

CAUSA, EXPLICACIÓN CAUSAL Y CORPOREIDAD EN EL ESTOICISMO ANTIGUO

MARCELO D. BOERI

1. Introducción

Cuando Zenón de Citio, el fundador del estoicismo antiguo, llegó a Atenas en el 300 a. C., en Grecia ya había una larga tradición filosófica que, iniciada por los pensadores presocráticos, encontró sus más importantes expresiones en las filosofías de Platón y Aristóteles. Uno de los problemas más discutidos por estos filósofos es sin duda el de la causalidad¹. Platón dedicó muchas páginas de su obra a discutir qué es una causa y a mostrar la relevancia que este tratamiento tenía en distintos aspectos de su filosofía². En Aristóteles el tema de la causalidad encuentra también un amplio tratamiento y, como se ha sostenido con frecuencia, su posición contiene una importante cantidad de componentes platóni-

¹ Pese a la afirmación de Duhot ([1989], 13), según la cual “la cuestión de la causa no parece ocupar un lugar importante en el pensamiento griego”. Según este autor, ni los presocráticos, ni Platón ni Aristóteles le han otorgado a este tema “los honores” de un estudio particular, aunque el concepto en sí no sea ignorado y funcione como una evidencia. El estatus mismo de la noción de causa, continúa diciendo Duhot, casi no ocasiona problemas. Estas afirmaciones, si no son falsas, al menos son discutibles y, como creo, no se argumenta suficientemente para probar lo dicho. Al menos Aristóteles sí ha dedicado estudios particulares a la cuestión de la causa (cf. *Fís.* II 3; *Met.* I 3 y V 2). Por otra parte, los esfuerzos de Platón por distinguir lo que es causa en sentido estricto de lo que no lo es parecen indicar que el concepto de causa no “funciona como una evidencia”. Las afirmaciones de Duhot se explican cuando se advierte que pretende encontrar en Platón y Aristóteles la idea de causa tal como se la entiende desde la modernidad, es decir “como un encadenamiento natural de causas y efectos [...] que corresponden a la causalidad tal como en general se la comprende o, en todo caso, tal como se la comprende en la época moderna” (cf. [1989], 15).

² Cf. especialmente *Fedón*, 96a-97c; 98c-99b; *Filebo*, 26e; *Timeo*, 46c-48b; 68e-69a.

cos³. Aun cuando sea discutible cuáles son los aspectos más o menos significativos que de la tradición platónico-aristotélica pueden encontrarse en el estoicismo antiguo, creo que es posible defender la hipótesis de que elementos de esa tradición se encuentran en Zenón y en los estoicos posteriores⁴. De lo dicho por Platón y Aristóteles nos importa subrayar algunos componentes que, bajo una consideración distinta y dentro de un horizonte de problemas también diferente, serán retomados por el estoicismo antiguo.

En este artículo me propongo mostrar que el legado platónico-aristotélico en materia de causalidad es relevante en el tratamiento estoico de la cuestión. También me interesa hacer notar la originalidad del planteo estoico en este tema y el modo en que evolucionan ciertos conceptos en esta materia para adaptarse a una ontología fuertemente corporeísta y negadora del poder causal de realidades tales como "ideas", "formas" o "fines". Señalaré las dificultades que ofrece el intento de delimitar una teoría coherente de la causalidad tal como, probablemente, fue postulada por el estoicismo antiguo. En efecto, en una importante cantidad de fuentes encontramos lecturas aristotelizantes de los estoicos; de ese modo se hace especialmente difícil la tarea de reconstrucción que es necesario llevar a cabo al estudiar tesis filosóficas pertenecientes a los estoicos antiguos. Cabe señalar, por lo demás, que, como se hará manifiesto en lo que sigue, en la esfera de problemas ligados al tema de la

³ Aristóteles, al igual que Platón (cf. *Leyes* 888e), cree que la naturaleza no es en sí misma una entidad respecto de la cual se buscan las causas, sino que es una de las posibles causas de las cosas en devenir (cf. *Met.* 1070a6-9; 1032a12-13 y Berti, [1977], 305-306). Sobre la cuestión de la causalidad en Aristóteles véase, además de los pasajes citados en nota 1, *De gen. an.* 724a14 ss.

⁴ Véase, sin embargo, la opinión de Sandbach ([1985], en especial 31-52), quien ha desafiado la interpretación corriente según la cual los estoicos desarrollaron su filosofía a partir de o en respuesta a la de Aristóteles (para esta interpretación clásica cf., entre otros, Rist [1969], cap. I y, más recientemente, Engberg-Pedersen [1990], 18). Contra la tesis de Sandbach pueden verse los trabajos de Hahm [1977] y [1991]. En este último Hahm valora la hipótesis de Sandbach ya que, de confirmarse, gran parte de nuestros presupuestos sobre el origen del estoicismo deberían ser modificados. De todos modos, Hahm (1991) cuestiona el alcance de las conclusiones de Sandbach sobre Aristóteles y el estoicismo antiguo. Mi hipótesis en este punto no parte del supuesto de que los estoicos desarrollaron su filosofía a partir de o en respuesta al pensamiento aristotélico; mi punto de partida es mucho más simple: es posible detectar ciertos elementos terminológicos y conceptuales de la tradición platónico-aristotélica en el estoicismo antiguo, aun cuando tales componentes aparezcan matizados y adaptados al nuevo horizonte filosófico que inaugura la Stoa.

causalidad se encuentra el núcleo de muchas tesis estoicas fundamentales en materia de física y de ética. Ello hace doblemente necesario el intento de delimitar el problema y de clarificar algunos aspectos básicos de las tesis estoicas en esta materia.

En suma, (1) comenzaré por exponer brevemente algunos elementos platónico-aristotélicos sobre el tema de la causalidad que reaparecen en el estoicismo, señalando al mismo tiempo las diferencias del planteo estoico. Luego (2) me concentraré en el modo en que el estoicismo concibe la relación causalidad-corporeidad, de modo de ver qué alcance tiene en las "partes del discurso filosófico" la afirmación según la cual lo verdaderamente real es de carácter corpóreo. En esta sección también procuraré mostrar la importancia de la distinción (inexistente en Platón y Aristóteles) entre *aitía* ("enunciado causal") y *aition* ("causa" o "causa en sentido estricto"), así como las diferentes caracterizaciones estoicas de cuerpo que ofrecen las dos principales corrientes de testimonios que se refieren a este tema. Por último (3), examinaré brevemente el esquema causal estoico en general y la llamada "causa sinéctica" en particular (*συνεκτικὴ δύναμις; αἴτιον συνεκτικόν*), una especial forma de causalidad que no encuentra antecedente antes del estoicismo antiguo y que resulta de importancia decisiva en la explicación estoica de una causa universal. De hecho, el destino (*heimarméne*) es entendido en muchos casos en términos de causa sinéctica y, aunque esta afirmación no se hace nunca en forma explícita, ciertas funciones del destino coinciden perfectamente con las funciones del *pneûma* considerado en términos de causa sinéctica⁵.

2. Elementos platónicos y aristotélicos en la concepción estoica de la causalidad

En un conocido pasaje del *Crátilo* (413a) Platón pone en boca del personaje Sócrates una definición de causa que, a los fines de lo que nos proponemos mostrar, conviene citar textualmente:

En efecto, aquello en virtud de lo cual <algo> se genera es la causa.⁶

⁵ Sobre este punto cf. Estobeo, *Ecl.* I 79 (=SVF II 913) y Plutarco, *De stoic. repug.* 1056B-C (=SVF II 997), donde se dice que la sustancia del destino es una potencia neumática y se asimila la causa sinéctica al *pneûma* como factor cohesionante de todo lo existente.

⁶ Ésta y las demás traducciones de pasajes de autores antiguos citados textualmente me pertenecen.

Esta caracterización tiene una coincidencia sorprendente con lo que encontramos en las fuentes del estoicismo antiguo acerca de la definición más general de causa. En un pasaje de Estobeo (*Ecl.* I, 138, 23, ed. Wachsmuth=*SVF* II 336) se atribuye a Crisipo la afirmación de que “causa es el ‘por lo cual’ (δι’ ὅ) algo llega a ser; por ejemplo por la prudencia se da el ‘ser prudente’, por el alma el ‘estar vivo’ y por la sensatez el ‘ser sensato’”. Clemente, en una doxografía de tono marcadamente estoico, dice que causa, agente y “por lo cual” son lo mismo (*Strom.* VIII 9, 27, 3=*SVF* II 347). Por último, Sexto Empírico (*PH* III 14), en el contexto de una exposición crítica sobre los estoicos y otros dogmáticos, agrega que causa es “aquello por lo cual, en virtud de su naturaleza activa, se produce el efecto; por ejemplo, el sol o el calor del sol es causa de que se derrita la cera o del derretimiento de la cera”. En el texto de Sexto se agrega un nuevo elemento a la consideración de la causa: además de ser un “por lo cual” la causa debe ser algo activo, y para poseer una naturaleza activa el agente causal —al igual que aquello sobre lo que ejerce su acción— debe ser corpóreo (esto último se ve con claridad en el ejemplo del sol y su acción causal sobre la cera).

La identificación de causa y agente es también de cuño platónico. Según Platón, la naturaleza del agente en nada difiere de la de la causa a no ser en el nombre; el agente (*tò poioun*) y la causa (*tò aition*) se identifican (*Filebo*, 26e6–8). Vale la pena mencionar también brevemente la diferencia que establece Platón entre causa como condición necesaria y causa en sentido estricto, pues esa distinción también reaparece al menos en una de las doxografías estoicas sobre el tema de la causa (cf. Clemente, *Strom.* VIII 9, 25, 4=*SVF* II 346). En primer lugar, Platón distingue cuáles son las causas reales y cuáles las condiciones sin las cuales la causa no sería causa. En el ejemplo del *Fedón*, huesos y músculos son las condiciones necesarias de la existencia (física) de Sócrates; no son, sin embargo, causas reales de sus pensamientos o de sus convicciones. El factor causal que hace que Sócrates se quede en prisión y acepte su condena es la causa en sentido estricto: la decisión de aceptar la sentencia de los atenienses que han juzgado que lo mejor era condenar a muerte a Sócrates (98d–e). La tesis platónica es que la elección de lo mejor no puede hacerse a partir de las condiciones necesarias (99a).

En las doxografías antiguas que transmiten la teoría estoica de la causalidad aparece la distinción platónica entre causa en sentido estricto y causa como condición necesaria. Dicha distinción, sin embargo, se en-

cuentra sutilmente matizada por los rasgos estoicos que ponen de manifiesto su nueva concepción ontológica. En un conocido pasaje de Clemente (*Strom.* VIII 9, 25, 4=SVF II 346; véase también el testimonio de Séneca, *Ep.* 65, 4=SVF II 346a) se habla del tiempo como de un tipo de causa en el sentido de *conditio sine qua non*. El ejemplo de Clemente es el de un aprendiz: en el proceso de aprendizaje intervienen diferentes factores causales; uno de ellos es el tiempo que, en ese proceso, es el que “ofrece la noción de las condiciones sin las cuales no <se produce el efecto>” (τὰ δὲ ὧν οὐκ ἄνευ)⁷. La causa en sentido estricto, por otra parte, no la encuentran los estoicos en el intelecto ni en ninguna otra entidad cuya naturaleza no sea de carácter corpóreo. Es en este punto donde se ve con claridad la diferencia radical de la ontología estoica respecto de la tradición precedente: ni un *noûs* ni un *eîdos* pueden ser causa, ya que son incapaces de interactuar con aquello sobre lo cual supuestamente operan y no son entidades “activas” en el sentido indicado por Sexto (cf. *PH* III 14). En suma, en tanto las condiciones necesarias en el ejemplo platónico del *Fedón* eran entidades de naturaleza corpórea (y por ello causas en un sentido secundario o derivado), en la teoría estoica tales condiciones son de naturaleza incorpórea (en el ejemplo que se encuentra en Clemente, el tiempo); la causa en sentido estricto para Platón es una entidad incorpórea (la decisión o elección de permanecer en prisión, un pensamiento, una Forma). La causa en sentido estricto para el estoicismo es, en cambio, un cuerpo.

La sola inspección de las listas del esquema causal estoico que transmiten las diferentes doxografías que se ocupan del tema muestra que desde un comienzo el estoicismo dejó de lado el modelo cuatripartito de Aristóteles⁸. Lo que acabamos de decir respecto de la Idea platónica o del *noûs* propuesto en el *Fedón* como candidato a ser causa se aplica perfectamente a la forma y el fin aristotélicos. En efecto, ninguno de ellos podría, en opinión estoica, ser una verdadera causa, ya que no pueden interactuar con otra cosa y no son “activos”, al menos en el sen-

⁷ Aquí se plantea un problema porque, como se hace notar a cada paso en nuestros testimonios, sólo es causa aquello cuya naturaleza es de carácter corpóreo (cf. Sexto, *Adv. Math.* IX 211; Aecio, *Plac.* I 11, 5). El tiempo, sin embargo, es uno de los incorpóreos (Sexto, *Adv. Math.* X 218).

⁸ Esto es así pese a los aparentes esfuerzos de Clemente por hacer coincidir ese modelo con el aristotélico (cf. *Strom.* VIII 9, 27, 6–28, 6, ed. Stählin-Früchtel y Boeri [1996], 37).

tido en el que lo son dos entidades corpóreas⁹. Sin duda Aristóteles, al igual que Platón, podría decir que una forma (*eídos*) es capaz de causar un efecto¹⁰. Si uno parte de la tesis estoica de lo que efectivamente es causa (una entidad corpórea), podría sorprenderse de que Aristóteles diga que “el que tomó una decisión” (*ho bouleúsas*; *Fís.* 194b30) es causa en el sentido de “principio primero desde donde procede el cambio o el reposo” (es decir, como causa eficiente: ὅθεν ἢ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ πρώτη ἢ τῆς ἡρεμύσεως; *ibid.* 29–30), porque en ese caso la causa en sentido estricto no parece ser la persona en tanto entidad corpórea sino su decisión, algo incorpóreo. Aun cuando la decisión puede ser causa en términos aristotélicos, lo es en un sentido menos restringido que el sugerido en el caso de la “causa activa” de la que habla Sexto. La concepción estoica parte del hecho de que la actividad que ejerce algo que se considera como causa en sentido estricto es la actividad propia de algo corpóreo.

3. Causalidad y corporeidad

La idea de que todo lo verdaderamente real es de carácter corpóreo se encuentra profundamente enraizada en todas las concepciones estoicas fundamentales sobre lógica, cosmología, psicología, teología y ética. En todas las partes del “discurso filosófico” puede encontrarse de un modo manifiesto esta concepción y, al parecer, en la física —la esfera en la cual es discutido *in extenso* el problema de la causalidad— adquiere una importancia especialmente significativa. Es necesario, entonces, hacer un examen previo de qué entendían los estoicos antiguos por cuerpo. La cuestión no es sencilla pues éste es uno de esos casos paradigmáticos en los que tenemos dos direcciones distintas de testimonios, cada una de las cuales caracteriza de una manera determinada el tema de tratamiento, en

⁹ Sobre el concepto estoico de causa el estudio más importante sigue siendo el de M. Frede (1980). Véanse también las agudas observaciones de Forschner (1981), 85–97, quien muestra la funcionalidad de la teoría de la causalidad en la ética y la teoría de la percepción.

¹⁰ El *eídos* en Aristóteles funciona como un principio de explicación causal más que como causa *qua* principio activo, ya que es el enunciado de la esencia de algo (*Fís.* II 3, 194b26ss.). Mi afirmación de que Aristóteles podría decir que una forma es capaz de causar un efecto debe ser tomada en sentido amplio: el efecto de la forma sobre la materia es informar a ésta de una manera tal que uno pueda reconocer conceptualmente en un trozo determinado de materia esta cosa determinada y no otra cualquiera.

este caso qué es un cuerpo; se hace necesario, entonces, evaluar tales testimonios para tomar una posición respecto de cuál es la caracterización que con más precisión puede adecuarse a las tesis más generalmente reconocidas como propias del estoicismo antiguo. Otra estrategia posible al evaluar los testimonios consiste en pensar en la posibilidad de que ambas líneas interpretativas hayan subsistido paralelamente y que, por tanto, no son excluyentes. Esa es la línea de pensamiento que servirá como hilo conductor en lo que sigue pues, hasta donde he podido ver, no hay un criterio decisivo que sirva para dar más peso a una caracterización que a otra y, lejos de constituir modos antitéticos de caracterizar al cuerpo, parecen ser formas complementarias (diferentes pero no excluyentes) de hablar de lo mismo.

El punto de partida que en nuestros testimonios parece indiscutible es que, para los estoicos antiguos, las cosas verdaderamente existentes son cuerpos (cf. Plotino, VI, 1, 28; II, 4, 1=SVF II 319–320; Alejandro, *In Arist Top.*, 301, 19=SVF II, 329). Zenón sostenía que todo lo que existe ($\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu$) es activo o pasivo; esto implica que cualquier cosa que no tenga estas características debe ser, forzosamente, “no existente”, es decir incorpóreo (cf. D.L. VII 134=SVF I 85). La distinción existente-no existente se ve con especial énfasis en el caso de la teoría de la causalidad, donde encontramos una estricta diferenciación terminológica de los vocablos que significan “causa”. En Platón y Aristóteles las palabras griegas αἰτία y αἴτιον tenían un uso indistinto¹¹. Desde Crisipo, sin embargo, una *aitía* es el enunciado (*lógos*) de una causa (*aition*)¹². Es decir que una *aitía* es la “expresión proposicional” de lo que, en sentido estricto, es causa: un cuerpo. La *aitía* no es causa en sentido estricto porque, si es una formulación proposicional, se tratará de un incorpóreo —por cuanto una proposición es un incorpóreo— y nada incorpóreo puede ser causa. Es cierto que el texto de Estobeo es muy escueto y no da demasiados detalles de lo que probablemente significó la distinción entre *aition* y *aitía*. Jaap Mansfeld ha sugerido que la distinción no es completamente válida y para fundamentar su observación cita textos en los que los vocablos se

¹¹ Cf. *Timeo*, 28a4–5 y el pasaje paralelo de *Filebo* 26e. Para Aristóteles véase *Fís.* II 3, donde también se hace un uso indistinto de *aitía* y *aition*.

¹² Cf. Estobeo, *Ecl.* I, 138, 23–139, 4 ed. Wachsmuth (=SVF II 336), citando a Crisipo.

encuentran usados indistintamente¹³. En *SVF* II 913, argumenta Mansfeld, *aitía* y *aítion* se emplean intercambiabilmente; en *SVF* II 440 sucede algo similar, y en II 994 (Plutarco, *De stoic. repug.* 1055f), una cita supuesta aunque no necesariamente textual de Crisipo, el término *aitía* aparece dos veces (y no con el significado de *λόγος τῆς αἰτίας*)¹⁴.

Las observaciones de Mansfeld en este punto parecen persuasivas pero, de todos modos, convendría hacer notar lo siguiente: en primer lugar, *SVF* II 440 es un pasaje muy hostil en el que Galeno (*De plen.* 3, vol. VII, p. 526 Kühn) está tratando de mostrar el absurdo de la tesis estoica de una causa sinéctica. De hecho en el pasaje galénico no hay diferencia entre *aitía* y *aítion* y Galeno usa ambos términos para indicar lo mismo. Pero el hecho de que no dé por sentada la distinción no es muy significativo porque Galeno tampoco acepta este tipo de causación. En segundo lugar, hay otro pasaje en el que Galeno nos dice que "evidentemente" no hay diferencia entre decir la palabra causa en femenino o masculino (εὐδηλον δ' ὅτι διαφέρει μὴδὲν ἢ θηλυκῶς εἰπεῖν αἰτίας ἢ οὐδετέρως αἰτία; vol. IX, p. 458, Kühn). En realidad, lo que Galeno implica es que él usa ambos términos en forma indistinta, no que los estoicos los usan así. Cualquiera fuere el caso, Galeno no ofrece una explicación clara para probar que la distinción es inútil. En el pasaje de Estobeo que dio lugar a esta discusión, entonces, y *pace* Mansfeld, la distinción se hace explícitamente y el hecho de que en otros textos las palabras *aítion-aitía* se empleen de un modo idéntico no explica la distinción que, de una manera manifiesta, Estobeo atribuye a Crisipo. Podría tratarse de un uso técnico peculiar que, aunque podía ser reconocido por autores como Plutarco y Galeno (citados por Mansfeld), no tenía que ser necesariamente aceptado. Nuestra sugerencia sobre esta cuestión es que, al hacer esa distinción, Crisipo estaba pensando en algo como lo siguiente: cuando uno dice "el sol calienta la piedra" está profiriendo el "enunciado causal" (*aitía*) que describe el fenómeno del aumento de temperatura sufrido por la piedra como resultado de la acción calórica

¹³ Cf. Mansfeld (1978), 157. M. Frede, en cambio, acepta la distinción como estoica y, pese a que en general la diferencia entre *aitía* y *aitíai* (esto es causas, por un lado, y razones o explicaciones causales, por el otro) no fue aceptada, la distinción misma sí lo fue: un ítem o formulación proposicional (*aitía*) no puede ser causa, ya que no es una entidad corpórea sino un *lektón* (cf. [1980], 223).

¹⁴ El griego εἶρηκεν en el texto de Plutarco no introduce forzosamente una cita textual. Podría tratarse sólo de una paráfrasis en palabras de Plutarco.

del sol. Pero la causa en sentido estricto (*aition*) es el sol (un cuerpo) que ejerce su acción causal sobre la piedra (otro cuerpo).

La pregunta que uno podría hacerse es por qué hay necesidad de establecer una distinción entre causa (un cuerpo) y explicación causal (un incorpóreo). Creo que se podría conjeturar sobre bases aceptables que en el contexto global de la ontología estoica tal distinción no debe haber sido considerada como algo sofisticado sino, por el contrario, como absolutamente natural: según la clasificación estoica, el género primero y más universal es "el algo" ($\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}$), en el cual se incluyen (1) los incorpóreos ("decible" [*lektón*], tiempo, vacío y lugar) y (2) los cuerpos (cf. Alejandro, *In Arist. Top.* 301, 19–25=SVF II 329 y Sexto, *Adv. Math.* X 218=SVF II 331). En este punto mi hipótesis es que tanto los cuerpos como los incorpóreos son componentes absolutamente imprescindibles de la realidad y, consecuentemente, también en el marco de la teoría de la causación lo incorpóreo debe desempeñar alguna función: el "enunciado causal" (un incorpóreo) no es la causa pero es tan relevante como ésta en la explicación del fenómeno, pues es el medio a través del cual es posible enunciar una explicación causal determinada en el lenguaje articulado y hacerla objeto de nuestro conocimiento.

Por otra parte, habría que advertir que la relación causa-efecto se vincula directamente con el proceso de conocimiento. La tendencia a discriminar aparece desde el momento mismo en que el viviente entra en contacto con el medio y su impulso primario es la autoconservación. Es en virtud de su propia constitución, dice un pasaje de Diógenes Laercio (VII 85), que el animal rechaza lo que lo daña y acepta lo que le es propio o familiar¹⁵. Con el desarrollo pleno de la razón (alrededor de los catorce años) se acentúa la capacidad de discriminar en términos conceptuales y las relaciones entre las cosas pueden ser expresadas con mayor precisión, es decir se toman completamente inteligibles. La relación causa-efecto, como es obvio, no escapa a esto y para que una relación causal pueda ser completamente comprendida debía asegurarse la distinción "causa" y "explicación causal", de modo que pudiera diferenciarse el agente causal mismo (*aition*) de la enunciación causal (*aitia*) que hace inteligible a través del lenguaje articulado un fenómeno dado. Ambos

¹⁵ Este pasaje de Diógenes Laercio es el *locus* clásico que expone el tema de la *otkeiosis* ("disposición apropiada" o "familiarización") en la ética estoica. La cuestión reaparece en los *Elementos de Ética* del estoico Hierocles. El papiro fue editado por von Arnim (1906) y reeditado recientemente (con un nuevo texto) por Bastianini-Long (1992), con traducción italiana y extenso comentario histórico y filosófico.

aspectos, entonces, el lingüístico y el estrictamente causal son indispensables para dar cuenta de cualquier cosa que pueda ser explicada en términos de “A es la causa de B” o “entre A y B hay una relación causal”.

Es cierto que el testimonio de Estobeo comentado es demasiado escueto y muy poco específico y lo que hemos sugerido es un intento de explicación de por qué habría sido necesario para el estoicismo diferenciar causa de explicación causal. M. Forschner sugiere como testimonio paralelo sobre la diferencia entre *aitía* y *aition* el pasaje de Clemente, *Strom.* VIII 9, 26, 1 (=SVF II 345) y el de Sexto Empírico, *Adv. Math.* IX 212¹⁶. En el primero de ellos no hay ninguna mención de Crisipo ni de ningún otro estoico; pero además aparece en un contexto doxográfico en el que es difícil decidir si *aitía* está usado en el sentido técnico de “explicación causal” como diferente de causa en sentido estricto (*aition*). En el pasaje en cuestión Clemente dice textualmente:

“Pues bien, unos dicen que las causas se encuentran entre los cuerpos” —podemos suponer que éstos son los estoicos—, “otros que entre los incorpóreos” —podemos suponer, a su vez, que se trata de platónicos o peripatéticos—. “Aquellos llaman al cuerpo ‘causa en sentido estricto’ (σῶμα κυρίως αἴτιον) y, en sentido impropio y a la manera de causa, a lo incorpóreo. Los otros, a su vez, invierten las cosas y admiten como causas en sentido estricto (κυρίως αἴτια) a los incorpóreos, y, en sentido impropio, a los cuerpos. Por ejemplo, la acción de cortar (*tomé*), siendo una actividad, es un incorpóreo, y es *aitía* del cortar ya que la actividad también es un incorpóreo. Y de modo similar, <es *aitía*>¹⁷ de ‘ser cortado’ tanto para el cuchillo como para el <objeto> cortado, que son cuerpos” (*Strom.* VIII 9, 26, 1, ed. Stählin-Früchtel).

Uno podría pensar en Platón como en un digno representante de aquellos que admiten como causas en sentido estricto a los incorpóreos, pues las Ideas o la elección de lo mejor (en el ejemplo del *Fedón*) son, desde el punto de vista platónico, causas en un sentido más propio que los cuerpos. A los fines de nuestro argumento, lo relevante aquí es determinar si el término *aitía* está usado en el sentido de causa o de “explicación causal”. No creo que haya ninguna indicación importante que haga pensar que está usado en este último sentido; Clemente parece estar haciendo referencia a una opinión, según la cual un corte (*tomé*)

¹⁶ Cf. Forschner (1981), 87, n. 18–19.

¹⁷ En este caso, la palabra *aitía* no está en el texto de Clemente pero hay que suponerla.

tiene que ser distinguido del cortar de algo (*témnai*) y del “ser cortado de algo” (*témnesthai*), pues “el hacer” de alguna cosa (y, consecuentemente, su operatividad causal) puede referirse a una actividad o a su efecto. No veo, entonces, que aquí Clemente cite la distinción entre causa en sentido propio y explicación causal. El segundo texto citado por Forscher (Sexto, *Adv. Math.* IX 212) sólo dice que “otros, suponiendo al mundo como un incorpóreo, como también a dios, que administra la totalidad de las cosas, sostienen, por el contrario, que la causa del cuerpo es incorpórea”. Estos “otros” (οἱ δέ) sin duda no son los estoicos — podrían ser los platónicos o peripatéticos para quienes al menos dios es incorpóreo— ya que en el pasaje inmediatamente anterior Sexto ha estado hablando de “los estoicos” al citar la tesis de que “un cuerpo es causa, para un cuerpo, de algo incorpóreo”. El testimonio de Sexto, por tanto, no parece estar haciendo referencia a la distinción causal-enunciado causal.

En las discusiones relativas a la naturaleza y función del alma también se advierte con claridad el peso de la tesis según la cual lo verdaderamente existente es de carácter corpóreo. En un pasaje de Tertuliano aparece Cleantes (*De an.*, cap. 5=SVF I 518) mostrando el hecho manifiesto de la interacción del cuerpo con ciertos estados anímicos. Tras enumerar ejemplos de heridas del cuerpo humano que producen dolor y, de modo similar, ejemplos en los que las pasiones del alma afectan al cuerpo, afirma que este proceso de acción y recepción de la acción es mutuo; existe una verdadera intercomunicación de los procesos anímicos con el cuerpo y *vice versa*. El alma, por tanto, debe ser corpórea. Sobre la base de que sólo los cuerpos pueden entrar en contacto entre sí y suponiendo también que sólo ellos pueden experimentar lo contrario de entrar en contacto (es decir, la separación, el “no contacto”), Crisipo argumentaba que la muerte es la separación del alma del cuerpo.

Encontramos, en efecto, argumentos del siguiente tipo:

(a) Sólo pueden separarse las cosas que están en contacto.

(a. 1) Muerte es la separación del alma del cuerpo.

(b) Nada incorpóreo está separado de lo corpóreo, pues nada incorpóreo está en contacto con lo corpóreo.

(c) El alma se encuentra en contacto con y está separada del cuerpo.

(d) El alma, por tanto, está en contacto con y separada del cuerpo.

La premisa (a) nos remite directamente a la tesis platónica de que la muerte es la separación del alma del cuerpo¹⁸. La premisa (b) es en realidad la conclusión de un argumento independiente, cuyas premisas pueden ser: (1) nada incorpóreo puede estar en contacto con lo corpóreo y (2) estar separado es lo opuesto de estar en contacto¹⁹. Así, dado que (1) nada incorpóreo puede separarse de un cuerpo —porque un incorpóreo no puede entrar en contacto con un cuerpo— y (2) puesto que el alma está en contacto con y se separa del cuerpo, se sigue que el alma es un cuerpo²⁰.

Los estoicos también argumentaban que el alma es un cuerpo porque su constituyente material —el *πνεῦμα*— es un cuerpo (cf. D.L. VII 156=SVF II 774)²¹. La sustancia del alma es *pneûma*, una de cuyas funciones básicas (en la explicación física general) es dotar de cualidad a la materia carente de forma y de movimiento²². El *pneûma* es el poder que dota de vida al ser humano porque en él se manifiesta como alma. En un pasaje de su comentario al *Timeo* de Platón Calcidio pone en boca del estoico Crisipo el siguiente argumento:

Sin duda, por una y la misma cosa respiramos y vivimos; pero respiramos gracias a un aliento natural (*spiritus naturalis*). Por tanto, también vivimos por el mismo aliento. Pero vivimos gracias a un alma; resulta

¹⁸ Cf. Hahm (1977), 15 y Platón, *Fedón*, 64c–67c–d; *Gorgias*, 524b; *República*, 609d y *Timeo*, 81d.

¹⁹ Esta observación la tomo de Hahm (1977), 15.

²⁰ Cf. Crisipo en Nemesio, *De nat. hom.* cap. 2, 20, 12–17, ed. Morani=SVF II 790 (véase el mismo argumento en Tertuliano, *De an.* cap. 5=SVF I 137 y 518). Como hace notar Annas, los estoicos piensan que la interacción del alma y el cuerpo debe ser una interacción *causal*. Cualquiera fuera el tipo de causación que se dé, debe ser uniforme para almas y cuerpos (cf. [1992], 42). El punto aquí es que las almas (no menos que los cuerpos) son efectivamente “cuerpos” o, si se quiere, son de “naturaleza corpórea”; la idea estoica básica es que *sôma* y *psychê* tienen una naturaleza similar. Si no fuera así, no podrían entrar en contacto ni ejercer acción recíproca.

²¹ En esta línea de argumentación se intentaba mostrar que dios es un cuerpo, aunque, como dice Hipólito (mencionando a Zenón y Crisipo), es “el más puro” (cf. *Ref* I 21=SVF II 1029; véase también Eusebio, *PE*, III 9, 9=SVF II 1032 y Clemente, *Strom.* V 14=SVF II 1035).

²² Cf. Aecio, *Plac.* I 7, 33=SVF II 1027; Estobeo, *Ecl.* I 79, 1 ss. Wachsmuth=SVF II 913; Sexto, *Adv. Math.* IX 127. El carácter esencialmente dinámico del *pneûma* debe haber derivado en la idea de que era lo mismo que la potencia activa-cohesionante (sobre este punto cf. Galeno, *De plen.* VII, 525 K.=SVF II 439; Plutarco, *De comm. not.* 1085C=SVF II 444; *De stoic. rep.* 1053F=SVF II 449. Véase también Boeri [1992], 109–116).

manifiesto, entonces, que el alma es un aliento natural. (Calcidio, *In Tim.* 220=SVF II 879)

La identidad de alma-*pneûma* también está atestiguada en las fuentes griegas, donde se dice que la “parte rectora del alma” —que es llamada pensamiento (*diánoia*)— es, al igual que el alma, un cuerpo, pues los estoicos consideran al *pneûma* —que es connatural a nosotros— “alma” (cf. Estobeo, *Ecl.* II 64, 20–65, 4 ed. Wachsmuth).

En la esfera de la ética también desempeñó un papel importante la tesis de que lo máximamente real es de carácter corpóreo. Si la cualidad es “materia en un cierto estado” (como según los estoicos lo es²³) y si la sustancia de una cosa puede compararse al constituyente material de un objeto —y las cualidades de las cosas corpóreas deben ser ellas mismas corpóreas—, entonces, también las cualidades del alma (virtudes, vicios, conocimiento, pasiones, impulsos, asentimientos, etc.) deben ser corpóreas²⁴. La virtud es el alma (o su parte rectora, lo *hegemonikón*) en un cierto estado; y si se ha probado que el alma es corpórea, también las pasiones o sus afecciones en general deben serlo. En efecto, los estados anímicos (de vergüenza o temor, por ejemplo) se hacen manifiestos en la expresión facial. Y dado que no hay cambio ni acción que pueda producirse sin contacto, los estados anímicos en general, al igual que el cuerpo, deben ser capaces de actuar y de recibir una acción.

3.1 Las definiciones de cuerpo

Volvamos ahora a nuestro planteo inicial sobre el problema de qué es un cuerpo y de cómo funciona la caracterización general de cuerpo en la doctrina estoica de la causalidad. Una primera definición de cuerpo atribuida al estoicismo antiguo consiste en decir que cuerpo es aquello que se extiende en tres dimensiones y que posee resistencia²⁵. Una se-

²³ Cf. Plotino, VII, 29 (=SVF II 376); Alejandro, *in Arist. Top.*, IV 181 (=SVF II 379); Plutarco, *De comm. not.* 1085E (=SVF II 380).

²⁴ Cf. Plutarco, *De comm. not.* 1084A (=SVF II 848); Séneca, *Ep.* 102, 2–7 (=SVF III 84); *Ibid.* 113, 7–11 (=SVF III 75); Plutarco, *De stoic. repug.* 1042E–1043A, donde explícitamente se atribuye a Crisipo la tesis de que “los bienes son perceptibles” (*aisthetá*).

²⁵ Cf. Plotino, VII, 26 (=SVF II 315): “si consideran que es común a los cuerpos la triple extensión, entonces, se refieren al cuerpo en sentido matemático”. Ario Dídimos (en Estobeo, *Ecl.* I, 143, 24–144, 1–10=SVF II 357): cuerpo es “lo que se extiende en tres dimensiones: en ancho, en profundidad, en largo”. Galeno, *De qual. incor.*, XIX, 483 K. (=SVF II 381): cuerpo es “lo triplemente extenso con resistencia”.

gunda definición de cuerpo, también atribuida al estoicismo antiguo, dice que un *sôma* es aquello que actúa o recibe una acción²⁶. Esta definición parece tener un carácter mucho más funcional y adaptarse mejor a ciertos postulados básicos del estoicismo antiguo que hacen de dios un cuerpo y que, como tal, tiene capacidad de actuar sobre otras cosas por ser el principio activo por antonomasia²⁷. La caracterización de cuerpo como lo que puede actuar o recibir una acción también puede ayudar a hacer comprensible la tesis estoica de la interpenetración o mezcla total ($\kappa\rho\alpha\sigma\iota\varsigma\ \delta\iota'\ \acute{\omicron}\lambda\omega\nu$), contra la que tanto discute Alejandro de Afrodisia y, en general, autores procedentes de la tradición platónico-aristotélica²⁸. El problema puede resumirse en la pregunta "¿pueden estar dos cuerpos en el mismo lugar?"; este interrogante se lo plantearon los críticos peripatéticos cuando pusieron atención a la teoría estoica de la mezcla, casi

²⁶ Como hace notar Hahm ([1977], 3), esta caracterización no se encuentra en nuestras fuentes como una definición teórica; aunque siempre está presupuesta en una importante cantidad de argumentos como un aspecto distintivo de qué es cuerpo. La reconstrucción de esta caracterización de cuerpo se hace, fundamentalmente, a partir de Cicerón, *Acad.* I 39=SVFI 90); Tertuliano, *De an.* cap. 5 y Nemesio, *De nat. hom.*, 21,6-9, ed. Morani (cf. Hülser [1987], vol. II, p. 460=SVF I 518); D.L. VII 55 (=SVF II 140). Véase también Sexto, *Adv. Math* VIII 263 y Séneca, *Ep.* 106, 2-7 (=SVF III 84).

²⁷ Annas cree que por "cuerpo, cosa física" los estoicos quieren decir "un objeto sólido tridimensional", pues decir que cuerpo se define mejor como lo que puede actuar o ser actuado es casi equivalente a la definición del sentido común (cf. [1992], 37 y n. 1). En su opinión, ambas caracterizaciones estarían apuntando a lo mismo. Podría objetarse, sin embargo, que una "cosa física" no puede ser lo mismo que "objeto tridimensional", pues lo que marca la diferencia entre sólido geométrico y cuerpo físico no es la triple extensión sino la resistencia y la capacidad de actuar y ser actuado. En el examen de los textos también se plantean dificultades. En D.L. VII 134 (=SVF II 299) se dice que para los estoicos los principios (dios y materia o "lo activo" y "lo pasivo") son inengendrados y, por tanto, incorruptibles. En este paso se presenta un problema textual que es decisivo para la interpretación filosófica ulterior. Siguiendo los manuscritos, en el texto de D.L. debe leerse $\acute{\alpha}\lambda\lambda\grave{\alpha}\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \tau\grave{\alpha}\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\chi\acute{\alpha}\varsigma\ \kappa\tau\lambda.$ En su edición de SVF von Armin lee $\acute{\alpha}\sigma\omega\mu\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon\varsigma$ en vez de $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha$ (siguiendo el léxico Suidas). Esta lectura plantea no sólo dificultades filológicas (es probable que $\acute{\alpha}\sigma\omega\mu\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon\varsigma$ sea una anticipación de $\acute{\alpha}\mu\acute{\omicron}\rho\phi\omicron\upsilon\varsigma$ dicho también de los principios), sino también dificultades filosóficas de peso. La lectura de Arnim (seguida por Todd [1978], 139-143 y por Christensen [1962], 11) va en contra de la mayor parte de los testimonios que dicen que, en opinión estoica, sólo es causa aquello cuya naturaleza es de carácter corpóreo, y dios (uno de los principios) sin duda es causa. En favor de la lectura *sómata* están Long-Sedley (1987), vol. 1, 273-74 y Mansfeld (1978), 162; 168-69.

²⁸ Para la discusión de Alejandro en contra de la tesis estoica de la interpenetración cf. *De mixt.* 216, 14 ss.; véase Todd (1976) en su comentario *ad loc.* y Sorabji (1988), 79-100.

siempre con intenciones polémicas e intentando refutarla desde un punto de vista aristotélico²⁹.

En sus trabajos pioneros sobre el estoicismo antiguo Margaret Reesor sostuvo que el término *sôma* no designaba un sólido tridimensional sino la capacidad de actuar o ser actuado. Reesor niega, además, que la definición de cuerpo como lo tridimensionalmente extenso sea verdaderamente estoica³⁰. Cabe la posibilidad, sin embargo, de que ambas definiciones existieran conjuntamente. David Hahm ha sostenido que, aunque es cierto que para los estoicos la propiedad más significativa del cuerpo es la capacidad de actuar y recibir una acción, no hay razón para negar que los estoicos tuvieran otra descripción de "cuerpo"³¹. Yo admitiría que, en efecto, no hay razón para negar que los estoicos pudieran aceptar en forma conjunta ambas definiciones de cuerpo; lo que no me parece tan concluyente a partir de los testimonios es que la propiedad más significativa de cuerpo sea la de actuar y recibir una acción, aun cuando admito que funcionalmente permite explicar con mayor claridad ciertas tesis estoicas como la ya mencionada de la mezcla total. El hecho de que Plotino (*SVF* II 315), por un lado, critique la definición de cuerpo como lo tridimensionalmente extenso y que, por el otro, Galeno (*SVF* II 381) atribuya expresamente esa definición a los estoicos (aunque sin especificar con precisión a quiénes) puede confirmar, al menos parcialmente, que "algunos estoicos" aceptaron esa caracterización como apropiada. Esto en algún sentido explica que ambas definiciones de cuerpo hayan subsistido conjuntamente en la tradición de la escuela estoica y, en cierto modo, se hayan complementado.

²⁹ El tema ha sido muy discutido desde la antigüedad; en Sorabji ([1988], 83–85) puede encontrarse una interpretación que ayuda a entender la tesis estoica y el hecho de que los peripatéticos abordan las doctrinas estoicas partiendo de esquemas conceptuales muy diferentes de las estoicas.

³⁰ Véase Reesor (1954), 57; 77–78.

³¹ Cf. Hahm, (1977), 21, n. 1. Según Long-Sedley ([1987], vol. I, 273), dios y materia son cuerpos en el sentido de "lo que puede actuar y ser actuado" pero esa capacidad, aunque peculiar a los cuerpos, no es adelantada como una característica definitoria de cuerpo *per se*. Se ofrecieron otras definiciones de cuerpo (esto es, las que definen cuerpo como la triple extensión junto con resistencia), observan Long y Sedley, que permitieron a los estoicos sostener que únicamente las entidades que satisfacen esas definiciones son capaces de actuar y ser actuadas. Esta manera de considerar el problema salva las dificultades respecto de qué es un cuerpo porque, lejos de ser antitéticas, ambas caracterizaciones parecen ser complementarias.

La definición matemática de cuerpo (como lo tridimensionalmente extenso) se remonta a Platón (*Teeteto* 155e; *Leyes* 896d) y Aristóteles (*Fís.* III 5, 204b20–22). Los estoicos necesitaban agregar que un cuerpo como lo que se extiende en tres dimensiones debe estar acompañado de resistencia (*μετὰ ἀντιτυπίας*), de modo de poder distinguir espacio vacío —o lugar— de cuerpo. Si efectivamente restringen al ámbito de lo corpóreo la capacidad de actuar o recibir una acción, los estoicos están rechazando explícitamente la concepción platónico-aristotélica según la cual realidades incorpóreas como Ideas, formas o fines puedan operar causalmente³². Ésta es una consecuencia importante porque indica la profunda diferencia existente entre el estoicismo y la tradición que lo precedió en materia de causalidad. Si los principios estoicos dios y materia (o “lo activo” y “lo pasivo”) satisfacen la definición de cuerpo como “lo tridimensionalmente extenso con resistencia”, deben extenderse como “algunos” tridimensionales y además estar en contacto el uno con el otro (cf. Calcidio, *In Tim.* 293). Esto último, que se encuentren en contacto el uno con el otro, parece posible pues, como se dice en algunos testimonios³³, la separación dios-materia parece ser más bien una distinción conceptual, no real.

No hay duda de que la noción de contacto desempeñó un papel decisivo en la concepción estoica de cuerpo y, por extensión, en su concepción de la causalidad. Aristóteles había sostenido como un postulado fundamental de su teoría del movimiento y del cambio que para que exista movimiento físico debía haber contacto entre motor y movido³⁴. Creo que no sería aventurado sostener que los estoicos llevaron esta tesis hasta sus últimas consecuencias, de modo tal que todo lo que tuviera algún poder operativo causal debía ser de carácter corpóreo, pues sólo las cosas corpóreas pueden estar en contacto entre sí. Pero dios y materia, como principios metafísicos básicos de la realidad, también parecen satisfacer la definición de cuerpo como lo que actúa y lo que es actuado, respectivamente. En efecto, la materia es para los estoicos algo pasivo por definición y, aunque suponen que la totalidad de lo existente es una unidad de carácter corpóreo, piensan que los constituyentes básicos del universo pueden ser distinguidos en principio pasivo (materia) y princi-

³² Cf. Long y Sedley (1987), vol. I, 273.

³³ Cicerón, *Acad. Post.*, I 6, 24; Calcidio, *In Tim.* cap. 292; Plutarco, *De stolt. repug.* 1052C; Alejandro, *In Arist. Met.* 178, 15 ss., ed. Hayduck.

³⁴ Cf. *Fís.* VII 1, 242b59–63; VII 2, 243a32–34; 244a14–244b2; 245a4–5; 254b1–2.

pio activo (dios, razón)³⁵. Pese a que en el análisis es posible distinguir los dos principios mencionados, de hecho son inseparables ya que el mundo es concebido como una unidad. Pero, por otra parte, sería imposible pensar en algo activo que al mismo tiempo no supusiera algo pasivo sobre lo cual ejercer su acción³⁶.

Creo que se podría conjeturar que ambas caracterizaciones de cuerpo subsistieron conjuntamente y sirvieron para ser aplicadas a explicaciones de hechos puntuales dentro de la teoría física general. Por ejemplo, el fenómeno de la interpenetración de los cuerpos podría ser entendido mejor si se piensa un "cuerpo" en términos de lo que es susceptible de actuar y de recibir una acción. Esta caracterización parece describir una cierta cualidad especial de algo, no el hecho de que ese algo sea tridimensional con resistencia, una cosa que está actuando sobre otra del mismo tipo. Esa "cierta cualidad especial de algo" sería el modo en el que se manifiesta el *pneûma* en los distintos niveles de la realidad: en las piedras como *béxis*, en las plantas como *phúsis* y en los animales como *psuché*. Como "algunos individuales" todas las cosas (piedras, plantas o animales) también tienen un *pneûma* "sinéctico" o cohesionante que está actuando de modo tal que determina lo que el objeto es (pues el *pneûma* cualifica la materia indeterminada). Pero ese componente cohesionante de cada cosa no es algo externo, no es otra cosa tridimensional con resistencia que penetra desde fuera al objeto, de modo que resulte cierta la afirmación de que los estoicos creen que es posible que dos cosas ocupen el mismo lugar. La idea, sin duda paradójica para los peripatéticos, que es enfatizada en las fuentes del estoicismo, es la de que un cuerpo pase completamente a través de otro³⁷.

³⁵ Cf. D.L. VII 134=SVF I 85; I 493; II 300. Una explicación muy detallada de la cuestión de los principios de la cosmología estoica, seguida de comentario filosófico, se encuentra en Lapidge (1973) y (1978) y Hahn (1977), en especial 29–56.

³⁶ Lapidge ([1973], 243–44 y 250–52), siguiendo los comentarios de las fuentes antiguas, ha hecho notar esta dificultad.

³⁷ Esta tesis se resume en la frase *σῶμα διὰ σώματος χωρεῖν*. Cf. Hipólito, *Réf.* I 21=SVF II 469, Temistio, *In Phys.*, 104, 14–18=SVF II 468; Plutarco, *De comm. not.* 1077E=SVF II 465. El complejo tema de la interpenetración de los cuerpos o de los cuerpos que pasan a través de otros es tratado en detalle por Todd (1976), 73–88 y, más recientemente, por Sorabji (1988), cap. 6.

4. El esquema causal estoico y la causa sinéctica. El mundo como un sistema cerrado de secuencias causales

En las doxografías más completas que transmiten las clasificaciones estoicas de *aition* se habla al menos de seis diferentes tipos de causa: (1) causa sinéctica o cohesiva (*aition sunektikón*; *aitía sunektiké*; *dúnamis sunektiké*), (2) causa preliminar (*aition prokatartikón*), (3) causa auxiliar (*aition sunergón*), (4) concausa (*sunaition*), (5) causa antecedente (*aition proegouménon*) y (6) causa como condición necesaria (*hôn áneu ouk*)³⁸. Si se tiene en cuenta lo dicho antes, habrá que pensar que en la medida en que los ítems mencionados son causas también deben ser cuerpos, pues sólo ellos son capaces de producir algo sobre otra cosa. Y si, como dice Séneca coincidiendo con las fuentes griegas que remiten a la doctrina antigua, existe solamente una causa ("la que produce"; cf. *Ep.* 65, 4), dichos ítems también deberán ser "productores" o "eficientes" en algún sentido. Aquí comienzan nuestros problemas porque al menos (6) no cumple con estas condiciones³⁹, y probablemente tampoco (5), que no parece ser más que una versión abreviada de (6). En lo que sigue veremos brevemente en qué consiste cada uno de estos tipos de causa y señalaremos algunas dificultades que los mismos involucran. Finalmente nos concentraremos en algunos aspectos generales de la teoría de la causa sinéctica y su función en la tesis general de una causa universal.

Recientemente Troels Engberg-Pedersen ha hecho notar que todas las cosas que pueden ser mencionadas en la explicación de algún acontecimiento, como siendo incluidas en algún tipo de causa, desempeñan un papel en la explicación completa de tal acontecimiento. Difieren, sin embargo, en el hecho de que las cosas mencionadas en la esfera de la causa sinéctica tienen más fuerza explicativa. Si este planteo es correcto (como creo que lo es), habría que suponer que existe una suerte de gradación que va de las cosas con menos fuerza explicativa a las que tienen más fuerza explicativa, aunque no completa, pero que todos los ítems mencionados como formas de causalidad intervienen en la producción de un efecto determinado⁴⁰.

³⁸ Cf. Clemente, *Strom.* VIII 9 (=SVF II 346 y 351); Clemente, *Strom.* I 16, 82, 1-84, 6; Sexto Empírico, *Adv. Math.* IX 196; 211; *PH* III 15; Estobeo, *Ecl.* I 138, 14-139, 4 (=SVFI 89; II 336).

³⁹ Esto es así si se atiende al ejemplo que se pone de causa como condición necesaria: el tiempo.

⁴⁰ Cf. Engberg-Pedersen (1990), 210.

Como hemos sugerido antes (cf. n. 7), parece una inconsistencia hablar del tiempo —el ejemplo de causa como condición necesaria citado por Clemente— en términos de “causa”, ya que para que algo sea causa de otra cosa debe ser de naturaleza corpórea. El tiempo, sin embargo, se cuenta entre los incorpóreos (cf. Sexto, *Adv. Math.* X 218). Pero dado que el tiempo es presentado como una causa en el sentido de “aquello sin lo cual no” se da el efecto, debe ser una condición necesaria de todo proceso causal, pues un proceso causal supone un antes y un después, y, en ese sentido, el tiempo es una condición necesaria de toda experiencia. El tiempo podría ser concebido como una “causa débil” (porque no es un cuerpo); sería un “por lo cual”, aunque no una causa en sentido estricto. Aun cuando toda causa es un “por lo cual”, no todo “por lo cual” es causa *en todos los casos*, como dice Clemente reproduciendo probablemente una tesis estoica (*Strom.* VIII 9, 27, 3, ed. Stählin-Früchtel). Aunque hay muchas cosas que contribuyen a la producción del efecto, no todas ellas son causas reales de tal efecto. Medea sola es causa en sentido estricto de la muerte de sus hijos, no su furia, ni sus celos que, aunque condiciones necesarias de su acción filicida, no son causas en sentido estricto de la muerte de los hijos de Medea.

La causa preliminar no parece implicar demasiados problemas; se la presenta como el punto de partida de la acción causal. Y dado que cuando ella desaparece el efecto continúa, parece constituir sólo una especie de causa antecedente que no contribuye en nada a la persistencia de la actividad de la acción causal aunque sí condiciona el punto de partida de tal actividad. Hay sí problemas en cuanto a la “causa auxiliar” y la “concausa”, ya que, como sus nombres lo indican, son dos formas diferentes de causación auxiliar. La causa auxiliar (*sunergôn aition*), como vimos, presta una ayuda a la causa sinéctica y, en ese sentido, parece tener una relación de complementariedad con ésta y además contribuye a la intensidad del efecto (como dice Clemente). La concausa (*sunaition*), en cambio, *produce* el efecto junto con otra cosa⁴¹ y puede existir aun cuando no existiera la causa sinéctica. Ésta es una diferencia importante porque en tanto la causa auxiliar no puede existir si no es como dependiente de la causa sinéctica, la concausa puede existir por sí misma como fuerza causal productora de un efecto, aunque junto con otra cosa que por sí misma no es capaz de producir el efecto. Esto convertiría a la concausa en una *suerte de causa sinéctica*; no lo sería en

⁴¹ Cf. [Galeno], *Def. med.*, XIX, 393 K.

sentido estricto porque, aunque es productora del efecto, para llevar a cabo su producción requiere de otra cosa, aun cuando esa otra cosa no sea productora de efecto alguno.

La causa sinéctica, una forma de causalidad no distinguida antes de los estoicos⁴², es la que en el sentido más estricto puede denominarse "causa", ya que en sí misma tiene el principio de la acción y comprende o contiene el poder causal suficiente para que se produzca el efecto. Por esa razón también esta forma de causalidad es autosuficiente⁴³. No obstante, como observa Engberg-Pedersen⁴⁴, una causa sinéctica, después de todo, no puede ser la única causa de su efecto y, al parecer, ella misma *necesita* de su efecto, lo cual supondría que su pretendida "autosuficiencia" no es tal. La afirmación de que la causa sinéctica es autosuficiente en el sentido de que es suficiente por sí misma para producir su efecto, es sin duda poco específica. El ejemplo del aprendizaje (citado por Clemente) muestra que una causa sinéctica no puede, pese a lo dicho antes, ser ella sola causa de su efecto.

En el clásico pasaje de Clemente, en el contexto de la exposición de la teoría estoica de la causalidad, se explica el proceso de aprendizaje en los siguientes términos: el aprendiz es la causa auxiliar (*sunergòn aition*) y el maestro es la causa sinéctica (*sunektikón aition*)⁴⁵. De este ejemplo podría inferirse la existencia de una especie de relación de complementación entre ambas formas de causalidad, lo cual indicaría, por un lado, que para que la explicación del fenómeno sea completa la presencia de la sola causa sinéctica no basta y, por otro lado y en consecuencia con lo anterior, la autosuficiencia de este tipo de causalidad parece quedar mitigada. En el texto de Clemente, en efecto, queda claro que la causa auxiliar (el aprendiz) debe comportar un mínimo de "responsabilidad" pues, si así no fuere, ni siquiera merecería el nombre de "causa". La causa sinéctica, entonces, no puede ser ella sola responsable del efecto porque para que tal efecto se produzca (que el alumno aprenda) deben darse algunas condiciones previas: la presencia del alumno, una disposición suficientemente apropiada por parte de éste para que el aprendizaje

⁴² Cf. el testimonio de Galeno en *Syn. libr. de puls.* IX, 458 K. (=SVF II 356).

⁴³ Cf. Clemente, *Strom.* VIII 9, 25, 3-4. [Galeno], en cambio, distingue entre (a) causa sinéctica y (b) causa autosuficiente, aunque no hay ninguna indicación explícita de que esté haciendo referencia a una doctrina estoica (*Def. med.* IX, 393 K.).

⁴⁴ (1990), 210 y 212.

⁴⁵ Clemente, *Strom.* VIII 9, 25, 4 (=SVF II 346 y 351).

pueda llevarse a cabo, el momento debe ser el apropiado, etc.⁴⁶ En otras palabras, entre agente (maestro) y paciente (que es "corresponsable" de la acción causal en términos de causa auxiliar) debe haber una cierta adecuación que permita el desarrollo efectivo del proceso causal.

El pasaje de Clemente hace hincapié en la cuestión de la relación existente entre agente y paciente en el proceso causal así como en el hecho de que la causa tiene una cierta dependencia de lo causado para producir su efecto y, pese a eso, sigue siendo una causa. De acuerdo con el texto de Clemente, todo lo que actúa (es decir, la causa en sentido estricto según la doctrina estoica) produce el efecto *con la asistencia de lo actuado*. Y si bien la causa produce una cierta disposición sobre lo actuado, el efecto no puede producirse si no hay una adecuación entre agente y paciente, de modo que lo actuado también es, en cierto modo, capaz de producir el efecto pues ofrece las condiciones sin las cuales es imposible que éste se produzca. La causa, entonces, es inactiva sin la aptitud o adecuación (*ἐπιτηδειότης*) del objeto causado (*Strom.* VIII 9, 28, 4–6, ed. Stählin-Früchtel). Hasta donde he llegado a ver, esta explicación de la relación de complementación entre agente y paciente no puede confirmarse como un desarrollo propio del estoicismo antiguo en otras fuentes. Parece adaptarse, más bien, al tono marcadamente aristotélico de todo este pasaje que comienza por hacer una división cuatripartita de las causas (que sin duda es aristotélica) y termina argumentando sobre la mencionada relación de agente y paciente en el proceso causal. Dicha relación también se remonta a Aristóteles, quien en un pasaje de *Fís.* VIII 1 (14–16) afirma que un cuerpo debe ser combustible antes de ser quemado y que lo que va a quemar debe ser capaz de causar combustión. Dicho de otro modo, no todo agente es capaz de causar combustión sino sólo el que es capaz de quemar (el fuego, por ejemplo) y, a su vez, no todo objeto puede ser quemado sino sólo aquel que es combustible. Entre agente y paciente, entonces, debe existir una cierta afinidad que permita que el agente actúe y el paciente reciba la acción, de modo que el proceso causal pueda llevarse a cabo. El argumento de

⁴⁶ Clemente, sin embargo, dice que "la causa sinéctica no requiere de tiempo, pues el tizón causa dolor en el momento en que es apoyado sobre la carne" (*Strom.* VIII 9, 28, 7). La idea aquí parece ser que el tiempo no es una condición para la capacidad operativa o actuante de la causa sinéctica. En el ejemplo del aprendiz y el maestro, no obstante, resulta claro que si no hay una relación de antecedente y consecuente en el proceso causal —entre tiempo y causa sinéctica—, parece haber al menos una especie de relación de complementación entre ambos factores.

Clemente de la necesaria adecuación entre agente y paciente no parece ser, por tanto, originario de la Stoa antigua, sino que más bien parece una paráfrasis de la tesis aristotélica incorporada dentro del contexto de lo que se supone es una exposición del esquema causal estoico.

Que la discusión sobre la necesaria complementariedad entre agente y paciente no es originaria de la Stoa antigua, sino que surge de un contexto polémico en contra de la tesis estoica de que las cosas actúan por proximidad y contacto puede confirmarse a partir de un pasaje de Simplicio. De acuerdo con su testimonio, los estoicos sostienen que el principio activo actúa por proximidad y contacto. En su opinión, sin embargo, es mejor sostener que no todas las cosas actúan de ese modo sino que la acción se produce en la adecuación del agente con el paciente. Muchas cosas evidentes a la vista, sigue argumentando Simplicio, operan sin contacto y, además, en aquellas cosas que vemos que los agentes necesitan una yuxtaposición, el contacto sólo se produce en forma accidental (cf. *In Arist. Cat.*, 302, 28 ss.; el pasaje está incluido en *SVF II* 342). El propósito de Simplicio es simplemente refutar lo que parece ser la tesis estoica básica acerca de la acción causal: lo activo opera por proximidad y contacto y, como se sabe, para que haya contacto entre agente y paciente ambos deben ser de naturaleza corpórea⁴⁷. Si efectivamente no todas las cosas actúan por proximidad y contacto *sino en la adecuación de agente y paciente*, lo activo por antonomasia —la causa sinéctica— no es completamente autosuficiente sino que, como sugieren Clemente y Sexto, necesita, en cierto modo, de aquello sobre lo cual ejerce su acción.

Nuestra dificultad inicial acerca de la no autosuficiencia de la causa sinéctica, entonces, no sólo subsiste sino que además parece haberse agravado: aun cuando el testimonio de Clemente analizado antes no refiera a una tesis original del estoicismo sobre la correspondencia entre agente y paciente —como parece confirmarlo el texto de Simplicio que hemos comentado—, la posibilidad de la autosuficiencia efectiva de la causa sinéctica parece seriamente cuestionada.

⁴⁷ Sexto Empírico argumenta en la misma dirección cuando se pregunta cómo puede decirse que el fuego sea la causa de la combustión y no la adecuación de la madera si aquél quema en forma conjunta con dicha adecuación (*Adv. Math.* IX 241–243). En el ejemplo de Sexto, la madera es pasible de ser quemada por el fuego siempre y cuando ella se encuentre en un estado adecuado para que se produzca la combustión (que esté seca, por ejemplo).

De acuerdo con la caracterización general de causa sinéctica, tendríamos que decir que *x* es una causa sinéctica si y sólo si (a) cuando está presente su efecto también está presente, (b) si cuando es removida su efecto también es removido y (c) si es autosuficiente, es decir si es suficiente por sí misma, con prescindencia de cualquier otro factor, para producir el efecto⁴⁸. Uno tendría que pensar que tanto en el efecto como en la causa, en tanto entidades individuales unificadas, cualquiera sea la índole de entidades de que se trate (piedras, plantas o animales)⁴⁹, debe haber un factor neumático-sinéctico operando de un modo determinando, es decir, cualificando la materia de una forma específica, pues esa es la razón, precisamente, de que sean dos cosas individuales diferentes. Eso no explica, sin embargo, la autosuficiencia de la causa sinéctica que debe buscarse más bien en el hecho de que ésta tiene más fuerza explicativa ya que, como dice Galeno⁵⁰, es causa de la existencia del objeto y de sus cualidades; ninguna de las formas de causa auxiliar, en cambio, es capaz de tal cosa.

Otra tesis importante e innovadora que el estoicismo introdujo sobre el tema de la causalidad es la de que en tanto la causa es un cuerpo el efecto es un incorpóreo⁵¹. De acuerdo con el pasaje de Sexto, un cuerpo es causa para un cuerpo *de algo incorpóreo*. Por ejemplo, el escalpelo es para un cuerpo (la carne) causa del predicado (incorpóreo) "ser cortada". Esta explicación es en cierto modo sorprendente porque parece implicar que en una ontología corporeista como la estoica no quedan explicados los procesos causales cuyo resultado es la producción de nuevas entidades corpóreas. Esta dificultad condujo, probablemente, a la idea de que el efecto no es sólo un predicado sino una proposición completa como, por ejemplo, "un barco es construido", la cual resulta

⁴⁸ Clemente, *Strom.*, VIII 9; Sexto Empírico, *PH* III 15. Cf. también [Galeno], *Def. med.* XIX, 393 K.; Cicerón, *De fato*, 43 y M. Frede (1980), 238–239, quien resuelve el problema de la no autosuficiencia de la causa sinéctica apelando a una distinción entre un sentido estricto de producir un efecto (causa sinéctica) y un sentido amplio (causa auxiliar).

⁴⁹ Como se dijo antes, en cada uno de estos niveles de realidad hay un elemento neumático operando: en las piedras es *béxis*, en las plantas *pbústis* y en los animales — en los que obviamente se incluye a los seres humanos — es *psyché*. Se trata en realidad del mismo *pneûma* en diferentes grados de tensión (cf. [Galeno], *Intr.*, XIV, 726, 7–11 = *SVF* II 716; Filón, *Leg. Alleg.* II, 22–23; *Quod Deus*, 35–6 = *SVF* II 458).

⁵⁰ En *Syn. libr. de puls.*, IX, 458 K. (= *SVF* II 356); *De caustis cont.* cap. 1.

⁵¹ Cf. Estobeo, *Ecl.* I 138, 14–139, 4 (= *SVF* I 89 y II 336); Sexto, *Adv. Math.* IX 211 (= *SVF* II 341).

verdadera a partir de la actividad del constructor de barcos que, como es obvio, es un cuerpo⁵². El efecto, con todo, sigue siendo un incorpóreo, en este caso, una proposición. Como ha señalado Michael Frede, no es claro que la noción de *lektón* fuera introducida por los estoicos en el contexto de su filosofía del lenguaje más que en el de su ontología. Cleantes fue el primero en usar el término *lektón* para decir que las causas son causas de *lektá* y una causa sería, entonces, un cuerpo que produce algo y, al hacerlo, ocasiona que otro cuerpo sea afectado de un modo tal que algo llega a ser verdadero de él. En el ejemplo de Sexto el escalpelo (un cuerpo) actúa causalmente sobre la carne (otro cuerpo) y, después de la acción del escalpelo resulta verdadero para la carne el predicado "ser cortada"⁵³. El efecto completo, entonces, no es únicamente "ser cortada" sino un cuerpo (la carne) afectado de una cierta manera ("cortada"), para el cual es verdadero el predicado "ser cortada".

En las fuentes antiguas no se encuentran observaciones críticas a la distinción de las causas en tanto éstas están orientadas a la explicación de las cosas en su carácter de objetos discretos con sus peculiaridades⁵⁴. Las dificultades comienzan a hacerse manifiestas cuando se discute en forma especial la noción de causa sinéctica e indirectamente se la asimila al destino o a la potencia neumática, cuya actividad confiere coherencia y da forma a los objetos en su particularidad⁵⁵. La distinción de este tipo de causa es originaria del estoicismo y, como hemos visto, presenta algunas dificultades que no quedan completamente aclaradas en la escueta información que ofrecen las fuentes. El factor neumático de cada cosa, como hemos visto, es su causa sinéctica.

⁵² Cf. Clemente, *Strom.* VIII 9, 26, 3-4; Sexto Empírico, *PH* III 14 y Long-Sedley (1987), vol. I, 340. Según Mansfeld ([1978], 157), este pasaje de Sexto muestra que la concepción del efecto como "predicado" no fue exclusiva. Esto es probable pero en el contexto no queda demasiado claro quiénes son los que están en desacuerdo: si distintos estoicos o "los dogmáticos" en general, porque la idea puede ser aquí que ciertos dogmáticos —los estoicos, por ejemplo— piensan que el efecto es un predicado, en tanto que otros dogmáticos piensan que es un cuerpo.

⁵³ Cf. M. Frede (1980), 233-234 y el testimonio de Clemente citado en la nota anterior.

⁵⁴ Una excepción a esto puede ser el caso de Galeno; cf. Boeri (1992), donde aparecen resumidas (y criticadas) algunas observaciones polémicas de Galeno a la noción estoica de causa sinéctica.

⁵⁵ Cf. Estobeo, *Ecl* I 79 (=SVF II 913); Galeno, *Syn. libr. depuls.* IX, 458 K. (=SVF II 356).

De acuerdo con el testimonio de Alejandro de Afrodisia (en *De fato*, cap. 22), la conjunción completa de causas es lo que garantiza los efectos subsecuentes. Crisipo parece haber sugerido que el destino tenía que ser concebido no como la conjunción total de causas y efectos sino sólo como el conjunto de causas preliminares o antecedentes⁵⁶. Esta posición parece contradecir la tesis del destino entendido como el nexo causal completo; me importa hacer notar el hecho de que el destino entendido en términos del conjunto total del nexo causal se identifica claramente con la noción estoica de causa sinéctica. La novedad de la doctrina, que no hacía posible adaptar la causa sinéctica a ninguno de los esquemas platónicos o aristotélicos, debe haber hecho de la misma una explicación particularmente oscura o incomprensible. Vemos, en efecto, que las fuentes que transmiten la teoría de la causa sinéctica no pueden pensar más allá de los esquemas propuestos por Platón o Aristóteles. Alejandro de Afrodisia en particular se muestra especialmente remiso a aceptar o a encontrar una justificación razonable de algunas tesis estoicas fundamentales sobre este tema. Ya hemos sugerido que la actividad cohesionante de la causa sinéctica se ejemplifica en la actividad del *pneûma*: su “movimiento tensional” es un poder cohesionante (cf. *De mixt.* 223, 25, ed. Bruns). Alejandro sostiene contra la teoría estoica del movimiento tensional que tal doctrina no se ajusta al esquema aristotélico de clasificación de los distintos tipos de movimiento (*De mixt.* 224, 25–27). Y en eso hay que darle la razón a Alejandro: un movimiento que se define en términos de “expansión y retracción, el uno hacia adentro, el otro hacia afuera” (cf. Simplicio, *In Arist. Cat.* 269, 14 ss.) no es ni sustancial, ni cualitativo, ni cuantitativo ni locativo. El problema es que el planteo estoico introduce una concepción absolutamente novedosa en la cual la explicación aristotélica del movimiento es insuficiente para dar cuenta del modo en el que actúa una causa sinéctica como “fuerza neumática”; el movimiento de expansión y de retracción propio del modo de causación de la potencia neumática no es descrito por Aristóteles en su caracterización del movimiento y, en efecto, no se ajusta a su clasificación del movimiento.

El mundo estoico es una totalidad ordenada según una secuencia —aparentemente necesaria— de causas y efectos, en la cual nada queda librado al azar sino que todo es causado. Pero esa unidad, según los es-

⁵⁶ Cf. Cicerón, *De fato*, 39–43 (=SVF II 974) y Plutarco, *De stoic. repug.* 1056B–C (=SVF II 997).

toicos, también implica una racionalidad y un propósito; en efecto, esa unidad de secuencias causales no es una totalidad mecánica sino una totalidad orientada hacia un fin que implica una racionalidad inmanente. Aquí la palabra clave es *lógos*: hablar de la racionalidad de los procesos cósmicos significa hablar de la legalidad de dichos procesos y de las secuencias ordenadas en las que se producen. En este punto se suscita la paradoja de que, aun cuando se piensa el mundo como un sistema cerrado de secuencias causales, tal sistema no es mecánico sino que hay también un planteo de tipo finalista. Tal planteo se hace evidente en la noción estoica de providencia (*prónoia*).

Muchas fuentes antiguas hablan del destino como de una secuencia de causas (cf., por ejemplo, Aecio, *Plac.* I 28 4=SVF II 97; Nemesio, *De nat. hom.*, cap. 37, 108, 15–17, ed. Morani y D.L. VII 149). Esta tesis se remonta a Zenón, quien parece haber afirmado no sólo que el destino es una secuencia causal de las cosas existentes o la razón en conformidad con la cual el mundo (quizá entendido como el conjunto de las cosas existentes) es ordenado (cf. D.L. VII 149=SVF 1175), sino también que es el poder motriz de la materia, que opera según reglas idénticas y *no se diferencia de la providencia ni de la naturaleza* (Aecio, *Plac.* I 27, 5; Teodoreto, *Gr. aff. cur.* VI 14=SVF I 176). Los estoicos sostenían que cuando el principio activo actúa sobre la materia produce la forma. También pensaban, en concordancia con Platón y Aristóteles, que el cosmos apunta hacia un fin (cf. SVF II 1141–1167)⁵⁷. La finalidad propia del mundo, la providencia, es a tal punto identificada con la causa activa que se dice que también ella penetra la totalidad de las cosas⁵⁸ y tiene la función de artesano o demiurgo de la materia carente de cualidad⁵⁹. En

⁵⁷ Cf. Filón, *De prov.* II 74, p. 94 Aucher (=SVF I 548). Véase también D.L. VII 138 (=SVF II 634); Calcidio, *In Tim.* cap. 204 (=SVF II 933); Plutarco, *De stoic. repug.* 1049F (=SVF II 937). Sabemos que entre Zenón, Cleantes y Crisipo no hubo acuerdo en lo que respecta a la identificación destino-providencia: en tanto Zenón y Crisipo piensan que son idénticos, Cleantes niega tal identificación (cf. Aecio, I 27, 5 y Teodoreto, *Gr. aff. cur.* VI 14, p. 153 ed. Raeder=SVF I 176; Calcidio, *In Tim.* cap. 204=SVF II 933 y Hahn [1977], 56, n. 53). No obstante, en todos ellos se encuentra la idea de un poder providente, cuya acción se hace manifiesta en los acontecimientos del mundo.

⁵⁸ Cf. Hipólito, *Ref* I 21=SVF I 153 y II 1029.

⁵⁹ "En efecto, no hay que poner los principios del universo en los cuerpos inanimados, como <hacen> Demócrito y Epicuro, ni <hay que postular> una única razón artesana de la materia sin cualidad ni una única providencia que se apodera de y gobierna a todas las cosas, como <hacen> los estoicos" (Plutarco, *De Is. et Os.* 369A=SVF II

un texto de Orígenes se atribuye a los estoicos la concepción de que la providencia ha hecho previamente la totalidad de las cosas (*C. Cel.* IV 74); en Cicerón también se encuentra la idea de que la providencia opera al modo de una causa eficiente, modelando y rigiendo la totalidad de la materia que es dócil y variable (*De nat. deor.* III 92).

En suma, afirmar que el mundo es un sistema ordenado y cerrado de secuencias causales no significa pensar en él como en un sistema mecánico en el que impera una necesidad ciega, pues el mundo es el resultado de la actividad providente de un principio causal, y lo que desde una perspectiva parcial podría parecer un conjunto mecánico de causas y efectos no es más que la expresión del conjunto de las consecuencias benéficas que supone el sistema ordenado desde la perspectiva de la totalidad. De este modo los estoicos superan el mecanicismo materialista de los atomistas e incorporan la enseñanza platónico-aristotélica sobre la existencia de una finalidad implícita en los procesos cósmicos. Aunque se hable de un mundo estructurado sobre la base de una rígida secuencia causal —que sin duda puede interpretarse como la expresión del más rígido determinismo— el orden descrito no está pensado en términos de un sistema mecánico. El factor teleológico aparece claramente delineado en el concepto de providencia que, como vimos, se identifica con el de destino. Estamos en presencia de lo que se podría llamar una “necesidad teleológica”, esto es, un sistema en el cual cada cosa ocupa un lugar y una relación determinada respecto de otra cosa pero, al mismo tiempo, supone un esquema finalista que permite explicar el “para qué” del orden global establecido⁶⁰.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

Referencias Bibliográficas

Annas, J. (1992), *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley, Los Angeles, London.

1108). Este pasaje de Plutarco es un buen ejemplo de cómo puede confirmarse una tesis estoica a partir de un testimonio polémico.

⁶⁰ Este trabajo forma parte de una investigación llevada a cabo entre 1994 y 1995 en el Department of Philosophy de la Georgetown University (USA). Agradezco el apoyo financiero del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina).

- Arnim von, H. (1906), *Hierocles. Ethische Elementarlehre* (Papyrus 9780), Berlin.
- _____ (1924), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig (3 vols.; como es habitual, esta obra se cita con la sigla *SVF*, indicando en números romanos el volumen y en arábigos el número de texto).
- Bastianini, G., Long, A. (1992), "Hierocles" en *Corpus dei papiri filosofici greci et latini* (CPF), Parte I: Autori noti, Firenze, vol. 1 **, 268-451.
- Berti, E. (1977), *Aristotele. Dalla dialettica a la filosofia prima*, Padova.
- Boeri, M. D. (1992), "La transmisión del concepto estoico de causa sinéctica" en *Méthesis* V, 99-121.
- _____ (1996), "Aristóteles y los principios de la metafísica estoica" en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXII, No 1, 35-53.
- Christensen, J. (1962), *An Essay on the Unity of Stoic Philosophy*, Copenhagen.
- Duhot, J. J. (1989), *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris.
- Engberg-Pedersen, T. (1990), *The Stoic Theory of Oikeiōsis. Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*, Aarhus.
- Forschner, M. (1981), *Die stoische Ethik. Ueber den Zusammenhang von Natur, Sprache und Moralphilosophie im altstoischen System*, Stuttgart.
- Frede, M. (1980), "The Original Notion of Cause" en Schofield, M., Burnyeat, M., Barnes, J. (edd.) *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford.
- Hahn, D. E. (1977), *The Origins of Stoic Cosmology*, Ohio.
- _____ (1991), "Aristotle and the Stoics: A Methodological Crux" en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 73, 3, 291-311.
- Hülser, K. (1987), *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, Stuttgart/Bad Cannstatt.
- Lapidge, M. (1973), "APXAI and ΣΤΟΙΧΕΙΑ: A Problem in Stoic Cosmology" en *Phronesis*, 18, 240-278.
- _____ (1978), "Stoic Cosmology" en Rist, J. M. (ed.) *The Stoics*, Berkeley, Los Angeles, London, 1978.
- Long, A. A., Sedley, D. N. (1987), *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge (2 vols.).
- Mansfeld, J. (1978), "Zeno of Citium. Critical Observations on a Recent Study" en *Mnemosyne*, 31, 134-178.
- Reesor, M. (1954), "The Stoic Concept of Quality" en *American Journal of Philology*, 74, 40-58.
- Rist, J. M. (1969), *Stoic Philosophy*, Cambridge.
- Sandbach, F. H. (1985), *Aristotle and the Stoics*, Cambridge Philological Society, Supp., vol. 10.
- Todd, R. B. (1976), *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics*, Leiden.
- _____ (1978), "Monism and Immanence: The Foundations of Stoic Physics" en Rist, J. M. (ed.) *The Stoics*, Berkeley, Los Angeles, London, 1978.