



# **La teoría de los incorporeales en el Estoicismo antiguo**

**Émil Bréhier**



## INTRODUCCIÓN

Un rasgo característico de las filosofías que nacieron después de la de Aristóteles, es haber rechazado para la explicación de los seres, toda causa inteligible e incorporeal. Platón y Aristóteles habían buscado el principio de las cosas en seres intelectuales; sus teorías derivaban, desde este punto de vista, de la doctrina socrática de los conceptos y de las filosofías que como las de Pitágoras y de Anaxagoras habían puesto el principio de las cosas en los elementos penetrables al pensamiento claro. Los Estoicos y los Epicúreos, al contrario, quieren ver en los cuerpos las únicas realidades, lo que actúa y lo que padece. Su física reproduce, mediante una especie de ritmo, la de los físicos anteriores a Sócrates, mientras que después de ellos, en Alejandría renacerá el idealismo platónico que expulsa cualquier otro modo de actividad que la de un ser inteligible.

Para encontrar las razones de esta evolución del platonismo al estoicismo, sería interesante, nos parece, buscar qué lugar guarda, en este sistema, la idea de lo incorporeal. Esta palabra designa entre los Estoicos, según Sexto<sup>1</sup>, las cosas siguientes: lo “expresable” (*λεκτον*), el vacío, el lugar (*lieu*), el tiempo. La misma palabra, incorporeal, había sido poco empleada en las doctrinas precedentes. Platón no se sirve de ella casi nunca para indicar las Ideas; se la encuentra dos veces cuando quiere oponer su teoría a la de Antístenes quien admitía, también él, solo la existencia de los cuerpos<sup>2</sup>. Se la encuentra designando también una idea tomada del pitagorismo, la de la armonía entre los seres, ya sea en el Filebo, la armonía de las partes del bien, o en el Fedón la armonía entre las partes del cuerpo, que según los pitagóricos constituye el alma<sup>3</sup>. Aristóteles emplea la palabra, no para designar su

<sup>1</sup> Sext. Adv. Math. X 218 (S.V.F. d’Arnim II, 117, 20),

<sup>2</sup> Plat. Soph. 246 b; Polit. 286 a.

<sup>3</sup> Phédon 85 e; Philèbe 64 b.

Dios separado, sino para caracterizar la idea de lugar, en una teoría que él por otra parte, no acepta<sup>4</sup>. Por el contrario los Alejandrinos la emplearon habitualmente para designar a los seres que están fuera del mundo sensible. Son pues los Estoicos los que parecen haber introducido la expresión en el lenguaje corriente de la filosofía, si bien luego hubo de utilizarse sobre todo para combatir sus ideas. Según el uso que le da Platón no es imposible que esa palabra venga de Antístenes, quien antes que los Estoicos, habría rechazado, en los incorporeales, los no-ser como el lugar (*lieu*) o el tiempo.

En efecto, ése es el sentido general de la teoría de los Estoicos acerca de los incorporeales; identificando el ser con el cuerpo están forzados a admitir, sin embargo, sino como existencias al menos como cosas definidas, al espacio y al tiempo. Es por estas nada de existencia que crearon la categoría de lo incorporal<sup>5</sup>. Entre las fuentes que habremos de utilizar en este estudio por fuera de los compiladores o doxógrafos (Estobeo, Diógenes Laercio, Aecio), están sobre todo los contradictores de los Estoicos: los académicos y los escépticos (Cicerón entre los Académicos y Sexto), los comentadores de Aristóteles (Ammonio, Alejandro de Afrodisia, Simplicio) y los Platónicos (Plutarco, Nemesio, Proclo) Por su naturaleza, contienen en general, solo indicaciones muy breves acerca de las doctrinas, y tendremos a veces que hacer mucho esfuerzo para comprender y completar los datos que ellas nos dan.

## CAPITULO PRIMERO

### SOBRE LO INCORPORAL EN GENERAL

---

<sup>4</sup> Phys. IV, I, 10.

<sup>5</sup>. No vamos a citar ningún estudio de conjunto sobre los incorporeales. Para lo “expresable” y la lógica, vean Prantl Geschichte der Logik im Abendl. Brochard, sobre la lógica de los Estoicos (Arch. F. Gesch. der Phil. 1892, vol. V, n° 4); Hamelin, sobre la lógica de los Estoicos (Année philosophique, 12° année, 1902, p. 13). Los fragmentos de los Estoicos Antiguos han sido reunidos por Armin (Stoicorum Vet. Fragm. vol. I Lipsiae 1905: vol. II (Logique et physique de Chrysippe), 1903; vol. III, 1903. Nosotros remitiremos a esta edición.

I. —Una definición matemática es capaz de engendrar por sí sola una multiplicidad indefinida de seres, todos los que obedecen a la ley expresada en la definición. Hay entre estos seres y su modelo una especie de relación de causalidad, la del caso particular de la ley, de la imitación al modelo. Si es así como Platón se representaba el lazo entre la Idea y las cosas sensibles determinadas por ella, no lo indagaremos aquí. Es posible que haya buscado introducir en sus Ideas más actividad y vida de lo que hay en una fórmula matemática. Pero lo que es seguro es que el representante más considerable del antiguo estoicismo, Crisipo, no se representaba de otro modo la doctrina platónica. Tenemos sobre este punto el testimonio de Geminus, un matemático del primer siglo antes de J.C. que nos es conocido a través de Proclo<sup>6</sup>. Según un teorema elemental, los paralelogramos que tienen la misma base y cuyos lados están comprendidos entre las mismas paralelas “son iguales”. Se puede, por medio de este teorema construir en los límites definidos, una infinidad de figuras iguales. Igualmente, las ideas, según Crisipo, “comprenden (περιλαμβανουσιν) la génesis de seres indefinidos entre límites determinados”. La noción de límite es pues lo esencial de los seres: la Idea solo indica los límites a los que debe satisfacer un ser para existir, sin determinar más precisamente la naturaleza de este ser: puede ser lo que quiere entre esos límites y en consecuencia no es un solo ser el que es determinado sino una multiplicidad sin fin. Por eso se comprende que Proclo, reprochando a los Estoicos haber abandonado las Ideas, les reprocha sobre todo haber arrojado fuera de las realidades los límites de los seres<sup>7</sup>.

Es en efecto a esta concepción misma de la causalidad y a la noción de ser que de ella se deriva, que los Estoicos se enfrentan. La naturaleza de una causa está determinada por la naturaleza de los hechos que esa causa tiene por misión explicar. Ahora bien los Estoicos quieren explicar otra cosa, se ubican en un punto de vista diferente del de Platón y Aristóteles. Para éstos, el problema estaba en explicar lo permanente, lo estable en los seres, lo cual podía ofrecer un punto de apoyo sólido al pensamiento conceptual. También la causa, ya sea la Idea o el motor inmóvil, es permanente como una noción

<sup>6</sup> In Euclid. 35, 25 (Arnim, S.V.F. II 123, I, 39).

<sup>7</sup> In Euclid. Def.I, p. 89 (S.V.F. II, 159, 26).

geométrica. En lo referente al movimiento, al devenir, a la corrupción de los seres, a lo que tienen de perpetuamente inestable, se deben no a una causa activa, sino a una limitación de esta causa, y escapan por su naturaleza a toda determinación y a todo pensamiento. Lo que puede atraer la atención en un ser es, primero el elemento por el cual se asemeja a otros seres y que permite clasificarlo. Pero otro punto de vista consiste en considerar en este ser mismo su historia y su evolución desde su aparición hasta su desaparición. El ser será entonces considerado él mismo no como parte de una unidad mayor, sino como siendo la unidad y el centro de todas las partes que constituyen su sustancia, y de todos los acontecimientos que constituyen su vida. Será el despliegue en el tiempo y en el espacio de esta vida, con sus cambios continuos.

Ahora bien, el problema de las causas para los Estoicos se sitúa ahí. He aquí según Sexto<sup>8</sup>, algunos de los hechos de los que concluían que había causas: la simiente y el desarrollo de un germen, el desarrollo de una planta, la vida y la muerte, el gobierno del mundo, el devenir y la corrupción, la generación de lo semejante por lo semejante. Los ejemplos son casi todos, se lo ve, tomados de entre los seres vivientes. Incluso en el caso contrario, los otros seres son asimilados a vivientes, en el pensamiento íntimo de los Estoicos. La cosa es demasiado conocida para insistir en ella largamente: el mundo entero con su organización y la jerarquía de sus partes, su evolución que va de una conflagración a otra es un ser viviente. El mineral mismo, con la cohesión de sus partes, posee una unidad análoga a la de un viviente. Así el dato a explicar, el cambio del ser es siempre análogo a la evolución de un viviente.

¿Cuál es la naturaleza de esta unidad de lo viviente, unidad incesantemente móvil, unidad de un continente? ¿Cómo es que están juntas las partes del ser de manera persistente? Será, como en el viviente, mediante una fuerza interna que los retiene, que se llama esta fuerza  $\epsilon\xi\iota\varsigma$  en los minerales, naturaleza en las plantas o alma en los animales. En todos los casos es indispensable que esté ligada al ser mismo del que constituye la causa, como la vida no puede estar más que en el viviente. Ella determina la forma exterior del

---

<sup>8</sup> Sextus. Math. IX 196 (Arnim S.V.F. II 118, 8)

ser, sus límites, no a la manera de un escultor que hace una estatua, sino como un germen que desarrolla hasta un cierto punto del espacio y hasta ese punto solamente sus capacidades latentes. La unidad de la causa y del principio se traduce en la unidad del cuerpo que produce. Este principio es verdadero tanto para el mundo cuya unidad se probaba, según Crisipo, por la unidad de su principio<sup>9</sup>, como para el menor de los seres particulares. En las matemáticas incluso, que parecían ser el triunfo del platonismo, las figuras son consideradas no más como proviniendo de una definición que permite construirlas, sino como la extensión en el espacio de una fuerza interna que se despliega: la recta es la línea “tendida hasta el extremo”<sup>10</sup>. La causa es pues verdaderamente la esencia del ser, no un modelo ideal que el ser se esfuerza en imitar, sino la causa productora que actúa en él, vive en él y lo hace vivir, según una comparación de Hamelin<sup>11</sup> más semejante a la *essentia particularis affirmativa* de Spinoza que a la *Idea* platónica.

Se sabe que Platón y Aristóteles admitían de bastante buen grado una explicación mecanicista de la vida. Espinas mostró en las invenciones mecánicas que proseguían en Grecia desde el siglo VI<sup>o</sup>, la razón de esta representación de la vida<sup>12</sup>. Es tanto más notable que, a pesar de este impulso, los Estoicos hayan vuelto al dinamismo y que hayan concebido, siguiendo la analogía de la fuerza vital, todas las causas del universo.

Es esta mezcla íntima de la causa con el cuerpo la que la desarrolla y la manifiesta, que desemboca en la negación de toda especie de acción incorporal y en la afirmación que debemos examinar ahora: “Todo lo que existe es cuerpo”. Para comprender esta especie de “materialismo”, es necesario acordarse de que los Estoicos —no más que ningún otro antiguo—, no poseyeron la noción de inercia de la materia, postulado fundamental del materialismo de nuestra época. Según este postulado, toda fuerza reside solo a préstamo en la materia, porque ella le ha sido dada desde el exterior. Por esta razón también nos pone tristes no representarnos la fuerza como algo inmaterial, ya que ella no forma parte de la esencia de la materia. En este sentido, por otra

<sup>9</sup> Plut. De defectu orac. Ch. 29 (Arnim S.V.F. II 13)

<sup>10</sup> Simpl in Arist. Cat. f. 68 e (S.V.F. II 149, 25).

<sup>11</sup> Sur la logique des Stoïciens (Ann. Philos. 1901, p.25).

<sup>12</sup> Reveu de Métaph. 1905.

parte, el estoicismo sería tan “espiritualista” como el dinamismo leibniziano sobre el que no ha carecido de influencia. En la larga carrera que ha provisto, es por otra parte un momento en que el estoicismo, incluso en su física, presentó un aspecto eminentemente espiritual y favorable a la eclosión del misticismo: encontró el medio, por el recogimiento sobre esta fuerza interna que constituye el fondo de nuestro ser, de unirse a la forma comprensiva del universo, y sentirse vivir en ella. De igual modo, para todos los antiguos, el cuerpo, como tal, es activo por esencia y en sí mismo. También la afirmación de que todo es cuerpo quiere decir solamente que la causa tal como acabamos de definirla es un cuerpo, y que lo que sufre la acción de esta causa ( $\tau\omicron\ \pi\alpha\sigma\chi\omicron\nu$ ) es también un cuerpo<sup>13</sup>; no es de ningún modo el rechazo a reconocer que haya en el universo un principio espontáneo de actividad.

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

Hubo ciertamente entre los Estoicos una crítica de la actividad de los incorporales. Se encuentran ciertos principios en la argumentación de Cleanthes y de Crisipo para mostrar que el alma es un cuerpo; nos ha sido conservada por Nemesio que se esfuerza en rehabilitar contra ella la acción del incorporal. Para completarla, no tenemos nada que forzar de los argumentos conservados en considerable abundancia, mediante los cuales los Estoicos buscaban demostrar que “toda cualidad es cuerpo”; porque suponen muy precisamente, que el cuerpo es el único agente. Pero es necesario recordar que desde la época de Platón se encuentra en Antístenes, el verdadero precursor de los Estoicos tanto en la teoría de conocimiento como en la moral, una vigorosa crítica de la actividad de las Ideas. Antístenes afirmaba también, para escándalo de Platón, que todo ser era cuerpo y los Estoicos no hacen más que sostener hasta el fin el principio de este filósofo, cuando desafiando a Platón: “ellos no osarían sostener que la prudencia y las virtudes

<sup>13</sup> Παν τὸ ὄρον ἢ καὶ ποιῶν σῶμα. Aét. Plac. IV 20, 2 (V.S.F. II 128).

<sup>14</sup> Sextus, Math. VIII 263 (V.S.F. II 123, 31).

no son nada o son cuerpos”<sup>15</sup>, responden precisamente, que las virtudes son cuerpos<sup>16</sup>.

Se conocen los argumentos de Cleantes contra la incorporeidad del alma; primero el niño se parece a sus padres no solamente por el cuerpo, sino por el alma; ahora bien, lo semejante y lo desemejante pertenecen al cuerpo, no a los incorporeales: el alma es pues un cuerpo. El segundo es el siguiente: “ningún incorporeal sufre con un cuerpo, ni un cuerpo con un incorporeal; ahora bien el alma sufre con el cuerpo, cuando está enferma o herida, y el cuerpo con el alma con el rubor de la vergüenza o la palidez del temor”<sup>17</sup>. A estos dos argumentos, Crisipo agrega el siguiente: “la muerte es la separación del alma y del cuerpo; pero ningún incorporeal está separado de un cuerpo; porque el incorporeal no toca al cuerpo”<sup>18</sup>. Evidentemente los tres principios de estos tres argumentos sobrepasan la cuestión de la naturaleza del alma: están destinados a mostrar que en general lo incorporeal no puede ser agente ni paciente respecto del cuerpo.

El primero de estos principios es el más oscuro: Σωματος το ομοιον χαι το ανομοιον, ουκι δε ασοματου, o como dice Tertuliano: “El alma es cuerpo porque está sujeta a la semejanza y a la desemejanza”. Un ejemplo de Crisipo a propósito de un incorporeal particular, la superficie geométrica, podrá al menos precisar la dificultad. Demócrito había planteado de la siguiente manera el problema del continuo espacial. Si consideramos, en un cono, secciones cónicas circulares vecinas unas de las otras, o bien estas superficies serán desiguales, y entonces la superficie del cono no será lisa, sino que presentará desigualdades, o bien serán iguales, y la figura entonces tendrá la propiedad de un cilindro: no será más un cono. Según Plutarco, Crisipo resolvía la dificultad diciendo que los círculos no eran ni iguales ni desiguales<sup>19</sup>. En opinión de Plutarco es un absurdo, ya que es imposible concebir lo que no es ni igual ni desigual. Lo absurdo no existiría más (y la respuesta sería incluso singularmente profunda) si Crisipo hubiera querido hacer en-

<sup>15</sup> . Soph. 247 bc.

<sup>16</sup> . Sen. Ep. 117, 2.

<sup>17</sup> . Tert. De an. 5 et Nemes. de nat. hom. p. 32 (S.V.F. I 116, 32).

<sup>18</sup> . Nemes. ib. p. 53 (S.V.F. 219, 25)

<sup>19</sup> . Plut. de comm. not. ch. 39 (S.V.F. II 159, 34).



tender por ello, que esas superficies no existen. Ahora bien es esta respuesta la que surge de todas sus otras consideraciones sobre el continuo: muestra ahí que no existe ningún límite para la división del espacio y que no se puede, luego, hablar del número de partes contenidas en magnitudes diferentes, como el mundo y el dedo de un hombre, ya que no hay más o menos en el infinito<sup>20</sup>. Bajo la misma forma muestra el no ser del Universo como todo (το παν: es decir a la vez el mundo y el vacío que lo rodea), mostrando que no es ni corporal, ni incorporeal, ni movido, ni en reposo, etc...<sup>21</sup>. Entonces, es probable que rehusando a lo incorporeal en general, a la vez el predicado de semejante y de desemejante, Cleantes quiere decir que no es un ser.

Queda buscar en qué sentido entiende esta doble negación. Se sabe que introduciendo en las Ideas lo semejante y lo desemejante, lo mismo y lo otro Platón pensaba poder resolver las dificultades sobre la relación del sujeto con el predicado, que habían sido destacadas por los filósofos de Megara. Hay en la lógica estoica huellas numerosas de las doctrinas megáricas que le llegaron por intermedio de Antístenes. Por otra parte Aristóteles había dado de lo semejante la definición siguiente en el capítulo IX del libro IV de la *Metafísica*: “se dicen semejantes las cosas que tienen una propiedad idéntica (ταυτο πεπονθοτα) o que tienen más propiedades idénticas que diferentes”. Ahora bien las propiedades (ποιότητες) para los Estoicos son cuerpos<sup>22</sup>; es pues imposible pensar que una propiedad en general pertenezca a los incorporeales, y por consiguiente hablar de su semejanza o de su desemejanza. Si en ninguna parte encontramos esta prueba, al menos vemos en el estoicismo, las consecuencias de esto. El único incorporeal que subsistirá será ya no como en Platón la Idea reemplazada por la cualidad corporal, sino el vacío, la forma de los seres, privada de toda acción y de toda diferencia.

La propiedad de un ser era en Platón la presencia de una Idea en el ser. Los Estoicos se esforzaron en definir la propiedad de manera de hacerla nacer de la cualidad fundamental del estado, sin la intervención exterior de una forma<sup>23</sup>. De ahí se deriva en algunos de ellos esta distinción que nos hace cono-

<sup>20</sup> . Ib. chap. 38 (S.V.F. II 159, 1). .

<sup>21</sup> . Ib chap. 30 (S.V.F. II 167, 19).

<sup>22</sup> . Gal. de qual. inc. I (S.V.F. II 126, 16).

<sup>23</sup> . Simpl. in Ar. cat. f. 57 E (S.V.F. II 126, 21).

cer Simplicio<sup>24</sup>, entre el ποιον y la ποιότης. Hay tres tipos de ποια: en el primer sentido, la palabra indica tanto las propiedades pasajeras (correr, caminar) como las propiedades estables. En el segundo sentido, indica solamente los estados (σχεςεις, como lo prudente) En el tercero, por último, que coincide enteramente con el de la palabra ποιότης, que indica solamente las propiedades llegadas a su estado de perfección y totalmente permanentes (απαρτιζοντας και εμμονους οντας) Hay ahí muy otra cosa que la simple distinción entre las propiedades esenciales y accidentales: es la diferencia íntima de naturaleza entre la cualidad que es una realidad corporal y activa que no tiene necesidad de otra cosa para ser explicada, pero “que se limita a una noción única”, y el ποιον del primer género, que no es en el primero de sus sentidos, más que un resultado sin realidad corporal. Es por esta teoría de la cual no vamos a seguir acá el desarrollo, que privaban a la Idea incorporeal de toda eficacia y de toda propiedad, no encontrando ahí más que el vacío absoluto de pensamiento y de ser.

El segundo principio es el siguiente: Ουδεν, ουδε ασωματω σωμα, αλλα σωμα σωματι. Ese principio, suprimiendo toda acción recíproca entre el mundo de los cuerpos y lo inteligible suprime la necesidad de lo incorporeal. Estamos tan poco informados de una manera directa sobre su demostración como sobre la del primer principio. Pero el tercer principio, el de Crisipo, lo aclara un poco mostrando en qué condiciones se podría conseguir la acción del incorporeal sobre el cuerpo. “Lo incorporeal, dice Crisipo, no toca (ουκ εφαπτεται) el cuerpo”. Figurarse que la acción del alma sobre el cuerpo sólo tiene lugar por contacto, es en efecto volver totalmente imposible la acción del alma, supuesto incorporeal por naturaleza. Los Estoicos parecen haber entrevisto aquí la dificultad de las relaciones del alma y del cuerpo que constituirá un problema para las escuelas cartesianas. Ellos la resuelven de una manera simple admitiendo la corporeidad del alma. Es en efecto su concepción misma de la causalidad la que está en juego. Para que subsista, hacen falta dos condiciones que vuelven imposible toda causalidad ideal<sup>25</sup>: primero que las causas sean de la misma sustancia que los efectos

<sup>24</sup> . Simpl. in Ar. cat. f. 55 A (S.V.F. II 128, 31).

<sup>25</sup> . Simplic. in Arist. cat. f. 56 Δ (S.V.F. II 628, 18).

(ομοουσια τοις αποτελουμενοις) entendiendo aquí por efecto la cosa efectuada: a continuación que haya una concepción única de la causa. La primera condición es necesaria, ya que sin ella no se concibe esta penetración íntima de la fuerza y del cuerpo que constituye la causalidad biológica. La segunda no lo es menos. Simplicio indicándolo hace un reproche a los Estoicos. Sueña sin duda en el análisis aristotélico de la causa, que la había roto, por decirlo así, en diferentes elementos que se unían para concurrir en la producción del efecto. En esta teoría, la causa incorporal, como acción de la forma, podía subsistir al lado de la causa material. Al contrario la teoría sostenida con insistencia por los Estoicos es que no haya más que una sola especie de causa<sup>26</sup>. Para ellos se trataba de explicar la unidad del individuo tanto como la unidad del mundo, como la unidad de una piedra o de un animal y ya no esa unidad comprensiva de muchos individuos que es lo general. Igualmente la causa debe ser una en la intimidad del individuo. Esta fuerza interior no puede en absoluto conciliarse con la acción exterior de un ser inmaterial.

El nominalismo de los Estoicos es menos un postulado de la lógica, que un resultado de la física. Si ven lo real y el ser en el individuo solo, es porque solamente en él se encuentra la causa y el centro vital del ser. Sin embargo desde cualquier otro punto de vista, ellos hicieron en su física misma y en su teoría general de las causas, un amplio lugar para el incorporal. Solamente en lugar de poner el incorporal en la causa de los seres, lo ponen en el efecto. Es este punto el que vamos a explicar ahora.

II. — Los únicos seres verdaderos que reconocen los Estoicos es de entrada la causa activa (το ποιουν) luego el ser sobre el cual actúa esta causa (το πασχον)<sup>27</sup> Hay que agregar aún que los elementos activos del mundo, el fuego y el aire, dan nacimiento por transformación a los elementos pasivos; los tres últimos en la conflagración universal se reabsorben ellos mismos en el fuego, de manera que el ser primordial es el fuego, la razón seminal del mundo. Los otros seres son producidos por una tensión menor, un relaja-

<sup>26</sup> . Cf. Sobre todo Sen. Ep. 65, 4 (S.V.F. II 120, 9).

<sup>27</sup> . Philon de mund. op.8 (V.S.F.II 111, 18).

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

Entre estos seres activos se encuentran las cualidades de los cuerpos; son alientos (πνεύματα) cuya acción se muestra por sus efectos. Hay al comienzo las primeras cualidades que pertenecen a los elementos, el calor, el frío, lo seco, la humedad, luego las otras cualidades sensibles como los colores y los sonidos.

Es necesario subrayar que la enumeración de estos seres, que son todos los seres de la naturaleza, no nos hace salir de las causas ni de los principios. El mundo de los Estoicos está compuesto de principios espontáneos, poniendo en ellos mismos vida y actividad, ninguno de ellos puede ser propiamente dicho, efecto de otro. La relación de causa a efecto entre dos seres está totalmente ausente de su doctrina. Si hay relación, es de cualquier otro género: estos principios son más bien como los momentos o los aspectos de la existencia de un solo y mismo ser, el fuego, cuya historia es la historia misma del mundo.

Los seres reales pueden, sin embargo, entrar en relación unos con otros y modificarse por medio de estas relaciones. “No son, dice Clemente de Alejandría exponiendo la teoría estoica, causas unos de los otros, sino causas de ciertas cosas unos para los otros”<sup>28</sup>. ¿Estas modificaciones son realidades? ¿Sustancias o cualidades? En absoluto: un cuerpo no puede dar a otro, propiedades nuevas. Se sabe cuan paradójal es el modo en que los Estoicos están obligados a representarse las relaciones entre los cuerpos; para evitar esta producción de las cualidades unas por las otras: admitían una mezcla (μικτός ο κράσις) de los cuerpos que se penetraban en su intimidad, y tomaban una extensión común. Cuando el fuego calienta el hierro al rojo por ejemplo, no hay que decir que el fuego ha dado al hierro una nueva cualidad, sino que el fuego ha penetrado en el hierro para coexistir con él en todas sus partes<sup>29</sup>. Las modificaciones de las que hablamos son muy diferentes: no son realidades nuevas, propiedades, sino solamente atributos (κατηγορηματα) Así cuando el escalpelo corta la carne, el primer cuerpo produce sobre el segun-

<sup>28</sup> . Strom. VIII 9 (V.S.F. II 121, 4).

<sup>29</sup> . Stob. Ecl. I, p. 154 (S.V.F. II 153,8).

do no una propiedad nueva sino un atributo nuevo, el estar cortado<sup>30</sup>. El atributo, hablando con propiedad, no designa ninguna cualidad real; blanco y negro por ejemplo no son atributos, ni en general ningún epíteto. Por el contrario, el atributo siempre está expresado por un verbo, lo que quiere decir que es no un ser, sino una manera de ser, lo que los Estoicos llaman en sus clasificaciones de las categorías un *παρὰ εἶχον*. Esta manera de ser se encuentra de algún modo en el límite, en la superficie del ser y no puede cambiar su naturaleza: no es, a decir verdad, ni activa ni pasiva porque la pasividad supondría una naturaleza corporal que sufre una acción. Es pura y simplemente un resultado, un efecto que no debe clasificarse entre los seres.

Estos resultados de la acción de los seres, que los Estoicos han sido quizás los primeros en observar bajo esta forma, es lo que llamaríamos hoy hechos o acontecimientos: concepto bastardo que no es ni el de un ser, ni el de una de sus propiedades, sino lo que es dicho o afirmado del ser. Es el carácter singular del hecho de que los Estoicos iluminaban, diciendo que era incorporeal; lo excluían así de los seres reales, admitiéndolo en cierta medida en el espíritu. “Todo cuerpo deviene para otro cuerpo, cuando actúa sobre él, causa de alguna cosa incorporeal”<sup>31</sup> La importancia de esta idea para ellos se hace ver por la preocupación que tienen en expresar siempre en el lenguaje, el efecto mediante un verbo. Así no hay que decir que la hipocondría es causa de la fiebre, sino causa de lo que hace que la fiebre llegue<sup>32</sup>, y en todos los ejemplos que siguen las causas no son jamás hechos, sino siempre seres expresados por un sustantivo: las piedras, el amo, etc., y los efectos: ser estable, hacer un progreso, son siempre expresados mediante verbos.

El hecho incorporeal está de algún modo en el límite de la acción de los cuerpos. La forma de un ser viviente está predeterminada en el germen que se desarrolla y se acrecienta. Pero esta forma exterior no constituye una parte de su esencia; está subordinada como un resultado a la acción interna que se extiende en el espacio, la cual no está determinada por la condición de llenar sus límites. De la misma manera la acción de un cuerpo, su fuerza in-

<sup>30</sup> . Sextus Math. IX 211 (S.V.F. II 119, 21); cf. Las ideas de Arquímedes (S.V.F. III 262, 31).

<sup>31</sup> . Sextus, *ibid.*

<sup>32</sup> . Clem. Alex. *loc.cit.*

terna, no se agota en los efectos que produce; sus efectos no son un gasto para él y no afectan en nada su ser. El acto de cortar no agrega nada a la naturaleza y a la esencia del escalpelo. Los Estoicos ponen la fuerza y por consiguiente toda la realidad no en los acontecimientos, en las marchas múltiples y diversas que cumple el ser, sino en la unidad que contienen sus partes. En un sentido, están tan lejos como es posible de una concepción como la de Hume o de Stuart Mill quienes reducen el universo a hechos o acontecimientos. En otro sentido, sin embargo, vuelven posible tal concepción separando radicalmente lo que nadie había hecho antes que ellos, dos planos del ser: por una parte el ser profundo y real, la fuerza; por otra parte, el plano de los hechos, que se juegan en la superficie del ser, y que constituyen una multiplicidad sin lazo y sin fin de seres incorporeales.

Vamos a mostrar ahora que estos incorporeales constituyen la materia de toda la lógica estoica, sustituyéndose así en la lógica a los géneros y a las especies de la lógica de Aristóteles. Era necesario mostrar primero en la física las razones de esta revolución de la lógica.

## CAPÍTULO II

### LO INCORPORAL EN LA LÓGICA Y LA TEORÍA DE LOS "EXPRESABLES"

I. — La realidad lógica, el elemento primordial de la lógica aristotélica es el concepto. Para los Estoicos este elemento es otra cosa muy diferente; no es ni la representación ( $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\iota\alpha$ ) que es la modificación del alma corporal mediante un cuerpo exterior, ni la noción ( $\epsilon\nu\nu\omicron\iota\alpha$ ), que se ha formado en el

alma bajo la acción de experiencias semejantes. Es algo totalmente nuevo que los Estoicos llaman un expresable (λεκτόν).

He aquí una dificultad que, según Sexto, resuelve la teoría de los expresables, y no es inverosímil que sea una salida de esta dificultad<sup>33</sup>. Un griego y un bárbaro oyen una misma palabra; ambos tienen la representación de la cosa designada por la palabra: sin embargo el griego comprenderá y el bárbaro no comprenderá. ¿Qué otra realidad hay pues que el sonido por una parte, el objeto por la otra? Ninguna. Tanto el objeto como el sonido permanece el mismo. Pero el objeto tiene para el griego, no digo una propiedad (porque su esencia sigue siendo la misma en ambos casos), sino un atributo que no tiene para el bárbaro, a saber el ser significado por la palabra. Es este atributo del objeto que los Estoicos llaman un expresable. El objeto significado (το σημαινομενον) difiere, según el texto de Sexto del objeto (το τυγχανον), precisamente por este atributo que es afirmado sin cambiar su naturaleza. El λεκτόν era algo tan nuevo que un intérprete de Aristóteles, como Ammonio, solo a duras penas logra ubicarlo entre las clasificaciones peripatéticas. Para Aristóteles, dice Ammonio, la cosa significada por la palabra era el pensamiento (νοημα) y por el pensamiento, el objeto (πραγμα) “Los Estoicos, agrega Ammonio, conciben además un intermediario entre el pensamiento y la cosa que llaman lo expresable”<sup>34</sup>. Ammonio no aprueba esta adición y en efecto la teoría de Aristóteles se basta por sí misma, si el pensamiento es en sí mismo el objeto designado. No podía más ser lo mismo para los Estoicos. Para ellos el pensamiento era un cuerpo, y el sonido también era un cuerpo. Un cuerpo tiene su naturaleza propia independiente, su unidad. El hecho de ser significado mediante una palabra debe pues serle agregado como un atributo incorporeal, que no lo cambia en nada. Esta teoría suprimía toda relación intrínseca entre la palabra y la cosa: se puede sin duda referirle los puntos de vista de Crisipo sobre la anfibología. Mediante ésta, en efecto, el lazo entre la palabra y el pensamiento se vuelve bastante laxo para que un mismo nombre pueda designar muchas cosas<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> . Sextus, Math. VIII 11 (S.V.F. II 48, 19). El σημαινομενον de ese texto volviendo al λεκτόν; cf. l. 23.

<sup>34</sup> . Amm. in Ar. de interpr., p. 17, 24 (S.V.F. II 48, 31).

<sup>35</sup> . Galien. de sophism. 4 (S.V.F. II 45,35).

Si la teoría de los expresables no tuviera sin embargo otro alcance, no se comprendería el papel que juega en la lógica. Todos los elementos que sirven a la lógica, los atributos, los juicios, las conexiones de juicios, son también expresables. Es visible en un primer abordaje que estos elementos no pueden reducirse a las cosas significadas mediante una palabra: el atributo por ejemplo (κατηγορημα) indica lo que es afirmado de un ser o una propiedad; nosotros no encontramos en ninguna parte esta idea, a la cual por otra parte sería muy difícil dar un sentido plausible, que el hecho de ser afirmado es idéntico al hecho de ser significado, que el κατηγορημα es un σημαινομενον. De una manera general, si el “significado” es un “expresable”, no vemos en absoluto que todo expresable sea un “significado”. Esta interpretación errónea de lo “expresable” está sin embargo lo bastante extendida como para que Armin en su edición de los Estoicos antiguos haya podido consagrarla, titulando los fragmentos relativos a la lógica: περι Σημαινομενων η Λεκτων.

Este error ha podido provenir de que hay, en todos los casos, una fusión íntima entre lo expresable y el lenguaje; según Sexto todo expresable debe ser expresado, es decir enunciado mediante una palabra significativa del pensamiento<sup>36</sup>. Pero el hecho de ser expresado (λεγεσθαι) que es un predicado de lo expresable no debe para nada ser confundido con el hecho de ser significado (το σημαινομενον) que es él mismo un expresable y un predicado del objeto. Se ha concluido demasiado rápidamente que todo expresable debía ser designado por palabras, que toda su naturaleza era precisamente ser designado o significado por palabras. Un error inverso pero de la misma naturaleza ha sido cometido por un crítico antiguo del estoicismo, Ammonio, que consistió en identificar los expresables con las palabras del lenguaje<sup>37</sup>. Este error, según los términos, se apoya en la exposición misma de Sexto o en una exposición muy parecida. “Los pensamientos, dice Ammonio, pueden ser proferidos (εκφορικα) Pero nosotros los proferimos mediante palabras, y las palabras son los expresables”. Aquí, expresable (λεκτον) ha sido confundido con lo que es expresado y proferido (λεγομενον,

<sup>36</sup> . sextus, Math. VIII 80 (S.V.F. II 48, 27).

<sup>37</sup> Amm. in Arist, an. pr., p. 68, 4 (S.V.F. II 77, 7).



εκφερομενον), es decir la palabra. Tenemos que buscar pues, qué es realmente lo expresable.

El lugar (*place*) de lo expresable en el sistema de los objetos representados en el espíritu es muy difícil de determinar. Por una parte Sexto, confirmado por Diocles, nos dice que lo que está en la representación racional, es expresable<sup>38</sup>. Mientras que la representación ordinaria se produce por el contacto de un cuerpo que marca su impronta en la parte hegemónica del alma, por el contrario, parece haber más espontaneidad en la representación racional. El pensamiento es el que la construye, reuniendo, aumentando, disminuyendo los objetos sensibles que les son dados de entrada; los objetos no son aquí causa activa, sino la razón. Diocles enumera así los diferentes procedimientos por los cuales actúa: la semejanza, la analogía, el desplazamiento, la composición, la contradicción, la transición, la privación<sup>39</sup>. Se puede decir con Sexto que en estos casos, el alma tiene una representación a propósito de los objetos y no por ellos. Según este primer testimonio entonces, el λεκτον sería idéntico, a las nociones derivadas de la experiencia por la razón. Pero si examinamos el contenido de la lógica, esta idea es muy incómoda de admitir. En efecto, en ninguna parte vemos intervenir nociones de este género, aunque lo expresable sea su propio elemento. Además, la continuación misma del texto de Sexto y de Diocles contradice la interpretación que parece, se podría extraer legítimamente: “En los expresables, dicen ellos, unos son incompletos, los otros completos”. Los expresables incompletos son los atributos de juicios, enunciados en verbos sin sujeto: “escribe, habla”. Los completos son, para considerar ahora sólo los más simples, el verbo acompañado de su sujeto. Si están ahí todos los expresables (y no hay ninguna razón para creer lo contrario), buscamos en vano los objetos de representación racional, las nociones que hemos definido recién. Los expresables se limitan a los atributos unas veces sin sujeto, otras veces acompañados por su sujeto. ¿Se dirá que la noción se encuentra precisamente en el sujeto de los juicios? Pero nosotros no vemos que los Estoicos hayan admitido en su lógica otros juicios que los que la lógica moderna llamó singulares, cuyo sujeto es un individuo. En Sex-

<sup>38</sup> . Sextus Math. VIII 70 (S.V.F. II 61, 21) Diocles ap. Diog. La. VII 63 (II 58, 28).

<sup>39</sup> . Diog. La. VII 52 (S.V.F. II 39, 9). Ciceron da una enumeración menos completa. III 33 (III 16, 26).

to, en la clasificación de los juicios simples, entre los tres tipos de juicios, los juicios definidos tienen por sujeto un individuo que se indica (este), los indefinidos un ser que no se indica (un hombre), pero que permanece un individuo<sup>40</sup>.

A decir verdad, en otras fuentes, los expresables están citados no como idénticos a las representaciones racionales, sino como una especie entre ellas. El primer texto es la clasificación de las nociones de Diocles ya citada, en que lo expresable está citado con el lugar (*lieu*), como un ejemplo de nociones obtenidas “siguiendo una transición” (κατα μεταβασιν) Esta “transición” implica que el objeto de la representación es compuesto y que el pensamiento va de una parte a la otra. Si buscamos a qué expresable es aplicable ese carácter, veremos que no corresponde a todos los casos. No se podría encontrarlos ni en los expresables incompletos, ni en los juicios simples. Por el contrario los juicios hipotéticos y los razonamientos contienen un pasaje del principio a las consecuencias que, por sí solo, puede explicar la palabra “metabase”<sup>41</sup>. Se sigue de esto que en el ejemplo que da aquí, Diocles no quiere hablar de todos los expresables, ni hacerlos entrar a todos en esta categoría. En otro texto de Sexto que opone lo “representado” (φανταστον) sensible a lo “representado” racional, queda dudoso si los expresables incorporales que cita en la segunda definición están dados como un simple ejemplo entre otros, o como el conjunto de todos estos representados<sup>42</sup>. Pero la oposición de los cuerpos que son ciertamente todos los representados sensibles a los incorporales, nos haría inclinar hacia la segunda alternativa.

A pesar de estas dificultades, hay razones serias para no confundir lo expresable con cualquier objeto de la razón. Diocles clasificando las representaciones en sensibles y no sensibles distingue las segundas que llegan “por el pensamiento” la de los “incorporales y *las otras* cosas percibidas por la razón”<sup>43</sup>. Como los expresables deben seguramente ser ubicados entre los incorporales, hay pues también otros objetos de la razón que no son los incorporales y en efecto las nociones racionales no son de ningún modo incorpo-

<sup>40</sup> . Sextus Math. XIII 96 (S.V.F. II 38).

<sup>41</sup> . Cf. La μεταβατική διανοία (Sextus S.V.F. II 43, 21) se relaciona con la ἀκολουθία.

<sup>42</sup> . Sextus, Math, VIII 409 (S.V.F. II 29, 2).

<sup>43</sup> Diog. La. VIII 51 (S.V.F. II 24, 18).

rales. Surgieron y están compuestas de huellas reales que los cuerpos sensibles dejan en la parte hegemónica del alma. Hay ahí una fisiología de la noción que los Estoicos no distinguen de ningún modo de su psicología<sup>44</sup>. Cuando Zenón dice que las nociones no son ni sustancia ni cualidades<sup>45</sup>, parece así rehusar un cuerpo, ya que los cuerpos se encuentran solamente en estas dos categorías; pero la continuación del texto hace ver que él piensa menos en la sustancia misma de la noción que en su relación con el objeto que representa. es en este sentido que son *como* sustancias y *como* cualidades, es decir semejantes a los cuerpos en los que ha dejado la impronta; pero esto no impide que sean en sí mismas de naturaleza corporal. ¿cómo, sin esto, se podría decir que la ciencia que contiene tales objetos de representación es un cuerpo?<sup>46</sup> El arte y las ciencias se apoyan siempre sobre la conservación de las improntas por la memoria.

Se comprende así la distinción que hay que establecer entre lo expresable que es incorporeal y los otros objetos de la razón que son corporales. Se ve también que Sexto, calificando de expresable el objeto de la representación racional en general, ha tomado la especie por el género. Esto es por otra parte muy explicable, ya que, en el pasaje en cuestión, hay la intención de hablar solamente de los objetos de la lógica, y que estos objetos se reducen a los expresables.

Para establecer la verdadera, nos será necesario de entrada indicar las falsas concepciones de lo expresable, posibles gracias a la escasez y la oscuridad de los textos. Fuera de la sustancia y de las propiedades que son cuerpos, no existe nada en la naturaleza. Pero lo hemos visto, su fuerza interna se manifiesta en la superficie, y esos aspectos exteriores no son ni cuerpos, ni partes de cuerpo, sino atributos (κατηγορηματα) incorporeales. El primer género de expresables que encontramos, lo expresable incompleto, es idéntico a este atributo de los cuerpos. Es necesario, para comprenderlo bien, deshacerse de esta idea de que el atributo de una cosa es algo existente física-

---

<sup>44</sup> Entendemos aquí por nociones (τιννοια) no todos los objetos pensados (νοουμμενα) que contendrían también los sensibles y los expresables, sino solamente las nociones generales como las del bien.

<sup>45</sup> μήτε τινά μήτε ποία Stob. Ecl. I, p. 136 (S.V.F. I 20).

<sup>46</sup> . Sextus, Math. VII 38 (S.V.F. 42, 23).

mente (lo que existe es la cosa misma), y de esa otra idea de que el atributo, bajo su aspecto lógico, como miembro de una proposición, es algo existente en el pensamiento. Con esta condición se podrá concebir que atributo lógico y atributo real que en verdad, son ambos incorporales e inexistentes, coincidan enteramente.

Los atributos de los seres son expresados no mediante epítetos que indican propiedades, sino mediante verbos que indican actos ( $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\eta\mu\alpha\tau\alpha$ ).

Si consideramos ahora la naturaleza de la proposición ( $\alpha\lambda\iota\omega\mu\alpha$ ) en la dialéctica, encontramos una solución al problema de la atribución que hace coincidir enteramente el atributo lógico de la proposición con el atributo tal como acabamos de definirlo. Este problema había sido una de las mayores preocupaciones de las escuelas que habían seguido a Sócrates, y se pudo decir que es para resolver sus dificultades que Platón había construido su teoría de las Ideas. Los Estoicos precedidos, parece, en este punto por algunos filósofos de la escuela megárica, dieron de esto una solución profunda e ingeniosa, que no exige ninguna apelación a una teoría de las Ideas. Si en una proposición, el sujeto y el predicado son considerados como conceptos de igual naturaleza y particularmente conceptos que indican clases de objetos, se tendrá mucha dificultad para comprender la naturaleza de la ligazón indicada por la cópula. Si son clases diferentes, cada una existe aparte por fuera de la otra y no pueden ligarse. Si son idénticas, estamos reducidos a juicios de identidad. La ligazón de participación que Platón había encontrado y la de inclusión que Aristóteles utilizaba preferentemente, eran una solución posible a esas dificultades. Pero tales soluciones, que para los modernos sólo conciernen a los pensamientos, tenían para los antiguos un alcance metafísico del que no se podría dissociarlos. Los términos del juicio designan en efecto no solo pensamientos, sino seres reales. Ahora bien, si la realidad se concentra como en los Estoicos en el individuo, una teoría como esa es inadmisibles. En efecto cada individuo no solamente posee, sino que es una idea particular ( $\iota\delta\iota\omicron\varsigma\ \pi\omicron\iota\omicron\nu$ ) irreducible a cualquier otra. Para que estas realidades participen una de la otra o sean incluidas una en la otra, sería necesario que dos individuos fuesen indiscernibles uno del otro, o que un mismo individuo

podiese tener en sí más de una cualidad propia, lo cual es absurdo<sup>47</sup>. Dos realidades no pueden coincidir.

Quedaba una solución, considerar de un modo muy diferente la naturaleza del predicado. Se sabe que algunos megáricos rehusaban enunciar los juicios bajo su forma habitual, con ayuda de la cópula *es*. No se debe decir, pensaban, “El árbol es verde.”, sino: “El árbol verdea”. Los Estoicos nos hacen ver de qué modo era esa una solución al problema de la predicación. Cuando se descuida la cópula *es* y se expresa el sujeto mediante un verbo donde el epíteto atributo no está puesto en evidencia, el atributo considerado como el verbo entero, aparece entonces ya no como expresando un concepto (objeto o clase de objetos), sino solamente un hecho o un acontecimiento. Desde entonces la proposición no exige más la penetración recíproca de dos objetos impenetrables por naturaleza, sólo hace expresar un cierto aspecto de un objeto en tanto que cumple o sufre una acción; este aspecto no es una naturaleza real, un ser que penetra al objeto, sino el acto que es el resultado mismo de su actividad o de la actividad de otro objeto sobre él. El contenido de la proposición, lo que es significado por ella no es pues jamás un objeto, ni una relación entre objetos.

De ahí se sigue que los Estoicos sólo aceptaron las proposiciones que contenían un verbo: en el verbo se confunden para ellos predicado y cópula. Se ve por esto todos los juicios que excluyen, todos aquellos cuyo atributo indica una propiedad real del sujeto y que indican una relación entre conceptos. Lo que se expresa en el juicio, no es una propiedad como: un cuerpo es caliente, sino un acontecimiento como: un cuerpo se calienta. En la clasificación de los atributos no los distinguieron como Aristóteles por el modo de su ligazón al sujeto, más o menos esencial o accidental: quieren sólo distinguir las diversas maneras en las que el acontecimiento puede expresarse. También su clasificación sigue de cerca, es incluso idéntica a la clasificación gramatical de los verbos. Se distingue primero los *συμβαματα*, verbos personales que indican la acción de un sujeto (Sócrates se pasea), y los *παρασυμβαματα*, verbos impersonales (*Σωκρατει μεταμελει*) Por otra

---

<sup>47</sup> . Philon de incorruptib. in. 236, 6 B (S.V.F. II 131, 6).

parte se distinguen los predicados directos, compuestos de un verbo con un complemento que sufre la acción; los predicados pasivos, que son los verbos pasivos y en ellos los predicados reflexivos (verbos reflexivos); en fin aquellos que no son ni directos, ni pasivos (como φρονει)<sup>48</sup>.

No hay que ver en la sustitución de esta forma verbal de la cópula recortada, una simple sutileza. Los Estoicos quieren indicar mediante eso que no aceptan otras proposiciones más que las proposiciones de hecho. Sin duda el hecho puede ser él mismo necesario o contingente, verdadero o falso, posible o imposible y en este sentido, también son admitidas las diferentes modalidades. Pero, se lo ve, es en un sentido muy diferente del de una lógica de los conceptos, donde estas modalidades se apoyaban es sobre la ligazón esencial o accidental del sujeto con el atributo. Aquí tenemos solo un género de ligazón, una ligazón que en el sentido de la lógica de Aristóteles era accidental (y que los Estoicos continúan por otra parte designando mediante la palabra συμβαμα) a saber, la del acontecimiento a su sujeto.

El problema de la atribución es pues resuelto quitando de los predicados toda realidad verdadera. El predicado no es ni un individuo, ni un concepto; es incorporeal y sólo existe en el simple pensamiento. Se buscaría vanamente en qué el predicado lógico de la proposición podría diferir de los atributos de las cosas, consideradas como los resultados de su acción. Ambos son designados por la misma palabra κατηγορημα, y encuentran su expresión en los verbos; ambos son incorporeales e irreales. Del lado de lo real, la realidad del acto ha sido, por así decir, atenuada en provecho de la del ser permanente que la produce: del lado de la lógica, el atributo ha sido privado de su dignidad de concepto, objeto del pensamiento, para contener ya, sólo un hecho transitorio y accidental. En su irrealdad y por ella, el atributo lógico y el atributo de las cosas pueden entonces coincidir<sup>49</sup>.

Las ciencias experimentales y las filosofías escépticas o críticas —de acuerdo con ellas—, nos han acostumbrado a ver en el hecho o el acontecimiento la verdadera realidad objetiva y a considerar un objeto como un resultado y una síntesis de un gran número de hechos, más bien que como el

<sup>48</sup> . Porphy. ap. Ammon. in Ar. de interpret., p.44, 19 (S.V.F. II 59, 25).

<sup>49</sup> . Cf. Clem. Alex. Strom. VIII (S.V.F. I 263, 1).

sujeto de atribución de estos hechos. El centro de lo real esta por así decir desplazado. Es esta circunstancia la que puede volver esta doctrina estoica bastante penosa de concebir. Los hechos son el único objeto de experiencia y el pensamiento que busca observarlos y descubrir sus ligazones sigue siendo extraño a ellos. Por el contrario los Estoicos, admitiendo que los hechos eran incorporeales y sólo existían en el pensamiento, podían hacer con esto, no diremos ni siquiera el objeto, sino la materia de su dialéctica. En el fondo el carácter común a todas las lógicas antiguas es el de ser realistas: jamás los antiguos creyeron que se podía tener el pensamiento de algo que no existe. Los Estoicos, a pesar de las apariencias, permanecieron fieles a estas tendencias: si el pensamiento dialéctico no contiene más que realidades, en la proposición, el atributo pensado no es menos idéntico al atributo objetivo. Rehusando al pensamiento la realidad tal como ellos la conciben, sólo pueden rehusársela a su objeto.

Los atributos sólo son una cierta especie de expresables<sup>50</sup>. Son los expresables incompletos, que se transformarán en proposiciones o en expresables completos respondiendo a la pregunta: “¿Quién es el sujeto de la acción?”<sup>51</sup>. Esas son proposiciones simples: los otros expresables completos serán proposiciones compuestas que se obtienen mediante una combinación de proposiciones simples, de las cuales un ejemplo es lo que llamamos hoy la proposición hipotética (el *συνημμενον* de los Estoicos) En fin estas proposiciones se combinan en razonamientos que jamás son llamados expresables<sup>52</sup>, pero que son, más bien, una serie de expresables. Lo esencial del *λεκτον* es entonces el atributo o el acontecimiento, ya sea con el sujeto o sin el sujeto. Es interesante ver que, en la exposición de Porfirio, la proposición misma se llama un atributo (*κατηγορουμενον*), es solamente un atributo completo (*τελειον*)<sup>53</sup>. Toda la atención del dialéctico se dirige al expresable atributo. En los ejemplos más familiares de la dialéctica estoica, como: *es de día*, *ρως εστι*, etc., las proposiciones expresan hechos sin ningún sujeto de inherencia. Lo expresable no es pues cualquier especie de representación racional, sino únicamente

<sup>50</sup> . Clem. Alex. Strom. VIII 9, 26 (S.V.F. I 109, 24). Diocles Magnes Diog. La. VII 63 (II 59, 11).

<sup>51</sup> . Ib. (II 58, 30).

<sup>52</sup> Cf. La clasificación de Philon: de agric. 139 (S.V.F. II 58, 38).

<sup>53</sup> . S. V. F. II 59, 30.

la del hecho y la del acontecimiento. Él forma, como tal, la materia de toda la lógica; vamos ahora a tratar de seguir los efectos de esta concepción en la teoría del juicio y del razonamiento.

II. — No tenemos aquí que recomenzar la exposición de la lógica estoica, analizada con los desarrollos que conviene, en los importantes trabajos de Brochard<sup>54</sup> y de Hamelin<sup>55</sup>.

Quizás podremos sin embargo, aclarar algunos puntos de esta lógica tomando como guía esta concepción de lo expresable incorporeal.

Posidonio da la siguiente definición de la dialéctica: “Es la ciencia de las cosas verdaderas y falsas y de las que no son ni lo uno ni lo otro”<sup>56</sup>. Esta definición, en la medida en que difiere de la de Crisipo (es la ciencia que concierne a las cosas significantes y significadas), tiene por objeto solamente separar de la dialéctica la primera parte, el estudio del lenguaje y como segundo objeto, precisarlo disminuyéndole la extensión. Porque el *σημαινομενον* que designa todo lo que es significado mediante una palabra es más amplio que lo verdadero y lo falso que sólo pueden aplicarse al juicio. Pero la dialéctica así limitada por Posidonio, formaba en Crisipo un solo lote: la teoría del juicio y del razonamiento.

La dialéctica como virtud y como ciencia es una realidad, es decir un cuerpo; parece ser idéntica a la verdad, la cual es definida casi en los mismos términos, “la ciencia indicadora de todas las cosas verdaderas”<sup>57</sup>. Pero su objeto, lo verdadero y lo falso, no son de ningún modo realidades. El juicio solo, en efecto, es verdadero: ahora bien el juicio es un expresable y el expresable es incorporeal<sup>58</sup>. Hemos aquí pues, desde el comienzo en el no-ser. Las cosas verdaderas y por una analogía evidente las falsas, a saber, el juicio simple o compuesto “no son nada”<sup>59</sup>. ¿Se dirá que los juicios expresan algo, una realidad y que esta realidad es, por su intermedio, el objeto de la dialéctica? Esto sería desconocer enteramente el pensamiento de los Estoicos. La lógica no va más lejos que lo verdadero y lo falso. Pero, se dirá también que si la proposi-

<sup>54</sup> . Archiv f. Gersch. der Phil., t. V., p. 449.

<sup>55</sup> . Année philos. (1901), p. 13.

<sup>56</sup> . Diog. La. VII 62 (S.V.F. II 3).

<sup>57</sup> . Sext. Math. VII 38 (S.V.F. II 42, 23).

<sup>58</sup> . ibid. Ligne 21.

<sup>59</sup> . Plut. de comm. not. 30 (S.V.F. II 117, 40).



ción no significa una realidad, se reduce a las palabras. De ningún modo, las palabras son además algo corporal y no la proposición. Es necesario pues que el “no-ser” estudiado por la lógica no sea ni las palabras ni las cosas. Este “no-ser” es el atributo de las cosas designado por lo expresable y que en efecto sólo puede ser verdadero o falso: verdadero si pertenece a la cosa, falso si no le pertenece<sup>60</sup>.

Esta definición de la dialéctica toma todo su sentido por su oposición a Aristóteles. Este, había dado como fin a la ciencia no lo verdadero sino lo general y lo necesario. Había dicho: una proposición puede ser verdadera y se puede percibir como tal sin por eso conocerla científicamente, es decir, mediante una demostración<sup>61</sup>. Los Estoicos sacaban partido de esta observación para mostrar además cómo no hay necesidad de ser sabio para conocer lo verdadero, ya que este conocimiento no es necesariamente la ciencia<sup>62</sup>. Pero por otra parte, no podían sustituir a lo verdadero lo necesario en el sentido peripatético, es decir fundado sobre una inclusión de conceptos. Porque un hecho como tal, sólo puede ser verdadero o falso sin tener jamás una necesidad análoga a la necesidad matemática. También definen lo necesario como una especie de lo verdadero, lo cual es siempre verdadero ( $\tau\omicron\ \alpha\epsilon\iota\ \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\varsigma$ )<sup>63</sup>. Lo necesario es pues la universalidad de un hecho o, como dicen ellos, de una atribución que permanece presente en todos los tiempos. Pero lo verdadero no alcanza siempre lo permanente y a menudo cambia a causa del cambio perpetuo de los acontecimientos. Es esta naturaleza de la proposición verdadera la que según Alejandro de Afrodisia, permitía a los Estoicos conciliar la contingencia de los acontecimientos con el orden del destino. He aquí el argumento que parece muy engañoso: la proposición: “habrá mañana una batalla naval” es verdadera, si semejante acontecimiento es determinado por el destino. Pero no es necesaria porque por ejemplo, cesará de ser verdadera pasado mañana<sup>64</sup>. La razón profunda de esta sutileza, es que lo necesario es concebido solamente como un hecho o un acontecimiento permanente,

<sup>60</sup> . Sextus, Math VIII 16 (S.V.F. II 63, 16)  $\text{Αισθητῶν}$  y  $\text{νοητῶν}$  son palabras poco habituales en los Estoicos para expresar  $\sigma\omicron\mu\alpha$  y  $\acute{\alpha}\sigma\omicron\mu\alpha\tau\omicron\upsilon$ . – Cf. ib. VIII 100 (II 67, 11).

<sup>61</sup> . Cf. An. post. I 23, i; I 31, 3.

<sup>62</sup> . Sextus, Math. VIII 38 (S.V.F. II 42, 31).

<sup>63</sup> . Diog. La. VII 75 (S.V.F. II 64, 19).

<sup>64</sup> . De fato 10 (S.V.F. II 279, 30).

mientras que lo verdadero sólo es frecuentemente un acontecimiento pasajero y fugitivo, que puede siempre devenir falso. Algunos Estoicos parecen estar preocupados por la relación de la proposición verdadera con el tiempo. Se admitían caídas (μεταπτώσεις) de proposiciones verdaderas en falsas. Ciertas proposiciones sólo deben ser admitidas con esta restricción, que al cabo de un tiempo indeterminado devendrán falsas<sup>65</sup>. Este caso particular agregado a la enumeración de las diversas modalidades de una proposición (posible, necesaria, razonable)<sup>66</sup> muestra muy claramente que la proposición es tratada y descripta como un acontecimiento posible, necesario o pasajero.

Así lo verdadero y lo falso, objetos de la dialéctica, son los juicios simples, idénticos no en su forma verbal sino en su naturaleza, es decir en lo que expresan, a los acontecimientos. Pero estos juicios simples están ligados entre ellos en juicios complejos, por medio de conjunciones diversas. La clasificación de estas proposiciones sigue paso a paso el análisis gramatical y no parece de entrada tener más que un alcance lingüístico. Hay varios tipos de conjunciones, la conjunción de conexión (συναπτικός) como ει; la conjunción copulativa y (et) (συμπλεκτικός), la conjunción disyuntiva ητοι (διαζευκτικός), la conjunción que marca la causa (διοτι) y que no tiene aquí nombre especial, la que marca el más y el menos. Hay tantas proposiciones complejas como hay conjunciones: la proposición hipotética (συνημμενον), conjuntiva, causal, que marca lo más y lo menos<sup>67</sup>. Desde la antigüedad y sobre esta misma cuestión, Galeno había reprochado a la escuela de Crisipo haberse apegado al lenguaje más que a los hechos. En una proposición conjuntiva por ejemplo (el ejemplo es de Galeno), no hay ningún medio de distinguir por la simple forma verbal si los hechos afirmados en cada miembro están ligados o no por un lazo de consecuencia: más bien que distinguir dos suertes de conjuntivas, los alumnos de Crisipo las confunden en una sola<sup>68</sup>.

Si los Estoicos se exponían a este reproche, es que por su punto de partida, se habían puesto en la imposibilidad de proceder de otro modo que por el

<sup>65</sup> . Simplic. in Arist. phys. 1299 (S.V.F. II 67, 271).

<sup>66</sup> . Diog. La. VII 75 (S.V.F. II 64, 25).

<sup>67</sup> . Nosotros seguimos la exposición de Diocles ap. Diog. La. VII 71 (S.V.F. II 68, 12).

<sup>68</sup> . Intr. dial. 4 (S.V.F. II 68, 31).

análisis gramatical. Cada término de una proposición compleja expresa un hecho (o: es un expresable). La causa de cada uno de estos hechos es un cuerpo o varios, conocidos por los sentidos. Pero la ligazón entre estos hechos no es objeto de sensación. Es necesariamente tan irreal como los hechos mismos. También es un expresable. Cuando un Estoico habla a propósito de los acontecimientos, de consecuente y antecedente, de causas y efectos, no piensa, no más que un Hume, en dar a los hechos mismos incorporales e inactivos, una fuerza interna que los ligaría uno al otro, que haría que uno fuera capaz de producir al otro. Si se puede emplear en este caso las expresiones de consecuencia y de causa, es únicamente por analogía como hemos advertido varias veces. “Los Estoicos, dice Clemente de Alejandría, dicen que el cuerpo es causa en sentido propio, pero el incorporal, [lo es] de una manera metafórica y como a la manera de una causa”<sup>69</sup>. Lo incorporal del que se trata aquí es seguramente lo expresable o juicio, como lo muestra el testimonio de Diocles en la proposición llamada causal (αιτιωδες) como: puesto que es de día, está claro, el primer término es llamado no causa del segundo, sino “como causa del segundo”<sup>70</sup>. Esta especie de causalidad irreal no puede de ningún modo encontrar su punto de apoyo y su objeto en el mundo exterior, sino solamente una expresión en el lenguaje. Es el lenguaje solo con sus conjunciones el que nos permite expresar los diferentes modos de ligazón, que no responden a nada real, y es por lo cual no solamente se puede, sino que se debe limitar al análisis del lenguaje.

¿Resulta que esta ligazón de hechos es puramente arbitraria y que basta ligar términos cualesquiera mediante conjunciones para obtener un juicio admisible? Es eso ciertamente lo que constituye a los ojos de los mismos Estoicos la principal dificultad: los marcos de la ligazón por una parte son como categorías vacías y por otra parte, los hechos que deben entrar ahí son sin acción propiamente dicha los unos sobre los otros, en estado atómico y disperso. Se trata sin embargo de distinguir el juicio complejo verdadero o sano (υγιεις) del juicio falso, el que podrá ser aceptado del que no puede serlo. De hecho los diversos jefes del estoicismo tuvieron sobre este tema, por lo

<sup>69</sup> . Strom. VIII 9 (S.V.F. II 119, 41) αιτιωδες.

<sup>70</sup> . οιοει` αιτιον Diog. La. VII 71 (S.V.F. II, 68, 24).

que nos enseña Cicerón<sup>71</sup>, numerosos disensos. Las teorías de Filón de Larisa y de Diodoro parecen marcar los dos límites opuestos entre los cuales se encuentran las otras soluciones. De entrada, era posible dejar los hechos en su estado de dispersión: un hecho indicado en la proposición condicional puede estar ligado a cualquier hecho enunciado en la principal (si se trata de un  $\sigma\upsilon\nu\eta\mu\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ). Es aproximadamente la teoría de Filón. Cualquiera que sea el contenido del hecho, tenemos que considerar solamente si es verdadero o falso. En un  $\sigma\upsilon\nu\eta\mu\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  compuesto de dos proposiciones, hay solamente cuatro combinaciones posibles de proposiciones verdaderas y falsas; sobre estas cuatro combinaciones, Filón acepta tres (1° proposición verdadera, 2° verdadera; 1° falsa, 2° falsa; 1° falsa, 2° verdadera) y rechaza solamente la cuarta: verdadero y falso. La razón de este rechazo no es *a priori* evidente; no se conforma al principio de que los expresables no pueden actuar o sufrir los unos con relación a los otros: quizás es necesario ver ahí una inconsecuencia debida a los ataques de los académicos que estaban en situación triunfar fácilmente al reprocharle hacer surgir lo falso de lo verdadero. De una manera exactamente inversa a la de Filón, Diodoro busca introducir una ligazón de necesidad entre las dos proposiciones. Busquemos cómo los Estoicos podían evitar las consecuencias evidenciadas por Filón, dejando de lado la teoría particular de Diodoro.

Consideremos ese lazo en cada una de las proposiciones complejas. Para la proposición hipotética y causal tenemos en primera línea el testimonio de Diocles<sup>72</sup>. Un  $\sigma\upsilon\nu\eta\mu\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  es verdadero cuando “el opuesto de la proposición final contradice la proposición del comienzo”. El opuesto de la proposición (y en general de un término) es según Sexto<sup>73</sup>, esta proposición aumentada con una negación que la domina enteramente. La definición de la contradictoria ( $\tau\omicron\ \mu\alpha\chi\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ) es mucho más incómoda de dar: “Es contradictoria una cosa que no puede ser admitida ( $\pi\alpha\rho\alpha\lambda\eta\theta\eta\nu\alpha\iota$ ) al mismo tiempo que otra”. Lo opuesto de: es de día, es: no es de día; lo contradictorio, es: es de noche. Si dos términos A y B son opuestos, es evidente que no-A conten-

<sup>71</sup> . Acad. II 47, 143. Cf. para quien vuelve a Filón, a Diodoro y a Crisipo, en esta teoría, Brochard, loc.cit.

<sup>72</sup> . Ap. Diog. La. VII 73 (S.V.F. II 70, 20).

<sup>73</sup> . Math. VIII 88 (S.V.F. II 70, 7).

drá más que B, el no-vicio más que la virtud<sup>74</sup>. El ejemplo dado por Diocles es este: “Si es de día, está claro”. Lo opuesto de la segunda proposición: no está claro, contradice a: “es de día”. Pero habrá ahí, desde el punto de vista estoico una dificultad evidente: si en un sistema definido de conceptos, la contradictoria tiene un sentido, no lo tiene más cuando se trata solamente de hechos: un hecho existe o no existe; ¿Pero cómo podría ser contradictorio que un hecho de una naturaleza determinada (el día) sea ligado a un hecho de otra naturaleza (la noche)? Esta dificultad pudo llevar a ciertos Estoicos a dejar en los *συνημμενα* sólo las proposiciones idénticas, como: “si es de día, es de día”. Porque lo opuesto del segundo no es más aquí lo contradictorio sino lo opuesto del primero. Para ir más lejos sería necesario un principio que permitiera reconocer lo que se quiere decir mediante hechos contradictorios. Sin él, la exclusión de las ligazones arbitrarias de Filón nos volverá a arrojar a las proposiciones idénticas solamente. Es el principio que Crisipo se esforzó en encontrar en lo que llama la *εμφρασις*: cuando la segunda proposición no es idéntica a la primera, el *συνημμενον* puede ser sano, “si está contenida ahí en potencia”<sup>75</sup>. La palabra *περιεχειν* se atribuye ordinariamente a la fuerza que contiene y domina las partes del ser, no se ve cómo la palabra podría aplicarse de otro modo que mediante la metáfora, a un expresable o acontecimiento; cuando se busca el sentido de esta metáfora se es llevado a confundir más o menos esta capacidad con la identidad<sup>76</sup>. Los Estoicos no tenían pues, en el *συνημμενον*, un principio riguroso que les permita salir de la identidad sin inconsecuencia y sin arbitrariedad.

¿Cuál es ahora el principio de ligazón de los hechos en la proposición causal, por ejemplo: “puesto que es de día, está claro?”. En apariencia, es bastante diferente; es un lazo de consecuencia (*ακαλουθια*) La proposición es verdadera, a condición de que la segunda (o el segundo hecho) se siga de la primera (o del primer hecho), y no a la inversa<sup>77</sup>. ¿No habría ahí algo análogo a nuestro principio de causalidad que liga el conjunto de hechos heterogé-

<sup>74</sup> . Simplic. in Arist. cat. p. 102 Z (S.V.F. II 50, 33).

<sup>75</sup> . *περιέχεται δυνάμει*. Sextus, Pyrrh. III iii.

<sup>76</sup> . Cf. Brochard, loc.cit., p.458 donde la ligadura de la condicional con la principal es con razón comparada a la de un teorema de una definición.

<sup>77</sup> . Diocles, *ibid.* (II 70,29).

neos? No hay lugar a creerlo, esta “consecuencia” vuelve en el fondo a la ligazón idéntica que hemos visto en el *συνημμενον*. En efecto en un pasaje precedente Diocles define así el sentido de la conjunción *si*: “significa que el segundo término es la consecuencia (*ακολουθειν*) del primero”<sup>78</sup>. Ahora bien hemos visto precedentemente que la negación de esta consecuencia se refería a una imposibilidad lógica.

Sobre la condición de verdad de la proposición conjuntiva sólo tenemos una observación crítica de Sexto<sup>79</sup>. Los Estoicos se equivocaron, según él, en declarar verdadera sólo a la conjuntiva cuyos términos son todos verdaderos: si uno es falso, ella se falsea solo en una parte y es verdadera en el resto. El pensamiento de los Estoicos, criticado así, no puede tener sentido más que si la conjunción indica una ligazón entre cada una de las proposiciones delimitadas. La crítica no alcanza en el caso en que habría solo una simple enumeración. Lo que nos hace creer que los Estoicos la tomaban en otro sentido es, en principio, un pasaje de Galeno que reprocha a los Estoicos haber confundido la ligazón conjuntiva simple con un lazo de consecuencia<sup>80</sup>. Este texto se explica muy bien, soñando con la distinción entre el *συνημμενον* de Filón de Larisa, donde la ligazón es arbitraria y el de Crisipo, al cual se aplica el mismo nombre. Una segunda razón, es un testimonio de Cicerón en el *de fato* que nos enseña como Crisipo, por razones que no nos interesan aquí, transformaba los *συνημμενα* en proposiciones conjuntivas<sup>81</sup>. Sería posible, observa Cicerón, hacer la misma transformación en todos los casos posibles. En este caso los términos conjugados están seguramente ligados entre ellos de la misma manera que los términos correspondientes del *συνημμενον*, es decir por una idéntica lógica.

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

Así todas las ligazones se refieren a una sola, la ligazón de identidad que es expresada claramente en el *συνημμενον*. Una proposición sólo puede repe-

<sup>78</sup> . Diog. La. VII 71 (S.V.F. II 68, 15).

<sup>79</sup> . Math. VIII 124, 128 (S.V.F. II, 69, 26).

<sup>80</sup> . Gal. introd. dial. 4 (S.V.F. II 69, 5).

<sup>81</sup> . De fato 15 (S.V.F. II 277, 1).

tir a la otra indefinidamente. Pensamos haber encontrado aquí la razón de la especie de inercia de la lógica Estoica; ella tiene por materia hechos y estos hechos, expresables incorporeales, estando en el límite de lo real son por si mismos impotentes para engendrar nada. Pero en esta hipótesis nos encontramos en presencia de dos dificultades que nos es necesario abordar ahora, si toda proposición expresa un hecho, ¿cuál es el sentido de la definición que debe expresar un ser? Además, si no hay otras ligazones lógicas que una ligazón de identidad, ¿cuál es el sentido de la semiología estoica, según la cual un hecho es el signo de otro hecho heterogéneo?

III. — La definición en Aristóteles era definición de la esencia de un ser<sup>82</sup>. No puede ser cuestión de nada semejante cuando el pensamiento lógico no alcanza el ser, sino solamente a los hechos. La definición no será entonces de naturaleza absolutamente diferente de una simple descripción. Antipatro lo llama “un discurso enunciado completamente siguiendo un análisis”<sup>83</sup>. La palabra *απαρτιζοντως* quiere decir que la definición está bastante ajustada a lo definido para que la proposición sea convertible<sup>84</sup>. Es necesario pues tomarla sin duda como una descripción incompleta<sup>85</sup>. Por lo cual Galeno, relatando la teoría de Antipatro, opone a la definición la descripción (*υπογραφη*) considerada como un discurso que introduce de una manera general (*τυποδως*) en el conocimiento de la cosa indicada<sup>86</sup>. Entre estas “descripciones o esbozos” se encuentran, entre otras las de las nociones comunes que no se pueden definir sino solamente describir<sup>87</sup>.

Crisipo, es verdad, define de otro modo la definición “la explicación de lo propio” (*ιδιον αποδοσις*). Según Alejandro de Afrodisia<sup>88</sup> esta definición remitiría a la de Antipatro. Es necesario entonces entender por lo propio no la esencia del ser (*ιδιως ποιον*) sino solamente los hechos característicos que resultan de ella y que entran solo en la definición.

<sup>82</sup> . Ant. Post. II, 3, 10 (*τοῦ τι ἐστι και οὐσίας*).

<sup>83</sup> . Diog. La. VII.60 (S.V.F. II 75).

<sup>84</sup> . Schol. Vatic. in Dionys. Thrac., p. 107, 5 (S.V.F. II 75, 21).

<sup>85</sup> . Alexand. in Ar. top., p. 24 (S.V.F. II 75, 35). Llama análisis el “desarrollo definido por capítulos (*γεφαιαιωδης*)”.

<sup>86</sup> . Gal. defin.med. i (S.V.F. II 75, 28).

<sup>87</sup> . Id. de diff. Pulsuum IV 2 (S.V.F. II 75, 38).

<sup>88</sup> . Loc. cit.

Los Estoicos por otra parte, contrariamente a Aristóteles que sostiene que la definición es una proposición categórica, la ponían bajo la forma de un juicio hipotético que afirma, lo hemos visto, la coexistencia no de conceptos, sino de hechos<sup>89</sup>. Cortaban del  $\tau\iota\ \eta\nu\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$  de Aristóteles, la palabra  $\epsilon\iota\nu\alpha\iota$ , queriendo indicar sin duda por  $\tau\iota\ \eta\nu$  el hecho estable y permanente<sup>90</sup>. Así la definición es para ellos sólo la colección de los hechos característicos de un ser; pero la razón intrínseca de la ligazón, la esencia, escapa a las capturas del pensamiento lógico.

La teoría de los signos depende estrechamente de la concepción del  $\sigma\upsilon\nu\eta\mu\mu\epsilon\nu\omicron\nu\ \iota\gamma\iota\epsilon\varsigma$  en Filón de Larisa. El signo no es otra cosa que la proposición antecedente de un  $\sigma\upsilon\nu\eta\mu\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ , en el caso particular en que las dos proposiciones son verdaderas y donde la primera es capaz de descubrir  $\epsilon\kappa\kappa\alpha\lambda\upsilon\pi\tau\iota\kappa\omicron\nu$  la segunda<sup>91</sup>, como: “si una mujer tiene leche, ha dado a luz”. Un lector moderno será casi necesariamente llevado a pensar, para explicar esta teoría en la idea de ley, en el sentido de la lógica de Stuart Mill. Si un hecho A es el signo de un hecho heterogéneo B, como la idea de B no está en absoluto contenida analíticamente en la de A, esto puede ser sólo por medio de una ligazón exterior a los dos hechos, pero constante y necesaria, lo que se llama una ley. Si estaba allí el sentido en los Estoicos, deberíamos encontrar en ellos una teoría de las leyes y de la inducción que sirve para llegar a eso. Hamelin<sup>92</sup> mostró que por el contrario este problema había permanecido por fuera de las preocupaciones de los Estoicos. Parece pues que es necesario abandonar la idea de asimilar esta semiología a nuestra lógica inductiva. Si el primer hecho es el signo del segundo, no es por intermedio de una ley, sino porque lleva en sí mismo por así decir, al otro hecho. ¿Pero no es prestar al hecho (y a la proposición que en tanto que expresable es idéntica a él), cierta actividad, una fuerza de la que no es susceptible por naturaleza?

Para resolver esta delicada cuestión es necesario, insistir sobre la naturaleza del signo. Había en este punto una controversia entre los Epicúreos y los

<sup>89</sup> . Sextus, Math. XI, 8 (S.V.F. II, 74, 371).

<sup>90</sup> . Alex. in Ar. Top., p. 24 (S:v:f: II 75, 30).

<sup>91</sup> . Sextus, Math. VIII 244 (S.V.F. II, 73, 20).

<sup>92</sup> . Loc. cit., p. 23.



Estoicos, que es mencionada por Sexto<sup>93</sup>. Para los Epicúreos el signo de un acontecimiento actualmente invisible es un objeto sensible; es pues mediante la sensación que es conocido. Por el contrario, para los Estoicos, el signo es un “inteligible” (νοητον) ¿Quiere Sexto indicar así que la ligazón del signo a la cosa significada es conocida sino *a priori*, al menos por una especie de sentido común, residuo mental de las representaciones empíricas?<sup>94</sup>. La razón que da es otra: “el signo es un juicio (αξιωμα) dice, y *por esta razón*, inteligible”<sup>95</sup>. El signo es pues inteligible sólo en tanto que no es un objeto de representación sensible, sino un expresable, un juicio. Sexto emplea aquí, como en otros casos<sup>96</sup>, la palabra νοητον, allí donde el lenguaje estoico exigiría ασωματον. Entonces, el signo es un expresable incorporeal. Aquello de lo que es signo, es igualmente un expresable. Es lo que quieren decir los Estoicos sosteniendo esta tesis paradójica: “El signo presente debe siempre ser signo de una cosa presente”<sup>97</sup>. En una proposición de este género: “Si hay una cicatriz, hubo una herida”, la herida en sí misma es sin duda una cosa pasada, pero no es para nada la herida lo que es significado, sino el hecho de haber tenido una herida; de este hecho presente, el signo es este otro hecho, el de tener una cicatriz, el que es igualmente presente.

Así la relación de signo a cosa significada es entre dos términos incorporales, dos expresables, y no entre dos realidades. Pero ¿se dirá que esta relación entre los expresables supone una relación entre cosas (aquí la herida y la cicatriz)? Al menos, en su semiología, los Estoicos se ocupaban solo de la primera relación y jamás de la segunda. El problema al cual responde esta teoría es el de sustituir un hecho (o expresable) oculto a un hecho (expresable) conocido. Se nos conduce así a comprender de una manera nueva la naturaleza de esta ligazón. Aquí como en el συνημμενον ordinario, el segundo juicio debe, para que el signo sea verdadero, ser idéntico al primero. “Cuan-

<sup>93</sup> . Math. VIII, 112-117 (S.V.F. II 73, 42).

<sup>94</sup> . Brochard, loc. cit.

<sup>95</sup> . Math. VIII 244 (S.V.F. II 72, 29).

<sup>96</sup> . Cf. ασώματων νοούμενων (Sext. Math. X 218, II, 117, 22) y ἐν ἐπινοίαις ψιλίαις en Proclo in Euclid. def. I, p. 89, II, 159, 26. – Cf. p. 24, n. 3.

<sup>97</sup> . Sextus, ib. (II 73, 24).

do se tiene la noción de la consecuencia, dice Sexto<sup>98</sup>, se toma inmediatamente también la idea del signo por medio de la consecuencia". La consecuencia de la que se trata aquí no es seguramente el lazo de consecuencia física entre dos seres, sino el lazo de consecuencia lógica entre dos proposiciones: porque se trata de la consecuencia que es objeto del pensamiento transitivo como lo muestra la frase anterior. Ahora bien, hemos visto que esta consecuencia significaba sólo que lo opuesto de la proposición final de un *συνημμενον* contradecía la proposición del comienzo. En el caso particular del signo y en nuestro ejemplo "no haber tenido herida", o "no haber dado a luz", es contradictorio con "tener una cicatriz" o "tener leche".

Pero sobre la naturaleza de esta contradicción, los Estoicos se encuentran necesariamente tan embarazados como en la teoría general del *συνημμενον*. Para la lógica inductiva moderna la contradicción sería entre la negación de la ligazón y la ligazón legal regularmente inducida por la experiencia. Pero como los Estoicos no conocen semejantes ligazones legales, ven la contradicción entre los dos hechos mismos, el antecedente y el consecuente. Ahora bien la contradicción no tendrá sentido claro más que si se trata de opuestos, es decir de juicios de los cuales uno es la negación del otro, sin contener otros términos. Es pues necesario, para que la teoría estoica tenga un sentido, que el antecedente y el consecuente, si no son idénticos, al menos se aproximen a la identidad, que sean solo la misma cosa expresada en términos diferentes. Ahora bien es lo que sucede cuando se los considera a ambos como presentes. Este acontecimiento presente: tener una cicatriz, solo difiere en los términos de este otro acontecimiento igualmente presente: haber tenido una herida. Es innegable que la representación de la herida no está contenida en la representación de la cicatriz, y que es necesaria por consiguiente la experiencia para ir de una a la otra. Pero, aún una vez más, la dialéctica no se ocupa de las representaciones y de la experiencia, sino solamente de los expresables y de las proposiciones. Ahora bien la segunda proposición, diferente por su expresión es en el fondo la misma que la primera. Los Estoicos se apartarían de esta identidad, su teoría caería inmedia-

---

<sup>98</sup> . Math. VIII 275 (S.V.F. II 74, 7).

tamente bajo la crítica que hicieron los escépticos: la proposición supone que el signo ha sido constatado y que no es conocido por la cosa significada. Los Estoicos como lo hace ver Brochard, no lo intentaron o intentaron apenas, responder a esta dificultad. Sin embargo esta dificultad no habría sido tal para los lógicos inductivos; no es ahí que reside el problema, ya que es precisamente sólo sobre relaciones empíricas que se fundan ligazones legales.

Podemos ser muy breves sobre el razonamiento, ya que la demostración como lo dice Sexto, es solo una especie del signo<sup>99</sup>. Estando los hechos ligados en las proposiciones complejas, se trata por medio de esta ligazón de sustituir un hecho a otro en la conclusión<sup>100</sup>. Se trata siempre de extraer la conclusión de una ligazón (o de una disyunción) de hechos enunciado en la mayor. La gran simplicidad de aspecto de los marcos de razonamiento se debe a que la lógica no tiene más que ver con realidades sino con expresables. Fue objeto de una crítica instructiva por parte de Galeno<sup>101</sup>; él observa que en los libros estoicos están mezcladas todas las formas de razonamiento que se distinguen habitualmente: el razonamiento retórico, gimnástico, dialéctico, científico, sofístico. Era en efecto la antigua idea platónico-aristotélica de que las diferentes especies de seres, según su valor intrínseco, comportan razonamientos más o menos precisos. Por ejemplo, es porque el razonamiento científico se refiere a la sustancia —que es la única estable—, que puede ser riguroso. Ahora bien, es el rechazo de esta idea lo que hace la característica del razonamiento estoico; no tiene que ver con realidades diferentes, ya que sólo contiene lo irreal y lo incorporeal.

IV. – Si hay un rasgo propio de esta lógica, es el desarrollarse por fuera de todo contacto con lo real y con la representación sensible, a pesar de algunas apariencias. En el fondo de la doctrina está la distinción entre un conocimiento que tiene por objeto la realidad misma, la representación sensible y otro conocimiento que se refiere a los expresables. Mientras que los géneros y las especies en Aristóteles, permanecían siendo en cierta medida

<sup>99</sup> . Sextus, *Math.* VIII 275 (S.V.F. 74, 10).

<sup>100</sup> . Cf. Brochard, *loco cit.* La exposición más completa de los diversos modos se encuentra en Galeno, *introd. dial.* 6 (S.V.F. II 82, 20).

<sup>101</sup> . De Hippocr. et Plat. *plac.* II 3 (91) (S.V.F. II 76, 29).

seres reales y que el pensamiento lógico penetraba en las cosas mismas, los expresables no contienen nada en su naturaleza y por consiguiente no transportan nada en el pensamiento de la naturaleza real de la que son los productos y los efectos.

Es atractivo sin embargo relacionar la ligazón de los hechos, expresada por la proposición hipotética al determinismo universal, afirmado en la doctrina del destino. Pero la palabra destino no expresa en absoluto una ligazón entre los hechos en el sentido de que éstos formarían series en las cuales cada término sería efecto del precedente y causa del siguiente. Es verdad no obstante, que el destino asigna a cada hecho su lugar en el tiempo, pero esto no está en relación con otros acontecimientos que se referirían a él como la condición a lo condicionado. Basta recordar que el acontecimiento es un efecto, un incorporeal que como tal es solamente efecto y jamás causa es siempre inactivo. Si está determinado, es por su relación con una causa que es un ser real, de una naturaleza totalmente diferente de él. El destino es esta causa real, esta razón corporal según la cual los acontecimientos están determinados<sup>102</sup>, pero no es de ningún modo una ley conforme a la cual se determinarían los unos a los otros. Como por otra parte hay una multiplicidad de causas ya que la razón del universo encierra las múltiples razones seminales de todos los seres, el destino es también llamado “la ligazón de las causas” (εἰρμον αἰτιῶν), no la de las causas con los efectos, sino la de las causas entre ellas mediante su relación al dios único que las comprende a todas<sup>103</sup>. Esa relación es incluso una relación de sucesión entre las causas que las subordina las unas a las otras, puesto que es siguiendo el ordenamiento mismo del mundo que los seres derivan unos de otros<sup>104</sup>. Pero se trata aún aquí de la relación de los seres mismos y no de la relación de los acontecimientos.

Puesto que los acontecimientos son efectos de estas causas, es cierto que están en consecuencia, ligados entre ellos. Por heterogéneos que sean, dependen todos del destino que es único. Pero si el conocimiento del destino, si la participación por medio de la sabiduría, de la razón universal, puede

<sup>102</sup> . Stobaeus, Ecl. 179 (S.V.F. II 264, 18).

<sup>103</sup> . Aét. Plac. I 28. 4 (S.V.F. II 265, 36) Alexander, de anima 185, i (II 266, 10) Ciceron, de divin. 155, 125 (II 266, 13).

<sup>104</sup> . Plotin, Ennead., III, I-2 (S.V.F. II 273, 41).

hacer conocer ligazones como esas, no vemos que en la dialéctica intervenga este conocimiento. ¿Cómo si la dialéctica consideraba esta ligazón universal, Crisipo podría distinguir hechos simples, es decir sin condición en otros hechos y hechos conexos, es decir ligados juntos<sup>105</sup>? Todos en efecto, deberían estar ligados. Ahora bien, es precisamente lo contrario lo que sucede: a los ojos del puro dialéctico que recoge los acontecimientos aislados, no hay ligazón posible o más bien no hay otra ligazón que la de la identidad. La dialéctica permanece en la superficie del ser. Claro es que los Estoicos se esforzaron en superar el razonamiento idéntico: “*Si lucet, lucet; lucet autem; ergo lucet*”<sup>106</sup> (“si hay luz, hay luz; hay luz; luego hay luz”) Pero no han podido jamás hacerlo sino al precio de inconsecuencias o de arbitrariedad. A pesar de la unidad relativa de su doctrina del destino jamás ninguna teoría estable de la ligazón dialéctica ha podido imponerse a ellos. Su dialéctica, por paradójica que parezca, está demasiado cerca de los hechos para haber sido jamás fecunda. Ella no puede salir del hecho bruto dado ni por la idea general que niega, ni por la ley que ella no conoce aún, y debe contentarse con repetirlo indefinidamente.

### CAPITULO III

#### TEORÍA DEL LUGAR (*LIEU*) Y DEL VACÍO

El problema de la naturaleza del espacio no se presenta, a partir de Aristóteles, como una cuestión simple, sino bajo la forma de dos cuestiones consideradas como totalmente distintas, la del lugar (*lieu*) y la del vacío. Para Aristóteles, el espacio, en tanto que está ocupado por cuerpos, tiene otras

<sup>105</sup> . Cic. de fato 30 (S.V.F. II 277, 33).

<sup>106</sup> . Conocido como el tipo de ligazón lógica; Cic. Acad. II 30, 96.

propiedades que el espacio vacío. La presencia del cuerpo en el espacio determina en él propiedades que el espacio vacío no posee: lo alto, lo bajo y las otras dimensiones. No existe incluso en la lengua una palabra general para designar a la vez el lugar (*lieu*) y el vacío. Hay que distinguir, igualmente en el sistema estoico, las dos cuestiones.

I. — Sobre la existencia misma del lugar (*lieu*), que había sido discutida por Zenón de Elea<sup>107</sup>, los Estoicos siguen muy exactamente a Aristóteles. El pasaje de Sexto en el cual la existencia del lugar (*lieu*) está establecido, es estoico por la forma, ya que los argumentos están presentados con alguna afectación bajo forma de silogismos hipotéticos; pero reproduce integralmente los argumentos del capítulo I del libro IV de la *Física*. Él agrega solo un extremo desorden que vuelve muy oscura<sup>108</sup> la continuación de la argumentación. Estos argumentos apuntan todos a demostrar que si hay un cuerpo, hay un lugar (*lieu*). Culminan en hacer del lugar (*lieu*) la condición sin la cual ningún cuerpo puede existir. Pero, al mismo tiempo, la naturaleza del lugar (*lieu*) sólo puede determinarse en su relación al cuerpo.

Sobre esta naturaleza, Aristóteles había emitido cuatro hipótesis posibles: el lugar (*lieu*) es o bien forma, o materia, o el intervalo entre las extremidades o las extremidades mismas (*τα εσχατα*). Se sabe que de estas cuatro hipótesis, Aristóteles eligió la última<sup>109</sup>. Los comentaristas de Aristóteles ubican sin excepción a los Estoicos entre los que aceptaron la tercera hipótesis, la identidad del lugar (*lieu*) con el intervalo entre las extremidades del cuerpo en tanto que este intervalo está lleno. Hay de su parte un esfuerzo sensible para hacer entrar todas las doctrinas del lugar (*lieu*) en la clasificación del maestro, esfuerzo que bien ha podido alterar la originalidad de cada una de las

<sup>107</sup> . Arist. Phys, 3, 6.

<sup>108</sup> De los seis argumentos que la componen: 1. Si hay alto y bajo, derecha e izquierda, delante y detrás, hay un lugar. 2. Si ahí donde había una cosa, hay ahora otra, hay un lugar. 3. Si hay un cuerpo, hay un lugar. 4. Si cada cuerpo está sostenido en un lugar propio hay un lugar. 5. Si se tienen las causas material, formal y final de un cuerpo, es necesario para que el cuerpo devenga agregar la causa del lugar (en o). 6. El testimonio de Hesíodo, el primero se liga en Aristóteles al cuarto, ya que alto y bajo, etc., dependen del hecho de que cada cuerpo tiene un lugar propio; el segundo es el argumento del antimetástasis (reemplazo de un cuerpo por otro) que en la física es el primero; el tercero no es en Aristóteles un argumento aparte, sino el resumen de los argumentos precedentes; el quinto no tiene sentido posible, ya que el lugar está puesto por fuera de las cuatro causas (*Física* IV, I, II).

<sup>109</sup> Phys. IV, 4,6: cf. Bergson, *Quid Aristoteles de loco senserit*, th. lat Paris, 1889.

doctrinas. Es así que Themistius cita como partidarios de esta doctrina “la escuela de Crisipo y Epicuro”<sup>110</sup>. Simplicio agrega “algunos platónicos”, a Epicuro y a los Estoicos.

Pero sólo tenemos dos textos bastante cortos y bastante insignificantes de Estobeo<sup>111</sup> y de Sexto<sup>112</sup> que tratan directamente sobre la doctrina de Crisipo: el lugar (*lieu*), dice Estobeo, es para Crisipo “lo que está ocupado enteramente por un ser, o bien lo que es capaz de ser ocupado por un ser y lo que es ocupado enteramente ya sea por algún ser o por algunos seres”. La definición de Sexto sólo insiste sobre el δι ολου, diciendo que “el lugar (*lieu*) es igual (εξισαζομενον) al ser que lo ocupa (κατεχοντι)”. Estos textos bastan para mostrarnos que el lugar (*lieu*) de un cuerpo no tiene sentido para los Estoicos, más que como el intervalo siempre lleno, que puede estar constituido tanto por un cuerpo como por otro. Es lo que quieren decir los Estoicos, diciendo que el lugar (*lieu*) es concebido, así como los expresables, por la transición (μεταβασει). El lugar (*lieu*) es el punto de pasaje común de varios cuerpos que se suceden como un συνημμενον es el pasaje de una proposición a otra. Es el primero de los argumentos (el reemplazo de los objetos unos por otros), por el cual Aristóteles probaba que hay un lugar (*lieu*). Aristóteles para explicar esta teoría comparaba el lugar (*lieu*) a un vaso al que se puede llenar sucesivamente por cuerpos diferentes permaneciendo el mismo lugar (*lieu*), porque el intervalo de las extremidades del cuerpo que lo llena, es el mismo<sup>113</sup>. Esta comparación se reencuentra en las fuentes que ya hemos citado<sup>114</sup>. El problema del lugar (*lieu*) es así referido como en Aristóteles al problema del movimiento.

Si no podemos conocer más profundamente los detalles de esta teoría, al menos lo que conocemos de ella basta para plantear el siguiente problema: los Estoicos conocen perfectamente ya que lo siguen sobre muchos puntos, las especulaciones de Aristóteles sobre el lugar (*lieu*) ¿Es verosímil que no hayan tenido en cuenta objeciones que el autor de la *Física* eleva contra la

<sup>110</sup> Paraphr. Ad. Arist. Phys. 4, p. 268 (S.V.F. II 163, 35).

<sup>111</sup> . Ecl. I. p. 161, 8 (S.V.F. II 162, 39) reducido por Diels a L'Epitome d'Arius Didyme.

<sup>112</sup> . Math. X 3 (reproducido en Pyrrh. III 124) (S.V.F. II 163, 205)

<sup>113</sup> . Phys. IV, 2, 4.

<sup>114</sup> . Sextus II 162, 8 y Stobée II 163, 2.

teoría del lugar-intervalo? ¿Además habrían abandonado la teoría peripatética que considera el lugar (*lieu*) como el límite del cuerpo continente, si no hubieran encontrado nada para responder?

De estas dos preguntas la segunda según nuestros textos es la más fácil de resolver. La manera en que exponen su teoría de la división infinita, es en efecto incompatible con la noción de lugar (*lieu*) en Aristóteles. Esta noción de lugar (*lieu*) tenía por condición esencial la distinción entre el contacto y la continuidad. El cuerpo continente está en contacto con el cuerpo contenido cuya independencia está demostrada por el movimiento que puede hacer para separarse. Ahora bien, según los Estoicos el contacto es radicalmente imposible. Primero, a causa de la divisibilidad indefinida no puede hablarse en los cuerpos de extremidades últimas: puesto que hay partes al infinito, siempre queda más, más allá de la que se determina como la última<sup>115</sup>. Si no vemos que esta argumentación haya sido dirigida especialmente contra Aristóteles, al menos es seguro que era independiente de la que estaba dirigida contra el atomismo epicúreo. Plutarco, en efecto, después de haber indicado el argumento que empleaban contra los átomos, (a saber que si se tocaban se confundirían, ya que son indivisibles), agrega que caen también bajo la misma dificultad, a propósito del contacto de los cuerpos; porque, dicen ellos, los cuerpos no se tocan en su extremo ni enteramente ni por partes: el extremo no es un cuerpo<sup>116</sup>.

Si no hay en el contacto de dos cuerpos un punto preciso donde cesa un cuerpo y otro comienza, se sigue de esto que deben inter-penetrarse recíprocamente<sup>117</sup>, a menos que, de todos modos no estén separados por el vacío. Ahora bien esta última alternativa, por razones que veremos más tarde, no es admitida por los Estoicos. Ellos no retrocedían de ningún modo ante esta consecuencia que es una doctrina esencial, paradójal y muy profunda de su sistema. Sólo tenemos que considerarla aquí en la medida en que pudo in-

<sup>115</sup> . Plut. comm. not. 38 (S.V.F. II 159, 7).

<sup>116</sup> . Ibid. 40 (II 159, 18).

<sup>117</sup> . Plutarco comm.not. 37 (S.V.F. II 151, 28). – Los dos cuerpos en contacto son llamados periecon (περιεχον) y periecomenon (περιεχομενον) como en la teoría del lugar de Aristóteles, sin que esto sea necesario, si no hay una intensión crítica.



tervenir sobre la teoría del lugar (*lieu*). Por ella la noción de los cuerpos se sutiliza y se transforma en la noción de acciones o de fuerzas que lo mismo que los átomos de Faraday, abarcan el espacio entero. Desde el punto de vista de la teoría del lugar tiene importantes consecuencias, puesto que según ellas dos cuerpos podrán ocupar el mismo lugar. Es por esta consecuencia considerada como absurda que Plutarco la combatía. “Es contra el buen sentido, decía él, que un cuerpo sea el lugar (*lieu*) de un cuerpo”<sup>118</sup>. Temistio por su lado expone así esta absurdidad. “Dos cuerpos ocuparán el mismo lugar (*lieu*). Si en efecto el lugar (*lieu*) es un cuerpo, y si lo que ha devenido en él es un cuerpo, y si ambos son iguales por sus intervalos, el cuerpo estará en otro cuerpo igual al suyo”<sup>119</sup>. Alejandro de Afrodisia dedujo poco más o menos en los mismos términos, la misma consecuencia<sup>120</sup>.

Pero estos resultados nos encaminan hacia la solución de la primera de las preguntas que hemos planteado. Si en efecto dos cuerpos pueden estar en el mismo lugar, todas las aporías de Aristóteles sobre la teoría del lugar-intervalo desaparecen. La dificultad principal consistía en que, si el lugar es el intervalo de espacio ocupado por un cuerpo pleno, por ejemplo la capacidad de un vaso lleno de diferentes líquidos, se puede preguntar cuál es el lugar de este intervalo y así al infinito. Se cae así en la objeción de Zenón de Elea contra la existencia misma del lugar<sup>121</sup>. Pero esta aporía supone cuerpos impenetrables; supone que el contenido está separado del continente por división. En la tesis de la inter-penetrabilidad de los cuerpos, no se puede hablar ni de continente ni de contenido; se confunden uno con el otro en todas sus partes, y el lugar de uno es el lugar del otro. El “todo está en todo” de Leibniz está representado aquí por la “mezcla total”. No se trata, como se sabe, en semejante mezcla del pasaje de un cuerpo a los intersticios vacíos de otro, en cuyo caso siempre habría continente y contenido, sino de la fusión íntima y en todos los puntos de ambos cuerpos.

---

<sup>118</sup> . Ibid.1. 16. La palabra  $\sigma\omega\mu\alpha$  (soma) para designar el lugar es por otra parte inexacta.

<sup>119</sup> . Paraphr. in Arist. phis. Iv i (S.V.F. II 152, 7).

<sup>120</sup> . Quaest, II 12 (S.V.F. II 156, 24); de anima (ibid., 37, 41).

<sup>121</sup> . Phys. Iv, 4, 8 y 1, 12.

Si los Estoicos han vuelto a honrar la teoría rechazada por Aristóteles, es a causa de la oposición profunda e íntima de sus doctrinas sobre la naturaleza de los cuerpos y de la acción corporal. La acción mecánica por el contacto es en Aristóteles la representación dominante. Dios actúa sobre la esfera exterior del cielo tocándola y es mediante la serie de contactos que el movimiento circular del cielo engendra mediante un progreso los diversos movimientos del mundo hasta los lugares sublunares. Es también por una especie de contacto que el alma actúa sobre el cuerpo. Además estos movimientos van de alguna manera del continente al contenido, de la circunferencia al centro. No es pues sorprendente que el lugar de los cuerpos sea el continente, que de una manera activa, por el contacto de su superficie, aloja de alguna manera los cuerpos en el lugar que deben ocupar. Así en una clasificación, el género contiene las especies y sus límites están determinados desde el exterior. Por el contrario, para los Estoicos, la extensión es considerada como el resultado de la cualidad propia que constituye un individuo corporal. Toda acción es concebida como un movimiento de tensión. El germen del cuerpo, su razón seminal se extiende, por su tensión interna, desde el centro donde reside hasta un límite determinado en el espacio, no por una circunstancia exterior, sino por su propia naturaleza, y por un movimiento inverso vuelve de las extremidades al centro. Por este doble movimiento retiene juntas (*συνεχει*) las partes del cuerpo de la cual forma así la unidad. El lugar del cuerpo es el resultado de esta actividad interna. Este atributo está determinado por la naturaleza misma del cuerpo y no por su relación de posición con algún otro.

No obstante la teoría permanecería sujeta a las objeciones de Aristóteles si se pudiera concebir varios cuerpos exteriores unos a los otros y desplazándose unos en relación con los otros. Porque este desplazamiento implica que el cuerpo conlleva de alguna manera su lugar con él, y por consiguiente que el lugar cambia de lugar; sería necesario entonces, definir de la misma manera que al primero a este segundo lugar y así al infinito. De hecho los Estoicos a veces parecieron admitir esas posiciones relativas. Crisipo, entre las diferentes combinaciones de cuerpos, cita antes de la mezcla, la yuxtaposi-

ción (παραθεις), como la de los granos de trigo encerrados en una bolsa; él la define “el contacto de cuerpos según sus superficies”<sup>122</sup>. Sólo se puede considerar este pasaje como una concesión a las apariencias sensibles. El contacto está en una contradicción tan absoluta con los principios esenciales de la física que no podemos de ninguna manera creer que lo haya admitido. Si volvemos a estos principios veremos que son en un sentido incompatibles con una división real de los cuerpos. Lo que hace la unidad de cada cuerpo, es el “aliento” de la razón seminal que retienen sus partes. ¿Cuál es la relación de esta razón con la razón seminal del mundo? Se ha hecho mucho esfuerzo en representarse estos gérmenes de otro modo que como fragmentos separados y diseminados en diferentes lugares del germen primitivo y total. La prueba es que los Estoicos han tenido que luchar contra esta representación; en cuanto se lo admite, se es conducido a la pluralidad absoluta de los cuerpos: hay entonces entre ellos lazos de exterioridad. Pero en realidad, esto no es por división y alejamiento, es por un “movimiento de tensión” que la Razón suprema produce las otras razones<sup>123</sup>. Hay ahí un acto análogo al que hace el alma humana en el cuerpo, cuando, según los Estoicos, ella extiende, como un pólipo, sus prolongaciones hasta los órganos de los sentidos para sentir. Desde entonces es imposible hablar de muchos lugares. El universo es un cuerpo único que por su tensión interna determina su lugar y que se diversifica mediante múltiples grados de tensión, pero no por las diversas posiciones ocupadas por sus partes.

Una crítica repetida muchas veces por los Alejandrinos contra la teoría estoica de las categorías es la de no haber hecho, como Aristóteles, un sitio (*place*) especial al tiempo y al lugar<sup>124</sup> (*lieu*). Según estas críticas, parece que los Estoicos ubicaban desordenadamente en su tercera categoría, la del πως εχον, la cantidad, el tiempo y el lugar. Esta crítica termina la precisión de la fisonomía de su teoría. Las categorías de Aristóteles se dividen claramente en dos grupos, el primero, constituido sólo por la primera, la sustancia, y el segundo, por las otras nueve que son los diversos accidentes de la sustancia. Es

<sup>122</sup> . Stob. Ecl. I, p. 154 (S.V.F. II 153, 3).

<sup>123</sup> . Philon, de sacr. Ab. y C. 68 (S.V.F. II 149, 11)

<sup>124</sup> . Simplicius, in Arist. cat fr. 16 Δ (S.V.F. II 124, 32) Dexippus, in Ar. cat., p- 34 (II 131, 30).

el principio de este agrupamiento cambiado por los Estoicos. El término general que designa lo se puede ordenar bajo las categorías no es más, como en Aristóteles, *ον* (esta palabra está reservada a lo real, al cuerpo), sino *τι*. Este *τι* designa a la vez los cuerpos y los incorporeales<sup>125</sup>. Tales son los dos grupos de categorías. El primero comprende los sujetos y las cualidades (*υποκειμενα, ποια*) que son cuerpos; el segundo, los modos y los modos relativos (*πως εχοντα, προς τι πως εχοντα*) que son incorporeales<sup>126</sup>. Esta distinción no corresponde más a la de sustancia y accidentes, puesto que entre los accidentes, unos como las cualidades, fueron ubicadas entre las realidades sustanciales (el tener devino igualmente una cualidad), mientras que las otras están clasificadas entre los incorporeales. Lo que interesa a los Estoicos en este agrupamiento es distinguir lo que actúa y lo que padece por una parte, y por la otra, lo que no actúa ni padece: es un problema físico. Aristóteles, por el contrario se plantea el problema de la clasificación de los atributos, problema mucho más lógico que físico. Si consideramos ahora el segundo grupo de categorías estoicas, el de los incorporeales, es en él evidentemente que debe entrar el lugar; pero entra al igual que una cantidad innumerable de otros seres incorporeales y no hay razón para darle el sitio (*place*) privilegiado de una categoría especial. Igual que los únicos seres reales, los cuerpos, producen por su actividad todos los efectos o hechos incorporeales que son la materia de la lógica, de la misma manera producen el lugar (*lieu*). Entonces es legítimo juntar ambas cosas bajo una misma categoría.

Esta aproximación del lugar y lo expresable que se hace por la noción de lo incorporeal, es el rasgo más notable de la teoría estoica del lugar. Por ella el lugar no está entre los principios del cuerpo. Aunque los cuerpos sean ellos mismos extensos<sup>127</sup>, lo que hay de esencial en ellos, la fuerza, es superior a esta extensión puesto que es su principio. La incorporeidad del lugar juega aquí un papel análogo a la idealidad del espacio en el kantismo. El lugar no afecta más la naturaleza de los seres, actúa tan poco sobre ella que el espacio no afecta para Kant a la cosa en sí. El lugar no es una representación sensi-

<sup>125</sup> . Alex. Aphr., in Ar. Top. IV, 155 (S.V.F. II. 117, 7); ibid. 180 (II, 117, 11).

<sup>126</sup> . Simplic., in Ar. Cat. f. 16 Δ (S.V.F. II. 124, 28).

<sup>127</sup> . Ar. Did. Epit. fr. 19 Diels (S.V.F. II 123, 4).

ble sino una representación racional, que acompaña a la representación de los cuerpos más que ser parte de ellos. El lugar es objeto de pensamiento solo por el pasaje de varios cuerpos a través de una misma posición<sup>128</sup>.

II. – La cuestión del vacío fue resuelta por los Estoicos de una manera igualmente original y nueva. Admiten lo lleno en los límites del mundo<sup>129</sup> y por fuera de estos límites, el vacío infinito<sup>130</sup>. Queremos buscar los principios de los que depende esta solución.

El tema dominante de la filosofía de Aristóteles y de Platón era la relación de lo finito y de lo infinito; el ser finito es el ser estable, idéntico a sí mismo a la manera de un ser matemático; lo infinito es el ser indeterminado que puede no obstante recibir todas las determinaciones estables constituidas por los seres finitos. El mundo sensible se explica siempre por una combinación de estos dos principios ya sea en Platón o en Aristóteles. Al ser infinito le está rehusada toda existencia en sí. Lo que hace el fondo de los argumentos de Aristóteles contra el vacío, es que en el vacío en sí mismo no se puede llegar a descubrir ninguna determinación positiva, ni alto, ni bajo, ni la velocidad de un móvil que lo recorrería. El infinito no es pues ubicado fuera de la realidad, se instala en el seno mismo de la realidad sensible, como principio de cambio, de corrupción y de muerte.

La solución de la cuestión del vacío entre los Estoicos, nos parece ser un punto de vista nuevo y original como debía esperarse de pensadores que habían modificado profundamente la noción de lo real y la cuestión de las relaciones de lo finito y de lo infinito.

La doctrina de lo lleno no tiene entre ellos el mismo sentido que en Aristóteles. Éste establecía el lleno por la imposibilidad del vacío; al argumento de sus adversarios de que el movimiento es imposible sin el vacío, él responde por una especie de argumento *ad hominem*, que es justamente en el vacío que el movimiento es imposible, ligando así lo lleno a la existencia del movimiento. No vemos, en nuestras fuentes, que los Estoicos hayan intentado una respuesta semejante. De hecho era completamente inútil con la doctrina

<sup>128</sup> . κατά μετάδασιν véηται Diocl. Magnes, ap. Diog. La. VII 52 (S.V.F. II 29, 18).

<sup>129</sup> . Galien de incorp. qual. 1 (S.V.F. II 162, 37).

<sup>130</sup> . Plut. de stoïc. rep. 44 (S.V.F. II 171, 33).

de la penetrabilidad, ya que el movimiento de un cuerpo podía extenderse y prolongarse en el interior mismo de otro cuerpo. La argumentación de los Estoicos es mucho más directa, Diógenes Laercio la resume así<sup>131</sup>: “No hay nada de vacío en el mundo, sino que está unido (ηνωσθαι); es la conspiración y el concurso (συμπνοϊαν και συντονϊαν) de las cosas celestes con las cosas terrestres que fuerzan a esta conclusión”. La premisa del razonamiento es entonces la naturaleza de la acción que debe expandirse a través de todos los cuerpos y que sería detenida por intervalos vacíos. Según Cleomedes, que detalla un poco la misma argumentación, las sensaciones mismas de la vista y del oído serían imposibles, si no hubiera entre el cuerpo sensible y el órgano un continuo dotado de tensión, sin ningún intervalo<sup>132</sup>.

Este mundo uno y lleno es completo en sí mismo. Contiene todas las realidades, no en el sentido de Platón según el cual ninguna parte material que haya servido para su construcción ha sido dejada fuera, sino en el sentido de que contiene todas las determinaciones, y las razones de todas esas determinaciones. Los Estoicos expulsan del mundo lo que para Platón y Aristóteles era un elemento esencial, lo infinito o indeterminado. ¿De qué potencia exterior al mundo, en efecto, el ser, indeterminado por naturaleza recibiría su determinación? El mundo es único y contiene todos los seres. El principal elemento de indeterminación que se encontraba en el mundo era el movimiento, el cambio, concebido como la determinación progresiva de un ser aún mal definido. Los Estoicos se aplican a quitar del cambio todo lo que tiene de indeterminado, de inacabado. El movimiento, dicen contra Aristóteles, no es el pasaje de la potencia al acto, sino más bien un acto que se repite siempre de nuevo<sup>133</sup>. Encontraba en esta especie de movimiento de vaivén que constituye la actividad de la razón seminal un movimiento estable y completo en sí mismo. El mundo por otra parte, está en un estado de cambio perpetuo que va de la conflagración a la restauración del mundo, luego una conflagración nueva. Pero para muchos de ellos, cada uno de estos periodos renueva integralmente al otro. Se concibe fácilmente cómo pudieron ser lle-

<sup>131</sup> . VII 140 (S.V.F. II 172, 17).

<sup>132</sup> . Circul. doctr. I, 1 (II 172, 35).

<sup>133</sup> . Chrysippe después Eusèbe, prep. ev. 18, 3 (S.V.F. II 184, 14).

vados a esta idea de “eterno retorno” y a qué preocupaciones respondía en su espíritu. Toda modificación habría supuesto una potencia no pasada al acto, una indeterminación. Pero la identidad en el cambio nos muestra el mundo siempre completo y desarrollando siempre todas sus potencias. Esta identidad es análoga a la del ser viviente cuya forma sigue siendo la misma, en medio de los cambios continuos.

Por otra parte, todas las determinaciones que tiene el mundo, todo en acto y siempre en acto, se deducen de su unidad. Sus límites en el espacio se deben a la extensión de su potencia interna; no es que encuentre un freno en alguna fuerza exterior, sino que une alrededor de su centro todas las partes que lo componen. Este límite es sin duda sólo una noción racional, pero sin embargo si no es una propiedad, al menos es un atributo del mundo ligado a él como un efecto a su causa. Los argumentos que establecen el límite reposan sobre el orden que está en él y sobre el hecho de que está gobernado como una ciudad. Ahora bien, este orden sólo puede existir en un ser finito<sup>134</sup>. Esta actividad ordenadora no es la de un demiurgo que introduce el orden en lo indeterminado e ilimitado. No hay nada en el mundo más que lo determinado, lo finito y lo acabado.

Lo finito se encuentra entonces en el cuerpo mismo y no viene de ningún ser exterior al mundo. Inversamente por fuera del mundo, sólo hay lo ilimitado y lo infinito: este infinito no ejerce ninguna acción sobre los cuerpos; no les ofrece ninguna resistencia, y no sufre por otra parte ninguna acción de su parte. Todas las especulaciones sobre el vacío tienden a atenuar su ser hasta la nada y así a suprimir definitivamente el papel de lo ilimitado en el mundo.

De entrada el vacío es sin límite. Tenemos sobre este punto una corta y un poco oscura demostración de Estobeo, que concierne a la vez al tiempo y al vacío: “Al igual que lo corporal es limitado, lo incorporeal es sin límite. En efecto igual que la nada no es un límite, del mismo modo, no hay el vacío como límite de la nada. En efecto según su naturaleza, es infinito; pero es limitado cuando es llenado; si se suprime lo que lo llena ya no se puede con-

---

<sup>134</sup> . Cleom. Circ. Doctr. I, 1 (S.V.F. II 170, 17).

cebir un límite”. Esta demostración encierra tres momentos que se pueden aislar así: 1° El cuerpo no está limitado por el vacío; 2° inversamente el vacío sólo puede ser limitado por el cuerpo, cuando éste lo llena; 3° si se le supone suprimido al cuerpo, no habrá más límite. El primer punto supone que el límite de un cuerpo y en particular el del mundo, está dado por la razón interna que lo extiende en el espacio, sin encontrar ahí la menor resistencia y no por el espacio mismo<sup>135</sup>. Pero si el límite viene así de la acción de los seres, es muy evidente que el vacío que no es ocupado por ningún ser y no tendrá ninguna razón de ser limitado en un punto más bien que en otro.

Para concebir el vacío, los Estoicos solo retiran todas las determinaciones del cuerpo: el vacío está definido por privación, la “ausencia de cuerpo”, o “el intervalo privado de cuerpo”<sup>136</sup>. También es llamado por Cleomedes, “el pensamiento más simple”. No tiene forma y no puede ser informado; no puede ser tocado<sup>137</sup>. “No hay en él, dice Crisipo<sup>138</sup>, ninguna diferencia”, es decir, como lo explica Cleomedes que no hay en él ni alto ni bajo, ni las otras dimensiones<sup>139</sup>. Siendo indeterminado, es sin acción sobre los cuerpos que están en él y no los atrae ni de un lado ni del otro; la posición de los cuerpos está así determinada no por algunas propiedades del vacío en el cual están, sino por su naturaleza misma. No teniendo ninguna razón el mundo para ubicarse de un lado o del otro, permanecerá pues inmóvil en el centro del vacío. Se sabe como esta idea tomada por otra parte de Aristóteles, servía a los Estoicos para combatir la doctrina epicúrea de la caída de los átomos en el vacío<sup>140</sup>.

Si el vacío es inactivo e impasible, porqué entonces los Estoicos conservaron por fuera del mundo, este abismo desierto e inútil. ¿Qué hacían los críticos de Aristóteles contra el vacío exterior? Los peripatéticos no dejaban por otra parte de plantear objeciones. Cómo, decían de entrada, si había vacío por fuera del mundo, la sustancia del mundo no estaría dispersa y disipada

<sup>135</sup> . Stobée Ed. I. p. 61 (S.V.F. II 163, 7).

<sup>136</sup> . Aét. Plac. I 20, 1 (S.V.F. II 163, 15); Sextus Math. X 3 (11, 19).

<sup>137</sup> . Circ. doctr. I, 1 (S.V.F. II 172, 7).

<sup>138</sup> . Ap. Plut. de Stoïc. rep. cap. 44 (S.V.F. II 173, 20).

<sup>139</sup> . Circ. doctr. I 1 (II 176,9).

<sup>140</sup> . Plut. de rep. stoïc. 44 (S.V.F. II 171, 33).



hasta el infinito<sup>141</sup>. Por otra parte si, decía Simplicio, se llama vacío como decía Crisipo, lo que es capaz de contener un cuerpo, pero que no lo contiene, se ubica el vacío entre los relativos, pero si de dos términos relativos, uno existe, el segundo debe también existir; en nuestro caso, si se tiene lo que puede ser llenado por un cuerpo, es necesario que se tenga también lo que puede llenarlo. Ahora bien el vacío es infinito y no hay cuerpo infinito<sup>142</sup>. A la primera objeción conocemos la respuesta: las partes del mundo están religadas, no como en Aristóteles por un continente que las fuerza a permanecer unidas, sino por un lazo interno una *ἐξίς* tendida de un cabo al otro del mundo, y el vacío no tiene ninguna fuerza para impedir esta unión. No vemos que los Estoicos hayan intentado responder al argumento expuesto por Simplicio. Pero las razones por las cuales admiten el vacío les permitían resolver la dificultad.

De estas razones sólo conocemos dos. La primera les es común con los Epicúreos. Si se supone a alguien ubicado en el extremo del mundo y si intenta extender el brazo más allá de ese extremo, o bien su movimiento no será detenido y entonces es necesario admitir el vacío, o bien lo será y entonces hay algo, un cuerpo que lo detiene: pero si se supone que está ubicado en el extremo del cuerpo, la misma cuestión se plantea de nuevo<sup>143</sup>. La segunda es propia de los Estoicos: el mundo no conserva el mismo volumen en todos los momentos de su historia: se contrae en la *διακοσμησις*, y se dilata en la conflagración universal. Esta dilatación exige alrededor de él un vacío en el cual pueda extenderse<sup>144</sup>. Estos dos argumentos parten evidentemente de un principio común. ¿Cómo la acción de un cuerpo podría encontrar una resistencia por parte de la nada, ya que, en opinión de todos la nada no tiene ninguna propiedad? Por otra parte se ve fácilmente como esta nada para no oponerse al movimiento, debía ser representada bajo la forma de un espacio vacío. Para ser en acto en el sentido aristotélico, el mundo no tenía necesidad del vacío porque el acto estaba en la inmovilidad; todo ser tiene su lugar propio y el movimiento más perfecto, el movimiento circular del cielo no

<sup>141</sup>. Objeción referida por Cleom. Circ. doctr. I, 1 (S.V.F. II 171, 39).

<sup>142</sup>. Simplicius, in Aristot. de coelo (S.V.F. II 171, 6).

<sup>143</sup>. Alex. Aphr. Girast. III 12 (S.V.F. II 171, 14).

<sup>144</sup>. Cleom. Circul. doctr. I, 1 (II 171, 25). Aétius plac. II 9, 2 (II 186, 27).

exige ningún cambio local del conjunto. Desde que el acto o la perfección está en el movimiento, en la expansión del ser, el ser para actuar debe tener a su disposición un teatro sin límites en el cual él determina por sí mismo los límites<sup>145</sup>.

Todas las dificultades que se opusieron en la antigüedad a los Estoicos vienen de que uno se figura el vacío y el mundo existente con el mismo título, puesto que, en efecto el vacío es independiente del cuerpo. “Los que plantean la existencia del vacío, dice en particular Alejandro de Afrodisia<sup>146</sup>, admiten que hay en la realidad tres dimensiones separadas de la materia; decir que son capaces de recibir cuerpos, es decir que hay un intervalo capaz de recibir un intervalo”. El vacío está pues considerado como una especie de cuerpo atenuado hasta perder todas sus propiedades, pero sin embargo existente puesto que está separado de los cuerpos. Esta separación constituye en efecto una gran oscuridad que la pobreza de las fuentes no permite disipar enteramente. El vacío, entre todos los incorpóreos que hemos estudiado hasta aquí, está en una situación totalmente especial. Estos incorpóreos se reducen, como hemos visto para los expresables y el lugar, a los atributos de los cuerpos, efectos de los acontecimientos que son el aspecto incorpóreo y exterior de la actividad interna de los seres. En el fondo el vacío es solo un atributo de los cuerpos, no un atributo real, sino un atributo posible, no lo que está ocupado por el cuerpo sino lo que es capaz de ser ocupado. Pero este atributo, este *κατηγορημα*, es necesario que tenga también una existencia por fuera de lo real. Hay ya ahí una contradicción bastante incomprensible; pero tiene aún otras consecuencias fatales al sistema. Si se dice que esta realidad es necesaria para que la expansión del fuego divino sea posible, se introduce en el mundo la potencia y la indeterminación. El vacío es la condición a la cual el mundo hará pasar al acto sus potencias; es como la materia de este acto. Es lo que significa la objeción ya expuesta de Simplicio, cuando muestra que el vacío infinito supone un cuerpo capaz de llenarlo.

---

<sup>145</sup> . Ciertos Estoicos han rehusado el vacío infinito, limitándolo a las dimensiones necesarias para la expansión total del mundo en la conflagración (Posidonio). Este límite está pues siempre determinado por el cuerpo mismo (Schmekel, *die mittl. Stoa*).

<sup>146</sup> . *Quaest.*, p. 106, 10 (S.V.F. II 171, 20).

Si el vacío existe, el mundo mismo deviene un término relativo al vacío. Es quizás ese el sentido de la antítesis de la famosa antinomia de Carneades sobre la naturaleza de Dios que es aquí el Dios-mundo. Si Dios es ilimitado, decía él, no es un ser viviente y si es limitado, entonces es *una parte de un todo*<sup>147</sup>. Si Dios es el mundo, ese todo sólo puede ser el conjunto formado por el mundo y el vacío infinito. Puesto que el vacío existe por fuera del mundo limitado, uno está forzado a representarse tal relación y por consiguiente el mundo, ya no absoluto sino relativo. Sin embargo no puede ser cuestión de suprimir el segundo término, el vacío, puesto que la acción del mundo tal como se la representa en la conflagración estaría limitada por ello. Es la manera misma en que Kant planteó la dificultad de la limitación del mundo en el espacio: “Si el mundo, dice él, es finito, se encuentra en un espacio vacío que no está limitado. Por consiguiente no habría una relación entre las cosas en el espacio, sino una relación de las cosas con el espacio”<sup>148</sup>.

Tenemos índices de que los Estoicos percibieron estas dificultades e intentaron responder a ellas. Como no podían suprimir ni uno ni el otro de los términos, se esforzaban en suprimir la relación misma. Es en este problema que interviene, con todo su sentido, el axioma que hemos encontrado al comienzo de este estudio sobre los incorporeales: “No hay ningún síntoma común a los cuerpos y a los incorporeales”<sup>149</sup>. Suprimen incluso las palabras que indicarían una relación de continencia; el mundo no está en el vacío; el vacío no puede contener ningún cuerpo, sino que es el exterior del mundo. Rechazan hacer del mundo una parte de un todo más grande que comprendería también el vacío. El mundo está completo en sí mismo y nada se le agrega. Es lo que los ha llevado a hacer esta distinción bastante enigmática entre el universo (το ολον) y el todo (το παν), que Plutarco sólo refiere para hacer surgir de ahí el absurdo. El universo es el mundo y el todo es el vacío de fuera incluido el mundo<sup>150</sup>. A decir de Plutarco<sup>151</sup>, ellos afirmaban que el todo no es ni cuerpo ni incorporeal, ni inmóvil ni en movimiento, ni animado

<sup>147</sup> . Testimonio de Sextus sobre Carnéade, Math, IX, 140 sq.

<sup>148</sup> . Krit. Der rein. Vernunft, p. 355 Kehrbach.

<sup>149</sup> . Simpl. in Arist. cat., p. 57 c(S.V.F. II 126, 24).

<sup>150</sup> . Sextus, Math. IX 32 2 (S.V.F. II 167, 12).

<sup>151</sup> . Comm. not. 30 (S.V.F. II, 167, 19).

ni inanimado, ni parte ni conjunto (ολον) Cuál es pues la razón de esta pareja de negaciones, mientras que se esperaban más bien parejas de afirmaciones como: el todo es en parte cuerpo, en parte incorporeal (en tanto que vacío), etc. Los Estoicos pretendían demostrar así que el todo era muy otra cosa, pero que era un no-ser<sup>152</sup>. Es decir que el vacío no puede agregarse al mundo para hacer un nuevo ser.

Pero este rechazo a establecer una relación entre los dos términos supone que no son de la misma especie. Por ejemplo el vacío puede referirse al cuerpo, como un atributo a su sujeto. El vacío está entonces reducido al estado de noción racional. Algunos Estoicos, los que fundamentalmente reducían el vacío a la “noción más simple”, parecen haber entrevisto esta tesis que no carecería de analogía con la tesis kantiana de la idealidad del espacio. Pero desde que este atributo incorporeal está realizado, es imposible no reconocerle una relación con los cuerpos. Esta relación no tiene sentido, dirán los Estoicos; es precisamente lo que dice Kant más adelante en el texto que hemos citado: el vacío no comprendiendo ningún objeto de intuición, “la relación del mundo con el espacio vacío no sería una relación con un objeto. Es más, una relación de este género no es nada”. Lo que resulta de esto es que la limitación del mundo en el vacío, la cual depende de esa relación, no es nada tampoco, y que el mundo no está entonces limitado en el espacio. Es en efecto la conclusión de Kant. Pero los Estoicos que admiten el principio (la imposibilidad de la relación) para responder a la objeción de la relatividad del mundo, rechazan la conclusión (la ilimitación del mundo); están pues forzados a representarse por las buenas o por las malas, al mundo existente en medio del vacío existente, y a reintegrar la relación que habían suprimido. Tal es la esencia de la contradicción que en el Estoicismo medio implicará el abandono (con Panecio) o al menos la restricción (con Posidonio) de las teorías del vacío y de la conflagración, cuyas suertes, como lo hemos visto, están ligadas.

Para Platón y Aristóteles, el mundo contenía a la vez algo limitado y algo ilimitado, algo matemático estable y algo indeterminado. Las cosas se expli-

---

<sup>152</sup> . Ibid. I. 19 τi se aplica a la vez a los cuerpos y a los incorporeales.

can por sus relaciones. Al cambiar tanto la significación misma de estos elementos como sus relaciones, los Estoicos procuraron aislarlos uno del otro, no como Platón y Aristóteles considerándolos como elementos distintos de un todo, sino dándoles una naturaleza que impide la acción de uno sobre el otro. Lo finito es lo corporal, limitado, determinado, en acto en su movimiento y conteniendo en sí sus principios de acción. Lo infinito, es lo incorporeal, el vacío, que no agrega nada al ser y no recibe nada de él, nada ilimitada que permanece en una indiferencia perfecta. Hemos visto como sin embargo, ellos podían llegar a suprimir esta relación. Esta teoría tuvo una fortuna singular que acabará por mostrar su inconsistencia. Nosotros queremos hablar de lo que ella devino en la religión popular de algunos gnósticos. Los Estoicos dan toda su realidad al mundo, ninguna al vacío. Pero considerando este abismo infinito en que el mundo forma como un punto viviente, la imaginación le da más realidad que al mundo mismo; el vacío deviene el *Bythos* profundo e indiferente en un punto del cual se produce milagrosamente la semente de los seres<sup>153</sup>. Por estas religiones populares, este vacío de los Estoicos, que no es nada, dará nacimiento al Dios impasible e indiferente, infinito, que él también, no es nada, al cual no se puede dar más atributos que los que se le da al todo (*το παν*), pero que es nada porque es más que todo y más que la realidad. Así el aislamiento de la finito y de lo infinito, entre los Estoicos comienza esta dualidad radical ya no entre dos principios del mundo que solo están separados por el análisis, sino entre dos seres diferentes, lo cual dará nacimiento a una nueva filosofía.

III. – Los Estoicos introdujeron, así como los Epicúreos, una distinción nueva en la teoría del espacio. Al lado del lugar (*lieu*), definido como lo que es enteramente ocupado por un cuerpo y del vacío, como ausencia de cuerpo, ellos introducían el sitio (*place*) (*χωρα*) que, a partir de Estobeo<sup>154</sup>, era definido así por Crisipo. “Si de lo que es capaz de ser ocupado por un ser, alguna parte es ocupada, alguna parte no lo está, el conjunto no será el vacío ni el lugar (*lieu*), sino otra cosa que no tiene nombre”. Él reservaba esta

<sup>153</sup> . El *Κένωμα*; Irénée II 3, 4; Plotin X, 9, 11 (Cf. Bouillet, trad. des *Enneades* I, p. 499).

<sup>154</sup> . Reproducimos aquí Arius didyme, *Ecl.* I, p. 161 (S.V.F. II 162, 42).

cosa, como surge de la continuación del texto y de otro texto de Sexto<sup>155</sup>, el nombre de  $\chi\omega\rho\alpha$ , que había sido empleado por Platón y Aristóteles como sinónimo de topos  $\tau\omicron\pi\omicron\varsigma$ .

¿Cuáles son la significación y la utilidad de este tercer término? A continuación en el texto, Estobeo plantea respecto de esto la alternativa siguiente: ¿“Es lo que es capaz de ser ocupado por un ser y lo que es mayor que este ser (como una vasija mayor que un cuerpo), o bien es el cuerpo más grande el que contiene ( $\kappa\omega\rho\omicron\upsilon\nu$ )?”. Estobeo no resuelve por otra parte la cuestión. Es fácil comprender el primer término de la alternativa: dadas las dimensiones interiores de una vasija, ellas son el “sitio” (*place*) del líquido que está contenido ahí cuando este líquido no lo llena enteramente. La segunda está explicada por un texto de Sexto que muestra al mismo tiempo la opinión de Crisipo. El sitio (*place*) es, dice él, “el lugar (*lieu*) del cuerpo mayor”<sup>156</sup>. Ya que el lugar (*lieu*) de un cuerpo es interior en sí mismo, siendo el intervalo que hay entre sus extremos, el cuerpo más pequeño del que se busca el sitio (*place*) está contenido en el interior del más grande. Pero no está contenido en el sentido en que el agua está contenida en una vasija, lo que sería indicado por  $\pi\epsilon\rho\iota\epsilon\chi\epsilon\iota\nu$  y lo que volvería a la primera alternativa, sino en el sentido de que lo penetra íntimamente ocupando con él una parte de su lugar (*lieu*): Es lo que significa la expresión  $\chi\omega\rho\epsilon\iota\nu$ <sup>157</sup>.

Así cuando un cuerpo penetra por mezcla a través de otro, y ocupa solamente una parte del lugar (*lieu*) del segundo, el segundo cuerpo es llamado, según Estobeo, el sitio (*place*) del primero. Se ve que esta noción de sitio (*place*) reintroduce, de una manera nueva es verdad, la noción fundamental de la teoría aristotélica del lugar (*lieu*), la del lugar (*lieu*) relativo. Definiendo el lugar (*lieu*) por los límites del continente, Aristóteles había determinado el lugar (*lieu*) de un cuerpo por su relación con otro. Volviendo a la teoría del lugar (*lieu*) intervalo, los Estoicos tenían que sostener todas las dificultades de esta teoría, a menos de admitir, como lo hemos explicado, la penetración mutua e integral de todos los cuerpos unos en los otros; no había entonces

<sup>155</sup> . Math. X 3 (S.V.F. II 163, 22). Cf. Aétius. Plac. I 20, 1 (ibid., 14).

<sup>156</sup> . Math. X 4 (S.V.F. II 163, 26).

<sup>157</sup> . Cf. Plut. Comm. Not. Cap. 37 (S.V.F. II 151, 17 y 24 donde  $\chi\omega\rho\epsilon\iota\nu$  es opuesto de  $\pi\epsilon\rho\iota\epsilon\chi\epsilon\iota\nu$ ).

más que un lugar (*lieu*) absoluto determinado por la extensión del cuerpo mismo. Pero los cuerpos no se penetran todos naturalmente en todas sus partes. El alma del mundo por ejemplo que penetra todas las partes del universo no está penetrada por ninguna de ellas sino en una de sus partes. No se habla entonces del lugar (*lieu*) de estas partes, sino del sitio (*place*) que ocupan en el alma del mundo. Los sitios (*places*) son pues los lugares (*lieux*) de cada cuerpo considerados en su relación con el mayor lugar (*lieu*) del cuerpo en el que él está.

## CAPITULO IV

### TEORIA DEL TIEMPO

Los Estoicos especularon sobre el tiempo como lo deja ver la divergencia que existía entre ellos sobre esta cuestión, pero nuestras fuentes aquí son muy pobres. Podemos sin embargo distinguir la tesis de Zenón, la de Crisipo y la que los *Placita* d'Aetio atribuyen a la mayoría de los Estoicos.

La tesis de Zenón se aproxima singularmente a la de Aristóteles. Si define el tiempo “el intervalo del movimiento”, mientras que Aristóteles lo define como el “número del movimiento”, la idea vuelve poco más o menos a lo mismo ya que este intervalo es considerado como “la medida de la velocidad y la lentitud”<sup>158</sup>. A lo sumo, se puede decir que abandonaba ahí un punto de la teoría de Aristóteles, ya que, según éste, si se mide el movimiento por el tiempo, el tiempo es igualmente medido por el movimiento<sup>159</sup>. En cuanto a la palabra nueva διαστημα, viene solamente del deseo de poner en armonía la definición del lugar (*lieu*) y la del tiempo.

Crisipo admitía esta definición, pero le agregaba otra: el tiempo, decía él, es “el intervalo del movimiento — o bien el intervalo que acompaña al movi-

<sup>158</sup> . Stob. Ecl. I, 8 (S.V.F I 26, 11).

<sup>159</sup> . Phys. IV, 12, 5.

miento del mundo”<sup>160</sup>. ¿Por qué agregar esta precisión? En el último de los capítulos dedicados al tiempo, Aristóteles se preguntaba si el tiempo era el número de un cierto movimiento determinado (ποιας κινήσεως) o de cualquiera. Crisipo, lo vemos, es partidario de la primer hipótesis. Para hacer valer esta hipótesis, Aristóteles explicaba que, al igual que cada ser es medido por una unidad de la misma especie, igualmente el tiempo es medido por un tiempo definido. Este tiempo definido (lo que llamaríamos hoy la unidad del tiempo) es medido él mismo por un movimiento definido. El único movimiento definido que tenemos a nuestra disposición es el movimiento circular del cielo, porque es el único uniforme (ομοαλης) Es por lo cual, dice, que el tiempo parece ser el movimiento de la esfera<sup>161</sup>. Es esta teoría la que, con un lenguaje un poco diferente, parece ser atribuida por Simplicio a Arquitas el pitagórico: el tiempo era, según él, “el intervalo de la naturaleza del todo”<sup>162</sup>. Solamente el tiempo no está reducido al movimiento mismo, sino al intervalo. Es muy difícil de creer que la definición de Crisipo no tiene la misma significación, en tanto que Simplicio aproxima esta doctrina a las de algunos Estoicos que admitían que el tiempo era la “esfera” misma.

Estamos mucho mejor informados sobre las numerosas críticas que ha levantado esta doctrina que sobre las razones que le hicieron adoptarla a Crisipo. ¿Cómo la conciliaba él, de entrada, con la definición de Zenón? La continuación del pasaje de Estobeo que hemos citado nos aclarará sobre este punto. El tiempo se toma en dos sentidos, como diciendo la tierra se puede pensar ya sea en una parte de este ser, ya sea en el todo. En el segundo sentido, (el único examinado por Estobeo), el tiempo es indefinido. El término opuesto es evidentemente el tiempo limitado. Ahora bien ese tiempo limitado solo está definido, lo sabemos, por el movimiento circular que lo mide. Ahí está el segundo sentido de la palabra tiempo que es opuesto al de Zenón. Ese tiempo que está en el medio del tiempo infinito como el lugar del mundo en el vacío. Ahora bien la definición de Zenón apegándose al movimiento en general definía el tiempo en el primer sentido. ¿Por su nueva definición, es-

<sup>160</sup> . Stob. Ecl. I, p. 106 (II 164, 15)

<sup>161</sup> . Phys. IV, 14, 419.

<sup>162</sup> . In Ar. phys., p. 700 (S.V.F. II 165, 25).



peraba Crisipo ligando el tiempo al mundo, como una consecuencia de su principio (Cf. παρακολουθουν) atenuar la realidad y la eficacia del tiempo? Tal era probablemente su intención: el tiempo determinado, el único que permite una medida está planteado como el efecto de la expansión del único ser real, el mundo.

Las críticas que se le han hecho son numerosas, y si insistimos en eso, es porque parecen haber venido al menos en parte, del interior mismo de la escuela. Nos dice Simplicio<sup>163</sup> que en efecto, esta definición del tiempo era propia de Crisipo, y que la sostenía “contra las negaciones de los otros”. Parece que se quería forzar a Crisipo, siguiendo las consecuencias de esta definición, ya sea a negar la infinitud del tiempo y por consiguiente la continuidad de los períodos cósmicos al infinito o la finitud del mundo en el tiempo. Para el primer punto encontramos en Filón de Alejandría la definición del tiempo de Crisipo enclavada de una manera bastante singular en un pasaje de ideas y de aspecto totalmente platónicos. A partir de que el tiempo es “el intervalo del movimiento del mundo”, él concluye inmediatamente, como el movimiento no puede ser antes que el mundo, el tiempo es o contemporáneo del mundo o posterior a él<sup>164</sup>. Así fuerza él a Crisipo a acordar con el autor del *Timeo*. Para el segundo punto, es en el tratado de *la incorruptibilidad del Mundo* del mismo Filón que encontramos un ataque a la limitación del mundo en el tiempo, fundados sobre esta definición del tiempo<sup>165</sup>. Es necesario admitir, dice la prueba en principio, que el tiempo es por naturaleza sin comienzo ni fin, (lo cual hemos visto en un sentido era admitido por Crisipo); si por otra parte se define el tiempo como “el intervalo del movimiento del mundo”, el mundo debe ser también sin comienzo ni fin, ya que el tiempo no puede ser sin él. Pero entonces el mundo no puede aniquilarse en el εκπυρωσς. Filón habla de las chicanas de las palabras (ευρεσιλογων) con las cuales los Estoicos podrían intentar responder. El mundo, podrían decir, continúa existiendo después de la conflagración, en estado de pensamiento

<sup>163</sup> . In Arist. cat., p. 887 (S.V.F. II 165, 2).

<sup>164</sup> . De mundi op. 26 (S.V.F. II 165, 4).

<sup>165</sup> . De incorr.m ch. 5 fin, II 492 Mangey.

(ἐπινοούμενον)<sup>166</sup> del fuego divino. Estas chicanas prueban por lo menos, de una manera decisiva que se veían ahí numerosas dificultades.

Son quizás estas dificultades las que llevaron los estoicos a retomar una antigua definición del tiempo, antaño combatida por Aristóteles: el tiempo es “el movimiento mismo”<sup>167</sup>. No debemos sin embargo aceptar sin reservas este dato de Aecio; ¿cómo pueden en efecto atribuirlo a la mayor parte de los Estoicos, cuando vemos en un fragmento del Epitome de Ario Dídimo conservado por Estobeo<sup>168</sup> y que refiere en detalle las opiniones de Zenón, de Apolodoro, de Posidonio y de Crisipo sobre el tiempo que todos ellos acordaban en considerar el tiempo no como un movimiento, sino como un intervalo de movimiento? Pudo producirse aquí una confusión con la teoría de Platón: es cierto que Aecio atribuye a Platón esta teoría que el tiempo es “el movimiento del cielo”. Pero algunas líneas antes le atribuye al mismo tiempo la definición estoica de que el tiempo es “el intervalo del movimiento del mundo”, como si estas teorías fueran idénticas<sup>169</sup>. Por otra parte hemos visto a Filón, en un pasaje que en lo sustancial de las ideas remonta al *Timeo*, dar la definición estoica del tiempo “intervalo del movimiento”. Los contradictores de los Estoicos reconciliaban así con un fin crítico fácil de captar, la definición estoica y la de Platón. De ahí habría resultado la nota, por otra parte totalmente aislada de Aecio.

Crisipo parece haberse servido, para demostrar la irrealidad del tiempo, de su carácter de continuo, y de su divisibilidad al infinito. Conocemos bastante bien su teoría sobre este punto gracias a los textos de Ario Didimo y de Plutarco, en los cuales sus propias palabras son citadas dos veces. En el texto de Ario<sup>170</sup>, quiere demostrar que no hay absolutamente ningún tiempo presente (οὐδεις ὁλως ενισταται κρονος) El tiempo en efecto siendo un continuo<sup>171</sup> es divisible al infinito; “de manera que, en la división (κατ ἀπαρτισμον) no hay ningún tiempo presente, pero solo se habla del tiempo en cierta extensión (κατα πλατος)”. Según sus razonamientos sobre el continuo espacial,

<sup>166</sup> . Que nosotros preferimos a la conjetura ὑπονοούμενου.

<sup>167</sup> . Aét. Plac. I 22, 7 (S.V.F. II 165, 15).

<sup>168</sup> . Diels Dox. Gr, p. 461, 4 sq.

<sup>169</sup> . Aét. Plac. I 20, 2 et 21, 1 (Diels Dox. 318, 5 et 9).

<sup>170</sup> . Ap. Stob. Ecl. I, p. 106 (S.V.F. II 164 22. 30).

<sup>171</sup> . Nosotros leemos I. 22 συνεχων para συνεχόντων que no ofrece sentido.

esto quiere decir no solamente que el instante no es un tiempo, sino que no existe en absoluto. Es por lo demás la opinión que Plutarco atribuye a los Estoicos<sup>172</sup>. No hay más límite entre el pasado y el futuro que lo que hay de límite entre un cuerpo y otro y de contacto posible entre superficies. Crisipo tiene en este análisis del continuo un método que le es propio y muy diferente del de Aristóteles. Este no admite tampoco que el movimiento sea del tiempo; pero como considera el tiempo dentro de límites determinados, el momento es para él este límite, “el comienzo del futuro y el fin del pasado”<sup>173</sup>. Crisipo, por el contrario, ubicándose en el continuo mismo, sin tomar de él una porción limitada, no puede por análisis, encontrar ahí el momento. Si él se ubica en este punto de vista, es que considera el tiempo infinito, como surge de las líneas precedentes de Ario, y no lo que hace Aristóteles de entrada, la porción de tiempo limitado por el comienzo y el fin de un movimiento. No hay entonces instante y no se puede hablar de tiempo presente.

El texto de Ario continúa así: “Él (Crisipo) dice que sólo existe el presente (τον ενεστωτα), el pasado y el futuro subsisten (υφεσταναι), pero no existen en absoluto”<sup>174</sup>. Ese presente, que es el único que existe, no puede ser evidentemente el momento indivisible del que acaba de negar su realidad. Plutarco, en efecto nos ha conservado la definición siguiente: “En el tiempo presente, una parte es futuro, la otra es pasado”<sup>175</sup>. Este texto plantea una dificultad: en efecto, admite el tiempo presente, mientras que según Ario, Crisipo dice que no hay absolutamente tiempo presente. Pero él sólo lo admite, lo vemos, para reducirlo al pasado y al futuro. Entonces, el “tiempo presente” distinto del pasado y del futuro es considerado como una ilusión; es lo que dice formalmente Plutarco algunas líneas más arriba: “lo que se creería tomar por el pensamiento como presente, es en parte futuro, en parte pasado”.

Por otra parte si el presente es reducido al pasado y al futuro ¿por qué Ario le atribuye antes bien la existencia? Un pasaje de Diógenes Laercio<sup>176</sup> nos lo

<sup>172</sup> . τό δέ νῦν ὅλωσ μηδέν εἶναι de comm. not. 41 (II 165, 39).

<sup>173</sup> . Phys. IV, 13,1.

<sup>174</sup> . Cita reproducida por Plut. comm. not. 41 (II 165, 32).

<sup>175</sup> . Plut. de comm. not.41 (S.V.F. 165, 30).

<sup>176</sup> . VII 140 (S.V.F. II 166, 2).

explica: “En el tiempo, dice, el pasado y el futuro son sin límites, pero el presente es limitado”. El presente solo sería entonces una porción limitada de pasado y de futuro. ¿Pero cuáles son esos límites y cuál es su razón de ser? Crisipo lo explica por la distinción de las formas verbales pasadas y presentes<sup>177</sup>. El presente, es el tiempo en el cual un ser cumple un acto, expresado por un presente como: “yo me paseo”. El presente no es pues momentáneo ya que dura tanto como el acto, pero está limitado como el acto mismo. El pasado es el tiempo en que el ser ha terminado de cumplir un acto; es expresado por el perfecto como: “yo estoy sentado” (καθημαι). Entonces el presente existe como conteniendo un acontecimiento real, mientras que el pasado subsiste, como conteniendo acontecimientos que han terminado todos. Observemos en fin que es por la palabra υφεσταναι, que indica la manera de ser del futuro. Semejante palabra no es comprensible más que si los acontecimientos futuros están determinados de una manera tan rigurosa como en el pasado. Es lo que surge como se sabe, de la teoría del destino y del principio sobre el cual reposa: “Toda enunciación es verdadera o falsa”.

Toda esta argumentación tiende pues a negar la realidad del tiempo: no es jamás actual y por consiguiente no existe. Se sigue de esto que la serie de los acontecimientos que se desarrollan en él no es de ninguna manera afectada por él. Obedecen a las leyes del destino para las cuales no hay futuro ni pasado, puesto que son siempre verdaderas. Para Aristóteles y Platón, la existencia en el tiempo era de una especie inferior a la existencia intemporal. Las Ideas y Dios tienen una existencia intemporal, como las esencias matemáticas. No hay en estos seres ningún cambio. El tiempo es pues una verdadera causa; es particularmente, para Aristóteles, la causa de la corrupción<sup>178</sup>. Los Estoicos han querido conciliar la existencia en el tiempo de todos los seres y de Dios mismo con la necesidad y la perfección de estos seres. Para esto han extraído del tiempo toda especie de existencia real, y a continuación toda acción sobre los seres. “Lo han ubicado, dice un platónico<sup>179</sup>, en el pensamiento vacío; para ellos es sin consistencia, y muy cercano al no-ser”. Es lo

<sup>177</sup> . Stobée, ib. (S.V.F. II 164, 28).

<sup>178</sup> . Phys. 4.

<sup>179</sup> . Proclus in Plat Tim., p. 271 d (S.V.F. II 166, 7).

que entendían llamándolo “un incorporal”. El tiempo aparece entre ellos por primera vez como una forma vacía en la cual los otros acontecimientos se suceden, pero siguiendo leyes en las cuales no tiene ninguna parte. Además, como surge de un texto de Crisipo<sup>180</sup>, los Estoicos debieron hacer una observación profunda, que, partiendo de la gramática, debía tener más que un alcance gramatical: es que el tiempo sólo se aplicaba directamente a los verbos, es decir a los predicados que significaban para ellos los acontecimientos incorporales. El tiempo no tiene entonces ningún contacto con el ser verdadero de las cosas.

## CONCLUSION

Lo expresable, el vacío, el tiempo y el lugar (*lieu*), tales son pues las cuatro especies de incorporales admitidos por los Estoicos. Constituyen al lado de los únicos seres reales, los cuerpos, algo fugaz e inaprensible, una “nada” (*néant*), dicen los Estoicos. No es sin embargo la nada absoluta, puesto que estas cosas son los objetos de pensamiento; pero como el ser verdadero es lo que actúa o sufre la acción de otro ser, no se puede ubicar entre los seres ni los acontecimientos, ni el tiempo, ni el lugar (*lieu*) ya que permanecen a la vez inactivos e impasibles.

La profunda originalidad de esta teoría es la de haber aproximado en un mismo grupo seres tan diferentes. Porque los Estoicos innovaron no en mostrar que por una parte el ser lógico y por otra parte el tiempo y el espacio son seres incorporales. Era la culminación de la especulación de Aristóteles: hay contradicción por una parte en que la Idea sea un ser particular y por consiguiente un ser real. Por otra parte el tiempo y el espacio están despegados definitivamente de los seres mismos, de las sustancias, para devenir atributos o categorías de los seres. Lo cual no quiere decir que haya una oposición radical entre el ser racional, el acto puro, que está fuera del tiempo y del lugar y constituye la esencia de las cosas y el ser móvil, siempre imper-

---

<sup>180</sup> . Texto citado de Stobée (S.V.F. II 164, 28).

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

En cuanto a ese segundo término, está interpretado de una manera igualmente bien diferente de la de Aristóteles y de Platón. Todos los seres son en el espacio y el tiempo, y por consiguiente cambian y se mueven. Pero el movimiento no es una imperfección. Si se considera el cambio en su relación con la noción matemática inmutable, aparecerá como una indeterminación y por consiguiente como una imperfección. Si se lo considera por el contrario su relación con la vida, deviene el acto mismo de la vida que no existe plenamente sino desarrollándose. Para pasar de la esencia matemática eterna al mundo de los cambios, Platón agregaba como principio el espacio ( $\chi\omega\rho\alpha$ ) y hacía crear por su demiurgo el tiempo "imagen móvil de la eternidad". El espacio y el tiempo eran pues imperfecciones, como indeterminados agregados al ser: la determinación de los seres estaba por otra parte ya sea en su modelo ideal para Platón, sea en su fin para Aristóteles. Pero la determinación del ser viviente le es intrínseca; es por su fuerza interna que produce todos sus actos. También esta circunstancia de que esté en el tiempo y en el

espacio no le agrega nada y no le quita nada. ¿Se dirá que es por que está en el espacio que tiene cierta magnitud? Pero esta magnitud está determinada no por el espacio, sino por sí misma. Se dirá que es por que está en el tiempo que se mueve, pero su duración es igualmente producida por razones internas, y es una determinación, no una indeterminación. El materialismo moderno está en general bajo el impulso de la física matemática, él mismo matemática, reduce a los seres a magnitudes calculables, el espacio y el tiempo son pues caracteres esenciales del ser ya que sirven para medirlo. La especie de materialismo biológico de los Estoicos está tan lejos como es posible de semejante idea. el cuerpo encuentra su determinación, no en sus dimensiones, sino en la fuerza o cualidad propia que lo define.

Todos los incorporeales se remiten así a una noción única, la de atributo (κατηγορημα) de los cuerpos, ya sea el objeto del pensamiento dialéctico, el lugar o el tiempo. Hay que atribuir, no en el sentido de propiedad de los cuerpos como el color y el sonido que son cosas activas y que son ellas mismas cuerpos, sino en el sentido de efecto de la actividad corporal. Los incorporeales no son un mundo nuevo agregado al mundo de los cuerpos, sino el límite ideal e irreal de su acción.

Esta disociación del cuerpo y del incorporeal tuvo un gran papel en el estoicismo primitivo y en su desarrollo. Observemos primero que la disposición de espíritu a la cual responde es común a los Estoicos y a sus contradictores, a los Académicos y a los Escépticos. Entre estos últimos, la separación del pensamiento y de lo real culminaba en la negación de la ciencia. En los Estoicos, desembocaba en una dialéctica de extrema pobreza e incapaz de reproducir las relaciones reales de las cosas. Sólo que los Estoicos permanecieron dogmáticos: admitían al lado y por fuera de la dialéctica, un modo de conocer y de saber de una naturaleza muy diferente, la representación comprensiva. Tal representación es, no una cosa incorporeal, como lo expresable, sino una acción real de dos cuerpos uno sobre el otro, proviniendo de su tensión interior. De estos cuerpos uno es el objeto exterior y el otro la parte hegemónica del alma<sup>181</sup>. Esta manera de conocer, aproximación íntima del

---

<sup>181</sup> . Philon de mundi op. 166 (S.V.F. II 23, 30).

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

El conocimiento real, opuesto a la dialéctica, se aproximaba mucho más a una actividad que a una contemplación. Además, es una toma de posesión del objeto en una especie de penetración íntima. La escisión completa entre este modo de conocer y el pensamiento racional y lógico, escisión que deriva de la teoría de los incorpóreos, debía tener en la sucesión del estoicismo una inmensa influencia, que debemos contentarnos con indicar para permanecer en los límites de nuestro tema. Los sucesores de los primeros Estoicos dejan enteramente de lado la dialéctica estéril y el razonamiento hipotético, que giraba indefinidamente sobre sí mismo, debían apegarse a desarrollar las consecuencias del conocimiento intuitivo, único activo y real. Esta teoría **encerrada** en germen: primero, si se considera el conocimiento en tanto que actividad, el estoicismo exclusivamente moral de los tiempos posteriores que no admite la contemplación sino en la medida en que puede servir a la actividad o depender de ella; después, si se considera el conocimiento en tanto que toma de posesión de lo real, el estoicismo místico que, combinándose con el platonismo, dio nacimiento a los sistemas alejandrinos: aún el conocimiento intuitivo e inefable del ser entre los místicos se aproxima mucho más a la representación comprensiva de los Estoicos que a la contemplación de las Ideas. Es el “desprecio de los incorpóreos” señalado por Proclo como una característica de los Estoicos, que produjo en su escuela el abandono de

<sup>182</sup> . από υπάρχοντος ... καί κατ'αυτό τό ὑπαρχον Sextus Math. VII 242 (S.V.F. II 25, 34).



la lógica discursiva en beneficio de los impulsos de la actividad moral y religiosa.

Traducción: Félix Contreras, Roberto Pincioli y Pablo Román.

\*\*\*

(N.T.): No fue posible colocar los acentos en las palabras que corresponden a la escritura griega por problemas técnicos.

## INDICE

	Pág.
INTRODUCCIÓN. ....	2

### CAPÍTULO PRIMERO DE LO INCORPORAL EN GENERAL

I. —La crítica de las ideas. ....	4
II. —La noción de hecho en la física. ....	11

### CAPÍTULO II LO INCORPORAL EN LA LÓGICA Y LA TEORÍA DE LOS EXPRESABLES

I. —De lo expresable en general. ....	14
II. —De lo expresable en la teoría del juicio y del razonamiento. ....	23
III. —La definición y la semiología. ....	31
IV. —La semiología y el destino ....	35

### CAPITULO III TEORÍA DEL LUGAR (*LIEU*) Y DEL VACÍO

I. —La teoría del lugar. ....	38
II. —El vacío ....	45
III. —El espacio. ....	53

### CAPITULO IV TEORIA DEL TIEMPO

CONCLUSIÓN. ....	61
------------------	----