνάγκη θάτερον. εἰ γὰρ αὐτὰ μὲν <τὰ> πρῶτα κατὰ φύσιν <ἀγ>αθὰ μὴ ἐστίν, ἢ δ' εὐλόγιστος ἐκλογή καὶ λῆψις αὐτῶν καὶ τὸ πάντα τὰ παρ' ἑαυτὸν ποιεῖν ἕκαστον ἔνεκα τοῦ τυγχάνειν τῶν πρῶτων κατὰ φύσιν, ἐπ' ἐκεῖνο δεῖ πάντα ἔχειν τὰ πραττόμενα τὴν ἀναφοράν, τὸ τυγχάνειν τῶν πρῶτων κατὰ φύσιν. † εἴπερ γὰρ οἴονται μὴ στοχαζομένους μηδ' ἐπιειμένους τοῦ τυχεῖν ἐκείνων τὸ τέλος ἔχειν ἄλλο ἔνεκα οὐ δεῖ ἀναφέρεσθαι, τὴν τούτων ἐκλογήν καὶ μὴ ταῦτα· τέλος μὲν γὰρ τὸ ἐκλέγεσθαι καὶ λαμβάνειν ἐκεῖνα φρονίμως, ἐκεῖνα δ' αὐτὰ καὶ τὸ τυγχάνειν αὐτῶν οὐ τέλος, ἀλλ' ὥσπερ ὕλη τις ὑπόκειται τὴν ἐκλεκτικὴν ἀξίαν ἔχουσα· τοῦτο γὰρ οἶμαι καὶ τοῦνομα λέγειν καὶ γράφειν αὐτοὺς ἐνδεικνυμένους τὴν διαφοράν.

T62. Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 1072 E-F

DIAD. Ahora bien, ¿acaso no es el fin, según ellos, el buen razonar en las selecciones de las cosas conformes a la naturaleza? AM. De esta manera hablan. DIAD. ¿Acaso las cosas conforme a la naturaleza las seleccionan en tanto bienes o en tanto tienen ciertos valores y ventajas? AM. En tanto tienen ventajas. DIAD. ¿Y ello con vistas al fin moral o con respecto a algún otro de los seres? AM. No creo, sino con vistas al fin. DIAD. Ahora ciertamente habiéndolos descubiertos, ve lo que ocurre, que el fin es el buen razonar en las selecciones de

las cosas que tienen valor para el buen razonar. En efecto dicen los estoicos que no tienen ni conciben otra esencia del bien y de la felicidad más que el muy estimado buen razonamiento en la selección de las cosas que tienen valor. Pero hay quienes creen que esto es dicho con respecto a Antípatro, no a la escuela, pues aquel atormentado por Carnéades, se oculta en su habilidad de encontrar argumentos.

{ΔΙΑΔΟΥΜ.} ἄρ' οὖν τέλος ἐστὶ κατ' αὐτοὺς τὸ εὐλογιστεῖν ἐν ταῖς ἐκλογαῖς τῶν κατὰ φύσιν; {ΕΤΑΙΡΟΣ.} Λέγουσιν οὕτως. {ΔΙΑΔΟΥΜ.} Τὰ δὲ κατὰ φύσιν πότερον ὡς ἀγαθὰ ἐκλέγονται ἢ ὡς ἀξίας τινὰς ἔχοντα ἢ προαγωγὰς; {ΕΤΑΙΡΟΣ.} <Ὡς ἔχοντα προαγωγὰς>. {ΔΙΑΔΟΥΜ.} <Καὶ> τοῦτο πρὸς τὸ τέλος ἢ πρὸς ἕτερόν τι τῶν ὄντων; {ΕΤΑΙΡΟΣ.} Οὐ νομίζω, ἀλλὰ πρὸς τέλος. {ΔΙΑΔΟΥΜ.} Ἦδη τοίνυν ἀποκαλύψας ὅρα τὸ συμβαῖνον αὐτοῖς, ὅτι τέλος ἐστὶ τὸ εὐλογιστεῖν ἐν ταῖς ἐκλογαῖς τῶν ἀξίαν ἐχόντων πρὸς τὸ εὐλογιστεῖν ἄλλην γὰρ οὐσίαν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῆς εὐδαιμονίας οὐτ' ἔχειν φασὶν οὔτε νοεῖν οἱ ἄνδρες ἢ τὴν πολυτίμητον εὐλογιστίαν ταύτην περὶ τὰς ἐκλογὰς τῶν ἀξίαν ἐχόντων. Ἀλλὰ τοῦτο μὲν εἰσὶν οἱ πρὸς Ἀντίπατρον οἰόμενοι λέγεσθαι μὴ πρὸς τὴν αἴρεσιν· ἐκεῖνον γὰρ ὑπὸ Καρνεάδου πιεζόμενον εἰς ταύτας καταδύεσθαι τὰς εὐρησιλογίας.

T63. Séneca, *Epístolas a Lucilio* 117, 8

Si la salud es cosa indiferente, también lo es 'estar sano'; si la hermosura es cosa indiferente, también el 'ser hermoso'. Si la justicia es un bien, también 'ser justo'. Si la torpeza es un mal, también lo es 'ser torpe'. (...) Para que lo sepas: ninguna de estas cosas puede estar sin la otra. (...) Hasta tal punto no puede dudarse que cual sea el uno tal ha de ser el otro, que a algunos les parece ambas cosas uno y lo mismo.

Si valetudo indifferens est, <et> bene valere indifferens est; si forma indifferens est, et formosum esse. Si iustitia bonum est, et iustum esse; si turpitude malum est, et turpem esse malum est, tam mehercules quam si lippitude malum est, (...) Hoc ut scias, neutrum esse sine altero potest: (...) Adeo non potest dubitari an quale illud sit, tale hoc sit, ut quibusdam utrumque unum videatur atque idem.

T64. Cicerón, *Sobre los fines de los bienes y los males* 3, 22 (FDS 348 parte)

Pero, primero debe eliminarse de esto [que de la rectitud es mucho más deseable que todas las cosas prioritarias en concordancia con la naturaleza] un error, para que nadie estime que son dos los fines últimos. Efectivamente si alguien tuviera como propósito dirigir una lanza o una flecha hacia un blanco, como nosotros decimos el fin último a propósito de los bienes, éste, en una comparación de esa índole, debería hacerlo todo para dar en el blanco, y, sin embargo, este hacerlo todo para conseguir el propósito sería para él, por así decirlo, el último término, tal como nosotros decimos el sumo bien con respecto a la vida; en cambio, el dar en el blanco sería algo, por decirlo así, que debe ser elegido, no que debe ser deseado.

Sed ex hoc primum error tollendus est, ne quis sequi existimet ut duo sint ultima bonorum. Etenim, si cui propositum sit conliniare hastam aliquo aut sagittam, sicut nos ultimum in bonis dicimus, [sic illi facere omnia quae possit ut conliniet], huic in eius modi similitudine, omnia sint facienda, ut conliniet, et tamen, ut omnia faciat, quo propositum adsequatur, sit hoc quasi ultimum, quale nos summum in vita bonum dicimus, illud autem, ut feriat, quasi seligendum, non expetendum.

T65. Cicerón, *Sobre los fines de los bienes y los males* 5, 16

Hay pues un punto a donde referir cada cosa; a partir del cual, eso que todos desean, el método del vivir dichosamente, puede encontrarse y adquirirse. Puesto que hay una gran disensión acerca de en qué consiste ese punto, debe ser empleada por nosotros la división de Carnéades, que nuestro Antiocho suele usar gustosamente. El, pues, vio no sólo cuántas habían sido hasta entonces las opiniones de los filósofos acerca del sumo bien, sino cuantas podía haber en total. Negaba pues que hubiera ningún arte que partiera de sí mismo; efectivamente, siempre está fuera aquello que está abarcado por un arte. No es necesario, hacer esto más largo con ejemplos; es perspicuo, en efecto, que ningún arte versa sobre sí mismo, sino que una cosa es el arte mismo y otra el propósito que tiene el arte. Dado, pues, que, así como la medicina es el arte de la salud, el pilotaje, el de la navegación, así la sabiduría es el arte de vivir, es necesario que también ésta esté constituida por alguna cosa y que parta de ella.

Est igitur quo quidque referatur; ex quo, id quod omnes expetunt, beate vivendi ratio inveniri et comparari potest. Quod quoniam in quo sit magna dissensio est, Carneadea nobis adhibenda divisio est, qua noster Antiochus libenter uti solet. Ille igitur vidit, non modo quot fuissent adhuc philosophorum de summo bono, sed quot omnino esse possent sententiae. negabat igitur ullam esse artem, *quae ipsa a se proficisceretur; etenim semper illud extra est, quod arte comprehenditur*. Nihil opus est exemplis hoc facere longius. Est enim perspicuum nullam artem ipsam in se versari, sed esse aliud artem ipsam, aliud quod propositum sit arti. quoniam igitur, ut medicina valitudinis, navigationis gubernatio, sic vivendi ars est prudente, necesse est eam quoque ab aliqua re esse constitutam et profectam.

T66. Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 1071A-C (T62 parte)

DIAD. En efecto, si las primeras cosas conformes con la naturaleza no son buenas en sí mismas, sino la selección bien razonada y la aceptación de éstas, y cada uno hace todo lo que está en su poder con miras a alcanzar las primeras cosas conformes con la naturaleza, es preciso que las acciones tengan su punto final en aquello: obtener las primeras cosas conformes a la naturaleza. Pero entonces, si creen haber alcanzado el fin no apuntando ni aspirando a tenerlas, es necesario que la selección de éstas se dirija a otro fin distinto y no al mismo. En efecto el seleccionar y aceptar aquellas cosas prudentemente es el fin, pero ni aquellas mismas ni el alcanzarlas son el fin, sino como alguna materia que subyace teniendo valor en la selección. Creo que ellos, explicando la diferencia, dicen y escriben este nombre. (...) En efecto, es como si alguien dijera que el arquero hace todo lo que está en su poder, no para alcanzar el objetivo, sino para hacer todo lo que esté en su poder, parecería definir las cosas portentosas, semejantes a enigmas...

εἰ γὰρ αὐτὰ μὲν <τὰ> πρῶτα κατὰ φύσιν <ἀγ>αθὰ μὴ ἔστιν, ἢ δ' εὐλόγιστος ἐκλογή καὶ λῆψις αὐτῶν καὶ τὸ πάντα τὰ παρ' ἑαυτὸν ποιεῖν ἕκαστον ἔνεκα τοῦ τυγχάνειν τῶν πρῶτων κατὰ φύσιν, ἐπ' ἐκεῖνο δεῖ πάντα ἔχειν τὰ πραττόμενα τὴν ἀναφορὰν, τὸ τυγχάνειν τῶν πρῶτων κατὰ φύσιν. εἴπερ γὰρ οἴονται μὴ στοχαζομένους μηδ' ἐπιειμένους τοῦ τυχεῖν ἐκείνων τὸ τέλος ἔχειν ἄλλο ἔνεκα οὐ δεῖ ἀναφέρεσθαι, τὴν τούτων ἐκλογήν καὶ μὴ ταῦτα· τέλος μὲν γὰρ τὸ ἐκλέγεσθαι καὶ λαμβάνειν ἐκεῖνα φρονίμως, ἐκεῖνα δ' αὐτὰ καὶ τὸ τυγχάνειν αὐτῶν οὐ τέλος, ἀλλ' ὡσπερ ὕλη τις ὑπόκειται τὴν ἐκλεκτικὴν ἀξίαν ἔχουσα· τοῦτο γὰρ οἶμαι καὶ τοῦνομα λέγειν καὶ γράφειν αὐτοὺς ἐνδεικνυμένους τὴν διαφορὰν. (...) ὡς γὰρ εἰ τοξεύοντα φαίη τις οὐχὶ πάντα ποιεῖν τὰ παρ' αὐτὸν ἔνεκα τοῦ βαλεῖν τὸν σκοπὸν ἀλλ' ἔνεκα τοῦ πάντα ποιῆσαι τὰ παρ' αὐτόν, αἰνίγμασιν ὅμοια καὶ τεράστια δόξειεν ἂν περαίνειν

T67. Estobeo, *Antología* 2, 83:

...el [valor] que Antípatro denomina ‘selectivo’, por el que siendo dadas ciertas cosas, elegimos estas cosas particulares en vez de estas otras, por ejemplo la salud en vez de la enfermedad, la vida en vez de la muerte, la riqueza en vez de la pobreza.

ἦν ὁ Ἀντίπατρος ἐκλεκτικὴν προσαγορεύει, καθ’ ἣν διδόντων τῶν πραγμάτων τάδε τινὰ μᾶλλον ἀντὶ τῶνδε αἰρούμεθα, οἷον ὑγίειαν ἀντὶ νόσου καὶ ζωὴν ἀντὶ θανάτου καὶ πλοῦτον ἀντὶ πενίας.

T68. Galeno, *Sobre las opiniones de Hipócrates y Platón* 5.6, 9-13

No contento con estas [objeciones], Posidonio ataca a Crisipo y sus seguidores más viva y profundamente a causa de su no correcta interpretación del fin. Ciertamente esto tiene esta expresión: “desentendiendo estos puntos, alguna gente reduce ‘vivir en concordancia con’ a ‘hacer todo lo posible con miras a [alcanzar] las cosas primeras de acuerdo con la naturaleza’, haciendo esto semejante al objetivo expuesto del placer o la tranquilidad o algún otro de esta clase. Y es manifiesto que hay una disputa en la expresión misma y nada bello o que produzca felicidad; en efecto, sigue de cerca a lo que es necesario para el fin, pero no es fin. Pero siendo analizada correctamente, esta podría ser usada para resolver las aporías que formulan los sofistas...

οὐκ ἄρκεσθεῖς δὲ τούτοις ὁ Ποσειδώνιος ἐναργέστερόν τε καὶ σφοδρότερον καθάπτεται τῶν περὶ τὸν Χρύσιππον ὡς οὐκ ὀρθῶς ἐξηγουμένων τὸ τέλος. ἔχει δὲ ἡ ῥῆσις ὧδε· “ἂ δὴ παρέντες ἔνιοι τὸ ὁμολογουμένως ζῆν συστέλλουσιν εἰς τὸ πᾶν τὸ ἐνδεχόμενον ποιεῖν ἕνεκα τῶν πρώτων κατὰ φύσιν, ὅμοιον αὐτῶ ποιοῦντες τῶ σκοπὸν ἐκτίθεσθαι τὴν ἡδονὴν ἢ τὴν ἀσχλησίαν ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον. ἔστι δὲ μάχην ἐμφαῖνον κατ’ αὐτὴν τὴν ἐκφορὰν, καλὸν δὲ καὶ εὐδαιμονικὸν οὐδέν· παρέπεται γὰρ κατὰ τὸ ἀναγκαῖον τῶ τέλει, τέλος δὲ οὐκ ἔστιν. ἀλλὰ καὶ τούτου διαληφθέντος ὀρθῶς, ἔξεστι μὲν αὐτῶ χρῆσθαι πρὸς τὸ διακόπτειν τὰς ἀπορίας ἃς οἱ σοφισταὶ προτείνουσι...

T69. Estobeo, *Antología* 2, 79

De acuerdo con el primer modo [aquello que no es bueno ni malo], obviamente debe decirse que los intermediarios entre virtud y vicio son llamados ‘indiferentes’, según los de esta escuela, no con respecto a la selección o rechazo. Por esto también algunos de ellos tienen un valor selectivo, y otros un disvalor no selectivo, que de ningún modo contribuye a la vida feliz.

Κατὰ τὸ πρότερον δὴ λεκτέον τὰ μεταξύ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα λέγεσθαι κατὰ τοὺς ἀπὸ τῆς αἰρέσεως ταύτης, οὐ μὴν πρὸς ἐκλογὴν καὶ ἀπεκλογὴν· δι’ ὃ καὶ τὰ μὲν ἀξίαν ἐκλεκτικὴν ἔχειν, τὰ δ’ ἀπαξίαν ἀπεκλεκτικὴν, συμβλητικὴν δ’ οὐδαμῶς πρὸς τὸν εὐδαιμόνα βίον.

T70. Estobeo, *Antología* 2, 75 (FDS 794A parte)

Dicen que difieren objeto de elección y de aceptación. Pues, por un lado, objeto de elección es lo que pone en movimiento un impulso perfecto y, de otro, objeto de aceptación es lo que seleccionamos razonando correctamente. Cuánto difiere el objeto de elección del de

aceptación, así también el objeto de elección por sí del de aceptación por sí y, en general, el bien de lo que tiene valor.

Διαφέρειν δὲ λέγουσιν αἰρετὸν καὶ ληπτὸν. Αἰρετὸν μὲν γὰρ εἶναι τὸ ὀρμῆς αὐτοτελοῦς κινητικόν, <ληπτὸν δὲ ὃ εὐλογίστεως ἐκλεγόμεθα>. Ὅσα δὲ διαφέρει τὸ αἰρετὸν τοῦ ληπτοῦ, τοσοῦτω καὶ τὸ <καθ'> αὐτὸ αἰρετὸν τοῦ καθ' αὐτὸ ληπτοῦ, καὶ καθόλου τὸ ἀγαθὸν τοῦ ἀξίαν ἔχοντος.

T71. Estobeo, *Antología 2*, 82

Además, afirman que entre los indiferentes existen los que promueven el impulso, y los que [mueven] la repulsión y los que ni el impulso ni la repulsión. Por consiguiente, promotores del impulso son los, que precisamente, decían ser según naturaleza; (...) Todas las cosas según naturaleza son aceptables, en cuanto todas las contrarias a la naturaleza son no-aceptables. Entre las cosas según naturaleza, unas son aceptables por sí mismas, otras por otras. Por sí mismas, cuantas son las que promueven al impulso hacia sí mismas s aquellas que a modo de una conversión, son promotoras de un impulso exhortativamente hacia sí mismas o hacia la abstención de ellas como la salud, la buena sensibilidad, la falta de padecimiento y la belleza del cuerpo. Productivas en cambio, cuantas relajadamente, son promotora del impulso hacia otras cosas y no exhortativamente hacia sí mismas, por ejemplo riqueza, fama y cosas similares.

Ἔτι δὲ τῶν ἀδιαφόρων φασὶ τὰ μὲν εἶναι ὀρμῆς κινητικά, τὰ δὲ ἀφορμῆς, τὰ δὲ οὔτε ὀρμῆς οὔτε ἀφορμῆς. Ὀρμῆς μὲν οὖν κινητικά, ἅπερ ἐλέγομεν εἶναι κατὰ φύσιν. (...) Πάντα δὲ <τὰ> κατὰ φύσιν ληπτὰ εἶναι καὶ πάντα τὰ <παρὰ> φύσιν ἄληπτα. Τῶν δὲ κατὰ φύσιν τὰ μὲν καθ' αὐτὰ ληπτὰ εἶναι, τὰ δὲ δι' ἕτερα. Καθ' αὐτὰ μὲν, ὅσα ἐστὶν ὀρμῆς κινητικὰ προτρεπτικῶς ἐφ' ἑαυτὰ ἢ ἐπὶ τὸ ἀντέχεσθαι αὐτῶν, οἷον ὑγίειαν, εὐαισθησίαν, ἀπονίαν καὶ κάλλος σώματος. Ποιητικὰ <δὲ>, ὅσα ἐστὶν ὀρμῆς κινητικὰ ἀνετικῶς ἐφ' ἕτερα καὶ μὴ προτρεπτικῶς <ἐφ' ἑαυτά>, οἷον πλοῦτον, δόξαν καὶ τὰ τούτοις ὅμοια.

T72. Estobeo, *Antología 2*, 85

Son llamadas 'preferidas', no por contribuir a una cierta felicidad ni por colaborar con dicho ésta, sino por ser necesario que la elección de esas cosas preferidas se lleve a cabo sobre la de las cosas dispreferidas.

Προηγμένα δὲ λέγεσθαι, οὐ τῷ πρὸς εὐδαιμονίαν τινὰ συμβάλλεσθαι συνεργεῖν τε πρὸς αὐτήν, ἀλλὰ τῷ ἀναγκαῖον εἶναι τούτων τὴν ἐκλογήν ποιεῖσθαι παρὰ τὰ ἀποπροηγμένα.

T73. Estobeo, *Antología 2*, 78

Dicen que difieren lo que es objeto de elección (τὸ αἰρετὸν) y lo que debe ser elegido (τὸ αἰρετέον). Lo que es objeto de elección es todo bien, pero lo que debe ser elegido es todo lo beneficioso (ὠφέλημα), lo que es considerado por tener el bien. Por eso elegimos lo que debe ser elegido; por ejemplo, el ser prudente, lo que es considerado por tener prudencia. No elegimos, sin embargo, lo que es objeto de elección, pero si efectivamente [lo elegimos], elegimos tenerlo.

Διαφέρειν δὲ λέγουσι τὸ αἰρετὸν καὶ τὸ αἰρετέον. Αἰρετὸν μὲν εἶναι <ἀγαθόν> πᾶν, αἰρετέον δὲ ὠφέλημα πᾶν, ὃ θεωρεῖται παρὰ τὸ ἔχειν τὸ ἀγαθόν. Δι' ὃ αἰρούμεθα μὲν τὸ αἰρετέον, οἷον τὸ φρονεῖν, ὃ θεωρεῖται παρὰ τὸ ἔχειν φρόνησιν· τὸ δὲ αἰρετὸν οὐχ αἰρούμεθα, ἀλλ' εἰ ἄρα, ἔχειν αὐτὸ αἰρούμεθα.

T74. Séneca, *Epístolas a Lucilio* 117, 5:

Se ven obligados los nuestros a retorcer las palabras y a interponer una sílaba a la palabra desear, que nuestra lengua no deja que se inserte. 'Debe desearse' que es un bien y hay un deseable que nos viene cuando hemos conseguido un bien. No se busca éste como un bien, pero es accesorio al bien que se busca.

Coguntur nostri verba torquere et unam syllabam expetendo interponere quam sermo noster inseri non sinit. Ego illam, si pateris, adiungam. 'Expetendum est' inquiunt 'quod bonum est, expetibile quod nobis contingit cum bonum consecuti sumus. Non petitur tamquam bonum, sed petito bono accedit

## Bibliografía

### Fuentes

- Long & Sedley 1987. *The Hellenistic philosophers. Vol 2. Greek and Latin Texts with notes and bibliography.* Cambridge. Cambridge University Press.
- Aecio 1879. *De placitis reliquiae (Stobaei excerpta)* in: *Doxographi Graeci*. H. Diels (ed.). Berlin. Gruyter (repr. 1958).
- Alejandro de Afrodisia 1892. *De mixtione. Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora. Commentaria in Aristotelem Graeca*. I. Bruns. (ed). Berlín. Reimer.
- 1891. *In Aristotelis metaphysica commentaria. Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria. Commentaria in Aristotelem Graeca* 1. M. Hayduck (ed.) Berlín. Reimer.
- 1891. *In Aristotelis topicorum libros octo commentaria. Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis topicorum libros octo commentaria. Commentaria in Aristotelem Graeca* 2.2. M. Wallies (ed.). Berlín. Reimer.
- Aquiles Tacio 1898. *Commentariorum in Aratum reliquiae*. E. Maass, (ed) Berlín. Weidmann. (repr. 1958)
- Cicerón 1982. *De fato. Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora* [*Commentaria in Aristotelem Graeca* suppl. 2.2. I. Bruns. (ed.) Berlín: Reimer.
- 2003. *De finibus bonorum et malorum*. Julio Pimentel Álvarez. UNAM. México.
- Aristóteles 1966. *De la generación et de la corruption*. C. Mugler (ed.). Paris. Les Belles Lettres.
- 1949. *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*. L. Minio-Paluello (ed.) Oxford. Clarendon Press.
- 1924. *Aristotle's metaphysics*, 2 vols. W.D. Ross (ed.) Oxford. Clarendon Press.
- 1950. *Aristotelis physica*. W.D. Ross (ed.) Oxford. Clarendon Press.
- Clemente de Alejandría 1960. *Clemens Alexandrinus. Die griechischen christlichen Schriftsteller*. L. Früchtel, O. Stählin, and U. Treu (eds.). Berlin. Akademie Verlag,.
- Diógenes Laercio 1964. *Diogenis Laertii vitae philosophorum*. H.S. Long (ed.) 2 vols. Oxford. Clarendon Press.
- Estobeo 1958. *Anthologium*. O. Hense and C. Wachsmuth (eds.) *Ioannis Stobaei anthologium*, 5 vols. Berlín: Weidmann, Nemesio AÑO. *De natura hominis*. B. Einarson (ed.), *Nemesius of Emesa* (typescript) [*Corpus medicorum Graecorum* (in press)]: 35-368.

- Platón 1900. *Phaedo. Platonis opera*, vol. 1. J. Burnet (ed.). Oxford. Clarendon Press.  
 1900. *Sophista. Platonis opera*, vol. 1. J. Burnet (ed.). Oxford. Clarendon Press.  
 1901. *Parmenides. Platonis opera*, vol. 2. J. Burnet (ed.). Oxford. Clarendon Press.  
 1902. *Respublica. Platonis opera*, vol. 4. J. Burnet (ed.). Oxford. Clarendon Press.
- Plutarco 1959. *De Stoicorum repugnantiiis*. R. Westman (ed) (post M. Pohlenz), *Plutarchi moralia*, vol. 6.2. Teubner. Leipzig.  
 1959. *De communibus notitiis adversus Stoicos*. R. Westman (ed) (post M. Pohlenz), *Plutarchi moralia*, vol. 6.2. Teubner. Leipzig.
- Proclo 1903-1906. *In Platonis Timaeum commentaria*. E. Diehl (ed.) *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, 3 vols. Teubner. Leipzig. (repr. Amsterdam: Hakkert, 1965)  
 1873. *In primum Euclidis elementorum librum commentarii*. G. Friedlein (ed.) *Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii*. Teubner. Leipzig.
- Séneca 1965. *Ad Lucilium espitulae morales*. L.D. Reynolds. Oxford Classical Text.
- Sexto Empírico 1912. *Pyrrhoniae hypotyposes* H. Mutschmann, (ed) *Sexti Empirici opera*, vol. 1. Teubner. Leipzig.  
 1914, 1961. *Adversus mathematicos* Phil. J. Mau and H. Mutschmann (ed). *Sexti Empirici opera*, vols. 2 & 3. Teubner. Leipzig.

## Bibliografía secundaria

### Obras citadas

- Allen, J. 2005. "The Stoics on the origin of language and the foundations of etymology" in: *Language and Learning: Philosophy of Language in the Hellenistic Age*. Frede, D. / Inwood, B (eds) Proceedings of the Ninth Symposium Hellenisticum. Cambridge University Press. Cambridge.
- Annas, J. 1992. *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley. University of California Press.  
 — 2007. "Ethics in Stoic Philosophy" in: *Phronesis* 52. p58-87.
- Atherton, C. 1993. *The Stoics on Ambiguity*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Aune, B. 1985. *Metaphysics: The elements*. University of Minnesota Press. Minneapolis.  
 — 2002. "Universal and Predication". in: *Metaphysics. The Blackwell guide*. (Richard. Gale ed.) Blackwell Publishers. Oxford.

- Barney, R 2003. "A Puzzle in Stoic Ethics" in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 24. p. 303-339.
- Barnes, J. 1993. "Meaning, saying and thinking" in: *Dialektiker und Stoiker*. Düring und Ebert (ed.). Franz Steiner Verlag .Stuttgard
- and Bobzien 1999. "Logic" in: *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Algra et alle (ed). Cambridge University Press. Cambridge.
- Bett, R 1994. "Aristocles on Timon on Pyrrho: the text, its logic and its credibility" in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XII, p. 137-181.
- Bobzien, S 2003. "Stoic Logic". in: *Cambridge Companion to Stoics*. Inwood (ed). Cambridge University Press. USA.
- Boeri, M. 2001. "The Stoics on Bodies and Incorporeals" in: *The Review of Metaphysics*. 54, 723-752
- 2005. "Socrates, Aristotle, and the Stoics on the Apparent and Real Good. in: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Vol. XX. Brill. Wieden-Boston.
- Bréhier, E. 1989. *La theorie des incorporels dans L' Ancien Stoicisme*. Paris. Vrin.
- Brennan, T. 2000. "Reservation in Stoic Ethics" in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 82, 149-177.
- Brentano, F 1935. *Psicología desde un punto de vista empírico*. José Gaos (trad.) Revista de Occidente.
- Brochard, V 2005. *Los escépticos griegos*. Vicente Quintero (trad.) Buenos Aires. Losada. (1945 1a. edición)
- Brown, J. 1999. *Philosophy of Mathematics: An Introduction to the Wolrd of Proofs and Pictures*. Routledge.
- Brunschwig, J. 1994a. "A Stoic Way of Not Being" in: *Papers in Hellenistic Philosophy*. Brunschwig (ed.) Cambridge. Cambridge University Press.
- 1994b. "The Stoic Theory of Supreme Genus and Platonic Ontology" in: *Papers on Hellenistic Philosophy*. Brunschwig (ed.) Cambridge. Cambridge University Press.
- 2003. "Stoic Metaphysics" in: *Cambridge Companion to Stoics*. Inwood (ed). Cambridge University Press. USA.
- Burnyeat, M 1997. "Antipater and Self-refutation: Elusive Arguments in Cicero's *Academica*" in: *Assent & Argument: Studies in Cicero's Academic Books*. Inwood & Mansfeld (ed) Brill. Leiden.
- Caston, V. 1998. "Aristotle and the Problem of Intentionality" in: *Philosophical and Phenomenological Research*. Vol. 58. N.2. p. 249-298
- 1999. "Something and Nothing: The Stoics on Concepts and Universals" in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 17, 145-213

- 2001. “Connecting Traditions: Augustine and the Greeks on Intentionality” in: *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Dominik Perler (ed.) Brill. Leiden.
- Chaniotis, A. 2004. “Epigraphic evidence for the philosopher Alexander of Aphrodisias” in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, V.47, p. 79-81
- Cherniss, H. 1936. “The Philosophical Economy of the Theory of Ideas”. in: *American Journal of Philology* 57. p. 445-456.
- Chiesara, M.L. 2007. *Historia del Escepticismo Griego*. Pédro Bádenas (trad.) Madrid. Siruela.
- Christensen, J. 1962. *An Essay on the Unity of Stoic Philosophy*. Munksgaard. Copenhagen.
- Eldestein & Kidd 1972. *Posidonius*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Engberg-Pedersen 1990. *The Stoic Theory of Oikeiosis*. Aarhus University Press. Denmark.
- Frede, M. 1980. “The Original Notion of Cause” in: *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Philosophy*. Burnyeat and Barnes (eds) Oxford. Clarendon Press.
- 1981. “Categories in Aristotle” in: *Studies in Aristotle*. O’Meara (ed.) Washington. The Catholic University America Press.
- 1987 “Principles of Stoic Grammar” in: *Essays in Ancient Philosophy*. Clarendon Press. Oxford.
- 1987 “The Origins of Traditional Grammar” in: *Essays in Ancient Philosophy*. Clarendon Press. Oxford.
- 1994. “The Stoic Notion of Grammatical Case” in: *Bulletin of Institute of Classical Studies* 39.
- 1994. “The Stoic Notion of Lekton” in: *Language*. S. Everson (ed.). New York. Cambridge University Press.
- 1999. “Aëtiana. Review Article” in: *Phronesis* XLIV/2, p.135-149.
- Frege, G 1996. “El pensamiento: una investigación lógica”. (1918-1919) en: *Pensamiento y lenguaje*. Margarita Valdés (comp). México. UNAM.
- Gaskin, R. 1997. “The Stoics on Cases, Predicates, and the Unity of Proposition”. *Aristotle and After*. Richard Sorabji (Ed.) Institute Classical Studies. p. 91-107
- Glidden, D.K. 1994. “Parrots, Pyrrhonists and Native Speakers” in: *Lenguaje*. S. Everson (ed.). New York. Cambridge University Press.
- Goldschmidt, V. 1971. “ὑπάρχειν et ὑφεστάναι dans la philosophie stoïcienne” en: *Revue des études grecques* 85. p. 331-344

- Graeser, A. 1978. "The Stoic Theory of Meaning" in: *The Stoics*. Rist, J. (ed). London. University of California Press.
- Gould, J. 1971. *The Philosophy of Chrysippus*. Leiden. Brill
- Hahm, D. 1977. *The Origins of Stoic Cosmology*. Columbus. Ohio State University Press.
- Ierodiakonou, K. 1993. "The Stoic Division of Philosophy" in: *Phronesis* 38, 57-74
- Inwood, B. 1985. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford. Oxford University Press.
- 2005. "Reason, Rationalization and Happiness in Seneca" in: *Reading Seneca*. Oxford. Clarendon Press.
- Ioppolo, A.M. 1990. "Presentation and Assent: A Physical and Cognitive Problem in Early Stoicism" in: *The Classical Quarterly* Vol 40 N°2. p. 433-449.
- Kahn, C. 1969. "Stoic Logic and Stoic Logos" in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51. p. 158-172.
- Kidd, I.G. 1971. "Stoic Intermediates and the End of Man". in: *Problems in Stoicism*. London. The Athlone Press.
- Kneale & K. 1962. "The Stoic Theory of Meaning and Truth" in: *The Development of Logic*. Oxford. Oxford University Press.
- Lesses, G. 1998. "Content, Cause, and Stoic Impressions" in: *Phronesis* XLIII, 1-25
- Lloyd, A.C. 1971. "Grammar and Metaphysics in the Stoa" in: *Problems in Stoicism*. A.A. Long (ed.) London. The Athlone Press.
- Long, A. 1970. "The Logical Basis of Stoic Ethics" in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 71, p. 85-104
- 1971. "Language and Thought in Stoicism" in: *Problems in Stoicism*. A.A. Long (ed.) London. The Athlone Press.
- 1967. "Carneades and the Stoic telos", 1967. in: *Phronesis* 12 p. 59-90.
- 1996. "Hierocles on oikeiosis and self-perception" in: *Stoic Studies*. Cambridge. Cambridge University Press.
- 1999. "Stoic Philosophy" in: *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Algra et al. (ed). Cambridge University Press. Cambridge.
- 2000. "Teorías del Lenguaje" en: *Diccionario Akal: El saber griego*. Brunschwig y Lloyd (eds.) Madrid. Akal.
- Lowe, E. J. 2005. "Ontological Dependence" in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2005 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2005/entries/dependence-ontological/>>

- Mansfeld, J. 1978. "Zeno of Citium: Critical Observations on a Recent Study" in: *Mnemosyne* 31. p.134-178.
- 1984. "Versions of Nobody" in: *Mnemosyne* 37. p.445-447.
- 2002. "Zeno on the unity of philosophy" in: *The Philosophy of Zeno. Zeno of Citium and his Legacy*. T. Scaltsas and A.S. Mason (eds.) Larnaca.
- McCabe, M. 2005. "Extend or Identify: Two Stoic Accounts of Altruism" in: *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought. Themes from the work of Richard Sorabji*. Ricardo Salles (ed.) Oxford. Oxford University Press.
- Meinong, A. 1879. "Modern Nominalism" in: *Mind* 13. p.50.
- 1960. "On the Theory of Objects" in: Chisholm, *Realism and the Background of Phenomenology*. New York. The Free Press.
- 1981. *Teoría del objeto*. Trad. Eduardo García Maynez. Cuadernos de Crítica 13. México. UNAM.
- Menn, S. 1999. "The Stoic Theory of Categories" in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. XVII. p.
- Modrak, D. 1993. "Stoics, Epicureans and Mental Content" in: *Apeiron* 26. p. 97-108.
- Pasquino, P. 1978. "Le Statut Ontologique des Incorporels dans l'Ancien Stoicisme" en: *Les Stoïciens et leur logique*. Vrin. Paris.
- Pembroke, S.G. 1971. "Oikeiosis". in: *Problems in Stoicism*. London. The Athlone Press.
- Pohlenz, M. 1959. *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*. Ottone de Gregorio (trad). Firenze. La Nuova Italia Editrice.
- Radice, Roberto 2000. *Oikeiosis, Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*. Cento di Ricerche di Metafisica. Milano.
- Reed, B. 2002. "The Stoics' Account of the Cognitive Impression" in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 23. p.147-180
- Reesor, M. 1954. "The Stoic Concept of Quality" in: *The American Journal of Philology*. Vol 75, N. 1. p. 40-58
- Rist, J. 1995a. "Las categorías estoicas y sus usos" en: *La filosofía estoica*. Madrid. Crítica.
- 1995b. "Tres visiones estoicas del tiempo" en: *La filosofía estoica*. Madrid. Crítica.
- Salles, R. 1999. "Eterno retorno, determinismo y tiempo en la filosofía estoica" en: Benitez y Robles (comp). *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física*. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. p. 183-203.
- 2002. "Tiempos, objetos y sucesos en la metafísica estoica" en: *Dianoia* Vol. XLVII, #49
- 2005. "On the Individuation of Times and Events in Orthodox Stoicism" in: *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought. Themes from the*

- work of Richard Sorabji. Ricardo Salles (ed.) Oxford. Oxford University Press.
- 2006. *Los estoicos y el problema de la libertad*. México. UNAM.
- Sauve-Meyer, S. 2008. "Chain" of Causes: What is Stoic Fate?" Unpublished Manuscript. p.1-38
- Schofield, M. 1980. "Preconception, Argument and God" in: *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford. Clarendon Press.
- 2003. "Stoic Ethics" in: *Cambridge Companion to Stoics*. Inwood (ed). Cambridge University Press. USA.
- Sedley, D. 1984. "The Stoic Theory of Universals" in *Southern Journal of Philosophy* 23, suppl., 'Spindel Conference 1984: Recovering the Stoics', 87-92
- 1993. "Chrysippus on psychophysical causality" in: *Passions and Perceptions*. Brunschwig, J/ Nussbaum M. Cambridge University Press. Cambridge.
- 1998/ 2005. *Stoicism*. in: E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge. Retrieved August 07, 2008, from <http://www.rep.routledge.com/article/A112>
- Sharples, R. 2005. "Implications of the new Alexander of Aphrodisias inscription", in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 48, p. 47-56
- Sihler, A. 1995. *New Comparative Grammar of Greek and Latin*. New York. Oxford University Press.
- Sorabji, R. 1990. "Perceptual Content in the Stoics" in: *Phronesis* Vol. XXXV/3, 307-314
- 1993. *Animal Minds and Human Morals: the origins of western debate*. London. Duckworth.
- 2005. *The Philosophy of the Commentators. A Sourcebook: Vol 3: Logic and Metaphysics*. New York. Cornell University Press
- Stack, G. J. 1998. "Materialism". in: E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Routledge. London. Retrieved August 06, 2008, from <http://www.rep.routledge.com/article/DC098>
- Striker, G. 1996. "Epicurus on the truth of sense impressions" in *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Tugendat. 1970. "Das Sein und das Nichts". *Durchblicke. Festschrift für Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*. Frankfurt Main p.132-161
- Twardowski, K. 1977. *On the content and object of presentation: An Psychological Investigation*. Trans. R. Grossman. The Hague.
- 1982. *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen: Eine Psychologische Untersuchung*. München. Philosophia.

- Zagdoun, M.A. 2005. "Problèmes concernant l' Oikeiôsis Stoïcienne" in: *Les Stoïciens*. Dherbey et Gourinat (éd.) Vrin. Paris.
- Zingano, M. 2002. "Dispersión Categorical y Metafísica en Aristóteles" en: *Estudios de Filosofía* 26, 195-212

Otras obras y artículos consultados

- Thurston P. 1898. *Harpers Dictionary of Classical Antiquities*. New York. Harper and Brothers.
- 2008. "Clement of Alexandria" in: *Encyclopædia Britannica*. Retrieved September 22, 2008, from Encyclopædia Britannica Online: <http://www.search.eb.com/eb/article-9024322>
- 2008. "Galen Of Pergamum" in *Encyclopædia Britannica*. Retrieved 2008 September 22, 2008, from Encyclopædia Britannica Online: <http://www.search.eb.com/eb/article-25552008>.
- 2008. "Plutarch" in: *Encyclopædia Britannica*. Retrieved September 22, 2008, from Encyclopædia Britannica Online: <http://www.search.eb.com/eb/article-9060464>
- 2008. "Proclus" in: *Encyclopædia Britannica*. Retrieved September 22, 2008, from Encyclopædia Britannica Online: <http://www.search.eb.com/eb/article-92788>
- 2008. "Seneca, Lucius Annaeus" in: *Encyclopædia Britannica*. Retrieved September 22, 2008, from Encyclopædia Britannica Online: <http://www.search.eb.com/eb/article-6552>