

Sobre la ontología de los incorpóreos

Advertencia:

Las siguientes consideraciones se enmarcan en una investigación más amplia sobre los *lektá*, uno de los cuatro incorpóreos estoicos. Puesto que el tipo de existencia que se les atribuye es quizá su característica más notable, dicha investigación es fundamentalmente ontológica. En consecuencia, su punto de partida es una reconstrucción general de las razones por las que se postulan entidades incorpóreas. Esta exposición se concentrará entonces en esclarecer cuál es la necesidad de los incorpóreos dentro del sistema estoico y el tipo de existencia que dicha incorporealidad supone, mencionando algunos de los supuestos que llevan a esta necesidad.

Fundamentalidad de la física

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

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

La lista canónica reconoce cuatro: lugar, vacío, tiempo y *lektá*, aunque en las fuentes ocasionalmente se nombran otros –v.g. los límites y las superficies–. Como se verá, de una u otra forma todos constituyen una faceta que da cuenta de la relación causal; los

primeros en cuanto parámetros que permiten establecer el lugar y el momento en el que aquella se produce; los *lektá* en cuanto posibilitan explicarla. En este sentido, no hay cuerpos ni cambios sin incorporeales y no hay incorporeales sin cuerpos y cambios; por ello se hablará de una codependencia entre los dos grupos de la ontología estoica: cuerpos – sus acciones y padecimientos– e incorporeales.

Los supuestos de los que se derivan el criterio para determinar qué existe y las condiciones en las que se dan las relaciones entre estos existentes derivan de un profundo compromiso con preservar una imagen del cosmos funcionando causal y racionalmente. En este sentido, aquello que se considera más básico no es la física –en cuanto parte de la filosofía que se ocupa del mundo, los elementos y las causas–, sino un compromiso con una visión fisicalista de la realidad que la asume como el resultado de un conjunto de causas:

T1. Alejandro de Afrodisia, *Sobre el destino* 22, 191, 30- ss

Afirman, en efecto, que ya que este mundo es uno y contiene en sí mismo todo lo existente y es gobernado por una naturaleza viviente, racional e inteligente, posee el gobierno eterno de las cosas que existen según una concatenación y orden preexistentes. Las cosas que ocurren primero se convierten en causas de los que se producen después de ellos, y de este modo, todas las cosas se necesitan entre sí. Y así nada se produce en el mundo que no tenga una absoluta dependencia y que no tenga algo distinto unido a él como su causa.

En este texto se condensa esa cosmovisión según la cual el mundo está racionalmente organizado, esto es, tiene un propósito providencial, lo que significa que hay un diseño cuyo fin es comprensible. Lo que, a su vez, hace al mundo explicable. Dicho diseño está encarnado en la ley de causa y efecto que corre a través del comportamiento de todos los fenómenos y las criaturas vivientes. Esa causalidad conecta secuencialmente todos y cada uno de los cuerpos y acontecimientos como un todo orgánico, en el que la comprensión de cualquier parte contribuye a la comprensión del todo y viceversa; pues la operación de cualquier parte es relevante para la operación del todo.

Cuál es la conexión entre la idea de que el mundo es dirigido por una naturaleza racional y la de que todo suceso está interconectado con otros; de un lado se afirma que no existe nada fuera del mundo –i.e. no hay naturalezas suprasensibles ni ninguna otra cosa fuera de ese mundo–, de otro, que todo ello es racional –es decir, está ordenado y tiene un sentido–. Por lo tanto, todo lo que existe tiene un orden y está concatenado. Así mismo, todo depende de algo anterior y tiene a su vez una consecuencia; existe pues una cadena de eventos que se relacionan entre sí como causas y efectos y tal cadena es el destino

mismo del mundo. Entonces se afirma una creencia general en la relación causal como la estructura de lo que es.

Esa causalidad, además, es tal que toda causa es antecedente a su efecto. Si se adoptase un modelo de causa 'formal' como el aristotélico, la prioridad de ésta respecto de sus instancias no es temporal sino exclusivamente lógica –pues, no es primero en el tiempo el concepto de perro, que Cerbero y Argos–. Entonces suponer que la causa antecede a su efecto tiene por lo menos dos consecuencias directas; en primer lugar, descarta los modelos de causalidad final y formal; en segundo, supone que los cuerpos involucrados en el proceso tienen alguna ubicación temporal.

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

T2. Sexto Empírico, *Contra los profesores* 9 211-212

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

Baste notar, por ahora, los rasgos estructurales de la descripción. Muy generalmente lo que ella supone es que cada instancia de una relación causal está constituida por una interacción entre dos cuerpos de forma que, gracias a la actividad de uno, el otro –que cumple el papel de paciente– satisface una cierta descripción, un predicado que es incorpóreo. Así las cosas, parece claro que la comprensión y explicación de la manera en que opera la realidad subyace en ella misma; siendo claro, a su vez, en qué sentido el elemento divino –racional y providencial– le es inmanente. Ahora también este mismo esquema explicita cómo dentro de esa organización algunos elementos son dinámicos y gobernantes y otros están en función pasiva. En efecto, para el estoico, lo que hay es justamente de dos tipos, agente o paciente:

T3. Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 7, 134

Les parece que hay dos principios en el universo, lo que actúa y lo que padece. Pues el pasivo es la substancia sin cualidad, la materia, y lo activo, la razón en ella, dios. En efecto éste siendo eterno fabrica cada cosa a través de toda la materia. (...) Dicen que difieren los principios y los elementos, pues los primeros son ingénitos e incorruptibles, y los elementos son destruidos en la conflagración. Pero mientras que los principios son cuerpos y amorfos, los elementos están dotados de forma.

Si los principios son lo activo y lo pasivo, y ello es la marca de lo que existe en tanto cuerpo, los principios son por supuesto cuerpos. No obstante, son cuerpos especiales,

puesto que no tienen forma. Ésta se configura en virtud de las magnitudes y de la resistencia, características definitorias de los cuerpos concretos. Entonces, si, por una parte, la forma depende de cualidades que se dan en la materia; pero en tanto distinguible de ella, lo activo no puede entonces tener forma. Por otra, la materia en cuanto pasiva no posee por sí misma cualidad, por lo que en su estado original, tampoco está informada.

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

En este espíritu es que se afirma la existencia de reflexiones ontológicas que dependen de los supuestos físicos que se han mencionado. Tratando de evidenciar que todo aquello que existe tiene las características de un particular y que en ellos –en tanto compuestos a partir de dos principios que los hacen agentes y pacientes– reside todo lo necesario para dar cuenta de esos seres concretos y sus cambios, los estoicos niegan la existencia de entidades metafísicas de cuya existencia dependa lo sensible.

Ya se ha explicado a grandes rasgos el que se ha denominado modelo funcional de lo real. Sólo hace falta explicar por qué sólo los cuerpos son capaces de actuar y padecer. Muy explícitamente lo que se quiere es establecer un razonamiento que se formularía así: Si todo lo que existe tiene poderes causales, y lo que tiene poderes causales es un cuerpo, (i.e. sólo los cuerpos pueden actuar o padecer), por lo tanto lo que existe son los cuerpos. Si se acepta lo dicho, la primera premisa es fácilmente aceptable; de hecho la

formulación “actuar y padecer son las características de lo que es¹” sí se encuentra en algunas de las fuentes. Más difícil será probar que sólo los cuerpos tienen poderes causales.

Aquí no puede esgrimirse un argumento hablando en sentido estricto. Si así fuere, este debería correr más o menos así: puesto que sólo existe la causalidad eficiente, la causalidad eficiente presupone contacto y sólo hay contacto entre cuerpos, entonces sólo los cuerpos tienen poder causal (i.e. sólo los cuerpos pueden actuar o padecer).

Lo que los estoicos reconocen es que las condiciones para que algo pueda actuar y padecer acción –existir separado, ubicado en el tiempo, ocupar un lugar– coinciden con las condiciones de aquellos cuerpos que pueden contactarse y quizá en ese sentido es que la causalidad presupone contacto. Aún así, es extraño que, dado que la acción de uno sobre otro resulta en una afección, no se esgrima una razón de índole física según la cuál, por ejemplo, los cuerpos deban tocarse para que el agente imprima su fuerza sobre el paciente o algo por el estilo.

Con estos lineamientos generales como transfondo, se perfila el papel de los incorpóreos en el estoico cosmos causal.

El rol de los incorpóreos en la visión estoica de lo real

En el modelo causal que se ha explicado, se reconoce un destacado lugar a unas entidades de las que explícitamente se dice que no son cuerpos: los predicados, un tipo específico de *lektón*. Ellos son objeto de análisis en el resto de la investigación. Aquí se intentará explicar el lugar que se otorga a los restantes incorpóreos; concretamente, se sostendrá que lugar, vacío y tiempo se postulan en la medida en que también son necesarios para ese funcionamiento causal de lo real. Ellos son precisos como parámetros que enmarcan el hacer y el padecer de los cuerpos brindando los elementos conceptuales para su explicación; parámetros que, no obstante, escapan a la caracterización primaria de lo que existe. Este análisis pretenderá probar, de un lado, por qué son necesarios los incorpóreos y, de otro, por qué estos cuatro son concebidos como incorpóreos.

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

¹ Cfr. Plutarco, de comm. not 1073d: πάντα γὰρ μόνα τὰ σώματα καλοῦσιν, ἄπειδὲ ντος τὰ ποιῶν τι καὶ πάσχειν .

T4. Sexto Empírico *Contra los profesores* 10, 218:

Así como éstos [Enesidemo y Heráclito] hacen cuerpo al tiempo, los filósofos de la Estoa, por su parte, supusieron que este mismo pertenece a lo incorpóreo. En efecto dicen que de los 'algos' algunos son cuerpos y otros, incorpóreos, y enumeran cuatro clases de incorpóreos como *lektòn*, vacío, lugar y tiempo. A partir de lo cual llegaba a ser evidente que junto con el considerar al tiempo incorpóreo, además lo creían alguna cosa pensada.

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

Con todo más que una privación, en el caso de estas cuatro entidades, la incorporeidad es una necesidad. Al menos así se ha visto en la literatura secundaria. Pero también en ella se señala que no hay argumentos explícitos que prueben dicha incorporeidad; sin embargo, se intentará reconstruir alguna de esas posibles razones conjuntando algunas verdades de la doctrina.

En el caso del lugar, éste es visto como un supuesto de la traslación, en la medida en que la traslación es un movimiento de un lugar hacia otro lugar:

T5. Sexto Empírico, *Contra los profesores* 10, 7

Ahora bien, si en verdad existen el arriba y el abajo, el hacia la derecha y hacia la izquierda, el adelante y el atrás, existe también un lugar. En efecto, estas seis extensiones son partes del lugar, y efectivamente es imposible que si existen las partes de algo no exista también aquello de lo cual son partes. Al menos en la naturaleza de las cosas existe el arriba y el abajo, el a la derecha y a la izquierda, el adelante y el atrás. Existe, entonces, el lugar.²

El argumento estoico para otorgar alguna existencia al lugar parte de la realidad evidente

² Trad. Boeri y Juliá. *Methexis* V, 1992

del cambio y su constación; se parte de la evidencia de la realidad de las partes –las direcciones–para implicar la realidad del lugar como el género de aquellas. Esto ha de entenderse con exactitud, pues no se está queriendo decir que exista un lugar genérico, distinto del arriba, el abajo...etc. Más bien lo que se quiere decir es que, así como parece obvio que el arriba o el abajo en algún sentido se dan, al lugar –sea el que sea– también debe atribuirse alguna realidad. El mismo argumento podría aplicarse a la existencia del vacío en cuanto éste es el lugar en el que se produce la conflagración, el cambio substancial que da lugar a destrucción y regeneración del mundo.

En lo que respecta a la incorporalidad ni la del lugar ni la del vacío es defendida explícitamente en las fuentes. Ésta se da más bien por descontado. No parece haber razones físicas para ello pues, por ejemplo, en el contexto de una *mixis*, los cuerpos no son impenetrables. Si no hay una razón física para ello, parece más bien ser una necesidad conceptual la que subyace a su incorporalidad. Los cuerpos son codependientes del lugar que ocupan, no pueden pensarse fuera de él, así como el lugar no tiene ninguna realidad sin el cuerpo que lo llena. Parece más bien que la noción de cuerpo requiere, en algún sentido, del lugar para ser satisfecha completamente; tres son los rasgos definitorios de un cuerpo: actuar y padecer, resistencia y tridimensionalidad. El primero en tanto marca ontológica, se mostró como un presupuesto. La resistencia, esa capacidad de un cuerpo para resistir la acción de otros sin perder sus propiedades y que además depende de su constitución material, se explica a partir de la tensión en la que los elementos que lo conforman se encuentran. Por tanto, ambas características son definibles sin referencia a incorpóreos. Por el contrario la tridimensionalidad, entendida como la capacidad de extenderse hacia arriba, hacia adentro y hacia los lados de un cuerpo, sí requiere de un parámetro externo al cuerpo mismo que permita su medición. El lugar se adecua cabalmente pues comparte con los cuerpos la extensionalidad³, de modo que puede fungir como criterio, como regla de comparación. Entonces se lo caracteriza como no copado, de suerte que su extensión se ocupa con la del cuerpo haciéndolo medible.

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

³ cfr. SVF II, 502

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

T6. Estobeo, *Antología* I 106, 5-23

Crisipo [afirma] que el tiempo es una dimensión del movimiento según la cual se dice la medida de lo veloz y lo lento; o es la dimensión que acompaña al movimiento del mundo. [También dice] que de acuerdo con el tiempo cada cosa se mueve y existe. A no ser que 'tiempo' implique una ambigüedad como es el caso de 'tierra', 'mar' y 'vacío' [que designan] tanto a los todos como a sus partes. Tal como el vacío en su totalidad es infinito en todo sentido, también el tiempo en su totalidad es infinito por ambos lados, por cuanto el pasado y el futuro son infinitos. Y del modo más evidente dice que ningún tiempo es absolutamente presente. En efecto, dado que las cosas continuas se dividen *ad infinitum*, de acuerdo con esta división también todo tiempo se divide *ad infinitum*. Así resulta que no hay tiempo presente en un sentido acabado, sino que se lo llama así en sentido amplio. También dice que sólo hay presente, en tanto que el pasado y el futuro subsisten pero de ningún modo, dice hay [pasado y futuro], en el sentido en que dice que sólo los accidentes son predicados. Por ejemplo, el pasear me pertenece cuando paseo pero cuando estoy acostado o sentado no me pertenece.

En su artículo sobre las visiones estoicas del tiempo⁴, Rist insiste en la diferencia que existe entre la primera y la segunda definiciones que aparecen en este pasaje, señalando que la segunda, atribuida a Crisipo, es más precisa en cuanto a la naturaleza dependiente del tiempo. Ciertamente dicha precisión tiene importancia; por un lado separa explícitamente al tiempo del movimiento de los objetos a la vez que, de otro lado, enseña su relación con éstos. Pero esa dependencia no es, como Rist sostiene, unilateral. No sólo el tiempo requiere de los objetos en movimiento y "es en un sentido parasitario de ellos"⁵, sino que tales objetos también asientan su existencia en el tiempo. Por ello a reglón seguido se dice que Crisipo sostiene la necesidad del tiempo para la existencia y el movimiento de las cosas.

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

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

⁴ "Tres visiones estoicas del tiempo" en: *La filosofía estoica*. Madrid. Crítica. 1995. Trad. David Casacuberta.

⁵ Cfr. Op. cit. (p. 288)

Tampoco con respecto a la incorporealidad del tiempo, hay argumentos explícitos en las fuentes. Los comentaristas se ven en la tarea de reconstruirlos especulativamente. Salles, por ejemplo, en su artículo sobre la individuación de sucesos en la metafísica estoica⁶, supone que la atribución de corporealidad al tiempo implicaría un regreso al infinito. Puesto que todo cuerpo por definición puede interactuar con otros cuerpos, el tiempo mismo podría interactuar con los cuerpos que están en él. Pero todo lo que sucede, sucede en el tiempo, de modo que tendría que existir un tiempo distinto del que enmarca la interacción en cuestión en el que se encuentre ese tiempo marco en tanto cuerpo. Y otro tiempo para éste último y así sucesivamente. Por lo tanto, en aras de evitar el absurdo, es necesario postular su incorporealidad.

Las reflexiones de Sedley⁷ dan pie a otro posible argumento para la incorporealidad tanto del tiempo como del lugar. Él supone que la regularidad del movimiento de un cuerpo – especialmente la rotación del cielo, punto de referencia paradigmático para el paso del tiempo– implica intervalos espaciales y temporales fijos en los que ocurre el movimiento. Pero, si alguno de esos intervalos fuera identificado con el cuerpo móvil mismo, el movimiento carecería completamente de un referente externo y objetivo que le sirva de coordenada. Por ello se postularía la subsistencia de un referente espacial y uno temporal distinto de los cuerpos móviles que están con ellos.⁸

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

⁶ Salles, R. “Tiempos, objetos y sucesos en la metafísica estoica” en: *Dianoia* Vol. XLVII, #49. Nov. 2002.

⁷ Sedley, D. “Stoicism” in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Version 1.0. London: Routledge.

⁸ Se ha modificado un poco la conclusión a la que llega Sedley en el artículo pues él afirma que: “This consideration may be what motivates the thesis that not only the spatial interval -‘place’- but also the temporal interval -‘time’- subsists *independently* of the moving bodies which pass through it.” mas queda bien establecido en las fuentes que la subsistencia de los incorporeales no es independiente de los cuerpos que los producen.

Qué tipo de cosas son estos incorpóreos

La necesidad de reconocer estas realidades incorpóreas obliga a los estoicos a postular un género más amplio que *lo que existe* que también los abarque. El 'τί', *algo*, se postula como esa clase superior que abarca todo lo que hay. Al reconocimiento de la misma necesidad responden estos testimonios:

T7. Séneca, *Epístolas* 58, 13- 15

Los estoicos le quieren sobreponer un género todavía más principal; de él voy a ocuparme inmediatamente, pero antes he de enseñar que aquel género del que he hablado, con razón se pone el primero, porque es capaz de contener todas las cosas. "Lo que es" lo divido en estas especies: corpóreo o incorpóreo. No hay tercero.⁹ El cuerpo, ¿cómo lo divido? En animado o inanimado. Los animados a su vez, ¿cómo los divido? Diciendo que unos tienen ímpetu propio: andan, van de un lado a otro; otros están fijos, se alimentan por las raíces, crecen. ¿Los animales a su vez en qué especie los divido? O son mortales o son inmortales. A algunos estoicos les parece que el primer género es 'algo'. Añadiré por qué opinan así. "En la naturaleza, dicen, algunas cosas son y algunas cosas no son. Pero la naturaleza comprende también esas cosas que no son, que se le ocurren a la mente, como los centauros, los gigantes y todo lo que formado por un falso pensamiento comenzó a tener alguna imagen, aunque no tenga substancia."

T8. Alejandro de Afrodisia, *Sobre Tópicos de Aristóteles* 301, 19-25

No bellamente los de la Estoa ponen al "algo" [como] género de lo que existe; en efecto, si [es] algo, es evidente que también [es] lo que existe; y si [es] lo que existe, [algo] aceptaría la definición de lo que existe. Pero aquellos, habiendo ordenado para sí mismos que lo que existe sólo se dice con respecto a los cuerpos, se evitarían la sinsalida. Pues por esto, dicen que algo es más general que esto, predicándose no sólo de los cuerpos sino también de los incorpóreos.

T9. Alejandro de Afrodisia, *Sobre Tópicos de Aristóteles* 359, 12- 16

Así se muestra que lo 'algo' no es el género de lo que existe. Pues sería el género de lo uno el que es igual o más amplio que aquel; si por un lado, lo 'uno' [se dice] según la concepción, por otro lado lo 'algo', sólo según los cuerpos y los incorpóreos, y las concepciones (□ννόηµα) no se dicen de estas cosas de acuerdo con ninguno de los dos [cuerpos e incorpóreos].

La postulación del indefinido τί como el género supremo de lo real se basa en la atribución de dos sentidos del verbo *ser* que se pueden distinguir a través de sus usos en los fragmentos anteriores; por un lado, Sexto (T4) dice que los estoicos "τ□ν γ□ρ τι□ν φασι τ□ μ□ν ε□ναι σώµατα, τ□ δ□ □σώµατα," donde ε□ναι está usado en un sentido más amplio (sentido 1) que el existencial, por ello es posible decir que algunas cosas *son* (S1) aunque no sean cuerpos. Por su parte Séneca (T7) usa el restringido existencial (sentido 2) cuando dice que los estoicos opinan que "In rerum' inquit 'natura quaedam sunt, quaedam non sunt..." asignando en este caso a *sunt* un sentido más acotado: existir como cuerpo (S2), la especie que se sigue dividiendo en el fragmento. Finalmente

⁹ Aquí se plantea la posibilidad de un tercer género, el no-algo, en el que caerían algunas realidades que escapan a la ontología. Éste será el lugar de los universales comprendidos como concepciones.

Alejandro (T8) critica la noción valiéndose únicamente del sentido existencial, pues ciertamente si el género estoico $\tau\iota\ \sigma\upsilon\upsilon\upsilon\mu\epsilon\upsilon\upsilon\upsilon\upsilon$, tomado como lo existente, sería imposible –desde los postulados estoicos y probablemente desde el sentido común– que los incorpóreos tuvieran cabida en él. Puede, entonces, decirse que al separar estos dos sentidos los estoicos rompen la tradicional identificación entre “lo que es” y “lo que existe”, aceptando que ‘si X existe, X es’ pero no por ello que ‘si X es, X existe’.

El otro asunto presente en dos de los fragmentos –en Sexto y Séneca– es la conexión de estos incorpóreos con las cosas pensadas o que suceden en la mente. No obstante, los incorpóreos no son concepciones ($\sigma\upsilon\upsilon\upsilon\upsilon\upsilon\mu\alpha\tau\alpha$). Existe una diferencia entre el lugar que ocupan los cuatro incorpóreos nombrados y el que tienen las concepciones; mientras como se verá más adelante los incorpóreos ‘subsisten’, las concepciones están fuera de la ontología. Por ello dice Alejandro (T9) que debería postularse un género aún más general, $\tau\iota\ \sigma\upsilon\upsilon\upsilon\upsilon\upsilon\upsilon$, que pueda decirse tanto de cuerpos e incorpóreos como de aquellas. No obstante en las fuentes propiamente estoicas no hay ninguna referencia a este ‘metagénero’; por lo que, en sentido estricto, las concepciones estarían allende de cualquier clasificación de lo que es.

Ciertamente, hay una veta de interpretación con antecedentes en la antigüedad misma que concibe los incorpóreos como no siendo más que constructos mentales. Esto es lo que parece sugerirse en el texto de Sexto. No obstante habrá que interpretar la expresión ser ‘una cosa pensada’ ($\tau\iota\ \sigma\upsilon\upsilon\upsilon\upsilon\mu\epsilon\upsilon\upsilon\upsilon\upsilon\ \pi\upsilon\sigma\iota\ \sigma\upsilon\upsilon\upsilon\upsilon\mu\alpha$) en otro sentido; de lo contrario no será posible distinguir entre los incorpóreos y $\sigma\upsilon\upsilon\upsilon\upsilon\upsilon\mu\alpha\tau\alpha$, distinción que sí se testimonia en las fuentes¹⁰. Dicha característica ha de ser importante puesto que es, hasta el momento, la única que se les atribuye positivamente, no –como las restantes– un mero resultante de la oposición con los cuerpos. Luego, es posible que si se ofrece una caracterización de los incorpóreos que conserve ese rasgo y, a la vez, los distinga de las concepciones, se llegue a dilucidar en qué consiste aquello de ser *algo*.

Como se dijo algunas fuentes identifican lo incorpóreo con lo que es meramente objeto del pensamiento. Plutarco¹¹ y Proclo entienden así el que se tilde a los incorpóreos de no-existentes, concluyendo por ello que la postura estoica les niega cualquier papel:

T10. Proclo, *Sobre el Timeo de Platón* p. 271d

¹⁰ cfr. Estobeo, *Antología* 1, 136, 21: Ellos dicen que las concepciones no son algo ni cualificados, sino una imagen del alma que es casi-algo y casi-cualificada. Este texto será examinado en detalle en el capítulo IV.

¹¹ cfr. *de Comm. not.* 1074d

Dirigiendo nuestra mirada al mundo entero podríamos recordar que no hay que considerar que tales límites subsisten sólo mentalmente –y me refiero a los de los cuerpos–, como supusieron los de la Estoa...

T11. Proclo, *Sobre las definiciones de Euclides* p. 89

Además, por lo dicho antes hay que percatarse de que Platón está muy lejos de concebir al tiempo tal como los de la Estoa supusieron o como muchos de los del Perípato. Los estoicos lo presentan como mental e insustancial muy cercano a lo no existente. Pues, entre ellos, el tiempo era uno de los incorpóreos, los cuales sin duda eran subestimados por ellos por ser inoperantes y no existentes sino que sólo subsistían en la mente.

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

De hecho ese mismo razonamiento está presente en algunos comentaristas contemporáneos –cfr. Long & Sedley (164); Christensen (25)..etc– que comparan el modo de existencia de los incorpóreos, la subsistencia, con la noción que de ésta tenía Alexius Meinong, noción que parece diseñada para mostrar la independencia de los objetos de pensamiento frente a lo real. Sin embargo, esa comparación no es del todo iluminadora. A la base de la distinción meinoniana entre ‘existencia’ y ‘subsistencia’, se encuentra otra oposición ‘abstracto-concreto’, oposición que no está claramente marcada en el estoicismo. Adicionalmente la relación que los estoicos y Meinong establecen entre ‘existencia’ y ‘subsistencia’ tampoco es del mismo tipo. Antes de explicar esto más cabalmente, es necesario caracterizar toscamente la distinción meinoniana.

Meinong distingue entre ‘subsistir’ (*bestehen*) y ‘existir’ (*existieren*) suponiendo que el primero es más abarcador y que, por lo tanto, comprende tanto a los objetos concretos como a los abstractos¹². Esto es, los objetos concretos existen y, por lo mismo, al ser la existencia una especie de subsistencia, ellos también subsisten. A su vez, los abstractos meramente subsisten y lo que este subsistir les posibilita es poder contar como sujetos en los enunciados en los que se predica algo de ellos. Así, cualquier término que cumpla la función de sujeto en una proposición, tiene algún tipo de existencia independiente de si se da o no en el mundo. De allí que su comprensión sea tan abarcadora como para incluir

¹² cfr. *On the Theory of Objects* .

dentro de los subsistentes incluso seres imposibles como el círculo cuadrado. Lo que tendrían en común todas esas entidades es un cierto carácter (*Sosein*) que les da un lugar en las proposiciones predicativas.

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

Esta comprensión de lo que subsiste que parece inseparable de lo abstracto dista completamente de la subsistencia atribuida a los incorporeales. Pues si bien los incorporeales no tienen una existencia tridimensional concreta, su codependencia con los objetos los particulariza, elimina cualquier rasgo de abstracción. Es decir, si bien no son concretos sí son particulares. Asimismo, su subsistencia se deriva precisamente de esa conexión con los objetos reales, no es éste un estatus que los independice de lo existente. Luego, tampoco puede decirse, como sí lo hace Meinong, que para los estoicos la existencia sea una especie de subsistencia.

A pesar de las diferencias, lo que sí es común a ambas nociones de subsistencia es la intención de dar una cierta realidad a los objetos de pensamiento aunque no tengan actualidad. La estrategia estoica para trazar una distinción entre los objetos de pensamiento que se refieren a un objeto que en efecto se da y los que no depende de un análisis de la forma en que se atribuye valor de verdad a los enunciados en los que ellos tienen un papel. Ya que en su naturaleza psíquica –por decirlo de alguna manera– no hay evidencia de esa distinción, ella está más bien en la conexión de esas entidades mentales con el mundo.

Véase por ejemplo la forma en que la noción de ‘subsistencia’ aparece aplicada al tiempo

presente, a diferencia del pasado y del futuro, en Estobeo:

Estobeo, *Antología I*, 106, 5, 13-17 (parte de T6)

[Crisipo] dice que sólo lo que ha estado presente (τὸν ὄντα) ocurre (ὄντα), y lo que ha pasado y el porvenir subsisten (ὄντα), y dice 'ocurrir' (ὄντα), de ningún otro modo que como se dice que sólo los predicados que han sucedido subyacen, por ejemplo el caminar me pertenece (ὄντα μοι) cuando camino, y cuando he estado acostado o sentado no [me] pertenece...

Aunque se haya diseñado para ello, la aplicación misma de la noción de subsistencia a los incorporeales en general es harto problemática. En el fragmento se intenta explicar los distintos sentidos en que *existen* el pasado, el presente y el futuro y para ello se distingue entre 'suceder' y 'subsistir'. Ya que se recurre a los *lektà* para perfilar la distinción parece obvio que puede entonces aplicarse también a ellos. Mas aquí no es claro que pueda aplicarse a los otros incorporeales. Si se atiende a Cleomenes¹³ el vacío también ha de subsistir (ὄντα) dado que no posee ninguna otra capacidad además de la de poder recibir un cuerpo; un razonamiento similar podría extenderse al lugar. Esta subsistencia es pues el nivel ontológico que les corresponden en virtud de poseer esa cierta capacidad de vincularse con los cuerpos.

En el caso del tiempo y los predicados, el asunto parece ser un poco más sutil. Si bien como se ha insistido, estos no existen en el mismo sentido en que lo hacen los cuerpos, sí adquieren un estatus ontológico *superior* cuando la conexión con el cuerpo que se ha mencionado se está dando actualmente. Si bien en el lenguaje ordinario ambos verbos ὄντα y ὄντα parecen tener el mismo significado, es bien sabido que dentro de la tradición filosófica –concretamente en los *Análitica* de Aristóteles– el primero se ha empleado para expresar precisamente el tipo de vínculo que se da entre el sujeto y sus predicados. Por ello en los contextos en los que se vincula un sujeto y un predicado que le corresponde de hecho se ha optado por traducir ὄντα como 'pertenecer'.

La utilidad de dicha distinción aplicada a los predicados es prístina cuando se trata de aclarar sus condiciones de verdad. Si lo que expresa el *lektón* no es el caso, por ejemplo 'caminar' estando acostado, éste meramente subsiste al cuerpo del que se dice; pero si, se predica el 'caminar' de un cuerpo que en efecto camina, el *lektón* además sucede. Y este suceder es lo que hace verdadera la predicación que se expresa en un *lektón* completo como 'Dión camina' cuando, se insiste, Dion de hecho está caminando. Lo anterior reitera la utilidad primaria que se había atribuido a la distinción entre los

¹³ Cfr. 8, 10-14. L&S 49C

existentes y los meramente subsistentes. Ella pretendía diferenciar el mobiliario concreto del mundo de aquellas otras entidades que, aunque no existen pues no son cuerpos, tienen un papel en los procesos causales. Ahora la diferencia es, pues, más sutil; es posible referirnos al pasado, al futuro y atribuir predicados que no se dan en los objetos, esto ya que los incorporeales mencionados subsisten. Pero cuando se habla del presente y de los predicados que le 'pertenecen' al sujeto, tales además de subsistir, ocurren.

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

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

Replica a “Sobre la ontología de los incorpóreos” de Andrea Lozano

Por Daniel Vázquez

Agradezco a todos los presentes y en especial a Ricardo Salles por la invitación y organización del Coloquio; así como a Andrea, a quien quiero felicitar por su ponencia y por su amable disposición conmigo.

Su texto tiene una fluidez y claridad que es difícil encontrar en los estudiosos del estoicismo antiguo. Leerla me ayudó a comprender mejor algunos temas y sobre todo, me puso a pensar bastante. ¿Qué más se puede pedir? En serio Andrea, muchas gracias. Trataré ahora de hacer algunas preguntas y comentarios que nos ayuden a comprender y abran la discusión con los presentes.

Revolviendo entre mis libros y fotocopias para preparar esta réplica, me encontré con un estudio que decía “El estoicismo hoy no está de moda”. De hecho –agregaría–, lleva siglos sin estarlo. Más o menos desde el siglo V. Además, lo que queda de ellos son fragmentos inconexos, exposiciones por parte de sus adversarios y algunas anécdotas de dudosa credibilidad. ¿Entonces por qué algunos estudiosos se han esforzado en comprenderlos en últimas fechas? Me refiero a los dos últimos siglos. No ha sido mera curiosidad (o morbo) histórico, sino porque su filosofía puede aportarnos cosas hoy en día, puede poner en aprieto nuestros presupuestos y plantearnos soluciones alternas, etc. Eso quiere decir que si el estoicismo “no es lo de hoy” es porque ha sido mal entendido y enseñado de forma simplista. Cualquiera que haya estado bajo la más mínima exposición a los estudios actuales sobre el tema ya sabía todo esto. Pero el mérito principal de la exposición de Andrea es que logra articular de manera muy persuasiva uno de los temas más difíciles del estoicismo: los incorpóreos.

Por ello, me gustaría regresar a algunos temas de los que has hablado y dar pie para que nos expliques más a detalle. Sé que en parte esto no ha sido posible por cuestiones de formato; por ello sólo mencionaré lo que creo es más importante.

En primer lugar, me gustaría retomar lo que dices acerca de la corporalidad de los dos principios del cosmos. Según tu reconstrucción, hay dos principios que tienen las siguientes características:

1. Uno es activo y el otro pasivo de forma unilateral.
2. Son cuerpos (si bien, “especiales”).
3. No tienen forma.

4. No es posible hallarlos separados en el mundo.

Y yo agregaría:

5. Se identifica al principio activo con Dios y al pasivo con la materia.

Sin embargo, ya desde la antigüedad tardía, aceptar que el principio activo es corporal suscitaba fuertes objeciones. Ejemplos de ello son Plutarco y Plotino, quienes argumentan que identificar a Dios con un cuerpo, puede comprometer su simplicidad. A esto puede responderse que sólo se comprometería la simplicidad de Dios si dentro de la definición de cuerpo incluyéramos la materialidad. Pero esto no es así. Los tres rasgos de los cuerpos son: i) que actúan y padecen, ii) tienen resistencia y, iii) son tridimensionales. A propósito de los principios, nos has dicho que el primer rasgo se da más bien en disyunción exclusiva (es decir actúa o padece, pero no ambos). No obstante, quedaría la pregunta sobre cómo puede algo que no tiene forma ser tridimensional. ¿Te refieres aquí a figura definida o a forma entendida como *eidos*? Si es la segunda, cómo puede entonces explicarse que las cosas concretas sean determinadas y tengan cierta subsistencia autónoma (es decir, que no subsisten en otro).

Por otra parte –y ha sido lo que más me ha gustado–, nos explicas que a pesar de que los estoicos tienen un fuerte compromiso corporalista, esto no imposibilita la aceptación de los incorpóreos. Siempre y cuando se entienda la distinción entre lo que existe y lo “algo” (*ti*). Además, has explicado de manera muy convincente que estos dos espectros de la realidad son codependientes. Se necesita de espacio y tiempo para establecer el lugar y el momento de los cuerpos, así como se necesita de los *lektá* para explicar la relación causal. De hecho, me pareció que no sólo se necesita de los *lektá* para explicar la causación, sino que son parte del proceso causal; también el tiempo juega un papel crucial en la causación si se acepta que toda causa antecede, *temporalmente*, a su efecto. Esta interpretación permite desmarcar a los estoicos de Platón y Aristóteles, quienes ponen a lo corporal en dependencia de lo incorpóreo, así como de posturas que pusieran las cosas al revés.

Sin embargo, la tesis de la codependencia entre corporales e incorpóreos nos queda a deber una explicación. Dices que en “algún sentido” son codependientes. Yo te pregunto en cuál. Pues de entenderse la relación sin más, podría alguien preguntar por qué no son entonces los incorpóreos (o al menos algunos de ellos) principios del cosmos. Si la codependencia se entiende en sentido absoluto, tanto el principio activo como el pasivo dependerán de los incorpóreos. Ante este problema lo primero que se me ocurrió fue pensar que los incorpóreos fuesen sólo mentales y que los principios dependen de

ellos sólo en cuanto a la posibilidad de ser explicados. Sin embargo, también nos has dejado claro que no pueden entenderse los incorpóreos sólo como “lo que hay en mi cabeza” sino que son subsistentes y suceden, ocurren. Son “algo” (pronombre indefinido griego) que está fuera de mí. ¿Cómo entonces explicar la codependencia?

Me queda duda en otro tema estrechamente conectado a lo anterior. Has insistido en el compromiso fisicalista de los estoicos, que se expresa en la tesis “Toda causa antecede a su efecto”. Nos dices que debe entenderse de modo temporal. Esto hace que todo proceso causal suceda en cierto momento y lugar, y por tanto, que sólo los cuerpos tengan poder causal. Además, esto hace que no pueda referirse aquí a la causa final o formal. Por tanto, la “causalidad” se refiere sólo a lo que existe, que son los cuerpos. Ahora bien, por un lado tenemos el problema de explicar el *qué es lo que hace que las cosas sean lo que son*. Pero también hay otro asunto. Si el metagénero más amplio de la ontología estoica es todo aquello que es “algo” –que incluye a cuerpos e incorpóreos–, hay dos posibilidades: que estos dos reinos tengan alguna relación o que no la tengan. Pero por lo que se ha dicho sabemos que, si bien, ninguno subordina al otro, sí están relacionados. Esta interacción, por cuestiones de definición no podemos decir que sea una relación causal. Pero eso sólo significa que no se trata de una relación de causación material o eficiente. ¿Puede entenderse que la relación es acerca de *qué es lo que hace que las cosas sean lo que son* (para no decir forma, pues no quiero que implique un compromiso metafísico)? ¿Hay en los textos algún posible sustento para tal interpretación? De lo contrario, reformulo la pregunta de hace unos momentos: ¿cómo caracterizar la relación que hay entre cuerpos e incorpóreos?

Faltaría agregar aquí que –como has expuesto–, parece que el modo de ser de los incorpóreos puede ser diferente dependiendo de su relación con los cuerpos. Lo propio de los incorpóreos es subsistir “en virtud de poseer esa cierta capacidad de vincularse con los cuerpos” (p. 13). Pero –por lo menos para el tiempo y los predicados–, su estatus ontológico es “*superior* cuando la conexión con el cuerpo que se ha mencionado se está dando actualmente” (p. 14). Ahora bien, esta vinculación que no siempre es igual puede tener una explicación o no. Si la tiene, ¿no obligaría a pensar en una relación de lo que Aristóteles llama *tí éstin*? Si no hay aquí una relación de subordinación ontológica es otro asunto. Por ello, cabría preguntar por qué los estoicos creen que son mejores, o más explicativas las causas materiales y eficientes. Hasta aquí mis comentarios.

Espero no haberte presentado confusiones demasiado ingenuas y que estos breves comentarios puedan servirte para tu investigación. Muchas gracias a todos.