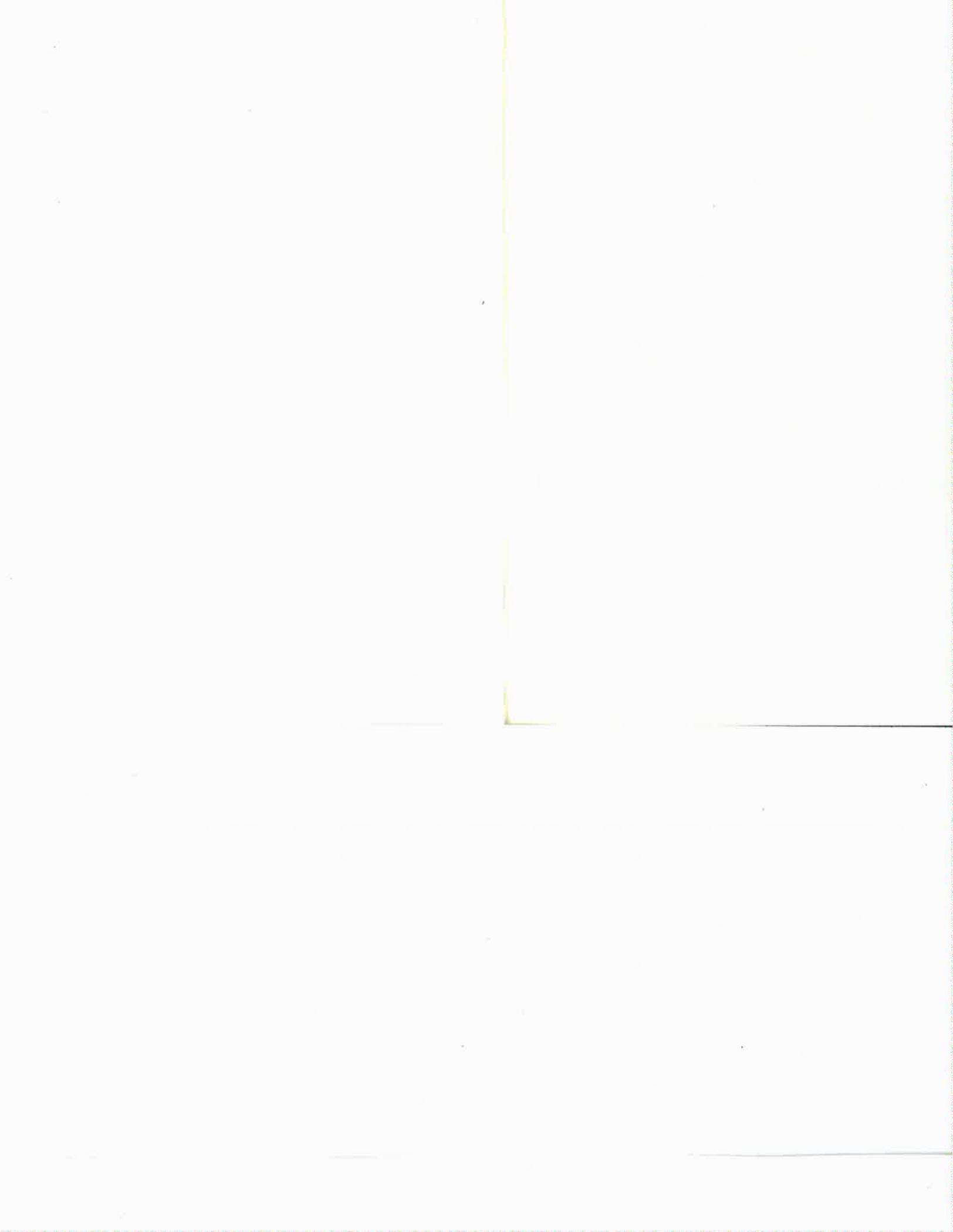


Tres **ensayos**  
sobre **estoicismo**



**Émile Bréhier**  
**Luis Felipe Jiménez**  
**Antonio Núñez**



TRES ENSAYOS  
SOBRE ESTOICISMO

*Tres ensayos sobre estoicismo*

Primera edición: 2013

© Contenido

Émile Bréhier

Luis Felipe Jiménez Jiménez

Antonio Núñez Martínez

© Características gráficas

TEXERE EDITORES SA DE CV

Corrección de estilo

ANA ISIS CARDONA PADILLA

Diseño editorial

SALVADOR EDUARDO POSAS GUZMÁN

Diseño de forros

MAYRA VALADEZ ESTRADA

SALVADOR EDUARDO POSAS GUZMÁN

Responsables de la edición

JUDITH NAVARRO SALAZAR

MAGDALENA OKHUYSEN CASAL

ISBN: 978 607 8028 38 2

## ÍNDICE

PRÓLOGO	7
LA TEORÍA DE LOS INCORPORALES EN EL ANTIGUO ESTOICISMO Émile Bréhier	13
SER ALGO O SER NADA UN DEBATE IMAGINARIO ENTRE SÉNECA Y BASÍLIDES SOBRE EL SENTIDO DE LO HUMANO Luis Felipe Jiménez	115
EL CONCEPTO FILOSÓFICO DEL ETERNO RETORNO EN LOS PRIMEROS ESTOICOS Antonio Núñez Martínez	145

## PRÓLOGO

Una de las principales figuras del pensamiento europeo de principios del siglo XX fue, sin duda alguna, el pensador e historiador Émile Bréhier (1876–1952); su contribución a la historia de la filosofía fue una novedad para su época, y determinó en muchos sentidos el desarrollo de este instrumento como herramienta inherente al quehacer filosófico. Desde entonces, un legítimo pensar basado en el reconocimiento de los problemas de siempre —sobre los que se ha fundado el pensamiento occidental, y también sobre aquellos momentos que han posibilitado cambios en nuestra forma de reflexionar— evita no solamente que el filósofo realice su investigación dando palos de ciego, sino que garantiza su modestia ante el inmenso acontecer que le ha antecedido. Este es uno de los objetivos de la historia de la filosofía, así lo hizo comprender el profesor francés.

El primer escrito en el que Bréhier manifestó su interés por la filosofía antigua fue la tesis doctoral *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, presentada como trabajo de grado en la Facultad de Letras de París en 1908. Este sería el comienzo de una serie de obras dedicadas al pensamiento antiguo, una de cuyas mayores aportaciones fue restablecer la importancia de una época y de las corrientes de pensamiento que hasta este momento —y durante

muchos años más— habían sido consideradas torpemente como filosofías decadentes en comparación con el llamado pensamiento clásico, es decir, frente a las figuras incólumes de Platón y Aristóteles.

Con Bréhier, la oscura imagen que se tenía de las mal llamadas escuelas postaristotélicas (*escepticismo* —en sus dos variedades: pirrónica y académica—, epicureísmo y estoicismo) cambió. Estas encontraron su verdadero lugar: dejaron de ser filosofías menores. De este modo, el estudio sobre Crisipo, el del neoplatonismo y la traducción al francés de las *Enéadas* de Plotino demostraron la imposibilidad de seguir viendo estas corrientes y la época en que se produjeron como meros tiempos de transición y formas deslucidas del pensar.

Con su monumental *Historia de la Filosofía*, Bréhier plasmó el importante sentido que tiene para el estudioso de las ideas filosóficas la presencia de estas corrientes de pensamiento en la muerte del mundo antiguo y en el nacimiento del pensamiento occidental; también, cómo las puertas de la Edad Moderna no se abren sin las claves aportadas por estas tres escuelas más el neoplatonismo, que influirían profundamente en Michel de Montaigne, René Descartes, Baruch Spinoza o Immanuel Kant.

En este sentido, una nueva traducción de *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, además de hacer homenaje a este pensador, quiere reconocer —en contra de cierta moda funesta en nuestro medio— el papel fundamental que tiene la historia de la filosofía en la formación del pensador

contemporáneo. Sigamos a este venerable modelo —quien a su vez caminaba por la senda vitalista de Bergson y pretendía como contemporáneos suyos a personas del estilo de Victor Goldschmidt (*Le système stoïcien et l'idée du temps*)— en su preocupación por alejar al pensamiento clásico del destino al que algunos en su época —y en la nuestra— quisieron someter: convertirlo en pieza de museo excluyéndolo de la base de nuestro reflexionar contemporáneo. Pensadores tan disímiles como Ortega y Gasset o Gilles Deleuze encontraron en este breve estudio, como en su obra en general, verdaderos hontanares sugerentes para la construcción de sus propios sistemas filosóficos.

El problema expuesto por el profesor francés escudriña en un material fragmentado y escaso, sobreviviente de los escritos de Crisipo, principalmente, pero también de los comentaristas antiguos que han permitido reconstruir el sistema estoico, en específico en lo relacionado con la teoría de los *incorporales*, que contiene temas sugerentes para el investigador contemporáneo: el lenguaje (expresables), el tiempo, el vacío y el lugar; nociones con las que convivimos diariamente en nuestras confrontaciones, tanto con los pensadores de la modernidad —es inevitable pensar en Kant y Hegel, o en Heidegger y Wittgenstein— como con nuestro más inmediato, personal y cotidiano esfuerzo de reflexión.

En efecto, los *incorporales*, es decir, los no-seres o cuasi-seres, comprenden lo expresable, el vacío, el lugar y el tiempo. Son entidades que resultan de las acciones y pasiones de los cuerpos, los únicos seres realmente existentes.

A los *incorporales*, dicen los estoicos, no los conocemos verdaderamente, porque no caen bajo nuestros sentidos. Para Bréhier, esta afirmación es grave. Conocemos el *acontecimiento* que ocurre en el tiempo, y el cuerpo como el mundo, porque está en el espacio y no en el vacío. Pero a todo esto, tiempo-espacio-vacío, volvemos por una especie de transposición de nuestro pensamiento: lo *incorporal* no lo percibimos más que por inferencia, se le conoce indirectamente. No obstante, los *incorporales* pesan en la realidad, en la vida y en el pensamiento; parecen indicarnos que hay algo más que lo puramente material, que no podemos reducir nuestro pensar y nuestro percibir a lo puramente positivo o cuantificable. Ni el lenguaje, ni el tiempo, ni el vacío o el lugar son determinables, pero ni la realidad sensible ni la reflexión abstracta pueden dejar de contar con ellos.

De esta traducción que inicialmente realizamos como ejercicio escolar, sin otro interés que el de comprender en nuestro idioma lo que Bréhier explicaba sobre los estoicos, surgieron interrogantes que nos llevaron a personarnos con los problemas que allí se exponían. Así, un poco a la manera de “variaciones libres” sobre un mismo tema, generamos dos movimientos dirigidos a acompañar este breve pero denso escrito, con los que esperamos insinuar al lector los alcances de la problemática entrevista por el filósofo francés desde la perspectiva estoica.

La primera variación, a cargo de Luis Felipe Jiménez, “Ser algo o ser nada”, pretende abordar ideas que recibieron el influjo del estoicismo antiguo, representadas

en el neoestoicismo de Séneca y el cristianismo gnóstico de Basíledes, en las que se pregunta cómo desde la determinación de un *algo* o desde una *nada*, en cuanto a género supremo, se hace posible diseñar la imagen que una filosofía puede hacerse del hombre y la manera en cómo este se relaciona con el mundo, llevando al hombre contemplativo, al sabio, a comprometer sus ideas con su hacer en una relación radicalmente consecuente consigo mismo y con los demás.

Asimismo, la segunda variación alrededor de las temáticas con que nos guía Émile Bréhier es una reflexión de Antonio Núñez Martínez acerca del tiempo. En *El concepto filosófico del eterno retorno en los primeros estoicos*, Núñez sigue las fuentes primarias de esta forma de pensamiento elevando sus alcances hasta la modernidad. Así, este argumento enfatiza la originalidad del estoicismo respecto del nacimiento del concepto del tiempo como *eterno retorno*.

Por último, queremos agradecer a todas las personas que han apoyado este trabajo, principalmente a las autoridades académicas tanto de la Universidad Autónoma de Zacatecas como de la Unidad Académica de Filosofía; al PIFI 2010 por la financiación para publicar este escrito; a la editorial Texere, que ha tenido el cuidado de mejorarlo y embellecerlo. No podemos dejar de agradecer a la Asociación Zacatecana de Estudios Clásicos y Medievales (AZECME) de la que somos miembros y la cual ha inspirado esta labor, pero sobre todo a los lectores que encuentren el tiempo y la paciencia para leer y comentar esta

traducción y los ensayos que le unimos. Este es un primer esfuerzo de lo que esperamos sea una larga serie, para seguir difundiendo, traduciendo, actualizando, comentando y publicando trabajos de autores clásicos o relacionados con dicho pensamiento, en vista a la divulgación de sus obras o de sus reflexiones, especialmente dentro del medio escolar y filosófico que nos rodea.

**Zacatecas, otoño de 2012**

LA TEORÍA DE LOS INCORPORALES  
EN EL ANTIGUO ESTOICISMO  
Émile Bréhier

**Introducción**

Un rasgo característico de las filosofías que surgieron después de la filosofía aristotélica, fue el haber rechazado todo tipo de causa inteligible e incorporeal para explicar los seres. Platón y Aristóteles habían buscado el principio de las cosas en seres intelectuales; sus teorías derivaban, desde este punto de vista, de la doctrina socrática de los conceptos, y de filosofías que, como aquellas de Pitágoras y Anaxágoras, habían puesto el principio de las cosas en elementos inteligibles y accesibles para el pensamiento. Por el contrario, es en los cuerpos donde los estoicos y epicúreos quieren ver las únicas realidades, en aquello que actúa y padece. Por una especie de ritmo, su física reproduce aquella de los físicos anteriores a Sócrates, mientras que después de ellos, en Alejandría, renacerá el idealismo platónico, que expulsará por completo toda actividad que no sea la de un ser inteligible.

Para encontrar las razones de esta evolución del platonismo al estoicismo, sería interesante buscar cuál fue el lugar que ocupó la idea de “lo incorporeal” en el estoicismo.

Esta palabra designa en los estoicos, según Sexto Empírico,<sup>1</sup> las siguientes cosas: lo “expresable” (λεκτόν), el vacío, el lugar y el tiempo. La palabra misma, “incorporal”, había sido poco empleada en las anteriores doctrinas. Platón no siempre hizo uso de ella para indicar las Ideas: la encontramos en dos ocasiones: en primer lugar, cuando quiere oponer su teoría a la de Antístenes, quien solo admite la existencia de los cuerpos.<sup>2</sup> La segunda ocurrencia la encontramos cuando quiere expresar una idea tomada del pitagorismo: la armonía entre los seres, sea para hablar de la armonía de las partes del bien, como en el *Filebo*; o para hablar de la armonía entre las partes del cuerpo, como en el *Fedón*, que según los pitagóricos constituye el alma.<sup>3</sup> Aristóteles empleará la palabra no para nombrar a su Dios separado, sino para caracterizar la idea de lugar en una teoría que, por otra parte, no acepta;<sup>4</sup> por el contrario, los alejandrinos la emplearán habitualmente para nombrar a los seres que están más allá del mundo sensible. Fueron, pues, los estoicos quienes parecen haber introducido la expresión al lenguaje corriente de la filosofía; aunque en seguida se debe servir de ello mismo para combatir sus ideas. Según el uso que de ella hizo Platón, no es imposible

1. Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, X, 218 (SVF, D’Arnim II, 117, 20).

2. Platón, *Sofista*, 246 b; *Político*, 286 a.

3. Platón, *Fedón*, 85 e; *Filebo*, 64 b.

4. Aristóteles, *Física*, IV, 1, 10.

que esta palabra viniese de Antístenes, quien, antes que los estoicos, habría rechazado en los incorporales los no seres, como el lugar y el tiempo.

Es este, en efecto, el sentido general de la teoría de los estoicos sobre los incorporales; identificando al ser con el cuerpo, fueron llevados a admitir el tiempo y el espacio si no como existentes, al menos sí como cosas definidas. Es para estas nada (*néants*) de existencia que crearon la categoría de lo incorporal.<sup>5</sup> Las fuentes que habremos de utilizar en este estudio, además de los compiladores y doxógrafos (Estobeo, Diógenes Laercio, Aecio), vienen sobre todo de fuentes críticas a los estoicos: los académicos y escépticos (Cicerón entre los académicos y Sexto), los comentaristas de Aristóteles (Amonio, Alejandro de Afrodisia, Simplicio) y los platónicos (Plutarco, Nemesio, Proclo). Por su naturaleza, no contienen en general más que indicaciones muy breves sobre las doctrinas, y en muchas ocasiones encontraremos dificultades para entender y completar las informaciones que nos presentan.

5. No hemos citado ningún estudio de conjunto sobre los incorporales. En cuanto al *expresable* y la lógica, puede verse Prantl, *Geschichte der Logik im Abendl*, Brochard, *Sur la logique des Stoiciens* (Arch., f. Gesch., der Phil., 1892, vol. V, No 4); Hamelin, *Sur la logique des Stoiciens*, (*Année philosophique*, 12e anné, 1902, p. 13). Los fragmentos de los antiguos estoicos han sido reunidos por Arnim (*Stoicorum Vet. Fragm.* vol. I, Lipsiae 1905; vol. II (Lógica y Física de Crisipo), 1903. Nos remitiremos a esta edición.

CAPÍTULO PRIMERO  
DE LO INCORPORAL EN GENERAL

**I**

Una definición matemática es capaz de engendrar por sí misma una multiplicidad indefinida de seres: todos aquellos que obedecen a la ley expresada en la definición. Hay entre estos seres y su modelo una especie de relación de causalidad, como la del caso particular a la ley de la imitación al modelo. Si es esta la manera como Platón se representa el nexo entre la Idea y las cosas sensibles determinadas por ella, no lo intentaremos explicar en este ensayo. Es posible que haya querido introducir en sus ideas más vida y actividad de la que hay en una fórmula matemática. Pero lo que es seguro, es que el representante más importante del estoicismo antiguo, Crisipo, no se representa de otra manera la doctrina platónica. Tenemos sobre este punto el testimonio de Gemino, un matemático del primer siglo antes de Cristo al que conocemos por medio de Proclo.<sup>6</sup> Según un teorema elemental, los paralelogramos que tienen la misma base y cuyos lados están comprendidos entre los mismos paralelos “son iguales”. Se puede construir por medio de este teorema, en los límites definidos, una

6. *In Euclid.*, 35, 25 (Arnim, SVF. II, 123, I, 39).

infinitud de figuras iguales. De igual manera, las Ideas, según Crisipo, “comprenden (περιλαμβάνουσιν) el origen de seres indefinidos en límites determinados”. La noción de límite es, pues, lo esencial de los seres: la Idea solo indica los límites que debe satisfacer un ser para existir, sin determinar con más exactitud la naturaleza de este, que puede ser lo que quiera dentro de estos límites; por tanto, no es solamente un ser lo que está determinado, sino una multiplicidad sin fin. Con esto se entiende que Proclo haya reprochado a los estoicos el haber abandonado las Ideas, criticado, ante todo, el haber puesto fuera de las realidades los límites de los seres.<sup>7</sup>

En efecto, es a esta concepción misma de *causalidad* a la que los estoicos se enfrentan, igual que a la noción de *ser* que de ahí se deriva. La naturaleza de una causa está determinada por la naturaleza de los hechos que tal causa tiene que, por tarea, explicar. Ahora bien, los estoicos, queriendo explicar otra cosa, se colocan en un punto de vista muy diferente al de Platón y Aristóteles. Para estos, el problema consistía en explicar en los seres lo permanente, lo estable, lo que podía ofrecer un punto de apoyo sólido al pensamiento conceptual —también la causa, fuese la Idea o el Motor Inmóvil, es permanente como una noción geométrica. El movimiento, el devenir, la corrupción de los seres, en lo que tienen de perpetuamente inestable, están dotados no de una causa activa, sino de una limitación de esta causa,

7. *In Euclid. def.*, I, p. 89 (SVF II, 159, 26).

escapando por su naturaleza a toda determinación y a todo pensamiento. Lo que puede llamar la atención en un ser es, en primer lugar, el elemento por el cual se asemeja a otros seres y que permite clasificarlo. Mas, otro punto de vista consiste en considerar en este ser mismo su historia y su evolución desde su aparición hasta su desaparición. El ser, entonces, será considerado en sí mismo no como parte de una unidad más alta, sino como siendo la unidad y el centro de todas las partes que constituyen su sustancia y la de todos los acontecimientos que constituyen su vida. Será el desarrollo en el tiempo y espacio de esta vida, con sus cambios continuos.

Ahora bien, es ahí donde se sitúa para los estoicos el problema de las causas. Se tienen así, según Sexto Empírico,<sup>8</sup> algunos hechos de donde concluyen que hay causas: la semilla y el desarrollo del germen, el desarrollo de una planta, la vida y la muerte, el gobierno del mundo, el devenir y la corrupción, la generación de lo semejante por lo semejante. Casi todos los ejemplos son, como se puede ver, extraídos de los seres vivos. Incluso en el caso contrario, los demás seres se asemejan, en el pensamiento de los estoicos, a los seres vivos. El asunto es demasiado conocido como para insistir en ello ampliamente: el mundo entero, con su organización y la jerarquización de sus partes, con su evolución que va de una conflagración a otra, es un ser vivo. El mineral mismo, con la cohesión de sus

8. Sexto, *Adv. Math.*, IX, 196 (SVF II, 118, 8).

partes, posee una unidad análoga a la del ser vivo. De este modo, pues, es posible explicar el cambio de un ser como análogo a la evolución de un ser vivo.

¿Cuál es la naturaleza de esta unidad del ser vivo, unidad mudable sin cesar, unidad de un continente? ¿Cómo las partes del ser están unidas de modo tal que persisten? Esto será, como en el ser vivo, por una fuerza interna que los mantiene. Esta fuerza se llama *ἔξις* en los minerales, naturaleza en las plantas, y alma en los animales. En todos los casos, es indispensable que esté unida al ser mismo del que conforma la causa; como la vida, no puede estar más que en el viviente. Tal fuerza determina la forma exterior del ser: sus límites; no a la manera como un escultor hace una estatua, sino como una semilla que desarrolla hasta un cierto punto del espacio, y hasta ese punto solamente, sus capacidades latentes. La unidad de la causa y del principio se traduce en la unidad del cuerpo que produce. Este principio es también verdadero para el mundo, cuya unidad se prueba, según Crisipo, por la unidad de su principio,<sup>9</sup> como para el menor de los seres particulares. Inclusive en las matemáticas, que parecían ser el triunfo del platonismo, las figuras son consideradas no ya como provenientes de una definición que permitía construirlas, sino como la extensión en el espacio de una fuerza interna que se desarrolla; la recta es la línea "extendida hasta el extremo".<sup>10</sup>

9. Plutarco, *De defectu orac.* c. 29 (SVF II, 13).

10. Simplicio, *In Arst. Cat.*, f. 68 (SVF II, 149, 25).

La causa es, pues, verdaderamente la esencia del ser, no un modelo ideal que el ser se esfuerza en imitar, sino la causa productora que actúa en él, vive en él y lo hace vivir, más parecido, según una comparación de Hamelin, a la *essentia particularis affirmativa* de Spinoza que a la Idea platónica.<sup>11</sup>

Se sabe que Platón y Aristóteles admitían de buen grado una explicación mecanicista de la vida. Espinas ha mostrado, mediante los inventos mecánicos que se consiguieron en Grecia a partir del siglo VI a. C., la razón de esta representación de la vida.<sup>12</sup> Lo más importante es que, a pesar de este impulso, los estoicos volvieron al dinamismo, y concibieron, siguiendo la analogía de la fuerza vital, todas las causas del universo.

Es por medio de esta mezcla íntima de la causa con el cuerpo que la desarrolla y la manifiesta como se llega a la negación de toda especie de acción incorporal, y a la afirmación que debemos ahora examinar: "Todo lo que existe es cuerpo". Para entender esta especie de materialismo, es necesario recordar que los estoicos, así como ninguno de los antiguos, contaban con la noción de inercia de la materia, postulado fundamental del materialismo de nuestra época. Según este postulado, toda fuerza reside en la materia como prestada, porque le ha sido dada desde el exterior. Por esta razón, nos cuesta representarnos la fuerza como algo inmaterial, ya que no es parte de la esencia de la materia. En

11. Hamelin, *Sur la logique des Stoïciens*, (Ann. Phil., 1901, p. 25).

12. *Revue de Métaph.*, 1905.

este sentido los estoicos serían tan “espiritualistas” como el dinamismo leibniziano sobre el cual no se puede negar toda influencia. En la larga carrera que ha seguido, existe además un momento en que el estoicismo, incluso en su física, ha presentado un aspecto eminentemente espiritual y favorable a la eclosión mística: se encuentra el medio, por el recogimiento sobre esta forma interna que constituye el fondo de nuestro ser, de relacionarse con la forma comprensiva del universo, y sentirse vivo en ella. Así también, para todos los antiguos, el cuerpo, como tal, es activo por esencia y en sí mismo. También la afirmación de que todo es cuerpo quiere decir únicamente que la causa, tal como la acabamos de definir, es un cuerpo, y que lo que sufre la acción de esta causa (τὸ πάσχον) es también un cuerpo;<sup>13</sup> lo cual no significa de ninguna manera el rechazo a reconocer que haya en el universo un principio espontáneo de actividad.

Lo incorporal por naturaleza no puede, en efecto, ni actuar ni padecer,<sup>14</sup> en el sentido en el que los estoicos entienden la actividad y en el sentido en que hablan de cuerpo, es decir, sustituyendo una concepción biológica de la causa por una concepción matemática, y dotando al cuerpo de una actividad interna.

Hubo ciertamente entre los estoicos una crítica a la actividad de los incorporeales. De ella se encuentran ciertos

13. Πᾶν τὸ δρῶν ἢ καὶ ποιοῦν σωμα. Aecio, *Placita philosophorum*, IV, 20 (SVE, II, 128).

14. Sexto, *Adv. Math.*, VIII, 263 (SVE, II, 123, 31).

principios en la argumentación de Cleantes y Crisipo para mostrar que el alma es un cuerpo; nos ha sido conservada por Nemesio, quien se esfuerza por rehabilitar contra ella la acción de lo incorporal. No tenemos nada que añadir para completar los argumentos, conservados abundantemente, a través de los cuales los estoicos buscarían demostrar que “toda cualidad es cuerpo”; porque suponen, precisamente, que el cuerpo es el único agente. Pero es necesario recordar que, desde la época de Platón, una fuerte crítica a la actividad de las Ideas se encuentra en Antístenes, el verdadero precursor de los estoicos, tanto en la teoría del conocimiento como en la moral, quien afirmaba también, para escándalo de Platón, que todo ser era cuerpo, y los estoicos no hacen otra cosa sino sostener hasta el final el principio de este filósofo, incluso, para desafiar a Platón, “no vacilarán en sostener que la prudencia y las virtudes o no son nada o son cuerpos”,<sup>15</sup> respondiendo, precisamente, que las virtudes son cuerpos.<sup>16</sup>

Se conocen los argumentos de Cleantes contra la incorporeidad del alma: en primer lugar, el niño se asemeja a sus padres no solamente por el cuerpo, sino por el alma, lo parecido y lo diferente pertenecen a los cuerpos, no a los incorporeales; el alma es por tanto un cuerpo. En segundo lugar, “ningún incorporal padece con el cuerpo, ni un cuerpo con un incorporal; ahora bien, el alma padece con

15. Platón, *Sof.*, 247 b–c.

16. Seneca, *Epistola*, 117, 2.

el cuerpo, cuando está enferma o herida, y el cuerpo con el alma en el rubor de la vergüenza o en la palidez del temor”.<sup>17</sup> A estos dos argumentos, Crisipo agrega el siguiente: “La muerte es la separación del alma y del cuerpo; pues ningún incorporeal se separa del cuerpo; porque lo incorporeal no toca al cuerpo”.<sup>18</sup> Evidentemente los tres principios de estos tres argumentos van más allá de la cuestión de la naturaleza del alma; están destinados a mostrar que en general lo incorporeal no puede ser agente ni paciente con respecto del cuerpo.

El primero de estos principios es el más oscuro: Σώματος τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον, οὐχὶ δὲ ἀσωμάτου, o como dice Tertuliano: “el alma es cuerpo porque está sujeta a la semejanza y desemejanza”. Un ejemplo de Crisipo a propósito de un incorporeal particular, la superficie geométrica, podría al menos precisar la dificultad: Demócrito había puesto del siguiente modo el problema del continuo espacial: si consideramos, en un cono, las secciones cónicas circulares cercanas unas a otras, o bien estas superficies serían desiguales, y entonces la superficie del cono no sería lisa sino que presentaría asperezas, o bien serán iguales, y la figura entonces tendrá la propiedad de un cilindro; no será más un cono. Según Plutarco, Crisipo resolvió la dificultad

17. Tertuliano: *De anima*, 5 y Nemesio: *De nat., hom.*, p. 32 (SVF I, 116, 32).

18. Nemesio, *ibid.*, p. 53 (SVF, 219, 25).

diciendo que los círculos no eran ni iguales ni desiguales.<sup>19</sup> Es, en opinión de Plutarco, algo absurdo, porque es imposible concebir lo que no es igual ni desigual. Lo absurdo no existiría más (y la respuesta sería incluso singularmente profunda) si Crisipo hubiese querido entender con ello que estas superficies no existen. Ahora bien, esta respuesta es la que se presenta en todas las demás consideraciones sobre el continuo: muestra que ningún límite existe en la división del espacio, y que, por tanto, no se puede hablar del número de partes contenidas en magnitudes diferentes, como el mundo y el dedo de un hombre, porque no hay más o menos en el infinito.<sup>20</sup> Es bajo la misma forma que muestra el no ser del universo como todo (τὸ πᾶν, es decir, tanto el mundo y el vacío que lo rodean), mostrando que no es ni corpóreo, ni incorpóreo, ni en movimiento, ni en reposo...<sup>21</sup> Es, pues, probable que rechazando a lo incorporeal en general, a la vez el predicado de semejante y desemejante, Cleantes quiera decir que no es un ser.

Queda por buscar en qué sentido entiende Cleantes esta doble negación. Se sabe que fue introduciendo en las ideas lo semejante y lo desemejante, lo mismo y lo otro; como Platón, pensó en resolver las dificultades acerca de la relación del sujeto con el predicado, que habían sido

19. Plutarco, *De Communibus notitiis adversus Stoicos*, c., 39 (SVF II, 159, 34).

20. *Ibid.*, ch., 38 (SVF II, 159, 1).

21. *Ibid.*, ch., 30 (SVF II, 167, 19).

planteadas por los filósofos de Megara. Hay en la lógica estoica numerosos indicios de doctrinas megáricas que les llegaron por mediación de Antístenes. Por otra parte, Aristóteles había dado de lo semejante la siguiente definición en el capítulo IX del libro IV de *Metafísica*: “Se dicen semejantes las cosas que tienen una propiedad idéntica (ταὐτὸ πεπονθότα) o que tienen más propiedades idénticas que diferentes”. Ahora bien, si las propiedades (ποιότητες) son para los estoicos cuerpos,<sup>22</sup> es imposible pensar que una propiedad en general pertenezca a los incorpóreas, y, por tanto, hablar de sus semejanzas y desemejanzas. Si en ninguna parte encontramos esta prueba, veamos al menos las consecuencias en el estoicismo. El único incorpóreo que subsistirá no será como en Platón la Idea reemplazada por la cualidad corporal, sino el vacío, la forma de los seres privada de toda acción y de toda diferencia.

Para Platón, la propiedad de un ser era la presencia de una Idea en el ser. Los estoicos se esforzaron en definir la propiedad de manera de hacerla nacer de la cualidad fundamental del estado, sin la intervención exterior de una forma.<sup>23</sup> De ahí se deriva, entre algunos de ellos, esta distinción de la que nos informa Simplicio,<sup>24</sup> entre el ποιόν y la ποιότης. Hay tres clases o sentidos de ποιία: en el primer sentido, la palabra indica tanto a las propiedades pasajeras

22. Galeno, *De qual.*, in., I, (SVF II, 126, 16).

23. Simplicio, *In Aristotelis categoriae*. f. 57 E (SVF II, 126, 21).

24. Simplicio, *In Ar. cat.*, f. 55 A (SVF II, 128, 31).

(correr, caminar) como a las propiedades estables. En el segundo sentido, indica solamente los estados (σχέσεις, como la prudencia). En el tercero, finalmente, coincide completamente con aquel de la palabra ποιότης, indica solo las propiedades que llegan a su estado de perfección y son completamente permanentes (ἀπαρτίζοντας καὶ ἐμμόνους ὄντας). Hay allí otra cosa más que la simple distinción entre las propiedades esenciales y accidentales: es la diferencia íntima de naturaleza entre la cualidad que es una realidad corporal y activa que no tiene necesidad de otra cosa para ser explicada, sino “que se limita a una noción única” y el ποιόν del primer género, que no está en el primero de sus sentidos, como un resultado sin realidad corporal. Es por esta teoría, de la cual no seguiremos su desarrollo, por el que le quitan a la Idea de lo incorpóreo toda eficacia y toda propiedad, no encontrando más que el vacío absoluto de pensamiento y de ser.

El segundo principio es el siguiente: Οὐδέν ἀσώματον συμπάσχει σώματι, οὐδὲ ἀσωματῶ σώμα, ἀλλὰ σώμα σώματι. Este principio, al suprimir toda acción recíproca entre el mundo de los cuerpos y lo inteligible, suprime la necesidad de lo incorpóreo. Tenemos poca información sobre la forma directa de su demostración, como sobre la del primer principio. Pero el tercer principio, el de Crisipo, ilumina un poco al mostrar en qué condiciones se podría concebir la acción de lo incorpóreo sobre el cuerpo. “Lo incorpóreo, dice Crisipo, no toca (οὐκ ἐφάπτεται) el cuerpo”. Pensar que la acción del alma sobre el cuerpo no tiene lugar

más que por el contacto es, en efecto, hacer completamente imposible la acción del alma, suponiéndola incorporal naturalmente. Los estoicos parecen haber entrevisto aquí la dificultad de las relaciones del alma y del cuerpo, que constituirá un problema para las escuelas cartesianas. La resolverán de un modo simple, admitiendo la corporeidad del alma. Es, en efecto, su concepción misma de causalidad la que está en juego. Para que subsista, serán necesarias dos condiciones que harán imposible toda causalidad ideal:<sup>25</sup> en primer lugar, que las causas sean de la misma sustancia que los efectos (ὁμοούσια τοῖς ἀποτελουμένοις), entendiendo en este caso por efecto la cosa realizada; y, segunda, que haya una concepción única de la causa. La primera condición es necesaria porque sin ella no se concibe esta penetración íntima de la fuerza y del cuerpo que constituye la causalidad biológica. La segunda no lo es menos, de hecho, Simplicio lo indica en una crítica a los estoicos. Piensa sin duda en el análisis aristotélico de la causa, que rompe, por así decirlo, aquello que está en diferentes elementos que se reúnen para, de este modo, concurrir a la producción de un efecto. En esta teoría, la causa incorporal como acción de la forma puede subsistir al lado de la causa material. Que no haya más que una sola especie de causa es, por el contrario, la teoría sostenida con insistencia por los estoicos.<sup>26</sup> Para ellos, se trata de explicar la unidad de un individuo, así

25. Simplicio, *In Arst. Cat.*, f. 56 d (SVF II, 628, 18).

26. *Cfr.* sobre todo, Séneca, *Epístola* 65, 4 (SVF II, 120, 9).

como la unidad del mundo, como la de una piedra o la de un animal, y no más esa unidad comprensiva de varios individuos como es lo general. También la causa debe ser una en la intimidad del individuo. Esta fuerza interior no puede de ninguna manera conciliarse con la acción exterior de un ser inmaterial.

El nominalismo de los estoicos no es un postulado de la lógica, sino un resultado de la física. Si ven lo real y el ser únicamente en el individuo, es porque en él solamente se encuentra la causa y el centro vital del ser. Por tanto, desde otro punto de vista, dieron en su física misma y en su teoría general de las causas, un amplio lugar a lo incorporal. Solo que en lugar de poner lo incorporal en la causa de los seres, lo pusieron en el efecto. Es este el punto que intentaremos explicar enseguida.

## II

Los únicos seres verdaderos que reconocen los estoicos son: en primer lugar, la causa activa (τὸ ποιοῦν), luego, el ser sobre el cual esta causa actúa (τὸ πάσχον).<sup>27</sup> Es necesario aún agregar que los elementos activos del mundo, el fuego y el aire, dan nacimiento por la transformación a los elementos pasivos; los tres últimos, en la conflagración universal, se reabsorben ellos mismos en el fuego, aunque el ser primordial es el fuego, la razón seminal del mundo. Los otros seres son producidos por una tensión menor, un

27. Filón: *De incorruptibilitas mundi*, 8 (SFV, II, 111, 18).

relajamiento del fuego primordial. No son ni los efectos, ni las partes de los seres primitivos, sino más bien estados de tensión diferentes de este ser.

Entre estos seres activos se encuentran las cualidades de los cuerpos; son los hálitos (πνεύματα) cuya acción se muestra por sus efectos. Al principio se encuentran las primeras cualidades que pertenecen a los elementos: el calor, el frío, lo seco, lo húmedo; luego las otras cualidades sensibles, como los colores y los sonidos.

Cabe destacar que la enumeración de estos seres, que son todos los seres de la naturaleza, no nos hace salir de las causas y los principios. El mundo de los estoicos se compone de principios espontáneos, poseen en sí mismos vida y actividad, y ninguno de ellos puede ser, dicho propiamente, efecto de otro. La relación de causa a efecto entre dos seres está completamente ausente de su doctrina. Si hay relación, es de otro género. Estos principios son más bien como los momentos o los aspectos de la existencia en un mismo ser: el fuego, cuya historia es la historia misma del mundo.

Los seres reales pueden, sin embargo, entrar en relación unos con otros, y se modifican por medio de estas relaciones. "No son, dice Clemente de Alejandría al exponer la teoría estoica, causas unos de otros, sino causas unos para otros en ciertas cosas."<sup>28</sup> ¿Estas modificaciones son realidades?; ¿sustancias o cualidades? De ninguna manera: un cuerpo no puede dar a otros propiedades nuevas. Se sabe del modo paradójico

28. Clemente de Alejandría, *Stromata*, VIII, 9 (SVF II, 121, 4).

de cómo los estoicos se sintieron obligados a representarse las relaciones entre los cuerpos, para evitar esta producción de cualidades unas por otras: admiten una mezcla (μίξις ο κρᾶσις) de los cuerpos que se penetran en su intimidad, y toman una extensión común. Cuando el fuego calienta el hierro al rojo vivo, por ejemplo, no es necesario decir que el fuego le dio al hierro una nueva cualidad, sino que el fuego penetró en el hierro para coexistir con él en todas sus partes.<sup>29</sup> Las modificaciones de las que hablamos son muy diferentes: no son realidades nuevas, propiedades, sino solamente atributos (κατηγορήματα). Así, mientras el cuchillo troza la carne, el primer cuerpo produce en el segundo no una propiedad nueva sino un atributo nuevo, el ser cortado.<sup>30</sup> El atributo, hablando con rigor, no designa ninguna cualidad real; blanco y negro, por ejemplo, no son atributos, ni en general ningún epíteto. Por el contrario, el atributo es expresado por un verbo, lo que quiere decir que es no un ser, sino una manera de ser, lo que los estoicos llaman en su clasificación de categorías un πώς ἔχον. Esta manera de ser se encuentra de alguna forma en el límite, en la superficie del ser, y no puede cambiar su naturaleza: a decir verdad, no es ni activa ni pasiva, porque la pasividad supondría una naturaleza corporal que padece una acción; es pura y simplemente un resultado, un efecto que no puede ser clasificado entre los seres.

29. Estobeo, *Eclogae Physicae*, p. 154, SVF II, 153, 8.

30. Sexto, *Adv. Math.*, IX 211 (SVF II, 119, 21); Cfr. las ideas de Arquedemo (SVF III, 262, 31).

Estos resultados de la acción de los seres, los estoicos han sido tal vez los primeros en observarla bajo esta forma, lo que llamaríamos actualmente hechos o acontecimientos: concepto bastardo que no es ni el de ser, ni el de una de sus propiedades, sino lo que se dice o afirma del ser. Es este carácter singular del hecho como los estoicos lo ponen a la luz diciendo que era incorporal; lo excluyen de este modo de los seres reales admitiéndolo en cierta medida en el espíritu. “Todo cuerpo se convierte así en causa para otro cuerpo (cuando actúa sobre él) de alguna cosa incorporea”<sup>31</sup> Para ellos, la importancia de esta idea se ve en el cuidado que tienen en expresar siempre en el lenguaje el efecto mediante un verbo. De este modo no es necesario decir que la hipocondría es causa de la fiebre, sino causa de lo que hace que la fiebre llegue,<sup>32</sup> y en todos los ejemplos que siguen las causas no son nunca hechos, sino siempre seres expresados por un sustantivo: las piedras, el amo, etcétera, y los efectos; ser estable, hacer un progreso, son siempre expresados por verbos.

El hecho incorporal está de alguna manera en el límite de la acción de los cuerpos. La forma de un ser vivo está predeterminada en el germen que se desarrolla y crece. Pero esta forma exterior no constituye una parte de su esencia; está subordinada como un resultado de la acción interna que se extiende en el espacio, y no está determinada

31. Sexto, *ibíd.*,

32. Clemente, *loc. cit.*

por la condición de llenar sus límites. De igual modo, la acción de un cuerpo, su fuerza interna, no se agota en los efectos que produce; sus efectos no son una disminución para él y no afectan en nada su ser. El acto de cortar no agrega nada a la naturaleza y a la esencia del cuchillo. Los estoicos ponen la fuerza y por tanto toda la realidad, no en los acontecimientos, en los pasos diversos y múltiples que cumple el ser, sino en la unidad que contienen sus partes. En un sentido, están muy lejos de una posible concepción como la de Hume o de Stuart-Mill, quienes reducen el universo a hechos o acontecimientos. En otro sentido, por tanto, hacen posible tal concepción separando radicalmente —lo que ninguno había hecho antes que ellos— dos planos del ser: por una parte, el ser profundo y real, la fuerza; por otra parte, el plano de los hechos, que se encuentran en la superficie del ser, y que constituyen una multiplicidad sin nexos y sin fin de seres incorpóreos.

Mostremos ahora que estos incorpóreos constituyen la materia de toda la lógica estoica, sustituyendo de este modo los géneros y las especies de la lógica de Aristóteles. Por ello, era necesario mostrar en primer lugar en la física las razones de esta revolución de la lógica.

CAPÍTULO SEGUNDO  
LO INCORPORAL EN LA LÓGICA Y LA TEORÍA  
DE LOS EXPRESABLES

I

La realidad lógica, el elemento primordial de la lógica aristotélica es el concepto. Este elemento fue para los estoicos otra cosa; no fue ni la representación (φαντασία), que es la modificación del alma corporal mediante un cuerpo exterior, ni la noción (ἔννοια), que se ha formado en el alma bajo la acción de las experiencias semejantes. Es algo completamente nuevo que los estoicos llaman expresable (λεκτόν).

He aquí una dificultad que, según Sexto, resuelve la teoría de los expresables, y no es improbable que sea también la salida de esta dificultad.<sup>33</sup> Un griego y un bárbaro escuchan una misma palabra; tienen ambos la representación de la cosa nombrada por la palabra; no obstante, el griego comprende y el bárbaro no. ¿Qué otra realidad hay además del sonido por una parte y el objeto por otra? Ninguna. El objeto tanto como el sonido permanece el mismo. Pero el objeto tiene para el griego no una propiedad (porque su esencia sigue siendo la misma en los dos

<sup>33</sup> Sexto, *Math.*, VIII, 11 (SVF II, 48, 19). El σημαίνόμενον de este texto se convierte en λεκτόν.

casos), sino un atributo que no tiene para el bárbaro, es decir, el ser significado por la palabra. Es a este atributo del objeto al que los estoicos llaman un expresable. El objeto significado (τὸ σημαϊνόμενον) difiere, según el texto de Sexto, del objeto (τὸ τύγγανον), precisamente por este atributo que se afirma sin cambiar su naturaleza. El λεκτόν fue algo tan novedoso que un intérprete de Aristóteles, Amonio, se resistió a ubicarlo dentro de las clasificaciones peripatéticas. Para Aristóteles, dice el mismo Amonio, la cosa significada por la palabra era el pensamiento (νόημα), y, por el pensamiento, el objeto (πρᾶγμα). “Los estoicos, agrega Amonio, conciben además un intermediario entre el pensamiento y la cosa, al que dan el nombre de lo expresable”.<sup>34</sup> Amonio no aprueba esta adición, y en efecto la teoría de Aristóteles se basta a sí misma, si el pensamiento es en sí mismo el objeto designado. No puede ser de igual modo para los estoicos. Para ellos el pensamiento es un cuerpo, y el sonido también es un cuerpo. Un cuerpo tiene su naturaleza propia independiente, su unidad. El hecho de ser significado por una palabra debe por tanto serle agregado como un atributo incorporeal, que no lo cambia en nada. Esta teoría suprime toda relación intrínseca entre la palabra y cosa: sin duda, se puede relacionar con esto las opiniones de Crisipo sobre la anfibología. En efecto, mediante esta, el nexa entre la palabra y el pensamiento

34. Amonio de Hermias, *In Aristoteles de interpretationes*, p. 17, 24 (SVF II, 48, 31).

debe aligerarse lo suficiente como para que un mismo nombre pueda designar varias cosas.<sup>35</sup>

Si la teoría de los expresables no tuviese, sin embargo, otro alcance, no se comprendería el papel que juega en la lógica. Todos los elementos que sirven a la lógica, los atributos, los juicios, las conexiones entre los juicios, son también expresables. Es evidente, en primer lugar, que estos elementos no pueden reducirse a las cosas significadas por una palabra; el atributo (κατηγορημα), por ejemplo, indica lo que se afirma de un ser o de una propiedad. No encontramos por ninguna parte esta idea, a la cual por demás sería muy difícil darle un sentido plausible, como el hecho de ser afirmado es idéntico al hecho de ser significado, que el κατηγορημα es un σημαϊνόμενον. De modo general, si el significado es un expresable, no vemos de ninguna manera que todo expresable sea un significado. Esta interpretación errónea de lo expresable estuvo, sin embargo, bastante extendida como para que Arnim en su edición de los antiguos estoicos haya podido consagrarla, titulando los fragmentos relativos a la lógica: *περὶ Σημαϊνομένων ἢ Λεκτῶν*.

Este error pudo haber venido del hecho de que hay, en todo caso, una fusión íntima entre lo expresable y el lenguaje; según Sexto, todo expresable debe ser expresado, es decir, enunciado por una palabra significativa del pensamiento.<sup>36</sup> Pero el hecho de ser expresado (λέγεσθαι), que

35. Galeno, *de sophism.*, 4 (SVF II, 45, 35).

36. Sexto Empírico: *Math.*, VIII, 80 (SVF II, 48, 27).

es un predicado de lo expresable, no debe del todo ser confundido con el hecho de ser significado (τὸ σημαϊνόμενον), es decir, que es lo mismo un expresable y un predicado del objeto. Se ha concluido demasiado rápido que todo expresable debe ser designado por palabras, que toda su naturaleza era precisamente ser designado o significado por las palabras. Un error inverso, pero de igual naturaleza, fue cometido por un crítico antiguo del estoicismo, Amonio. Dicho error consistió en identificar los expresables con las palabras del lenguaje.<sup>37</sup> Este error, según los términos, se sustenta en la exposición misma de Sexto, o en una exposición muy parecida: “Los pensamientos, dice Amonio, pueden ser proferidos (ἐκφορικά). Pero los proferimos mediante palabras, y las palabras son los expresables”. En este caso, expresable (λεκτόν) ha sido confundido con lo que es expresado y proferido (λεγόμενον, ἐκφερόμενον), es decir, la palabra. Tenemos que buscar, pues, qué es realmente lo expresable.

El lugar (*place*) de lo expresable en el sistema de los objetos representados en el espíritu es muy difícil de determinar. Por una parte, Sexto, confirmado por Diocles, nos dice que lo que está en la representación racional es lo expresable.<sup>38</sup> Mientras que la representación ordinaria se produce por el contacto de un cuerpo que deja

37. Amonio., in *Arist., an., pr.*, p. 68, 4 (SVF II, 77, 7).

38. Sexto, *Math.*, VIII, 70 (SVF II, 61, 21). Diocles, ap. *Diógenes Laercio* VII, 63 (II, 58, 28).

su huella en la parte hegemónica del alma, al contrario, parece haber más espontaneidad en la representación racional. El pensamiento es quien la construye, uniendo, aumentando, disminuyendo los objetos sensibles que se le dan en un primer momento; los objetos no son aquí una causa activa, sino la razón. Diocles enumera de este modo los diferentes procedimientos por los cuales actúa: la semejanza, la analogía, el desplazamiento, la composición, la contradicción, la transición, la privación.<sup>39</sup> Se puede decir con Sexto que en estos casos el alma tiene una representación a propósito de los objetos y no por ellos. Según este primer testimonio, el λεκτόν sería idéntico a las nociones derivadas de la experiencia por la razón, pero si analizamos el contenido de la lógica, esta idea es difícil de admitir. En efecto, en ninguna parte vemos intervenir nociones de este género, aunque el expresable sea su elemento propio. Además, la continuación misma del texto de Sexto y de Diocles contradice la interpretación que, como parece, han podido sacar legítimamente: “En los expresables, dicen ellos, unos son incompletos, otros completos”. Los expresables incompletos son los atributos del juicio, enunciados en los verbos sin sujeto: “escribe”, “habla”. Los completos son, para no considerar ahora más que los simples, el verbo acompañado de su sujeto. Si estos son la totalidad de los expresables (y no hay ninguna razón

39. Dióg. La. VII, 52 (SVF II, 29, 9). Cicerón da una enumeración menos completa, *De finibus*, III, 33 (III, 16, 26).

para creer lo contrario), buscaremos en vano los objetos de la representación racional, las nociones que hemos definido hace poco. Los expresables se limitan a los atributos tanto sin sujeto como a los que están acompañados de su sujeto. ¿Se dirá que la noción se encuentra, precisamente, en el sujeto de los juicios? Mas no vemos que los estoicos hayan admitido en su lógica otros juicios que no sean los que la lógica moderna ha llamado singulares, cuyo sujeto es un individuo. En la clasificación de los juicios simples, según Sexto, entre las tres clases de juicios, los juicios definidos tienen como sujeto un individuo que se indica (este); los indefinidos, un ser que no se indica (un hombre), pero que sigue siendo un individuo.<sup>40</sup>

A decir verdad, en otras fuentes, los expresables son citados no como idénticos a las representaciones racionales, sino como una especie entre ellas. El primer texto es la clasificación de las nociones de Diocles, que ya se ha tratado, donde el expresable es citado junto con el espacio (*lieu*), como un ejemplo de nociones obtenidas “siguiendo una transición” (κατὰ μετάβασιν). Esta “transición” implica que el objeto de la representación es compuesto y que el pensamiento va de una parte a otra. Si buscamos a qué expresables es aplicable este carácter, veremos que no corresponde a todos los casos; ni en los expresables incompletos, ni en los juicios simples, se les podría encontrar. Por el contrario, los juicios hipotéticos

40. Sexto, *Adv. Math.*, VIII, 96 (SVF II, 38).

y los razonamientos contienen un paso del principio a la consecuencia que únicamente puede explicar la palabra *métabase*.<sup>41</sup> Se sigue que en el ejemplo que da aquí, Diocles no quiere hablar de todos los expresables, ni hacerlos entrar a todos en esta categoría. En el otro texto, el de Sexto, donde se opone lo “representado” (φανταστόν) sensible a lo “representado” racional, queda la duda de si los expresables incorporeales que cita en la segunda definición se dan como un simple ejemplo entre otros, o como el conjunto de todos estos representados.<sup>42</sup> Pero la oposición de los cuerpos, que son ciertamente todos los representados sensibles a los incorporeales, nos inclinaría hacia la segunda alternativa.

A pesar de estas dificultades, hay serias razones para no confundir el expresable con cualquier objeto de la razón. Diocles, clasificando las representaciones en sensibles y no sensibles, distingue en las segundas las que suceden “por el pensamiento”, como los “incorporeales y las otras cosas percibidas por la razón”.<sup>43</sup> Como los expresables deben ser incluidos seguramente entre los incorporeales, hay, pues, aún otros objetos de la razón que no son incorporeales, y, en efecto, las nociones racionales no son de ninguna manera incorporeales; nacen y se componen de huellas reales que los

41. *Cfr.*, μεταβατική διανομία (Sexto, SVF II, 43, 21) se relaciona a la ἀκολουθία.

42. Sexto, *Adv. Math.*, VIII, 409 (SVF II, 29, 2).

43. Dióg. La, VIII, 51 (SVF II, 24, 18).

cuerpos sensibles dejan en la parte hegemónica del alma. Hay en ello una fisiología de la noción que los estoicos no distinguen completamente de su psicología.<sup>44</sup> Cuando Zenón dice que las nociones no son ni las sustancias ni las cualidades,<sup>45</sup> parece negarles un cuerpo, ya que los cuerpos se encuentran solamente en estas dos categorías; pero la secuencia del texto nos hace ver que no piensa tanto en la sustancia misma de la noción como en su relación con el objeto que representa; es en este sentido que son *como* sustancias y *como* cualidades, es decir, semejantes a los cuerpos que dejaron su impronta; pero ello no impide que no sean ellas mismas de naturaleza corporal; ¿cómo, sin esto, se podría decir que la ciencia que contiene tales objetos de representación sea un cuerpo?<sup>46</sup> El arte y la ciencia reposan siempre en la conservación de las impresiones por medio de la memoria.

Se comprende así la distinción que hay que establecer entre lo expresable, que es incorporeal, y los otros objetos de la razón, que son corporales. Se ve también que Sexto, al calificar de expresable el objeto de la representación racional en general, ha tomado la especie por el género. Esto es, por otra parte, claramente explicable, porque, en

44. Entendemos por nociones (έννοιαι) no todos los objetos del pensamiento (νοούμενα) que contendrían tanto a los sensibles como a los expresables, sino solamente las nociones generales como las de bien.

45. Μῆτε τινὰ μῆτε ποία, Estobeo., *Ecl.*, I, p. 136 (SVF I, 20).

46. Sexto, *Adv. Math.*, VII, 38 (SVF, 42, 23).

el pasaje en cuestión, tiene la intención de hablar únicamente de los objetos de la lógica, y de que estos objetos se reducen a los expresables.

Respecto a lo anterior, es necesario, en primer lugar, que indiquemos estas falsas concepciones de lo expresable, posibles tal vez por la penuria y la oscuridad de los textos, a fin de poder establecer la verdad. Fuera de las sustancias y propiedades que son cuerpos, no existe nada en la naturaleza. Pero, lo hemos visto, su fuerza interna se manifiesta en la superficie, y estos aspectos exteriores no son ni cuerpos, ni partes de cuerpos, sino atributos (κατηγορήματα) incorporales. El primer género de expresables que encontramos, el expresable incompleto, es idéntico a este atributo de los cuerpos. Es necesario, para entenderlo bien, deshacerse de la idea de que el atributo de una cosa es algo existente físicamente (lo que existe es la cosa misma), y de esta otra idea que señala que el atributo, bajo su aspecto lógico, como miembro de una proposición, es alguna cosa existente en el pensamiento. Bajo esta condición, se podrá concebir que el atributo lógico y el atributo real, que, a decir verdad, ambos son incorporales e inexistentes, coinciden completamente.

Los atributos de los seres se expresan no mediante adjetivos (έπιθήτες) que indican propiedades, sino por verbos que indican actos (ένεργήματα).

Si consideramos ahora la naturaleza de la proposición (άξιωμα) en la dialéctica, encontramos una solución al problema de atribución que hace coincidir completamente el atributo lógico de la proposición con el atributo tal

como lo hemos definido. Este problema había sido una de las más grandes preocupaciones de las escuelas que habían seguido a Sócrates, y se puede decir que fue para resolver tales dificultades que Platón construyó su teoría de las Ideas. Los estoicos, precedidos en este punto, como parece, por algunos filósofos de la escuela megárica, dieron una solución profunda e ingeniosa que no exigía ninguna referencia a la teoría de las Ideas. Si en una proposición el sujeto y el predicado son considerados como conceptos de la misma naturaleza, y particularmente como conceptos que indican clases de objetos, se tendría mucha dificultad para entender la naturaleza del nexo indicado por la cópula. Si existen clases diferentes, cada una existe aparte, separada una de la otra, y no puede haber nexo entre ellas. Si son idénticas, estamos reducidos a juicios de identidad. El nexo de participación que Platón había encontrado, y aquel de la inclusión que Aristóteles utiliza preferentemente, fueron una solución posible a estas dificultades. Pero tales soluciones, que, para los modernos, no conciernen más que a los pensamientos, tenían, para los antiguos, una impronta metafísica que no se podía separar. Los términos del juicio designan efectivamente no solamente pensamientos, sino seres reales. Ahora bien, si la realidad se concentra, como en los estoicos, en el individuo, semejante teoría es inadmisibile. En efecto, cada individuo no solamente posee, sino que es una idea particular (*ἰδίως ποιόν*) irreductible a otra. Para que estas realidades participen una de otra o sean incluidas una en

otra, sería necesario que dos individuos fuesen indiscernibles uno de otro, o que un mismo individuo pudiese tener en él más de una cualidad propia, lo que es absurdo.<sup>47</sup> Dos realidades no pueden coincidir.

Quedaba una solución, observar completamente de otro modo la naturaleza del predicado. Se sabe que ciertos megáricos rechazaban enunciar los juicios bajo su forma habitual, con la ayuda de la cópula *es*; pensaban que no debía decirse: "El árbol es verde", sino "El árbol verdea". Lo que los estoicos nos hacen ver es cómo está ahí una solución al problema de la predicación. Cuando se olvida la cópula *es*, y se expresa el sujeto por un verbo donde el adjetivo-atributo no es puesto en evidencia, el atributo, considerado como el verbo completo, aparece entonces no como expresando un concepto (objeto o clase de objetos), sino solamente un hecho o un acontecimiento. Desde entonces la proposición no exige más la penetración recíproca de los dos objetos, impenetrables por naturaleza, sino que expresan un cierto aspecto de un objeto, en tanto que realiza o sufre una acción; este aspecto no es una naturaleza real, un ser que penetra el objeto, sino el acto que es el resultado mismo de su actividad o de la actividad de otro objeto sobre él. El contenido de la proposición, lo que es significado por ella, no es, pues, nunca un objeto, ni una relación de objetos.

Se sigue de ahí que los estoicos no aceptaran más que las proposiciones que contienen un verbo; en el verbo,

47. Filón, *De incorruptib.*, m., 236, 6 B (SVF II, 131, 6).



gran número de hechos, más que como sujeto de atribución de estos hechos. El centro de lo real, por decirlo así, se ha desplazado. Esta circunstancia es lo que puede hacer a esta doctrina estoica bastante difícil de concebir. Los hechos son el único objeto de experiencia, y el pensamiento que busca observarlos y descubrir sus nexos permanece extraño a ellos. Al contrario, los estoicos, al admitir que los hechos eran incorporeales y que no existen más que en el pensamiento, podían hacer, no diremos el objeto, sino la materia de su dialéctica. En el fondo, el carácter común a todas las lógicas antiguas es ser realistas. Jamás los antiguos creyeron que se pudiese tener pensamiento de alguna cosa que no existiese. Los estoicos, a pesar de las apariencias, fueron fieles a estas tendencias; si el pensamiento dialéctico no encierra más que realidades, en la proposición el atributo pensado no es menos idéntico al atributo objetivo. Negando al pensamiento, la realidad tal como ellos la conciben, no pueden así que negársela a su objeto.

Los atributos solo son una cierta especie de expresables.<sup>50</sup> Son los expresables incompletos, que se transformaran en proposiciones o en expresables completos que responden a la cuestión: ¿quién es el sujeto de la acción?<sup>51</sup> Estas son las proposiciones simples: los otros expresables completos, serán proposiciones compuestas que se obtienen por una

50. Clemente *Strom.* VIII 9, 26 (SVF I, 109, 24) Diócles de Magn. DL VII, 63 (II, 59, 11).

51. *Ibid.*, II, 58, 30.

combinación de proposiciones simples, cuyo ejemplo es lo que llamamos actualmente la proposición hipotética (el *συνημμένον* de los estoicos). Finalmente, estas proposiciones se combinan en razonamientos que nunca se llaman expresables, sino que son más bien una serie de expresables.<sup>52</sup> Lo esencial del *λεκτόν* es, pues, el atributo o el acontecimiento, sea con el sujeto o sin el sujeto. Es interesante ver que, en la exposición de Porfirio, la proposición misma es llamada atributo (*κατηγορούμενον*); es solo un atributo completo (*τέλειον*).<sup>53</sup> Toda la atención del dialéctico recae sobre el atributo expresable. En los ejemplos más familiares a la dialéctica estoica, como: es de día, *φῶς ἔστι*, etcétera, las proposiciones expresan los hechos sin ningún sujeto de inherencia. El expresable no es, pues, toda especie de representación racional, sino únicamente aquella del hecho y el acontecimiento; forma, como tal, la materia de toda lógica, por lo que ahora intentaremos seguir las consecuencias de esta concepción en la teoría del juicio y del razonamiento.

## II

No vamos, en este caso, a repetir la exposición de la lógica estoica, analizada y presentada convenientemente, en las importantes obras de Brochard<sup>54</sup> y Hamelin.<sup>55</sup>

52. *Cfr.* la clasificación de Filón, *De agricultura*, 139 (SVF II, 58, 38).

53. SVF II, 59, 30.

54. *Arch.*, f. *Gesch.*, *der Phil.*, t. V, p. 449.

55. *Anné philos.*, (1901), p. 13.

Sin embargo, quizás podríamos, tomando por guía esta concepción de lo expresable incorporeal, explicar algunos puntos de esta lógica.

Posidonio da la siguiente definición de dialéctica: "Es la ciencia de las cosas verdaderas y falsas, y de aquellas que no son ni lo uno ni lo otro".<sup>56</sup> Esta definición, en la medida en que difiere de la de Crisipo (es la ciencia que concierne a las cosas significantes y significadas), tiene por objeto solamente separar de la dialéctica la primera parte, el estudio del lenguaje, y de precisar, al disminuir la extensión, el segundo objeto. Porque el *σημαινομένον*, designando todo lo que es significado mediante una palabra, es más amplio que lo verdadero y lo falso, que no pueden aplicarse más que al juicio. Pero la dialéctica así limitada por Posidonio forma, en Crisipo, una sola parte, la teoría del juicio y del razonamiento.

La dialéctica, como virtud y como ciencia, es una realidad, es decir, un cuerpo; parece ser idéntica a la verdad que es definida casi en los mismos términos que ella, "la ciencia indicadora de todas las cosas verdaderas".<sup>57</sup> Pero sus objetos, lo verdadero y lo falso, no son de ninguna manera realidades. El juicio solo es, en efecto, verdadero, ahora bien, el juicio es un expresable, y lo expresable es incorporeal.<sup>58</sup> Henos aquí, pues, desde el principio, en el no

56. *Dióg. La.* VII, 62 (SVF II, 3).

57. Sexto: *Math.*, VII, 38 (SVF II, 42, 23).

58. *Ibid.*, línea 21.

ser. Las cosas verdaderas y, por una analogía evidente, las cosas falsas, a saber el juicio simple o compuesto, "no son nada".<sup>59</sup> ¿Se dirá que los juicios expresan alguna cosa, una realidad, y que esta realidad es, por su mediación, el objeto de la dialéctica? Esto sería desconocer completamente el pensamiento de los estoicos. La lógica no va más allá de lo verdadero y de lo falso. Pero, se dirá aún, si la proposición no significa una realidad, se reduce a las palabras. De ninguna manera, las palabras son además algo corporal y no la proposición. Es necesario, pues, que el "no-ser", estudiado por la lógica, no sea ni las palabras ni las cosas. Este "no-ser" es el atributo de las cosas designado por el expresable, y es el único que puede ser verdadero o falso: verdad, si pertenece a la cosa, y falso, si no le pertenece.<sup>60</sup>

Esta definición de la dialéctica toma todo su sentido por su oposición a Aristóteles. Este, había dado por objeto a la ciencia no lo verdadero, sino lo general y lo necesario. Una proposición puede ser verdadera, había dicho, y se puede percibir como tal sin por ello conocerla científicamente, es decir, por una demostración.<sup>61</sup> Los estoicos, por una parte, sacan partido de esta observación para indicar cómo no es necesario ser sabio para conocer la verdad, porque este

59. *Plut. de comm., not.*, 30 (SVF II, 117, 40).

60. Sexto, *Math.*, VIII 16 (SVF II, 63 16). *Αἰσθητόν* y *νοητόν* son palabras poco habituales en los estoicos para expresar *σῶμα* y *ἀσώματον*. *Cfr. ibid.*, VIII, 100 (II, 67, 11).

61. *Cfr. Aristóteles, Analíticos posteriores*, I, 23, 1; I, 31, 3.

conocimiento no es necesariamente la ciencia.<sup>62</sup> Pero, por otra parte, no pueden sustituir lo verdadero por lo necesario en sentido peripatético, es decir fundado en una inclusión de conceptos. Porque un hecho, como tal, no puede ser verdadero o falso, sin nunca tener una necesidad análoga a la necesidad matemática. También definen lo necesario como una especie de verdadero, lo que siempre es verdadero (τὸ ἀεὶ ἀληθές).<sup>63</sup> Lo necesario es entonces la universalidad de un hecho, o, como dicen ellos, de un atributo que sigue siendo el mismo en todos los tiempos. Pero la verdad no siempre alcanza lo permanente, y a menudo cambia, a causa del cambio perpetuo de los acontecimientos. Es esta naturaleza de la proposición verdadera que, según Alejandro de Afrodisia, permite a los estoicos conciliar la contingencia de los acontecimientos con el orden del destino. Veamos aquí el argumento, que parece muy engañoso: la proposición “mañana tendrá lugar una batalla naval” es verdadera si semejante evento está determinado por el destino. Mas ello no es necesario, pues, por ejemplo, dejará de ser verdadero después de mañana.<sup>64</sup> La razón profunda de esta sutileza es que lo necesario es concebido únicamente como un hecho o un acontecimiento permanente, mientras que lo verdadero frecuentemente solo es un acontecimiento pasajero y fugitivo, que puede siempre volverse falso. Algunos

62. Sexto, *Math.*, VII, 38 (SVF II, 42, 31).

63. *Diog. La.* VII, 75 (SVF II, 64, 19).

64. Cicerón, *De fato*, 10 (SVF II, 279, 30).

estoicos parecen estar preocupados por la relación de la proposición verdadera con el tiempo. Se admiten caídas (μεταπτώσεις) de proposiciones verdaderas en falsas. Ciertas proposiciones no deben ser admitidas más que con esta restricción al final de un tiempo indeterminado, se convertirán en falsas.<sup>65</sup> Este caso particular agregado a la enumeración las diversas modalidades de una proposición (posible, necesaria, razonable)<sup>66</sup> muestra con claridad que la proposición es tratada y descrita como un acontecimiento posible, necesario o pasajero.

Así, lo verdadero y lo falso, objetos de la dialéctica, son los juicios simples, idénticos a los acontecimientos no en su forma verbal, sino en su naturaleza (es decir, en lo que expresan). Pero estos juicios simples están relacionados entre ellos en los juicios complejos por medio de las diversas conjunciones. La clasificación de estas proposiciones sigue paso a paso el análisis gramatical, y no parece, en primer lugar, tener más que una intención lingüística. Se encuentran varias clases de conjunción: la conjunción de conexión (συναπτικός), como εἰ; la conjunción copulativa γ (συμπλεκτικός); la conjunción disyuntiva ἢτοι (διαζευκτικός); la conjunción que indica la causa (διότι), y que no tiene aquí nombre especial, aquella que indica el más o el menos. Hay tantas proposiciones complejas como conjunciones: la proposición hipotética (συνημμένον),

65. Simplicio, *In Aristotelis physica.*, 1299 (SVF II, 67, 271).

66. *Diog., La.*, VII, 75 (SVF II, 64, 25).

conjuntiva, causal, que indican el más o el menos.<sup>67</sup> Desde la antigüedad y sobre esta misma cuestión, Galeno reprochaba a la escuela de Crisipo el haber atendido más al lenguaje que a los hechos. En una proposición conjuntiva, por ejemplo (cuyo ejemplo es de Galeno), no hay ningún medio de distinguir por la simple forma verbal si los hechos afirmados en cada miembro están unidos o no por un nexo de consecuencia; más bien que distinguir dos clases de conjuntivas, los discípulos de Crisipo las confunden en una sola.<sup>68</sup>

Si los estoicos se exponen a esta crítica, es debido a que, por su punto de partida, estaban imposibilitados de proceder de otro modo que no fuera el análisis gramatical. Cada término de una proposición compleja expresa un hecho (o es un expresable). La causa de cada uno de estos hechos es un cuerpo o varios, conocidos por los sentidos. Pero el nexo entre estos hechos no es objeto de sensación. Es necesariamente tan irreal como los hechos mismos. También es un expresable. Cuando un estoico habla, a propósito de los acontecimientos, de consecuente y antecedente, causas y efectos, no piensa más que un Hume, en dar a los hechos mismos, incorporales e inactivos, una fuerza interna que los uniría unos a otros, que haría que uno fuese capaz de producir otro. Si se pueden emplear

67. Seguimos la exposición de Diocles ap. *Dióg. La.*, VII, 71 (SVF II, 68, 12).

68. *Intr. dial.*, 4 (SVF II, 68, 31).

en este caso las expresiones de consecuencia y de causa, es únicamente por analogía, como lo hemos advertido varias veces: "Los estoicos, afirma Clemente de Alejandría, dicen que el cuerpo es causa en sentido propio, pero lo incorporal [lo es] de un modo metafórico, y como al modo de una causa".<sup>69</sup> Lo incorporal del que se trata aquí seguramente es el expresable o el juicio, como lo muestra el testimonio de Diocles: en la proposición llamada causal (*αἰτιῶδες*) como en "porque es de día, hay luz", el primer término se dice no causa del segundo, sino "como causa del segundo".<sup>70</sup> Esta especie de causalidad irreal no puede de ninguna manera encontrar su punto de apoyo y su objeto en el mundo exterior, sino solamente como una expresión en el lenguaje. Es únicamente el lenguaje con sus conjunciones el que nos permite expresar los diferentes modos de nexo, que no responden a nada real, y que son la razón por la cual no solamente se puede, sino que se debe limitar al análisis del lenguaje.

¿Se sigue que este nexo de hechos es puramente arbitrario, y que es suficiente unir no importa qué términos por medio de conjunciones para obtener un juicio admisible? Es eso ciertamente lo que constituye, a los ojos de los estoicos, la principal dificultad: los marcos de la conexión, por una parte, son como categorías vacías, y por otra, los hechos que deben entrar allí están sin acción propiamente dicha

69. Clemente, *Strom.*, VIII 9 (SVF II, 119, 41) *αἰτιῶδες*.

70. *Οἰοῦναι αἰτιῶν*, *Diog. La.* VII, 71 (SVF II, 68, 24).

unos sobre otros, en estado atómico y dispersos. Se trata, sin embargo, de distinguir el juicio complejo verdadero o sano (ὕγιός) del juicio falso, que podría ser aceptado por aquel que no podría serlo. De hecho, los diversos representantes del estoicismo tuvieron sobre este punto, según lo que nos enseña Cicerón,<sup>71</sup> numerosos desacuerdos. Las teorías de Filón de Larisa y de Diodoro parecen indicar los dos límites opuestos entre los cuales se encuentran las otras soluciones. A primera vista, era posible dejar los hechos en su estado de dispersión; un hecho indicado en la proposición condicional puede estar unido a no importa que hecho enunciado en la principal (si se trata de un συνημμένον). Es más o menos así la teoría de Filón. Cualquiera que sea el contenido del hecho, hemos de considerar solamente si es verdadero o falso. En un συνημμένον compuesto por dos proposiciones, solamente existen cuatro combinaciones posibles de proposiciones verdaderas o falsas: de estas cuatro proposiciones, Filón acepta tres (1ª prop. Verdadera, 2ª verdadera; 1ª falsa, 2ª falsa; 1ª falsa 2ª verdadera) y únicamente rechaza la cuarta; verdadera y falsa. La razón de este rechazo no es *a priori* evidente; no está en conformidad con el principio de que los expresables no pueden actuar o padecer unos en relación con otros; quizás sería necesario ver en eso una inconsecuencia debida a los ataques de los académicos que habrían tenido a bien el reprocharles el hacer salir lo falso de

71. Cicerón, *Académicos.*, II, 47, 143, por lo que se refiere a Filón, a Diodoro y a Crisipo, en esta teoría, Brochard, *loc. cit.*,

lo verdadero. De un modo exactamente inverso al de Filón, Diodoro busca introducir un nexo de necesidad entre las dos proposiciones. Dejando de lado la teoría particular de Diodoro, busquemos cómo los estoicos pudieron evitar las consecuencias puestas en evidencia por Filón.

Consideremos este nexo en cada una de las proposiciones complejas. Para la proposición hipotética y causal tenemos en primera línea el testimonio de Diocles.<sup>72</sup> Un συνημμένον es verdadero cuando “lo opuesto de la proposición final contradice la proposición inicial”. Lo opuesto de una proposición (y en general de un término) es, según Sexto,<sup>73</sup> esta proposición aumentada por una negación que la domina completamente. La definición de lo contradictorio (τὸ μαχόμενον) es mucho más difícil de dar: “es contradictoria una cosa que no puede ser admitida (παραληφθῆναι) al mismo tiempo que otra”. Lo opuesto de: “es de día” es: “no es de día”; lo contradictorio, sería: “es de noche”. Si dos términos, A y B, son opuestos, es claro que no-A contendrá más que B, el no-vicio más que la virtud.<sup>74</sup> El ejemplo dado por Diocles es este: “Si es de día, hay claridad”. Lo opuesto de la segunda proposición: “no hay claridad” contradice a “es de día”. Mas, habría ahí, según el punto de vista del estoicismo, una evidente dificultad: si lo contradictorio tiene sentido en un sistema definido

72. Ap. Dig. La., VII, 73 (SVF II, 70, 20).

73. Sexto, *Math.* VIII 88 (SVF II, 70, 7).

74. Simplicio, *In Arist., cat.*, p. 102 Z (SVF II, 50, 33).

de conceptos, no lo tiene cuando se trata solamente de hechos; un hecho existe o no existe. ¿Pero cómo podría ser contradictorio que un hecho de naturaleza determinada (el día) esté unido a un hecho de otra naturaleza (noche)? Esta dificultad ha podido llevar a ciertos estoicos a no dejar en las *συνημμένον* más que proposiciones idénticas, como: “Si es de día, es de día”, porque lo opuesto al segundo es aquí no más lo contradictorio, sino lo opuesto al primero. Para ir más allá sería necesario un principio que permita reconocer lo que se quiere decir por hechos contradictorios, sin él, la exclusión de los nexos arbitrarios de Filón nos volverá a arrojar únicamente a las proposiciones idénticas. Es este el principio que Crisipo se esforzó por encontrar en lo que llama *ἔμφασις*: cuando la segunda proposición no es idéntica a la primera, la *συνημμένον* puede ser sana “si está ahí contenida en potencia”.<sup>75</sup> La palabra *περιέχειν* se atribuye ordinariamente a la fuerza que contiene y ordena las partes del ser; no se ve cómo la palabra podría aplicarse de otro modo que como metáfora a un expresable o acontecimiento: se es llevado, cuando se busca el sentido de esta metáfora, a confundir más o menos esta continencia con la identidad.<sup>76</sup> Los estoicos no tenían en la *συνημμένον* un principio riguroso que les permitiera salir de la identidad sin inconsecuencias y sin arbitrariedad.

75. *Περίεχεται δυνάμει*, Sexto Emp., Esbozos Pirrónicos III 111.

76. *Cfr.*, Brochard: *loc. cit.*, p. 458, donde el nexo de la condicional a la principal es, con razón, comparada como la de un teorema a una definición.

¿Cuál es ahora el principio de unión de los hechos en la proposición causal, como: “ya que es de día, hace claridad”? En apariencia, es bastante diferente; es un nexo de consecuencia (*ἀκολουθία*). La proposición es verdadera a condición de que la segunda (o el segundo hecho) venga de la primera (o del primer hecho), y no a la inversa.<sup>77</sup> ¿No habría allí algo análogo a nuestro principio de causalidad que une el conjunto de hechos heterogéneos? No hay lugar para creerlo: esta “consecuencia” repite en el fondo el nexo idéntico que hemos visto en la *συνημμένον*. En efecto, en un pasaje precedente, Diocles define así el sentido de la conjunción *σι*: “significa que el segundo término es la consecuencia (*ἀκολουθεῖν*) del primero”.<sup>78</sup> Ahora bien, hemos visto anteriormente que la negación de esta consecuencia nos conduce a una imposibilidad lógica.

Sobre la condición de verdad de la proposición conjuntiva, no tenemos más que una crítica de Sexto.<sup>79</sup> Los estoicos se han equivocado, según él, al declarar verdadera solamente la conjuntiva en la que todos los términos son verdaderos: si uno es falso, no es falsa más que en una parte, y ella es verdadera en todo lo demás. El pensamiento de los estoicos, criticado así, no puede tener sentido más que cuando la conjunción indica un nexo entre cada una de las proposiciones distintas. La crítica no se aplica en el

77. Diocles: *ibid.*, (II, 70, 29).

78. *Diog. La.* VII, 71 (SVF II, 68, 15).

79. Sexto, *Math.*, VIII, 124, 128 (SVF II, 69, 26).

caso donde no habría más que una simple enumeración. Lo que nos hace pensar que los estoicos la toman en otro sentido, pues, en principio, es en un pasaje de Galeno en el que reprocha a los estoicos el haber confundido el nexo conjuntivo simple con un nexo de consecuencia.<sup>80</sup> Este texto se explica muy bien pensando en la distinción entre la *συνημμένον* de Filón de Larissa, donde el nexo es arbitrario, y aquel de Crisipo, al cual el mismo nombre es aplicado. Una segunda razón es un testimonio de Cicerón en el *De Fato*, que nos informa cómo Crisipo, por razones que no nos interesan aquí, transforma las *συνημμένα* en proposiciones conjuntivas.<sup>81</sup> Sería posible, observa Cicerón, hacer la misma transformación en todos los casos posibles. En este caso, los términos conjuntados estarían seguramente unidos entre sí de la misma manera que los términos correspondientes del *συνημμένον*, es decir, por una identidad lógica.

En fin, la proposición disyuntiva se reduce fácilmente a un nexo del mismo género. Significa, en efecto, que si una de las proposiciones es verdadera, la otra es falsa.

De este modo, todos los nexos se reducen a uno solo: el nexo de identidad, que se expresa claramente en la *συνημμένον*. Una proposición no puede más que repetir a la otra indefinidamente. Pensamos haber encontrado aquí la razón de la especie de inercia de la lógica estoica: ella que

80. Galeno, *Intr., dial.*, 4 (SVF II, 69, 5).

81. Cicerón, *De fato*, 15 (SVF II, 277, 1).

tiene por materia los hechos, y estos hechos, expresables incorporales, estando al límite de lo real, son por sí mismos impotentes para engendrar algo. Pero en esta hipótesis, nos encontramos en presencia de dos dificultades que es necesario abordar en este momento: si toda proposición expresa un hecho, ¿cuál es el sentido de la definición que debe expresar un ser? Además, si no hay otros nexos lógicos más que un nexo de identidad, ¿cuál es el sentido de la semiología estoica, según la cual un hecho es un signo de otro hecho heterogéneo?

### III

En Aristóteles, la definición era definición de la esencia de un ser.<sup>82</sup> No puede ser cuestión de nada semejante cuando el pensamiento lógico no alcanza el ser, sino solamente los hechos. La definición no será entonces de naturaleza absolutamente diferente a una simple descripción. Antípater la llama "un discurso enunciado completamente acompañado de un análisis".<sup>83</sup> La palabra *ἀπαρτιζόντως* quiere decir que la definición está bastante ajustada a lo definido para que la proposición sea convertible.<sup>84</sup> Es necesario, pues, tomarla sin duda como una descripción incompleta.<sup>85</sup> Es por eso

82. Aristóteles, *Analíticos Posteriores.*, II, 3, 10 (τοῦ τί ἐστι καὶ οὐσίας).

83. *Dióg. La.* VII, 60 (SVF II, 75).

84. *Schol. Vatic. In Dionys. Thrac.*, p. 107, 5 (SVF II, 75, 21).

85. Alejandro, *In Aristoteles Tópica.* p. 24 (SVF II, 75, 35). Llamando análisis "el desarrollo de lo definido por capítulos" (*κεφαλαιωδῶς*).

que Galeno, recordando la teoría de Antípater, opone a la definición la descripción (ὑπογραφή) considerada como un discurso que introduce de modo general (τυπωδῶς) en el conocimiento de la cosa indicada.<sup>86</sup> En estas “descripciones o esbozos” se encuentran, entre otras, aquellas de las nociones comunes que no se pueden definir, sino solamente describir.<sup>87</sup>

Crisipo, a decir verdad, define de otro modo “la explicación de lo propio” (ἰδίου ἀπόδοσις). Según Alejandro de Afrodisia,<sup>88</sup> esta definición recordaría aquella de Antípater. Es necesario entonces entender por lo propio no la esencia del ser (ιδίως ποιόν), sino solamente los hechos característicos que de ella resultan, y que son los únicos que entran en la definición.

Los estoicos, por otra parte, contrariamente a Aristóteles que pretende que la definición es una proposición categórica, la ponían bajo la forma de un juicio hipotético que afirma, lo hemos visto, la coexistencia no de conceptos sino de hechos.<sup>89</sup> Suprimirán del τί ἦν εἶναι de Aristóteles la palabra εἶναι, queriendo, sin duda, indicar con el τί ἦν el hecho estable y permanente.<sup>90</sup> De este modo la definición no es para ellos más que la colección de hechos característicos de un ser; pero la razón intrínseca del nexos, la esencia, escapa a las pretensiones del pensamiento lógico.

86. Galeno, *Def. med.*, I (SVF II, 75, 28).

87. Galeno: *Id. de diff. pulsuum.*, IV, 2 (SVF II, 75, 38).

88. *Loc. cit.*,

89. Sexto, *Math.*, VI, 8 (SVF II, 74, 371).

90. Alej., *In Ar. Top.*, p. 24 (SVF II, 75, 30).

La teoría de los signos depende estrechamente de la concepción del συνημμένον ὑγιές de Filón de Larissa. El signo no es otra cosa sino la proposición antecedente de un συνημμένον, en el caso particular donde las dos proposiciones son verdaderas, y donde la primera es capaz de descubrir (ἐκκαλυπτικόν) la segunda,<sup>91</sup> como: “si una mujer tiene leche, es que ha dado a luz”. Un lector moderno será casi necesariamente llevado a pensar para explicar esta teoría a la idea de ley, en el sentido de la lógica de Stuart-Mill. Si un hecho A es el signo de un hecho heterogéneo B, como la idea de B no está de ninguna manera contenida analíticamente en aquella de A, lo puede ser solamente por medio de un nexos exterior a los dos hechos, pero constante y necesario, lo que se llama una ley. Si este era el sentido de los estoicos, deberíamos encontrar en ellos una teoría de leyes y de inducción que serviría para llegar a eso. Por el contrario, Hamelin<sup>92</sup> mostró que este problema quedó fuera de las preocupaciones de los estoicos. Tal parece que es necesario abandonar la idea de asimilar esta semiología a nuestra lógica inductiva. Si el primer hecho es signo del segundo, no es por intermedio de una ley, sino porque, por así decir, lleva en sí mismo el otro hecho. ¿Pero esto no es prestar al hecho (y a la proposición que, en tanto que expresable, le es también idéntico) una cierta actividad, una fuerza de la cual no es susceptible por naturaleza?

91. Sexto, *Math.*, VIII, 244 (SVF II, 73, 20).

92. *Loc. cit.*,

Para resolver esta delicada cuestión, es necesario insistir sobre la naturaleza del signo. Sobre este punto había una controversia entre los epicúreos y los estoicos, que es mencionada por Sexto.<sup>93</sup> Para los epicúreos, el signo de un acontecimiento actualmente invisible es un objeto sensible, es, pues, conocido por la sensación; para los estoicos, el signo es un “inteligible” (νοητόν). ¿Quiere Sexto indicar con ello que el nexo del signo con la cosa significada es conocido si no *a priori*, al menos por una especie de sentido común, residuo mental de las representaciones empíricas?<sup>94</sup> La razón que da es otra: “El signo es un juicio (ἄξιωμα), dice, y *por esta razón*, inteligible.”<sup>95</sup> El signo es, pues, inteligible solo en tanto que no es un objeto de representación sensible, sino un expresable, un juicio. Sexto emplea aquí, como en otros casos,<sup>96</sup> la palabra νοητόν, ahí donde el lenguaje estoico exigiría ἀσώματον. Por tanto, el signo es un expresable incorporeal, y es igualmente un expresable aquello de lo cual es signo. Es lo que quieren decir los estoicos al sostener esta tesis paradójica: El signo presente debe ser siempre signo de una cosa presente.<sup>97</sup> En una proposición de este género: “Si él tiene una cicatriz, hubo una herida”, la herida misma

93. Sexto, *Math.*, VIII, 112–117 (SVF II, 73, 42).

94. Brochard, *Loc. cit.*

95. Sexto, *Math.*, VIII, 244 (SVF II, 72, 29).

96. Cfr. ἀσώματου νοούμενον (Sexto, *Math.*, X, 218, II, 117 22) y ἐν ἐπινοίαις ψιλῶις en Proclo, *In Eucl., def.*, I, p. 89, II, 159, 26 –Cfr. P. 24, n. 3.

97. Sexto, *ibid.*, (II 73, 24).

es sin duda una cosa pasada, pero lo que significa no es del todo la herida, sino más bien el hecho de haber sido herido. De este hecho presente, el signo es este otro hecho de tener una cicatriz que es igualmente presente.

De este modo, la relación del signo con la cosa significada es entre dos términos incorporeales, dos expresables, y no entre dos realidades. ¿Pero se dirá que esta relación entre los expresables supone una relación entre cosas (entre la herida y la cicatriz)? Al menos en su semiología los estoicos no se ocupan más que de la primera relación, y nunca de la segunda. El problema al cual responde esta teoría es sustituir un hecho (o expresable) oculto por un hecho (expresable) conocido. Somos llevados, así, a comprender de una manera nueva la naturaleza de este nexo. Aquí como en el συνημμένον ordinario, para que el signo sea verdadero, el segundo juicio debe ser idéntico al primero. Dice Sexto, “Cuando se tiene la noción de la consecuencia, se toma inmediatamente también la idea del signo por medio de la consecuencia.”<sup>98</sup> La consecuencia de la que se trata en este caso no es seguramente el nexo de consecuencia física entre dos seres, sino el nexo de consecuencia lógica entre dos proposiciones, porque se trata de la consecuencia que es objeto de pensamiento transitivo, como lo muestra la frase anterior. Ahora bien, hemos visto que esta consecuencia significa solo que lo opuesto de la proposición final de un συνημμένον contradice la proposición del comienzo. En

98. Sexto, *Math.*, VIII, 375 (SVF II, 74, 7).

el caso particular del signo y en nuestro ejemplo “no haber sido herido”, o “no haber dado a luz”, es contradictorio con “tener una cicatriz” o “tener leche”.

Pero sobre la naturaleza de esta contradicción, los estoicos se encuentran necesariamente con tantas dificultades como con la teoría general del *συνημμένον*. Para la lógica inductiva moderna, la contradicción sería entre la negación del nexo y el nexo regularmente inducido por la experiencia; pero como los estoicos no conocen semejantes nexos legales, ven la contradicción entre los dos hechos mismos, el antecedente y el consecuente. Ahora bien, la contradicción no tendría claramente un sentido más que cuando se trata de opuestos, es decir, de juicios en los cuales uno es la negación del otro, sin contener otros términos. Para que la teoría estoica tenga sentido es necesario que el antecedente y el consecuente, si no son idénticos, al menos se aproximen en identidad, que sean la misma cosa expresada en términos diferentes. Así pues, es lo que sucede cuando se les considera a ambos como presentes. Este acontecimiento presente: “tener una cicatriz” difiere solo en los términos de este otro acontecimiento igualmente presente: “haber sido herido”. Es innegable que la representación de la herida no está contenida en la representación de la cicatriz, y que por consiguiente es necesaria la experiencia para ir de una a otra. Pero, una vez más, la dialéctica no se ocupa de las representaciones y experiencias, sino solamente de expresables y proposiciones.

La segunda proposición, diferente por su expresión, es en el fondo la misma que la primera. Los estoicos, llegando a separarse de esta identidad, hacen que su teoría caiga inmediatamente bajo la crítica de los escépticos: la proposición supone que el signo ha sido constatado y que no es conocido por la cosa significada. Los estoicos, como lo hace ver Brochard, no intentaron, o apenas intentaron, responder a esta dificultad; sin embargo, esta dificultad no habría sido tal para los lógicos inductivos, no es ahí donde se encuentra el problema, ya que es precisamente solo sobre las relaciones empíricas en que se fundan los nexos legales.

Podemos ser muy breves sobre el razonamiento, puesto que la demostración, como lo dice Sexto, no es más que una especie de signo.<sup>99</sup> Estando unidos los hechos en las proposiciones complejas, se trata de sustituir por medio de esta unión un hecho por otro en la conclusión.<sup>100</sup> Se trata siempre de sacar la conclusión de un nexo (o de una disyunción) de hechos enunciados en la mayor. La gran simplicidad del aspecto de los marcos del argumento se debe a que la lógica no tiene que ver con realidades sino con expresables. Por parte de Galeno, fue objeto de una crítica instructiva:<sup>101</sup> observa que en los libros de los estoicos se encuentran mezcladas todas las formas de argumentación

99. Sexto, *Math.*, VIII, 275 (SVF 74, 10).

100. Brochard, *loc. cit.* La exposición más completa de los diversos modos se encuentra en Galeno, *Introd., dial.*, 6 (SVF II, 82, 20).

101. *De Hippocr., et Plat., plac.*, II, 3 (91) (SVF II, 76, 29).

que comúnmente se distinguen: el argumento retórico, gimnástico, dialéctico, científico, sofístico. Era, en efecto, la antigua idea platónico-aristotélica de que las diferentes especies de seres, según su valor intrínseco, comportan razonamientos más o menos precisos. Por ejemplo, dado que el razonamiento científico se refiere a la sustancia, única que es estable, puede ser riguroso. Ahora bien, es el rechazo de esta idea lo que forma la característica del razonamiento estoico: no tiene que ver con realidades diferentes, porque no contiene más que lo irreal y lo incorporal.

#### IV

Si esta lógica tiene un rasgo propio, es el haberse desarrollado fuera de todo contacto con lo real y, a pesar de algunas apariencias, con la representación sensible. La distinción entre un conocimiento que tiene por objeto la realidad misma, la representación sensible, y otro conocimiento que se refiere a los expresables está en el fondo de la doctrina. Mientras que en Aristóteles los géneros y las especies permanecían en cierta medida en relación con los seres reales, y que el pensamiento lógico penetraba en las cosas mismas, los expresables no contienen nada en su naturaleza, y, por consiguiente, no llevan nada al pensamiento de la naturaleza real de la que son productos y efectos.

Es atractivo, sin embargo, relacionar el nexo de los hechos, expresado por la proposición hipotética, al determinismo universal, afirmado en la doctrina del destino. Pero la palabra destino no expresa de ninguna manera un nexo entre

los hechos, en el sentido en que formarían series en las que cada término sería efecto del anterior y causa del siguiente. Es verdad, por tanto, que el destino asigna a cada hecho su lugar en el tiempo, pero no está en relación con los otros acontecimientos que se relacionarían con él, como la condición al condicionado. Es suficiente recordar que el acontecimiento es un efecto, un incorporal que, como tal, es únicamente efecto y nunca causa, siempre inactivo. Si está determinado es por su relación con una causa, que es un ser real, de una naturaleza completamente diferente a él. El destino es esta causa real, esta razón corporal según la cual los acontecimientos están determinados,<sup>102</sup> pero no es del todo una ley conforme a la cual se determinarían unos a otros. Por otra parte, hay una multiplicidad de causas, puesto que la razón del universo encierra las múltiples razones seminales de todos los seres, el destino también es llamado "el nexo de causas" (εἰρηὸν αἰτιῶν), no de las causas con los efectos sino de las causas entre sí por su relación al dios único que las comprende todas.<sup>103</sup> Esta relación es incluso una relación de sucesión entre las causas que las subordina unas a otras, ya que es según el orden mismo del mundo como los seres derivan unos de otros.<sup>104</sup> Pero se trata aún aquí de la relación entre los seres mismos, y no de la relación de los acontecimientos.

102. Estobeo, *Eclo.*, 179 (SVF II, 264, 18).

103. Aecio, *Plac.*, I, 28, 4 (SVF II 265, 36); Alexander, *de anima* 185, 1 (II, 266, 10); Cicerón, *de divin.*, I, 55, 125 (II, 266, 13).

104. Plotino, *Enneada*, III, I, 2 (SVF II, 277, 33).

Puesto que los acontecimientos son los efectos de estas causas, es cierto que están, en consecuencia, unidos entre sí. Por muy heterogéneos que sean, dependen todos del destino que es único. Pero si el conocimiento del destino, si la participación por medio de la sabiduría, de la razón universal, puede hacer conocer nexos semejantes, no vemos cómo en la dialéctica intervenga este conocimiento. Cómo, si la dialéctica considera este nexo universal, Crisipo podría distinguir los hechos simples, es decir, sin condición en otros hechos, y los hechos unidos, es decir, unidos conjuntamente.<sup>105</sup> Todos, en efecto, deberían estar unidos. Ahora bien, es precisamente lo contrario lo que sucede: a los ojos del dialéctico puro que reúne los hechos aislados, no hay nexo posible, o más bien ningún otro nexo que el de la identidad. La dialéctica permanece en la superficie del ser. Ciertos estoicos se esforzaron en superar el argumento de identidad: "*Si lucet, lucet; lucet autem; ergo lucet*".<sup>106</sup> Pero no pudieron hacerlo más que a precio de inconsecuencias o arbitrariedades. A pesar de la unidad relativa de su doctrina del destino, nunca ninguna teoría estable del nexo dialéctico pudo imponerse entre ellos. Su dialéctica, paradójica como aparece, está más cercana a los hechos, mas no ha sido jamás fecunda. No supo salir del hecho bruto dado ni por la idea general que niega, ni por la ley que no conoce aún, y debió contentarse con repetirlo indefinidamente.

105. Cicerón, *De fato*, 30 (SVF II, 277, 33).

106. Conocido como el tipo de nexo lógico: Cicerón, *Acad.*, II, 30, 96.

### CAPÍTULO TERCERO TEORÍA DEL LUGAR Y DEL VACÍO

El problema de la naturaleza del espacio no se presenta, a partir de Aristóteles, como una cuestión simple, sino bajo la forma de dos cuestiones consideradas completamente distintas, el lugar y el vacío. Para Aristóteles, el espacio, en tanto que está ocupado por cuerpos, tiene otras propiedades a las del espacio vacío. La presencia del cuerpo en el espacio determina en él las propiedades que el espacio vacío no posee: lo alto, lo bajo y otras dimensiones. No existe ni siquiera en el lenguaje una palabra general para designar a la vez el lugar y el vacío. Es necesario distinguir, igualmente en el sistema estoico, las dos cuestiones.

#### I

Sobre la existencia misma del lugar, que había sido criticado por Zenón de Elea,<sup>107</sup> los estoicos siguen completamente a Aristóteles. El pasaje de Sexto, en el que está establecida la existencia del lugar, es estoico en su forma, puesto que los argumentos se presentan con alguna afectación bajo la forma de silogismo hipotético; pero reproduce íntegramente los argumentos del capítulo I del libro IV de la *Física*. No

107. Aristóteles, *Física*, IV, 3, 6.

añade más que un gran desorden que hace muy oscura la continuidad de la argumentación.<sup>108</sup> Estos argumentos se dirigen a demostrar que si hay un cuerpo, hay un lugar. Culminan en hacer del lugar la condición sin la cual ningún cuerpo puede existir. Pero, al mismo tiempo, la naturaleza del lugar no puede determinarse de otro modo que por su relación con el cuerpo.

Sobre esta naturaleza del lugar, Aristóteles había emitido cuatro hipótesis posibles: el lugar es o bien forma o bien materia, o el intervalo entre las extremidades o las extremidades mismas (τὰ ἔσχατα). De esas cuatro hipótesis sabemos que Aristóteles eligió la última.<sup>109</sup> Los comentaristas de Aristóteles, ubican sin excepción a los estoicos entre los que aceptaron la tercera hipótesis, la identidad del lugar con el intervalo entre los extremos del cuerpo,

108. De los seis argumentos que la componen. 1. Si hay alto y bajo, derecha e izquierda, delante y detrás, hay lugar; 2. Si ahí donde estaba una cosa, existe en este momento otra, hay lugar; 3. Si hay un cuerpo, hay lugar; 4. Si cada cuerpo es sostenido en su lugar propio, hay lugar; 5. Si hay causas material, forma y final del cuerpo, es necesario, para que el cuerpo se mueva, agregar a ello la causa del lugar (ἐω φ); 6. El testimonio de Hesíodo, el primero se une en Aristóteles al cuarto, ya que alto y bajo, etcétera, dependen del hecho de que cada cuerpo tiene un lugar propio; el segundo es el argumento de la ἀντιμετάστασις (sustitución de un cuerpo por otro) que en la *física* es el primero; el tercero no es en Aristóteles un argumento aparte, sino el resumen de los argumentos precedentes; el quinto no tiene un sentido posible, porque el lugar es colocado fuera de las cuatro causas (*Física.*, IV, 1, 11).

109. Aristóteles: *Física*, IV 4, 6; Cfr. Bergson: *Quid Aristoteles de loco senserit*, th. lat. París, 1889.

en tanto que este intervalo está lleno. Por su parte, hay un sensible esfuerzo por insertar todas las doctrinas del lugar en la clasificación del maestro, esfuerzo que ha podido alterar la originalidad de cada una de las doctrinas. Es así que Temistio cita como partidarios de esta doctrina a “la escuela de Crisipo y Epicuro”.<sup>110</sup> Simplicio añade a Epicuro y a los estoicos, “algunos platónicos”.

Pero solo tenemos dos textos muy cortos e insignificantes de Estobeo<sup>111</sup> y de Sexto,<sup>112</sup> que tratan directamente sobre la doctrina de Crisipo: el lugar, dice Estobeo, es para Crisipo “lo que está ocupado completamente por un ser, o bien lo que es capaz de ser ocupado por un ser y lo que es ocupado enteramente ya sea por algún ser o por algunos seres”. La definición de Sexto no hace otra cosa que insistir sobre el δι' ἄλλου al decir que “el lugar es igual (ἔξισαζόμενον) al ser que lo ocupa (κατέχοντι). Estos textos bastan para mostrarnos que el lugar de un cuerpo no tiene sentido para los estoicos más que como intervalo pleno, que puede estar constituido tanto por un cuerpo como por otro. Eso es lo que quieren decir los estoicos cuando dicen que el lugar es concebido, así como los expresables, por la transición (μεταβάσει). El lugar es el punto de paso común de varios cuerpos que se

110. *Paraphr. ad. Arist. Phys.* 4, p. 268 (S.V.F. II 163, 35).

111. *Ecl.* I. p. 161, 8 (S.V.F. II 162, 39), reducido por Diels en el *Eptome de Ario Didimo*.

112. Sexto: *Math. X* 3 (reproducido en *Esbozos Pirr.* III 124) (S.V.F. II 163, 205)

sucedan allí, como un *συνημμένον* es el punto de paso de una proposición a otra. Es el primero de los argumentos (el reemplazo de los objetos unos por otros) mediante el cual Aristóteles probaba que hay un lugar. Aristóteles, para explicar esta teoría, comparaba el lugar a un vaso que puede llenarse sucesivamente por cuerpos diferentes, permaneciendo el mismo lugar, ya que el intervalo de los extremos del cuerpo que lo llena es el mismo.<sup>113</sup> Esta comparación se vuelve a encontrar en las fuentes que hemos citado antes.<sup>114</sup> El problema del lugar se relaciona de esta manera, como en Aristóteles, al problema del movimiento.

Si no podemos conocer con más profundidad los detalles de esta teoría, al menos lo que conocemos nos basta para formular el siguiente problema: los estoicos conocen perfectamente, ya que siguen muchos de los puntos, las especulaciones de Aristóteles sobre el lugar. ¿Es verosímil que no hayan tenido en cuenta las objeciones que el autor de la *Física* propone en contra de la teoría del lugar-intervalo? Por lo demás, ¿habrían abandonado la teoría peripatética que considera el lugar como el límite del cuerpo continente si no hubieran encontrado allí nada para retomar?

De estas dos preguntas, la segunda es la más fácil de resolver según nuestros textos. La forma con que ellos exponen la teoría de la división infinita es incompatible con la noción del lugar en Aristóteles. Esta noción del lugar tenía

113. *Fís.* IV 2, 4.

114. Sexto II 162, 8 y Estobeo II 163, 2.

por condición esencial la distinción entre el contacto y la continuidad. El cuerpo continente está en contacto con el cuerpo contenido cuya independencia está demostrada por el movimiento que puede hacer este último para separarse. Ahora bien, según los estoicos, el contacto es radicalmente imposible. Primero, a causa de la divisibilidad indefinida, no se puede hablar en los cuerpos de extremos últimos, puesto que hay partes hasta el infinito, por lo que siempre queda por determinar de Este un más allá como lo último. Si no vemos que esta argumentación haya sido dirigida especialmente contra Aristóteles, por lo menos es seguro que era independiente de la que estaba dirigida contra el atomismo epicúreo. En efecto, Plutarco, después de haber indicado el argumento que empleaban contra los átomos (a saber que si se tocaban se confundirían, pues son indivisibles), agrega que ellos caen también bajo la misma dificultad, a propósito del contacto de los cuerpos; porque, según ellos, los cuerpos no se tocan en sus extremos ni enteramente ni en sus partes: el extremo no es un cuerpo.<sup>115</sup>

Si no hay en el contacto de dos cuerpos un punto preciso donde cesa un cuerpo y el otro comienza, se sigue que deben interpenetrarse recíprocamente,<sup>116</sup> a menos que no estén separados por el vacío. Ahora bien, esta última

115. Plut., *comm.*, not. 38 (S.V.F. II 159, 71).

116. Plut., *comm.*, not., 37 (SVF II, 151, 28). Los dos cuerpos en contacto se llaman *περιεχον* y *περιεχομενον*, como en la teoría del lugar de Aristóteles, sin que esto sea necesario si no hay una intención crítica.

alternativa, por razones que veremos más adelante, no es admitida por los estoicos. No retroceden de ninguna manera frente a esta consecuencia que es una doctrina esencial, paradójica y de las más profundas de su sistema. Vamos a considerarla aquí solo en la medida en que puede intervenir en la teoría del lugar. Por ella, la noción de los cuerpos se sutiliza y se transforma en la noción de acciones o de fuerzas que, así como los átomos de Faraday, abarcan todo el espacio. Desde el punto de vista de la teoría del lugar, tiene importantes consecuencias, porque según eso dos cuerpos podrían ocupar el mismo lugar. Es por esta consecuencia considerada absurda por lo que Plutarco la combate. “Es contraria al buen sentido, dice, que un cuerpo esté en el lugar [de otro] cuerpo”.<sup>117</sup> Temistio, por su parte, expone de este modo esta absurdidad: “Dos cuerpos ocupan el mismo lugar. Si en efecto, el lugar es un cuerpo, y si lo que se mueve hacia él es un cuerpo, y si los dos son iguales por sus intervalos, el cuerpo estará en otro cuerpo que le es igual”.<sup>118</sup> La misma consecuencia, casi en los mismos términos, es deducida por Alejandro de Afrodisia.<sup>119</sup>

Pero estos resultados nos encaminan hacia la solución de la primera de las cuestiones que habíamos propuesto.

117. *Ibid.*, I, 16. La palabra *σώμα*, para designar el lugar es por otra parte inexacto.

118. *Paraphr. un Arist., phys.*, IV, 1 (SVF II, 152, 7).

119. Alejandro de Afrodisia: *Quaestiones.*, II, 12 (SVF II, 156, 24); *de anima, ibid.*, 37, 41.

Si, en efecto, dos cuerpos pueden estar en el mismo lugar, todas las aporías de Aristóteles sobre la teoría del lugar-intervalo desaparecen. La principal dificultad consistía en eso que si el lugar es el intervalo del espacio ocupado por un cuerpo pleno, por ejemplo, la capacidad de un vaso lleno de diferentes líquidos, se puede preguntar cuál es el lugar de este intervalo, y así al infinito. Se cae así en la objeción de Zenón de Elea contra la existencia misma del lugar.<sup>120</sup> Pero esta aporía supone a los cuerpos impenetrables; supone que el contenido es separado por división del continente. En la tesis de la interpenetrabilidad del cuerpo, no se puede hablar ni de continente ni de contenido; se confunden uno con el otro en todas sus partes, y el lugar de uno es el lugar del otro. El “todo está en el todo” de Leibniz está representado aquí por la “mezcla total”. No se trata, como se sabe, en semejante mezcla, del paso de un cuerpo en los intersticios vacíos del otro, en tal caso habría siempre continente y contenido, sino más bien de la fusión íntima y en todos los puntos de los dos cuerpos.

Si los estoicos han vuelto a honrar la teoría rechazada por Aristóteles, es a causa de la oposición profunda e íntima de sus doctrinas sobre la naturaleza de los cuerpos y la acción corporal. En Aristóteles, la acción mecánica por el contacto es la representación dominante: es tocando como Dios actúa sobre la esfera exterior del cielo, y es a través de una serie de contactos como el movimiento circular del

120. Aristóteles: *Fís.* IV, 4, 8 y 1, 12.

cielo engendra por un progreso los diversos movimientos del mundo hasta los lugares sublunares. Es también por una especie de contacto como el alma actúa sobre el cuerpo. Además, estos movimientos van, de alguna manera, del continente al contenido, de la circunferencia al centro. No es, pues, sorprendente que el lugar de los cuerpos sea el continente, que de un modo activo, por el contacto de su superficie, alberga los cuerpos en el lugar que deben ocupar. Así, en una clasificación, el género contiene las especies, y sus límites están determinados desde lo exterior. Por el contrario, para los estoicos, la extensión es considerada como el resultado de la cualidad propia que constituye un individuo corporal. Toda acción es concebida como un movimiento de tensión. El germen del cuerpo, su razón seminal se extiende, por su tensión interna, desde el centro donde reside hasta un límite determinado en el espacio, no por una circunstancia exterior, sino por su propia naturaleza; y, por un movimiento inverso, vuelve de las extremidades al centro; por este doble movimiento, mantiene unidas (συνέχει) las partes del cuerpo de las que forma de este modo la unidad. El lugar del cuerpo es el resultado de esta actividad interna. Este atributo está determinado por la naturaleza misma del cuerpo y no por su relación de posición con algún otro.

A pesar de todo, la teoría seguiría sujeta a las objeciones de Aristóteles si se pudieran concebir varios cuerpos exteriores unos a otros y se desplazaran unos en relación a otros. Porque este desplazamiento implica que el cuerpo lleve de alguna manera su lugar con él y, en consecuencia,

que el lugar cambie de lugar, sería necesario, entonces, definir del mismo modo al primero como al segundo lugar, y así al infinito. De hecho, en los estoicos, a veces parece que admitieran estas posiciones relativas. Crisipo, entre las diferentes combinaciones de cuerpos, cita antes de la mezcla la yuxtaposición (παράθεσις), como aquella de granos de trigo contenidos en un saco; la define como "el contacto de cuerpos según sus superficies".<sup>121</sup> Se puede considerar este pasaje tan solo como una concesión a las apariencias sensibles. El contacto está en contradicción absoluta con los principios esenciales de la física, por lo que no podemos creer de ninguna manera que lo haya admitido. Si volvemos a estos principios, veremos que son, en un sentido, incompatibles con una división real de los cuerpos. Lo que hace la unidad de cada cuerpo es el "aliento" de la razón seminal que reúne las partes. ¿Cuál es la relación de esta razón con la razón seminal del mundo? Hay mucha dificultad en representarse estos gérmenes de otro modo que como fragmentos separados y diseminados en diferentes lugares del germen primitivo y total. La prueba es que los estoicos tuvieron que luchar contra esta representación: desde que se le admite, se es llevado a la pluralidad absoluta de los cuerpos; hay entre ellos nexos de exterioridad. Pero en realidad la Razón suprema produce las otras razones no por separación y desprendimiento,

121. Estobeo: *Ecl.*, p. 154 (SVF II, 153, 3).

sino por un "movimiento de tensión".<sup>122</sup> Hay ahí un acto análogo al que hace el alma humana en el cuerpo, cuando, según los estoicos, extiende, como un pólipo, sus prolongaciones hasta los órganos de los sentidos para sentir. Desde entonces es imposible hablar de varios lugares. El universo es un cuerpo único que por su tensión interna determina su lugar, y se diversifica por múltiples grados de tensión, pero no por las diversas posiciones ocupadas por sus partes.

Una crítica varias veces repetida por los alejandrinos contra la teoría estoica de las categorías es la de no haber dado una ubicación especial, como Aristóteles, al tiempo y al lugar.<sup>123</sup> Según estas críticas, parece que los estoicos colocaron confusamente en su tercera categoría, aquella del πῶς ἔχον, la cantidad, el tiempo y el lugar. Esta crítica termina por precisar la fisonomía de su teoría. Las categorías de Aristóteles se dividen claramente en dos grupos; el primero, constituido solamente por la primera: la sustancia; y el segundo, por los restantes nueve, que son los diversos accidentes de la sustancia. Es el principio de este grupo el que es cambiado por los estoicos. El término general que designa lo que se puede colocar bajo las categorías no es más, como en Aristóteles, ὄν (esta palabra se reserva a lo real, al cuerpo) sino al τί. Este τί designa a la vez los cuerpos

122. Filón: *de sacr., Ab., et C.* 68 (SVF II, 149, 11).

123. Simplicio: *in Arist., cat.*, fr. 16 (SVF II, 124, 32; Dexipus: *In Ar., cat.*, 34 (II, 131, 30).

y los incorporeales.<sup>124</sup> Tales son los dos grupos de categorías. El primero comprende los sujetos y las cualidades (ὑποκείμενα, ποιὰ) que son cuerpos; el segundo, los modos y los modos relativos (πῶς ἔχοντα, πρὸς τί πῶς ἔχοντα) que son incorporeales.<sup>125</sup> Esta distinción no corresponde más a aquella de sustancia y accidentes, porque entre los accidentes, unos, como las cualidades han sido colocadas en las realidades sustanciales (el tener se ha convertido igualmente en una cualidad), mientras que los otros están clasificados entre los incorporeales. Lo que interesa a los estoicos en esta clasificación es, por una parte, distinguir lo que actúa y lo que padece y, por otra, lo que no actúa y no padece; es un problema físico. Aristóteles, por el contrario, propone el problema de la clasificación de atributos más bien como un problema mucho más lógico que físico. Si consideramos ahora el segundo grupo de categorías estoicas, el de los incorporeales, es en él donde evidentemente se encuentra el lugar; pero en dicho grupo hay incluso una cantidad innumerable de otros seres incorporeales, y no hay razón alguna para darle una posición privilegiada de categoría especial. De igual modo que los únicos seres reales, o sea los cuerpos, producen por su actividad todos los efectos o hechos incorporeales que son la materia de la lógica, producen el lugar. Es, pues, legítimo reunir las dos cosas bajo una misma categoría.

124. Alej. Afrod.: *In Ar. To.* IV, 155 (SVF II, 117, 7), *ibid.*, 180 (II, 117, 11).

125. Simplicio: *in Art., Cat.*, f 16 (SVF II, 124, 28).

Este acercamiento del lugar y del expresable, que se hace mediante la noción de incorporal, es el rasgo más importante de la teoría estoica del lugar. Por ello, el lugar no está en los principios del cuerpo. Aunque los cuerpos sean ellos mismos extensos,<sup>126</sup> lo que hay de esencial en ellos, la fuerza, es superior a esta extensión, porque ella es su principio. La incorporeidad del lugar juega aquí un rol análogo a la idealidad del espacio en el kantismo. El lugar no afecta más la naturaleza de los seres, actúa tan poco sobre ella que el espacio, según Kant, no afecta a la cosa en sí. El lugar no es una representación sensible, sino una representación racional que acompaña a la representación de los cuerpos, más que ser parte de ellos. El lugar solo es objeto del pensamiento gracias al paso de varios cuerpos a través de una misma posición.<sup>127</sup>

## II

La cuestión del vacío fue resuelta por los estoicos de un modo igualmente original y nuevo. Admiten lo lleno en los límites del mundo,<sup>128</sup> y, fuera de estos límites, el vacío infinito.<sup>129</sup> Queremos investigar los principios de los que depende esta solución.

126. Ar. Did. *Epit.* fr. 19 Diels (S.V.F. II 123, 4).

127. Κατὰ μετὰβασιν νοεῖται. Diocl. Magnes, ap. Diog. La., VII, 52 (SVF II, 29, 18).

128. Galeno: *de incorp.*, qual., 1 (SVF II, 162, 37).

129. Plutarco: *de stoicorum repugnantis*, 44 (SVF II, 171, 33).

El tema dominante de la filosofía de Aristóteles y la de Platón era la relación del finito e infinito. El ser finito es el ser estable, idéntico a sí mismo, a la manera de un ser matemático. El infinito es el ser indeterminado que puede, sin embargo, recibir todas las determinaciones estables constituidas por los seres finitos. Ya sea en Platón o en Aristóteles, casi siempre el mundo sensible se explica por una combinación de estos dos principios. Al ser infinito se le niega toda existencia en sí. Lo que constituye el fondo de los argumentos de Aristóteles contra el vacío, es que en el vacío mismo no se puede llegar a descubrir ninguna determinación positiva, ni alto, ni bajo, ni la velocidad de un móvil que la recorra. Por tanto, el infinito no está situado fuera de la realidad, sino que se instala al interior mismo de la realidad sensible como principio de cambio, de corrupción y de muerte.

La solución a la cuestión de vacío en los estoicos nos parece ser un punto de vista nuevo y original, como se debía esperar de pensadores que habían modificado profundamente la noción de realidad y la cuestión de la relación del finito e infinito.

La doctrina de lo lleno no tiene en ellos el mismo sentido que tiene en Aristóteles. Este establece lo lleno por la imposibilidad del vacío; al argumento de sus adversarios de que el movimiento es imposible sin el vacío, responde por una especie de argumento *ad hominem* que precisamente es en el vacío donde el movimiento es imposible, uniendo de este modo lo pleno a la existencia del movimiento. No

vemos, en nuestras fuentes, que los estoicos hayan intentado semejante respuesta. De hecho, era algo completamente inútil para la doctrina de la penetrabilidad, porque el movimiento de un cuerpo podía extenderse y prolongarse al interior mismo de otro cuerpo. La argumentación de los estoicos es mucho más directa, Diógenes Laercio la resume de este modo:<sup>130</sup> “No hay nada de vacío en el mundo, sino está unido (ἡνωσθαι); es la conspiración y el concurso (σύμπνοιαν καὶ συντονίαν) de cosas celestes con las cosas terrestres que fuerzan a esta conclusión”. La premisa del razonamiento es, pues, que la naturaleza de la acción debe extenderse a través de todos los cuerpos, y que sería detenida por intervalos vacíos. Según Cleomedes, que detalla poco más o menos una argumentación similar, las sensaciones mismas de la vista y el oído serían imposibles si no hubiese entre el cuerpo sensible y el órgano una continuidad debida a la tensión, sin ningún intervalo.<sup>131</sup>

Este mundo uno y pleno está completo en sí mismo. Contiene todas las realidades, no en el sentido de Platón, según el cual ninguna parte material ha sido dejada fuera en tanto haya servido a su construcción, sino en el sentido que contiene todas las determinaciones, y las razones de estas determinaciones. Los estoicos desechan del mundo lo que para Platón y Aristóteles era un elemento esencial, lo infinito o indeterminado. ¿De qué potencia exterior al

130. *Dióg. La.* VII, 140 (SVF II, 172, 17).

131. *Circul., doctr.*, I, 1 (II, 172, 35).

mundo, en efecto, el ser, indeterminado por naturaleza, recibiría su determinación? El mundo es único y contiene a todos los seres. El principal elemento de indeterminación que se encuentra en el mundo es el movimiento, el cambio, concebido como la determinación progresiva de un ser aún mal definido. Los estoicos le arrebataron al cambio todo lo que hay de indeterminado, inacabado. El movimiento, dicen, contra Aristóteles, no es el paso de la potencia al acto, sino más bien un acto que se repite siempre de nuevo.<sup>132</sup> Encuentra en esta especie de movimiento de vaivén lo que constituye la actividad de la razón seminal, un movimiento estable y completo en sí mismo. El mundo, por otra parte, está en un estado de cambio perpetuo que va de la conflagración a la restauración del mundo, luego, hacia una nueva conflagración. Pero para muchos de ellos, cada uno de estos períodos renueva al otro de manera íntegra. Se entiende fácilmente cómo han podido ser conducidos a esta idea del “eterno retorno” y a qué tipo de preocupaciones responde en su espíritu. Toda modificación habría supuesto una potencia no pasada al acto, una indeterminación. Pero la identidad en el cambio nos muestra el mundo siempre completo y desarrollando siempre todas sus potencias. Esta identidad es análoga a aquella del ser vivo cuya forma sigue siendo la misma en medio de los cambios continuos.

Por otra parte, de la unidad del mundo, toda en acto y siempre en acto, es de donde se deducen todas las

132. Crisipo según Eusebio, *prep. Ev.*, 18, 3 (SVF II, 184, 14).

determinaciones que tiene; sus límites en el espacio se deben a la extensión de su poder interno, no porque encuentre un obstáculo en alguna fuerza exterior, sino porque une alrededor de su centro todas las partes que la componen. Este límite no es nada más que una noción racional, pero si no es una propiedad, al menos es un atributo del mundo unido a él de la misma manera que un efecto a su causa. Los argumentos que establecen el límite reposan sobre el orden que está en él y sobre el hecho de que es gobernado como una ciudad. Ahora bien, este orden no puede existir más que en un ser finito.<sup>133</sup> Esta actividad ordenadora no es la de un demiurgo que introduce un orden en lo indeterminado e ilimitado. No hay nada en el mundo más que lo determinado, lo finito y lo acabado.

Lo finito se encuentra en el cuerpo mismo y no viene de ningún ser exterior al mundo. Inversamente, fuera del mundo no hay más que lo ilimitado y lo infinito. Este infinito no ejerce ninguna acción sobre los cuerpos, ni representa ninguna resistencia, ni sufre, además, ninguna acción de su parte. Todas las especulaciones sobre el vacío tienden a atenuar su ser hasta la nada, y, por ello, a suprimir definitivamente el rol de lo ilimitado en el mundo.

A primera vista el vacío es sin límite. Tenemos una corta y un tanto oscura demostración de Estobeo sobre este punto, que se refiere tanto al tiempo como al vacío. "De igual modo que lo corporal es limitado, lo incorporeal es sin límite. En

133. Cleomedes: *circ.*, *Doctr.*, I, 1 (SVF II, 170, 27).

efecto de igual modo que la nada no es un límite, así no hay límite de la nada tal como el vacío. En efecto según su naturaleza, es infinito; pero es limitado cuando se llena; si se suprime aquello que lo llena no se puede concebir el límite". Esta demostración encierra tres momentos que se pueden aislar de este modo: 1.º El cuerpo no está limitado por el vacío; 2.º Inversamente el vacío no puede estar limitado más que por el cuerpo, cuando es llenado por él; y 3.º Si se supone el cuerpo suprimido, no habrá, por tanto, más límite. El primer punto supone que el límite de un cuerpo, y en particular el del mundo, está dado por la razón interna que lo extiende en el espacio, sin encontrar ahí la menor resistencia, ni por el espacio mismo.<sup>134</sup> Pero si el límite viene así de la acción de los seres, es evidente que el vacío que no está ocupado por ningún ser no tendría ninguna razón de estar limitado en un punto más bien que en otro.

Para concebir el vacío, los estoicos no hacen más que retirar todas las determinaciones del cuerpo: el vacío es definido por privación: "la ausencia de cuerpos" o "el intervalo privado de cuerpos".<sup>135</sup> También es llamado por Cleomedes, el "pensamiento más simple". No tiene forma y no puede ser informado; no puede ser tocado.<sup>136</sup> "No tiene en sí, dice Crisipo, ninguna diferencia",<sup>137</sup> es decir, como lo

134. Estobeo: *Ed.*, p. 61 (SVF II, 163, 7).

135. Aecio: *Plac.*, I 20, 1 (SVF II, 163, 15); Sexto: *Math.*, X, 3 (11, 19).

136. Cleomedes: *Circ.*, *doctr.*, I, 1 (SVF II, 172, 7).

137. Ap. Plu., *de stoic.*, *rep.*, cap. 44 (SVF II, 173, 20).

explica Cleomedes,<sup>138</sup> que no hay en él ni alto, ni bajo, ni ninguna de las otras dimensiones. Siendo indeterminado, no tiene acción en los cuerpos que están en él, y no los atrae ni de un lado ni de otro. La posición de los cuerpos está en esta forma determinada no por algunas propiedades del vacío en el que se encuentran, sino por su misma naturaleza. El mundo, no teniendo ninguna razón de ir de un lado a otro, estará inmóvil en el centro del vacío. Se sabe cómo esta idea, tomada además de Aristóteles, sirvió a los estoicos para combatir la doctrina epicúrea de la caída de los átomos al vacío.<sup>139</sup>

Si el vacío es inactivo e impasible, por qué los estoicos conservaron fuera del mundo este abismo desierto e inútil. ¿Qué hicieron de las críticas de Aristóteles contra el vacío exterior? Los peripatéticos no faltaron por demás en proponer algunas objeciones: cómo, dicen ellos en primer lugar, si había vacío fuera del mundo, la sustancia del mundo no habría sido disipada y dispersada hasta el infinito.<sup>140</sup> Por otra parte, dice Simplicio, si se llama vacío, como Crisipo, a lo que es capaz de contener un cuerpo, pero que no lo contiene nada, se coloca el vacío en los relativos; pero si de dos términos relativos, uno existe, el segundo debe también existir. En nuestro caso, si se tiene lo que puede ser llenado por un cuerpo, es necesario que se tenga también lo que

138. Cleomedes: *Circ., doctr.*, I, 1 (SVF II 176, 9).

139. Plutarco: *de rep. Stoic.*, 44 (SVF II 171, 33).

140. Objeción referida por Cleom, *Circ., doctr.*, I, 1 (SVF II, 171, 39).

puede llenarlo. Ahora bien, el vacío es infinito y no hay cuerpos infinitos.<sup>141</sup> Conocemos la respuesta de la primera objeción: las partes del mundo están unidas no como en Aristóteles, por un continente que las fuerza a permanecer unidas, sino por un nexo interno, una ἔξις extendida de un extremo a otro del mundo, y el vacío no tiene ninguna fuerza para impedir esta unión. No vemos que los estoicos hayan intentado responder al argumento expuesto por Simplicio; pero las razones por las cuales admiten el vacío les permitirá resolver la dificultad.

No conocemos más que dos de estas razones. La primera la comparten con los epicúreos. Si se supone algún lugar en la extremidad del mundo, y se intentara extender el brazo más allá de esta extremidad, o bien su movimiento no sería detenido, y entonces es necesario admitir el vacío; o sí sería detenido, y entonces hay algún cuerpo que lo detenga; pero, si se supone que está ubicado en el extremo del cuerpo, la misma cuestión surge de nuevo.<sup>142</sup> La segunda razón es propia de los estoicos: el mundo no mantiene el mismo volumen en todos los momentos de su historia: se contrae en la διακόσμησις, y se dilata en la conflagración universal. Esta dilatación exige alrededor de sí un vacío en el que pueda extenderse.<sup>143</sup> Estos dos argumentos parten

141. Simplicio: *in Aristot., de caelo* (SVF II, 171, 6).

142. Alej. Afr. *Girast.*, III, 12 (SVF II, 171, 14).

143. Cleom., *Circ., doctr.*, I, 1 (SVF II, 171, 25); Aétius, *plac.*, II, 9, 2 (II 186, 27).

de un principio común. ¿Cómo la acción de un cuerpo podría encontrar resistencia por parte de la nada, cuando, en opinión de todos, la nada no tiene ninguna propiedad? Por otra parte, fácilmente se ve cómo esta nada, para no oponerse al movimiento, debe estar representada bajo la forma de un espacio vacío. Para estar en acto en sentido aristotélico, el mundo no tiene necesidad del vacío; porque el acto está en la inmovilidad, todo ser tiene su lugar propio, y el movimiento más perfecto, el movimiento circular del cielo, no exige ningún cambio local del conjunto. Desde que el acto o la perfección están en movimiento en la expansión del ser, el ser, para actuar, debe tener a su disposición un teatro sin límites establecidos, uno en el que él mismo determine estos límites.<sup>144</sup>

Todas las dificultades que se oponen en la antigüedad a los estoicos vienen del hecho de que se imagina el vacío y al mundo existiendo al mismo nivel, porque, en efecto, el vacío es independiente del cuerpo. “Aquellos que afirman la existencia del vacío, dice en particular Alejandro de Afrodisia,<sup>145</sup> admiten que hay en la realidad tres dimensiones separadas de la materia; decir que son capaces de recibir los cuerpos, es decir que hay un intervalo capaz de recibir

144. Ciertos estoicos han rechazado el vacío infinito, limitándolo a las dimensiones necesarias de la expansión del mundo en la conflagración (Posidonio). Este límite está siempre determinado por el cuerpo mismo (Schmekel, *die mittl., stoa*).

145. Alej. Afr. *Quaest.*, p. 106, 10 (SVF II, 171, 20).

un intervalo”. El vacío es considerado como una especie de cuerpo atenuado hasta perder todas sus propiedades, pero existente, porque está separado de los cuerpos. Esta separación constituye, en efecto, una gran oscuridad que la pobreza de las fuentes no permite disipar completamente. El vacío está entre todos los incorpóreos que hemos estudiado hasta aquí en una situación completamente especial. Estos incorpóreos se reducen, como lo hemos visto, a los expresables y el lugar, en atributos de cuerpos, efectos, hechos, que son el aspecto incorpóreo y exterior de la actividad interna de los seres. En el fondo, el vacío no es más que un atributo de los cuerpos, no un atributo real, sino un atributo posible, no lo que es ocupado por los cuerpos, sino lo que es capaz de ser ocupado. Pero es necesario que este atributo, este *κατηγορημα*, tenga también una existencia fuera de lo real. Hay allí una contradicción bastante incomprensible; pero también tiene otras consecuencias fatales al sistema. Si se dice que esta realidad es necesaria para que la expansión del fuego divino sea posible, se introduce la potencia y la indeterminación en el mundo. El vacío es la condición por la cual el mundo hará pasar al acto sus potencias; es como la materia de este acto. Es lo que significa la objeción ya expuesta de Simplicio, cuando muestra que el vacío infinito supone un cuerpo capaz de llenarlo.

Si el vacío existe, el mundo mismo se convierte en un término relativo al vacío. Ahí está tal vez el sentido de la antítesis de la famosa antinomia de Carnéades sobre la naturaleza de Dios que es aquí el Dios-mundo. Si Dios

es ilimitado, dice él, no es un ser vivo, y si es limitado, es, entonces, *una parte de un todo*.<sup>146</sup> Si Dios es el mundo, este todo no puede ser más que el conjunto formado por el mundo y el vacío infinito. Desde que el vacío existe fuera del mundo limitado, se está obligado a representarse tal relación, y por tanto, el mundo no es ya absoluto, sino relativo. No puede, sin embargo, ser cuestión de suprimir el segundo término (el vacío), ya que la acción del mundo, tal como se le representa en la conflagración, estaría limitada por ello. Es así como Kant propuso la dificultad del límite del mundo en el espacio: “Si el mundo es finito, se encuentra en un espacio vacío que no está limitado. No habría de ninguna manera por tanto una relación entre las cosas en el espacio, sino una relación de cosas por el espacio”.<sup>147</sup>

Tenemos indicios de que los estoicos percibieron estas dificultades e intentaron responder a ellas. Como no pudieron suprimir ni uno ni otro de los términos, se esforzaron por suprimir la relación misma. En este problema es donde interviene, con todo su sentido, el axioma que hemos encontrado al principio de este estudio sobre los incorporeales: “No hay ningún síntoma común a los cuerpos y a los incorporeales”.<sup>148</sup> Suprimen incluso las palabras que indicarían una relación de continencia. El mundo no está en el vacío, el vacío no puede contener ningún cuerpo,

146. Testimonio de Sexto sobre Carnéades, *Math.*, IX, 14° sig.,

147. Kant: *Krit., der rein., Vernunft*, p. 355 Kehrbach.

148. Simplicio: *in Arist., cat.*, p. 57 c (SVF II, 126, 24).

porque es exterior al mundo. Rechazan ver el mundo como parte de un todo más grande que comprendería también el vacío. El mundo es completo en sí mismo y nada se añade a él. Esto es lo que los ha llevado a hacer esta distinción bastante enigmática entre el universo ( $\tau\acute{o}$   $\delta\lambda\omicron\nu$ ) y el todo ( $\tau\acute{o}$   $\pi\acute{\alpha}\nu$ ), a la que Plutarco hace referencia para manifestar su absurdidad. El universo es el mundo, y el todo es el vacío que está afuera con el mundo.<sup>149</sup> A decir de Plutarco,<sup>150</sup> ellos afirman que el todo no es ni cuerpo ni incorporeal, ni inmóvil ni movimiento, ni animado ni inanimado, ni parte ni conjunto ( $\tau\acute{o}$   $\delta\lambda\omicron\nu$ ). ¿Cuál es, pues, la razón de esta dupla de negaciones?, mientras se atendía más a la dupla de afirmaciones como: el todo es en parte cuerpo, en parte incorporeal (en tanto que vacío), etcétera. Los estoicos pretendían demostrar que el todo era más bien alguna cosa, pero que era un no-ser.<sup>151</sup> Es decir, que el vacío no se puede agregar al mundo para hacer un nuevo ser.

Pero este rechazo de establecer una relación entre los dos términos supone que no son de la misma especie. Por ejemplo, el vacío puede referirse al cuerpo, como un atributo a su sujeto. Entonces, el vacío se reduce al estado de noción racional. Algunos estoicos, aquellos que claramente reducen el vacío a la “noción más simple”, parecen haber entrevisto esta tesis que no deja de ser análoga a la tesis kantiana de la

149. Sexto: *Math.*, IX, 332 (SVF II, 167, 12).

150. Plutarco: *Comm., not.*, 30 (SVF II, 167, 19).

151. *Ibid.*, I, 19  $\tau\acute{i}$  se aplica a la vez a los cuerpos y a los incorporeales.

idealidad del espacio. Pero desde que este atributo incorporeal se realiza, es imposible no reconocerle una relación con los cuerpos. Esta relación no tiene sentido, dirán los estoicos, y es precisamente lo que dice Kant en la continuación del texto que hemos citado: el vacío no comprende ningún objeto de intuición. "La relación del mundo con el espacio vacío no sería una relación con un objeto. Pero una relación de tal género no es nada". Lo que resulta de esto es que la limitación del mundo en el vacío, que depende de esta relación, no es nada, y que el mundo no está limitado en el espacio. Esta es, en efecto, la conclusión de Kant. Pero los estoicos, al admitir este principio (la imposibilidad de la relación) para responder a la objeción de la relatividad del mundo, rechazan la conclusión (la ilimitación del mundo); se ven forzados, de buena o mala gana, a representarse el mundo existente en medio del vacío existente, y a reintegrar la relación que habían suprimido. Tal es la esencia de la contradicción, que en el estoicismo medio conducirá al abandono (con Panecio) o al menos a la restricción (con Posidonio) de las teorías de vacío y la de conflagración, cuyas suertes, como lo hemos visto, están unidas.

Para Platón y Aristóteles, el mundo contiene a la vez lo limitado y lo ilimitado, lo matemáticamente estable y lo indeterminado. Las cosas se explican por sus relaciones. Los estoicos cambian la significación misma de estos elementos buscando aislar sus relaciones una de otra, no como Platón y Aristóteles que consideraban estos como distintos de un todo, sino dándoles una naturaleza que impide la acción

de uno sobre el otro. Lo finito es lo corporal, limitado, determinado, todo en acto, en su movimiento, y conteniendo en él sus principios de acción. Lo infinito es lo incorporeal, el vacío, que no agrega nada al ser y no recibe nada de él; la nada ilimitada quedando en una indiferencia perfecta. Hemos visto, sin embargo, que no pueden llegar a suprimir esta relación. Esta teoría tuvo una fortuna singular que acabó por mostrar su inconsistencia, queremos hablar de lo que ella llegó a convertirse en la religión popular de algunos gnósticos. Los estoicos dan toda realidad al mundo, ninguna al vacío; pero considerando este abismo infinito donde el mundo forma, como un punto vivo, la imaginación le da más realidad que al mundo mismo: el vacío se convierte en *Bythos*, en un punto profundo e indiferente en el cual se produce milagrosamente la simiente de los seres.<sup>152</sup> Para estas religiones populares, este vacío de los estoicos, que no es nada, dará nacimiento al Dios impasible e indiferente, infinito, que, también, no es nada, y al cual no se puede dar más atributos que los que se dan al todo (*τὸ πᾶν*), pero que no es nada porque es más que el todo y más que la realidad. Así, el aislamiento del finito y del infinito en los estoicos comienza esta dualidad radical, no entre dos principios del mundo que solo están separados por el análisis, sino entre dos seres diferentes, lo cual dará nacimiento a una nueva filosofía.

152. La *Κένωμα*; Ireneo, II 3, 4; Plotino, X, 9, 11 (Cfr. Bouillet, trad. des *Ennéades* I, p. 499).

### III

Los estoicos introducen, así como los epicúreos, una distinción nueva en la teoría del espacio. Al lado del lugar, definido como lo que está completamente ocupado por un cuerpo, y del vacío, o ausencia de cuerpo, introducen el sitio (χώρα),<sup>153</sup> que, según Estobeo, fue definido así por Crisipo: "Si de lo que es capaz de estar ocupado por un ser, alguna parte está ocupada, alguna no lo está, el conjunto no será ni el vacío ni el lugar, sino otra cosa que no tiene nombre".<sup>154</sup> Reserva a esta cosa, como resulta de la continuación del texto y de otro texto de Sexto,<sup>155</sup> el nombre de χώρα, que había sido empleado por Platón y Aristóteles, como sinónimo de τόπος.

¿Cuál es la significación y la utilidad de este tercer término? En la continuación del texto de Sexto, Estobeo plantea a este propósito la alternativa siguiente: "¿Es lo que es capaz de ser ocupado por un ser y lo que es más grande que este ser (como un vaso más grande que un cuerpo) o bien, es el cuerpo más grande que contiene (χωροῦν)? Por otra parte, Estobeo no resuelve la cuestión. Es fácil comprender el primer término de la alternativa: siendo dadas las dimensiones interiores de un vaso, son el "sitio"

153. \* Debe tenerse en cuenta que en francés es válida esta distinción, a saber: *lieu*, como se ha usado hasta aquí, equivale a *lugar*; *place*, la hacemos equivaler en castellano a *sitio*, como parece ser la intención del autor. (N. del T.)

154. Reproducen aquí Ario Didimo, *Ecl.*, I, p. 161 (SVF II, 162, 42).

155. Sexto: *Math.*, X, 3 (SVF II, 163, 22). Cfr. Aecio, *Plac.*, I, 20, 1 (*ibid.*, 14).

del líquido que está contenido ahí, cuando este líquido no lo llena enteramente. El segundo, es explicado por un texto de Sexto que muestra al mismo tiempo la opinión de Crisipo. El sitio es, dice, "el lugar del cuerpo más grande".<sup>156</sup> Porque el lugar de un cuerpo es interior a él mismo, siendo el intervalo que hay entre sus extremidades, el cuerpo más pequeño del que se busca el sitio está contenido al interior del más grande; pero no está contenido en el sentido en el que el agua está contenida en un vaso, lo que estaría indicado por περιέχειν y lo que llevaría a la primera alternativa, sino en el sentido en que lo penetra íntimamente, ocupando con él una parte de su lugar: es lo que significa la expresión χωρεῖν.<sup>157</sup>

De este modo, cuando un cuerpo penetra por la mezcla a través de otro, y que ocupa solamente una parte del lugar del segundo, este segundo cuerpo es llamado, según Estobeo, el sitio del primero. Se ve que esta noción de sitio reintroduce, de un modo nuevo, es verdad, la noción fundamental de la teoría aristotélica de lugar, es decir, la de lugar relativo. Definiendo el lugar por los límites del continente, Aristóteles había determinado el lugar de un cuerpo por su relación con otro. Volviendo a la teoría de lugar intervalo, los estoicos tenían que soportar todas las dificultades de esta teoría, a menos de admitir, como lo hemos explicado,

156. Sexto: *Math.*, X, 4 (SVF II, 163, 26).

157. Plutarco: *comm., not.*, cap. 37 (SVF II, 151, 17 y 24 donde χωρεῖν es opuesto a περιέχειν).

la penetración mutua e integral de todos los cuerpos unos en los otros; no había, entonces, más que un lugar absoluto determinado por la extensión del cuerpo mismo. Pero los cuerpos no se penetran todos naturalmente en todas sus partes. El alma del mundo, por ejemplo, que penetra todas las partes del universo no está penetrada por cada una de ellas más que en una de sus partes. No se habla entonces de lugar de estas partes, sino del sitio que ocupan en el alma del mundo. Los sitios son, pues, los lugares de cada cuerpo considerados en su relación al lugar más grande del cuerpo donde está.

#### CAPÍTULO CUARTO TEORÍA DEL TIEMPO

Los estoicos han reflexionado sobre el tiempo, como nos lo hace ver la divergencia que existía entre ellos sobre esta cuestión, pero nuestras fuentes son, en este caso, también muy pobres. Podemos, sin embargo, distinguir la tesis de Zenón, la de Crisipo y aquella que los *Placita* de Aecio atribuye, en su mayor parte, a los estoicos.

La tesis de Zenón se acerca singularmente a la de Aristóteles. Si define el tiempo como “el intervalo del movimiento”, mientras que Aristóteles lo define como “el número del movimiento”, la idea se vuelve poco a poco casi la misma, porque este intervalo es considerado como “la medida de la velocidad y la lentitud”.<sup>158</sup> A lo sumo, se puede decir que abandona ahí un punto de la teoría de Aristóteles, ya que, según este, si se mide el movimiento por el tiempo, el tiempo es igualmente medido por el movimiento.<sup>159</sup> En cuanto a la palabra nueva *διάστημα*, viene únicamente del deseo de poner en armonía la definición de lugar y con la de tiempo.

Crisipo admite esta definición, pero agrega otra: el tiempo, dice, es “el intervalo del movimiento —o bien, el intervalo

158. Estobeo: *Ecl.*, I, 8 (SVF I, 126, 11).

159. Aristóteles: *Física* IV, 12, 5.

que acompaña el movimiento del mundo”.<sup>160</sup> ¿Por qué añadir esta precisión? En el último de los capítulos consagrados al tiempo, Aristóteles se pregunta si el tiempo era el número de un cierto movimiento determinado (ποιᾶς κινήσεως) o de cualquiera. Crisipo es, como lo hemos visto, partidario de la primera hipótesis. Para hacer valer esta hipótesis, Aristóteles explica que de igual manera que cada ser es medido por una unidad de la misma especie, el tiempo es medido por un tiempo definido. Este tiempo definido (lo que llamaríamos actualmente la unidad del tiempo) es medido, él mismo, por un movimiento definido. El único movimiento definido que tenemos a nuestra disposición es el movimiento circular del cielo, porque solo este es uniforme (ὁμαλής); por lo cual, dice, el tiempo parece ser el movimiento de la esfera.<sup>161</sup> Es esta teoría que, con un lenguaje un poco distinto, aparentemente, es atribuida por Simplicio a Arquitas el pitagórico: el tiempo era, según él, “el intervalo de la naturaleza del todo”.<sup>162</sup> Solo el tiempo no se reduce al movimiento mismo, sino al intervalo. Es difícil creer que la definición de Crisipo no tenga la misma significación, además de que Simplicio relaciona esta doctrina con la de algunos estoicos que admitían que el tiempo era la “esfera” misma.

Estamos mucho mejor informados sobre las numerosas críticas que se han dirigido a esta doctrina, que sobre

160. Estobeo: *Ecl.*, I, p. 106 (II, 164, 15).

161. Aristóteles: *Física*, IV, 14, 419.

162. Simplicio: *In Ar. Phys.*, p. 700 (SVF II, 165, 25).

las razones que llevaron a Crisipo a adoptarla. A primera vista, ¿cómo la concilia con la definición de Zenón? La continuación del pasaje de Estobeo que hemos citado nos aclarará este punto. El tiempo se toma en dos sentidos, como diciendo la tierra se puede pensar sea en una parte de este ser, o en el todo. En el segundo sentido (el único examinado por Estobeo), el tiempo es indefinido. El término opuesto es evidentemente el tiempo limitado. Ahora bien, este tiempo limitado es definido, como lo sabemos, por el movimiento circular que lo mide. Es este el segundo sentido de la palabra “tiempo” que se opone al de Zenón. Este tiempo está en medio del tiempo infinito como el lugar del mundo en el vacío. Ahora bien, la definición de Zenón al acercarse al movimiento en general definió el tiempo en el primer sentido. ¿Por su nueva definición, esperaba Crisipo uniendo el tiempo al mundo, como una consecuencia de su principio (*cf.* παρακολουθοῦν), atenuar la realidad y la eficacia del tiempo? Tal era probablemente su intención: el tiempo determinado, el único que permite una medida, es propuesto como el efecto de la expansión del único ser real, el mundo.

Las críticas que se les ha hecho son numerosas, y si insistimos en ellas es porque parecen haber venido, al menos en parte, del interior de la misma escuela. Esta definición de tiempo, nos dice Simplicio,<sup>163</sup> era, en efecto, propia de Crisipo, y la sostiene “contra las negaciones de otros”. Parece

163. Simplicio: *In Arist., cat.*, p. 887 (SVF II, 165, 2).

que se quería forzar a Crisipo, siguiendo las consecuencias de esta definición, sea para negar la infinitud del tiempo y, por consecuencia, la continuación de periodos cósmicos hasta el infinito, como para negar la finitud del mundo en el tiempo. Para el primer punto, encontramos en Filón de Alejandría la definición de tiempo de Crisipo enclavada, de un modo bastante singular, en un texto de ideas y aspecto completamente platónico. De que el tiempo es “el intervalo del movimiento del mundo”, concluye inmediatamente, dado que el movimiento no puede ser antes de mundo, que el tiempo es o contemporáneo al mundo, o posterior a él.<sup>164</sup> De este modo, fuerza a Crisipo a estar de acuerdo, con el autor del *Timeo*. En cuanto al segundo punto, es en el tratado de la *Incorruptibilidad del mundo*, del mismo Filón, donde encontramos una crítica a la limitación del mundo en el tiempo, sustentada en esta definición de tiempo.<sup>165</sup> Es necesario admitir, dice la prueba en principio, que el tiempo es por naturaleza sin comienzo ni fin (lo cual, como hemos visto, en un sentido era admitido por Crisipo); si, por otra parte, se define el tiempo como “el intervalo del movimiento del mundo”, el mundo también debe ser sin comienzo ni fin, debido a que el tiempo no puede ser sin él. Por tanto, el mundo no puede aniquilarse en la ἐκπύρωσις. Filón habla de embrollos en las palabras (εὔρεσιλογῶν) por las que los estoicos podrían intentar responder. El mundo, podrían

164. Filón: *De mundi op.*, 26 (SVF II 165, 4).

165. Filón: *De incorr., m.*, c. 5 fin. II, 492 Mangey.

decir, continúa existiendo después de la conflagración, en estado de pensamiento (ἐπινοουμένου)<sup>166</sup> del fuego divino. Estos embrollos prueban, al menos de un modo decisivo, que se veían ahí numerosas dificultades.

Probablemente, son estas dificultades las que llevaron a los estoicos a retomar una antigua definición de tiempo combatida por Aristóteles en otro momento: el tiempo es “el movimiento mismo”.<sup>167</sup> No debemos, sin embargo, acoger sin reservas este dato de Aecio: ¿cómo puede, en efecto, atribuirlo a la mayor parte de los estoicos, cuando vemos en un fragmento del Epítome de Ario Didimo, conservado por Estobeo,<sup>168</sup> la referencia en detalle de las opiniones de Zenón, Apolodoro, Posidonio y Crisipo sobre el tiempo?; ellos están de acuerdo en considerar a este no como movimiento sino como un intervalo de movimiento. Pudo haberse producido aquí una confusión con la teoría de Platón: es cierto que Aecio atribuye a Platón esta teoría de que el tiempo es el “movimiento del cielo”, pero, algunas líneas antes, le atribuye al mismo tiempo la definición estoica de que el tiempo es “el intervalo del movimiento del mundo”, como si estas teorías fuesen idénticas.<sup>169</sup> Por otra parte, hemos visto en Filón, en un pasaje que, por la sustancia de las ideas, remonta a *Timeo*, dar la definición

166. Que preferimos a la conjetura ὑπονοουμένου.

167. Aecio., *Plac.*, I, 22, 7 (SVF II, 165, 15).

168. Diels Dox, gr., p. 461, 4 sq.

169. Aecio., *Plac.*, I, 20, 2 y 21 (Diels Dox., 318, 5 y 9).

estoica de tiempo como “intervalo del movimiento”. Las contradicciones de los estoicos se acercarian, de este modo, a un fin crítico fácil de entender, la definición estoica y la de Platón. De ahí, habría resultado la nota, por otra parte, completamente aislada de Aecio.

Crisipo parece haberse servido, para demostrar la irrealidad del tiempo, de su carácter continuo y su divisibilidad al infinito; conocemos muy bien su teoría sobre este punto gracias a dos textos: el de Ario Didimo y el de Plutarco, en los cuales se citan sus propias palabras en dos ocasiones. El texto de Ario<sup>170</sup> quiere demostrar que no hay absolutamente ningún tiempo presente (οὐδεὶς ὅλως ἐνίσταται χρόνος). En efecto, el tiempo, siendo un continuo,<sup>171</sup> es divisible al infinito; “de suerte que, de la división (κατ’ ἀπαρισμὸν) no hay ningún tiempo presente, sino que se habla del tiempo en una cierta extensión (κατὰ πλάτος)”. Según sus argumentos sobre el continuo espacial, esto quiere decir no solamente que el instante no es un tiempo, sino que no existe absolutamente. Es por lo más la opinión que Plutarco atribuye a los estoicos.<sup>172</sup> No hay más límite entre el pasado y el futuro que no tenga límite entre un cuerpo y otro, y contacto posible solo por las superficies. Crisipo tiene en este análisis del continuo un método que le es propio, muy diferente al de Aristóteles. Este no admite

170. Ap., Estobeo: *Ecl.*, I, p. 106 (SVF II, 164, 22–30).

171. Leemos I, 22 συνεχῶν por συνεχότων, pues no ofrece sentido.

172. Τὸ δὲ νῦν ὅλως μηδὲν εἶναι *de comm.*, not., 41 (II, 165, 39).

más que el momento sea tiempo; pero como considera el tiempo en los límites determinados, el momento es para él este límite, “el inicio del futuro y el fin de pasado”.<sup>173</sup> Por el contrario, Crisipo, situándose en el continuo mismo y sin tomar una porción limitada, no puede, por análisis, encontrar ahí el momento. Si se sitúa en este punto de vista es porque considera el tiempo infinito, como resulta de las líneas anteriores de Ario, y no, como lo hace en primer lugar Aristóteles, la porción de un tiempo limitado por el inicio y el fin de un movimiento. No hay, pues, instante, y no se puede hablar de tiempo presente.

El texto de Ario continúa de este modo: “Él (Crisipo) dice que el presente (τὸν ἐνεστώτα) es el único que existe; el pasado y el futuro subsisten (ὑφεστάναι), pero no existen absolutamente”.<sup>174</sup> Este presente, que es el único que existe, no puede, evidentemente, ser el momento indivisible, del cual se acaba de negar su realidad. Plutarco, en efecto, nos ha conservado la siguiente definición: “En el tiempo presente, una parte es futura, la otra pasado”.<sup>175</sup> Este texto nos presenta una dificultad: admite el tiempo presente, mientras que, según Ario, Crisipo dice que no existe en absoluto el tiempo presente; pero no lo admite, como lo vemos, más que para reducirlo al pasado y al futuro. Es, pues, que el “tiempo presente” distinto del pasado y del

173. Aristóteles: *Física*, IV, 13, 1.

174. Cita reproducida por Plutarco: *comm.*, not., 41 (SVF II 165, 32).

175. Plutarco: *de comm.*, not., 41 (SVF II, 165, 30).

futuro es considerado como una ilusión; es lo que dice formalmente Plutarco algunas líneas más adelante: “Lo que se creería tomar por el pensamiento como presente, es en parte futuro, en parte pasado”.

Por otra parte, si el presente se reduce al pasado y al futuro, ¿por qué Ario le atribuye más bien la existencia? Un pasaje de Diógenes Laercio nos lo explica: “En el tiempo, dice, el pasado y el futuro son sin límites, pero el presente es limitado”.<sup>176</sup> El presente no será, pues, más que una porción limitada del pasado y del futuro. ¿Pero cuáles son estos límites y cuál su razón de ser? Crisipo lo explica por la distinción de formas verbales pasadas y presentes.<sup>177</sup> El presente es el tiempo en el que un ser realiza un acto, expresado por un presente como: “Yo me paseo”. El presente no es más que momentáneo, puesto que no dura más que el acto, sino que es limitado como el acto mismo. El pasado es el tiempo donde el ser ha terminado por cumplir un acto: es expresado por el perfecto como: “Estoy sentado” (κάθημαι). Por tanto, el presente existe como conteniendo un acontecimiento real, mientras que el pasado subsiste como conteniendo acontecimientos que han terminado. Observemos finalmente que es por la palabra ὑφειστάται, como [Crisipo] indica la manera de ser del futuro. Semejante palabra no es comprensible más que si los eventos futuros están determinados de un modo

176. *Dióg. La.* VII, 140 (SVF II, 166, 2).

177 Estobeo: *ib.*, (SVF II, 164, 28).

tan riguroso como en el pasado. Es lo que resulta, como se sabe, de la teoría del destino, y del principio sobre el cual reposa: “Todo enunciado es verdadero o falso”.

Toda esta argumentación tiende, por tanto, a negar la realidad del tiempo: no es nunca actual, y, por tanto, no existe. Se sigue que la serie de acontecimientos que se desarrollan en él no está, de ninguna manera, afectada por él; obedecen a las leyes del destino para las que no hay ni futuro ni pasado, porque son siempre verdaderas. Para Aristóteles y Platón, la existencia en el tiempo era de una especie inferior a la existencia intemporal. Las Ideas y Dios tienen una existencia intemporal, como las esencias matemáticas. No hay en estos seres ningún cambio. El tiempo es pues una causa verdadera; es, particularmente para Aristóteles, la causa de la corrupción.<sup>178</sup> Los estoicos han querido conciliar la existencia en el tiempo de todos los seres y de Dios mismo, con la necesidad y la perfección de los seres. Por ello le han quitado al tiempo toda especie de existencia real, y, por supuesto, toda acción sobre los seres; “Lo han situado, dice un platónico, en el pensamiento vacío; es para ellos sin consistencia, y casi como un no-ser”.<sup>179</sup> Es lo que entendían llamándolo “un incorporeal”. El tiempo aparece en ellos por primera vez como una forma de vacío en el que los acontecimientos se siguen, pero según leyes en las cuales no tiene ninguna participación. Además, como

178. Aristóteles: *Física*, IV.

179. Proclo: *In Plat., Tim.*, p. 271 d (SVF II, 166, 7).

resulta del texto de Crisipo,<sup>180</sup> los estoicos debieron hacer una observación profunda, que, partiendo de la gramática, debió tener más que una importancia gramatical: es que el tiempo no se aplica directamente más que a los verbos, es decir, a los predicados que significan por ellos los acontecimientos incorporeales. El tiempo no tiene ningún contacto con el ser verdadero de las cosas.

180. Texto citado en Estobeo (SVF II, 164, 28).

## CONCLUSIÓN

El expresable, el vacío, el tiempo y el lugar son, pues, las cuatro especies de incorporeales admitidas por los estoicos; constituyen, al lado de los únicos seres reales, los cuerpos, alguna cosa huidiza e inaprensible, una *nada*, dicen los estoicos. No son, sin embargo, la nada absoluta, porque estas cosas son objeto del pensamiento; pero como el ser verdadero es lo que actúa y padece la acción de otro ser, no se pueden colocar entre los seres ni los acontecimientos, ni el tiempo, ni el lugar, porque permanecen a la vez inactivos e impasibles.

La profunda originalidad de esta teoría es haber reunido en un mismo grupo seres tan diferentes; porque con lo que los estoicos introducen una novedad, no es mostrando que el ser lógico, por una parte, y el tiempo y el espacio, por otra, son seres incorporeales. Esto fue el resultado de la reflexión de Aristóteles: hay contradicción por una parte en que la Idea sea un ser particular, y, por tanto, un ser real. Por otra parte, el tiempo y el espacio son definitivamente liberados de los seres mismos, de las sustancias, para convertirse en atributos o categorías de los seres. No queda, al menos allí, una oposición radical entre el ser racional, el acto puro, que está fuera del tiempo y del lugar, y que constituye la esencia de las cosas, y al ser móvil siempre

imperfectamente en acto, que se encuentra en el tiempo y el espacio: estas dos categorías tachan de relatividad e imperfección a los seres a los cuales pertenecen. Si el pensamiento es la esencia de las cosas, se desprende que la razón, por su actividad propia, alcanza la esencia de los seres, y que la representación sensible queda, por el contrario, en la superficie y en lo accidental. Es precisamente esta oposición la que es negada por los estoicos: en primer lugar, los seres mismos, las sustancias, no son el objeto del pensamiento dialéctico; tienen una vida interna, y, por así decirlo, concentrada en ella misma, lejos de ser por naturaleza los objetos de la contemplación. Pero esta vida, sin perder nada de ella misma, se extiende en la superficie en acontecimientos múltiples, acontecimientos que no suprimen en nada la fuerza interna del ser, que son puros efectos sin ser a su vez causas: son estos acontecimientos con sus relaciones, lo que forma el tema de la dialéctica. En la lógica, el pensamiento no entra, pues, en contacto con el ser porque el ser es rebelde al pensamiento; no alcanza la sustancia. He aquí en lo que se ha convertido el primer término de la oposición, lo incorporeal como pensamiento. No puede, entonces, oponerse más al segundo término, el ser mutable en el espacio y el tiempo.

Respecto al segundo término, es interpretado de un modo igualmente muy diferente a como lo entiende Aristóteles y Platón. Todos los seres están en el espacio y el tiempo, y, por tanto, cambian y se mueven. Pero el movimiento no es una imperfección. Si se considera el

cambio en su relación con la noción matemática inmutable, aparecerá como una indeterminación, y, por tanto, como una imperfección. Si se le considera al contrario, en relación con la vida, deviene el acto mismo de la vida que no existe plenamente sino desarrollándose. Para pasar de la esencia matemática eterna al mundo de los cambios, Platón agrega como principio el espacio ( $\chi\acute{o}\rho\alpha$ ), y hace crear por su demiurgo el tiempo como "imagen móvil de la eternidad". El espacio y el tiempo son, pues, imperfecciones, indeterminaciones agregadas al ser; la determinación de los seres estaba, por otra parte, ya fuera, para Platón, en su modelo ideal, o en su fin, para Aristóteles. Pero la determinación del ser vivo le es intrínseca: es por su fuerza interna que produce todos sus actos; también, esta circunstancia de que está en el tiempo y el espacio no le agrega ni le quita nada. ¿Se dirá que es porque está en el espacio que tiene una cierta magnitud? Pero esta magnitud está determinada no por el espacio, sino por sí misma. Se dirá que se mueve porque está en el tiempo, pero su duración es igualmente producida por razones internas, y es una determinación, no una indeterminación. El materialismo moderno es, en general, bajo el impulso de la física matemática, él mismo matemático; reduce los seres a tamaños calculables; el espacio y el tiempo son, pues, rasgos esenciales de ser, ya que sirven para medirlos. La especie de materialismo biológico de los estoicos está también lejos de una semejante idea: el cuerpo encuentra su determinación no en sus dimensiones, sino en la fuerza o cualidad propia que lo define.

Todos los incorporeales se reducen a una noción única, la de atributo (κατηγορημα) de los cuerpos, sea el objeto de la dialéctica, el espacio y el tiempo. Es necesario comprender el atributo no en el sentido de propiedad de los cuerpos, como el color y el sonido que son cosas activas y también cuerpos, sino en el sentido de efecto de la actividad corporal. Los incorporeales no son un movimiento nuevo añadido al mundo de los cuerpos, sino el límite ideal e irreal de su acción.

Esta disociación entre lo corporal y lo incorporeal tuvo un gran papel en el estoicismo primitivo y en su desarrollo posterior. Observemos en primer lugar que la disposición, de espíritu al cual responde es común a los estoicos y a sus opositores, los académicos y los escépticos. Según estos últimos, la separación del pensamiento y lo real concluye con la negación de la ciencia. Los estoicos, llegaron a una dialéctica de extrema pobreza e incapaz de reproducir los nexos reales de las cosas; solo que ellos permanecieron dogmáticos: admitieron al lado y por fuera de la dialéctica un modo de conocer y saber de otra naturaleza, la representación comprensiva. Semejante representación no es una cosa incorporeal, como el expresable, sino una acción real de dos cuerpos, uno sobre otro, proviniendo de la su tensión interior. De estos cuerpos, uno es el objeto exterior, y el otro, la parte hegemónica del alma.<sup>181</sup> Esta manera de conocer, aproximación íntima del alma y de su objeto, no

181. Filón: *de mundi op.*, 166 (SVF II, 23, 30).

tiene ninguna relación con el conocimiento dialéctico: esta no alcanza más que a los expresables, a los acontecimientos; aquella alcanza el objeto mismo, el ser con su cualidad propia<sup>182</sup> detrás de la red de acontecimientos que aparecen al exterior. Es un conocimiento de lo real, que es intuitivo y cierto, pero es al mismo tiempo un conocimiento que no encuentra su expresión en el lenguaje. Para que el conocimiento alcance lo real, los estoicos están obligados a separar radicalmente el pensamiento dialéctico de la representación de la realidad, y situar esta última en el único mundo real, el mundo de los cuerpos. Esta representación no es más que una acción de la fuerza vital en su relación a la acción de los objetos exteriores.

El conocimiento real, opuesto a la dialéctica, se aproxima mucho más a una actividad que a una contemplación; además, es una toma de posesión del objeto, y una especie de penetración íntima. La separación completada entre este modo de conocer y el pensamiento racional y lógico, separación que deriva de la teoría de los incorporeales, debió de tener una gran influencia en la continuación del estoicismo, influencia que debemos contentarnos simplemente con indicar para permanecer en los límites de nuestro objetivo. Los sucesores de los primeros estoicos dejan enteramente de lado la dialéctica estéril y el argumento hipotético, que gira indefinidamente sobre sí mismo, debiendo empeñarse

182. ἀπὸ ὑπάρχοντος ... καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπαρχοῦ, Sexto: *Math.*, VII, 242 (SVF II, 25, 34).

en desarrollar las consecuencias del conocimiento intuitivo, único activo y real. Esta teoría encierra en germen: primero, si se considera el conocimiento en tanto que actividad, el estoicismo exclusivamente moral de tiempos posteriores que no admite la contemplación más que en la medida en que puede servir a la actividad o en cuanto depende de ella; en seguida, si se considera el conocimiento en tanto que toma de posesión de lo real, el estoicismo místico que, combinándose con el platonismo, da origen a los sistemas alejandrinos: aun el conocimiento intuitivo e inefable del ser en los místicos se acerca más a la representación comprensiva de los estoicos que a la contemplación de las Ideas. Fue el “desprecio a los incorpóreos”, señalado por Proclo como una característica de los estoicos, lo que produjo en su escuela el abandono de la lógica discursiva en provecho de los impulsos de la actividad moral y religiosa.

SER ALGO O SER NADA  
UN DEBATE IMAGINARIO ENTRE SÉNECA Y  
BASÍLIDES SOBRE EL SENTIDO DE LO HUMANO  
Luis Felipe Jiménez

Los tiempos del estoico Séneca y del gnóstico cristiano Basíledes —siglos I y II, respectivamente— fueron tiempos de crisis, tiempos en los que se gestó la mentalidad occidental. Esta condición de crisis significa, en muchos sentidos, tiempo de elección. Por ello, poner *vis à vis* estos ejemplos de la historia de la filosofía nos sirve para observar los efectos que acarrea a una forma de pensamiento elegir un supuesto como punto de partida en su interpretación de la realidad; cómo, desde la determinación de un *algo* o desde una *nada* en cuanto a género supremo, permite deducir la imagen que una filosofía puede hacerse del hombre, y, en ese mismo sentido, establecer su manera de relacionarse con el mundo. De modo que el significado que un filósofo otorga a un determinado supuesto señala la dirección o la orientación de un pensar como forma de vida, es decir, define el estilo propio, la actitud con la que se compromete el pensador respecto de sí mismo y de los demás.

Así, más que interesarnos por establecer la realidad o solidez de un determinado *supuesto*, lo que se propone este escrito es describir el tipo de actitud filosófica que se

sigue como resultado de haberse elegido ese *supuesto* y no otro; en este caso, la forma de práctica filosófica que se quiere llevar hasta las últimas consecuencias, ciñéndose rigurosamente al hecho de haber tomado como base de sus argumentos ontológicos el *algo* o la *nada*.

También se debe tener en cuenta que las propuestas estoica y gnóstica que estudiaremos aquí, exclusivamente desde Séneca y Basíledes, no son una forma de refutar el fundamento clásico parmenídeo, sino pretendientes que quieren sustituirlo como sustento de una nueva manera de estar en el mundo, que no se corresponde con la anhelada inmovilidad platónica; es decir, el *algo* o la *nada* compiten por ser el sustento argumentativo del sentido y la dirección con que debe adaptarse el accionar humano ante una nueva realidad material e histórica con la que se encuentra el hombre occidental.

Este análisis no abordará esa realidad material e histórica, por razón de espacio, pues no creemos que las propuestas teóricas surjan gratuita y aisladamente del cerebro de sus pensadores. Por consiguiente, nos limitaremos a describir la estructura que compone dichos argumentos y las posturas que se derivan de ellos, no su circunstancia.

#### **Antes que nada, la Nada.**

Entre los cristianos, el apologeta Hipólito testimonia que el herético Basíledes apuró todas las posibilidades de la *vía negativa* y llamó a Dios, simplemente, *nada*; profundiza la negación, eliminando el equívoco de la cópula, es decir, hace imposible la afirmación parmenídea de que *no es*

*posible que la nada sea*. La fórmula de Basíledes se resumiría en Dios=Nada o Dios-Nada, o como señala Hipólito:

Por lo tanto puesto que, “dice”, nada “era”, ni materia, ni sustancia, ni algo insustancial, ni algo simple, ni algo compuesto, ni algo inteligible, ni algo sensible, ni hombre, ni ángel, ni Dios, ni absolutamente ninguna de las cosas que se nombran o que se perciben sensible o inteligiblemente —pero de tal modo tampoco nada de cuanto simplemente puede describirse incluso en la forma más sutil—, el Dios que no es, al que Aristóteles llama “intelección de la intelección”, y ellos lo que no es, sin intelección, sin sensación, sin voluntad, sin elección mental, impasible y sin deseo, quiso hacer un cosmos.<sup>1</sup>

El Dios-no-existente hace porque es pura acción, no tiene ni voluntad, ni pensamiento, ni sentimiento. Como incorpóreo, es un acontecimiento por ello,<sup>2</sup> no un ser real que penetra el objeto, sino que el acto es la propia simiente o posibilidad que produce a los entes como una degradación.

1. Hipólito: *Elenchos* VII 21,1-2, en García Bazán: *La gnosis eterna*. También haré uso —y así se indicará en su momento— de la versión de J. Monserrat Torrents: *Los Gnósticos*, vol. II.

2. Ver en el presente volumen nuestra traducción de E. Bréhier: *La teoría estoica de los incorporales*; pp. 16 y ss; G. Deleuze: *Lógica del Sentido*, pp. 29 y ss. Donde se comprende que lo incorporal es un *acontecimiento* porque es un efecto, un resultado que no puede ser clasificado entre los seres; en tanto que la incorporeidad del No-Ser de Basíledes, a pesar de su condición, implica el “querer hacer”, bajo una condición negativa a todas luces contradictoria con cualquier forma o corporeidad del Ser.

En ese sentido, este uso que hace Basílides del Dios-no-existente podría equivaler, en cierta forma, al Intelecto Puro de Aristóteles, como lo señala Hipólito, pero la clasificación que hace el gnóstico alejandrino corresponde más con la división estoica en especies e individuos, como ocurre en Séneca.<sup>3</sup> Además, el género basiliadiano es abiertamente negativo, y el estoico, en cierta forma, tiene la posibilidad, si no de negar el ser, sí de establecer otra cosa por encima de él. Como cuando el filósofo cordobés, en su comentario a la ontología y las categorías platónicas, señala que el género supremo es *quod est*, de donde derivan lo corporal y lo incorporal; lo cual, a primera vista, da la impresión, de que Séneca solamente está afirmando lo previsto en la tradición platónico-parmenídea; sin embargo, complica esta postura un poco más adelante al señalar que los estoicos quieren “superponer a este (*quod est*) otro género todavía más originario”;<sup>4</sup> un primer género que no sería el *quod est*, sino un *quid*, un *algo* en el que también se ven implicadas cosas que son como las imaginaciones del alma, centauros, gigantes o quimeras.

3. Hipólito: *Elenchos* VII 15, 1-2; E. Elorduy funda su argumento en el análisis de A. Orbe, de donde sugiere el paralelo con Séneca, para el cual es necesario ceñirse al testimonio de Hipólito y no al de Ireneo de Lyon, quien, aparte de ser más escaso en información, en su comentario a Basílides, lo inserta dentro de la tradición dualista semejante a la de los gnósticos valentinianos. Ver Ireneo: *Contra las herejías*, en J. Monserrat Torrents: *op. cit.*, vol. I, 24, 3-6; E. Elorduy: *El Estoicismo*, T. I, pp. 225-230; A. Orbe: *Estudios Valentinianos*, vol. II, pp.304-305.

4. Séneca: *Epístolas Morales a Lucilio*, Ep. 58, 15.

Por un momento pareciera que el *algo* fuera un camino hacia la *nada*, y que Basílides, alejandrino y posible lector de Séneca pero, con más seguridad, lector de los primeros estoicos,<sup>5</sup> hubiese encontrado en el equivalente griego del *quid* (τὸ τί) un primer paso en el camino de nihilizar el género supremo. Así, su postura se aproximaba más al Uno del *Parménides* de Platón que a la vía brindada por la tradición judeocristiana, la cual, en últimas, se afirma en la realidad del ser creador antes que en la nada desde la que crea.<sup>6</sup> El punto de vista de Basílides era así, radical e implacable; sin temor a equivocarnos, podríamos afiliarlo a los miembros de la secta a la que Platón llamó los “amigos de las Formas”;<sup>7</sup> pues la incorporeidad del género supremo era la base de todas las cosas, por consiguiente, el proceso de individualización y salvación se producía en el transcurso de una vía negativa, esto es, del No-Ente al Ente, y de esta de nuevo hacia la Nada.

### La Nada y la salvación

Para el gnóstico Basílides, el género supremo es el No-Ente, una idea que, como se ha dicho antes, está en el punto de

5. Recordemos que la actividad de Basílides se sitúa en el período del emperador Adriano (117-138), y la fecha de su nacimiento se localiza entre el 70 y el 90. Ver J. Monserrat Torrents: *op. cit.*, vol. I, pp. 50-56.

6. Ver la discusión sobre el Uno y su posibilidad como sustento necesario previo al ser en Platón: *Parménides*, 137c a 166c; E. Gilson: *El ser y los filósofos*, pp. 19-66.

7. Platón: *Sofista*, 248 a y ss.

partida de la doctrina judeocristiana de la creación *ex nihilo*, pero al que el pensador gnóstico, con una intención filosófica, le da el carácter de “No-Ente” a la semilla o germen original.<sup>8</sup> Dios y la semilla “no-son”, no emiten (προβολή) o constituyen una sustancia de la que emana la creación, ni extraen u ordenan las cosas a partir de una materia original. Dice Basílides:

Por lo tanto, el germen del mundo fue hecho de la nada[...] Éste es el germen que encierra en sí toda la variedad de gérmenes. Aristóteles lo denomina género, y se divide en infinitas especies, tal como dividimos el género animal en buey, caballo, hombre[...] Pero el género es un no-existente.<sup>9</sup>

Destaquemos esto último. Cuando Basílides parece estar haciendo equivaler su semilla a la sustancia aristotélica, inmediatamente reafirma el carácter negativo de esa semilla o germen, que en ese mismo sentido negativo aparece constituido por una triple filiación: una sutil, otra opaca y la tercera que precisa purificación.<sup>10</sup> Estas, a su vez, se jerarquizan según el siguiente modo: la primera filiación es consustancial al Dios-no-existente; la segunda,

8. Ver Hipólito: *Refutación de todas las herejías*, en J. Monserrat Torrens: *op. cit.*, vol. II, Lb. VII 22, 4-5.

9. *Idem*, VII 22, 4-7.

10. *Idem*, VII, 7-9.

equivale al Espíritu Santo, que no es consustancial con el Dios-no-existente, sino que su esencia es distinta e inferior; no obstante, es intermediaria entre el λόγος y el cosmos ψυχή mezclado con el tercer orden, es decir, la materia (ύλη). De hecho, esta mediación muestra la ruptura original entre lo No-Ente y lo que es, donde el Espíritu Santo ayuda al λόγος a elevarse hacia lo consustancial. El Espíritu Santo conforma, así, una especie de “cuasi-ser”, ni es nada ni es algo, por ello, sirve de intermediario entre el ser de las cosas y la Nada.

Por consiguiente, a la actividad intermedia le corresponde la redención del mundo, de la naturaleza material, que encuentra en el λόγος-Jesús, en las palabras del Evangelio, una fuerza sutil que le permite hacerse un cuerpo sutil hasta llegar a la completa espiritualidad, y hallar su lugar propio junto al Dios-no-existente. Cada elemento del cosmos recibe la revelación del hijo de Dios, haciendo que todos los hombres abandonen su condición inferior.<sup>11</sup>

De este modo, como señala Elorduy,<sup>12</sup> las categorías estoicas, que son cuasi-seres, reinterpretadas por Basílides vuelven a recibir el carácter ético-religioso perdido con Aristóteles, haciéndolas meras categorías del No-Ser. Esto implica preguntarse por la naturaleza de Dios-como-no-existente; y preguntar por el Dios-como-no-existente es

11. *Idem*, VII, 27-1-2.

12. Elorduy: *op. cit.*, p. 227.

preguntar por el origen del Bien y del Mal. Pregunta a la que sigue la de la situación del hombre.

Basíledes invierte así el orden de las cosas: Dios-No-Ente sería inmóvil, perfecto, absoluto; es plenitud de nada, pues no carece de nada. La nada sería, así, la mayor y más completa riqueza, no necesita nada. Por el contrario, lo que produce cualquier acción se comprende como imperfecto. El Ser platónico-aristotélico y el Dios judeocristiano no serían, en este caso, más que un Dios de segundo grado o una degradación de la semilla original, ya como ordenador o impulsor de un mundo, ya como creador.<sup>13</sup>

En consecuencia, el mundo es una obra imperfecta, resultante de un ser que actúa y que está en movimiento. Lo real es la irrealidad del Dios-No-Ente, invirtiendo el orden del ser que se hace así irrealidad, con lo que la naturaleza o el cosmos quedan destinados a convertirse en el escenario de una acción redentora realizada por la actuación de lo incorporal sobre lo corporal.

En otras palabras, los “cuasi-seres” como el Espíritu Santo o la palabra del Evangelio, en la misma forma que los estoicos conciben los *lekton* o expresables, tienen la función de infundir una fuerza pneumática que hace

13. No encontramos en Basíledes el dualismo de otras sectas gnósticas, un Dios del bien y otro del mal, sino una degradación de la nada en la materia o de lo espiritual en lo corpóreo, muy cercano a lo que ocurre en Plotino. Ver H-Ch. Puech: *Sobre el maniqueísmo y otros ensayos*, pp. 22; H. Jonas: *La religión gnóstica*, pp. 76-81; L-F. Jiménez: *En los albores del sujeto pedagógico*, pp. 48-50.

sutil al cuerpo de Jesús o del *lóγος*, señalando así la vía que conduce al regreso de cada elemento creado hacia su lugar propio y definitivo. Esa vía es la iluminación o *gnosis* que no se puede reducir a una salvación particular, sino al paso a la tercera filiación que es la que lleva a la iglesia terrenal de informada a formada. Se hace capaz de elevarse por sí misma, gracias a lo cual se consigue la redención de toda la creación.<sup>14</sup> Mas, para producirse tal salvación, parece insinuarse, primero, que la meta es la nada y que el intermediario que se requiere es un sujeto, un sustento individual o *ὕπόστασις*, al parecer, incorporal, o por lo menos constituido por un cuerpo sutil capacitado para conseguir la nihilización o desrealización de la existencia. Se tiene, de este modo, la clara intención de hacer de la salvación un proceso de elevación hacia lo espiritual o intelectual en el que el pensamiento constituya la máxima prioridad o primacía, negando así la realidad de lo corpóreo y, aún más, de la materia.

Como se puede deducir de lo anterior, se hace necesaria la construcción de un tipo de individuos acordes a esa búsqueda del No-Ente, dirigidos a negar el sentido de este mundo natural, asumiendo un modo de ser que recuerda una especie de platonismo invertido, y en el que se divisan, sin lugar a dudas, las fuentes del pensamiento de Plotino y sus seguidores, pues se prepara al individuo para huir de este mundo ganando forma espiritual y, por tanto,

14. Monserrat Torrents: *op. cit.*, vol. II, nota 422.

descorporeizándose, situación que se concreta cuando va más allá de un simple marco de creencias y de doctrinas, seguramente, cuando es acompañada de una serie de ejercicios espirituales, de dominio de sí o de autocontrol.<sup>15</sup>

Empero, lo que nos interesa aquí no es cómo consiguen hacer viable su plan de fuga de la realidad sensible, sino el modelo incorpóreo en que se inspiran para hacerlo, es decir, lo que hace posible pensar que un ser corpóreo pueda transformarse y convertirse en sutil hasta alcanzar el πλήρωμα o la sede del Dios-no-existente. Así, volviendo a las referencias que nos da Hipólito, encontramos:

En consecuencia [Jesús] padeció la parte de él que era somática, la que pertenecía a la deformidad y ha vuelto a ella; pero la parte suya que era psíquica, que era de la Hebdomada, ha vuelto también a la Hebdomada. Sin embargo, la parte afín al gran Arconte que era de la cima ha ascendido y permanecido junto al gran Arconte, y la que era del Espíritu limítrofe ha sido llevada hacia lo alto hasta [el firmamento] y ha quedado en el Espíritu intermedio. Y la tercera filiedad, la que había quedado en [la deformidad] para beneficiar y beneficiarse, ha sido purificada por su medio de todas las cosas.<sup>16</sup>

15. Ver P. Hadot: *Ejercicios espirituales y Filosofía Antigua*, pp. 180-187; L. -F. Jiménez: *op. cit.*, pp. 95-111.

16. Hipólito: *Elenchos*, VII, 26, 10-12.

Según este misterioso fragmento, la concepción basilidiana hace de Jesús la ὑπόστασις propicia para cada naturaleza, llámese espiritual, psíquica o material. El sujeto-Jesús es de por sí y en sí una representación de la restauración del orden original en el Ser, lo que conduce a la iluminación y claridad en medio de la confusión y la pasión que reina en la creación; es un modelo de espiritualización subjetiva, de hombre interior que se descubre en el mundo y ahonda en sí mismo su perfección, mediante una serie de actividades y esfuerzos personales que implican una *ascesis* y, por consiguiente, un abandono del mundo.

Ese puede ser el modelo que, como ya hemos señalado, se concreta en cada uno de los participantes en esta secta, a través de prácticas rituales, oraciones, dietas, etcétera; pero cuyo símbolo está marcado por la figura de un ser capaz de violar las leyes físicas y atravesar el lamentable mundo material sin corromperse, con el fin de redimir al hombre que vive exiliado en la tierra. El proceso inverso será la individualidad propuesta por Basílicos, consistente en seguir una representación o imagen modélica a lo largo de un proceso que debe culminar en la des-individualización o espiritualización absoluta de lo humano, en el abandono de un mundo y una naturaleza corpórea carente de sentido, de donde surge la pregunta que nos retorna a Séneca: ¿esta búsqueda individual de lo incorpóreo tiene alguna equivalencia con la formación de la personalidad o de la individualidad concebida por los estoicos?

### Algo hay

En la mencionada *Epístola* 58, en un fragmento que en realidad va dirigido a explicar las categorías platónicas, Séneca dedica un breve fragmento al estoicismo, en el que concluye cómo para esta corriente filosófica el género supremo es el *quid* y no el *quod est*. Distinción que marca la fina ruptura que hay entre la filosofía del Pórtico y el esencialismo platónico o, aún más, del naturalismo aristotélico.

En ese sentido, como ya habíamos señalado, Séneca le da valor de *cuasi-realidad* a las fantasías que imaginamos: centauros, gigantes y quimeras, del mismo modo que la tradición estoica desde Crisipo solamente parecía haber contemplado, como incorporeales en forma taxativa a los expresables: el vacío, el lugar y el tiempo, lo que nos haría pensar si la afirmación del sabio romano quiere decir que hay más incorporeales, si la lista examinada por Bréhier a partir del propio Crisipo es exhaustiva;<sup>17</sup> sin embargo, poco antes nos habíamos topado con la afirmación hecha por el mismo Séneca: “Lo que es” [*quod est*] lo reparto entre las especies que constituyen los seres corpóreos y los incorpóreos; no existe una tercera.<sup>18</sup>

No obstante, con esto, Séneca solo ha declarado que no hay más divisiones en el género supremo, pero no dice que en la especie de los incorpóreos estén exclusivamente los que han sido señalados por la tradición estoica. Cabe

17. Bréhier: *op. cit.*, pp. 2-10; Sexto Empírico: *Adv. Math.*, en I. ab Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II 166, 167, 170.

18. Séneca: *op. cit.*, vol. I, Ep. 58, 14.

aún preguntarse si los conceptos, por ejemplo, pueden ser reconocidos como incorporeales toda vez que los estoicos no aceptan la Teoría de las Formas platónica, por lo que las Ideas podrían ser consideradas como *casi-existentes*; serían nombres comunes, como caballos, hombres o animales. En ese sentido, ¿un concepto podría ser considerado en el mismo nivel de realidad que un centauro?

En primer lugar, podríamos decir que un concepto se refiere a algo que no está presente, del mismo modo que lo hace una fantasía. Contrario a la tesis platónica que, según Estobeo, hacía de los conceptos “seres”, en la medida en que se consideraba que “un caballo es”, “un hombre es”, se asumía su condición de realidad en virtud de la determinación que le otorgaba el verbo copulativo.<sup>19</sup> Mas los estoicos renunciaron a esta determinación del ser como cópula, y lo sustituyeron por la acción o acontecimiento, con lo que, según Bréhier, establecen el género supremo como τὸ τί, es decir, como un algo que es y no es del todo; ni real ni irreal, sino ambas cosas.<sup>20</sup>

En ese sentido, al no ser un concepto real ni irreal, sino un algo que es y no es del todo, si el hombre es concebido bajo el concepto *persona*, ¿qué cosa es ese *quid* en ese mundo dividido por Séneca en corpóreo e incorpóreo?

Si bien las cualidades aristotélicas permiten deducir una *substantia* desde ellas, aunque nunca pueden definirla,

19. Estobeo: *op. cit.*, I 332, 20; 336, 25-30; 338, 1-5.

20. Bréhier: *op. cit.*, pp. 16-17.

los estoicos hacen de cada ser concreto un ser individual. Lo que quiere decir que un individuo es en parte materia o sustancia, por lo que es un *algo* existente, pero no del todo, sino un ente común y singular al mismo tiempo, por ejemplo: soy un hombre [cualidad común] que está sentado y escribiendo [disposición particular], pero al mismo tiempo soy ciudadano entre mis conciudadanos [cualidad común], pero, a diferencia de muchos de ellos, estoy [en disposición] de ejercer mi derecho ciudadano de votar o no por algún candidato a la presidencia en las próximas elecciones [cualidad de relación]. Así, la realidad del individuo se funda en un cierto *substratum* o *ὑποκείμενον* que se realiza en peculiaridades que no son corpóreas: “estar sentado”, “escribiendo”, “disposición”, etcétera. Soy y no soy. Poseo realidad ontológica y a la vez soy ópticamente irreal.<sup>21</sup>

Ahora bien, se podría objetar desde el aristotelismo que el *ὑποκείμενον* (sustrato o sujeto) y los *ποιότης* (cualidades) son cuerpos. ¿Cómo es posible lo incorporal si las causas son corporales? Según lo observado en la afirmación de Séneca, podemos imaginar un ejemplo en el que un hombre que ha comido no es más hombre que el mismo hombre con hambre, sino respecto a otro hombre: una vez que ha comido, quizá gracias a esos alimentos ingeridos, ese hombre está en mejor condición para realizar una determinada actividad física que otro hombre en circunstancias similares.

21. J. Brunschwig: *Stoic Metaphysic* en Brad Inwood (edit), *The Cambridge Companion to The Stoics*, pp. 227–232; E. Elorduy, *op. cit.*, pp. 267–276.

Esta idea no afecta al hombre en cuanto a su cuerpo, sino en cuanto al individuo como concepto, pues si lo que se le añade además de mejorar su condición corpórea, lo hace un “mejor” hombre, es decir, lo valora ante la sociedad o ante sí mismo, ya como trabajador o ya por su condición física que lo hace sentir satisfecho, entonces estamos ante una nueva “idea” de hombre.

En efecto, es un nuevo hombre que sigue siendo “hombre” (su parte substancial y cualidad común), pero que ha cambiado su “concepto”, es decir, su parte incorporeal. Dicho en términos de los estoicos, lo que se ha conservado es el *ἴδια ποιότης*, la cualidad propia o común que hace que ese *algo* mantenga aquello que es y que le permite no ser otra cosa. Lo que no cambia es, digamos, ese *algo* que mantiene ligado al individuo a una realidad propia, lo que lo liga a una naturaleza que, si cambia, será en cualquier otro aspecto menos en este.

Aquí hallamos el punto que marca la sima entre ser *algo* o *nada*, pues, el No-Ente basilidiano implica una transformación radical de ese sustrato material, un abandono de lo corpóreo que solamente encontrará su realización en la completa desrealización o desnaturalización del individuo;<sup>22</sup> el *quid*, por el contrario, conserva un último arraigo del hombre en el mundo.

22. No se puede evitar pensar cuánto de este tipo de espiritualismo gnóstico impregna a la historia de la filosofía, y cuánto se conserva aún en las teorías que hacen de la conciencia la esencia del ser humano, desde el *cogito* de Descartes hasta la *autoconciencia* de Hegel y demás racionalismos a ultranza subsiguientes.

En cierto modo, los estoicos representan al sector que se enfrenta a los “amigos de las Formas” en el *Sofista*, aquellos a los que Platón podría haber denominado los “amigos de la Tierra”.<sup>23</sup> Gracias al repliegue del argumento estoico en esa especie de materialismo, podemos considerar en nuestro ejemplo que el hombre que ha comido no ha dejado de ser el mismo que tenía hambre poco antes, pues en ambas situaciones lo que se ha conservado es la ἴδια ποιότης, es decir, que es hombre. Pero lo que es más, Séneca y el estoicismo en general consiguen conservar con esta “cualidad propia” un reducto pleno de realidad, el cual no niega lo irreal, sino que se afirma como real gracias a esa irrealidad o ficción que produce y perfecciona lo real o lo natural.

Si seguimos el mismo ejemplo, el hombre que ha comido puede haberlo hecho por cumplir con una necesidad alimenticia o por pura glotonería. La cualidad propia me indica que estamos ante un hombre, pero no el mismo hombre si es mesurado en el comer que si es glotón. Por lo tanto, el estoico empieza a establecer una diferencia gigantesca entre el *substratum* y la *cualidad propia*, pues un hombre no es más que hombre (*quod est*) en tanto su naturaleza no ha sido cuidada, desarrollada o educada, o, simplemente, si a pesar del esfuerzo no hay *disposición* para conseguir algo que no está en su naturaleza. Por el contrario, cuando la cualidad propia es cultivada, y, fuera

23. Platón: *Sofista*, 246 a.

de ello, tiene disposición natural (διάθεσις), el hombre prudente, guiado por su ἡγεμονικόν o parte eminente, conseguirá hacerse sabio, cumplir con el fin de su naturaleza que no es algo corpóreo, sino que forma su *personalidad*, la cual es el resultado de la transformación de su *substantia en persona*, su *algo* real. De ahí la importancia de la filosofía y la educación para el estoicismo, y el fundamento de su creencia en la búsqueda de la virtud como forma de vida.<sup>24</sup>

Ahora bien, los cuerpos por ser algo, por tener realidad, se afectan entre sí, cambian como producto de esas relaciones. Esas afecciones se concretan en la producción de relaciones entre los cuerpos, las cuales producen alteraciones internas y externas, son acontecimientos, situaciones que modifican a las personas, las familias, la propiedad, la ciudadanía y hasta los dioses. Permítanme un nuevo y breve ejemplo: un vecino me causa disgusto o afecto; comparto con él la ciudadanía, mas no mis preferencias políticas o mis gustos musicales o mis ideas religiosas; por ello, nos relacionamos de un modo determinado, positivo, negativo o indiferente. Pero eso que me produce el otro es incorporeal, *casi-existente*, casi real, como diría Deleuze: “superficial”,<sup>25</sup> pues surgen de esa relación, amable o tormentosa, proposiciones, expresiones favorables o molestas, que son λέκτα, llenas de sentido

24. Ver Séneca: *Epistola* 121, 18–24; Estobeo: *Ecl.*, II 70, 7.

25. Deleuze: *op. cit.*, p. 31.

y significado, al punto que producen un *acontecimiento*, como un acto jurídico, un derecho o una obligación.<sup>26</sup>

Desde ese punto de vista, ¿tienen el mismo grado de importancia? Da la impresión de que lo que es *casi-existente* es incompleto, no llega a ser; por consiguiente, constituye lo aparente, el fenómeno, lo que desaparece por el tiempo, por el espacio, por el vacío o porque es simplemente palabra. ¿Serán estas determinaciones las sutilezas a las que se refiere Séneca, en las que se enfrascan los filósofos, olvidándose de lo verdaderamente importante?

### La importancia de casi-nada o de nada

Parece ser, entonces, que la incorporeidad absoluta de Basílides tiene su punto de partida o posibilidad en la incorporeidad relativa de los estoicos, por lo menos, en la interpretación de Séneca, pero los efectos que produce son radicalmente contrarios. Mientras el reconocimiento de lo

26. Los llamados incorporales cristalizaron mucho más que en cosmología o en dialéctica, en el propio derecho romano, por ejemplo, un texto de un jurista romano, Gayo, señala al respecto: "Por lo demás, unas cosas son corporales e incorporales. 13. Son corporales las cosas tangibles, como un fundo, un esclavo, un vestido, una cantidad de oro o de plata y, en fin, otras muchas. 14. Son incorporales las no tangibles, como son las que consisten en un derecho; por ejemplo, una herencia, un usufructo, y las obligaciones de cualquier clase. Y no hace el caso que la herencia contenga cosas corporales, o que lo que se debe en virtud de una obligación sea generalmente un objeto corporal, como un fundo o un esclavo, o en suma un dinero, pues el mismo derecho de sucesión y el mismo derecho de usufructo, y el mismo derecho de obligación son, en sí, incorporales"; (de la traducción de Álvaro D' Ors, Madrid, 1943), en E. Elorduy: *op. cit.*, p. 253).

No-Ente como género supremo conduce necesariamente a otorgarle realidad a lo irreal, se recupera, en cierta forma, el platonismo, del mismo modo que servirá de base al Uno de Plotino anterior al Ser.<sup>27</sup> Por esto, el destino de la filosofía inevitablemente se encamina hacia la mística: lo inefable, el ámbito donde el habla, el tiempo, el vacío y el movimiento no pueden tener una posibilidad siquiera relativa de existencia. Próximo a ese sentido, Hipólito atribuirá a Basílides la siguiente descripción:

Por consiguiente, dice, todo lo que permanece en su lugar es incorruptible, pero es corruptible si quiere trascender y traspasar los *lugares* de que proviene según su naturaleza. De este modo tampoco el arconte de la Hebdómada conocerá lo que está por encima; ya que también la gran ignorancia lo retendrá, para alejar de él, "pena, dolor y lamento" (Is 35,10; 51, 11); porque no deseará nada de lo imposible ni se apenará. Y del mismo modo la ignorancia retendrá al gran Arconte de la Ogdóada y similarmente a todas las criaturas que están por debajo de él, para que no desee ningún *lugar* de los que son contrarios a su naturaleza ni sufra; y así tendrá lugar la restauración de todas las cosas establecidas en principio según la naturaleza en la simiente del universo, pero que serán restauradas permaneciendo *en sus propios lugares* según sus momentos propios.<sup>28</sup>

27. Ver Plotino: *Enéadas*, III 8, 45-50; vol. 4, 20-25.

28. Hipólito: *Elenchos* VII, 27, 3-5.

El Salvador como representación del modelo de lo humano que está en capacidad de trascender traza una ruta para la evasión del hombre en sí. El Mal es lo real, y, por consiguiente, la venida del Salvador tiene el sentido de un descenso que muestra al hombre que participa de lo divino, es decir, de lo No-Ente, el camino hacia esa Nada absoluta como un camino de restauración. Cada orden o límite de lo cósmico y lo supracósmico, cada arconte y cada criatura del orden natural o real, ante el reconocimiento del ὑποκείμενον que desciende, encuentra su lugar y se hace *ignorante* —gnosis invertida—, al mismo tiempo que pierde todo deseo; con esto, se asegura la superación del sufrimiento. Es apenas, obvio, no hay nada que querer allí donde todo está bien.

Se concibe, así, la felicidad del hombre interior, como hombre que participa de la Nada, es decir, que también es nada, no requiere ser redimido, pues el pecado no es cosa suya sino de la naturaleza, de lo real, de lo que tiene cuerpo y materia. El pecado es, la salvación no es. La imagen del hombre espiritual o *pneumático* no tiene otro sentido que el de saberse feliz, y esa felicidad la adquiere cuando sabe que es bueno, cuando adquiere la *gnosis* —en Basílides la *ignorancia*—, es decir, la revelación del Salvador que le recuerda que pertenece a su esencia negativa, a la Nada. Entonces, ¿qué papel desempeñará, según este texto de Basílides, la libertad individual?

Según esta perspectiva, la libertad consiste en no estar en el tiempo. Libertad es incondicionalidad, y esta no es posible sino estando fuera del tiempo, en lo eterno. Lo

No-Ente, lo que es eterno presente y la suprema ignorancia, donde no hay *pena, dolor y lamento*, constituyen lo incondicionado. La cancelación de la finitud, la superación definitiva de las inclinaciones sensibles, por tanto, la superación del sentimiento de estar sustraído del mundo confirma la libertad de aquel individuo que se siente “extraño” a la naturaleza, al orden injusto en el que le ha tocado vivir. En ello consiste el *ascetismo* del gnóstico que, como Basílides, siente que es independiente del mundo de los sentidos, y procura un sentimiento intelectual, un sentirse en el mundo, separado del mundo. La ascesis radicarán en aprender a vivir en el mundo sin dejarse atrapar por lo que es *necesario*: el mal del mundo, la violencia o la injusticia.

Con todo, la posición de Basílides no parece llegar a consecuencias radicalmente opuestas a la de Séneca, como se esperaría. El cordobés ha encontrado en las categorías estoicas no la afirmación de lo real, sino lo contrario, la caducidad y la inconsistencia de lo contingente. En efecto, en la *Epístola 58*, del mismo modo que lo hace en otras epístolas,<sup>29</sup> apenas hace su recorrido por las categorías platónicas de manera muy esquemática, Séneca se pregunta: *¿De qué me aprovechará (...) tanta sutileza?*, para

29. Ver *Epístola 89*, donde aborda una temática semejante, dedicada a la división de la filosofía, especialmente a la sección que debía dedicarse a la lógica, después de un rápido comentario sobre la dialéctica y la retórica, destaca el carácter sutil de esta parte de la filosofía y de inmediato se sumerge en lo que para Séneca era lo verdaderamente importante, la utilidad de la filosofía para la vida.

responder con un concluyente: *de nada*.<sup>30</sup> Reconocer las sutilezas de la lógica, saber qué es el tiempo, el vacío o cómo nos afecta el movimiento y el estar en un lugar, no son más que sutilezas si no sirven para reprimir mis pasiones, para identificar *todo aquello que esclaviza a los sentidos*. Los incorporeales no tienen auténtica realidad, son cosas ficticias, *ofrecen cierta apariencia, pero nada en ellas hay de estable y sólido*.<sup>31</sup>

Deseamos a través de palabras encantadoras, nos enaltece en el vacío de la vanidad, queremos perdurar en el tiempo y nos apropiamos de las cosas como si fueran bienes eternos. Los incorporeales aparecen, así, moralizados, equivalentes a los elementos o categorías que justifican en la física los *simulacros*; los reflejos de los rayos del sol en las nubes que hace aparecer el arco iris multiplican imágenes que simulan o imitan al original hasta confundir al espectador, pero que, a su vez, nos dan la lección ética de que los incorpóreos engañan a los sentidos y nos distraen de las realidades eternas hacia donde debemos proyectarnos.<sup>32</sup>

Así, pues, por un momento parece coincidir la perspectiva del gnóstico y la del estoico: la libertad equivale a la muerte, al abandono del mundo de las apariencias; sin embargo, lo que es realidad para el alejandrino, es irrealidad para el cordobés. El tiempo, el vacío, el movimiento, el

30. Séneca: *Ep.* 58, 25.

31. *Idem*, 58, 27.

32. Séneca: *Cuestiones Naturales*, Lb. I 15.

espacio-lugar son categorías de lo real en Basílides, categorías que el Salvador transgrede en su proceso de redención con lo que le muestra al hombre espiritual su desprecio por la naturaleza y lo invita a imitarlo. De manera que la salvación consiste en un proceso de superación de lo real y disolución de la individualidad en la irrealidad, donde se consigue la plena libertad incondicionada. Séneca, por el contrario, encuentra la verdadera realidad en la virtud, la libertad solo es su cumplimiento.

Dicho con otras palabras, el *quid* de las cosas, la legítima realidad, no es un ser total, sino un *algo* al que se accede mediante el perfeccionamiento de ese *algo*, de ese trozo de realidad que se descubre cuando se superan las apariencias con que nos distraen las *cuasi-realidades*, pero también cuando descubrimos que *nuestro cuerpo es incapaz de sus funciones*.<sup>33</sup> Si somos capaces de afrontar la más radical realidad, nuestra condición finita, estaremos en condición de ser verdaderamente libres, es decir, de ser *algo*.

En otra forma, se nace siendo *algo*, pero solo llegamos a ser *cualidad plena*, cuando ese *algo* es cultivado. Si el gnóstico realiza sus ejercicios espirituales dirigidos a debilitar lo corpóreo a fin de liberar su alma, y, con ello, encontrar su identidad, dirigiendo su mirada hacia la Nada, el estoico se prepara en este mundo para cumplir con el deber que le impone ser parte de *algo*, deber que se traduce en el esfuerzo por completar su *personalidad*,

33. Séneca, *Ep.* 58, 34.

lo incorporeal que hay en él alterándose (ἀλλοίωσις) en una nueva realidad, la *persona*.<sup>34</sup>

Esta es la razón por la que la lógica, el conocimiento de las ciencias, el pensamiento especulativo no pueden ser para Séneca más que sutilezas, y por ello se relegan a las sombras. No quiere decir ello que las subestime, sino que establece rigurosamente hacia dónde deben apuntar, esto es, hacia lo que es verdaderamente importante: a lo concerniente a la condición y al destino del hombre. El predominio λόγος es acechado continuamente por el placer y el dolor, con lo cual la paz espiritual, la *tranquillitas animi*, vive la constante amenaza de no llegar a ser realidad.<sup>35</sup>

34. En el estoicismo, contrario a lo que ocurre en nuestra realidad moderna, jurídica y psicológica, no se nace siendo *persona* ni con la *personalidad*; esto último, que es un incorpóreo, es el resultado de la ἀλλοίωσις, es decir, de la alteración del *quid* o sustrato real se debe llegar a una cualidad definitiva (ποιότης) que en este caso es la *persona*, a la cual se le pueden seguir añadiendo otros cambios por adición o sustracción hasta la definitiva disolución.

35. En el orden de las distinciones entre *corporal* e *incorporal*, se entendería que la *persona* es lo real y la *personalidad* un “cuasi-ser”. Esta división, atribuida a Posidonio, ponía en peligro la intención de llevar a la práctica la vida filosófica, condenándola a una apariencia y alejando la “sabiduría” a una pura abstracción. Séneca se aparta intencionalmente en este punto de la dogmática estoica y en su lucha contra el gusto de los dialécticos por las sutilezas, hace coincidir como bienes tanto a la “sabiduría” como el “ser sabio”, con lo que rechazaría la incorporeidad de la personalidad. Con ello intenta darle un sentido único y real a la acción de ser sabio y alcanzar la sabiduría, que se puede interpretar como la manera de identificar la formación de la personalidad con la vida filosófica empeñada en alcanzar la sabiduría. Así, según el planteamiento de Séneca, solo el sabio es persona y solo quien busca la sabiduría posee una personalidad. Ver Séneca, *Epistolas* 117 y 121.

Por consiguiente, la actitud del individuo encaminado a alcanzar la virtud, a perfeccionarse a sí mismo, no puede caer como en Basílides en una ascesis dirigida a despreciar el mundo, sino en una actitud contraria dirigida a cultivar un arte mundano de vivir que, atento a las exigencias de la ética, aprovecha gozosamente los bienes de la vida.

El gnóstico alejandrino nos conduce hacia una nada conforme, tan plena que nadie aspirará a algo nuevo, donde toda desiderata descansará en la eternidad; hacia un nihilismo que podríamos apurar a través del suicidio, pero del cual, en estos escasos fragmentos que suministra el apologeta, no da ninguna señal;<sup>36</sup> mientras que es la constante con la que Séneca nos invita a cumplir con el último deber natural: *Es débil e indolente quien a causa del sufrimiento decide la muerte, necio quien vive para sufrir*.<sup>37</sup> Si la vejez, la enfermedad o la injusticia de los hombres debilitan el cuerpo o impiden conservar el honor o el decoro,

36. Si bien el desprecio a la naturaleza, al cuerpo y a lo mundano serían motivos suficientes para justificar el suicidio como un medio con el cual acelerar el acceso al verdadero Dios, la elección de la vida ascética lleva a la mayoría de las sectas gnósticas a ver el martirio y el suicidio como una vía de escape falsa: el primero por ser una mala interpretación de la muerte somática de Jesús y el segundo, porque el elegido al saberse *pneumático*, conoce de antemano su destino, por lo que le debe ser completamente indiferente la muerte. Ver a este respecto, F. García Bazán: *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*; C. Scholten: *Matyrium und Spophianmithos in Gnostizismus nach testen von Nag Hammadi*; G. Filoramo: *A History of Gnosticism*. Nótese también la coincidencia con Plotino, *Enéadas*, I 9.

37. Séneca: *Epistola*, 58, 36.

es la naturaleza misma la que está llamando al individuo a terminar su obra, a darle acabamiento a la última parte de la cualidad propia, la *disolutio* o alteración definitiva de ese *algo*. Es el resultado de una conciencia iluminada, plena, que no ve, como en el caso de Basílides, la posibilidad de trascender a la Nada para ser nada, sino ser el *algo* que es, con la plena confirmación de que la libertad es personal, interior, real; lo demás es lo incorpóreo.

### Conclusión

Sería un error o una ingenuidad tomar partido respecto de lo que se devela tanto en una como en la otra manera de asumir lo *No-Ente* o el *algo*, no solo por la distancia cultural y temporal que nos separa, sino porque, por lo menos desde la perspectiva de Séneca y de Basílides, estamos ante una clara conciencia de la escisión que hay entre el pensamiento y la realidad, lo que significa que estas posturas no pueden ser consideradas simplemente como estados psicológicos, sino como modos de ser del hombre. De manera que lo que se encuentra en el fondo, detrás de estas posibilidades de argumentar, es una actitud individual con la que dan respuesta a la inquietud que les produce el mundo que los rodea. Son formas de elección que no se hacen ni por gusto ni por comodidad del pensador, sino como reacción ante unas circunstancias que creen salvar, no intentando modificar la realidad externa, como lo pretendería un moderno, sino comprometiendo su vida a un sistema de pensamiento con el que creen superar su condición

existencial: ora evadiéndose hacia la incorporeidad radical, espiritual o trascendente, ora adaptando mentalmente la vida cotidiana para que el hombre de carne y hueso consiga *supra humana surrexerit*.<sup>38</sup>

Respuestas que manifiestan la inconformidad existencial de unos traducida en crear, desde la evasión radical, otros mundos posibles, quizá inalcanzables, como el concebido por Basílides, abriendo al pensamiento la dimensión del infinito, con lo que nos ha posibilitado plantear la experiencia de pensar la Nada y desde ella, posibilitando por primera vez al interior del pensamiento occidental —así sea en la sola conciencia—, vivenciar lo completamente incondicionado, es decir, lo absolutamente libre. Verdadero ejercicio de imaginación filosófica que en su momento debía causar vértigo a la filosofía clásica, como hoy podría confrontar a cualquier ética racionalista, aseguradas ambas con las amarras que le brinda la supuesta solidez de lo real.

Pero pensar desde el *quid* senequista no es más realista ni menos vertiginoso, no es simplemente pensar desde la *resignación*<sup>39</sup> o desde el sometimiento al mínimo de en-

38. Séneca: *Cuestiones Naturales*, I 5-6.

39. Son muchas las interpretaciones que asumen al estoicismo y, en especial, la posición de Séneca como una actitud resignada, como es el caso de G. Puente Ojea: *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, pp. 213 y ss; María Zambrano: *El pensamiento vivo de Séneca*, pp. 46-48 y, en general, la obra de Pierre Grimal: *Sénèque ou la conscience de l'Empire*. En contraste, pueden consultarse las interpretaciones de Paul Veyne: *Séneca y el estoicismo*, p. 88 y ss., o Michel Foucault: *Hermenéutica del Sujeto*, pp. 415 y ss.

tividad que nos ha tocado vivir, sino desde el *asentimiento*, o sea, desde el reconocer la vida con total radicalidad como parte de un mundo atravesado en forma absoluta por el placer y el dolor, en el cual la conciencia me otorga la libertad para acondicionar la vida cotidiana en una morada placentera o simplemente abandonarla cuando sea definitivamente indispensable.

Zacatecas, abril de 2012

## Referencias

### Fuentes antiguas

- Empírico, Sexto: *Adversus Mathematicus*, en Ioannes ab Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stuttgart, in aedibus B.G. Teubneri, 1964. vol. II.
- Estobeo (Ioannis Stobeai): *Eclogae Physicarum et Ethicarum*, Libri duo. Recensuit Augustus Meineke, Leipzig, in aedibus B.G. Teubneri, 1860.
- \_\_\_\_\_: *Refutación de todas las herejías*, en José Monserrat Torrents, *Los Gnósticos*, Madrid, Gredos, 1991, vol. II.
- Lyon, Ireneo de: *Contra las herejías*, en José Monserrat Torrents, *Los Gnósticos*, Madrid, Gredos, 1991, vol. I.
- Platón: *Parménides*, trad. Ma. I. Santa Cruz, Madrid, Gredos, 2000. T. V.
- \_\_\_\_\_: *Sofista*, trad. Néstor Luis Cordero, Madrid, Gredos, 2000, T. V.
- Plotino: *Enéadas*, trad. Jesús Igal, Gredos, 1992, vol. I-II.

\_\_\_\_\_: *Enead III*, translated A. H. Armstrong, Harvard University Press, Cambridge; Massachusetts; London, England, 2006.

\_\_\_\_\_: *Enead V*, translated A. H. Armstrong, Harvard University Press, Cambridge; Massachusetts; London, England, 2006.

Roma, Hipólito de: *Elenchos*, en Francisco García Bazán, *La gnosis eterna*. Antología de textos gnósticos, griegos, latinos y coptos I. Trotta, Madrid, Edicions de la Universitat de Barcelona, 2003:

Séneca: *Epístolas Morales a Lucilio*, trad. Ismael Roca Meliá, Madrid, Gredos, 2 vol. 2001.

\_\_\_\_\_: *Cuestiones Naturales*, trad. Carmen Codoñer Merino, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979, vol. I.

### Fuentes contemporáneas

- Bréhier, Émile: *La teoría estoica de los incorporales*, trad. Antonio Núñez y L-F. Jiménez, en Bréhier, Núñez y Jiménez: *Tres ensayos sobre estoicismo*, Zacatecas, Texere Editores, 2013.
- Brunschwig, Jacques: *Stoic Metaphysic*, en Brad Inwood: *The Cambridge Companion to The Stoics*, New York, Cambridge University Press, 2003.
- Deleuze, Gilles: *Lógica del Sentido*, trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1989.
- Elorduy, Eleuterio: *El Estoicismo*, Madrid, Gredos, 1972, t. I.
- Filoramo, Giovanni: *A History of Gnosticism*, Blackwell, Oxford (UK)–Cambridge (USA), 1990.

- Foucault, Michel: *Hermenéutica del Sujeto*, Curso en el Collège de France (1981–1982), trad. Horacio Pons, México, FCE, 2002.
- García Bazán, Francisco: *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, Buenos Aires, Castañeda, 1978.
- Gilson, Etienne: *El ser y los filósofos*, Barañáin (Navarra), EUNSA, 2001.
- Grimal, Pierre.: *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Belles Lettres, París, 1978.
- Hadot, Pierre: *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*, trad. Javier Palacio, Madrid, Siruela, 2006.
- Jiménez, L-F.: *En los albores del sujeto pedagógico*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2007.
- Jonas, Hans: *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, trad. Menchu Gutiérrez, Madrid, Siruela, 2000.
- Orbe, Antonio: *Estudios Valentinianos*, Roma, Analecta Gregoriana, 1958, vol. II.
- Puech, H-Ch: *Sobre el maniqueísmo y otros ensayos*, trad. María Cucurella Miquel, Madrid, Siruela, 2006.
- Puente Ojea, Gonzalo: *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, Siglo XXI, 1990.
- Scholten, Clemens: *Matyrium und Spophianmithos in Gnostizismus nach testen von Nag Hammadi*, Münster, Aschendorff, 1987.
- Veyne, Paul: *Séneca y el estoicismo*, trad. Mónica Utrilla, México, FCE, 1996.
- Zambrano, María: *El pensamiento vivo de Séneca*, Madrid, Cátedra, 1987.

EL CONCEPTO FILOSÓFICO DEL ETERNO RETORNO  
EN LOS PRIMEROS ESTOICOS  
Antonio Núñez Martínez

Para el hombre arcaico, la realidad es orden y repetición: sus rituales repiten los actos realizados *ab origine* por los dioses, los héroes y los antepasados; igualmente, toda la creación humana repite el acto cosmogónico por excelencia: la creación del mundo. Quizá por ello Mircea Eliade considera que este hombre “no conoce ningún acto que no haya sido planteado y vivido anteriormente por otro, otro que no era un hombre. Lo que él hace, *ya se hizo*. Su vida es la repetición ininterrumpida de gestas inauguradas por otros”<sup>1</sup>

El tema del eterno retorno no pertenece solamente a la mentalidad propia de los hombres arcaicos; está presente, por ejemplo, en el pensamiento de Platón bajo la perspectiva de la revolución de los tiempos históricos.<sup>2</sup> Fue,

1. Mircea Eliade: *El mito del eterno retorno*, p. 15.

2. Platón: *Timeo*, 37 d, “Ciertamente la naturaleza del ser viviente es eterna, y esto no es posible procurársela por completo al ser engendrado. Se propuso hacer un imagen móvil de la eternidad, y arreglando a un punto el cielo, hizo de la eternidad que está siempre en el mismo punto una imagen eterna que avanza conforme a un número al que el hemos dado el nombre de tiempo”.

sin embargo, en el estoicismo donde el tema adquirió su importante perspectiva filosófica, pues fue con ellos donde el mito del eterno retorno se convirtió en un concepto de suma importancia para su sistema filosófico.<sup>3</sup>

Los primeros estoicos (Zenón, Cleántes y Crisipo) concibieron el mundo bajo la idea de una evolución-cíclica periódica, una sucesión de conflagraciones destructivas seguidas de reordenamientos del mundo o palingénesis (nuevo nacimiento) y apocatástasis (restauración del orden anterior); el mundo se regenera y reproduce el antiguo régimen de manera idéntica a como los astros repiten el mismo curso en su revolución.

Ahora bien, es importante dejar en claro desde el inicio que el tiempo del cosmos para el estoicismo es periódico, y no cíclico. Cada periodo tiene su inicio y su fin, por tanto, lo que se repite, según la restauración del orden antiguo, no es absolutamente idéntico —porque es un periodo nuevo— ni verdaderamente diferente —porque es una restauración y un nuevo nacimiento de lo que había. Sin formularlo explícitamente, Crisipo abre el camino a la idea —que, según Gilles Deleuze,<sup>4</sup> se encontrará nuevamente en Kierkegaard

3. Tal es por ejemplo la relación que existe entre el tema del destino y el eterno retorno. Cfr., Aulio-Gelio: *Nuits Attiques*, IV, 2, 3. “En el cuarto libro de su tratado *Sobre la providencia* dice: el destino es el encadenamiento natural de las cosas derivando unas de otras desde toda la eternidad, y se suceden según un orden que permanece invariable en la inmensidad de los tiempos”.

4. Gilles Deleuze: *Logique du sens*, pp. 152–158.

y Nietzsche— de que toda repetición es una “recuperación” creadora de una diferencia que produce cada vez una singularidad única. En este sentido, pues, el eterno retorno a partir del estoicismo se debe pensar desde la perspectiva de una repetición cada vez más singularizada. Contra la eternidad inmutable y el retorno de lo mismo, eterno retorno significaría, para el estoicismo, nacimiento de un ser único. Una extraña paradoja que es necesario no perder de vista si se quiere entender el sentido filosófico de esta noción.

#### La terminología estoica sobre el eterno retorno

Iniciamos nuestro estudio haciendo una breve reseña sobre los términos usados por los primeros estoicos, pues, como dice Guthrie, “las palabras tienen su historia y sus asociaciones, las cuales constituyen, para quienes las emplean, una parte importante de su significado”,<sup>5</sup> es por ello que creemos oportuno saber algo de la terminología estoica.

Los estoicos dicen que el mundo es como un ser vivo,<sup>6</sup> que nació y se desarrolló a partir de una semilla primitiva. Según este modelo biológico, que está en la base del pensamiento estoico sobre el mundo, si los seres vivos nacen y mueren, de igual manera el cosmos nacerá, se desarrollará y regresará a su estado inicial para renacer de nuevo. El cosmos pasará de un estado seminal a un estado de orden diversificado, para de nuevo volver a su estado inicial y

5. W. K. C. Guthrie: *Los filósofos griegos*, p. 10.

6. Cicerón: *De natura deorum*, II, 22.

recomenzar el mismo proceso. Tal es, en términos generales para el estoicismo, la doctrina del *eterno retorno*.<sup>7</sup> Tal concepción la encontramos resumida en un fragmento de Ario Didimo que ha sido conservado por Estobeo:

Zenón, Cleántes y Crisipo piensan que la sustancia se transforma en fuego, como si ésta se convirtiera en semilla, y que a partir de ahí, se realiza de nuevo la puesta en orden del mundo tal como era anteriormente.<sup>8</sup>

Antes de entrar en los detalles de la exposición sobre esta doctrina en el estoicismo antiguo, conviene tener en cuenta que esta filosofía, a pesar de tener un marco de cierta ortodoxia, no presentó en todos los temas un pensamiento perfectamente unificado en sus grandes direcciones desde el inicio, como lo fue, por ejemplo, el epicureísmo; sin embargo, aunque no cambió el fondo de sus doctrinas, los matices que presentó el sistema estoico se debieron principalmente a la personalidad de cada uno de sus principales representantes. Tales cambios de perspectiva transformaron e iluminaron algunos aspectos del sistema, tal como veremos al exponer la doctrina del eterno retorno en dos de sus principales representantes: Zenón y Crisipo, quienes

7. R., Hoven: *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà*, p. 31; A., Long/D. Sedley: *The Hellenistic philosophers*, 2 vol., quienes utilizan la expresión "eterno retorno".

8. SVE, I, 107; II, 596. Estobeo: *Éclogues*, I, 20.

en varias ocasiones afirman que el cosmos existente se transformará en fuego/ἐκπύρωσις (conflagración) y, desde ahí, nuevamente, reiniciará el mundo en su orden anterior (παλιγγενεσία). Esta nueva puesta en orden incluye, según los fragmentos y testimonios que se han conservado, tanto a los mismos individuos como a los acontecimientos; este retorno es eterno (αἰών), "infinito y sin fin".<sup>9</sup>

A pesar de ser una doctrina estoica aceptada, encontramos que algunos estoicos hicieron, como dicen los escépticos, ἐποχή de esta doctrina: Zenón de Tarso<sup>10</sup> y Diógenes de Seleucida,<sup>11</sup> por ejemplo; otros la rechazaron, como fue el caso de Boecio de Sidón y Panecio.<sup>12</sup> Algunos otros estoicos que aceptaban la doctrina vieron en ella algunas dificultades y no la adoptaron a la ligera, sino que la discutieron en detalle por varias generaciones. Aunque lo esencial de este debate se perdió, podemos, sin embargo, darnos una idea del mismo a través del testimonio de los adversarios de los estoicos, principalmente a través de algunos autores cristianos. Taciano consideraba que habría que rechazar dicha tesis;<sup>13</sup> Orígenes, según su opinión, si

9. τις ἄπειρον καὶ ἀτελευτήτως, Nemesio: *De natura hominis*, c. 38. Cfr. Cicerón: *De Natura Deorum*, II, 35, 85.

10. En Eusebio de Cesárea, *PE*, XV, 18, 3 (SVE, III, 5).

11. Philo of Alexandria, *Aet., Mund.*, 7.

12. SVE, III, 7; 131.

13. Taciano: *Oratio ad Graecos*, 3, 25, "También debe rechazarse a Zenón, cuando afirma que por medio de la conflagración universal han de resucitar los mismos hombres para las mismas acciones".

dicha doctrina fuese verdadera, suprimiría lo que está en nuestro poder (τὸ ἐφ' ἡμῖν);<sup>14</sup> a pesar de esta actitud crítica del alejandrino, este utilizó dicha tesis para argumentar a favor de la resurrección de los muertos en contra de Celso. Lactancio, finalmente, encontró que dicha doctrina es “más recomendable” que la metempsicosis de los pitagóricos.<sup>15</sup>

En cuanto a los términos usados en esta doctrina, encontramos que Παλιγγενεσία es una palabra no muy frecuentemente usada para exponer dicha doctrina, aunque la encontramos ante todo en Marco Aurelio<sup>16</sup> y en Ario Didimo;<sup>17</sup> en Filón de Alejandría<sup>18</sup> y en Simplicio, encontramos la expresión πάλιν γίνεσθαι, *nacer de nuevo*.<sup>19</sup> El término tiene en esta exposición una connotación eminentemente biológica: describe un nuevo nacimiento, un renacimiento.

También encontramos palabras tales como ἀποκαστάσις y su verbo correspondiente ἀποκαθίστασθαι, que significa

14. Orígenes: *Av., Celso*, IV, 67, “Efectivamente, si según los ciclos determinados es forzoso que siempre haya sucedido lo mismo, lo mismo que suceda ahora y lo mismo haya de suceder después en el periodo de lo mortal, [...] Si esto fuera verdad, se acabó nuestro libre albedrío”.

15. Lactancio: *Divinae institutiones*, VII, 23, 5–10.

16. Marco Aurelio: *Pensamientos*, XI, 1, 3, “acoge en torno suyo el renacimiento periódico del conjunto universal” (καὶ περιοδικὴ παλιγγενεσίαν).

17. Citado por Eusebio (PE, XV, 19, 1) Πάλιν διακοσμεῖσθαι, se refiere a la noción de orden cósmico: “un nuevo [mundo] se pone en orden”.

18. Philo of Alexandria: *Aet. Mund.* 76–77. (ἐκπυρώσις καὶ παλιγγενεσίας).

19. Simplicio: *In Arist. Phys.*, 886, 12–13.

“volver al lugar anterior”, “restauración”. El sustantivo tiene principalmente un sentido astronómico: describe el retorno de los astros a su posición original; tiene que ver también con la idea del retorno de las estaciones. En el verbo, en cambio, domina un sentido eminentemente político, tal como podemos inferir del texto de Aristócles sobre la palingenesis.<sup>20</sup>

Los autores cristianos que exponen la doctrina estoica del eterno retorno emplean particularmente los términos ἀνάστασις y ἀνίστασθαι,<sup>21</sup> cuyo significado principal describe el retorno de los individuos, porque lo que les interesa es hacer énfasis en la resurrección; aunque Orígenes nos asegura que no era un término propiamente empleado por los estoicos.<sup>22</sup>

Los fragmentos de Crisipo, citados por Lactancio,<sup>23</sup> indican que los estoicos usaban la expresión “periodo de tiempo” (πάλιν περίοδω τινὶ χρόνου). Dicha idea, que encontramos en varios estoicos, designa no solamente un lapso de tiempo, sino el retorno de todo el cosmos a su

20. “Todas las cosas en el mundo están gobernadas, así como una constitución reina por medio de las mejores leyes”, (Aristócles, *De Philosophia*, VII), citado en Eusebio de Cesárea, PE, 14, SVF, I, 98. Estos términos no pertenecen al vocabulario biológico, sino se refieren a una noción de orden político o cósmico. Pueden, tal vez, hacer alusión a la noción de providencia, al menos es lo que se puede ver por el hecho de que el término fue empleado por Crisipo en su tratado *Sobre la providencia*, según un fragmento citado por Lactancio (Eusebio de Cesárea, XV, 19) y Nemesio: *De nat., hom.*, 38 (SVF, II, 625).

21. Taciano: *Orat.*, 3, 33; *Idem*, 6, 15; Orígenes: *Adv., Celso*, V, 20.

22. Orígenes: *Adv., Cels.*, V, 20.

23. Lactancio: *Div., Inst.*, VII, 23=SVF, II, 263.

punto de partida,<sup>24</sup> lo cual refleja el sentido propiamente cósmico dominante de la doctrina del *eterno retorno* en el estoicismo. El texto de Ario Didimo, citado anteriormente,<sup>25</sup> determina las grandes líneas de la doctrina común a los primeros representantes de la escuela estoica: conflagración e inicio del orden cósmico idéntico al precedente.

Presentaremos a continuación, y tal como las fuentes nos permiten distinguir, la doctrina estoica acerca del *retorno de las cosas*: en primer lugar, la doctrina de Zenón,<sup>26</sup> y, en un segundo momento, las aportaciones hechas por Crisipo,<sup>27</sup> especialmente sobre la cuestión de saber hasta dónde —en cuanto a eventos e individuos— se debe entender el retorno del orden anterior.

### 1. El fuego artesano: Zenón de Citium

Según Alejandro de Lycopolis, Zenón hacía la siguiente demostración silogística de la doctrina de la conflagración:

El razonamiento de Zenón de Citium, según el cual “todo el universo se consume”, dice que “todo lo que quema y tiene alguna cosa que quemar lo quemará completamente.

24. Nem., *Nat., Hom.*, 38 (SVF, II, 625); Orígenes: *Adv., Cels.*, IV, 68 (SVF, II, 625); *Idem*, V, 20; Eusebio, *PE*, XV, 18, 3.

25. Estobeo: *Ecl.*, I, 20.

26. Aristócles: *ap* Eusebio, *PE*, XV, 14 (SVF, I, 98); Tácito, *Or.*, 3, 22–28.

27. Plutarchus: *De Contradictions des Stoiciens*, 36, 1077 E (SVF, II, 1064); Lactancio: *Div., Inst.*, VII, 23 (SVF, II, 263).

Y el sol, que es fuego, ¿no quemará completamente todo lo que existe?” Es de este modo como infiere la conclusión: “Todo el universo se consumirá.”<sup>28</sup>

Dicha doctrina, como sabemos, está suficientemente atestigüada por Diógenes Laercio (VII, 134). Dios es un “fuego artesano” que forma y penetra el mundo entero, transformando la materia pasiva del mundo a la manera de un principio seminal. Este fuego, tal como se encuentra en el sol, es a la vez artesano y consumidor, como lo muestra el argumento anteriormente referido de Alejandro:<sup>29</sup> el fuego del sol termina por devorar los otros cuerpos celestes y consumir la totalidad del mundo. “Además [Zenón dice] que en ciertos lapsos predeterminados se incendia el Universo todo y después se reconstruye nuevamente”<sup>30</sup> y se reproduce el orden del mundo tal como era el anterior.

Según Zenón: la sustancia, en primer lugar, siendo fuego, se cambia en agua luego de haber pasado por un estado aéreo;<sup>31</sup>

28. Alexandri Licopolitani: *Contra Manichaei opiniones disputatio*, c. 12, 5–15, p. 19.

29. Esta afirmación parece contradecir la distinción propuesta por algunos estoicos, entre el fuego devorador y el fuego creador y artesano que es Dios. Aunque, según un fragmento de Cleantes, el sol posee las dos propiedades. *Cfr.* Cicerón: *De natura deorum*, II, 40 = SVF I, 504.

30. Aristócles: *ap.*, Eusebio, *PE*, XV, 14 (816 d) = SVF, I, 98.

31. DL, VII 136 δι' αέρος εις ύδωρ, *Cfr.*, SVF I, 102, que describe el proceso bajo la forma de εκ πυρός δι' αέρος εις ύδωρ. El empleo de διά en el sentido de “pasando por”, puede parecer extraño, pero se trata de un empleo metafórico del sentido local que se encuentra en el empleo (un tanto común) de εξ y εις.

una parte del líquido se aquieta y se vuelve tierra, mientras que otra se rarefacta y produce el aire y el fuego (DL VII, 136; 142). Nacen de este modo los cuatro elementos primordiales fuego, aire, agua y tierra y, por "una mezcla de estos, los planetas, los animales y las otras especies" (DL, VII, 142).

Para explicar cómo es que el mundo se vuelve a recrear de manera idéntica, y retorna a su orden anterior, Zenón se vale del modelo biológico: "El primer fuego, dice, es como una semilla". La cosmogonía estoica es, en este sentido, una mezcla de biología y física. El fuego se asemeja al principio de un organismo vivo, lo que explica que pueda tener un impulso al orden y a la creación de los vivientes a partir de este simple principio material. También se identifica con dios, y con la semilla que "contiene las razones de todo y las causas de los eventos pasados, presentes y futuros; es su nexa, la implicación fatal, la ciencia, la verdad y la ley de los seres, invisible e inevitable".<sup>32</sup> El determinismo biológico y el providencialismo divino explican de qué modo todo se reproduce de manera idéntica. Este retorno del orden anterior, en opinión de Taciano, va más lejos porque se trata del retorno de los mismos hombres y sus mismas acciones: "También debe rechazarse a Zenón, dice Taciano, cuando afirma que por medio de la conflagración universal han de resucitar los mismos hombres para las mismas acciones: Anito y Meleto para acusar a Sócrates; Buris para matar a sus huéspedes, y Heracles para repetir sus trabajos".<sup>33</sup>

32. Eusebio de Cesárea, PE, XV, 14.

33. Taciano: *Or.*, 3, 24-25.

## 2. El alma del mundo y conflagración: Crisipo de Soles

El proceso que conduce a la consumación del mundo, según Crisipo, no es muy diferente a como lo describe Zenón. En su tratado *Sobre la Providencia* (tratado donde describe también el retorno idéntico de los individuos), Crisipo describe el proceso de consumación de la materia.<sup>34</sup> El alma del mundo se acrecienta a expensas del cuerpo, consumiendo toda la materia contenida en el mundo. De ello, concluye que la destrucción del universo no es la muerte del mismo, porque la muerte es la separación del alma y el cuerpo; por el contrario, lo que sucede es la absorción del cuerpo por el alma. Esta descripción es bastante coherente con la descripción de Crisipo del alma como exhalación (ἀναθυμίασις) de la sangre;<sup>35</sup> el alma se nutre de una parte del cuerpo, por lo que el alma del mundo, a fuerza de nutrirse de la materia del mundo, termina por absorberla completamente.<sup>36</sup> Ello confirma que el principio divino tiene un aspecto devorador y consumidor, consustancial a su aspecto creador y ordenador, como en la doctrina de Zenón.

La doctrina de Crisipo sobre el retorno del orden del mundo es, como podemos ver, un tanto idéntica a la de

34. Émile Bréhier: *Chrysippe*, pp. 156-158.

35. SVE, II, 778; II, 783.

36. Plutarque: *Contradictions des Stoïciens*, 39 1052, "Porque la muerte es la separación del alma y el cuerpo, y que el alma del mundo no se separa de él sino que se acrecienta continuamente hasta que la materia sea completamente consumida por ella, no es necesario decir que el mundo muere".

Zenón. En la descripción de Zenón, el universo es absorbido por el fuego, en Crisipo es reabsorbido en el éter:

Cuando se produce la conflagración, Zeus, que es el único de los dioses que es indestructible, se retira en su providencia, y entonces uno y otro, no forman más que uno, persiste en la única sustancia del éter.<sup>37</sup>

Esta variante no parece introducir en realidad una modificación decisiva, porque el éter también se entiende como fuego celeste (DL VII, 137). Dios se retira en su alma; se “consagra a sus pensamiento”, dirá Séneca.<sup>38</sup> Dios retirado de este modo, no siendo más que Providencia, todo renacerá según un plan muy preciso.

Es en relación a la cuestión de saber hasta dónde se realiza este retorno del orden anterior, donde Crisipo se expresa de manera muy diferente a Zenón; en el tratado *Sobre la providencia*, escribe:

Siendo las cosas de este modo, es evidente que no hay nada imposible que nosotros mismos, luego de nuestra muerte, seamos restablecidos de nuevo según un cierto período de tiempo en esta forma bajo la cual estamos ahora.<sup>39</sup>

37. Plutarque: *Not., comm.*, 36, 1077 E: SVF II, 1064.

38. Séneca: *Epistolas a Lucilio*, 9, 16.

39. Lactancio: *Div., Inst.*, VII, 23.

Crisipo, como vemos en el fragmento, se expresa moderadamente: “No hay nada imposible”, de ninguna manera categóricamente “es necesario”. Además, no se encuentran, como en Zenón, referencias a personajes históricos o míticos, tales como Anito y Heracles. Se trata de nosotros, que podemos volver bajo la misma forma. Tampoco sugiere que podríamos realizar las mismas acciones: habla solamente de un volver bajo una forma idéntica. Alejandro de Afrodísia, refiriéndose esta vez al tratado *Sobre el Mundo* de Crisipo, no se refiere más ni a Anito ni a Meleto ni a la realización de las mismas acciones:

Piensan [los estoicos] que, luego de la conflagración, todas las mismas cosas se producirán de nuevo numéricamente, de suerte que el ser dotado de una cualidad propia es de nuevo la misma que tenía aquél antes y que existe en este mundo, como Crisipo lo dice en su tratado *Sobre el Mundo*.<sup>40</sup>

En otro pasaje del mismo Alejandro de Afrodísia, se precisa que los seres que volverán en el curso de los renacimientos periódicos del mundo retornarán con mínimas diferencias que no les impedirán ser idénticos.

En lo que se refiere a los seres dotados de una cualidad propia, que existirán posteriormente, hay diferencias en relación a los seres anteriores solamente en lo que

40. Alexander Aphrod., *In A. Pr.*, 180, 31–36, en SVF, II, 624.

se refiere a ciertos accidentes exteriores, semejantes a los cambios que afectan a Dión cuando sigue siendo el mismo durante el curso de su vida, y que no lo hacen diferente. En efecto, no se vuelve diferente si por ejemplo tuviese arrugas en el rostro y luego no las tiene más. Dicen que hay diferencias comparables entre los seres dotados de una cualidad propia de un mundo en relación a otro.<sup>41</sup>

En la doctrina estoica del renacimiento periódico, encontramos estas dos ideas unidas entre sí: la conflagración al final de un periodo de tiempo, y que las cosas volverán idénticamente siguiendo el mismo curso, como los astros, que siguen el mismo curso en cada revolución. Las cosas, pues, retoman a su curso de manera idéntica, a ejemplo de los fenómenos astronómicos, siendo necesario que Sócrates nazca de los mismos padres. Según un texto de Nemesio, los estoicos parecen haber adoptado la doctrina del Gran Año:<sup>42</sup>

Los estoicos dicen que, una vez que los planetas vuelven al mismo signo celeste en amplitud y profundidad, en donde cada uno estaba al inicio, desde que el mundo había sido

41. *Idem*, 181, 25-31, en SVF II, 624.

42. Eusebio, *PE*, XV, 19, se refiere explícitamente al Gran Año como duración de mundo entre dos conflagraciones, de igual modo Filopón: *Gen., et corr.*, 314, 13.

formado, se produce en un periodo destinado de tiempo una conflagración y una destrucción de seres, y que, de nuevo luego del inicio, el mundo vuelve al mismo estado, así que, como los astros que siguen de nuevo el mismo curso, cada uno de los eventos del período precedente se realizan sin ninguna diferencia.<sup>43</sup>

Según lo anterior, es entender los fenómenos terrestres y humanos sobre el modelo de las revoluciones celestes. Si el tiempo es para los estoicos la extensión de movimiento del mundo, entonces, el tiempo y el mundo reinician completamente de idéntico modo cuando el mundo encuentra su estado inicial.<sup>44</sup>

Sin embargo, el tiempo estoico no es un eterno retorno en círculo (κύκλος), sino en periodos (περίοδος). En un círculo no tiene sentido el tiempo porque no hay ni principio ni fin. En cambio, en un período, si tiene sentido hablar de tiempo, hay principio y fin marcados por la conflagración. El tiempo en los estoicos no es cíclico, sino periódico: hay un antes y un después de

43. Nemesio: *Nat., Hom.*, 38 = SVF II, 625

44. Pero eso pone un problema que ya había sido formulado por Aristóteles en los *Problemas* (XVII, 3): si el tiempo es un círculo y la historia humana también, entonces nosotros no somos posteriores a los habitantes de Troya ni anteriores a nosotros (916 a 38-39). Sin duda, es la razón por la cual ciertos estoicos sostienen que aquel que vuelve no era Sócrates, sino un ser no diferente de Sócrates (Orígenes: *Adv. Cels.*, IV, 68). Pero es una solución poco satisfactoria, porque el problema del tiempo cíclico parece seguir presente.

nosotros, una infinitud de tiempos parecidos al nuestro, que pueden ser un antes y un después al nuestro.<sup>45</sup>

### Nietzsche y el fondo estoico del eterno retorno

Según los estoicos, el tiempo se dice al menos en dos sentidos: hay un tiempo que se subdivide indefinidamente en pasado y futuro y que Marco Aurelio llama *aiôn*, es decir, *eternidad*. La eternidad del tiempo es tan incorporal como el instante mismo, siempre divisible en pasado y futuro. Y existe el tiempo presente, el *chronos*, que al mismo tiempo es doble: el presente de cada período, de su inicio a su fin, que da cuerpo a la eternidad; y el presente, que acompaña nuestros actos y dura con ellos, este presente que es comprensible por las sensaciones. Pertenece, pues,

45. Entre los estoicos que admitían la doctrina, se presentó el debate acerca de la cuestión de la identidad de los individuos en los diferentes períodos. Es una cuestión a la que no damos respuesta en este ensayo pero que podemos enunciar de la siguiente manera: ¿Son, en cada mundo sucesivo, los individuos exactamente los mismos, sin diferencias? Es la tesis defendida por ciertos estoicos, según algunas de nuestras fuentes (Nemesio: *Nat., hom.*, 38 (SVF, II, 625); Orígenes: *Adv., Cels.*, IV, 20 (SVF, II, 628); IV, 68; V, 20 (SVF, II, 625–626). En esta versión “todo sucederá de la misma manera y sin diferencia, hasta en los mínimos detalles”. Aunque, según el mismo Orígenes, ciertos estoicos intentaron corregir los elementos absurdos de la doctrina, diciendo que no será la misma persona que existirá de nuevo, incluso si no será diferente (*Adv., Cels.*, IV, 68). Otros, al contrario, sostienen que habrá ligeras diferencias que no afectarán la identidad (*Adv., Cels.*, V, 20). Sobre esta cuestión, ver D., Sedley: “The stoic criterion of identity”, *Phronesis*, 27, 1982, pp. 255–275; trad., francesa, por J., Brunschwig, *Revue de métaphysique et de morale*, 94, 1989, pp. 513–533.

a la conducta humana —tal es la dimensión ética de esta concepción física del tiempo— realizar en cada instante de la existencia la totalidad del tiempo en sus dos dimensiones de pasado y futuro; vivir cada instante como si se asemejara a la totalidad de una vida.

Así, pues, el pensamiento estoico propone dos lecturas del tiempo, tan necesarias como exclusivas. Según el *chronos*, el presente es limitado pero infinito, porque, periódicamente, se reproduce el eterno retorno del mismo en una línea circular. Según el *aiôn*, solamente el pasado y el futuro subsisten, subdividiendo el presente al infinito según una línea que se podría decir recta y que nunca vuelve sobre sí misma. Deleuze sugiere que el instante infinitamente divisible de la eternidad indica un presente incomprensible, sin espesor, “presente del actor, del bailarín o del mimo”,<sup>46</sup> que duplica la superficie del profundo presente del *chronos*, y que es como lo contra-factual. Esta duplicación del tiempo tiene una significación ética decisiva para entender el sentido del eterno retorno. La ética estoica invita a querer el evento como tal, a querer lo que sucede tal como sucede. En el primer plano (*chronos*), significa querer lo que en el presente periodo acontece, de tal modo que hay que ser coherente con lo que sucede en el mundo según sus causas físicas. En el segundo plano (*aiôn*), se trata de convertirse en cuasi-causa de lo que acontece, de ser uno mismo el actor del evento, como lo indica Deleuze: “La cuasi-causa actúa

46. Gillez, Deleuze: *Logique du sens*, p. 195–197.

de tal manera que duplica esta causalidad física, encarna el evento en el presente lo más limitado posible, lo más preciso, lo más instantáneo, instante puro comprendido al punto donde se subdivide en futuro y pasado, y no más presente del mundo que recogería en sí el pasado y el futuro.<sup>47</sup> Tal es la actitud del actor, del bailarín y del mimo: representan el evento, lo seleccionan y lo expresan en el pasado y el futuro ilimitados. Es por ello que la cuestión ética es hacerse digno frente a todo lo que acontece; por una parte, encarnar el evento, darle cuerpo aquí y ahora tal como debería producirse según el orden de la causalidad periódica (*chronos*); por otra parte, expresando el sentido en la eterna e infinita subdivisión de pasado y futuro (*aiôn*).

No se podría comprender la suerte que Nietzsche reserva al concepto de eterno retorno en su filosofía sin este fondo estoico. Tratará de articular los tres órdenes que los estoicos habían distinguido: cosmológico, ontológico y ético, a partir de la voluntad de poder, es decir, de la voluntad que quiere poderosamente lo que acontece en vez de temer o huir o quedarse en la resignación. El eterno retorno no es el retorno de lo idéntico, por el contrario, es la repetición de una diferencia, la producción reiterada de la singularidad como efecto de una voluntad que quiere lo que sucede según su poder creador. Queriendo lo que sucede se expresa la novedad en sentido aún inédito y, sin embargo, eterno: nada se crea, todo deviene. Pero no

47. *Idem*, 198-206.

constituye la razón de ser más importante de una filosofía del eterno retorno. Esta se sustenta en una ontología del devenir. El ser que no tiene inicio ni tendrá fin es devenir. Lo que sucede, el acontecimiento que sucede, deviene: se ha convertido en algo (pasado) que se está convirtiendo en algo más (futuro). El instante no es presente más que siendo un presente que pasa, el paso del presente comprende en él el pasado que deviene pasando y el futuro que deviene haciendo llegar lo que no es aún pasado. El instante es a la vez una subdivisión infinita en pasado y futuro (*aiôn*), y una síntesis del pasado y el futuro (*chronos*). Es por ello que se puede decir que el eterno retorno es una respuesta al problema de la contingencia (del ser y el tiempo) y que la expresión significa no el retorno de lo mismo, de lo que es o de lo que fue, sino el volver de lo contingente. “La identidad en el eterno retorno no designa la naturaleza de lo que vuelve sino al contrario el hecho de que vuelve lo que es diferente. Es por ello que el eterno retorno debe ser pensado como una síntesis”<sup>48</sup>

Esta síntesis de pasado y futuro, de singularidad y repetición, encuentra entonces su formulación ética más decisiva en la voluntad de poder y su formulación antropológica más radical en la figura del superhombre. Bajo este ángulo, es la respuesta al problema del nihilismo. El eterno retorno es una cuestión de voluntad que invierte el nihilismo en amor de

48. Deleuze: *Nietzsche et la philosophie: Premier aspect de l'éternel retour: comme doctrine cosmologique et physique*, p. 54.

lo que viene desde toda la eternidad. Tal es el programa de una filosofía experimental que procede de la aquiescencia al mundo dionisiaco, al mundo tal como es. No el querer resignado de lo que es, según la necesidad, contrario al querer ilusorio de una libertad indeterminada, sino el querer de una voluntad creadora, que vuelve el destino contra la necesidad, y que Nietzsche llama *amor fati*. El estoicismo diría: “Lo que sucede quíerelo como si fuese el fruto de tu voluntad”. Nietzsche, por su parte, secundaría: “Como poeta, descifrador de enigmas y redentor del azar que soy, también he enseñado a los hombres a crear el futuro y a redimir creativamente todo su pasado, hasta que la voluntad exclame: ‘Así lo he querido y así lo querré’”.<sup>49</sup> La voluntad de poder quiere lo que quiere como si quisiera que esto pueda ser de nuevo querido en todo momento. Así selecciona lo que es digno de acontecer, hace del querer una creación y de la voluntad una alegría. Al mediodía, el eterno retorno es alegría para aquel que no se aferra a la ilusoria soberanía del yo.

49. Federico Nietzsche: *Así habló Zaratustra*, p. 138.

## Referencias

### Fuentes antiguas

- Alexandri Licopolitani: *Contra Manichaei opiniones disputatio*, Teubneri, edidit Augustus Brinkmann, Lipsiae, in Aedibus, B. G., 1895.
- Aristóteles: *Problemas*, introducción, traducción y notas de Ester Sánchez Millán, Madrid, Gredos, 2004.
- Aulio-Gelio: *Nuits Attiques*, París, Libro IV, 1863.
- Bréhier, Émile: *Chrysippe*, París, Felix Alcan, 1910.
- Cesarea, Eusebio de: *Evangelicae Praeparationis XV*, traducción al inglés de E. H. Gifford, Oxonii, 1903.
- Cicerón: *Sobre la naturaleza de los dioses*, introducción, versión y notas de Julio Pimentel Álvarez, México, UNAM, 1976.
- Emesa, Nemesius de: *De natura hominis*, traducción por M.J.B., París, Thibault, 1844.
- Ioannes ab. Arnim, (*Collegit*), *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)*, I–IV, Teubneri, Stutgardiae in aedibus B.G., 1946.
- Ioanis Stobei: *Eclogarum physicarum et ethicarum libri duo*, Recensuit Augustus Meinke, t. I, Lipsiae 1860, I, 20.
- Lactantius: *Divinae Institutiones et epitome divinarum institutionum*, traducción, introducción y notas de Anthony Bowen y Peter Garnsey, Liverpool University Press, 2003.
- Laerzi, Diogene: *Vite dei filosofi, a cura de Marcello Gigante*, Bari, Laterza, 1962.
- Marco Aurelio: *Meditaciones*, introducción de Carlos García Gual, traducción y notas de Ramón Bach Pellicer, Madrid, Gredos, 2008.

Emesa, Nemesius de: *De natura hominis*, Traducción por M.J.B., París, Thibault, 1844.

Orígenes: *Contra Celso*, traducción, versión y notas de Daniel Ruiz Bueno, Madrid, BAC, 1968.

Philonis, Alexandrini: *Opera Omnia, Aeternitate Mundi*, (Recognoverunt, Leopoldus Cohn et Paulus Wendland), Typis et impennis Georgii Reimeri, 1915.

Philo of Alexandria: *Philo in Ten Volumes*, F. H. Colson, M. A. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, London 1985.

Platón: Obras completas, vol. VI, *Timeo*, Madrid, Gredos, 2008.

Plutarque: *Contradictions des Stoïciens en Oeuvres Morales*, vol. V, París 1844 (Traduites du Grec par Ricard).

Séneca: *Epístolas a Lucilio I-II*, introducción, traducción y notas de Ismael Roca Meliá, Madrid, Gredos, 1994.

Taciano: *Discurso contra los griegos en Padres Apologetas griegos*, introducción, traducción y notas de Daniel Ruiz Bueno, Madrid, BAC, 1950.

#### **Fuentes contemporáneas**

Barns, J.: "La doctrine du retour éternel" en J., Brunschwig (éd) *Les Stoïciens et leur logique*, París, Vrin, 1978.

Deleuze, Guilles: *Logique du sens*, Les Editions de Minuit, París 1969.

\_\_\_\_\_: *Nietzsche et la philosophie: Premier aspect de l'éternel retour: comme doctrine cosmologique et physique*, París, PUF, 1962.

Eliade, Mircea: *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 2002.

Golitsis, Pantelis: *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote*, Berlin-NewYork, Walter de Gruyter, 2008.

Guthrie, William. K. C.: *Los filósofos griegos*, FCE, México, 1985.

Hoven, René: *Stoïcisme et stoïciens face au problem de l'au-delà*, París, Les Belles Letres, 1971.

Long, A. y D. Sedley: *The Hellenistic philosophers*, Cambridge, Cambridge, University Press, 1987, 2 vol.

Nietzsche, Friedrich: *Así habló Zaratustra*, traducción de Roberto Mares, México, Grupo Editorial Tomo S.A. de C.V., 2003.

Sedley, D.: "The stoic criterion of identity", *Phronesis*, 27, 1982; traducción de J. Brunschwig, *Revue de métaphysique et de morale*, 94, 1989.

Esta obra fue editada en la ciudad de Zacatecas.  
El tiraje fue de 200 ejemplares.  
Se terminó de imprimir en noviembre de 2013.



“Estoicismo” proviene de “*stoa*”, pórtico o portales, aquellos que rodeaban las plazas griegas para proteger del sol o guarecer de la lluvia, pero también como lugar de reunión social, espacio de discusión comunitaria. La idea del pórtico se plasma en esta filosofía, la primera que quiso ser “sistema”, es decir, parte constitutiva de un organismo o de una ciudad.

En los ensayos que integran este libro, la filosofía estoica aparece como un todo, divisible solamente por necesidades de enseñanza, y esto último nos permite ser arbitrarios y, a través de nuestra traducción libre de la *Teoría de los incorporeales* de Émile Bréhier, ocuparnos exclusivamente de lo invisible que, sin embargo, pesa sobre la realidad; exploramos del mismo modo los alcances de su concepción ontológica y cosmológica.



PIFI  2010