

# Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética

Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos

von

Marcelo D. Boeri, Ricardo Salles

1.

Academia Verlag St. Augustin bei Bonn 2014

Verlag C.H. Beck im Internet:

[www.beck.de](http://www.beck.de)

ISBN 978 3 89665 586 8

Zu [Inhaltsverzeichnis](#)

# Introducción

## 1. El estoicismo antiguo

Junto con el epicureísmo y el movimiento escéptico surgido de la academia platónica, el estoicismo antiguo es una de las tres principales escuelas de la filosofía helenística (c. 300 a.C. – c. 30 d.C.), y el movimiento filosófico dominante desde el inicio del Imperio Romano hasta fines del siglo III de nuestra era. El desarrollo de la historia del estoicismo antiguo comprende tres grandes etapas sucesivas, marcadas por cambios doctrinales importantes. La primera va de Zenón de Citio, el fundador de la escuela estoica a comienzos del siglo III a.C., a Antípatro de Tarso, director de la escuela del siglo II y a sus discípulos inmediatos. La segunda también se ubica dentro de la época helenística y va de Panecio de Rodas, sucesor de Antípatro, a Posidonio de Rodas a principios del siglo I d.C. La tercera etapa abarca el inicio y auge de la época imperial romana, dándose por terminada con la muerte del emperador Marco Aurelio en el año 180 de nuestra era.<sup>1</sup>

Después de esta última etapa, en la antigüedad no hubo más estoicos destacados. Pero el estoicismo siguió ejerciendo una enorme influencia a través de filósofos clave de la antigüedad tardía. Algunos de ellos, en efecto, siendo adversos a los estoicos, solieron expresar muchas de sus propias tesis a través de conceptos centrales del estoicismo y en el sentido técnico en que los estoicos habían empleado estos conceptos. Ejemplos de ello son las nociones de destino (εἰμαρμένῃ) y asentimiento (συγκατάθεσις) en Alejandro de Afrodisia, director de la escuela peripatética de Atenas a fines del siglo segundo, y los conceptos de hálito (πνεῦμα) y razón seminal (σπερματικὸς λόγος) en Plotino, fundador en Roma de la escuela neoplatónica a principios del siglo tercero. El tema de la influencia del estoicismo en la historia de la filosofía medieval, moderna y contemporánea es demasiado amplio para abordarlo aquí,<sup>2</sup> pero cabe indicar que autores tan importantes como Agustín de Hipona, Anselmo de Canterbury, Spinoza, Grocio, Schopenhauer, Nietzsche, Brentano, Frege y, en tiempos recientes, autores tan diversos como Benson Mates, Gilles Deleuze y François Récanati retomaron y desarrollaron ideas clave del estoicismo.<sup>3</sup>

A diferencia de la escuela epicúrea, al interior de la cual había poca discusión en torno a las tesis del propio Epicuro,<sup>4</sup> la escuela estoica tuvo, desde su inicio, un desarrollo complejo marcado por intensos debates doctrinales entre distintas facciones en su interior. Si bien Zenón de Citio, el fundador, siempre constituyó una figura de autoridad que pocos estoicos pusieron abiertamente en duda, la ambigüedad e incluso la indefinición de muchas de sus ideas sobre temas centrales del sistema dejaron un amplio margen para la exégesis y la innovación. De este modo, los desacuerdos que hubo al interior de la escuela no se limitaron a aquellos que marcaron las tres etapas centrales de la historia del estoicismo a las que nos referimos antes. A menudo, dentro de una misma etapa, se pueden observar desacuerdos sustantivos.<sup>5</sup> Por ello, es fácil equivocarse cuando se atribuye tesis estoicas a “los estoicos” a

---

<sup>1</sup> Pueden consultarse tres valiosos estudios sobre la cronología y el desarrollo del estoicismo: Dorandi 1999a y 1999b, Gill 2003 y Sedley 2003.

<sup>2</sup> Para valiosas referencias bibliográficas respecto de la investigación actual sobre este tema, cf. Long 1974: 232-47, 2002: 231-74 y 2003. Véase también el importante volumen editado por Miller e Inwood (Miller-Inwood 2003); los ensayos incluidos en ese volumen muestran la poderosa influencia del estoicismo en filósofos de la Modernidad temprana (como Spinoza, Lipsio, Locke, Butler o Leibniz) o en juristas-filósofos (como Grocio).

<sup>3</sup> Para estos tres últimos autores, cf. Mates 1953, Deleuze 1969, Récanati 2007.

<sup>4</sup> Moribundo, el propio Epicuro recomendaba a sus amigos “no olvidarse de sus doctrinas” (DL 10.16), lo cual parece haber sido interpretado en el sentido de “no modificar” dichas doctrinas.

<sup>5</sup> Un caso significativo a este respecto es Aristón de Quíos, quien desafió abiertamente la teoría de los indiferentes y defendió la tesis de que lo único relevante y que, por tanto, nos concierne son los asuntos éticos (cf. Estobeo, *Ecl.* 2.8, 13 ss. = *SVF* 1.352; *FDS* 208. Eusebio, *PE* 15.62, 7-11 = *SVF* 1.353. Sexto Empí-

secas, pues, si bien existe un núcleo básico de tesis comunes a todos ellos, este núcleo fue cambiando a lo largo del tiempo y, en cada momento, aun cuando había cierto acuerdo respecto del núcleo doctrinal, no necesariamente había acuerdo sobre otras tesis importantes. Las fuentes antiguas frecuentemente se refieren a los estoicos en su conjunto y, con ello, alimentan la ilusión de que entre ellos no había desacuerdos filosóficos profundos. Por esta razón, el término de “escuela” sería inapropiado para referirse al estoicismo, si por “escuela” (αἵρεσις) entendemos un grupo de personas que reciben, comparten y transmiten *dogmáticamente* una misma doctrina. En ese caso, un término como “movimiento” sería más adecuado para hacer justicia a este carácter dinámico del estoicismo.<sup>6</sup>

Las facciones dentro del estoicismo tenían sus propios líderes, y suelen ser ellos cuyos nombres e ideas llegaron hasta nosotros. Pero también se hicieron famosos algunos de los discípulos más cercanos de los líderes y, asimismo, ciertos estoicos pasaron a la posteridad gracias a que ocuparon altos cargos públicos. A continuación ofrecemos una lista de los filósofos estoicos más destacados, indicando con un asterisco los directores de la escuela.

#### *Siglos IV-III a. C.*

- \*Zenón de Citio (334–262)
- Aristón de Quíos (fl. 260)
- \*Cleantes de Asos (331–230)
- \*Crisipo de Solos (c. 280– c. 206)
- \*Zenón de Tarso (sucedió a Crisipo c. 206)
- \*Diógenes de Seleucia o “Babilonio” (230–152).<sup>7</sup>

#### *Siglos II-I a. C.*

- \*Antípatro de Tarso (c. 210– 129)
- Boeto de Sidón (siglo II)
- \* Panecio de Rodas (c. 185– c. 109)
- Posidonio de Apamea (c. 135 – c. 5 d. C.).<sup>8</sup>

#### *Siglos I-III d. C.*

- Lucio Aneo Séneca (4 a. C. – 65)
- Epicteto (c. 55– c.135)
- Hierocles (fl. c. 150)
- Cleómedes (siglo I)
- Marco Aurelio (121–180).<sup>9</sup>

De ciertos estoicos de la época imperial sobreviven algunos tratados y obras completas o casi completas. Por ejemplo, de Séneca tenemos una parte voluminosa de su correspondencia filosófica (*Cartas a Lucilio*) y tratados como el *De Ira* o *Cuestiones Naturales*; de Epicteto, cuatro libros de discursos o conversaciones (Διατριβαί) compiladas por su discípulo Arriano, y de Marco Aurelio, doce libros de reflexiones filosóficas (τὰ εἰς ἑαυτόν). Pero de los estoicos

---

rico, *AM* 7.64-67 = *SVF* 3.361). Sobre Aristón, véase la todavía importante monografía de Ioppolo 1980 con los comentarios críticos de Schofield 1984.

<sup>6</sup> Sobre la noción de pertenencia a una escuela en la filosofía antigua, cf. Dorandi 1999b y Sedley 1989 y 2003.

<sup>7</sup> También se sabe que en el siglo III a.C. los siguientes estoicos realizaron alguna contribución (no siempre menor) a la doctrina o práctica estoica: Perseo de Citio (307-243), Arato de Solos (c. 315-c. 240), Apolófanes de Antioquía (fl. 275), Esfero de Boristenes (c. 285-219), Herilo de Calcedonia (fl. 250), y Aristocreonte de Solos (fl. 210).

<sup>8</sup> Para los siglos II-I a. C., cf. también Apolodoro de Seleucia o “Babilonio” (fl. 150), Arquedemo de Tarso (fl. 140), Sosígenes de Tarso (siglo II), Heráclides de Tarso (siglo II), Eudromo (siglo II), Atenodoro de Tarso (c. 130-c. 60), Hecatón de Rodas (fl. 100), Antípatro de Tiro (siglo I), Crinis (siglo I).

<sup>9</sup> Para los siglos I-III d.C., cf. también Lucio Aneo Cornuto (c. 20-c. 70), Musonio Rufó (c. 25 – c. 90), Flavio Arriano (c. 90-175), y Filópatro (fl. 140).

anteriores, tenemos muy poco, pues comparten con los presocráticos la mala fortuna de que sus obras se han perdido. Afortunadamente, disponemos de una enorme cantidad de material fragmentario que viene de la antigüedad a través de diversas fuentes como, por ejemplo, filósofos o escritores de temas filosóficos (en especial Alejandro de Afrodisia, Aulo Gelio, Cicerón, Galeno, Proclo, Plotino, Plutarco y Sexto Empírico), teólogos del s. I a.C. (como Filón de Alejandría) o de los primeros siglos de la era cristiana (en especial Clemente de Alejandría, Orígenes, o Nemesio), y doxógrafos tardíos (principalmente, Aecio –Pseudo-Plutarco–, Diógenes Laercio y Estobeo).<sup>10</sup> Estas fuentes nos proporcionan una impresionante cantidad de material para nuestro conocimiento del estoicismo en su conjunto. Sin embargo, muchos de los informes suministrados por estos escritores a veces son citas, hechas fuera de contexto, de pasajes presumiblemente incluidos en una obra original de un filósofo estoico en particular como, por ejemplo, en la *República* de Zenón o en el tratado *Sobre la Providencia* de Crisipo. Algo que dificulta aún más la labor de interpretación es que muchas de estas fuentes no son enteramente fiables por ser sumamente hostiles al estoicismo, presentando sus doctrinas bajo una luz poco favorable y en ocasiones distorsionándolas deliberadamente.

## 2. Antecedentes de la presente colección.

Al comienzo del siglo XX los estudiosos dedicados al estoicismo se beneficiaron con la aparición entre 1903 y 1905 de la monumental obra en tres tomos de Hans von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, a los cuales se sumó en 1924 un cuarto tomo compilado por M. Adler con varios índices.<sup>11</sup> El primer tomo fue dedicado a Zenón y sus contemporáneos o discípulos inmediatos, el segundo a la “lógica” (es decir, lógica formal, filosofía del lenguaje, lingüística y epistemología) y la física de Crisipo y, el tercero, a la ética de Crisipo y a sus sucesores hasta Antipatro de Tarso y algunos estoicos menores posteriores. Al interior de cada uno de estos tres tomos, el material aparece ordenado temáticamente siguiendo una división muy fina y detallada de la estructura del sistema estoico. La obra de von Arnim ha sido y seguirá siendo un libro de fuentes de referencia obligada para cualquier persona que trabaje sobre el estoicismo antiguo.

Esta contribución pionera, sin embargo, también tiene defectos y limitaciones. A nuestro juicio, los seis más graves son los siguientes: (a) en ocasiones, von Arnim atribuye erróneamente a ciertos estoicos específicas doctrinas que no les pertenecen;<sup>12</sup> (b) gracias a estudios recientes, se ha mostrado que hay ciertos textos fundamentales que él no incluye en su colección;<sup>13</sup> (c) frecuentemente von Arnim desmembra un texto dotado de gran unidad lógica en varios pasajes y los incluye en lugares distintos de la colección; (d) en muchos casos, los textos incluidos están cortados de una manera tan arbitraria que resulta muy difícil reconstruir el argumento o el trasfondo en el que se formula un argumento; (e) muchas de las ediciones críticas de los textos griegos y latinos reproducidos por von Arnim han sido mejoradas y remplazadas por nuevas ediciones; (f) muchos pasajes se repiten innecesariamente en diferentes secciones de la obra.<sup>14</sup>

A raíz de estos problemas, aunados a que en *SVF* los textos aparecen sin traducción y a que aún no existía un libro de fuentes sobre la filosofía helenística en su conjunto, en 1987 Anthony A. Long y David N. Sedley publicaron una colección de textos en dos volúmenes,

<sup>10</sup> Para las dificultades de los *Placita* (atribuidos a Aecio o Ps. Plutarco) cf. la monumental obra de Mansfeld-Runia 1997; 2009; 2010.

<sup>11</sup> von Arnim 1903-1905 (*SVF*).

<sup>12</sup> Por ejemplo, von Arnim incluye en el volumen II varios textos del *De Fato* de Alejandro de Afrodisia que, supuestamente, reportarían doctrinas crisipeanas, cuando actualmente se sabe, gracias a estudios recientes (por ejemplo, Bobzien 1998), que las teorías estoicas referidas por Alejandro en este tratado no son necesariamente de Crisipo.

<sup>13</sup> Por ejemplo, Zenón *ap.* Alejandro de Licópolis, *Contra Manichaeorum Opiniones Disputatio* 19, 2-4 (recogido en nuestro capítulo 18, texto **18.1**).

<sup>14</sup> Para ejemplos de (c) cf. el pasaje dividido entre *SVF* 1.102 y 1.497 o el dividido entre *SVF* 3.18, 188, 497-498 y 763; de (d) cf. *SVF* 1.154 y 2.980; de (e) cf. las nuevas ediciones de Diógenes Laercio de H. S. Long de 1964 y de M. Marcovich de 1999; y de (f) cf. *SVF* 1.628 y 3.285. Como hemos dicho arriba, a pesar de todas las objeciones que legítimamente pueden hacerse a la obra pionera de von Arnim, la misma sigue siendo de referencia obligada para el estudioso del estoicismo.

*The Hellenistic Philosophers* (LS),<sup>15</sup> que, sin estar exclusivamente centrada en el estoicismo, constituyó un formidable avance para el estudio de la Estoa. No sólo las ediciones de los textos griegos y latinos estaban al día en ese momento, sino que el aparato crítico y las notas a los textos originales contribuyeron a iluminar muchas dificultades textuales. A diferencia de von Arnim, los textos figuraban no sólo en los idiomas originales, sino también en traducción al inglés e iban acompañados de comentarios y notas (de tipo histórico y filosófico en el volumen I y lingüístico y erudito en el volumen II). La obra de Long y Sedley, sin embargo, pretende ofrecer los textos más relevantes para el estudio de la filosofía helenística en general, es decir, del estoicismo, epicureísmo y escepticismo. Por consiguiente, la selección de textos es a veces más limitada que la de *SVF*, en la medida en que debe cubrir tres diferentes escuelas. Además, aunque Long y Sedley incluyen ciertos textos del estoicismo imperial (cosa que muy raramente hace von Arnim), esta etapa del estoicismo cae fuera del dominio que pretende abarcar su colección.<sup>16</sup>

El mismo año que en que apareció LS, Karlheinz Hülsler publicó su monumental obra en cuatro volúmenes *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker* (*FDS*), una colección de 1257 textos en griego, latín, árabe y armenio, ordenados temáticamente, sobre la “dialéctica” o “lógica” estoica, es decir, la disciplina que abarca la lógica formal, la filosofía del lenguaje, la lingüística y la epistemología.<sup>17</sup> A diferencia de von Arnim, Hülsler no sólo ofrece los textos en el idioma original con un breve aparato crítico, sino además una traducción al alemán y breves introducciones a cada tema específico. Al igual que von Arnim y LS, Hülsler ordena el material temáticamente. Pero los *FDS* constituyen un avance muy significativo respecto de LS, ya que incluyen una enorme cantidad de textos importantes que no habían sido considerados en LS.<sup>18</sup> Sin embargo, aunque algunos textos pertenecientes a la física y a la ética son consignados por Hülsler, los *FDS* no pretenden abarcar estas dos áreas del pensamiento estoico, las cuales están, por tanto, casi totalmente ausentes de la colección a pesar de ser fundamentales.<sup>19</sup> También cabe mencionar otras tres valiosas colecciones de textos. La primera es *Posidonius*, editada por Ludwig Edelstein e Ian G. Kidd y publicada en 1972.<sup>20</sup> En esta obra los autores recogen todos los fragmentos y testimonios conocidos en griego y en latín sobre Posidonio, acompañados de aparatos críticos detallados, breves notas introductorias a los textos y una introducción general al volumen. Este tomo fue seguido por otros dos de comentario, debidos a Kidd y publicados en 1988 y de un cuarto tomo, publicado en 1999, con las traducciones de Kidd de los textos contenidos en el primero.<sup>21</sup> Las otras dos obras son *Panaetii Rhodii Fragmenta* de Modestus Van Straaten,<sup>22</sup> y *Panezio di Rodi. Testimonianze* de Francesca Alesse,<sup>23</sup> quien realizó sobre Panaecio una investigación análoga, aunque más breve, a la que realizaron Edelstein y Kidd sobre Posidonio. Estas tres obras, sin embargo, están dedicadas, no al estoicismo en su conjunto, sino al dominio más limitado de estos filósofos estoicos particulares.

Algunas de las colecciones que hemos mencionado hasta aquí han sido traducidas total o parcialmente. También cabe mencionar las traducciones que en años recientes se han realiza-

<sup>15</sup> Long-Sedley 1987 (LS).

<sup>16</sup> La selección de textos de filosofía helenística publicada por Lloyd Gerson y Brad Inwood en 1988 (seguida de una selección de textos de filosofía estoica publicado por ellos en 2008) es un proyecto parecido al de Long y Sedley, con la salvedad de que los pasajes seleccionados son generalmente más largos, los temas más amplios, y las traducciones no van acompañadas del texto griego o latino.

<sup>17</sup> Hülsler, 1987-1988 (*FDS*).

<sup>18</sup> Por ejemplo, sobre la teoría de la argumentación, en *FDS* se incluyen 168 textos, en *SVF* 38 y en LS 10.

<sup>19</sup> También debe mencionarse la colección de textos editados por Isnardi Parente en 1989 en dos volúmenes; la obra contiene casi todo el material reunido por von Arnim (en traducción italiana, sin textos originales), con la excepción de los pasajes inciertos o repetidos y con el agregado de algunos textos que no están en von Arnim.

<sup>20</sup> Cf. Edelstein-Kidd 1972 (EK).

<sup>21</sup> Cf. Kidd 1988 y Kidd 1999.

<sup>22</sup> Cf. Van Straaten 1952.

<sup>23</sup> Cf. Alesse 1997.

do de los *SVF*.<sup>24</sup> Al español destacan la del volumen I hecha por Ángel Cappelletti en 1996 para la editorial Gredos de Madrid y la del volumen II, hecha en dos tomos, por Javier Campos Daroca y Mariano Nava Contreras en 2006 también para Gredos.<sup>25</sup> La labor llevada a cabo por estos estudiosos es sumamente valiosa, pues pone a disposición de los lectores hispanohablantes muchos textos clave sobre el estoicismo que nunca antes habían sido traducidos al español. Pero estas obras no pasan de ser meras traducciones de los *SVF*: en primer lugar, no realizan una selección de textos sustantivamente distinta de la de von Arnim, sino que incluyen prácticamente los mismos textos y los cortan todos prácticamente del mismo modo; en segundo lugar, tampoco editan los textos griegos y latinos originales, sino que se basan en las ediciones empleadas por von Arnim y en las lecturas que éste ocasionalmente propone de pasajes específicos, muchas de las cuales han sido superadas durante todo el siglo XX por la crítica textual más reciente. Asimismo, las introducciones y notas redactadas por los traductores no ofrecen al lector una interpretación detallada de las doctrinas estoicas. Por estas razones, estas colecciones, si bien constituyen una herramienta importante de consulta para el lector de habla hispana, heredan directamente los serios problemas metodológicos que afectan a los *SVF*. Una situación similar puede advertirse en la traducción italiana publicada por Roberto Radice de *SVF* en su totalidad en 1999: *Stoici antichi, tutti i frammenti*.<sup>26</sup> Más recientemente aún, Richard Dufour ha emprendido la tarea de mejorar la obra de von Arnim en su colección de textos *Chrysippe* publicada en 2004 en la editorial francesa Les Belles Lettres.<sup>27</sup> Sin embargo, este libro no supera realmente los *SVF* pues sólo abarca los temas de su segundo volumen, es decir, la dialéctica y la física. Por consiguiente, la ética queda fuera por completo. Un aspecto valioso de este libro, sin embargo, es que, si bien los textos griegos y latinos que aparecen impresos no van acompañados de un aparato crítico, Dufour emplea las mejores ediciones disponibles hoy en día. Sin embargo, la selección de textos y los lugares de corte son prácticamente los mismos que en *SVF*.<sup>28</sup>

### 3. Objetivo y estructura de la presente colección

El objetivo general de la presente colección de textos es ofrecer al lector una colección de textos antiguos lo suficientemente amplia como para permitirle estudiar el estoicismo en su conjunto con cierto grado de detalle, precisión y complejidad. A lo largo del trabajo, hemos tratado sistemáticamente de evitar los problemas que plantea *SVF*, usando las ediciones críticas más recientes, intentando no dividir textos dotados de una notable unidad temática y buscando incluir todos los textos que consideramos fundamentales. La selección que ofrecemos no es exhaustiva, pues, por razones de tiempo y espacio, hemos dejado fuera algunos textos que pueden ser relevantes para afinar ciertos detalles o señalar ciertos matices doctrinales.

Nuestro ordenamiento de los textos es temático. Los temas tratados son, en su mayoría, los que las fuentes distinguen como clásicos dentro de cada una de las tres áreas que abarca la filosofía estoica. Pero también incluimos temas que, si bien no constituyen por sí solos apartados dentro del sistema estoico, tienen en sí mismos un interés filosófico para el lector contemporáneo (por ejemplo, el de los universales o el de la motivación para actuar). De este modo, distinguimos treinta temas y dedicamos un capítulo a cada uno, divididos en cinco grandes grupos: (1) capítulo 1 (las partes de la filosofía), (2) capítulos 2-4 ('ontología'), (3) capítulos 5-10 ('lógica'), (4) capítulos 11-20 ('física'), y (5) capítulos 21-30 ('ética'). Para cada uno de los treinta temas, nuestro principal criterio de selección fue incluir todos aquellos

<sup>24</sup> De LS hay una traducción reciente al francés hecha por Jacques Brunshwig y Pierre Pellegrin (cf. LS 2001), la cual, salvo por algunas notas y cierto material nuevo, es exactamente el mismo libro que LS.

<sup>25</sup> Cf. Campos Daroca-Nava Contreras 2006.

<sup>26</sup> Cf. Radice 1999. Un antecedente importante de la traducción Radice (también basado en *SVF*) es Isnardi-Perente 1989. Para una reseña crítica de Radice cf. *Méthexis* XIII [2000], 171-173. La ventaja de la edición de Radice para el lector italiano es que dispone del texto completo de los *SVF* y de la traducción italiana en páginas opuestas. Un detalle especialmente valioso de este libro son sus índices temáticos.

<sup>27</sup> Cf. Dufour 2004. Un antecedente importante de la traducción de Dufour (también basado en *SVF*) es Bréhier 1962.

<sup>28</sup> Para una reseña al libro de Dufour cf. Lukoschus 2006.

textos que, según los estudios más recientes, son indispensables para entender cómo los estoicos abordaron ese tema particular. Por ello, si bien prácticamente todos los textos que elegimos aparecen en al menos alguna de las principales colecciones que hay en la actualidad —*SVF*, *FDS* y *LS*— ninguna de ellas los contiene a todos.

La presente colección incluye, además de esta introducción, la traducción al español de los textos con un comentario filosófico. Cada capítulo incluye, además, el texto griego o latino de los textos traducidos, con un aparato crítico y notas filológicas y filosóficas. Al final del volumen, hemos incluido: (i) las tablas de concordancia entre nuestra numeración de los textos y las numeraciones ofrecidas en las principales compilaciones modernas de textos estoicos (Anexo I), (ii) dos bibliografías, una de obras antiguas y otra de literatura secundaria, así como una lista de obras de otros filósofos citados (Anexo II), (iii) dos glosarios —griego-español y latín-griego— de términos técnicos (Anexo III),<sup>29</sup> (iv) un índice de textos citados, o *index locorum* (Anexo IV), (v) un índice de filósofos estoicos (Anexo V) y, finalmente, (vi) una lista de las abreviaturas que hemos empleado a lo largo del libro.

Por último, hemos utilizado los siguientes signos diacríticos: cuando hay alguna laguna en el texto griego o latino la indicamos con el signo <\*>; los agregados introducidos por algún editor se indican entre <>; cuando en la traducción agregamos alguna palabra que no está en el texto original la indicamos entre [ ].

Esta colección es el resultado de un trabajo conjunto sobre todos los capítulos del libro. Si bien cada uno de ellos fue redactado en primer lugar por alguno de nosotros, ese primer borrador fue revisado a fondo por el otro y, en ocasiones, el texto final incluye partes redactadas por ambos. A continuación indicamos cuáles capítulos fueron redactados por cada quien en primera instancia:

Boeri: 1-3, 5-8, 11, 13-14, 21-23, 25-27, 30

Salles: 4, 9, 10, 12, 15-20, 24, 28-29

---

<sup>29</sup> Este segundo glosario tiene como objetivo hacer un relevamiento de algunas de las traducciones que ensayan los autores latinos (mayormente Cicerón, Séneca, Aulo Gelio y Lactancio) de algunos términos técnicos griegos empleados por los estoicos antiguos y medios.

**Agradecimientos**

En la elaboración de esta obra hemos incurrido en varias deudas con diferentes instituciones y personas. Marcelo D. Boeri querría agradecer el apoyo proporcionado por las siguientes instituciones y personas: CONICET (Argentina), Universidad de los Andes (Chile), Universidad Alberto Hurtado (Chile), Center for Hellenic Studies (Trustees for Harvard University) por un Junior Fellowship en el año académico 1999-2000, Brown University (USA), John Simon Guggenheim Foundation por un Fellowship en el año académico 2008-2009, CONICYT (Chile) por el apoyo dado a través de sendos Proyectos Fondecyt durante los años académicos 2008-2009 (proyecto 1085103) y 2012-2014 (proyecto 1120127), David Konstan, Eduardo Molina Cantó, Eduardo Silva Arévalo, Sebastián Sanhueza y Tania Squizzato. Ricardo Salles querría agradecer a todos los participantes del Seminario de Historia de la Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, coordinado por Laura Benítez y José Antonio Robles y el apoyo recibido del Center for Hellenic Studies (Trustees for Harvard University) por un Junior Fellowship en el año académico 2003-2004, del Institute for Advanced Study en Princeton a través del fondo "Willis F. Doney Membership Endowment" por un Membership en el año académico 2010-2011, del programa PASPA-UNAM durante el año académico 2010-2011 y de los proyectos PAPIIT-UNAM IN401408 y CONACYT CB2008-01 100539.

Ambos autores quisieran expresar su deuda especial con Andrea Lozano Vásquez y Andrés Santa María por su colaboración en el cuidado técnico de múltiples aspectos en el proceso de confección de este libro. Esta obra está dedicada a la memoria del profesor Alfonso Gómez-Lobo, cuyo trabajo en filosofía antigua y su bonhomía fueron una fuente de inspiración que se encuentra más allá de lo que podríamos expresar en un agradecimiento formal.



# Capítulo 1

## Las partes de la filosofía

### 1.1 Accio 1, proemio 2 (SVF 2.35; LS 26A; FDS 15)

Los estoicos sostuvieron que la sabiduría es un conocimiento de cosas divinas y humanas, y que la filosofía es la práctica de una habilidad útil. La virtud únicamente y en su más alta expresión es útil, y las virtudes más genéricas son tres: física, ética y lógica. Ésa es la razón de que la filosofía también tenga tres partes: la física, la ética y la lógica. Hacemos física cuando investigamos lo relativo al cosmos y a lo que está en él, ética cuando dedicamos nuestro tiempo al modo de vida humano, lógica –a la cual también denominan “dialéctica”– cuando lo dedicamos a la argumentación.

### 1.2. DL 7.39-41 (SVF 1.45-46; 2.37-38 y 2.41; LS 26B; FDS 1)

Afirman que el discurso filosófico tiene tres partes. Una parte de él es, en efecto, la física, otra la ética y otra la lógica. El primero en hacer esta distinción fue Zenón de Citio en su obra *Sobre la razón*, y Crisipo en el libro I de su obra *Sobre la razón* y en el libro I de su *Física*, y Apolodoro, el Efilo, en el libro I de las *Introducciones a las doctrinas*, y Eudromo en su tratado *Elementos de ética*, y Diógenes de Babilonia y Posidonio. A estas partes Apolodoro las llama “áreas”, Crisipo y Eudromo “especies”, y otros “géneros”. Comparan la filosofía con un animal, y a la lógica la asemejan a los huesos y los nervios, a la ética a las partes más carnosas, y a la física al alma. O, de nuevo, [la comparan] con un huevo: la lógica es lo exterior, la ética lo que viene después y la física las partes más internas (o “la lógica es la cáscara, la ética la clara, y la física la yema”). O [la comparan] con un campo fértil: la lógica es la empalizada que lo rodea, la ética es el fruto y la física es la tierra y los árboles. O, de nuevo, [la comparan] con una ciudad bien fortificada y administrada según la razón. Como dicen algunos estoicos, ninguna parte es preferible a otra, sino que están mezcladas, y hacían una transmisión mixta [de la filosofía]. Otros, sin embargo, colocan a la lógica en primer lugar, a la física en el segundo, y a la ética en el tercero. Entre éstos se encuentran Zenón –en su obra *Sobre la razón*–, Crisipo, Arquedemo y Eudromo. Por cierto que Diógenes Ptolomeo comienza a partir de los asuntos éticos, Apolodoro pone tales asuntos en segundo lugar, Panecio y Posidonio comienzan a partir de los asuntos físicos, según dice Fancias, el discípulo de Posidonio, en el libro I de su tratado *Conferencias posidoneas*. Cleantes, en cambio, sostiene que hay seis partes: dialéctica, retórica, ética, política, física, teología. Otros, como Zenón de Tarso, dicen que éstas no son partes del discurso [filosófico], sino de la filosofía misma. Algunos afirman que la parte lógica se divide en dos ciencias: retórica y dialéctica.

### 1.3. Plutarco, SR 1035A (SVF 2.42; LS 26C; FDS 24)

Crisipo cree que los jóvenes tienen que oír primero [conferencias] sobre lógica, en segundo lugar sobre ética, y en tercer lugar sobre física; y, finalmente, deben ocuparse del discurso sobre los dioses como la culminación de estos estudios. Sin embargo, aunque en muchos lugares ha dicho esto, bastará con citar lo que se encuentra literalmente así en el libro IV de su obra *Sobre los modos de vida*: “Ahora bien, primero me parece que, de acuerdo con lo que los antiguos han dicho correctamente, los tipos de [proposiciones] teóricas del filósofo son tres: unas lógicas, otras éticas y otras físicas. Segundo, que de éstas las lógicas deben ponerse en primer lugar, las éticas en segundo y las físicas en tercer lugar. Entre las físicas, el discurso concerniente a los dioses está último. Por eso también llamaron ‘iniciaciones’ a sus transmisiones”.

**1.4. Cicerón, *De fin.* 3.74 (FDS 348)**

En verdad, me atrajo la admirable disposición del sistema y el sorprendente orden de los asuntos. ¡Por los dioses inmortales!, ¿no lo admiras? Pues ¿qué puede encontrarse, sea en la naturaleza –en la que nada puede ser más conveniente ni estar mejor organizado– o en las producciones que dependen de la acción humana que sea tan sistemático, construido y unido? ¿Qué conclusión no se sigue de su premisa? ¿Qué consecuencia hay que no se siga de lo que la antecede? ¿Hay algo que no se encuentre conectado causalmente con otra cosa a punto tal que, si se alteraras una sola letra, todo se derrumbaría?

**1.5. Estobeo, *Ecl.* 2.8, 13-18 (SVF 3.301; FDS 208)**

Aristón decía que, entre los asuntos investigados por los filósofos, unos nos conciernen, otros no nos conciernen, y otros están más allá de nosotros. Nos conciernen los asuntos éticos, no nos conciernen los dialécticos pues no contribuyen a la rectificación del modo de vida; y están más allá de nosotros los físicos, ya que resulta imposible conocerlos y no comportan ninguna utilidad.

**1.6. Eusebio, *PE* 15.62.7-14 (SVF 1.353)**

Más tarde, los del círculo de Aristón de Quiós intentaron decir que sólo había que filosofar sobre los asuntos éticos. Ellos, en efecto, son posibles y beneficiosos; pero los discursos sobre la naturaleza son todo lo contrario: son incomprensibles y, aunque se los comprenda, no comportan beneficio alguno. En efecto, no tendrían mucho más que ver con nosotros, aun cuando nos eleváramos a regiones más celestiales que Perseo, “sobre el fluir del Ponto, sobre las Pléyades”, y con nuestros propios ojos viéramos el cosmos en su totalidad y cómo es la naturaleza de lo existente. Desde luego que, al menos por esto, no seremos más prudentes o más justos o más valientes o más moderados, ni tampoco fuertes, hermosos o ricos, cosas sin las cuales es imposible ser felices. Sócrates, por lo tanto, correctamente dijo que, entre las cosas existentes, unas están más allá de nosotros y otras no nos conciernen. Pues las cosas físicas están más allá de nosotros, las que están después de la muerte no nos conciernen; únicamente nos conciernen las humanas. Por eso dejó de investigar las teorías naturales de Anaxágoras y Arquelao, y “lo bueno y lo malo que ha sucedido en tus palacios”. Dicho de otro modo, no es sólo que los discursos físicos sean difíciles o imposibles de [comprender], sino que además son impíos y contrarios a las leyes, pues no se dirigen al carácter humano ni al orden propio de nuestra vida. Algunos, en efecto, consideran que los dioses no existen en absoluto, otros que son “lo infinito” o “el ser” o “lo uno” o cualquier cosa antes que los [dioses] reconocidos. La discordancia es enorme, pues en tanto unos muestran todo como infinito, otros lo muestran como finito, en tanto unos estiman que todo está en movimiento, otros consideran que nada se mueve en absoluto.

**1.7. Sexto Empírico, *AM* 7.12 (SVF 1.356; FDS 209)**

También Aristón de Quiós, dicen, no sólo rechazaba el estudio de la física sino también el de la lógica porque es inútil y dañino para los que filosofan; pero además circunscribía algunas áreas de la ética, como la exhortativa y la relativa a las sugerencias. Pues ellas caerían en el dominio de las nodrizas y los pedagogos, pero para vivir con dicha basta el discurso que nos familiariza con la virtud, nos hace ajenos al vicio, y va en dirección de aquellos intermedios respecto de los cuales la mayoría de la gente cae en un estado de excitación y es desdichada.

**1.8. DL 7.160-161 (LS 31N; FDS 211)**

[Aristón] eliminó no sólo el área física [de la filosofía], sino también la lógica, al argumentar que aquélla está más allá de nosotros en tanto que ésta no nos concierne; sólo la ética

nos concierne. Y compara los argumentos dialécticos con las telarañas que, aun cuando parecen mostrar una cierta habilidad artesanal, son inútiles.

### 1.9 Amonio, *In A. Pr.* 8, 15-10, 8 (*SVF* 1.48; 2.49, 50; *FDS* 28)

Pero puesto que, como se ha dicho, el estudio propuesto se subordina a la lógica –la que, según los peripatéticos, es un instrumento de la filosofía–, pero como no todos opinaron así respecto de la lógica (*sc.* que es un instrumento de la filosofía), sino que otros pensaron de otra manera, mencionemos, pues, no sólo a los que opinaron de modo diferente acerca de eso, sino también sus opiniones y los argumentos, valiéndose de los cuales, aseveran sus propias opiniones, como creen. Los estoicos no consideran conveniente llamar a la lógica “instrumento de la filosofía” ni tampoco “una partícula cualquiera”, sino “parte”. También algunos platónicos comenzaron por esta opinión porque, según Platón, la lógica no es un instrumento sino una parte, y la parte más valiosa de la filosofía. Los peripatéticos, en cambio, la llaman “instrumento”, no “parte”. Tenemos que mencionar las pruebas, valiéndose de las cuales unos establecen que [la lógica] es un instrumento y otros que es una parte de la filosofía. Antes de eso, sin embargo, debemos decir en qué se diferencia instrumento de parte; ahora bien, “instrumento” es aquello que no contribuye a la existencia de algo y que, una vez eliminado, el todo permanece. “Parte”, en cambio, es aquello que contribuye a la existencia de algo y que, una vez eliminado, elimina de modo conjunto el todo. Por ejemplo, el trinchete es un instrumento del zapatero; desde luego que el trinchete no completa su sustancia ni, eliminado el trinchete, perece conjuntamente el zapatero. La mano, en cambio, es parte del hombre y, eliminada la mano, también perece conjuntamente el hombre tomado como un todo. En efecto, ya no es un todo, sino que está mutilado e incompleto. “Parte” difiere de “partícula”, porque la parte es una parte grande y la partícula una parte pequeña, es decir, es una parte de la parte. Por ejemplo, la teórica es parte de la filosofía; es partícula, en cambio, la teológica. Habiendo distinguido previamente estos asuntos, tenemos que decir el modo en que tanto estoicos como peripatéticos aseveran sus propias opiniones. Ahora bien, los estoicos afirman que es la filosofía misma la que engendra la lógica y que, gracias a ella, sería parte de la filosofía. También formulan otros muchos malos argumentos por el estilo, mediante los cuales, así creen, construyen [la tesis de que] la lógica es parte de la filosofía. Es por eso que hay que dejar de lado muchos [de sus argumentos] y hay que mencionar aquel que creen que es el más constructivo y penetrante. En efecto, argumentan del siguiente modo: si un arte usa algo que no es parte ni partícula de ningún otro arte, eso es absolutamente o parte o partícula de este arte. Por ejemplo, dicen, la medicina usa la cirugía, y dado que ningún otro arte usa la cirugía como de una parte o una partícula, la cirugía no es un instrumento de la medicina. Pero la filosofía, dicen, usa la lógica, que no es [parte] de ningún otro arte <\*> de la filosofía a no ser como parte o partícula. Pero si uno dice que también las demás artes usan la lógica, tal como la medicina usa los argumentos deductivos y todos las demás artes usan los argumentos deductivos, diremos que también aquellas [artes] los usan, pero que no conocen sus métodos y que no se aplican preferentemente a eso. Por ejemplo, el médico no se aplica preferentemente al método deductivo, y no se podría decir que dicho método es una parte o partícula de la medicina, sino que en la medida en que le es útil para la demostración de las proposiciones teóricas médicas, en esa medida lo adopta como instrumento junto con el dialéctico. El filósofo, en cambio, conoce en la medida que tiene trato, sobre todo, con dicho método. Ahora bien, en este sentido los estoicos, como creen, construyen [la tesis de] que la lógica no es un instrumento; queda que digan que sea una partícula porque los asuntos humanos son la materia de las tres porciones de lo práctico, y la felicidad de la vida humana, la que el político se preocupa por procurar, es un fin. Y, de nuevo, los asuntos divinos son la materia de las porciones de lo que es teórico, y la felicidad teórica (o contemplativa) es un fin. Pero el tratamiento lógico no tiene el mismo tema ni [el mismo] fin, pues su materia son los argumentos,

en tanto que su fin es el conocimiento de los métodos demostrativos. Todos los demás asuntos, en efecto, concluyen en éste, en demostrar científicamente, de manera que no es posible subordinar [la lógica] a ninguna parte de la filosofía, pues si la lógica trata no sólo los asuntos humanos, sino también los divinos –en efecto, la usamos cuando debatimos acerca de asuntos humanos o divinos– pero no se refiere solamente a las cosas humanas como porciones de lo práctico, [entonces] tampoco se refiere solamente a las cosas divinas como [porciones] de lo teórico. Por consiguiente, [la lógica] no es una partícula, sino la tercera parte de la filosofía. Los estoicos creen que de esta manera construyen [su tesis de] que [la lógica] es parte de la filosofía; no obstante, sus intentos son fáciles de rebatir. Pues a lo primero diremos que, aunque la filosofía produce la lógica, no hay necesidad de que ella sea una parte. No, en efecto, porque [aunque] el herrero produce el yunque, el yunque es parte del arte de la herrería, pero es un instrumento. A lo segundo diremos que cometieron un paralogismo. En efecto, no había necesidad de decir que, si el arte usa de algo que no es parte o partícula de otro arte, eso es o bien parte o bien partícula de aquel [arte] que usa, sino que había que agregar que también es un instrumento, es decir que había que decir “aquello que, si no es o bien parte o bien partícula o bien instrumento de otro arte.” Ellos, sin embargo, no recordaron el instrumento porque algo no puede ser solamente instrumento. Estas son [las explicaciones] para rebatir los argumentos mediante los cuales los estoicos, según creen, construyen [su tesis de] que la lógica es parte de la filosofía.

#### 1.10 Alejandro de Afrodisia, *in A. Pr. 1, 9-2, 2 (SVF 2.49a; FDS 27)*

Ahora bien, quienes dicen que ella (*sc.* la lógica) es una parte [de la filosofía] fueron llevados a ese [enfoque] porque, tal como la filosofía trata los demás asuntos que todos admiten que son partes de la filosofía, ésta, al hacer de su tarea no sólo el descubrimiento, sino también el orden y la constitución de ellas (*sc.* de sus partes), así también sin duda sucede en relación con este estudio. Sin embargo, aunque [la lógica] es un producto de ésta (*sc.* de la filosofía), no es una partícula de ninguna de las otras partes de la filosofía, ni de la teórica ni de la práctica. Pues su tema es distinto del de cada una de ellas, y el propósito de cada una de ellas es diferente. Y dado que ellas difieren entre sí, se dividen dicotómicamente entre sí. Dado que esta investigación (*sc.* la lógica) difiere de cada una de ellas, razonablemente podría dividirse dicotómicamente respecto de ellas. Se diferencia de ellas tanto en cuanto a su tema (pues sus temas son las proposiciones y las premisas) como por su fin y propósito. Su propósito, en efecto, consiste en probar que, a través de un cierto tipo de composición de premisas, se deduce algo por necesidad no sólo a partir de lo establecido, sino también de lo aceptado; éste, [sin embargo], no es el fin de ninguna de aquellas [partes].

#### 1.11 Filópono, *in An. Pr. 6, 19-7, 9 (FDS 29)*

Hay que investigar a continuación si tanto la lógica como el estudio dialéctico son parte o instrumento de la filosofía, dado que los antiguos opinan de manera contraria y diferente sobre ella. Los estoicos directamente declaran que ella es una parte cuando la dividen dicotómicamente en dos partes diferentes de la filosofía. En cambio, los peripatéticos, esto es, los discípulos de Aristóteles, [dicen] que es un instrumento. Los de la Academia –entre los que también está Platón–, por su parte, evidentemente dicen que es no sólo parte, sino también instrumento. Además, los estoicos establecen que [la lógica] es parte de ella (*sc.* de la filosofía) mediante un argumento del siguiente tipo: aquello de lo que se ocupa un arte o una ciencia, dicen, si no hiciera referencia a otro arte o ciencia como parte o partícula de ella, es su parte o partícula. Pues bien, si la filosofía se ocupa de la investigación lógica –que no se reduce a otro arte o ciencia como parte o partícula–, entonces, la lógica es una parte o partícula de la filosofía. Por cierto que no es una partícula, pues no es parte de la [partícula] teórica ni de la práctica. En efecto, la partícula de algo también participa del tema y del propósito de aquello

de lo cual es partícula; ciertamente, [la lógica] no participa del [tema o del propósito] de [la partícula] práctica, pues su tema son los asuntos humanos y la pasión moderada, en tanto que su propósito es aquello que, en cierto modo, es elegible o evitable en relación con dichos asuntos. La lógica, sin embargo, tiene como tema las premisas [de los argumentos] y como propósito probar que, a través de una cierta composición de las premisas que se siguen, se deduce por necesidad algo, cosa que no es el fin de la [partícula] práctica [de la filosofía], sino que [su fin] es, como dije, la pasión moderada o lo que en sentido absoluto es bueno. Así también la lógica no es una partícula de lo práctico, pero ciertamente tampoco lo es de lo teórico, ya que su tema son los asuntos divinos, en tanto que su fin es la consideración teórica que a ellos se refiere. Pero si [la lógica] no es parte de lo teórico ni de lo práctico, entonces, no será partícula de la filosofía. Resta, por tanto, que la lógica se divida dicotómicamente en [partícula] teórica y práctica y que sea una parte de la filosofía. Así también [lo creen] los estoicos.

### 1.12 Olimpiodoro, *Prolegomena* 14, 18-15, 30 (FDS 30)

Estamos investigando si la lógica es parte o instrumento de la filosofía. Pues bien, hay que saber que ha habido opiniones diferentes sobre ella. Los estoicos consideran que es parte, los peripatéticos que es instrumento, el divino Platón que a la vez es parte e instrumento —y dice que es parte en el *Fedro*, donde afirma que la lógica ofrece a la filosofía la explicación del coronamiento [del saber], y que es instrumento [lo dice] en el *Fedón*, donde afirma “niño, ejercítate a través de la llamada ‘charlatanería’ por el tiempo que seas joven; si no lo [haces], se te escapará la verdad”. Mediante estas [palabras] Platón no hace más que mostrar que la lógica es un instrumento de la filosofía, pues nunca podía atreverse a decir que la parte es ejercitación y charlatanería. Pero esto es [lo que dice] Platón. Los estoicos, por su lado, deseaban comprometerse con su propia opinión a través de dos pruebas; la primera de ellas tiene el siguiente tenor: todo aquello de lo cual hace uso un arte o una ciencia, si no es propio de otro arte u otra ciencia es, o bien parte o partícula, o bien parte o partícula del mismo [arte o de la misma ciencia] usada, tal como, por ejemplo, [sucede] en el caso de los modelos. La dietética es parte del arte de la medicina y de ningún modo parte de otro arte o ciencia. Por lo tanto, la dietética es parte del arte de la medicina y este único arte hace uso de ella. Pues bien, si la filosofía también hace uso de la lógica y no hay otro arte o ciencia que haga uso de ella, entonces, la lógica es parte o partícula de la filosofía. Pero por cierto no es una partícula; por tanto, es una parte. Y adecuadamente se añade al argumento “si no es propio de otro arte o ciencia” a causa de la astronomía. Pues parecía que la astronomía era parte del arte del pilotaje, porque hace uso de él —como lo muestra Arato cuando, al hablar de la Osa Mayor, [dice]: “los sidonios navegan de un modo correctísimo”— si [la astronomía] no preexistiese siendo parte de la filosofía. En efecto, se reduce a la [parte] teórica, y la teórica a la matemática. El tenor de la prueba también posee este modo. Es posible, sin embargo, refutarlo en pocas palabras y fácilmente mediante una demostración [referida a] la lanceta; en efecto, si alguien les dijera: “la lanceta, ¿corresponde a algo? ¿No corresponde sólo a la medicina? ¿Hay algunas otras personas que hagan uso de ella o sólo los médicos?” Pero además, ninguna persona sensata exigirá que la lanceta sea parte de la medicina, si es que la lanceta es un cuerpo, y la medicina algo incorpóreo. El cuerpo, sin embargo, nunca es parte de lo incorpóreo. Por consiguiente, ¿de dónde surgió el paralogismo? Digo, ciertamente, que en el argumento se ha omitido lo que se está investigando, pues ellos deberían decir del siguiente modo: “todo aquello de lo cual un arte o ciencia hace uso, si no es propio de otro arte o ciencia, es o parte o partícula o instrumento, o es parte o partícula o instrumento del mismo [arte o ciencia] de que hace uso. Pero, por cierto, no hay ningún otro [arte o ciencia] que también haga uso de la lógica que no sea solamente la filosofía. Por consiguiente, [la lógica] es parte o partícula o instrumento de esta [filosofía] de la que hace uso. Pero desde luego que, como se ha mostra-

do, la lógica no es parte o partícula. Por tanto, es instrumento. Y [éste] es el tenor del primer argumento en estos temas. El segundo argumento tiene el siguiente tenor: la lógica es producida por la filosofía; todo lo que es producido por algo es parte de lo que lo produce. Por tanto, la lógica, en la medida en que es producida por la filosofía, es parte de ella. Sin embargo, también este argumento es falso; en efecto, inmediatamente que el herrero produce <un yunque> para sí mismo y, si fuera el caso, el carpintero un martillo, ninguno de los dos (*sc.* el yunque y el martillo) es parte de ninguno de ellos (*sc.* el yunque no es parte del herrero ni el martillo lo es del carpintero). También los argumentos de los estoicos tienen un tenor de esta índole, dado que se apresuran a mostrar que la lógica es parte de la filosofía.

### COMENTARIO

En el helenismo era más o menos habitual hacer una presentación sistemática de la filosofía según la tripartición física, ética y lógica, tripartición que se remonta al académico Jenócrates e incluso a Aristóteles; algunos autores antiguos incluso la hacen llegar hasta Platón (cf. Cicerón, *Acad.* 1.19; Eusebio, *PE* 11.1.1; DL 3.56; Hipólito, *Refut.* 1.18, 2. Para la tripartición en Jenócrates, cf. Sexto Empírico, *AM* 7.16, Frag. 1 Heinze, y *AM* 7.147, Frag. 5 Heinze; para la tripartición en los estoicos antiguos cf. texto 1.2). Es en el estoicismo donde esta tripartición se convierte en el esqueleto de un modelo sistemático de división. Aun cuando se hace una distinción de las diferentes regiones del saber filosófico, algunos testimonios enfatizan que ninguna parte es preferible a otra, ya que todas ellas se encuentran “entremezcladas” (cf. texto 1.2). Los estoicos, según nos informa Cicerón (texto 1.4), mostraron un sistema filosófico perfectamente coherente y admirable (*admirabilis compositio*) y una secuencia sorprendente (*incredibilis ordo*) en lo que se refiere a la organización de los temas; cada conclusión se sigue de las premisas y cada argumento se sigue del anterior. El conjunto está tan bien organizado que si se alterara una sola letra la totalidad del sistema se derrumbaría. Este tipo de presentación puede ser parte de alguna exageración, pero es ilustrativo de hasta qué punto los estoicos pensaban que entre las partes de la filosofía debía haber unidad y coherencia: la naturaleza (física), el lenguaje (lógica) y la conducta (ética) son aspectos parciales de una misma totalidad, y el más pequeño cambio alteraría y destruiría el todo (sobre las conexiones entre las tres partes del discurso filosófico cf. Forschner 1995: 22-24).

Este comentario se centra en tres temas principales: (i) la tesis de que ninguna parte es preferible a la otra, sino que todas están “mezcladas” (texto 1.2). (ii) La discusión de qué es exactamente lo que se divide: la filosofía o el discurso filosófico; (iii) la disputa entre peripatéticos y estoicos sobre si la lógica es un instrumento de la filosofía o una parte de ella.

(i) A pesar de los diferentes énfasis que uno puede encontrar en los testimonios acerca de la prioridad de una parte de la filosofía sobre otra, parece haber sido común entender que, no obstante, todas las partes se encontraban interconectadas. Por ejemplo, la ética tiene ciertos presupuestos que, en sentido técnico estricto, pertenecen a la física y la lógica estoicas. En efecto, la psicología estoica de la acción (para la cual cf. capítulo 24) se explica por el recurso a varias nociones claves (como “proposición” y “predicado”, dos λεκτά, para los cuales cf. nuestro capítulo 8 y los textos allí discutidos) que, en sentido estricto, son estudiados por la lógica. La lógica y la física se conectan por el lado de lo que nosotros denominaríamos teoría del conocimiento o epistemología pues, como veremos (cf. capítulo 6), el origen del impulso y la acción tienen una relación estrecha con los estados cognitivos del sujeto. La lógica, la física y la ética, por su parte, se articulan en la teoría del significado (capítulo 8), la psicología de la acción y la tesis de que el alma humana es una entidad de carácter corpóreo (cf. capítulo 13). El modo en que funcionan las tres partes de la filosofía como un todo queda claro en la definición estoica de filosofía que la caracteriza como un arte útil (texto 1.1), donde “útil” en su más alto grado son las virtudes que, de un modo genérico, son tres: física, ética y lógica (o sea, las tres partes del discurso filosófico). Ética, física y lógica son diferentes aspectos del

principio organizador del cosmos, el λόγος universal, la naturaleza, dios o “hálito” (πνεῦμα) – todos nombres diferentes que designan el mismo objeto–, que se manifiesta no sólo en la naturaleza física, sino también en el lenguaje, en los procesos cognitivos en él implicados y en la acción. Como es claro, la acción humana no puede explicarse de un modo coherente si se prescinde del lenguaje que la expresa racionalmente, o de la naturaleza que, entre otras cosas, da cuenta de la constitución natural del animal racional y su capacidad de autoreconocimiento como un agente racional (cf. capítulo 22). La física no estudia los fenómenos naturales en cuanto puramente naturales pues, como sostenía Crisipo, la investigación física no debe llevarse a cabo en vistas de ningún otro fin que no sea la distinción relativa a bienes y males (cf. Plutarco, *SR* 1035C; *SVF* 3.68). La lógica tematiza los fundamentos de la comprensibilidad de todo discurso humano. Si hay una necesaria interdependencia entre todas las cosas, el todo no es el resultado de una suma de partes ya que cada una de éstas existe sólo en relación con las demás. En el plano cosmológico esto se debe a la constitución “neumática” del universo (cf. capítulo 12, *SVF* 2.473 y Sexto Empírico, *AM* 9.127 con el comentario de Forschner 1995: 55-56. Para el poder causal del πνεῦμα como causa cohesiva cf. nuestro capítulo 14 y Boeri 2009c).

(ii) El texto 1.2 presenta varias dificultades: 1) según la mayor parte de los estoicos, lo que hay que dividir no es la filosofía, sino “el discurso filosófico” (ὁ κατὰ φιλοσοφίαν λόγος; el texto 1.1, en cambio, dice que la filosofía –no el discurso filosófico– tiene tres partes); 2) diferentes filósofos utilizaron diferente terminología para referirse a las tres partes del discurso filosófico: algunos hablan de μέρη (“partes”), otros de τόποι (“áreas” o “lugares”), otros de εἶδη (“especies”) y otros de γένη (“géneros”); 3) la observación de Diógenes de que los estoicos no fueron unánimes en el orden en que debía ponerse a las tres partes del discurso filosófico y 4) la presentación que hace Diógenes Laercio de diferentes símiles usados por los estoicos para describir la estrecha relación existente entre las tres partes del discurso filosófico (la filosofía se compara con un animal, con un huevo, con un campo fértil y con una ciudad bien fortificada). De las cuatro dificultades señaladas nos centraremos en las tres primeras.

Zenón de Citio y Crisipo dividían “el discurso filosófico”, no la filosofía; Cleantes, el otro representante importante del estoicismo antiguo en su etapa fundacional (además de Zenón y Crisipo), sostenía que “hay seis partes”, aunque no aclara si se refiere a seis partes de la filosofía o del discurso filosófico: dialéctica, retórica, ética, política, física y teología. La retórica es tratada habitualmente en el contexto de la dialéctica o lógica, la política en el de la ética y la teología en el de la física, de modo que la distinción de Cleantes no parece introducir nada nuevo (para la algunas precisiones sobre este detalle cf. Barnes 1999: 66-67). Zenón de Tarso, en cambio, no está de acuerdo con los demás estoicos y sostiene que física, ética y lógica deben ser vistas como las tres partes de la filosofía misma. Esta distinción también aparece en Estobeo (*Ecl.* 2.42, 7ss.), donde se dice que Eudoro, siguiendo una práctica estoica, sugería que *el discurso filosófico* sea dividido en ética, física y lógica. En ninguno de estos pasajes, sin embargo, se discute por qué física, ética y lógica deben ser partes de la filosofía misma y no del discurso filosófico. Para complicar un poco más el asunto, Plutarco dice (en el texto 1.3) que Crisipo sostenía que “las clases o géneros de proposiciones teóricas o especulativas” (θεωρήματα) del filósofo son tres: unas lógicas, otras éticas y otras físicas”. Esto no contradice lo dicho por Diógenes Laercio (en el texto 1.1) de que Crisipo, como Zenón, dividía el discurso filosófico (no la filosofía), pero tampoco es útil para aclarar la distinción filosofía-discurso filosófico. De hecho no hay textos que expliquen tal distinción.

Algunos estudiosos han sugerido que la expresión “discurso filosófico” hace referencia a la exposición de la filosofía para propósitos de enseñanza (Hadot, 1979: 215). Sin embargo, en DL se habla de una “transmisión mixta” (παράδοσις μικτή) de la filosofía y tal transmisión se distingue del discurso filosófico, de manera que esta expresión no puede ser tomada para

hacer referencia al proceso de transmisión de la filosofía del modo en que el maestro expone una lección de filosofía ante sus alumnos. Ierodiakonou ha hecho otra sugerencia que parece más convincente: la distinción verdad-verdadero ayuda a especificar la diferencia filosofía-discurso filosófico. De acuerdo con los clásicos pasajes de Sexto en los que se expone la distinción estoica (*PH* 2.81-83; *AM* 7.38-45), la verdad es algo corpóreo –pues es el “conocimiento declarativo” (ἐπιστήμη ἀποφαντική) de todas las cosas verdaderas”, y el conocimiento es un cierto estado de lo rector del alma, en tanto que lo verdadero es incorpóreo (pues es la proposición, es decir, un λεκτόν, que en el mapa ontológico estoico es un ítem incorpóreo; cf. capítulo 2). Según la interpretación que sugiere Ierodiakonou (1993: 60), la verdad sería a la filosofía como lo verdadero al discurso filosófico; y si la filosofía era pensada como idéntica a la virtud, se la podría entender como una disposición de la facultad rectora del alma y por eso podría ser tratada como corpórea, al igual que la verdad. La interpretación de Ierodiakonou encuentra cierto apoyo textual parcial en un pasaje de Epicteto, quien, al citar palabras de Zenón de Citio, sostiene que (1) el tema propio del filósofo no es pasar el tiempo, sino la razón; (2) que su fin es conservar su recta razón, y que (3) sus principios teóricos son conocer los elementos de la razón, *i.e.* conocer los elementos de la razón, *i.e.* cuál es cada uno de ellos, cómo se ajustan los unos a los otros y qué consecuencias se siguen de ellos (*Diss.* 4.8.12). Aunque un poco elíptico, este pasaje de Epicteto apoya la opinión de que los estoicos concibieron el discurso filosófico como la colección articulada y ordenada de proposiciones filosóficas verdaderas, de modo que habrían considerado a la filosofía como un cuerpo idéntico a una disposición de la parte rectora del alma, y al discurso filosófico como el agregado incorpóreo articulado de proposiciones filosóficas verdaderas (cf. Ierodiakonou, 1993: 61). La conclusión según la cual la filosofía es un cuerpo idéntico a una disposición de la parte rectora del alma es también conjetural, aunque tiene cierto apoyo en los pasajes de Sexto ya mencionados donde se distingue “verdad” y “verdadero”, siendo lo primero un cuerpo y lo segundo un incorpóreo.

La otra cuestión problemática del texto 1.1 tiene que ver con la terminología utilizada para hablar de las partes del discurso filosófico. Apolodoro llama a esas partes τόπος, Crisipo y Eudromo εἶδη, otros γένη. La pregunta clave en este caso es por qué algunos estoicos piensan que hay que reemplazar la palabra “parte” (μέρος) por “especie” (εἶδος), “área” (τόπος) o “género” (γένος). No hay textos que expliquen o discutan estas distinciones; no obstante, tal vez habría que pensar que el hecho de que distintos filósofos estoicos hayan empleado palabras diferentes para hablar de las partes del discurso filosófico debe haber obedecido a los distintos modos en que interpretaron tales partes. Los estoicos le otorgaron una cierta importancia al tema de la división en el contexto de su lógica, lo cual probablemente puede ayudar a justificar el importante papel que le asignaron al problema de la organización de la filosofía. En DL 7.61-62 se ofrece una serie de definiciones (muy probablemente estoicas, ya que se encuentran en el contexto de la exposición de las doctrinas de Zenón de Citio) de qué es un εἶδος y qué una διαίρεσις: una especie se caracteriza como lo que es abarcado por un género (por ejemplo, “hombre”, que es abarcado por o está incluido en “animal”). A continuación se da una serie de tipos de división, comenzando por la διαίρεσις misma: (a) la división de un género, que es el corte de dicho género en sus especies próximas (por ejemplo, entre los animales, unos son racionales, otros irracionales). (b) El segundo tipo de división es la “partición” (μερισμός), que, según Crinis, consiste en la distribución de un género en áreas (por ejemplo, los bienes pueden serlo del alma unos, y del cuerpo otros (omitimos los otros dos tipos de división –“división contraria”: ἀντιδιαίρεσις; “subdivisión”: ὑποδιαίρεσις mencionados en DL 8.61– pues son irrelevantes en esta discusión). De estas definiciones podría inferirse que en tanto una división (διαίρεσις) resulta de la enumeración de las especies de un género (racional-irracional dicho de animal, por ejemplo), una partición, en cambio, conduce a una



lista de partes de un todo o de un género (por ejemplo, los bienes lo son del alma o del cuerpo). Es probable que los estoicos que llamaban a las partes del discurso filosófico εἶδη estuvieran pensando en un procedimiento similar a la división, en tanto que los que usaron “áreas” estuvieron más a favor de un procedimiento semejante a una partición. Así pues, los que usaron la palabra “especies” habrían enfatizado el carácter sistemático y completo de la división de las disciplinas filosóficas, en tanto que los que usaron “áreas” consideraron el discurso filosófico como una disciplina unitaria dividida en partes que corresponden a diferentes áreas de conocimiento (cf. Ierodiakonou, 1993: 66-67).

Esta conclusión, sin embargo, parece demasiado especulativa; al parecer, en el texto **1.2** no hay nada que asegure que llamar “especies” a las partes del discurso filosófico implique necesariamente que se haya enfatizado el carácter sistemático y completo de la división de las disciplinas filosóficas. Quizás uno podría inclinarse a pensar que, siguiendo la definición de especie que aparece en el mismo DL y que éste atribuye a Zenón de Citio, los estoicos que llaman “especies” a las partes del discurso filosófico (entre los que se cuentan Crisipo y Eudromo) piensan que éstas son “algunos” incluidos en el género “discurso filosófico”. Pero en esto no vemos ningún énfasis puesto en el carácter sistemático y completo de la división de las disciplinas filosóficas. No es tan claro cómo podría establecerse que el empleo de “especie” exhiba un carácter más sistemático de la división de las disciplinas filosóficas que si sólo se usa “área” o “tópico”. “Especie” y “área” son, como lo reconoce Ierodiakonou (1993: 64), dos modos diferentes de dividir un género: cuando se lo divide en especies se llama “división”, cuando se lo divide en áreas “partición”. Llamar a las partes del discurso filosófico “especies” sólo apunta a una división en un sentido más formal o técnico de la misma, pues lógica, ética y física son las especies próximas del género “discurso filosófico”. Pero si se llama a las partes del discurso filosófico “áreas” se hace una “partición” de diferentes áreas de un mismo objeto. En el caso más general, física, lógica y ética no son más que diferentes dominios del discurso filosófico; se trata de una distribución de tal discurso en áreas o “campos”: el área física, ética y lógica.

En este capítulo hemos incluido también algunos testimonios que dan cuenta de la posición heterodoxa del estoico Aristón de Quíos en cuanto al modo en que se divide el discurso filosófico y la relevancia que tiene cada parte de ese discurso. Aristón y algunos de los de su círculo íntimo creían que únicamente era pertinente dedicarse a cuestiones de ética (cf. textos **1.5**, **1.6**, **1.7** y **1.8**); los asuntos dialécticos, sostenían, no son de nuestra incumbencia en la medida en que no contribuyen en nada a la rectificación o mejoramiento de nuestro modo de vida. Las cuestiones de física, en cambio, están más allá de nosotros pues no es posible conocerlas y no producen ninguna utilidad; más aún, en caso de que fuera posible conocer tales cuestiones, las mismas no tendrían ninguna utilidad, dice Aristón. Su sugerencia y la de algunos de su círculo, entonces, era que, para la vida práctica, los asuntos teóricos relacionados con el conocimiento de la naturaleza y todo lo que ella implica no tienen importancia (cf. textos **1.5** y **1.6**). No seremos más justos, prudentes, valientes o moderados, argumenta Aristón, por el hecho de saber cómo es el cosmos o la naturaleza de lo existente. Aristón y los de su entorno dicen estar suscribiendo una posición estrictamente socrática, según la cual hay cosas que están más allá de nosotros y hay otras que directamente no nos conciernen (texto **1.6**; sobre el desinterés de Sócrates por las cuestiones físicas o, en general, de orden cosmológico, véase Jenofonte, *Mem.* 1.1.1-16 y Aristóteles, *Met.* 987b1-4). El otro punto importante relacionado con las innovaciones de Aristón (y que se sigue de su crítica a la lógica y la física) tiene que ver con el hecho de que eliminó la división tripartita de la filosofía (cf. texto **1.8**) y la redujo a una sola: la ética.

También cabe preguntarse qué importancia tuvo —si es que tuvo alguna— el orden en que los estoicos ponían las partes de la filosofía. El orden atribuido a varios estoicos es lógica,

física, ética; entre los que establecen este orden se menciona a Zenón, Crisipo, Arquedemo y Eudromo (cf. texto 1.2, pero véase también capítulo 5, textos 5.3 y 5.14 en los que Epicteto respalda la prioridad de la lógica con el correcto ejercicio de la razón que es presupuesto por cualquier tipo de investigación que uno se proponga hacer). Sin embargo, Crisipo, según otro testimonio (texto 1.3), ponía primero a la lógica, luego a la ética y por último a la física. Al menos dos de los símiles mencionados en el texto 1.2 (el del huevo y el del animal) corresponden a este orden. Es difícil saber con precisión el significado de estos cambios de orden; la insistencia de que, en rigor, no hay ninguna prioridad entre las partes del discurso filosófico nos hace pensar que las diferencias y desacuerdos en cuanto al orden obedecen más a cambios de énfasis que a una distinción precisa respecto de la prioridad de una parte con respecto a otra. Los símiles del ser vivo y del huevo dan una idea totalizadora y de unidad de todas las partes sin que haya prioridad de una parte sobre la otra, pues tanto el ser vivo como un producto natural (como el huevo) no se entiende sino es en completa unidad sistémica de las partes funcionando como un todo.

(iii) Finalmente, nuestros textos 1.9-1.12 documentan la polémica entre estoicos y peripatéticos en relación con la tesis estoica de que la lógica no es un instrumento de la filosofía (peripatéticos), sino una parte de ella (estoicos). A pesar del tono polémico de estos pasajes y del modo en que la explicación es presentada en dicho trasfondo polémico, son útiles para darse una idea del argumento estoico de fondo. Como es habitual en este tipo de informes, los peripatéticos (Alejandro, Olimpiodoro) y los platónicos (Amonio, Filópono) introducen ingredientes aristotélicos para explicar lo que dicen los estoicos. Por ejemplo, es una distinción aristotélica, no estoica, hablar de “parte teórica y práctica” de la filosofía; aun cuando Aristóteles estrictamente no habla de *parte* teórica y práctica de la filosofía, sino de ciencias o saberes (ἐπιστήμια) teóricos o prácticos, o de un “pensamiento discurso” (διάνοια) que puede ser práctico, productivo o teórico –cf. *Met.* 993b20-21; 1025b25; 1026b5; 1064a16-17–, parece haber sido una extensión relativamente apropiada hablar de *partes* teórica y práctica entre los comentaristas griegos de Aristóteles.

Aunque los contendores del debate respecto de si la lógica es parte o instrumento de la filosofía suele limitarse a los estoicos y los peripatéticos, respectivamente, Amonio no quiere dejar fuera a Platón, quien (según su testimonio) habría argumentado que la lógica no sólo es parte de la filosofía, sino “la parte más valiosa” (cf. 1.9). Filópono va aún más lejos y sugiere que, de acuerdo con Platón, la lógica no sólo es parte, sino también instrumento de la filosofía (cf. 1.11; el enfoque de Filópono es avalado también por Olimpiodoro en 1.12). Antes de exponer brevemente lo que parece haber sido el argumento estoico para justificar la tesis de que la lógica es parte de la filosofía, conviene detenerse brevemente en la explicación que provee Amonio en el texto 1.9 de la distinción “parte” (μέρος) y “partícula” (μόριον), por un lado, y parte e instrumento (ὄργανον), por el otro (μόριον también podría entenderse como “porción”, pero, como es claro en estos textos, el vocablo se usa para indicar una “parte pequeña”, *i.e.* se trata de una “partícula”). Tales distinciones, en efecto, son relevantes en el argumento estoico, tal como se lo reporta en la versión proporcionada por los comentaristas griegos de Aristóteles reproducidos en estos pasajes.

Comencemos por la distinción instrumento-parte: (a) un instrumento es algo que no contribuye en nada a la existencia de algo y a tal punto ello es así que, si dicho instrumento se elimina, el todo no se elimina. (b) Parte, en cambio, es lo que sí contribuye a la existencia de aquello de lo que es parte, y si se destruye, también se destruye el todo (“en cuanto todo”) del que la parte es parte. Ejemplo de (a) es el trinchete del zapatero: si el trinchete se elimina, no se destruye el zapatero junto con el trinchete. Un ejemplo de (b), en cambio, es “mano”, que es una parte del hombre entendido como todo del cual una mano es una parte suya. En efecto, si se mutila una mano de una persona, ésta ya no será el todo que era antes de ser mutilada. Si

uno intentara aplicar esta distinción a la polémica sobre el estatus de la lógica, tendría que decir que, según los estoicos, la lógica es parte del todo (entendido como un “todo completo”) que es la filosofía, porque si se elimina la lógica lo que habrá es una “filosofía mutilada” que, en sentido estricto, ya no será filosofía. El modo en que sugiere entender Amonio la relación parte-todo resulta bastante estoico y sin duda coincide con la imagen “organicista” en la que proponen los estoicos abordar la filosofía mediante símiles orgánicos (cf. *supra* texto 1.2, donde se la compara con un animal y un huevo). En efecto, en tal tipo de modelos el todo no es la mera suma de partes, sino que las partes se encuentran íntimamente integradas al todo (se trata de la diferencia de un todo continuo –el que favorecen los estoicos– respecto de un todo que opera por contigüidad, como el que es el resultado del ensamblaje más o menos mecánico de partes; para este tema cf. capítulo 12 y nuestro comentario a los textos allí incluidos). Inversamente, según la distinción de Amonio, para un peripatético la lógica sería instrumento de la filosofía porque ella no contribuye a la existencia de la filosofía y, aun cuando sea eliminada la lógica, la filosofía seguiría existiendo (un enfoque que, sin embargo, no parece muy aristotélico).

La segunda distinción de Amonio consiste en mostrar que (c) parte y (d) partícula son diferentes, pues (c) es una “parte grande”, en tanto que (d) una “parte pequeña”, *i.e.* una “parte de la parte”. Por ejemplo, la parte teórica es parte de la filosofía; la parte teológica, en cambio, es una partícula porque es parte de la parte teórica. Una vez hechas estas distinciones, pasemos ahora a explicar los argumentos estoicos a favor de considerar la lógica como parte de la filosofía.

*Argumento 1:* la lógica es parte de la filosofía porque ésta produce o engendra la lógica. Este cuasi-argumento tal vez es, como indica Amonio en 1.9, un “mal argumento”, pero la explicación se construye, de nuevo, sobre el modelo organicista según el cual el todo es anterior a la parte. En el texto 1.12 Olimpiodoro suministra una versión (apenas) más completa del mismo argumento: (i) la lógica es producida por la filosofía; (ii) todo lo que es producido por algo es parte de lo que lo produce. Por tanto, la lógica, en la medida en que es producida por la filosofía, es parte de ella. Tanto Olimpiodoro en este pasaje como Amonio en 1.9 creen que es fácil rebatir este tipo de argumento: según Olimpiodoro, tanto el herrero como el carpintero producen sus propios utensilios (*sc.* el yunque y el martillo, respectivamente); sin embargo, ni el yunque ni el martillo son parte del herrero y del carpintero, respectivamente. Amonio, por su parte, sostiene que, aun cuando la filosofía produce la lógica, ello no implica que necesariamente ésta sea parte de aquélla. Pues aunque el herrero produce el yunque, éste es parte del arte de la herrería (y es un instrumento).

*Argumento 2:* éste es el argumento que, según Amonio, es “el más constructivo y penetrante”, y puede articularse del siguiente modo: (i): si un arte usa algo que no es parte ni partícula de ningún otro arte, ese algo absolutamente es parte o partícula de dicho arte. (ii) La cirugía, por ejemplo, la usa solamente la medicina y no hay ningún otro arte que la emplee como su parte o partícula. (iii) Por tanto, la cirugía es parte de la medicina, como la lógica lo es de la filosofía (Amonio proporciona otro ejemplo –el uso que pueden hacer de la lógica otros artes o disciplinas– para indicar que, no obstante, el uso de la lógica que puedan hacer esos otros artes se reducen a la utilidad que tal uso puede tener dentro de cada disciplina, pero no lo utilizan preferentemente como algo central de su disciplina). La argumentación es repetida con leves variantes por Filópono en 1.11 y por Olimpiodoro en 1.12. En todo caso lo que el argumento se propone mostrar es que si la lógica no se subordina a ningún otro arte o ciencia, a no ser la filosofía, debe ser parte suya (en 1.11 aparece la discusión más detallada de por qué la lógica no puede ser “partícula”, sino únicamente “parte”, en el sentido indicado al comienzo de la sección correspondiente a estos textos). También este argumento es considerado deficiente por Amonio (1.9) y por Olimpiodoro (1.12): Amonio cree que no basta con

decir que si un arte usa de algo que no es parte o partícula de otro arte, eso es o bien parte o bien partícula del arte que usa, sino que habría que agregar “si no es o bien parte o bien partícula o bien *instrumento*”. Aunque la explicación de por qué habría que agregar “instrumento” es un poco oscura (“no recordaron el instrumento porque algo no puede ser solamente instrumento”), es evidente que la intención es indicar que no es suficiente con mostrar que algo puede ser parte o partícula de un todo mayor, porque, además de eso, también puede oficiar de instrumento de ese todo. La objeción de Olimpiodoro parece un poco más completa y explica con más claridad por qué sería necesario introducir la noción de instrumento. (1) Un instrumento como la lanceta es propio de la medicina y de los médicos; (2) eso, sin embargo, no significa que deba creerse que la lanceta es parte de la medicina, y eso es así por dos razones: (2.1) la lanceta es un cuerpo y (2.2) la medicina es un incorpóreo. Pero (3) dado que un cuerpo nunca es parte de un incorpóreo, parece haber una falacia (claro que un estoico, sobre la base de su fisicalismo, siempre podría argumentar que un arte o ciencia no es un incorpóreo, sino un cuerpo porque no es más que un estado del alma que, según los estoicos, es un cuerpo; para los argumentos estoicos a favor de este enfoque cf. capítulos 6 y 13). De aquí, (4) Olimpiodoro infiere que lo que hay que decir es “todo aquello que un arte o ciencia usa, si no es propio de otro arte o ciencia, es o parte o partícula o *instrumento*, o es parte o partícula o instrumento del mismo [arte o ciencia] que usa”. Pero (5), como no hay ningún otro arte o ciencia que también haga uso de la lógica, a no ser la filosofía, se sigue que la lógica es parte o partícula o *instrumento* de esta filosofía, de la que hace uso. Y (6) como se ha mostrado, cree Olimpiodoro, que la lógica no es parte o partícula, debe ser instrumento. Éste es probablemente el argumento más detallado *adversus stoicos*, aunque, como hemos señalado, los estoicos seguramente rechazarían algunas premisas.

*Argumento 3*: en un contexto peripatético Alejandro de Afrodisia (cf. **1.10**) atribuye a los estoicos las tesis (parcialmente también respaldada por Amonio en **1.9**) de que, aunque la lógica es un *productó* (ἔργον) de la filosofía (ésta es una manera diferente de formular el *Argumento 1*), no es parte de ninguna de las demás partes de la filosofía (Alejandro piensa, como Amonio, en la parte teórica y práctica de la filosofía. El pasaje de Alejandro citado en **1.10** es continuado en el capítulo 9, texto **9.20**, donde se retoma el debate entre peripatéticos y estoicos sobre el estatuto de la lógica). Y ello es así porque su tema es diferente del de las demás al igual que su propósito (cf. la misma idea en el texto **1.9**). Con la excepción de la lógica, no hay ninguna parte de la filosofía cuyo tema sean las proposiciones y las premisas de los argumentos, ni hay ninguna parte de la filosofía cuyo fin o propósito sea probar que algo se deduce necesariamente a partir de un cierto conjunto de premisas. Si esto es así, entonces, la lógica debe ser parte de la filosofía y una parte diferente de las demás (aunque, claro está, las “otras partes de la filosofía” en que piensan los estoicos no son la teórica ni la práctica, sino la ética y la física).

*Argumento 4*: el *Argumento 3* es parcialmente reproducido también por Amonio en **1.9**, aunque él introduce otros ingredientes (ausentes en Alejandro) que parecen coincidir con alguna idea de Epicteto en nuestro capítulo 5, texto **5.13**: los procedimientos provistos por la lógica se encuentran en la base de los mecanismos argumentativos y de comprensión que se encuentran en las demás partes y sus temas (cf. **1.9**: “usamos la lógica cuando debatimos acerca de asuntos humanos o divinos”). Y esto es así porque todos los demás asuntos concluyen en la posibilidad de hacer una demostración científica (ἐπιστημονικῶς ἀποδεικνύναι; Amonio seguramente entiende este procedimiento en un sentido aristotélico fuerte de “ciencia demostrativa” como conocimiento demostrativo). Si esto es así, la lógica no puede subordinarse a las demás partes y no es parte de la filosofía, sino la tercera parte de la filosofía (de nuevo, Amonio piensa en la lógica como tercera parte luego de la parte teórica y práctica, *quod non* en el caso de los estoicos).

---

Como se ve, es probable que la decisión estoica de pensar en la lógica como parte de la filosofía, no como instrumento, obedezca a razones sistemáticas que tienen que ver con su noción de la filosofía como sistema, es decir, como una estructura ordenada y coherente en la que ninguno de sus ingredientes podía ser prescindible sin que se vea afectada la totalidad. Al menos en ese aspecto la distinción de Amonio (cf. 1.9) entre “parte” y “partícula” resulta decisiva para comprender el enfoque estoico en este detalle que, al parecer, no es menor.

## Textos Anotados

### Las partes de la filosofía

#### 1.1 Accio 1, proemio 2 (SVF 2.35; LS 26A, FDS 15)

οἱ μὲν οὖν Στωικοὶ ἔφρασαν τὴν μὲν σοφίαν εἶναι θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμην, τὴν δὲ φιλοσοφίαν ἄσκησιν ἐπιτηδείου τέχνης, ἐπιτήδειον δ' εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω τὴν ἀρετὴν, ἀρετὰς δὲ τὰς γενικωτάτας τρεῖς, φυσικὴν ἠθικὴν λογικὴν· δι' ἣν αἰτίαν καὶ τριμερὴς ἔστιν ἡ φιλοσοφία, ἥς τὸ μὲν φυσικὸν τὸ δ' ἠθικὸν τὸ δὲ λογικόν· καὶ φυσικὸν μὲν ὅταν περὶ κόσμου ζητῶμεν καὶ τῶν ἐν κόσμῳ, ἠθικὸν δὲ τὸ κατησχολημένον περὶ τὸν ἀνθρώπινον βίον, λογικὸν δὲ τὸ περὶ τὸν λόγον, ὃ καὶ διαλεκτικὸν καλοῦσιν.

1-2 τὴν μὲν σοφίαν ... ἄσκησιν Para una definición alternativa de sabiduría y filosofía cf. Séneca, *Ep.* 89.4-5 (LS 26G), donde también aparece la definición de sabiduría como “conocimiento de las cosas divinas y humanas” y como “conocimiento de las cosas divinas y humanas y sus causas”. Sobre ἄσκησις cf. Epicteto, *Diss.* 3.12.3-4: “no todo lo difícil o peligroso es útil para la práctica, sino lo que conduce a concluir lo que está previamente establecido”.

2-3 ἐπιτήδειον ... τὴν ἀρετὴν La utilidad propia de la virtud y de las tres partes de la filosofía como virtudes más genéricas está dada por el hecho de que su posesión garantiza una vida razonable, la vida propia del sabio (cf. los capítulos 26 y 30). La virtud es un arte que se refiere al modo de vida total, vida que presupone la posesión y ejercicio de las tres partes de la filosofía (cf. Estobeo, *Ecl.* 2.66, 14-67, 4; LS 61G).

3-4 ἀρετὰς δὲ τὰς γενικωτάτας ... λογικὴν Cicerón, en el contexto de una doxografía estoica (*De fin.* 3.72), explica en qué sentido debe entenderse que las partes de la filosofía son “virtudes”: los estoicos llaman virtud a la dialéctica (1), porque ella nos proporciona un método para que no asintamos a lo falso, (2) para que no seamos engañados por una probabilidad engañosa (*captiosa probabilitas*), y (3) para que seamos capaces de sostener y defender lo que hemos aprendido sobre los bienes y los males. Sin la dialéctica uno se aparta de la verdad y puede ser engañado. Así pues, si la temeridad y la ignorancia son vicios, la dialéctica, que las elimina, debe ser una virtud. Por su parte, también la física es una virtud porque quien ha de vivir en conformidad con la naturaleza debe tomar como su punto de partida el cosmos en su totalidad y su administración (cf. Plutarco, *SR* 1035C; *SVF* 3.68). Para juzgar apropiadamente acerca del bien y del mal hay que conocer el orden de la naturaleza y si hay conformidad o no entre la naturaleza del hombre y la naturaleza universal (sobre este importante detalle cf. los capítulos 23, texto 23.1, y 30, texto 30.3). Aunque se omite la explicación de por qué la ética es una virtud, puede comprenderse por qué lo es a partir de lo dicho respecto de la física como virtud (cf. Cicerón, *De fin.* 3.72-73).

#### 1.2 DL 7.39-41 (SVF 1.45-46; 2.37-38 y 2.41; LS 26B; FDS 1)

Τριμερὴ φασιν εἶναι τὸν κατὰ φιλοσοφίαν λόγον· εἶναι γὰρ αὐτοῦ τὸ μὲν τι φυσικόν, τὸ δὲ ἠθικόν, τὸ δὲ λογικόν. οὕτω δὲ πρῶτος διεῖλε Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ἐν τῷ Περὶ λόγου καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ α' Περὶ λόγου καὶ ἐν τῷ α' τῶν Φυσικῶν καὶ Ἀπολλόδωρος ὁ Ἔφειλος ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Εἰς τὰ δόγματα εἰσαγωγῶν καὶ Εὐδρόμος ἐν τῇ ἠθικῇ στοιχειώσει καὶ Διογένης ὁ Βαβυλώνιος καὶ Ποσειδώνιος.

Ταῦτα δὲ τὰ μέρη ὃ μὲν Ἀπολλόδωρος τόπους καλεῖ, ὃ δὲ Χρύσιππος καὶ Εὐδρόμος εἶδη, ἄλλοι γένη. εἰκάζουσι δὲ ζῶν τὴν φιλοσοφίαν, ὅστοις μὲν καὶ νεύροις τὸ λογικὸν προσομοιοῦντες, τοῖς δὲ σαρκωδεστέροις τὸ ἠθικόν, τῇ δὲ ψυχῇ τὸ φυσικόν. ἢ πάλιν ὥσθ'· τὰ μὲν γὰρ ἔκτος εἶναι τὸ λογικόν, τὰ δὲ μετὰ ταῦτα τὸ ἠθικόν, τὰ δ' ἐσωτάτω τὸ φυσικόν. ἢ ἀγρῶ παμφόρων <οὐ> τὸν μὲν περιβεβλημένον φραγμὸν τὸ λογικόν, τὸν δὲ καρπὸν τὸ ἠθικόν,

- 15 τὴν δὲ γῆν ἢ τὰ δένδρα τὸ φυσικόν. ἢ πόλει καλῶς τετειχισμένη  
καὶ κατὰ λόγον διοικουμένη.  
Καὶ οὐθὲν μέρος τοῦ ἐτέρου προκεκρίσθαι, καθά τινες αὐτῶν  
φασιν, ἀλλὰ μεμίχθαι αὐτά. καὶ τὴν παράδοσιν μικτὴν ἐποίουν.  
ἄλλοι δὲ πρῶτον μὲν τὸ λογικὸν τάττουσι, δεύτερον δὲ τὸ φυσικόν,  
20 καὶ τρίτον τὸ ἠθικόν· ὧν ἐστὶ Ζήνων ἐν τῷ Περὶ λόγου καὶ  
Χρῦσιππος καὶ Ἀρχέδημος καὶ Εὐδρομος.  
Ὁ μὲν γὰρ Πτολεμαεὺς Διογένης ἀπὸ τῶν ἠθικῶν ἄρχεται, ὁ  
δ' Ἀπολλόδωρος δεύτερα τὰ ἠθικά, Παναίτιος δὲ καὶ Ποσειδωνίου  
ἀπὸ τῶν φυσικῶν ἄρχονται, καθά φησι Φαινίας ὁ Ποσειδωνίου  
25 γνῶριμος ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Ποσειδωνείων σχολῶν. ὁ δὲ Κλεάνθης  
ἔξ μέρη φησί, διαλεκτικόν, ῥητορικόν, ἠθικόν, πολιτικόν, φυσικόν,  
θεολογικόν. ἄλλοι δ' οὐ τοῦ λόγου ταῦτα μέρη φασίν, ἀλλ' αὐτῆς  
τῆς φιλοσοφίας, ὡς Ζήνων ὁ Ταρσεύς. τὸ δὲ λογικὸν μέρος φασίν  
ἐννοεῖ εἰς δύο διαιρεῖσθαι ἐπιστήμας, εἰς ῥητορικὴν καὶ εἰς δια-  
30 λεκτικὴν.

1 φασιν FP, Edelstein-Kidd, Marcovich: φησίν B 4 ἐν τῷ α' τῶν Φυσικῶν Long: ἐν τῇ τῶν Φυσικῶν Marcovich: ἐν τῇ α' τῶν Φυσικῶν PF 3 ὁ Ἐφίλλος P von Arnim, Edelstein-Kidd: ὁ Ἐφίλλος B<sup>1</sup>F: ὁ Ἐφίλλος B<sup>2</sup> Hülsner 12 ἐκτὸς P: ἔξω FP<sup>2</sup>: om. BP<sup>1</sup>QD 13 οὐ add. von Arnim 17 προκεκρίσθαι codd., von Arnim: ἀποκεκρίσθαι Cobet / τινες αὐτῶν φασιν BP : φασι τινες F : καθ' ἃ τινες von Arnim 18 ἀλλὰ μεμίχθαι P<sup>2</sup>Q: ἀναμεμίχθαι BP<sup>1</sup>F

Una versión ligeramente diferente de los símiles puede encontrarse en Sexto Empírico, *AM* 7.17-19 (Frag. 88 EK).

1 Τριμερῆ φασιν ...λόγον La tripartición de la filosofía se volvió un lugar común durante el período helenístico (cf. Sexto Empírico, *AM* 7.22-23 y Séneca, *Ep.* 89.9 ss.).

5 Como observa Kidd (1988: 349-350), la lectura ὁ Ἐφίλλος (“el que pestañea”, un apodo de Apolodoro probablemente debido a un defecto en sus ojos) no es segura, aunque prefriere adoptarla por parecerle peligroso confiar demasiado en Cicerón, *ND* 1.93 (cuya lectura también encuentra incierta), quien favorece la lectura Σύλλος. El Apolodoro mencionado en esta línea debe ser Apolodoro de Seleucia, discípulo de Diógenes de Babilonia.

### 1.3 Plutarco, *SR* 1035A (*SVF* 2.42; *LS* 26C; *FDS* I 24)

- Ὁ Χρῦσιππος οἶεται δεῖν τῶν λογικῶν πρῶτον ἀκρο-  
ἄσθαι τοὺς νέους δεύτερον δὲ τῶν ἠθικῶν μετὰ δὲ ταῦτα  
τῶν φυσικῶν, ὡς ἂν τέλος δὲ τούτοις τὸν περὶ θεῶν λόγον  
ἔσχατον παραλαμβάνειν. πολλαχοῦ δὲ τούτων ὑπ' αὐτοῦ  
5 λεγομένων ἀρκέσει παραθέσθαι τὰ ἐν τῷ τετάρτῳ περὶ  
Βίων ἔχοντα κατὰ λέξιν οὕτως· πρῶτον μὲν οὐν δοκεῖ  
μοι κατὰ τὰ ὀρθῶς ὑπὸ τῶν ἀρχαίων εἰρημένα τρία γένη  
τῶν τοῦ φιλοσόφου θεωρημάτων εἶναι, τὰ μὲν λογικὰ τὰ  
δ' ἠθικά τὰ δὲ φυσικά· εἶτα τούτων δεῖν τάττεσθαι πρῶτα  
10 μὲν τὰ λογικὰ δεύτερα δὲ τὰ ἠθικά τρίτα δὲ τὰ φυσικά·  
τῶν δὲ φυσικῶν ἔσχατος εἶναι ὁ περὶ τῶν θεῶν λόγος·  
διὸ καὶ τελετὰς <προσ>ηγόρευσαν τὰς τούτου παραδό-  
σεις.

3 ὡς ἂν τέλος Pohlenz: ὡσαύτως codd. von Arnim / τούτοις om. γE / τῶν θεῶν λόγων B 4 πολλακίς δὲ τούτων von Arnim 5 λεγομένων von Arnim 6 κατὰ λέξιν ἔχοντα μοι von Arnim 9 δεῖν τάττεσθαι ΧδνvZ, von Arnim: δεῖν προτάττεσθαι a: δεῖ προτάττεσθαι AbgE 12 προσηγόρευσαν Bernardakis, Cherniss: ηγόρευσαν codd.

7-8 τρία γένη ... τὰ δὲ φυσικά Esta tripartición de la filosofía con frecuencia se atribuyó a Platón (cf.

Cicerón, *Acad.* 1.19; Eusebio, *PE* 11.3-6; DL 3.56; Hipólito, *Ref.* 1.18). Sexto Empírico, en cambio, la atribuye a Jenócrates y a los peripatéticos (*AM* 7.16). Ninguno de estos escritores, sin embargo, habla de θεωρήματα lógicas, éticas y físicas, sino de “partes” lógicas, éticas y físicas.

12 Crisipo pretende derivar τελεαί (“iniciaciones”) de τελευταίος (“final”); cf. *Etymologicum Magnum* 751. 16-22 (*SVF* 2.1008): “Crisipo dice que es verosímil llamar ‘iniciaciones’ (τελεαί) a los discursos sobre los asuntos divinos, y que en todas las cosas hay que enseñarlos al final, cuando al alma se le presenta un escollo y lo domina, y es capaz de callar frente a los no iniciados. Pues escuchar sobre los dioses y volverse rectamente continentes sobre ellos es un enorme premio”. Véase también Platón, *Fdr.* 249C y 250B-C, donde τελετή (“iniciación”) se conecta con τέλειον (“perfecto”).

#### 1.4 Cicerón, *De fin.* 3.74 (*FDS* 348)

Verum admirabilis compositio disciplinae incredibilisque me rerum traxit ordo; quem, per deos immortales! Nonne miraris? Quid enim aut in natura, qua nihil est aptius, nihil descriptius, aut in operibus manu factuis tam compositum tamque compactum et coagmentatum inveniri potest? Quid posterius priori non convenit? Quid sequitur, quod non respondeat superiori? Quid non sic aliud ex alio nequitur, ut, si ullam litteram moveris, labent omnia? Nec tamen quicquam est quod moverit posuit.

#### 1.5 Estobeo, *Ecl.* 2.8, 13-18 (*SVF* 3.301; *FDS* 208)

Ἄριστων ἔφη τῶν ζητουμένων παρὰ τοῖς φιλοσόφοις τὰ μὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς, τὰ δὲ μηδὲν πρὸς ἡμᾶς, τὰ δ' ὑπὲρ ἡμᾶς. Πρὸς ἡμᾶς μὲν τὰ ἠθικά, μὴ πρὸς ἡμᾶς δὲ τὰ διαλεκτικά· μὴ γὰρ συμβάλλεσθαι πρὸς ἐπανόρθωσιν βίου· ὑπὲρ ἡμᾶς δὲ τὰ φυσικά· ἀδύνατα γὰρ ἐγνώσθαι καὶ οὐδὲ παρέχειν χρείαν.

6 οὔτε codd.: corr. Meineke

#### 1.6 Eusebio, *PE* 15.62.7-14 (*SVF* 1.353)

ἔπειθ' ὕστερον οἱ περὶ Ἄριστων τὸν Χίον ἐπεχείρησαν λέγειν ὡς δέοι μόνα τὰ ἠθικά φιλοσοφεῖν· εἶναι γὰρ δὴ ταῦτα μὲν δυνατὰ καὶ ὠφέλιμα, τοὺς μὲντοι περὶ τῆς φύσεως λόγους πᾶν τοῦναντίον μήτε καταληπτοὺς εἶναι μήτε καὶ εἰ ὀφθεῖεν, ὄφελος ἔχειν τι. μηδὲν γὰρ ἡμῖν ἔσσεσθαι πλέον, ἀλλ' οὐδ' εἰ μετεωρότεροι τοῦ Περσέως ἀρθέντες ὑπὲρ τε πόντου χερσὶ ὑπὲρ τε Πλειάδα αὐτοῖς τοῖς ὄμμασι κατῖδοιμεν τὸν πάντα κόσμον καὶ τὴν τῶν ὄντων φύσιν, ἥτις δὴ ποτέ ἐστιν· οὐ γὰρ δὴ διὰ γε τοῦτο φρονιμωτέρους ἢ δικαιοτέρους ἢ ἀνδρειωτέρους ἢ σωφρονεστερούς ἡμᾶς ἔσσεσθαι καὶ μὴν οὐδὲ ἰσχυροὺς ἢ καλοὺς ἢ πλουσίους, ὧν χωρὶς οὐχ οἷόν τε εὐδαιμονεῖν. ὅθεν ὀρθῶς εἶπε Σωκράτης καὶ λίαν καλῶς, ὅτι τῶν ὄντων τὰ μὲν ὑπὲρ ἡμᾶς εἶη, τὰ δὲ οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· εἶναι γὰρ τὰ φυσικά μὲν ὑπὲρ ἡμᾶς, τὰ δὲ μετὰ τὸν θάνατον οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, μόνα δὲ πρὸς ἡμᾶς τὰ ἀνθρώπινα. ταύτη δὲ καὶ χαίρειν αὐτὸν εἰπόντα τῇ Ἀναξαγόρου καὶ Ἀρχελάου φυσιολογίᾳ ζητεῖν ὅτι οἱ ἐν μεγάροισι κακὸν <τ> ἀγαθὸν τε τέτυκται. καὶ ἄλλως δὲ εἶναι τοὺς φυσικοὺς λόγους οὐ χαλεποὺς οὐδὲ ἀδυνάτους μόνον, ἀλλὰ καὶ ἄσεβεις καὶ τοῖς νόμοις ὑπεναντίους καὶ μηδὲν πρὸς ἀνθρώπινον ἦθος καὶ κόσμον βίου τοῦ καθ' ἡμᾶς συντείνοντες· τοὺς μὲν γὰρ ἀξιοῦν μηδ' εἶναι θεοὺς τὸ παράπαν, τοὺς δὲ τὸ ἄπειρον ἢ τὸ ὄν ἢ τὸ ἔν, καὶ πάντα μᾶλλον ἢ τοὺς νομιζομένους· τὴν τ' αὖ διαφωνίαν παμπόλλην ὄσσην· τοὺς μὲν γὰρ ἄπειρον ἀποφαίνειν τὸ πᾶν, τοὺς δὲ πεπερασμένον, καὶ τοὺς μὲν ἀξιοῦν ἅπαντα κινεῖσθαι, τοὺς δὲ καθάπαξ μηδέν.



2-3 ὠφέλιμα von Arnim 3 εἰ καὶ ὀφθεῖεν von Arnim 6 φύσιν ἥτις von Arnim 10-11 εἶπε Σωκράτης ὅτι τῶν ὄντων von Arnim 15-16 καὶ μηδὲν πρὸς ἀνθρώπινον ἠθος καὶ κόσμον βίου τοῦ καθ' ἡμᾶς συντείνοντας· om. von Arnim 18 ὅσιν codd.: οὐσαν von Arnim

6 ὑπὲρ τε πόντου ... Πλειάδα Eurípides, Fr. 131 Nauck

8-10 φρονιμωτέρους ... οἷόν τε εὐδαμονεῖν Algunos intérpretes han hecho notar que en este pasaje Aristón de Quíos (discípulo heterodoxo de Zenón de Citio) parece considerar a la fuerza, la riqueza y la belleza como condiciones de la felicidad, lo cual se opone abiertamente a su doctrina de los bienes externos (para la cual véase nuestro capítulo 26). Por esta razón algunos han pensado que el texto tendría que ser atribuido a Aristón de Ceos. Sin embargo, en el contexto queda claro que Aristón se propone mostrar que la física no sólo no es beneficiosa para el logro de la virtud, sino que tampoco lo es para obtener cosas tales como riqueza o fuerza (cf. Ioppolo 1980: 81-82).

15 ὅτι οἱ ἐν μεγάροισι ... τέτυκται Homero, *Od.* 4.392. Este verso es citado por Plutarco, *CN* 1063D.

19 τὸ ἄπειρον ἢ τὸ ὄν ἢ τὸ ἔν Anaximandro y los eleatas Parménides y Meliso, respectivamente.

### 1.7 Sexto Empírico, *AM* 7.12 (*SVF* 1.356; *FDS* 209)

καὶ Ἀρίστων δὲ ὁ Χίος οὐ μόνον, ὥς  
φασι, παρηγεῖτο τὴν τε φυσικὴν καὶ λογικὴν θεωρίαν διὰ τὸ  
ἀνωφελὲς καὶ πρὸς κακοῦ τοῖς φιλοσοφοῦσιν ὑπάρχειν, ἀλλὰ  
5 καὶ τοῦ ἠθικοῦ τόπου τινὰς συμπεριέγραφεν, καθάπερ τὸν  
τε παραινετικὸν καὶ τὸν ὑποθετικὸν τόπον· τούτους γὰρ εἰς  
τίτθας καὶ παιδαγωγοὺς πίπτειν, ἀρκεῖν δὲ πρὸς τὸ μακα-  
ρίως βιώναι τὸν οἰκειοῦντα μὲν πρὸς ἀρετὴν λόγον, ἀπαλλο-  
τριοῦντα δὲ κακίας, κατατρέχοντα δὲ τῶν μεταξὺ τούτων,  
περὶ ἃ οἱ πολλοὶ πτοηθέντες κακοδαίμονοῦσιν.

6 τίτθας ἄν καὶ von Arnim / ἀρκεῖσθαι codd. : corr. Bekker

### 1.8 DL 7.160-161 (*LS* 31N; *FDS* 211)

τόν τε  
φυσικὸν τόπον καὶ τὸν λογικὸν ἀνήρει, λέγων τὸν μὲν εἶναι ὑπὲρ  
ἡμᾶς, τὸν δ' οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, μόνον δὲ τὸν ἠθικὸν εἶναι πρὸς  
ἡμᾶς.  
5 Ἐοικέναι δὲ τοὺς διαλεκτικοὺς λόγους τοῖς ἀραχνίοις, ἃ καίτοι  
δοκοῦντα τεχνικὸν τι ἐμφαίνειν, ἀχρηστά ἐστίν.  
3 οὐδὲ F

### 1.9 Amonio, *In A. Pr.* 8, 15-10, 8 (*SVF* 1.48; 2.49, 50; *FDS* 28)

Ἐπειδὴ δέ, ὡς εἴρηται, ὑπὸ τὴν λογικὴν ἀνάγεται ἡ προκειμένη  
πραγματεία, ἥτις κατὰ τοὺς Περιπατητικοὺς ὄργανόν ἐστίν φιλοσοφίας,  
οὐ πάντες δὲ οὕτως ἐδόξασαν περὶ τῆς λογικῆς, ὅτι ὄργανόν ἐστίν φιλο-  
σοφίας, ἀλλὰ ἄλλοι ἄλλως, φέρε τούτους τε διαφόρως δοξάσαντας περὶ τούτου  
5 εἶπωμεν τὰ τε δόγματα αὐτῶν καὶ τοὺς λόγους οἷς κεκηρημένοι τὰ ἑαυτῶν,  
ὡς οἴονται, δόγματα κρατύνουσιν. οἱ μὲν Στωικοὶ τὴν λογικὴν οὐ μόνον  
ὄργανον οὐκ ἀξιούσι καλεῖσθαι φιλοσοφίας, ἀλλ' οὐδὲ μόνον τὸ τυχὸν ἀλλὰ  
μέρος· καὶ τινὲς δὲ τῶν Πλατωνικῶν ταύτης ἐγένοντο τῆς δόξης, ὅτι  
κατὰ Πλάτωνα οὐκ ὄργανον ἢ λογικὴ ἀλλὰ μέρος καὶ τιμώτατον μέρος  
10 ἐστίν φιλοσοφίας. οἱ δὲ Περιπατητικοὶ ὄργανον αὐτὴν λέγουσιν ἀλλ' οὐ  
μέρος· λεκτέον δὲ τὰ ἐπιχειρήματα τὰ οἷς κεκηρημένοι κατασκευάζουσιν  
οἱ μὲν ὅτι ὄργανον, οἱ δὲ ὅτι μέρος ἐστίν φιλοσοφίας. πρὸ δὲ τούτου  
λεκτέον τί διαφέρει ὄργανον μέρους· ὄργανον μὲν οὐκ ἐστίν ὃ μὴ συντελεῖ  
τινὶ πρὸς τὸ εἶναι καὶ οὐ ἀναιρεθέντος τὸ ὅλον μένει· μέρος δὲ ὃ συν-

- 15 τελεί τινι πρὸς τὸ εἶναι καὶ οὐ ἀναιρεθέντος συναναιρεῖται τὸ ὅλον· οἶον τὸ σκυτεύως ὄργανόν ἐστιν σμίλη· οὐ γὰρ ἡ σμίλη συμπληρωτική ἐστιν τῆς οὐσίας αὐτοῦ, οὐδὲ ταύτης ἀφανισθείσης συναπόλλυται ὁ σκυτεύς· ἡ χεὶρ δὲ μέρος ἐστὶν τοῦ ἀνθρώπου, καὶ τῆς χειρὸς ἀναιρεθείσης συναπόλλυται καὶ ὅλος ὁ ἄνθρωπος· οὐκέτι γὰρ ὅλος ἐστίν, ἀλλὰ κολοβὸς καὶ ἀτελής ἐστίν.
- 20 μέρος δὲ μορίου διαφέρει, ὅτι τὸ μέρος μέγα μέρος ἐστίν, τὸ δὲ μόριον μικρὸν μέρος ἐστὶν καὶ τοῦ μέρους μέρος· οἶον μέρος μὲν ἐστὶν φιλοσοφίας τὸ θεωρητικόν, μόριον δὲ τὸ θεολογικόν. τούτων προδιωρισμένων λεκτέον οἷς κρατύνουσιν τὰ ἑαυτῶν δόγματα οἱ τε Στωικοὶ καὶ οἱ Περιπατητικοί. οἱ μὲν οὖν Στωικοὶ φασιν ὅτι αὐτὴ ἡ φιλοσοφία τὴν λογικὴν ἀπογεννᾷ
- 25 καὶ ταύτη μέρους ἂν εἴη αὐτῆς, καὶ ἄλλους δὲ πολλοὺς τοιούτους λέγουσι λόγους σαθοῦς, δι' ὧν, ὡς οἴονται, κατασκευάζουσιν ὅτι μέρος ἐστὶν ἡ λογικὴ τῆς φιλοσοφίας. διὸ τοὺς μὲν πολλοὺς ἑατέον, ἐκεῖνον δὲ λεκτέον ὃν οἴονται κατασκευαστικώτατον καὶ δριμύτατον εἶναι. συλλογίζονται γὰρ οὕτως· ἐάν τις τέχνη κέχρηται τινι ὁμηδεμίας ἄλλης τέχνης
- 30 μέρος ἐστὶν ἢ μόριον, τοῦτο πάντως ταύτης τῆς τέχνης ἢ μέρος ἐστὶν ἢ μόριον· οἶον τῇ χειρουργικῇ, φασίν, κέχρηται ἡ ἰατρικὴ, καὶ ἐπειδὴ οὐδεμία ἄλλη τέχνη κέχρηται τῇ χειρουργικῇ ὡς μέρος ἢ μορίῳ, ἡ χειρουργικὴ τῆς ἰατρικῆς οὐκ ἐστὶν ὄργανον. ἡ δὲ φιλοσοφία, φασίν, κέχρηται τῇ λογικῇ, ἢ τῆς οὐδεμίας ἄλλης τέχνης <\*> τῆς φιλοσοφίας ἀλλ' ἢ
- 35 μέρος ἢ μόριον. εἰ δέ τις λέγει ὅτι καὶ ἄλλαι τέχναι κέχρηται τῇ λογικῇ, ὡς ἡ ἰατρικὴ κέχρηται συλλογισμοῖς καὶ ἄλλαι πᾶσαι τέχναι κέχρηται συλλογισμοῖς, ἐροῦμεν ὅτι κέχρηται μὲν κάκειναι, ἀλλ' οὐκ εἰσὶν τῶν μεθόδων ἐπιστήμονες καὶ οὐ προηγουμένως περὶ τοῦτο σπουδάζουσιν· οἶον ὁ ἰατρὸς οὐ προηγουμένως περὶ τὴν συλλογιστικὴν μέθοδον
- 40 σπουδάζει, οὐδὲ εἴποις μέρος ἢ μόριον ἰατρικῆς εἶναι αὐτὴν, ἀλλ' ὅσον ἐστὶν αὐτῷ χρήσιμον πρὸς ἀπόδειξιν τῶν ἰατρικῶν θεωρημάτων, τοσοῦτον παραλαμβάνει παρὰ τοῦ διαλεκτικοῦ ὡς ὄργανον· ὁ δὲ φιλόσοφος ἐπιστήμων ἐστὶν ὡς ἔνι μάλιστα τῆς τοιαύτης μεθόδου. ταύτη μὲν οὖν οἱ Στωικοὶ, ὡς οἴονται, κατασκευάζουσιν ὅτι οὐκ ὄργανόν ἐστὶν ἡ λογικὴ.
- 45 λοιπὸν δὲ ὅτι μόριον, λέγουσιν ὅτι τῶν τριῶν μορίων τοῦ πρακτικοῦ ὕλη μὲν ἐστὶν τὰ ἀνθρώπινα, τέλος δὲ ἡ τοῦ ἀνθρωπίνου βίου εὐδαιμονία, ἢ ὁ πολιτικὸς σπουδάζει περιποιεῖν· πάλιν δὲ τῶν τοῦ θεωρητικοῦ μορίων ὕλη μὲν ἐστὶ τὰ θεῖα πράγματα, τέλος δὲ ἡ θεωρητικὴ εὐδαιμονία· ἡ δὲ λογικὴ πραγματεία οὔτε ὕλην τὴν αὐτὴν ἔχει οὔτε τέλος· ὕλη μὲν γὰρ
- 50 αὐτῆς ἐστὶν οἱ λόγοι, τέλος δὲ ἡ γνῶσις τῶν ἀποδεικτικῶν μεθόδων· καὶ τὰ ἄλλα γὰρ πάντα εἰς τοῦτο συντελεῖ, εἰς τὸ ἐπιστημονικῶς ἀποδεικνύειν. ὥστε ὑπ' οὐδέτερον μέρος φιλοσοφίας δύναται τετάχθαι· εἰ γὰρ καὶ περὶ ἀνθρωπίνων καὶ θεῶν πραγμάτων ἡ λογικὴ πραγματεύεται (κερηήμεθα γὰρ αὐτῇ ἢ περὶ ἀνθρωπίνων ἢ θεῶν πραγμάτων διαλεγόμενοι), ἀλλ' οὐ περὶ ἀνθρώπινα μόνον ἔχει ὡς τὰ τοῦ πρακτικοῦ μόρια, οὐδὲ περὶ θεῖα μόνον ὡς τὰ τοῦ θεωρητικοῦ· ὥστε οὐ μόριον ἀλλὰ τρίτον
- 60 μέρος ἐστὶν φιλοσοφίας. οὕτως οἴονται κατασκευάζειν οἱ Στωικοὶ ὅτι μέρος ἐστὶν φιλοσοφίας. ἔστιν δὲ τὰ ἐπιχειρήματα αὐτῶν εὐδιάσειστα. πρὸς μὲν γὰρ τὸ πρῶτον ἐροῦμεν ὅτι, εἰ καὶ φιλοσοφία ἀποτελεῖ τὴν
- 65 λογικὴν, οὐκ ἀνάγκη αὐτὴν μέρος εἶναι· οὐ γὰρ, ἐπειδὴ ὁ χαλκεὺς ἀποτελεῖ τὸν ἄκμονα, ὁ ἄκμων μέρος ἐστὶν τῆς χαλκευτικῆς ἀλλ' ὄργανον. πρὸς δὲ τὸ δεύτερον ἐροῦμεν ὅτι παρελογίσαντο· οὐ γὰρ ἔδει εἰπεῖν ὅτι, ἐάν τις τέχνη κέχρηται τινι ὁμηδεμίας ἄλλης τέχνης μέρος ἢ μόριον, τοῦτο

70 ἐκείνης τῆς χρωμένης ἢ μέρος ἐστὶν ἢ μόριον, ἀλλ' ἔδει προσθεῖναι καὶ τὸ ὄργανον καὶ εἰπεῖν ὅτι ἐὰν μὴ ἢ ἄλλης τέχνης ἢ μέρος ἢ μόριον ἢ ὄργανον. οἱ δὲ τοῦ ὄργανου μνήμην οὐκ ἐποιήσαντο ὡς μὴ δυναμένου τινὸς ὄργανου μόνως εἶναι. ταῦτα καὶ πρὸς τὸ ἀνατρέψαι τοὺς λόγους δι' ὧν, ὡς οἴονται, οἱ Στωικοὶ κατασκευάζουσιν ὅτι μέρος ἐστὶν ἢ λογικὴ τῆς φιλοσοφίας.

24 οὖν Wallies : ὅτι P1 33 φασὶν Wallies : φησὶν P 34 lac. in texto sign. et in app. crit. Wallies suppl. <μέρος ἐστὶν ἢ μόριον ἢ λογικὴ ἄρα ἔστιν ὄργανον> 43 οὖν Wallies : ὅτι P 47 τῶν τοῦ θεωρητικοῦ μορίων Wallies : τῶν τοῦ θεωρητικοῦ μορίου P 54 αὐτῆ Wallies : αὐτὴν P 64 προσθεῖναι corr. Wallies

48 τέλος δὲ ἢ θεωρητικὴ εὐδαιμονία Amonio debe estar pensando en Aristóteles, *EN* 1177a17-18; 28.

#### 1.10 Alejandro de Afrodisia, in *A. Pr.* 1, 9-2, 2 (*SVF* 2.49a; *FDS* 27)

οἱ μὲν οὖν μέρος αὐτὴν λέγοντες ἠγέ-  
χθησαν ἐπὶ τοῦτο, διότι ὡσπερ περὶ τὰ ἄλλα, ἃ ὁμολογεῖται πρὸς ἀπάντων  
μέρη φιλοσοφίας εἶναι, ἢ φιλοσοφία καταγίνεται ἔργον ποιουμένη τὴν τε  
εὔρεσιν αὐτῶν καὶ τὴν τάξιν τε καὶ σύστασιν, οὕτω δὴ καὶ περὶ τὴν  
5 πραγματεῖαν τήνδε. οὐσα δὲ ταύτης ἔργον οὐδετέρου τῶν λοιπῶν τῆς φι-  
λοσοφίας μερῶν μόριον ἐστὶν οὔτε τοῦ θεωρητικοῦ οὔτε τοῦ πρακτικοῦ·  
ἄλλο γὰρ τὸ τε ὑποκείμενον ταύτῃ κάκεινων ἑκατέρῃ καὶ διαφέρουσα ἢ  
πρόθεσις καθ' ἑκάστην αὐτῶν, οἷς τε διαφέροντα ἐκείνα ἀλλήλων ἀντιδια-  
ρεῖται ἀλλήλοις, τούτοις καὶ ἢ μέθοδος αὐτῆ ἑκατέρας ἐκείνων διαφέρουσα  
10 εὐλόγως ἂν ἀντιδιαροῖτο αὐτοῖς. καὶ γὰρ τῷ ὑποκειμένῳ διαφέρει ἐκείνων  
(ἄξιώματα γὰρ καὶ προτάσεις τὰ ὑποκείμενα ταύτῃ) καὶ τῷ τέλει καὶ τῇ  
προθέσει· ἢ γὰρ ταύτης πρόθεσις τὸ διὰ τῆς ποιᾶς τῶν προτάσεων συνθέ-  
σεως ἐκ τῶν τιθεμένων τε καὶ συγχωρουμένων ἐξ ἀνάγκης τι συναγόμενον  
δεικνύει, ὃ οὐδετέρας ἐκείνων τέλος.

7 ταύτης LM / ἕτερα KLM

8-9 διαφέροντα ... ἀντιδιαρεῖται ἀλλήλοις Uno podría sospechar que el uso de ἀντιδιαρεῖται en este pasaje (y en el de Filópono, texto 1.11) probablemente evoca el sentido técnico estoico de “contradividir por el contrario”, es decir, el tipo de división consistente en seccionar un género en una especie según su opuesto, como cuando se divide por negación (cf. DL 7.61). El ejemplo estoico de “contradivisión” es: “de los existentes, unos son bienes, otros no bienes”. Si aplicamos esto al pasaje de Alejandro y los demás que testimonian la objeción peripatética respecto de la tesis estoica de que la lógica es parte de la filosofía, no instrumento, deberíamos entender el problema del siguiente modo: de la filosofía, lo uno es parte, lo otro no parte. Éste, sin embargo, no parece ser el espíritu de estos pasajes, pues la contrariedad no es entre “parte” y “no parte”, sino entre “parte” e “instrumento”. Debe tratarse, entonces, de un sentido no técnico estoico de ἀντιδιάρσεις: “división dicotómica” (en DL 7.61, R. Goulet 1999 *ad locum* opta por traducir ἀντιδιάρσεις directamente por “dichotomie”). Si los comentaristas griegos entienden ἀντιδιάρσεις simplemente como “dividir dicotómicamente”, “filosofía” sería el género y “parte” e “instrumento” sus especies, aunque no especies obtenidas por negación, lo cual indicaría que no está empleando el término en el sentido estoico de DL 7.61 (esto es lo que parece estar pensando Filópono al final de 1.11).

#### 1.11 Filópono, in *An. Pr.* 6, 19-7, 9 (*FDS* 29)

Ἐξῆς ζητητέον πότερον μέρος ἐστὶν ἢ ὄργανον ἢ λογικὴ τε καὶ δια-  
λεκτικὴ πραγματεία τῆς φιλοσοφίας, ἐπεὶ περ ἐναντίως καὶ διαφόρως δοκεῖ  
τοῖς παλαιοῖς περὶ αὐτῆς. οἱ μὲν γὰρ Στωικοὶ ἄντικρυς μέρος αὐτὴν ἀπο-  
5 φαίνονται, τοῖς ἄλλοις δὲ δύο μέρεσι τῆς φιλοσοφίας αὐτὴν ἀντιδιαροῦντες· οἱ  
δὲ Περιπατητικοί, τουτέστιν οἱ ἀπὸ Ἀριστοτέλους, ὄργανον· οἱ δὲ ἀπὸ τῆς  
Ἀκαδημίας, ὧν ἐστὶ καὶ Πλάτων, καὶ μέρος καὶ ὄργανον φαίνονται λέγοντες.  
καὶ οἱ μὲν Στωικοὶ τοιοῦτω τινὶ λόγῳ τὸ εἶναι αὐτῆς μέρος κατασκευάζουσι.

- περὶ δὲ καταγίνεται, φασί, τέχνη τις ἢ ἐπιστήμη, εἰ μὴ ἀναφέροιο εἰς ἑτέραν τέχνην ἢ ἐπιστήμην ὡς μέρος ἢ μόριον αὐτῆς, ἐκείνης μέρος ἐστὶν ἢ μόριον. εἰ τοίνυν ἡ φιλοσοφία καταγίνεται περὶ τὴν λογικὴν μέθοδον, ἥτις οὐκ ἀνάγεται εἰς ἑτέραν τέχνην ἢ ἐπιστήμην ὡς μέρος ἢ μόριον, ἡ λογικὴ ἄρα τῆς φιλοσοφίας ἐστὶ μέρος ἢ μόριον. μόριον μὲν οὖν οὐκ ἔστιν· οὔτε γὰρ τοῦ θεωρητικοῦ οὔτε τοῦ πρακτικοῦ μέρος ἐστὶ· τὸ γὰρ μόριόν τινος καὶ τῆς ὕλης κοινωνεῖ καὶ τοῦ σκοποῦ ἐκείνῳ οὐ ἐστὶ μόριον. τῷ μὲν οὖν πρακτικῷ οὐ κοινωνεῖ· τούτου γὰρ ὕλη τὰ ἀνθρώπινα πράγματα καὶ ἡ μετριοπάθεια, σκοπὸς δὲ τὸ περὶ ταῦτα αἰρετόν πως ἢ φευκτόν· ἡ δὲ λογικὴ ὕλη μὲν ἔχει τὰς προτάσεις, σκοπὸν δὲ τὸ διὰ τῆς τοιαύτης συνθέσεως τῶν προτάσεων τῶν ἐπομένων τι ἐξ ἀνάγκης δεικνύει συναγόμενον· δὲ οὐκ ἔστι τοῦ πρακτικοῦ τέλος, ἀλλ' ὡς εἶπον, ἡ μετριοπάθεια ἢ ἀπλῶς τὸ ἀγαθόν. καὶ οὕτως μὲν ἡ λογικὴ οὐκ ἔστι μόριον τοῦ πρακτικοῦ. ἀλλ' οὔτε μὴν τοῦ θεωρητικοῦ· τούτου γὰρ ὕλη μὲν τὰ θεῖα, τέλος δὲ ἡ περὶ ταῦτα θεωρία. εἰ δὲ μήτε τοῦ θεωρητικοῦ μήτε τοῦ πρακτικοῦ ἐστὶ μέρος, οὐκ ἔσται ἄρα τῆς φιλοσοφίας μόριον. λείπεται οὖν ἀντιδιαφεῖσθαι τῷ θεωρητικῷ καὶ πρακτικῷ τὴν λογικὴν καὶ μέρος εἶναι τῆς φιλοσοφίας. καὶ οὕτω μὲν οἱ Στωικοί.

14 τῆ ὕλη QVt : corr. Brandis / τοῦ σκοποῦ t : τῷ σκοπῷ QV 19 ἀπλῶς τὸ Q : transp. Vt

### 1.12 Olimpiodoro, *Prolegomena in Categoriais* 14, 18-15, 30 (FDS 30)

- ζητοῦντες εἰ μέρος ἢ ὄργανον ἢ λογικὴ τῆς φιλοσοφίας. δεῖ τοίνυν εἰδέναι ὅτι διάφοροι δόξαι γεγόνασιν περὶ ταύτης, τῶν μὲν Στωϊκῶν μέρος αὐτὴν εἶναι νομιζόντων, τῶν δὲ Περιπατητικῶν ὄργανον, τοῦ δὲ θεοῦ Πλάτωνος μέρος ἅμα καὶ ὄργανον, μέρος μὲν αὐτὴν εἶναι λέγοντος ἐν Φαίδρῳ, ἔνθα λόγον ἐπέχειν φησὶν αὐτὴν τριγχοῦ πρὸς τὴν φιλοσοφίαν, ὄργανον δὲ ἐν Φαίδρῳ, ἔνθα φησὶν ὅ παῖ, γύμναζε σεαυτὸν διὰ τῆς καλουμένης ἀδολεσχίας, ἕως ἔτι νέος εἶ, εἰ δὲ μή, ἐκφεύξεταί σε τὸ ἀληθές, οὐδὲν ἄλλο διὰ τούτων ἐνδεικνύμενος ὁ Πλάτων ἢ ὅτι ὄργανόν ἐστὶν ἡ λογικὴ τῆς φιλοσοφίας· οὐ γὰρ εἶχεν ποτε τολμήσαι καὶ εἰπεῖν ἀδολεσχίαν καὶ γυμνασίαν τὸ μέρος. ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὁ Πλάτων.
- Οἱ δὲ Στωϊκοὶ διὰ δύο ἐπιχειρημάτων τὴν ἰδίαν δόξαν ἠβούλοντο πιστώσασθαι, ὧν τὸ πρῶτον τοιαύτην ἔχει τὴν ἀγωγὴν· πᾶν, ὃ κέχρηται τις ἢ τέχνη ἢ ἐπιστήμη, ἐὰν μὴ ἢ ἑτέρας τέχνης ἢ ἐπιστήμης <ἢ μέρος ἢ μόριον, αὐτῆς τῆς κερημένης> ἢ μέρος ἢ μόριόν ἐστὶν. οἷον ὡς ἐπὶ παραδειγμάτων· τῆς ἰατρικῆς τέχνης μέρος ἐστὶ τὸ διαιτητικόν, καὶ οὐδαμῶς ἑτέρας τέχνης ἢ ἐπιστήμης μέρος ἢ μόριόν ἐστὶ· τῆς ἰατρικῆς ἄρα τέχνης τὸ διαιτητικὸν μέρος ἐστὶ, καὶ αὕτη μόνη κέχρηται αὐτῷ. εἰ τοίνυν καὶ ἡ φιλοσοφία κέχρηται τῇ λογικῇ, ἑτέρα δὲ τέχνη ἢ ἐπιστήμη αὕτη οὐ κέχρηται, τῆς ἄρα φιλοσοφίας μέρος ἢ μόριον ἢ λογικῇ.
- ἀλλὰ μὴν οὐ μόριον· μέρος ἄρα. καλῶς δὲ πρόσκειται τῷ λόγῳ τὸ ἔαν μὴ ἢ ἑτέρας τέχνης ἢ ἐπιστήμης· διὰ τὴν ἀστρονομίαν. ἐκινδύνευεν γὰρ ἡ ἀστρονομία μέρος εἶναι τῆς κυβερνητικῆς, ἐπειδὴ κέχρηται αὐτῇ, ὡς δηλοῖ Ἄρατος λέγων περὶ τῆς ἄρκτου
- ἴτη καὶ Σιδόνιοι ἰθύντατα ναυτίλλονται,
- εἰ μὴ προὔπηρχεν μέρος οὐσα τῆς φιλοσοφίας· ὑπὸ γὰρ τὸ θεωρητικὸν ἀνάγεται, καὶ τὸ θεωρητικὸν ὑπὸ τὸ μαθηματικόν. καὶ ἡ μὲν τοῦ ἐπιχειρηματος ἀγωγή τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον. ἔστι δὲ ἐλέγξαι αὐτὸ συντόμως καὶ

- ῥαδίως διὰ τῆς τοῦ φλεβοτόμου ἀποδείξεως· φαίη γὰρ ἂν τις πρὸς αὐτούς· ὅτι τὸ φλεβοτόμον τίνος ἐστίν; ἢ μόνης ἰατρικῆς; ἢ τινες ἄλλοι τούτῳ
- 30 κέχρηται ἢ μόνοι ἰατροί; καὶ ὅμως τῶν εὐφρονούντων οὐδεὶς μέρος τῆς ἰατρικῆς καλέσει εἶναι τὸ φλεβοτόμον, εἴ γε τὸ μὲν σῶμα, τὸ φλεβοτόμον, τὸ δὲ ἀσώματον, ἢ ἰατρική· οὐδέποτε δὲ τὸ σῶμα τοῦ ἀσωμάτου μέρος ἐστί. πόθεν οὖν ὁ παραλογισμὸς προῆλθεν; λέγω τοίνυν, διότι τὸ ζητούμενον ἐν τῷ ἐπιχειρήματι παραλείπεται· ἔδει γὰρ αὐτοὺς οὕτως εἰπεῖν· ὅτι πᾶν,
- 35 ὃ κέχρηται τις ἢ τέχνη ἢ ἐπιστήμη, ἐὰν μὴ ἢ ἑτέρας τέχνης ἢ ἐπιστήμης ἢ μέρος ἢ μόριον ἢ ὄργανον, αὐτῆς τῆς κεκρημένης ἢ μέρος ἢ μόριόν ἐστί ἢ ὄργανον. ἀλλὰ μὴν καὶ τῇ λογικῇ οὐδεμία ἄλλη τις κέχρηται ἢ μόνη ἢ φιλοσοφία· ταύτης ἄρα τῆς χρωμένης μέρος ἢ μόριόν ἐστιν ἢ ὄργανον. ἀλλὰ μὴν οὐκ ἔστι μέρος ἢ μόριον ἢ λογική, ὡς δέδεικται· ὄργανον ἄρα
- 40 ἐστί. καὶ ἐν τούτοις ἡ ἀγωγή τοῦ πρώτου λόγου. δεύτερος λόγος τοιαύτην ἔχων τὴν ἀγωγὴν· ἡ λογικὴ προβάλλεται ὑπὸ τῆς φιλοσοφίας· πᾶν τὸ προβαλλόμενον ὑπὸ τίνος μέρος ἐστί τοῦ προβάλλοντος· ἡ λογικὴ ἄρα ὡς προβληθεῖσα ὑπὸ τῆς φιλοσοφίας μέρος αὐτῆς ἐστί. ψευδῆς δὲ καὶ οὗτος ὁ λόγος καθέστηκεν· αὐτίκα γοῦν ὁ μὲν χαλκεὺς ἐαυτῷ <ἄκμονα> προβάλλεται
- 45 καὶ ὁ τέκτων, εἰ τύχοι, σφῦραν, καὶ οὐδέτερον οὐδετέρου μέρος ἐστί. καὶ οἱ μὲν τῶν Στωϊκῶν λόγοι τοιαύτην ἔχουσι τὴν ἀγωγὴν, δεικνύουσι ἐπειγόμενοι τὴν λογικὴν μέρος οὐσαν τῆς φιλοσοφίας.

3 νομίζοντες codd. : corr. Busse 13-14 ex p. 15, 19 add. Busse <ἢ μέρος ...τῆς κεκρημένης>

4-5 μέρος μὲν αὐτὴν ...τὴν φιλοσοφίαν La referencia de Olimpiodoro al *Fdr.* es seguramente errónea: no hay ningún pasaje de ese diálogo en el que Platón haga esta afirmación; hay, sin embargo, unas líneas en la *Rep.* en que no sólo se dice lo que informa Olimpiodoro, sino que además se usa prácticamente la misma terminología: “¿Les prescribirás (*sc.* a los guardianes) que se ocupen especialmente de esta enseñanza, gracias a la cual serán capaces no sólo de preguntar sino también de responder con el máximo conocimiento posible?...Ahora bien, ¿acaso no te parece ... que para nosotros la dialéctica se encuentra en lo más elevado, como una especie de coronamiento de los conocimientos y que no hay ningún otro conocimiento que pueda ser correctamente puesto por encima de ella?” (534D8-E4). Olimpiodoro dice “filosofía”, no “dialéctica”, pero en lenguaje platónico ambas cosas son lo mismo.

6-7 διὰ τῆς καλουμένης ἀδολεσχίας El sustantivo ἀδολεσχία no aparece nunca en el *Fed.*; como en la cita anterior de Platón, el pasaje platónico más parecido a lo que cita aquí Olimpiodoro, tanto desde el punto de vista terminológico como conceptual, es *Parm.* 135D: “esfuérzate y ejercítate más, a través de esa práctica a la que la gente llama charlatanería (ἀδολεσχία), mientras aún eres joven. De lo contrario, la verdad se te escapará” (trad. M.I. Santa Cruz).

24 τῇ καὶ Σιδόνιοι ἰθύντατα ναυτίλλονται Arato, *Phaenomena* 1.44.