

# SER Y GÉNEROS DEL SER EN EL ESTOICISMO ANTIGUO. UNA DISTINCIÓN ONTOLÓGICA IMPORTANTE APLICADA A LA ÉTICA Y TEORÍA DE LA ACCIÓN \*

MARCELO D. BOERI  
Universidad Alberto Hurtado, Chile

RESUMEN: Este artículo se centra en la doctrina estoica de los géneros del ser y en el modo en que tal doctrina parece funcionar en la ética y la teoría de la acción. Primero, discuto brevemente el problema alma-cuerpo en Aristóteles y argumento que, con el fin de superar las dificultades de la relación entre alma y cuerpo en una psicología que sostiene que el alma es una entidad inmaterial, los estoicos estuvieron dispuestos a respaldar una psicología fisicalista. En segundo lugar, ofrezco una explicación de la ontología estoica e intento mostrar el papel de cada género del ser en dicha ontología. En la sección III regreso a los géneros del ser estoicos, pero concentrándome en las conexiones apropiadas para hacer persuasiva la tesis de que los géneros de ser deben desempeñar un papel en la ética y la teoría de la acción. Finalmente, en la sección IV presento algunas observaciones conclusivas.

PALABRAS CLAVE: géneros del ser, categorías, estoicismo.

## *Being and «genera» of being in Ancient Stoicism. A relevant ontological distinction applied to ethics and action theory*

ABSTRACT: This paper is focused on the Stoic doctrine of *genera* of being and the way in which such a doctrine appears to function in ethics and in action theory. In section I, the soul-body problem in Aristotle is briefly discussed; I argue that, in order to overcome the difficulties of the relation between soul and body in a psychology maintaining that the soul is an immaterial entity, the Stoics were willing to endorse a physicalist psychology. Second, I offer an account of the Stoic ontology and attempt to show the role of each *genera* of being in such an ontology. In section III I return to the Stoic *genera* of being but concentrating on the suitable connections to make more persuasive the thesis that the Stoic *genera* of being should play a role in ethics and in action theory. Finally, in section IV I present some concluding remarks.

KEY WORDS: *genera* of being, categories, Stoicism.

## I. INTRODUCCIÓN

Es difícil exagerar el impacto que debe haber tenido en Aristóteles y probablemente también en los estoicos la distinción platónica entre «decirse por sí»

---

\* El antecedente más remoto de este texto es el comentario que escribí al capítulo 3 («Las subdivisiones del género del cuerpo o del ser») del libro *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética. Edición de los fragmentos, traducción y comentario filosófico* (en preparación para Academia Verlag), que estoy escribiendo en co-autoría con Ricardo Salles. Una versión preliminar de este artículo fue presentada en las *II Jornadas Internacionales de Estudios Clásicos en México*, UNAM, 8-12 de septiembre de 2008. En esa oportunidad me beneficié de los comentarios de Enrique Hülz y Ricardo Salles. Agradezco también los comentarios de los árbitros de *Pensamiento*. Este texto es un resultado parcial del proyecto Fondecyt 1085103 (Chile).

y «decirse respecto de otra cosa» (Platón, *Sofista* 255c12-13: τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὐτά, τὰ δὲ πρὸς ἄλλα ἀεὶ λέγεσθαι). Sospecho que Aristóteles debe haber tenido presente ese pasaje del *Sofista* al momento de distinguir sus categorías, pero probablemente una de las razones que tuvo en cuenta al idear su esquema categorial es que tanto aquello de lo cual se dice lo demás (la sustancia) como lo que se dice de ella (las demás determinaciones categoriales que se predicán de la sustancia) «son», aunque el «es» en cada uno de esos casos es diferente (Cf. Aristóteles, *Cat.* 1a20-2a10; *Tóp.* 103b20-104a2). Es razonable pensar que cualquier teoría que pretenda ofrecer una explicación general de la realidad debe ocuparse en algún momento de elaborar un cierto mapa categorial que permita encuadrar los objetos bajo el presupuesto de la ontología subyacente de dicha teoría. En efecto, las categorías entendidas como modos fundamentales de ser permiten estructurar la realidad y distinguir objetos, tipos de objetos y las probables relaciones que pueden darse entre ellos; dichas categorías deben coincidir con el trasfondo ontológico que presuponen ya que si son «modos fundamentales de ser» deben adecuarse a la teoría ontológica de la que parten. Es decir, una teoría categorial ofrece una especie de «plano ontológico» a partir del cual distinguir objetos y hacer de «lo real» un todo articulado. «Categoría» (κατηγορία) es un término perteneciente a ese selecto grupo de palabras del vocabulario filosófico griego (como «filosofía» o «idea») que nunca fue traducido, sino sólo transliterado. Hay, tal vez, una razón de fondo para esto: la palabra «categoría» puede designar tanto a un sujeto (*i.e.* aquello de lo cual lo demás se dice) como a un predicado (*i.e.* aquello que se dice de un sujeto); Aristóteles es perfectamente conciente de esto cuando argumenta que «todas las κατηγορίαί [que derivan] de estas cosas (*i.e.* de géneros, especies y de las diferencias) se predicán o bien de los individuos o bien de las especies, ya que de la sustancia primera no hay ninguna κατηγορία, pues no se dice de ningún sujeto» (*Cat.* 3a34-37). Esto es, las categorías entendidas como «predicaciones» corresponden propiamente a las determinaciones categoriales accidentales; la sustancia como sujeto, en cambio, también es una categoría (entendida como modo fundamental de ser, que Aristóteles entiende como «ser *x*», donde *x* significa un sujeto), pero nunca es un predicado<sup>1</sup>.

Probablemente advirtiendo esa ambigüedad los estoicos evitaron usar la palabra «categoría» para referirse a los géneros fundamentales del ser<sup>2</sup>. El tema de los géneros del ser estoicos ha probado ser un asunto particularmente difícil. Me propongo argumentar que una de las razones por las cuales el esquema categorial estoico fue malentendido y gozó de tan mala prensa ya en la antigüedad reside en el modo y en los contextos en que fue transmitida la doctrina. En efecto, nuestras fuentes más importantes para la reconstrucción de la teoría estoica de los géneros del ser son comentaristas de Aristóteles (como Simplicio o Dexipo), que están intentando aclarar el tratado aristotélico *Categorías*, o filó-

<sup>1</sup> Sobre este punto me permito remitir a BOERI, 1997: 89

<sup>2</sup> Tomo esta sugerencia de GRAESER, 1978: 201.

sofos por derecho propio (como Plotino), que son declaradamente hostiles al estoicismo. Esos filósofos y comentaristas con frecuencia evalúan la razonabilidad o, más precisamente, la *no* razonabilidad de la teoría estoica sobre la base de esquemas reductivamente platonizantes y, sobre todo, aristotelizantes. Pero este modo de abordar la teoría estoica de los géneros del ser no muestra que dicha teoría es falsa, sino más bien que sobre la base del esquema categorial aristotélico es imposible captar el núcleo de razonabilidad del esquema estoico. Si esta afirmación es cierta, lo que se hará manifiesto es que ambos modelos categoriales (el aristotélico y el estoico) reflejan dos ontologías subyacentes diferentes.

En la primera parte de la siguiente sección de este ensayo discutiré brevemente el problema alma-cuerpo en Aristóteles y argumentaré que, con el propósito de superar las dificultades que tenía la relación de esos ítems, los estoicos probablemente optaron por avalar una posición fisicalista<sup>3</sup>. Luego ofreceré una explicación general de la ontología estoica y trataré de mostrar cómo se encuadra cada género del ser en dicha ontología; a continuación comentaré algún reproche puntual a la teoría y procuraré hacer plausible la tesis de que, aunque discutible, el modelo estoico ofrece un enfoque coherente y razonable que cuadra perfectamente con su ontología fisicalista. En la sección III discutiré los géneros del ser «dispuesto de cierta manera» (τὸ πως ἔχον) y «dispuesto de cierta manera respecto de algo» (πρὸς τί πως ἔχον), y estableceré las conexiones pertinentes para mostrar la funcionalidad de los géneros del ser estoicos en la teoría ética y en la explicación de la acción. Por último, en la sección IV presentaré algunas reflexiones conclusivas.

## II. LOS GÉNEROS DEL SER ESTOICOS: LA PIEDRA DEL ESCÁNDALO DE PLATÓNICOS Y ARISTOTÉLICOS

Es un hecho bien conocido la tesis estoica de la prioridad ontológica de lo corpóreo sobre lo incorpóreo, pero a los fines de mi reconstrucción es importante insistir brevemente en ese punto. En su intento por evitar introducir realidades no corpóreas a las que deba atribuirse también poderes causales sobre los cuerpos, los estoicos sugieren considerar como cuerpos ítems que, como el alma, el conocimiento y las virtudes, habían sido en la tradición platónico-aristotélica ejemplos paradigmáticos de entidades no materiales, pero que, no obstante, poseen poderes causales sobre lo corpóreo. Ni Platón ni Aristóteles tuvieron dudas de que lo inmaterial tuviera poderes causales: Aristóteles sigue pensando, muy platónicamente en mi opinión, que el alma, aun siendo un ítem incorpóreo (¡o precisamente por ser un ítem incorpóreo!) es capaz de ser causa

<sup>3</sup> Soy consciente de que el fisicalismo es un presupuesto que, según los estoicos, vale para todas las partes de la filosofía (lógica, ética y física), pero mi conjetura puede ofrecer una explicación plausible de por qué adoptar la tesis de que lo real son los cuerpos en el dominio psicológico.

de un cuerpo viviente (*De anima* 415b8-14). Los estoicos no estuvieron dispuestos a respaldar este enfoque, probablemente para evitar algunas de las dificultades inherentes al platonismo (del cual creo que Aristóteles es un digno representante) respecto de la relación alma-cuerpo. Cualquier lector familiarizado con el *De anima* es conciente de las dificultades que tiene Aristóteles para mostrar que, aunque cuerpo y alma son dos realidades diferentes, el uno *no* se da sin el otro: el cuerpo sin su forma (el alma) no es cuerpo más que en sentido homónimo porque *no funciona* como un cuerpo<sup>4</sup>. Pero, a su vez, sin un cuerpo el alma no posee el soporte material en el cual pueden desplegarse las funciones anímicas (como los estados afectivos que son «estructuras formales materiales»; λόγοι ἔνυλοι; *De anima* 403a25). En su interpretación de la forma y en su distanciamiento del platonismo, Aristóteles dirá ahora que el alma, como cualquier otra forma en su esquema ontológico, debe darse en el particular, *i.e.* esta alma en esta persona, esta alma en este animal, esta otra alma en esta planta. Pero aun teniendo la convicción de que alma y cuerpo poseen un estatus ontológico diferente (aquella es un ítem inmaterial, éste un ítem material) y que, no obstante, interactúan entre sí, Aristóteles muestra una cierta preocupación por dejar en claro que aquella no está *mezclada* con éste (al menos el alma racional no está mezclada con el cuerpo)<sup>5</sup>. Sin embargo, Aristóteles parece revelar una cierta preocupación respecto de *cómo* es la interacción alma-cuerpo. Se trata, en realidad, de un viejo problema del platonismo que Aristóteles, a pesar de su distanciamiento de Platón en su intento de desactivar la explicación sustancialista del alma, nunca termina de explicar por completo: cómo es posible que dos ítems (alma y cuerpo), que son cualitativamente diferentes, puedan establecer un cierto «contacto» entre sí, a punto tal que, por ejemplo, el alma es la responsable del movimiento locativo del animal (*De anima* 410b19-21). Que «no está mezclado» concuerda con la observación anterior, según la cual el intelecto debe ser «sin mezcla» (ἀμιγής; *De anima* 429a18). Pero la razón de fondo debe

<sup>4</sup> Obviamente, «cuerpo» significa en el contexto del análisis psicológico de Aristóteles «cuerpo natural o viviente» (*De anima* 412a27-b1).

<sup>5</sup> *DA* 429a22-25: «El llamado 'intelecto del alma', por tanto —me refiero al intelecto con el que el alma piensa-razona (διανοεῖται) y supone-cree (ὑπολαμβάνει)—, no es nada en acto antes de inteligir. Por eso es razonable que tampoco esté mezclado con el cuerpo». Que el alma es causa del cuerpo (en el sentido de causa motriz, final y formal) lo declara Aristóteles expresamente (Cf. *De anima* 415b8-14). Por otra parte, en *Physica* VII Aristóteles explícitamente indica que el alma es movida *por el cuerpo*, implicando que el alma y su motor corpóreo se encuentran en contacto espacial (Cf. 247a3-19 con mi comentario en BOERI, 2003: 149-152). Nussbaum observa que la tesis de que la imaginación (φαντασία) y el pensamiento (νόησις) tienen el poder de las cosas reales (ARISTÓTELES, *De motu animalium* 701b18-19: τὴν τῶν πραγμάτων ἔχουσι δύναμιν) «hace referencia al poder de estos procesos materializados de causar cambio corpóreo a gran escala (tal como el estremecimiento), no al poder de los eventos anímicos de causar eventos corpóreos» (NUSSBAUM, 1985: 152). Cualquiera fuere el caso, lo que está fuera de discusión es que tanto la imaginación como el pensamiento poseen poderes causales. Incluso ítems mentales, tales como esperanzas o recuerdos, cuentan como «causas» para Aristóteles (*De motu animalium* 702a-7: μνήμαι δὲ καὶ ἐλπιδες, [...] αἰτίαι τῶν αὐτῶν εἶσιν).

tener que ver con el hecho de que para Aristóteles una mezcla o combinación (μίξις) en sentido estricto es una combinación *entre cuerpos*, proceso en el cual hay involucrada una cierta contrariedad, de modo tal que cada uno de los ingredientes sea capaz de experimentar una acción recíproca<sup>6</sup>, y como ya explicó por qué el alma (racional) no puede confundirse con el cuerpo, entonces, tampoco puede «estar mezclada» con él.

Creo que con el objetivo de despejar este tipo de dudas los estoicos dieron el paso que Aristóteles, quien a pesar de sus esfuerzos por distanciarse de Platón jamás se desprendió por completo de su platonismo estructural más básico, nunca se atrevió a dar: el alma es, como el cuerpo, una entidad corpórea. Si ése es el caso, entonces resulta muy fácil explicar la interacción entre cuerpo y alma, así como la mezcla entre estos dos ítems. Con su apuesta por la defensa de un fisicalismo fuerte los estoicos probablemente pensaron que la dificultad estaba zanjada: si el alma es un cuerpo, tampoco hay ningún problema en suponer que el conocimiento y las virtudes, que son *estados* del alma, también son cuerpos. Para fundamentar su fisicalismo los estoicos recurrieron a sofisticadas diferenciaciones dentro del género «cuerpo» y, más concretamente, a la distinción de cuatro «modalidades de existencia» del cuerpo, por así decir. Dichas modalidades de existencia son los géneros del ser estoicos: (i) el mero sustrato (ὑποκείμενον); (ii) el cuerpo dotado ya de cierta determinación cualitativa, es decir, «lo cualificado» (τὸ ποιόν); (iii) el cuerpo «dispuesto de cierta manera» (τὸ πως ἔχον), y (iv) el cuerpo «dispuesto de cierta manera respecto de algo» (πρὸς τί πως ἔχον). Si el alma, como el cuerpo, es también un cierto tipo de cuerpo, y la virtud y el conocimiento no son más que *modos* en los que se encuentra dispuesto lo rector (τὸ ἡγεμονικόν) del alma, entonces, la virtud y el conocimiento también son cuerpos o estados corpóreos (Cf. *SVF* I 518; II 790)<sup>7</sup>. Conservamos dos claros argumentos a favor del carácter corpóreo del alma, uno atribuido a Cleantes y otro a Crisipo, que conviene citar completos:

«Dado que se transmiten ciertos argumentos que no son desdeñables (οὐκ εὐκαταφρόνητοι) de los estoicos Cleantes y Crisipo, también tenemos que exponer sus soluciones, tal como las dirimieron los platónicos. Cleantes urde el siguiente silogismo: ‘No sólo —afirma— somos semejantes a nuestros padres con respecto al cuerpo (κατὰ τὸ σῶμα), sino también con respecto al alma

<sup>6</sup> ARISTÓTELES, *De generatione et corruptione* 328a31-33: Φανερόν οὖν ὅτι ταῦτ' ἐστὶ μικτὰ ὅσα ἐναντίωσιν ἔχει τῶν ποιούντων· ταῦτα γὰρ δὴ ὑπ' ἀλλήλων ἐστὶ παθητικά. Cf. también 328b22, donde define la mezcla como «la unificación de las cosas mezclables que son alteradas» (ἡ δὲ μίξις τῶν μικτῶν ἀλλοιωθέντων ἕνωσις).

<sup>7</sup> Cf., por ejemplo, ALEJANDRO DE AFRODISA, *De anima libri mantissa* 115, 37-116, 1 (*SVF* II 797): «Puesto que, según ellos, las cualidades del alma y las del cuerpo son cuerpos (αἱ τῆς ψυχῆς ποιότητες σώματα), muchos cuerpos diferentes, que se difunden entre sí (δί' ἀλλήλων διήκοντα), se dan en lo mismo y en el mismo lugar, lo cual requiere de un argumento y de demostración». Cuando me es posible en la cita de los textos estoicos, doy la referencia a I. VON ARNIM, 1903-1905 (cito, como es habitual, con la sigla *SVF*, indicando volumen y número de texto), a A. A. LONG, D. N. SEDLEY, 1987 (cito LS seguido de la sección y letra de texto; por ej., 65A), y a K. HÜLSER, 1987-1988 (cito con la sigla *FDS* seguida del número de texto).

(κατὰ τὴν ψυχὴν), en nuestros estados emocionales, nuestros caracteres y nuestras disposiciones. La semejanza y la desemejanza son propias del cuerpo, no de lo incorpóreo. El alma, por tanto, es un cuerpo'. [...] Además dice: 'nada incorpóreo co-padece con un cuerpo ni un cuerpo [lo hace] con un incorpóreo (οὐδὲν ἀσώματον συμπάσχει σώματι, οὐδὲ ἀσώματῳ σώμα); el alma, sin embargo, co-padece con el cuerpo cuando éste se encuentra enfermo o cuando está siendo seccionado, y el cuerpo [también co-padece] con el alma. En efecto, cuando [el alma] está avergonzada [el cuerpo] enrojece, y cuando está temerosa empalidece. El alma, por tanto, es un cuerpo'. [...] Crisipo, por su parte, afirma: 'la muerte es la separación del alma del cuerpo (χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος); nada incorpóreo, sin embargo, se separa de un cuerpo, pues lo incorpóreo no está en contacto con un cuerpo (οὐδὲ ... ἐφάπτεται σώματος). Pero el alma está en contacto con y se separa de un cuerpo. El alma, por tanto, no es un incorpóreo'» (Nemesio, *De natura hominis* 20, 12-17; 21, 6-9; 22, 3-6, ed. Morani. Cf. *SVF* II 848)<sup>8</sup>.

Los estoicos, como Aristóteles, sostienen que entre cuerpo y alma hay una cierta interacción, pero para que dicha interacción pueda tener lugar presuponen que debe haber una semejanza de naturaleza entre dichos ítems. Aunque Aristóteles avala hasta cierto punto un cierto «interaccionismo» entre alma y cuerpo (en *Physica* VII; Cf. *supra* n. 5), tiene que estar aclarando todo el tiempo que el alma no está mezclada con el cuerpo y que el alma no es un cuerpo. Los estoicos, en cambio, al partir de la premisa de que el alma también es un cuerpo, ya no tienen necesidad de explicar que no hay una mezcla entre alma y cuerpo; en realidad, la mezcla entre tales ítems es una parte del presupuesto de la psicología estoica<sup>9</sup>. Que tal interacción entre alma y cuerpo tiene lugar lo pone de manifiesto el hecho evidente de que los estados anímicos tienen una réplica, por así decir, en el cuerpo o, más precisamente, los estados anímicos (como la vergüenza o el miedo) tienen una manifestación corpórea. Ésa es prueba suficiente de que el alma es un cuerpo.

Esta sofisticada estrategia de eliminación de causas inmateriales, sin embargo, no implica la reducción de *todos* los demás ítems del esquema ontológico estoico a los cuerpos, ni tampoco su descalificación como simplemente carentes de toda realidad. Que esto es así se advierte con bastante claridad a partir del hecho de que los estoicos no colocan al cuerpo como género supremo en su esquema ontológico, sino que parten de la noción más general de «algo» (τὸ τί),

<sup>8</sup> Para la tesis estoica de que el alma es un «cuerpo sutil» y un «aliento connatural» a nosotros, Cf. GALENO, *Def. med.* 29, vol. XIX, p. 355, 11-17 Kühn (*SVF* II 780) y DL 7.156-157 (*SVF* II 774), respectivamente. La traducción de éste y los demás pasajes citados textualmente me pertenece.

<sup>9</sup> El alma, que posee una existencia propia, se difunde a través de la totalidad del cuerpo y, de todos modos, conserva su propia sustancia (πρὸς αὐτὸ σώζουσαν τὴν οἰκείαν οὐσίαν), según los estoicos (ALEJANDRO, *De mixtione* 217, 33-35; *SVF* II 473, LS 48C). La combinación entre alma y cuerpo es el tipo de mezcla que los estoicos denominan μίξις, es decir, la «interpenetración» (ἀντιπαρέκτασις) de dos o más cuerpos, cuya característica fundamental es que tales cuerpos conservan sus cualidades connaturales (ESTOBEO, *Eclogae physicae et ethicae* [Ecl.] I 154, 8-155, 14; *SVF* II 471; LS 48D).

que designa, al parecer, todo aquello que puede ser correlato objetivo de una intención significativa, independientemente de si puede o no contar como existente en sentido estricto<sup>10</sup>. Por lo mismo, dicho modelo ontológico, tal como puede ser reconstruido a partir de las fuentes<sup>11</sup>, supone también una diferenciación de la noción de entidad o «realidad»: dentro de todo lo que puede contar como «algo», en la medida en que puede ser objeto de una intención significativa, la existencia o el ser en sentido primario (εἶναι) corresponde a los cuerpos, mientras que a las entidades que no pueden entrar en relaciones causales corresponde tan sólo lo que los estoicos denominan «subsistencia» (ὑφίστασθαι, ὑπόστασις)<sup>12</sup>. Existencia y subsistencia son, pues, los modos de realidad que pueden convenir a lo que, en general, es «algo».

Ahora bien, dentro del dominio de lo que cuenta como meramente subsistente, los estoicos incluyen dos tipos diferentes de entidades, a saber: por un lado, los «incorpóreos» (ἄσώματα) y, por otro, entidades que aparentemente no cuentan ni como cuerpos ni como incorpóreos, tales como los objetos ficcionales y los límites de las figuras geométricas (Cf. *SVF* II 332). Éstas últimas ocupan, sin embargo, una posición más bien marginal en la teoría ontológica y pueden ser dejadas de lado aquí. Con respecto a los incorpóreos, sin embargo, se presenta la dificultad de que bajo tal categorización los estoicos incluyen cosas, a primera vista, muy diversas. Las fuentes antiguas consignan la existencia de cuatro incorpóreos fundamentales, que pueden dividirse en dos grupos, a saber: los llamados «decibles» (λεκτά), por un lado, y lugar, vacío y tiempo, por el otro (*SVF* II 331). Mientras que los incorpóreos del segundo grupo están situados en el plano físico, los «decibles», en cambio, se corresponden más bien con lo que modernamente llamaríamos los predicados, esto es, aquellos ítems semánticos que pueden ser verdaderos o falsos de los objetos existentes. La razón que justifica esta unificación de entidades tan heterogéneas bajo una misma categorización reside, muy probablemente, en el hecho ya señalado de que todas ellas comparten el rasgo de no poder entrar de manera activa o pasiva en relación causal con otra cosa, lo cual las distingue de los cuerpos. En el caso del lugar y el tiempo se trata de determinaciones que están vinculadas con los cuerpos y los procesos o movimientos a los que ellos están sujetos: ambos existen y se definen por referencia a esas entidades; algo semejante vale para el caso del vacío, que los estoicos supusieron como subsistente sólo en el exterior del universo mismo, ya que dentro de éste todo es materia y no hay vacío alguno (para el tiempo, Cf. *SVF* I 93; para el lugar y el vacío, Cf. *SVF* I 94-96). En el presente contexto resultan especialmente importantes los «decibles», pues desempeñan un papel importante en la teoría estoica en torno a la psicología de la acción; también se encuentran conectados muy directamente con otros ítems estudiados dentro de la ética (tal como las pasiones o estados emocionales). Digamos ahora simplemente que los estoicos llaman la atención sobre el hecho de que en la producción de las acciones juegan un papel decisivo actitudes proposicionales del tipo del asentimiento. Se trata de

<sup>10</sup> Cf. *LS* I, 164.

<sup>11</sup> SIMPLICIO, *In cat.* 66, 32-67, 8 (*SVF* II 369; *LS* 27F; *FDS* 832); Cf. *LS* 27 A-G = *SVF* II 85, 322, 329-332, 369.

<sup>12</sup> CLEOMEDES, VIII 10-14 (*SVF* II 541; *LS* 49 C); SIMPLICIO, *In De caelo* 284, 28-285, 2 (*SVF* II 502; *LS* 49F).

actitudes a través de las cuales el sujeto se refiere de cierta manera a un determinado contenido proposicional, dándolo por verdadero. Pero tales contenidos proposicionales incluyen necesariamente en su constitución no sólo nombres que designan objetos (expresiones del *lógos* y, por ende, corpóreos), sino también expresiones predicativas, que pueden ser verdaderas o falsas de dichos objetos. Formulado en términos correspondientes a las categorías propias de la ontología estoica, esto equivale, pues, a decir que los «decibles» juegan un papel mediador esencial en la producción de la acción.

Esta larga dilación tenía por objeto ubicar la teoría estoica de los géneros del ser en el nuevo dibujo que los estoicos, con el trasfondo de sus vigoroso fisicalismo, hacen del mapa ontológico. Como he señalado al comienzo, parece que constituyó un lugar común entre los críticos de los estoicos señalar que éstos omiten en su esquema categorial la cantidad, el tiempo y el lugar<sup>13</sup>. Aunque el texto de Simplicio no dice exactamente que omiten el tiempo y el lugar (como categorías, claro está), sino «*las cosas que están en el tiempo y el lugar*» (τὰ ἐν χρόνῳ καὶ ἐν τόπῳ), es bastante obvio que está pensando que los estoicos omiten las categorías (aristotélicamente consideradas como tales) de tiempo y lugar. Uno podría legítimamente preguntarse cómo es posible que un comentador tan inteligente como Simplicio pudiera ser capaz de cometer este error de apreciación. Creo que si uno examina con cuidado la evidencia textual, resulta bastante obvio que este reproche se basa en un prejuicio que antepone el modelo aristotélico de las categorías al estoico, ya que en este último tanto el tiempo como el lugar son considerados bajo el género del ser «dispuesto de algún modo» (τὸ πῶς ἔχον), como explícitamente reconoce al menos Plotino<sup>14</sup>. Si esto es así, no es cierto que los estoicos no tengan en cuenta el tiempo y el lugar. Los estoicos siempre podrían argumentar que, (i) dado que los géneros del ser son divisiones dentro del cuerpo, y (ii) como tiempo y lugar son incorpóreos, entonces, (iii) no pueden ser géneros del ser. Pero parece que encontraron una manera de hacer entrar el tiempo y el lugar en sus géneros del ser: en efecto, aunque no son géneros del ser, no hay nada corpóreo que pueda prescindir del tiempo y del lugar. El reproche de Simplicio y Plotino, sin embargo, puede basarse en una objeción sistemática importante: si efectivamente los géneros del ser estoicos son diferenciaciones dentro del ítem «cuerpo», no se entiende cuál sería la razón para incluir bajo «dispuesto de cierto modo» al tiempo que, en el modelo ontológico estoico, es un incorpóreo, no un cuerpo. Pero esta objeción no aparece de manera explícita ni en Simplicio ni en Plotino. Si mi sugerencia de que entre cuerpos e incorpóreos hay una especie de relación de complementariedad es razonable<sup>15</sup>, los estoicos tendrían una manera de responder a esa objeción.

<sup>13</sup> SIMPLICIO, *In cat.* 67, 2-3 (SVF II 369; LS 27F; FDS 832): καὶ δῆλον ὅτι πλεῖστα παραλείπουσιν τὸ τε γὰρ ποσὸν ἀντικρυς καὶ τὰ ἐν χρόνῳ καὶ ἐν τόπῳ; DEXIPPO, *In cat.* 34, 11-24 (SVF II 399; FDS 829).

<sup>14</sup> PLOTINO VI 1, 30, 1-21 (SVF II 400).

<sup>15</sup> He defendido esa hipótesis en BOERI, 2001.

Simplicio y Dexipo reprochan a los estoicos el hecho de que agrupen bajo «lo dispuesto de algún modo» a prácticamente todas las categorías<sup>16</sup>. Naturalmente, Simplicio y Dexipo están pensando en la lista aristotélica de categorías; pero la funcionalidad de la categoría «dispuesto de algún modo» permite a los estoicos incluir en ella ítems como tiempo, lugar, acción, pasión, cantidad, etc. Tomemos el caso del puño, que es un ejemplo de πῶς ἔχον: un puño no es más que una mano dispuesta de cierta manera. Pero si es una mano, es un existente, *i.e.* un ente extenso con una cierta cantidad, que está en un lugar, que está en el tiempo, que hace o padece algo, etc. (éste es, por lo demás, el modo en el que Plotino entiende «lo dispuesto de cierto modo» en VI 1, 30, 1-21, *i.e.* como el género que incluye el lugar, el tiempo, la acción, la pasión, etc., aunque encuentre absurda la teoría). Pero los pasajes más polémicos en contra de los estoicos están representados por el testimonio de Plotino, quien comienza por poner en duda el «algo» como género supremo al argumentar que «es incomprendible e irracional» por no coincidir ni con los incorpóreos ni con los cuerpos (VI 1 25, 1-33). Un estoico claramente podría responder que, precisamente por ser el género supremo, el «algo» no puede ser un cuerpo ni un incorpóreo, pues éstos últimos son sus especies. La siguiente objeción de Plotino se centra en tratar de mostrar el absurdo estoico de postular al sustrato como primero, anteponiendo así la materia a lo demás. Se trata en este caso de un claro ejemplo en el que se produce un evidente choque de dos enfoques ontológicos fuertemente antitéticos: el de Plotino, para quien un verdadero principio debe ser un ítem inmaterial, y el de los estoicos, para quienes lo verdaderamente existente y real son los cuerpos. En IV 7 8<sup>a</sup>, 9-35 Plotino omite el hecho de que, por principio según los estoicos, no puede haber una «capacidad o poder incorpóreo»: si  $x$  es un poder capaz de producir algún tipo de efecto en  $y$ ,  $x$  debe ser corpóreo. Pero «cuerpo» puede entenderse, según los estoicos, de dos maneras: (i) como lo triplemente extenso, y (ii) como lo que es capaz de producir o de recibir una acción; aunque (i) no puede no ser cualificado, (ii) sí puede serlo. Pero naturalmente el sentido en que se dice que la materia es un cuerpo, no puede ser el sentido en el que uno puede advertir la presencia de una cualidad en un cuerpo discreto: el modo en que se aplica la noción de «cuerpo» a la materia incualificada debe coincidir con el sentido más general de «sustrato» distinguido por Dexipo (*In cat.* 23, 25-24, 18). Pero eso no explica que los cuerpos son capaces de lo que son capaces gracias a las capacidades incorpóreas. Desde luego que los estoicos estarían dispuestos a aceptar que cuando un cuerpo se divide la cualidad permanece en él entera en cada parte, pero eso no prueba que la cualidad sea incorpórea, sino que es corpórea porque, precisamente, uno puede seguir diciendo que cada parte del cuerpo es dulce, y eso es así porque hay interacción entre la cualidad (corpórea) y el ítem corpóreo que es cualificado por esa cualidad. O sea, un estoico podría invertir la carga de la prueba diciendo que el que debe probar el modo en que se relaciona la cualidad con el objeto cualificado es quien sostiene que la cualidad, aunque incorpórea, es capaz de cualificar un cuerpo. A pesar de las dificultades propias de la versión plotiniana de los géneros estoicos, su presentación crítica de la teoría estoica deja en claro que los cuatro géneros del ser estoicos son aspectos o enfoques diferentes del mismo ítem que, desde el punto de vista de la ontología estoica, es un «existente».

<sup>16</sup> Con excepción de la cualidad y la sustancia; Cf. MENN, 1999: 224.

Como he señalado anteriormente, para los estoicos lo más genérico no es ὄν («existente»), sino τί («algo»), género bajo el cual se encuentran los cuerpos y los incorpóreos. Este cambio parece reflejar un deseo conciente por parte de los estoicos de distanciarse de Aristóteles y ha llevado a pensar a algunos estudiosos que en tanto los géneros «sustrato» (ὑποκείμενον) y «cualificado» (τὸ ποιόν) corresponden a los cuerpos, los géneros «dispuesto de cierto modo» (τὸ πως ἔχον) y «dispuesto de cierto modo respecto de algo» (πρὸς τί πως ἔχον) corresponden a los incorpóreos<sup>17</sup>. Uno tendría razones, sin embargo, para creer que éste no puede ser el caso, pues para los estoicos los estados y disposiciones, que son distintas manifestaciones del πνεῦμα (un cuerpo), son corpóreos. Como ya hemos visto, un ejemplo de «dispuesto de cierto modo» es «conocimiento», que los estoicos definen como «lo rector [del alma] dispuesto de cierto modo»<sup>18</sup>. Por lo demás, como pensaba Plutarco<sup>19</sup>, lo que más probablemente estaban sugiriendo los estoicos es que «sustrato», «cualificado», «dispuesto de cierto modo» y «dispuesto de cierto modo respecto de algo» no son más que diferentes descripciones o aspectos del mismo objeto corpóreo, cuya existencia se señala con el pronombre deíctico, que indica el «particular objetivo»<sup>20</sup>. En efecto, los estoicos sostienen que una proposición indefinida (como «alguien camina») y una proposición intermedia (como «Sócrates camina») se vuelven verdaderas cuando la correspondiente proposición definida (como «éste camina») es verdadera, y esta última es verdadera cuando se la dice de un sujeto existente<sup>21</sup>. Las proposiciones definidas son las que «se enuncian de un modo indicativo» (τὰ κατὰ δεῖξιν ἐκφερόμενα), ya que indican un individuo particular. De este modo, puede decirse que «éste» (por ejemplo, Sócrates) es un sustrato o sujeto, pero dado que es portador de una cierta cualidad (ποιότης) también es «cualificado» (ποιόν). Es probable que, como señala Dexipo<sup>22</sup>, el sujeto o sustrato<sup>23</sup> como primer género del ser es más que «materia incualificada», una distinción bastante familiar desde Aristóteles. El segundo género del ser («cualificado») corresponde al segundo significado de ὑποκείμενον distinguido por Dexipo en su comentario a las *Categorías* de Aristóteles<sup>24</sup>, y se remonta a una discusión que, según Simplicio,

<sup>17</sup> Cf. BRÉHIER, 1970: 43; en esta misma línea interpretativa, Cf. también MENN, 1999: 224-225.

<sup>18</sup> SEXTO, *Adversus Mathematicos* (en adelante *M*) VII 39 (SVF II 132).

<sup>19</sup> PLUTARCO, *De communibus notitiis* 1083E7-8 (SVF II 762; LS 28A): «porque postulan (sc. los estoicos) cuatro sustratos respecto de cada uno o, más precisamente, hacen a cada uno de nosotros cuatro» (ἐπεὶ τέσσαρά γε ποιῶσιν ὑποκείμενα περὶ ἕκαστον, μᾶλλον δὲ τέσσαρ' ἕκαστον ἡμῶν).

<sup>20</sup> Como sugiere Long, siguiendo a Strawson; LONG, 1971: 89.

<sup>21</sup> Cf. SEXTO, *M* 8.96-97 = SVF II 205, y GRAESER, 1978: 204-205.

<sup>22</sup> DEXIPO, *In cat.* 23, 25-24, 18 (SVF II 374; FDS 835).

<sup>23</sup> Ambas palabras son traducciones apropiadas del griego ὑποκείμενον, aunque uno tendería a usar «sujeto» si el contexto es lógico y «sustrato» si es ontológico. No estoy muy seguro, sin embargo, de que los estoicos (o incluso Aristóteles) tuvieran muy clara esta distinción.

<sup>24</sup> DEXIPO, *In Cat.* 23, 27-30: «El denominado "sustrato" es uno en un primer sentido como la materia incualificada (ἡ ἄποιος ὕλη), de la que Aristóteles dice que es «un cuerpo en potencia». En segundo lugar, sustrato es lo cualificado, que subsiste común o peculiarmente (τὸ ποιόν,

tuvo lugar entre Antístenes y Platón. La objeción de Antístenes era la siguiente: «veo ‘caballo’, pero no veo ‘caballidad’», a lo que Platón replicó: «porque tienes aquello con lo cual se ve ‘caballo’, a saber, este ojo, pero aquello con lo cual se contempla ‘caballidad’ aún no lo posees» (Simplicio, *In cat.* 208, 30-32). Más allá de la verosimilitud que esta anécdota pueda tener, es claro que el problema de la cualidad y lo cualificado, así como del estatus ontológico de esos ítems ya comenzó a ser intensamente discutido en época de Platón, quien, además, parece haber forjado por primera vez el tecnicismo ποιότης, «cualidad», con clara conciencia de que estaba introduciendo un término nuevo en el vocabulario filosófico<sup>25</sup>. Ahora bien, el sujeto o sustrato «Sócrates» está cualificado de dos maneras, según los estoicos: en un sentido peculiar o en un sentido común. Desde el punto de vista de su cualificación peculiar (ιδίως ποιόν) el sustrato es «Sócrates» (porque es un sujeto que es portador de la cualidad peculiar «Socrateidad»); desde el punto de vista de su cualificación común o general (κοινῶς ποιόν), en cambio, ese mismo sustrato o sujeto es «hombre», ya que además es portador de esa cualidad común<sup>26</sup>. Para los estoicos lo «comúnmente cualificado» es técnicamente un nombre común o «apelativo» (προσηγορία), es decir, un nombre de clase. Los nombres en cuanto signos son objetos físicos (son una parte del λόγος y, como él, son físicos; DL VII 58), pero sus significados son incorpóreos. Las cosas que clasificamos bajo una clase («caballo», «hombre») no son más que porciones de *pneûma*, el cual cambia sus denominaciones según sea la alteración de la materia por la que pasa<sup>27</sup>. Cada cosa singular, además de pertenecer a una clase, debe caracterizarse como la cosa singular que es: *este* hombre al que llamo «Sócrates» o *este* caballo al que llamo «Bucéfalo»; tales individuos deben entenderse como ejemplificaciones apropiadas de la cualidad común «hombre» y «caballo», respectivamente (en su sentido técnico estricto «Bucéfalo» y «Sócrates» son nombres —ὀνόματα—, «una parte del λόγος que revela o indica una cualidad peculiar»; DL VII 58). Como ya hemos visto, no es lo mismo «cualidad» (ποιότης) y «cualificado» (ποιόν). En su comentario a las *Categorías* de Aristóteles, Simplicio parece distinguir al menos tres significados de «cualificado» de acuerdo con el uso estoico<sup>28</sup>, aunque, como ha mostrado Menn<sup>29</sup>, es probable que el significado intermedio de ποιόν (que excluye «correr» como ejemplo, pero incluye «estirar el puño») no corresponda propiamente a «cualificado», sino a «encontrarse dispuesto de cierto modo» (πως ἔχον), el tercer género del ser estoico, no al segundo (esta interesante sugerencia, sin embargo, no cuadra con el hecho de que Simplicio expresamente afirma que «cualifi-

ὁ κοινῶς ἢ ἰδίως ὑφίσταται), ya que no sólo ‘bronce’ sino también ‘Sócrates’ son sustrato para las cosas que sobrevienen o que se predicán de ellos».

<sup>25</sup> Cf. PLATÓN, *Teeteto* 182a7: «Pues bien, tal vez el término «cualidad» —ποιότης— te parezca inaudito y no lo comprendas como una expresión general».

<sup>26</sup> SIMPLICIO, *In cat.* 48, 11, 49, 9 (LS 28E; FDS 834).

<sup>27</sup> AECIO, I 7, 33 = Ps. PLUTARCO, *De placitis philosophorum* 882A; *SVF* II 1027; LS 46a.

<sup>28</sup> *In cat.* 212, 12-213, 7 (*SVF* II 390; LS 28N).

<sup>29</sup> 1999: 223, n. 12.

cado» se dice de tres maneras y atribuye esta posición a los estoicos<sup>30</sup>. Podría tratarse, sin embargo, de un detalle que Simplicio no llegó a percibir con claridad). El primer significado de ποιόν es el más inmediatamente comprensible en el sentido común, es decir, todo lo diferenciado (πᾶν τὸ κατὰ διαφοράν): uno puede afirmar que  $x$  es  $F$  porque  $x$  es portador de una cierta cualidad que lo distingue o diferencia de otra cosa (o, como define Simplicio, τὸ κατὰ διαφοράν en 165, 37-166, 1, lo diferenciado es «lo que es caracterizado de acuerdo con una cierta forma»: τὰ κατὰ τι εἶδος χαρακτηριζόμενα). Esa diferencia que distingue al sujeto como tal puede ser peculiar o común y se aplica tanto a procesos como a estados permanentes. Siempre según el testimonio de Simplicio, «cualidad» (ποιότης) debe coincidir con el tercer significado distinguido de «cualificado», *i.e.* cualificado como lo que se encuentra en un estado permanente. Ejemplos de este tercer significado de «cualificado» son «gramático» y «prudente», casos que «coinciden con la expresión» (*In cat.* 212, 25-26: ἀπαρτίθειν δὲ κατὰ τὴν ἐκφοράν), pues ellos no son más amplios ni más concisos respecto de la cualidad. Cualificado en este sentido (es decir, el que coincide con «cualidad»), entonces, debe ser un estado permanente del individuo cualificado. Una cualidad es la « $F$ -edad» o propiedad; lo cualificado, en cambio, es la cosa u objeto (el ὑποκείμενον) que satisface tal  $F$ -edad en la medida en que es una ejemplificación apropiada de  $F$ <sup>31</sup>. A cualidades (propias o peculiares) como «Socrateidad» o «Diogeneidad» y a una cualidad común como «hombre» corresponden, respectivamente, individuos peculiarmente cualificados (como «Sócrates» o «Diógenes», o incluso dios mismo, que es uno de los significados de mundo, según los estoicos, entendido como un individuo peculiarmente cualificado a partir de la sustancia total; Cf. DL VII 137) y lo comúnmente cualificado (como «humano»). Si lo que he argumentado hasta este momento es razonable, puede entenderse ahora por qué «sustrato» y «cualificado» son dos aspectos del mismo objeto.

### III. LOS TIPOS DE ESTADOS Y LA TEORÍA DE LA VIRTUD Y LA ACCIÓN

Cuando uno pasa al tercer («dispuesto de cierta manera») y cuarto géneros del ser estoico («dispuesto de cierta manera respecto de algo») tiene ya la impresión de que se encuentra en un terreno más constructivo desde el punto de vista de la terminología técnica. Tanto ὑποκείμενον como ποιόν son términos que habían sido ya ampliamente utilizados por Aristóteles, aun cuando entre los estoicos puede advertirse ya un uso peculiar diferente del que se encuentra en los tratados aristotélicos. Pero aun cuando la expresión πρὸς τί πως ἔχειν también tiene un antecedente en Aristóteles<sup>32</sup>, en éste nunca llegó a constituir un

<sup>30</sup> SIMPLICIO, *In cat.* 213, 1-7 (SVF II 390; LS 28N).

<sup>31</sup> SIMPLICIO, *In cat.* 48, 11, 49, 9 (LS 28E; FDS 834); *In cat.* 212, 12, 213, 7 (SVF II 390; LS 28N); SIRIANO, *In Metaph.* 28, 18-29, 11 (SVF II 398).

<sup>32</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Cat.* 8a31-32: τὰ πρὸς τι οἷς τὸ εἶναι ταῦτόν ἐστι τῶ πρὸς τί πως ἔχειν. Cf. también *Cat.* 8b3 y *Ética Nicomaquea* 1101b13.

término técnico, como sí llegó a serlo en el estoicismo. En el título de este ensayo anuncio que la importante distinción ontológica en el género del cuerpo, *i.e.* la distinción de los géneros del ser, se aplica a la ética y la teoría de la acción estoicas. En efecto, los géneros del ser estoicos son útiles para comprender el modo en que los estoicos aplicaron su fisicalismo a su teoría del bien y a su teoría de la acción que, aunque probablemente está inspirada en Aristóteles, tiene ingredientes novedosos y originales. En lo que queda de este texto, me propongo explorar los dos géneros del ser que remiten a ciertos estados de un cierto ítem corpóreo, así como explicar el modo en que los estoicos incorporan su fisicalismo ontológico a su teoría de la virtud y a la explicación de la acción.

El tercer significado de ποιόν discutido antes da una clave de qué entendieron los estoicos por «encontrarse dispuesto de cierta manera»; lo cualificado no es más que la ejemplificación de la cualidad en un sujeto. Por ejemplo, todo conocimiento no es más que lo conductor del alma dispuesto de cierta manera, o el puño no es más que la mano dispuesta de cierta manera (Cf. Sexto Empírico, *M VII 39*). Hay entonces ciertos estados o disposiciones de los sujetos que no contienen una cualidad (ni peculiar ni común) y que, sin embargo, describen ciertos estados (a veces no permanentes, como en el caso de «puño») de un sujeto. Si «puño» tuviera una cualidad (peculiar y común), entonces sería un individuo diferente de «mano»; pero el caso es que un puño es solamente una mano en un cierto estado o disposición, no un individuo diferente, razón por la cual la cualidad común y peculiar de «puño» no puede ser diferente de la de «mano». Dada la estrecha conexión entre «cualificado» y «dispuesto de cierta manera», sería útil comenzar por preguntarse en qué se distingue lo uno de lo otro. Tomemos los dos ejemplos más claros de «dispuesto de cierta manera» mencionados en la sección II: «conocimiento» y «puño». Tanto el uno como el otro no pueden entenderse más que como determinaciones de algo ya determinado, a saber, el individuo cualificado que llamamos «alma» y «mano» respectivamente. Simplicio<sup>33</sup> da como ejemplos de «dispuesto de cierta manera» (o de «relativo» sin más en el uso amplio de la expresión) «dulce» y «amargo». Es claro que tanto lo uno como lo otro deben ser propiedades que se dan respecto de un individuo cualificado, y que disponen a ese individuo de una manera determinada. Además, tanto «dulce» como «amargo» también son cualificaciones que no pueden pertenecer y no pertenecer a algo sin que se dé un cambio de cualidad en ese algo. Esto es,  $x$  es  $F$ , siendo  $F$  un πως ἔχον si y sólo si  $F$  no puede pertenecer y no pertenecer a  $x$  sin que se dé un cambio de cualidad en  $x$ . Si los ítems que se encuentran dispuestos de cierto modo son también cualificados deben ser, por tanto, «diferenciados» (ya que la dulzura es una cualidad diferenciadora de la miel que decimos que es «dulce»), y el único modo de que se alteren es si su propio poder o facultad también cambia, pero no hay ningún factor externo que, al cambiar, determine que lo πως ἔχον también cambie. Por ejemplo, si el estado en que se encuentra mi alma es «conocimiento», no impor-

<sup>33</sup> *In cat.* 165, 32-166, 29 (*SVF II 403*; *LS 29C*; *FDS 833*).

ta que los empresarios locales de televisión se pongan de acuerdo en difundir como cierto 24 horas al día el aserto « $2 + 2 = 5$ » o «las telenovelas son muestras inequívocas del talento humano», yo seguiré creyendo que esas afirmaciones son falsas, porque, de acuerdo con los estoicos, no hay ningún factor *externo*, como la conspiración masiva de los empresarios televisivos de mi ejemplo, que pueda modificar el estado de mi alma que llamo «conocimiento» (ἐπιστήμη). Pero la explicación estoica tiene algunos alcances prácticos que son mucho más interesantes: como sabemos, los estoicos revitalizan el intelectualismo socrático, *i.e.* la tesis de que (i) la virtud es conocimiento; (ii) que entre las virtudes hay unidad<sup>34</sup>, y (iii) que la virtud y la felicidad son lo mismo<sup>35</sup>. En las discusiones que encontramos en los filósofos antiguos una posición es intelectualista si sostiene las siguientes tesis:

- a) La virtud es conocimiento y éste es necesario y suficiente para actuar correctamente<sup>36</sup>. Quien conoce lo que es bueno, actuará de acuerdo con ello, o sea, hará lo bueno. En palabras del Sócrates platónico, «la única mala acción es estar privado de conocimiento» (Platón, *Protágoras*, 345b5). Crisipo parece seguir a la letra esta sugerencia cuando afirma que habría únicamente una virtud (conocimiento) y solamente un vicio (ignorancia)<sup>37</sup>.
- b) El vicio y, en general, las malas acciones no son más que ignorancia. Esto significa que quien actúa mal no lo hace «de buen grado» (ἐκῶν)<sup>38</sup>.
- c) La tercera tesis conecta lógicamente las dos anteriores: todo el mundo *desea* o *quiere* lo que es bueno. Nadie elige de buen grado lo que es malo<sup>39</sup>. El que obra mal no lo hace porque *quiere* o *desea* obrar mal, sino porque ignora lo que es verdaderamente bueno. El agente *cre*e que lo que está

<sup>34</sup> PLATÓN, *Protágoras*, 331e; 359b; 361a-b.

<sup>35</sup> Véase ESTOBEO, *Eclogae* II 59, 4-60, 80; 63, 6-10; GALENO, *PHP*, p. 434, ed. De Lacy; DL VII 87. Un estudio detallado sobre la influencia socrática en los estoicos puede encontrarse en STRIKER, 1996: 316-324, y, más recientemente, ALESSE, 2000: caps. 4 y 9.

<sup>36</sup> Sin duda, esto es una simplificación. La tesis socrática de que la virtud es conocimiento debe ser cuidadosamente examinada; algunos influyentes intérpretes enfatizan que el conocimiento es una condición necesaria y suficiente para la virtud moral. Que es una condición necesaria significa que si un agente actúa moralmente, tiene conocimiento moral; que es una condición suficiente significa que si un agente tiene conocimiento moral, actuará moralmente.

<sup>37</sup> Citado por GALENO, *PHP*, VII 2, 436, 10-15. Véase también ESTOBEO, *Eclogae* II 59, 4-60, 8 (LS 61H); II 63, 6-10 (LS 61D) y DL VII 97.

<sup>38</sup> PLATÓN, *Gorgias* 468b1-e5; 509e.

<sup>39</sup> Ésta es la conclusión de un argumento ofrecido por el Sócrates platónico, que puede resumirse en los siguientes pasos: 1) hay quienes eligen lo que es malo para sí mismos; 2) las cosas malas dañan al agente, pero 2.1) nadie quiere ser dañado ni ser miserable e infeliz. De aquí que 3) quien elige las cosas malas cree que son buenas. PLATÓN, *Menón* 77b-78b. Estas son las llamadas «paradojas socráticas»: a) nadie desea los males, y b) todo el que va en busca de males lo hace involuntariamente (Cf., además del pasaje del *Menón* recién citado, *Protágoras* 358c y *Gorgias* 468c). Estas tesis son paradójicas porque, desde el punto de vista del sentido común, es más o menos natural que uno se dañe a sí mismo sabiendo que lo está haciendo y que el agente lleve a cabo lo que es incorrecto sabiendo que es incorrecto.

haciendo es bueno, pero en realidad no lo *sabe*. Si alguien hace lo que es malo, sólo puede ser porque es ignorante y está en el error. La virtud consiste en el correcto reconocimiento del bien.

Si uno se quedara únicamente en esto, tendría que concluir que la teoría estoica de la virtud no tiene nada de innovador, sino que se limita a ser una repetición de algunas posiciones y argumentos «socráticos», tal como son transmitidos por Platón en algunos de sus diálogos tempranos. Sin embargo, no hay duda de que la inversión que los estoicos llevan a cabo de la ontología y con ella el acento de lo corpóreo como marca de lo «real» también tuvo un impacto en la teoría de la virtud. En lo que sigue me propongo discutir dicho impacto y explorar el estatus ontológico de las virtudes estoicas, de modo de mostrar cuál es la relevancia que tiene la distinción ontológica de los géneros del ser aplicada a la teoría de la virtud.

Dado su intelectualismo, los estoicos no sólo dan por supuesta, sino que defienden la tesis de que la virtud es conocimiento y el vicio ignorancia. Pero, además, si todo conocimiento no es más que lo conductor del alma *dispuesto de cierta manera*<sup>40</sup> y si el alma es un cuerpo, entonces, se sigue que la virtud es un cuerpo<sup>41</sup>. Que la virtud es lo rector del alma dispuesto de cierta manera debe significar que es lo rector dispuesto al modo de «conocimiento»; pero lo rector del alma también puede estar dispuesto de una manera diferente, *i.e.* a la manera de «ignorancia», de donde se sigue que la ignorancia, igual que el conocimiento, es un estado corpóreo, ya que tanto el conocimiento como la ignorancia son estados del alma y, como ésta es un cuerpo, dichos estados son corpóreos. Si aplicamos la formalización que he propuesto para entender el tercer género del ser ( $x$  es  $F$ , siendo  $F$  un  $\pi\omega\varsigma$  ἔχον si y sólo si  $F$  no puede pertenecer y no pertenecer a  $x$  sin que se dé un cambio de cualidad en  $x$ ), se ve con claridad que si reemplazamos  $x$  por «lo rector» y  $F$  por «conocimiento» (en  $t'$ ) o por «ignorancia»

<sup>40</sup> Cf. SEXTO, *M XI* 22-23 (*SVF III* 75): «Ahora bien, los estoicos, al apropiarse de las nociones comunes, por así decir, definen el bien del siguiente modo: 'bien es un beneficio o no otra cosa que beneficio' (ἀγαθόν ἐστὶν ὠφέλεια ἢ οὐχ ἕτερον ὠφελείας); por 'beneficio' entienden la virtud y la acción excelente, y por 'no otra cosa que beneficio' la persona excelente y el amigo. Pues la virtud, al estar constituida como lo conductor dispuesto de cierta manera ( $\pi\omega\varsigma$  ἔχον ἡγεμονικὸν καθεστηκῆσα), y la acción excelente, al ser una cierta actividad según virtud, directamente es «beneficio». Cf. también SEXTO, *M VII* 39 (*SVF II* 132):  $\pi\alpha\sigma\alpha$  δὲ ἐπιστήμη  $\pi\omega\varsigma$  ἔχον ἐστὶν ἡγεμονικόν.

<sup>41</sup> Las virtudes, que son estados del alma dispuesta de cierta manera (un cuerpo, según los estoicos), también son causas de efectos incorpóreos: por la moderación sucede (γίνεται) «ser moderado». Este ejemplo (Cf. ESTOBEO, *Eclogae* 1, p. 138, 23 ss., ed. Wachsmuth; *SVF II* 336; Cf. LS 55A) es útil para entender que, si la virtud es capaz de causar un efecto (incorpóreo), debe ser porque es un cuerpo, el único tipo de ítem en la ontología estoica capaz de ser causa. El ejemplo también es útil para advertir la solución que encontraron los estoicos al problema de cómo se relacionan dos entidades (cuerpo-alma) que, aparentemente y en el trasfondo de la ontología platónico-aristotélica, son cualitativamente diferentes. Si una parte de la premisa de que el alma es de carácter corpóreo, no hay problema en establecer una conexión entre cuerpo y alma, por un lado, y en establecer tal conexión como la interacción entre dos cuerpos, por el otro. Cf. el pasaje de Nemesio citado antes.

cia» (en  $t^2$ ), lo que tenemos es un cuerpo dispuesto de dos maneras diferentes en dos momentos diferentes, lo cual, según los estoicos, indica que en  $t^1$  y en  $t^2$  lo rector es, en cierto sentido, una entidad *cualitativamente* diferente. Si este análisis es correcto, hay una razón adicional para pensar, entonces, que «dispuesto de cierta manera» no puede ser el género que corresponda a lo incorpóreo, sino que refiere al modo en que se encuentra cualificado un cuerpo.

Cuando uno se mueve hacia el cuarto y último género del ser («lo que se encuentra dispuesto de cierto modo respecto de algo»;  $\pi\rho\acute{o}s\ \tau\acute{i}\ \pi\omega\varsigma\ \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$ ) se advierte una explicación que apunta a dar cuenta de otro tipo de estado. No deja de ser interesante observar el hecho de que Aristóteles ya visualizó el problema que tenía su definición inicial de «relativos» como «todos aquellos ítems que son tales que, lo que ellos mismos son, se dice que lo son *de* otros ítems» (*Cat.* 6a36-37). En efecto, más adelante se ve en la necesidad de corregir dicha definición, pues, de mantenerla sin corrección, corre el riesgo de que ciertos ítems (como cabeza y mano) sean no sustancias, sino relativos. «Hombre particular» o «buey particular» no se dicen «hombre particular o buey particular *de* algo», pero la cabeza y la mano se dicen «cabeza *de* alguien» o «mano *de* alguien», lo cual parece indicar que este tipo de ítem no se encuentra entre las sustancias, sino entre los relativos (*Cat.* 8a16-28). Es probable que los estoicos hayan tenido a la vista este importante pasaje de *Cat.*, no sólo porque utilizan también el ejemplo de la mano, sino porque parecen haber dado concientemente el paso que Aristóteles se rehúsa a dar, a saber, considerar (en la nueva definición de relativo) que son «relativos» aquellos ítems cuyo ser es lo mismo que «estar dispuesto de cierto modo respecto de algo». Según los estoicos, hay otros estados (no permanentes) que, aunque son  $F$ , siendo  $F$  un cierto tipo de relación, no contienen una cualidad por cuanto no son ítems diferenciados<sup>42</sup>, que es lo mismo que decir que tales ítems no son «cualificados». En efecto, como nos informa Simplicio (probablemente el reporte más detallado sobre el tercer y cuarto género)<sup>43</sup>, los ítems que se encuentran dispuestos de cierto modo respecto de algo (como «padre» o «a la derecha») son —a diferencia de los que están meramente dispuestos de cierto modo— *no* diferenciados y son «completamente respecto de algo» ( $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\varsigma\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \pi\rho\acute{o}s\ \tau\acute{i}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ ; Simplicio, *In cat.* 166, 9). Es decir,  $x$  es  $F$ , siendo  $F$  un  $\pi\rho\acute{o}s\ \tau\acute{i}\ \pi\omega\varsigma\ \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$ , si y sólo si  $F$  no es un ítem diferenciado y si es *completamente* respecto de algo. De acuerdo con Simplicio (*In cat.* 166, 21-24), la única explicación que se ofrece para justificar que las cosas dispuestas de cierto modo respecto de algo no son diferenciadas es que ellas están constituidas por meras relaciones, *i.e.* se trata de cosas cuyo ser es lo que es respecto de otra cosa. En el contexto es bastante obvio que el adverbio  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\varsigma$  que califica a  $\pi\rho\acute{o}s\ \tau\acute{i}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$  significa que no hay ningún sentido en que pueda decirse que algo que está dispuesto de cierto modo respecto de algo puede ser por sí, pues su estado únicamente depende del estado en que se encuentra otra cosa, de mane-

<sup>42</sup> PLUTARCO, *De communibus notitiis* 1083A-1084A (*SVF* II 762; LS 28A).

<sup>43</sup> *In cat.* 165, 32-166, 29 (*SVF* II 403; LS 29C; *FDS* 833).

ra que para existir necesita de ciertos factores externos (*i.e.* el factor respecto del cual puede predicarse con verdad que «*x* es el hijo o el padre de» o que «*x* está a la derecha o izquierda de», etc.). Por eso es que lo que se encuentra dispuesto de cierto modo respecto de algo cambia si el objeto externo a sí mismo (que le confiere su encontrarse dispuesto de cierto modo respecto de algo) cambia; por ejemplo, si muere el hijo, el padre deja de ser padre o si muere el padre el hijo deja de ser hijo, o el que está a la derecha de *x* dejará de estarlo si *x* cambia de lugar. Dicho de otra manera, lo que se encuentra dispuesto de cierta manera respecto de algo no altera su estado interno cuando pierde la propiedad de ser ese *πρός τί πως ἔχον*<sup>44</sup>. Como vimos antes, la primera característica que distingue a «lo dispuesto de cierta manera respecto de algo» de lo meramente «dispuesto de cierta manera» es que en tanto esto es determinado, aquello no lo es; la segunda característica es la siguiente: términos relativos como «dulce» o «amargo» (que, en cierto sentido, pueden incluirse entre «lo dispuesto de cierto modo», ya que estos relativos como lo *πως ἔχον* son ítems determinados) no pueden dejar de ser lo que son («dulce» o «amargo») sin experimentar un cambio interno. Lo que está dispuesto de cierta manera respecto de algo, en cambio, puede dejar de ser lo que es sin experimentar ningún cambio interno de estado. En este último caso se trata de un claro ejemplo de «cambio de Cambridge», esto es, el caso en el que un predicado es verdadero de un objeto *x* en el tiempo *t*, pero no verdadero de *x* en *t*<sup>1</sup> sin que *x* experimente ningún tipo de cambio<sup>45</sup>.

Lo que quisiera discutir ahora brevemente para finalizar es si este cuarto género del ser desempeña algún papel en la ontología de los ítems morales. No hay duda de que el género «dispuesto de cierta manera» da cuenta del tipo de ítem que es el conocimiento y la virtud, por un lado, y la ignorancia y el vicio, por el otro. He hecho un rastreo de algunas de las fuentes griegas más importantes de que disponemos para la reconstrucción de la ética estoica (Diógenes Laercio, Estobeo, Sexto Empírico y Galeno) y el resultado ha sido poco alentador respecto de la probable relevancia del cuarto género del ser estoico en el dominio moral. En el *De Placitis Hippocratis et Platonis* de Galeno la expresión

<sup>44</sup> Otro aspecto importante de los ítems *πρός τί πως ἔχον* es que la relación que hay entre ellos («hijo» y «padre», por ejemplo) es completamente simétrica, de manera que el cambio de cualquiera de los ítems involucrado en la relación produce un cambio también en el otro ítem de la relación.

<sup>45</sup> El primero en introducir esta idea en el pensamiento griego fue Platón, cuando en *Teeteto* 154b-d introduce el ejemplo de los dados: la primera «afirmación asombrosa y ridícula» es que puede decirse que seis dados pueden ser llamados «más», pero también pueden ser llamados «menos». Frente a la pregunta de si es posible que una cosa llegue a ser *mayor* que otra o *más* que otra si no es por medio del crecimiento, Teeteto está inseguro y se ve forzado a dar dos respuestas opuestas: respecto de los dados debe responder que «es posible», ya que los dados pueden llegar a ser más grandes sin que medie un proceso de crecimiento pues seis (sin experimentar ningún cambio), comparado con cuatro, es «mayor» o «más»; comparado con doce, en cambio, es «menor». La terminología «cambio de Cambridge», en cambio, fue introducida por el filósofo P. Geach (Cf. su 1969: 71-72).

no aparece nunca. En Estobeo aparece tres veces, pero en contextos cuyo uso no es completamente claro. En Sexto aparece al menos seis veces, pero en contextos polémicos en los que *πρός τί πως ἔχον* parece usarse en sentido amplio como un sinónimo de *πρός τί* («relativo»). En el extracto de ética estoica de Diógenes Laercio (VII 84-131) la expresión no aparece nunca; en VII 161 aparece en un breve pasaje de la vida y doctrina de Aristón, donde puede leerse:

«No introdujo muchas virtudes, como Zenón, ni una sola denominada con muchos nombres, como los megáricos, sino que [sostuvo que las virtudes son] de acuerdo con lo que está dispuesto de cierto modo respecto de algo» (ἀρετάς τ' οὔτε πολλὰς εἰσήγεν, ὡς ὁ Ζήνων, οὔτε μίαν πολλοῖς ὀνόμασι καλουμένην, ὡς οἱ Μεγαρικοί, ἀλλὰ κατὰ τὸ πρὸς τί πως ἔχειν).

Si lo que Aristón pensó es que la virtud se encuentra entre lo que «está dispuesto de cierto modo respecto de algo» parece que hay una discordancia con los testimonios que he examinado antes, donde la virtud (y el vicio) no era más que lo conductor del alma dispuesto de cierta manera, *i.e.* un *πως ἔχειν*, no un *πρός τί πως ἔχειν*. Es probable, sin embargo, que haya una indicación semejante en al menos otra fuente griega. Por las razones que he aducido recién, lo único sensato parece descansar en el extracto de ética estoica de Estobeo. Cito a continuación los tres pasajes de Estobeo donde aparece la expresión *πρός τί πως ἔχειν* asociada a la teoría de la virtud y los comento brevemente:

- (i) «Además, dicen que todo malvado está loco, pues es ignorante de sí mismo (ἀγνοῖαν ἔχοντα αὐτοῦ) y de lo que a él le compete, lo cual es, precisamente, 'locura'. Pero la ignorancia es un vicio contrario a la sabiduría; ésta (*i.e.* la ignorancia), al encontrarse dispuesta de cierta manera respecto de algo (*πρός τί πως ἔχουσιν*) y al hacer a nuestros impulsos inestables y excitados, es locura» (Estobeo, *Ecl.* II 68, 18-22, ed. Wachsmuth).
- (ii) «Además, entre los bienes unos son por sí mismos, otros se encuentran dispuestos de cierto modo respecto de algo (τὰ δὲ πρὸς τί πως ἔχειν). Por sí mismos son el conocimiento, la acción justa y cosas semejantes. Dispuestos de cierto modo respecto de algo son honor, buena voluntad, amistad, acuerdo» (Estobeo, *Ecl.* II 73, 16-19, ed. Wachsmuth).
- (iii) «Entre las formas de amistad, es amistad la comprensión entre los conocidos; el trato íntimo es amistad entre los íntimos; camaradería es una amistad por elección, como la que se daría entre los de la misma edad; hospitalidad es amistad con los extranjeros. También hay una amistad consanguínea que se da entre los que son de la misma sangre, y una amistad erótica que surge del deseo erótico. La ausencia de dolor y el buen orden son idénticos a la moderación; intelecto y entendimiento a la sabiduría; el compartir y el ofrecimiento desinteresado a la servicialidad. Desde luego que, por el hecho de que estas cosas se encuentran dispuestas de cierto modo respecto de algo (τῶ μόντοι γε πρὸς τί πως ἔχειν), fueron llamadas así, lo cual, precisamente, es apropiado observar con cuidado también en el caso de las demás virtudes» (Estobeo, *Ecl.* II 74, 5-14, ed. Wachsmuth).

El texto (i) da como ejemplo de *πρός τί πως ἔχον* «ignorancia»; pero eso parece ir en contra del ejemplo típico de *πως ἔχον* asociado a la discusión de

asuntos morales, *i.e.* uno de los modos posibles en que puede encontrarse lo rector del alma (o sea, dispuesto de cierta manera, siendo esa cierta manera «ignorancia»). El texto (ii), en cambio, introduce una distinción dentro de los bienes que parece bastante promisoria, pues coincide con los pasajes de Simplicio que he discutido antes, donde aparecen las precisiones técnicas más exactas: los bienes pueden ser (*a*) por sí y (*b*) como lo que se encuentra dispuesto de cierta manera respecto de algo. Ejemplos de (*a*) son «conocimiento» y «acción justa», de (*b*) «honor», «buena voluntad», «amistad» y «acuerdo». Aunque uno podría encontrar la forma de explicar en qué sentido el honor o el acuerdo es un ítem dispuesto de cierto modo respecto de algo<sup>46</sup>, es probable que el mejor ejemplo de un bien entendido como lo que se «encuentra dispuesto de cierta manera respecto de algo» sea «amistad», ya que ese tipo de bien es desarrollado *in extenso* en el texto (iii) como un ejemplo de algo que es nombrado así *por encontrarse de cierta manera respecto de algo* (τῶ μόντοι γε πρὸς τί πως ἔχειν ὠνομάσθησαν). Es decir, los bienes que lo son en el sentido de lo que se encuentra dispuesto de cierta manera respecto de algo no son ítems diferenciados y son completamente respecto de algo (recuérdese nuestra formalización de cómo definen técnicamente los estoicos un πρὸς τί πως ἔχον: *x* es un πρὸς τί πως ἔχον si y sólo si no es un ítem diferenciado y si es o existe *completamente* respecto de algo). La amistad, en las diversas formas en que se la distingue en (iii), no es «diferenciada» porque está constituida por meras relaciones, *i.e.* se trata de un ítem cuyo ser es lo que es solamente respecto de otra cosa (el amigo respecto del cual puede decirse que un bien como la amistad no es un bien por sí, sino uno que se encuentra dispuesto de cierta manera respecto de algo). No hay entonces ningún sentido, como subraya Simplicio, en el que pueda decirse que «amistad» puede ser por sí. Para existir requiere de ciertos factores externos (como las otras personas respecto de las cuales podría establecerse un vínculo de amistad en sus diversas formas).

En el título de este ensayo sugerí que la distinción ontológica importante que constituye la doctrina de los géneros del ser era relevante tanto para la ética como para la teoría de la acción estoica. Ya he dicho en qué sentido creo que están presentes los géneros del ser en la ética. Veamos en qué aspecto puede decirse que también están presentes en la teoría de la acción. Como vimos en la sección II, los estoicos sostienen que una proposición indefinida («alguien está sentado») y una proposición intermedia («Sócrates está sentado») se vuelven verdaderas cuando la correspondiente proposición definida («*éste* está sentado») es verdadera, y esta última es verdadera cuando se la dice de un sujeto existente<sup>47</sup>. Es decir, si no hay ninguna persona particular que esté sentada (Sexto, *M* 8.98: μηδενὸς γὰρ τῶν ἐπὶ μέρος καθημένου), la proposición indefinida «alguien está sentado» no puede ser verdadera. Dicho de otra manera, lo que hace verdadera o falsa a una proposición es el cuerpo o el estado de cosas cor-

<sup>46</sup> Sobre todo, si uno piensa en que posee honor si lo recibe de alguien externo a sí mismo, o que para que haya acuerdo debe haber alguien externo a mí que preste su acuerdo.

<sup>47</sup> Cf. SEXTO, *M* VIII 96-97 = *SVF* II 205, y GRAESER, 1978: 204-205.

póreo que tal proposición describe<sup>48</sup>. Ahora bien, el alma es un cuerpo y por eso mismo es capaz de entrar de modo activo o pasivo en relación causal con otras cosas corpóreas. Los estímulos exteriores que afectan el cuerpo estimulan las facultades perceptivas, de modo tal que el ser viviente se encuentra permanentemente percibiendo (o, como dice Hierocles, «percibiéndose»)<sup>49</sup>. Si se considera la percepción desde el punto de vista interno (es decir, en atención al contenido perceptivo como tal), el resultado que producen los estímulos sensibles es lo que los estoicos llaman «presentación» (φαντασία) que tal vez posee una estructura diferente en el caso del adulto humano y de los demás animales. Es en el ámbito de las presentaciones donde se encuentra el punto originario de encuentro, por así decir, entre el alma y el mundo como el conjunto de ítems extra-mentales, lo que explica que en la epistemología estoica se conceda a las presentaciones de origen perceptivo —más concretamente, a aquellas que, por reflejar adecuadamente su objeto, son de carácter cognitivo— el carácter de criterio de verdad (Cf. DL VII 54; SVF II 105; LS 40A. Véase también Sexto, *M VII 247252*; SVF II 65; LS 40E).

Movida por tales presentaciones, el alma produce a través de un acto de asentimiento un impulso (ὁρμή) que, a su vez, da lugar a la acción<sup>50</sup>. En el caso de los irracionales y de los niños este esquema tiene un carácter que no es mediado racionalmente, por cuanto carecen de razón. El impulso que es el resultado de un acto de asentimiento en el que interviene la facultad racional no carece de espontaneidad, pero dicha espontaneidad no es «instintivamente impulsiva»,

<sup>48</sup> Cf. DL VII 65: «Cuando es de día la proposición presente (*sc.* 'es de día') se vuelve verdadera, y cuando no lo es, [se vuelve] falsa» (οὐσης μὲν οὖν ἡμέρας, ἀληθὲς γίνεται τὸ προκείμενον ἀξίωμα· μὴ οὐσης δέ, ψεῦδος). O, como argumenta Aristóteles, «tú no eres blanco porque creamos con verdad que tú eres blanco, sino que porque tú eres blanco nosotros nos encontramos en la verdad cuando lo afirmamos» (*Met.* 1051b6-9). O sea, lo que gobierna el valor de verdad de la proposición es el estado de cosas extra-mental (πράγματα en el lenguaje de Aristóteles) o los estados u objetos corpóreos (σώματα en el lenguaje estoico).

<sup>49</sup> Véase el estoico HIEROCLES, *Elementos de Ética* 4.38-44: «Pues bien, dado que el animal no es otro tipo [de cosa] más que el compuesto de cuerpo y alma (γένος οὐδ'ἐν) (ἐστὶ) τ[ὸ] ζ[ῆ]ζ(ον) ἢ τὸ σ(ύν)θετον ἐκ σώματος [κ(αί)] ψυχ(ῆς), y ambos son tangibles, pueden ser impactados y están sujetos a presión, y dado que además están completamente mezclados y uno de ellos es facultad perceptiva y se mueve él mismo de la manera que indicamos, es evidente que el animal se percibirá a sí mismo continuamente (δ[ι]ανεκῶς (αἰ)σθάνο[ι]τ' ἂν τ[ὸ] ζ[ῆ]ζ(ον) ἑαυτοῦ)» (texto G. BASTIANINI - A. A. LONG, 1992).

<sup>50</sup> Para el impulso como movimiento del alma y origen inmediato del movimiento animal, Cf. FILÓN, *Legum allegoriarum* II 22-23 (SVF II 458): ψυχῆ δὲ ἐστὶ φύσις προσειληφύια φαντασίαν καὶ ὁρμήν· αὐτῆ κοινῆ καὶ τῶν ἀλόγων ἐστίν. Para la acción humana como el resultado de un impulso racional, *i.e.* un impulso que es el resultado de un asentimiento que se presta a una presentación después de haberla examinado, Cf. CLEMENTE, *Strom.* II 20, 111, 2 (SVF II 714): ἡ λογικὴ δὲ δύναμις, ἰδία οὖσα τῆς ἀνθρωπείας ψυχῆς, οὐχ ὡσαύτως τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ὁρμᾶν ὀφείλει, ἀλλὰ καὶ διακρίνειν τὰς φαντασίας καὶ μὴ συναποφέρεσθαι αὐταῖς. Para la acción como el resultado del asentimiento a una presentación «impulsiva o motivante», Cf. ESTOBEO, *Ecl.* II 86, 17-19 (ed. Wachsmuth; SVF III 169): Τὸ δὲ κινουῦν τὴν ὁρμὴν οὐδὲν ἔτερον εἶναι λέγουσιν ἀλλ' ἢ φαντασίαν ὁρμητικὴν τοῦ καθήκοντος αὐτόθεν, τὴν δὲ ὁρμὴν εἶναι φορὰν ψυχῆς ἐπὶ τι κατὰ τὸ γένος.

sino «racionalmente» impulsiva. La facultad que hace posible tal mediación es la que los estoicos denominan «asentimiento» (συγκατάθεσις), que consiste en una toma de posición, a través de la cual se da por verdadera la proposición que articula el contenido de la correspondiente presentación (o la presentación en sí que ya es una proposición)<sup>51</sup>. El impulso de un humano adulto es siempre, *en cuanto a su origen*, racional, no importa que el agente con frecuencia preste su asentimiento a contenidos que, por no corresponder a una presentación genuinamente cognitiva, no pueden dar origen a una acción que responda a los estándares propios del virtuoso. Pero eso se debe a que su estado de creencia era falso<sup>52</sup>. La caracterización general del asentimiento como el acto de dar como verdadero un cierto contenido proposicional se aplica tanto al caso de la aceptación de proposiciones de carácter descriptivo, en contextos de carácter teórico, como al caso de la aceptación de proposiciones que involucran componentes evaluativos, en contextos prácticos. Como sabemos, es el asentimiento a este último tipo de proposiciones lo que genera el impulso y la consiguiente acción. Para aclarar la función que los estoicos conceden al asentimiento en la explicación de la *producción* de las acciones hay que dar cuenta de la estructura del asentimiento como tal, punto en el cual resulta especialmente relevante, además, la conexión existente entre el asentimiento y los ‘decibles’.

Si el asentimiento consiste en dar por verdadera la proposición (que es la presentación), entonces tendrá la forma del acto de afirmar la pertenencia de un predicado al sujeto de la proposición. La proposición es como tal lo que los estoicos llaman un «decible» completo (o «saturado», como diríamos hoy en día). Aunque no hay ejemplos muy claros de proposiciones evaluativas en nuestras fuentes, uno podría especular que el término S remite a un objeto corpóreo y, por lo mismo, no es tratado por los estoicos como ejemplo de un «decible»: sólo los predicados son tratados habitualmente de ese modo<sup>53</sup>. Dicho de otra manera: sólo en la estructura proposicional son identificables los ‘decibles’ y siempre del lado del predicado. Para marcar el carácter de incompletitud (o no saturación) propia de los predicados los estoicos suelen ejemplificarlos acudiendo a la forma verbal del infinitivo<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Para el asentimiento como el acto de aprobación a un contenido proposicional y como una facultad racional que depende del agente, Cf. CICERÓN, *De fato* 39-44 (SVF II 974) y *Academica* II 37-38 (LS 400; FDS 363). Véase también SEXTO EMPÍRICO, *M VII* 242-243 (SVF II 65; LS 39G; FDS 273), donde ejemplos de presentaciones son proposiciones («es de día», «estoy conversando»).

<sup>52</sup> Los estados emocionales o afectivos (πάθη) también comprenden racionalidad en la medida en que son cierto tipo de impulso («impulso excesivo») que depende del asentimiento a cierto tipo de presentación (presentación no cognitiva). Tal presentación, aunque no cognitiva, es, a su vez, racional en la medida en que en cuanto a su origen deriva de un acto de asentimiento [véase PLUTARCO, *De virtute morali* 446F-447 (SVF III 459; LS 65G). Cf. GILL, 1998: 116, y BOERI, 2005: 394-402].

<sup>53</sup> En al menos uno de los ejemplos de proposición (ἄξιωμα) que dan los estoicos el término S es un cuerpo: «Dión pasea» (Δίων περιπατεῖ; DL VII 65).

<sup>54</sup> La discusión más completa de los predicados («decibles incompletos») está en DL VII 64.

La estructura del asentimiento en el caso de proposiciones vinculadas con la producción de la acción se comprende mejor si se lo conecta con el tratamiento estoico de las explicaciones causales<sup>55</sup>. La relación causal es una relación entre dos cuerpos: un cuerpo, por ejemplo, un cuchillo, es causa, y el otro, por ejemplo, un trozo de carne, recibe su acción. Sin embargo, el efecto que el primero de esos cuerpos produce sobre el segundo, el 'ser cortado', sólo puede ser articulado lingüísticamente por medio de un predicado, pues lo que la causa produce no es sin más el otro cuerpo, sino un determinado modo de quedar éste dispuesto<sup>56</sup>. En tal sentido, señalan los estoicos que mientras que la causa y lo que recibe su acción son cuerpos, el efecto, en cambio, no es un cuerpo, sino un incorpóreo del tipo de los «decibles», que queda expresado como tal por un predicado no saturado<sup>57</sup>. Así, cuando en un contexto descriptivo damos una explicación causal del tipo de la que presenta al cuchillo como la causa de que la carne haya quedado cortada, lo que estamos diciendo es que el cuchillo es lo que explica que el correspondiente predicado (*vgr.* «estar cortado») sea verdadero del objeto receptor de su acción (*vgr.* el trozo de carne).

Este modelo puede ser extendido a la explicación del caso de la producción de la acción; en efecto, la acción de los agentes racionales puede verse como un tipo de actividad causal, pues el sujeto produce a través de su obrar un efecto en aquello sobre lo cual recae su acción. Sin embargo, el modelo explicativo a aplicar en el caso de las acciones llevadas a cabo por un agente racional no puede ser idéntico al empleado para dar cuenta del caso de las relaciones causales entre cuerpos que operan mecánicamente, y ello por la sencilla razón de que la acción no puede ser descripta como tal, si no es con referencia a las intenciones y la decisión racional del agente. Dicho de otro modo, en el proceso interviene el asentimiento (a la presentación impulsiva), lo cual, a la vez, da cuenta de su relación con el impulso que lleva a la acción misma<sup>58</sup>. Esto implica que la relación causal no puede ser aquí meramente constatada desde fuera, sino que deber ser explicada desde el punto de vista de su producción interna (correspondería a la perspectiva de la primera persona, y no de la tercera). En el caso de las proposiciones sobre las cuales recae el asentimiento en los contextos de tipo práctico las fuentes nos transmiten ejemplos de proposi-

<sup>55</sup> Cf. ANNAS, 1992: 95-96.

<sup>56</sup> Surge aquí la dificultad de cómo analizar los procesos causales cuyo resultado es la producción de nuevas entidades corpóreas. Esta dificultad es la que probablemente llevó a algunos estoicos a pensar que el efecto no es sólo un predicado, sino una proposición completa, por ejemplo, 'un barco ha sido construido', la cual resulta verdadera a partir de la actividad del constructor (Cf. SEXTO EMPÍRICO, *PH* III 14; BOERI, 1992: 106, y más detalladamente, BOERI, 2009, en especial 10-23).

<sup>57</sup> SEXTO EMPÍRICO, *M* IX 211-212 (*SVF* II 344, LS 55B): «Los estoicos afirman que toda causa llega a ser un cuerpo causante de algo incorpóreo para un cuerpo (σώματι ἄσωμάτου τινὸς αἴτιον); por ejemplo, el bisturí —un cuerpo— es [causa] para la carne —un cuerpo— del predicado incorpóreo 'ser cortada'. Y de nuevo, el fuego —un cuerpo— es [causa] para la madera —un cuerpo— del predicado incorpóreo 'ser quemado'».

<sup>58</sup> Cf. ESTOBEO, *Ecl.* II 86, 17-18.

ciones complejas que, además de la relación de primer nivel (del tipo «*S es P*»), involucran la introducción de operadores de tipo deóntico o evaluativo. Tenemos así proposiciones del tipo «lo correcto (apropiado) para mí es hacer *F*»<sup>59</sup>. Es evidente que asentimiento e impulso no pueden referirse al *mismo* contenido proposicional, porque el asentimiento, que da por verdadera una proposición, constituye una constatación y opera en el nivel descriptivo, en tanto que el impulso no constata nada ya dado de antemano, sino que apunta proyectivamente a aquello que, en el deseo del agente, debería ser realizado<sup>60</sup>. Según los estoicos, «los asentimientos lo son a ciertas proposiciones, en tanto que los impulsos lo son a los predicados que, en cierto modo, están contenidos en las proposiciones a las que se presta asentimiento» (*Ecl.* II 88, 4-6; *SVF* III 171). Esto explica por qué Estobeo sostiene que no toda φαντασία, sino sólo la «impulsiva», cuya expresión lingüística corresponde a una proposición que contiene un operador evaluativo del tipo «lo debido o correcto es que» (como en «lo correcto es que yo beba con moderación»), activa un impulso. Para los estoicos todo impulso proviene de un asentimiento, pero no todo asentimiento da lugar a un impulso; en efecto, si el agente presta su asentimiento a una φαντασία no impulsiva, de tal asentimiento no se sigue un impulso y, por ende, tampoco una acción.

Si esto es así, la proposición a la cual el agente presta su asentimiento debe ser la proposición evaluativa regida por el operador evaluativo, *i.e.* «lo debido o correcto es que», en la cual la cláusula que introduce el nexo «que» contiene una proposición de la forma «*S es P*» («lo correcto es que yo beba con moderación»). Si, como dicen los estoicos, el impulso se dirige al predicado, uno podría pensar que tal predicado al que se dirige el impulso del agente es algo que debe ser causalmente producido por el agente a través de la acción (de beber con moderación)<sup>61</sup>. Esto es lo mismo que decir que es el asentimiento dado a la proposición total lo que motiva inmediatamente el impulso a la realización efectiva del contenido proposicional de la cláusula subordinada, pues provee la razón por la cual el deseo debe apuntar en esa dirección. Esto explica la tesis estoica (informada por Clemente y otras fuentes), según la cual «nadie desea la bebida, sino *beber* la bebida, ni [nadie desea] la herencia, sino *recibir la herencia*; así tampoco [nadie desea] el conocimiento, sino *conocer*»<sup>62</sup>. Esto parece ser la explicación, en términos causales análogos a los del modelo válido para los contextos

<sup>59</sup> ESTOBEO, *Ecl.* II 86, 17-19 (*SVF* III 169).

<sup>60</sup> Para el carácter «proyectivo» del impulso, Cf. ESTOBEO, *Ecl.* II 87, 14-22 (ed. Wachsmuth); *SVF* III 173.

<sup>61</sup> Esto, sin embargo, iría en contra de la tesis estoica de que el impulso es previo a la acción.

<sup>62</sup> Cf. CLEMENTE, *Strom.* VII 7. 38, 2-3. Véase también ESTOBEO, *Ecl.* II 97, 22-98, 3. El eco platónico de la tesis de que el deseo se refiere no al objeto, sino a la acción es bastante claro: «Por tanto, el alma del que tiene sed, en cuanto tiene sed, no desea otra cosa más que *beber*, y a eso aspira (ὀρέγεται) y a eso dirige su impulso (ἐπὶ τοῦτο ὀρμᾶ)» (*República* 439a9-b2). Claro que en Platón esta afirmación es la conclusión de un argumento independiente y no presupone la teoría de la predicación que subyace a la teoría de la acción estoica.

descriptivos (como el ejemplo del bisturí y la carne), del modo en que ocurre la producción de la acción de un agente racional, sobre la base de sus deseos y evaluaciones racionales.

Ahora bien, al explicar la relación causal estoica como una relación entre dos cuerpos, cuyo efecto es un predicado (incorpóreo), he sugerido que el cuerpo que recibe la acción queda «dispuesto de cierta manera». Esto es, luego de recibir la acción causal del factor activo, el factor corpóreo pasivo de la relación causal queda dispuesto de cierta manera (el tercer género del ser estoico). Es evidente que el modelo causal que se da en el plano descriptivo no es idéntico al que se da en el evaluativo, pero ambos son modelos causales y, tal vez, se podría establecer una analogía. Aunque en el dominio de la acción hay una causa, un causado y un efecto de esa relación, el modelo causal no es idéntico al ejemplo del cuchillo, la carne y el efecto («ser cortada», el predicado que satisface la carne después de la acción causal del cuchillo). En este dominio no hay ingredientes anímicos en juego, razón por la cual el efecto de la relación entre la causa y lo causado no es un mero predicado, sino un evento anímico (la presentación) producido por «lo que se presenta» (φανταστόν). Siguiendo la explicación general de cómo se produce una presentación o impresión (φαντασία) en el alma<sup>63</sup>, se podría conjeturar que los dos cuerpos que entrarían en relación en el modelo causal de la acción serían: (i) un φανταστόν, por un lado, y (ii) el alma, por el otro. El φανταστόν sería la causa, el alma lo causado, y la φαντασία el efecto de esa relación. Este modelo, causal aplicado a la acción, parece diferir del modelo descriptivo por el hecho de que el efecto no es un predicado (*i.e.* un incorpóreo), sino un cuerpo (una φαντασία, igual que el alma, es un cuerpo). Como sabemos, solamente el asentimiento a una presentación impulsiva (φαντασία ὀρμητική; Estobeo, *Ecl.* II 86, 17-18) da lugar a un impulso y luego a la acción correspondiente. En el modelo causal práctico el factor activo es «lo que se presenta» (un cuerpo), el factor pasivo el alma (otro cuerpo) y el efecto la presentación (otro cuerpo). Una vez producida la presentación, se produce una relación causal «de segundo nivel», digamos, en la cual la presentación impulsiva es lo activo y el impulso lo pasivo. El hecho de que la presentación impulsiva de lo que es apropiado sea lo que pone en movimiento al impulso<sup>64</sup> me hace pensar que tal presentación debe ser el factor activo. Puesto que, según los estoicos, el alma es un cuerpo, debe ser capaz de tener una relación activa o pasiva con otro cuerpo. Las presentaciones, como el alma, también son ítems corpóreos, pues son impresiones en el alma o, más precisamente, alteraciones

<sup>63</sup> Lo que causa la presentación (φαντασία) es «lo que se presenta» (φανταστόν), esto es, un cuerpo u objeto extra-mental que impresiona mi alma y hace que en ella se forme una φαντασία (véase AECIO IV 12, 1-5 = SVF II 54; LS 39B). Sin embargo, no toda presentación tiene un φανταστόν externo como su causa, ya que hay presentaciones que no se forman debido a la actividad de los órganos sensorios externos, tales como las presentaciones de los incorpóreos (DL VII 51 = LS 39A).

<sup>64</sup> ESTOBEO, *Ecl.* II 86, 17-18 (= SVF III 169): τὸ δὲ κινουῦν τὴν ὀρμὴν οὐδὲν ἕτερον ... ἀλλ' ἢ φαντασίαν ὀρμητικὴν τοῦ καθήκοντος.

del alma<sup>65</sup>. Si uno ve una persona sufriendo hambre (éste sería el φανταστόν), puede formar la presentación impulsiva «lo apropiado es alimentar a esta persona». Al prestar asentimiento a esta presentación el agente lleva a cabo la acción de alimentar a la persona hambrienta. Un impulso práctico es un movimiento del alma hacia algo; pero un impulso racional es «un movimiento de la mente hacia algo de lo que está en el dominio de la acción»<sup>66</sup>. Si esto es así, lo que el agente racional debería hacer es dirigir su impulso hacia las acciones mismas, *i.e.* hacia los predicados que describen acciones (eso es lo que significa que los impulsos se dirigen a los predicados, pues éstos describen acciones). El agente realmente racional (el virtuoso) debería estar interesado en prestar su asentimiento a las proposiciones prácticas cuyos predicados describen acciones correctas, tal como «tener sabiduría práctica». Si la sabiduría práctica (φρόνησις) es el conocimiento de lo que hay que hacer (un ejemplo del cual podría ser «los hambrientos deben ser alimentados») y de lo que no hay que hacer («hay que evitar no alimentar a los hambrientos») y de las acciones neutras<sup>67</sup>, una persona que en realidad desea «alcanzar la felicidad»<sup>68</sup> debe dar su asentimiento a proposiciones prácticas como «lo que hay que hacer es actuar con sabiduría práctica». Ahora bien, si una causa es aquello por lo cual algo sucede, y si se podría admitir mi ejemplo de presentación impulsiva como una suerte de «encarnación de la sabiduría práctica», se podría también confirmar que la presentación impulsiva (que es lo mismo que o algo próximo a la sabiduría práctica) hace que el alma del agente satisfaga el predicado «tener sabiduría práctica», en la medida en que es por la sabiduría práctica que tener sabiduría práctica sucede<sup>69</sup>. Quien satisface el predicado en esta secuencia causal de segundo nivel es, entonces, el alma, que es el cuerpo que recibe la acción causal de «lo que se presenta».

#### IV. OBSERVACIONES CONCLUSIVAS

En el título de la sección II de este ensayo sugería que los géneros del ser estoicos eran «la piedra del escándalo» de platónicos y aristotélicos. Si se ha seguido lo que he argumentado hasta aquí, ya debe ser claro que el núcleo del escándalo consiste en el giro ontológico que proponen ahora los estoicos cuando intentan hacer de lo corpóreo la marca de lo real. Varias de las objeciones de Plotino a las

<sup>65</sup> Véase PLUTARCO, *De stoicorum repugnantibus* 1084F (SVF 2.847; FDS 281); véase también DL VII 50 (SVF II 52, 55, 61; LS 39A, FDS 255), donde Crisipo define φαντασία como «una impresión (τύπωσις) en el alma, es decir, como una alteración».

<sup>66</sup> ESTOBEO, *Ecl.* II 87, 3-5 (SVF III 169): φορὰ διανοίας ἐπὶ τι τῶν ἐν τῷ πράττειν.

<sup>67</sup> Ésta es la definición estoica técnica de φρόνησις (ESTOBEO, *Ecl.* II 59, 4-5; SVF III 262; LS 61H).

<sup>68</sup> Para la diferencia entre «felicidad» y «alcanzar la felicidad» (esto último es, según los estoicos, el verdadero fin de un agente realmente racional), Cf. ESTOBEO, *Ecl.* II 77, 16-78, 6 (SVF III 16 y LS 63A).

<sup>69</sup> ESTOBEO, *Ecl.* I 138, 14-139, 4=SVF II 336, LS 55A, FDS 762.

posiciones estoicas se entienden mucho mejor si se tiene en cuenta esta indicación y, aunque es probable que los estoicos hayan sido sensibles a algunas de las objeciones de platónicos y aristotélicos (tal como aparecen resumidas en autores tardíos como como Plotino, Plutarco, Simplicio, Dexipo y otros), es también razonable pensar que en algunos casos deben haber creído que podían invertir la carga de la prueba y exigir a platónicos y aristotélicos que, finalmente, prueben cómo es posible que dos ítems ontológicamente diferentes (alma y cuerpo, cualidad y cuerpo que la recibe) puedan tener relaciones causales (el alma como causa del cuerpo). Si uno parte de la premisa de que alma y cualidad son cuerpos, en cambio, ya no tiene necesidad de justificar cómo se relacionan con otros ítems corpóreos o cómo interactúan con ellos (como el cuerpo en el que está el alma o el cuerpo en el que se encuentra una cualidad determinada). Por último, si se ha seguido lo que he discutido en la sección III, no hay duda de que los estoicos, además de aceptar e incorporar algunos de los aspectos fundamentales del intelectualismo socrático, introdujeron varias innovaciones en su teoría de la virtud, la cual no podía permanecer ajena a sus distinciones ontológicas básicas. Si lo que he argumentado es correcto, hay razones para sospechar que los bienes (las virtudes), como cualquier otro cuerpo del mundo, deben poder explicarse con el recurso a los géneros del ser. Lo mismo vale probablemente para su teoría de la acción, en la cual el estado en que queda el alma en el proceso causal que desemboca en una acción parece coincidir con el tercer género del ser.

Seguramente, los géneros del ser estoicos o la teoría general que los respalda no son indiscutibles, pero en el cuadro ontológico del fisicalismo estoico parece exhibir al menos cierta coherencia. No hay forma de leer la teoría estoica de los géneros del ser con un enfoque platónico o aristotélico. Es probable que los críticos de los estoicos hayan advertido esto, pero su discusión se da en el contexto polémico de teorías en pugna que tratan de imponerse. Este hecho muestra, una vez más, lo dramático, difícil y a veces decepcionante que resulta tratar de reconstruir una teoría filosófica a partir de restos fragmentarios.

#### LITERATURA CITADA

- ALESSE, F. (2000): *La Stoa e la tradizione socratica*, Napoli.
- ANNAS, J. E. (1992): *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley-Los Angeles-London.
- ARNIM, VON H. (1903-1905): (*SVF*) *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 vols., Leipzig (índice preparado por M. Adler, Leipzig 1924), Stuttgart.
- BASTIANINI, G. - LONG, A. A. (1992): «Hierocles», en *Corpus dei papyri filosofici greci e latini*, Firenze, 268-451 (introducción, texto griego, traducción italiana y comentario filológico).
- BOERI, M. D. (1992): «La transmisión del concepto estoico de causa sinéctica», en *Méthexis*, V, 99-121.
- (1997): «Wert und Funktion der Kategorienlehre bei Aristoteles», en N. ÖFFENBERGER - A. G. VIGO (eds.), *Zur modernen Deutung der aristotelischen Logik. Südamerikanische Beiträge zur modernen Deutung der aristotelischen Logik*, Hildesheim-Zürich-New York, 82-106.

- BOERI, M. D. (2001): «The Stoics on Bodies and Incorporeals», en *The Review of Metaphysics*, 24, 723-752.
- (2003): *Aristóteles, Física VII-VIII* (traducción, introducción y comentario), Buenos Aires.
- (2005): «The Presence of Socrates and Aristotle in the Stoic Account of akrasia», en R. SALLES (ed.), *Metaphysics, Soul and Ethics. Themes from the Work of Richard Sorabji*, Oxford 2005, 383-412.
- (2009): «Causa sinéctica y actividad neumática en los estoicos», en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXXV, n.º 1, 5-34.
- BRÉHIER, É. (1970): *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris.
- GEACH, P. T. (1969): *God and the Soul*, London.
- GILL, C. (1998): «Did Galen understand Platonic and Stoic Thinking on Emotions?», en J. SIHVOLA - T. ENGBERG-PEDERSEN (eds.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Dordrecht-Boston-London, 113-169.
- GRAESER, A. (1978): «The Stoic Categories», en BRUNSCHWIG, J. (ed.), *Les stoiciens et leur logique*, Paris, 199-221.
- HÜLSER, K. (1987-1988): (FDS) *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, Stuttgart.
- LONG, A. A. (1971): «Language and Thought in Stoicism», en LONG, A. A. (ed.) *Problems in Stoicism*, London, 75-113.
- LONG, A. A. - SEDLEY, D. N. (1987): (LS) *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge (2 vols.).
- MEINEKE, A. (1860): *Ioannis Stobaei Eclogarum Physicarum et Ethicarum Libri Duo* (recensuit Augustus Meineke), Lipsiae.
- MENN, S. (1999): «The Stoic Theory of Categories», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 215-247.
- NUSSBAUM, M. C. (1985): *Aristotle's De Motu Animalium* [Text with Translation, Commentary and Interpretative Essays, Princeton (reedición corregida)].
- STRIKER, G. (1996): *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge.
- WACHSMUTH, C. (1884): *Ioannis Stobaei Anthologii libri duo priores qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae*, Berlin.

Universidad Alberto Hurtado, Chile  
mboeri@uahurtado.cl

MARCELO D. BOERI

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2008]

