

## NOMINALISMO, CONCEPTUALISMO Y REALISMO EN LA TEORÍA ESTOICA DE LOS UNIVERSALES

RICARDO SALLES

Instituto de Investigaciones Filosóficas  
Universidad Nacional Autónoma de México  
rsalles@servidor.unam.mx

RESUMEN: El objetivo de este trabajo es, por una parte, ofrecer una nueva interpretación de la teoría estoica de los universales a la luz del debate entre nominalismo, conceptualismo y realismo, y, por otra, desentrañar un paralelismo entre el análisis propuesto por los estoicos de enunciados cuyo sujeto gramatical son términos genéricos, y el análisis propuesto por Russell de enunciados como “El actual rey de Francia es calvo”. Al final del trabajo se estudian las bases metafísicas de la teoría estoica de los universales y se señala una posible tensión en su interior.

PALABRAS CLAVE: Russell, Crisipo, Zenón, Cleantes, Longino

SUMMARY: The aim of this paper is to offer a new interpretation of the Stoic theory of universals in the light of the debate between nominalism, conceptualism and realism, and to bring out a parallel between the analysis proposed by the Stoic Chrysippus of statements whose grammatical subject is a generic term, and the analysis developed by Russell of statements such as “The current King of France is bald”. At the end of the paper, the metaphysical basis of the Stoic theory of universals is examined and a possible contradiction in it is brought out.

KEY WORDS: Russell, Chrysippus, Zeno, Cleanthes, Longinus

### *Introducción*

Este trabajo se propone arrojar luz sobre la teoría estoica de los universales. Por “universales” entiendo las entidades genéricas a las cuales pretenden referirse términos singulares genéricos como “el ser humano” cuando aparecen como sujeto de predicación en oraciones como “el ser humano es un animal racional mortal”. En los estudios modernos sobre el estoicismo antiguo se han propuesto al menos tres interpretaciones de la postura estoica respecto de los universales: una nominalista, una conceptualista y una realista. Según la primera, que es la más antigua, los estoicos argumentan que los términos singulares genéricos no denotan nada porque en la realidad sólo son posibles las entidades particulares; es decir, son términos que pretenden referirse a entidades que no tienen cabida alguna en la ontología. En consecuencia, en oraciones como “el ser humano es un animal racional mortal”, el término sujeto “el ser humano” carece totalmente de refe-

rente.<sup>1</sup> Algunos estudiosos han querido distinguir esta interpretación tradicional de otras dos: por una parte, la de David Sedley,<sup>2</sup> quien atribuye a los estoicos una forma de conceptualismo similar a la que sostienen algunos empiristas británicos, y, por otra parte, la de Victor Caston,<sup>3</sup> quien argumenta que Zenón, el fundador de la escuela estoica, adoptó una forma de realismo. De acuerdo con Sedley, si bien los universales estoicos no son absolutamente nada, somos capaces de representarnos universales en nuestra mente, de modo análogo a como, aunque no haya sirenas en la realidad, somos capaces de formarnos representaciones mentales de sirenas. Por consiguiente, el conceptualismo que Sedley atribuye a los estoicos es un tipo de nominalismo que, además, aplica una teoría sobre la formación de representaciones de entidades ficticias particulares como las sirenas, al caso de las entidades ficticias genéricas como los universales. De hecho, según veremos, el nominalismo tradicionalmente atribuido a los estoicos ya contiene las bases del conceptualismo que Sedley pretende atribuirles. Según Caston, en cambio, nuestras representaciones de universales no carecen de un objeto intencional: contrariamente a lo que sostiene la lectura nominalista-conceptualista, es falso que no haya nada en la realidad que sea representado por ellas. La única reserva, sostiene Caston, es que su objeto es puramente intencional, es decir, un objeto que no existe independientemente de las representaciones que tengamos de él. Para existir, al igual que las entidades ficticias en general, los universales dependerían totalmente de nuestras representaciones y por ello estarían dotados de una existencia disminuida. Pero no por eso son nada, como sostiene la lectura nominalista-conceptualista. Son objetos intencionales que existen aunque sea en un sentido débil y disminuido, al ser totalmente dependientes de la mente. La lectura nominalista-conceptualista, en cambio, argumenta que nuestras representaciones de universales no tienen ningún objeto en absoluto, ni siquiera uno puramente intencional.

El primer objetivo de este trabajo es mostrar que la interpretación tradicional (nominalista-conceptualista) es la que mejor se ajusta a la

<sup>1</sup> Esta línea interpretativa aparece con distintos grados de desarrollo en varios estudios sobre la metafísica estoica de fines del siglo XIX y principios del XX, entre ellos Zeller 1844–1852, vol. 3.1, pp. 80–81; Prantl 1855–1870, vol. 1, pp. 427–433; Stein 1888, pp. 276–300; Brochard 1912, pp. 221–224, 235–238 y 242–246, y Couissin 1927, p. 390. Pero también se halla en estudios más recientes, entre ellos Graeser 1975, p. 84; Forschner 1981, pp. 74–81; Inwood 1985, p. 204; y Sorabji 2005, vol. 3, pp. 129 y 147.

<sup>2</sup> *Cfr.* Sedley 1985, y Long-Sedley 1987, vol. 1, pp. 181–183.

<sup>3</sup> *Cfr.* Caston 1999.

evidencia textual de que disponemos sobre la teoría estoica de los universales. Con ello pretendo rehabilitar la interpretación nominalista como la mejor manera de entender esta teoría, tarea que ha quedado pendiente desde la publicación del trabajo de Caston.<sup>4</sup> Me doy a esta tarea en la sección 1. El segundo objetivo del trabajo es establecer un paralelismo entre esta teoría y la versión clásica de la teoría de las descripciones de Bertrand Russell. Según veremos, la forma en que Russell intenta resolver el problema que plantea la adscripción de un valor de verdad a oraciones cuyo sujeto gramatical carece de referente —*e.g.*, “El actual rey de Francia es calvo”— es similar en muchos aspectos a la manera en que el estoico Crisipo intenta resolver este mismo problema en el caso de oraciones cuyo sujeto gramatical es un término singular universal como, por ejemplo, “El ser humano (genérico) es griego”. Sería erróneo suponer que la teoría russelliana de las descripciones ya está contenida en las fuentes antiguas sobre el estoicismo, pues, como intentaré mostrar, existen diferencias significativas entre el objetivo de la teoría de Russell y el de la teoría de Crisipo y, desde luego, entre las metodologías que emplean ambos para lidiar con el problema de las entidades ficticias. Mi deseo es únicamente poner al descubierto una notable similitud entre algunas de las intuiciones clave que subyacen en cada teoría. De esto me ocupo en la sección 2. En la sección 3 presento las bases metafísicas de la teoría estoica de los universales comparándola con la teoría de carácter realista defendida por Platón. Al respecto, no pretendo tomar partido en cuanto a si la postura nominalista de los estoicos sobre los universales es, en general, más plausible que la postura realista de Platón. Mi propósito es, más bien, comparar entre ellas estas posturas antiguas a partir del análisis de los problemas filosóficos que pretenden resolver los estoicos, y Platón al adoptarlas. Las fuentes antiguas a las que me referiré están citadas *in extenso* en el Apéndice.

### 1. *La teoría de Zenón y Cleantes*

El pensamiento estoico sobre los universales empieza con el propio Zenón de Citio. Su postura aparece descrita en tres de los textos citados en el Apéndice (**1**, **2** y **5**). Si bien Zenón considera que los universales son meros conceptos (*ennoémata*) y que éstos no son nada

<sup>4</sup> En Brunschwig 2005 se ofrece una discusión detallada de la interpretación de Caston. El objetivo de este trabajo de Brunschwig, sin embargo, no es rehabilitar la lectura nominalista (Brunschwig no es nominalista), sino ofrecer una reconstrucción de la historia de la ontología estoica.

(*outis*, *outina*),<sup>5</sup> la epistemología estoica sostiene que somos capaces de formar en nuestras mentes representaciones de universales como el ser humano genérico. Dichas representaciones son “[presentaciones] genéricas” (<*phantasíai*> *genikáí*) y pertenecen a la clase de las llamadas concepciones (*énnoiai*). Esto se indica en los textos **4a**, **4b**, **4c** y **4d**. En su calidad de presentaciones, las presentaciones genéricas son representaciones mentales y la idea es que, mediante ellas, podemos representarnos universales aun cuando éstos no tengan ninguna existencia. Una analogía podría ayudarnos a entender esto. Así como puedo representarme una sirena, aunque la sirena misma no exista en ningún sentido (no hay sirenas en la realidad), así también puedo representarme un ser humano genérico, aunque no haya ningún ser humano genérico, pues, según la teoría, es un universal y los universales son meros conceptos: cosas que no forman parte de la realidad en ningún sentido. En ambos casos, las representaciones mismas son perfectamente reales, ya que, según la epistemología estoica, todas las presentaciones (*phantasíai*), incluyendo las concepciones (*énnoiai*), son estados materiales de mi alma; su objeto, sin embargo, aquello que cada una representa, es ficticio, pues ni la sirena ni, según los estoicos, el ser humano genérico son reales. De hecho, los estoicos anteriores a Crisipo, incluyendo seguramente a Zenón y Cleantes, comparan las presentaciones con imágenes impresas en el alma.<sup>6</sup> Sobre la base de esta comparación, podemos incluso reformular la analogía anterior del modo siguiente: una imagen de una sirena puede ser perfectamente real (piénsese en el óleo de Leighton “El pescador y la sirena”), aunque la sirena misma no lo sea; análogamente, si bien mi representación del ser humano genérico es también perfectamente real, no lo es su objeto intencional, a saber, el ser humano genérico.

De hecho, estos cuatro textos sobre epistemología sugieren que los universales pueden compararse con las entidades ficticias particulares, es decir, siguiendo nuestro ejemplo, con los seres fantásticos individuales que son producto de la imaginación, los sueños y las alucinaciones, como es el caso de las sirenas. Por ejemplo, de acuerdo con **4a** y **4c**, los conceptos (*énnoémata*) son ficciones (*phantásmata*) propias de la mente de los animales racionales. Un ejemplo que ofrece **4a** es el de una persona víctima de alucinaciones que da puñetazos en el aire contra un adversario imaginario. La persona tiene en su mente una representación de ese adversario. Esa representación es un estado

<sup>5</sup> Cfr. *LSJ s.v. outis*. Para una discusión sobre el significado de este uso del término, véase Caston 1999, pp. 166–167 y 166, n. 43.

<sup>6</sup> Cfr. Diógenes Laercio 7.50.

corpóreo de su alma. Sin embargo, a ese estado corpóreo se le llama una atracción vacía (*diákenon helkumón*), porque el objeto de ese estado es ficticio: en la realidad no hay tal adversario. En **4d**, por su parte, se equipara la atracción vacía y falsa con un sueño, sugiriéndose que los sueños también tienen como objeto ficciones particulares. La comparación entre los universales y las entidades ficticias depende, desde luego, de si las entidades ficticias particulares, al igual que los universales, no son nada, como parece haber sido la opinión de cuando menos varios estoicos importantes.<sup>7</sup> Ahora bien, si los universales no son nada, ¿cómo se generan nuestras representaciones de universales? Aquí también conviene establecer una analogía entre las entidades ficticias particulares y los universales: en ambos casos, nuestras representaciones de ellos se generan según un mecanismo de abstracción al que, a continuación, me referiré brevemente.

La teoría estoica general sobre la formación de representaciones aparece en los cuatro textos epistemológicos **4a**, **4b**, **4c**, **4d**. En **4b**, por ejemplo, se hace patente que los estoicos estudiaron en detalle la formación de presentaciones que representan entidades ficticias. Prueba de ello es que distinguieron por lo menos tres casos: ciertas ficciones se piensan “por analogía, por aumento, como en el caso de Ticio y el Cíclope [...] por transposición, como los ojos en el pecho”, en cambio, “por composición, se piensa el hipocentauro”. En el primer procedimiento se magnifica el objeto conservando las proporciones entre las partes; en el segundo se cambia el lugar de una o más partes sin afectar su estructura general; en el tercero se reordenan las partes de tal modo que se altera su estructura general. Pero el texto no se ocupa del caso específico que nos interesa aquí, el de los universales. ¿Cuál podría ser, según los estoicos, el procedimiento en este caso? Una posibilidad es que hayan adoptado una postura empirista parecida a la de Aristóteles en *Segundos Analíticos* 2. 19 (99b36–100a14): nos representamos universales gracias a un proceso de abstracción que, a partir de la observación repetida de casos particulares semejantes entre sí, despoja a los particulares de las diferencias que los distinguen entre ellas y, enfocándose únicamente en los atributos comunes en que se funda la semejanza que los une, elabora una representación mental de dichos atributos. Esta teoría de Aristóteles tuvo fuertes repercusiones en la epistemología de filósofos

<sup>7</sup> Algunas fuentes, sin embargo, sugieren que no todos los estoicos compartieron esta opinión, pues algunos otorgaron el estatus de algo a las entidades ficticias particulares como el centauro o los gigantes. *Cfr.* Séneca *Ep.* 58, 11–15. Para una discusión detallada (aunque polémica) del lugar de este testimonio de Séneca dentro de la ontología estoica, *cfr.* Brunschwig 1998 y 2005, y Salles en prensa.

antiguos posteriores a él.<sup>8</sup> En principio, también pudo haber tenido cierta influencia en los propios estoicos, según lo sugiere el texto **4c** de Aecio, en que se describe un proceso similar al descrito por Aristóteles.

En resumen, Zenón y Cleantes, al identificar los universales con conceptos y al sostener que éstos no son nada, nos ofrecen una teoría de los universales claramente nominalista. Nuestras representaciones de universales son reales, pues son estados corpóreos de nuestra alma material. Pero el *objeto* de estas representaciones, es decir, los universales mismos, son ficciones carentes de cualquier tipo de entitatividad o subsistencia. No son nada.<sup>9</sup> Desde este punto de vista, el nominalismo de Zenón y Cleantes ya contiene los elementos del conceptualismo que David Sedley les ha atribuido en un artículo clásico. De acuerdo con Sedley, los estoicos en general adoptaron una postura similar a la de los empiristas británicos: “lejos de ser anteriores a hombres particulares en el orden del ser, como lo sostuvo el platonismo, [el hombre universal] es simplemente un constructo mental compuesto de experiencias de hombres individuales preexistentes, y que no corresponden a nada en la realidad”.<sup>10</sup> Esta lectura conceptualista es claramente nominalista porque, según ella, los universales no son realmente nada.<sup>11</sup> Pero, según mi reconstrucción, el nominalismo de Zenón y Cleantes también es claramente conceptualista, pues coincide con el conceptualismo clásico (y, en todo caso, con el que *Sedley* les atribuye a ellos): si bien los universales no son nada, somos capaces de representarnos universales mediante construcciones mentales. De hecho, como vimos a través de los textos **4a**, **4b**, **4c** y **4d**, las fuentes antiguas que identifican a los estoicos como nominalistas indican el

<sup>8</sup> Cfr. Sorabji 2005, vol. 3, pp. 138–141.

<sup>9</sup> En *Parménides* 132B–C, Platón ya había explorado la posibilidad de identificar las formas universales (*eíde*) con conceptos o “pensamientos” (*noémata*), y había identificado estos pensamientos con una cierta clase de representaciones mentales que sólo se dan dentro del alma aun cuando aquello que representan, su objeto, sea *algo existente* (son “de algo existente”: *tinós óntos*, 132b11–c2). La diferencia entre esta postura de Platón y la de Zenón y Cleantes radica en que éstos afirmarían que los conceptos (*ennoémata*) no son nada en absoluto (ni siquiera objetos intencionales).

<sup>10</sup> Cfr. Sedley 1985, p. 89: “far from being prior to particular men in the order of being, as Platonism held, [the universal man] is merely a mental construct compounded out of experiences of pre-existing individual men, and corresponding to nothing in reality”. Sobre la presencia de esta forma de conceptualismo en el empirismo británico, cfr. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* 3.3.11.

<sup>11</sup> A pesar de lo afirmado en el pasaje que acabo de citar, Sedley (1985, p. 87) otorga a los universales estoicos el estatus de “cuasialgos”, el cual, según él, es ontológicamente distinto del de la nada. Regreso a esto asunto en la nota 17.

interés filosófico de estos autores por el problema de cómo se generan representaciones cuyo objeto intencional no es nada. Una muestra de este interés es la detallada teoría que se desarrolla en estos textos sobre cómo construimos representaciones de entidades ficticias en general.

En contraposición con la lectura nominalista-conceptualista, Victor Caston ha ofrecido en años recientes una interpretación distinta.<sup>12</sup> Según él, los estoicos consideran que las construcciones mentales mediante las cuales nos representamos universales no carecen de un objeto intencional: representan algo y no nada como pretenden los nominalistas-conceptualistas. La única reserva, argumenta este estudioso, es que su objeto es puramente intencional, es decir, un objeto que no existe independientemente de las representaciones que tenemos de ellos. Los universales, al igual que las entidades ficticias, dependerían de nuestras representaciones para existir y, por ello, estarían dotados de una existencia disminuida. Por consiguiente, no formarían parte del género ontológico de los existentes (*tà ónta*), sino del de las entidades que se limitan a ser algo que “subsiste relativamente a nuestras presentaciones” (*tò katà logikèn phantasían huphistámenon*).<sup>13</sup> En ese sentido serían, en efecto, objetos *puramente* intencionales. Sin embargo, aclara Caston, no por ello son nada, como sostiene la lectura nominalista-conceptualista. Al contrario, son objetos intencionales que existen aunque sea en un sentido débil y disminuido, al ser totalmente dependientes de la mente. La lectura nominalista-conceptualista, en cambio, argumenta que nuestras representaciones de universales no tienen ningún objeto en absoluto, ni siquiera uno puramente intencional.<sup>14</sup>

El principal argumento de Caston para esta lectura de los estoicos se basa en la atribución de un valor existencial al participio *ón* del texto de Diógenes Laercio que cito como el texto **3** del Apéndice. Me permito indicar a continuación la oración clave basándome en esta lectura de Caston:

<sup>12</sup> Cfr. Caston 1999.

<sup>13</sup> Cfr. Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos* 8.70, citado en Caston 1999, p. 270.

<sup>14</sup> De este modo, Caston interpreta de forma distinta la postura de Zenón y Cleantes respecto de Platón, al argumentar que, al igual que los *noémata* del *Parménides*, los *ennoémata* de Zenón y Cleantes son una cierta clase de entidad, dependiente de la mente. En palabras de Platón: “no pueden darse en otro sitio más que en las almas (132B: *oudamou állothi è en psucháis*). Cfr. Caston 1999, pp. 176–192 y, en particular, las pp. 169 y 169 nn. 48 y 49. La lectura de Caston se discute en detalle en Brunschwig 2005, pp. 223–227 (cfr. 1988, pp. 127–128).

Un concepto es una ficción de la mente, al no ser algo existente ni estar cualificado, sino ser como si fuera algo y como si estuviera cualificado.

La expresión “no ser algo existente” le abre cierto margen a Caston para afirmar que los conceptos estoicos son algo aunque no un algo *existente*, es decir, algo que no existe en el sentido fuerte en que lo hacen los cuerpos dentro de la ontología estoica y para los cuales los estoicos reservan el verbo “ser” o “existir” (*einai*). Para citar al autor: “en esta lectura, los estoicos no destierran de ningún modo los conceptos del género supremo. Simplemente niegan que los conceptos sean algo *existente*, y eso, como sabemos, sigue siendo compatible con que sean *algo*.”<sup>15</sup> La postura que Caston atribuye a Zenón y Cleantes respecto de los universales es por ello *realista* y, aunque se trate de un realismo muy débil (pues los conceptos no existirían en un sentido fuerte, independientemente de la mente),<sup>16</sup> es distinto del nominalismo que le atribuye la lectura nominalista-conceptualista, según la cual los conceptos estoicos no son absolutamente nada.<sup>17</sup> Considerando que el principal argumento de Caston a favor del realismo descansa sobre una lectura posible, pero no necesaria, de un texto particular (la expresión del texto **3** οὔτε τὶ ὄν οὔτε ποιόν también puede leerse nominalistamente: “no siendo algo ni estando cualificado”), la interpretación nominalista-conceptualista parece ser la más clara y, por lo que vimos a través de los textos **1**, **2**, **4**, **4a**, **4b**, **4c** y **4d**, la que goza de mayor apoyo textual.

<sup>15</sup> Cfr. Caston 1999, p. 169: “[o]n this reading, the Stoics do not banish concepts from the highest genus at all. They just deny that concepts are anything *existent*, and that, as we know, is still compatible with their being *something*.”

<sup>16</sup> Un realista fuerte podría objetarle a Caston que una condición necesaria para que una teoría sea considerada realista es que sostenga que los universales son independientes del lenguaje y de la mente. No basta decir que tienen un cierto tipo de ser, pues el conceptualismo piensa precisamente que sí son algo, sólo que dependientes de la mente. Por ejemplo, véase el caso de Armstrong, quien en la introducción de su obra clásica sobre los universales señala lo siguiente: “en esta obra se arguye, primeramente, que hay universales tanto monádicos como poliádicos, esto es, propiedades y relaciones que existen independientemente de la mente clasificante. Así, pues, se acepta el realismo y se rechaza el nominalismo” (1978, p. 11).

<sup>17</sup> Una diferencia que Caston establece entre su propia lectura y la de Sedley atañe a la *terminología* usada por los estoicos para clasificar los universales. A diferencia de Sedley (1985, p. 87), Caston sostiene (a) que los conceptos estoicos son algo, un “ti” (Sedley argumenta que no son ni algo ni nada sino “cuasialgos”), y (b) que, en los estoicos, no existe una categoría ontológica distinta de la de los algos y de la de la nada (1999, pp. 158–165).

## 2. La concepción de Crisipo

Hasta aquí nos hemos ocupado de la teoría estoica de los universales en la versión que parece tener su origen en Zenón y Cleantes. Sin embargo, el pensamiento estoico sobre los universales parece haberse modificado con el tiempo, al buscar resolver problemas que la versión original pudo haber encontrado. Una versión que se aparta de la original en este sentido es la de Crisipo. De acuerdo con el testimonio de Siriano en el texto 5, la versión de Crisipo (junto con la de Arquedemo y la de la mayoría de los estoicos tardíos) es distinta de la de aquellos estoicos que identificaron los universales con los conceptos, es decir, Zenón y Cleantes. Con Crisipo, sostiene Siriano, los universales empiezan a introducirse “para el uso de convenciones respecto de los nombres”. ¿Qué significa esto y, en particular, qué convenciones son éstas? En 6 se sugiere que son aquellas que rigen el uso de términos singulares en definiciones. Para tomar el ejemplo de Siriano, Crisipo habría sostenido que el enunciado *A* “El ser humano es un animal racional mortal” significa lo mismo (literalmente: “en fuerza [o en potencia] dice lo mismo”: *têi men dunámei tò autò légei*) que el enunciado *B* “Si algo es un ser humano, es un animal racional mortal” a pesar de que *A* y *B* difieren entre sí sintáctica y fonéticamente. En otras palabras, *A* y *B* expresarían una misma proposición (*axioma*), la cual constituiría su significado. Dicha proposición sería la cuantificada universalmente (“universalizable”: *katholikón*):

(1) (*x*)(si *x* es un ser humano, *x* es una animal racional mortal)

Ninguna de las fuentes indica cuál era el objetivo de la teoría de Crisipo: ¿qué problema filosófico pretendía resolver? A título de conjetura, podríamos pensar que se trata de un problema análogo al que preocupó a Russell al formular la versión clásica de su teoría de las descripciones.<sup>18</sup> Pensemos en un término singular como “El actual rey de Francia”. Dado que no hay un actual rey de Francia y dicho término, por consiguiente, carece de referente, las oraciones “El actual rey de Francia es calvo” y “El actual rey de Francia no es calvo” carecerían de valor de verdad. En efecto, oraciones predicativas como éstas son verdaderas cuando el sujeto cae bajo la extensión del predicado y falsas cuando no es así. Pero, en la medida en que no existe un actual rey de Francia, el supuesto sujeto de estas dos oraciones no cae ni en la extensión del predicado *Calvo* ni en la del predicado *No calvo*. Es por ello que estas oraciones carecerían de un

<sup>18</sup> Cfr. Russell 1905. Cfr. Neale 1990 y Ludlow 2007.

valor de verdad. Pero esto representa una violación del principio de bivalencia. Para evitar esta consecuencia indeseable, se podría admitir en la ontología, como lo hace Meinong,<sup>19</sup> la presencia de objetos no existentes que puedan fungir como referentes del término anterior, en este caso, un actual rey de Francia. La propuesta de Russell es distinta: para que estas oraciones no violen el principio de bivalencia, se las debe tratar como oraciones existenciales cuyo sujeto gramatical no funciona, desde un punto de vista lógico, como un término singular genuino, sino como predicado. Por ejemplo, “El actual rey de Francia es calvo” se analizaría como: hay un  $x$  tal que (i)  $x$  es actualmente rey de Francia, (ii) para todo  $y$ , si  $y$  es actualmente rey de Francia,  $y = x$ , es decir,  $x$  es el único rey de Francia (cláusula de “unicidad”), y (iii)  $x$  es calvo. Formalmente:

$$(2) \exists x[(Fx \ \& \ (y)(Fy \rightarrow x = y)) \ \& \ Cx]$$

Puesto que actualmente no hay un rey de Francia, esta oración no sólo carece de valor de verdad sino que es falsa. Un problema análogo pudo haber preocupado a Crisipo en el caso específico de los universales. Consideremos una oración como:

$$(3) \text{“El ser humano es griego.”}$$

Pero supongamos, junto con Zenón y Cleantes, que no hay un ser humano genérico. Si es así, (3) no es verdadero ni falso pues el sujeto de (3) no cae ni bajo la extensión del término “griego” (o predicado *ser griego*) ni bajo la de su opuesto “bárbaro” (o predicado *ser bárbaro*). En cambio, supongamos que, siguiendo a Crisipo, el verdadero significado de (3) es la proposición:

$$(4) (x)(\text{si } x \text{ es un ser humano, } x \text{ es griego}).$$

Según puede observarse, (4) tiene un valor de verdad, pues es simplemente *falso* que todo ser humano sea griego. Este método de análisis permite asignar un valor de verdad determinado a cualquier oración cuyo sujeto gramatical pretenda referirse a un universal real. Pero, en principio, también podría funcionar cuando el término singular pretende referirse a un *particular* como el actual rey de Francia. En efecto, el análisis de Crisipo permite dotar de valor de verdad a una oración como “El actual rey de Francia es calvo”. En la teoría de Crisipo, el verdadero significado de esta oración sería:

<sup>19</sup> Cfr. Meinong 1904.

(5)  $(x)$ (si  $x$  es el actual rey de Francia,  $x$  es calvo).

Es cierto que, por tratarse de una cuantificación universal, (5) es incapaz de capturar un aspecto importante del significado de la oración “El actual rey de Francia es calvo”, a saber, que hay *uno y sólo un* individuo tal que ese individuo es el rey de Francia y es calvo. En cambio, este aspecto aparece claramente reflejado en el análisis russelliano gracias al cuantificador existencial de (2) y su cláusula de unicidad. Sin embargo, aun así, la proposición crisipiana (5) permite resolver, aunque de forma distinta, el problema general del que partió Russell, a saber, la dificultad ontológica que surgiría de querer aplicar el principio de bivalencia a oraciones cuyo sujeto no existe. En efecto, (5) es verdadera en todos los casos, pues no hay uno en que su antecedente sea verdadero y su consecuente falso: si el actual rey de Francia es efectivamente una entidad ficticia no existente (es decir, un “no algo”) como el centauro y las sirenas, y si el dominio del cuantificador es el conjunto de las entidades existentes (es decir, de los “algos”), entonces, no habrá ningún valor de  $x$  tal que  $x$  sea el actual rey de Francia. Esto implica que el antecedente de (5) es falso en todos los casos y, por ende, que (5) es verdadero también en todos los casos (y no falso en todos como ocurre con (3) en el marco del análisis russelliano).<sup>20</sup>

En suma, tanto el método de Russell como el de Crisipo permiten asignar un valor de verdad determinado a oraciones que aparentemente violan el principio de bivalencia en virtud de que su sujeto gramatical —“el actual rey de Francia” en “El actual rey de Francia es calvo” y “el ser humano” en “el ser humano es griego”—

<sup>20</sup> Una aparente dificultad es que una oración como “El actual rey de Francia no es calvo” —oración que *parece* ser la negación de “El actual rey de Francia es calvo”— también sería verdadera en el análisis de Crisipo, pues la proposición que le correspondería también sería verdadera, a saber,  $(x)$ (si  $x$  es el actual rey de Francia,  $x$  no es calvo). Nótese, sin embargo, que las proposiciones  $(x)$ (si  $x$  es el actual rey de Francia,  $x$  no es calvo) y  $(x)$ (si  $x$  es el actual rey de Francia,  $x$  es calvo) no son contradictorias, pues la contradictoria de la segunda es No  $(x)$  (si  $x$  es el actual rey de Francia,  $x$  no es calvo), la cual es una proposición distinta de la primera. Por lo tanto, la dificultad se desvanece, pues la contradicción que parece haber entre las oraciones “El actual rey de Francia es calvo” y “El actual rey de Francia no es calvo”, desaparece cuando se las somete al análisis lógico que propone Crisipo (del mismo modo que si se las somete al análisis que propone Russell, pues tampoco son contradictorias entre sí las proposiciones  $\exists x[(Fx \ \& \ (y)(Fy \rightarrow x = y)) \ \& \ Cx]$  y  $\exists x[(Fx \ \& \ (y)(Fy \rightarrow x = y)) \ \& \ \text{no } Cx]$ , siendo que, a diferencia de lo que ocurre en el caso de Crisipo, en el caso de Russell ambas proposiciones, como dijimos más arriba, son *falsas*: es falso que exista algo que sea el actual rey de Francia y que sea calvo, y es falso también que exista algo que sea el actual rey de Francia y que *no* sea calvo).

carece de referente. Tanto Russell como Crisipo argumentan que, en realidad, la estructura lógica de estas oraciones es distinta de su estructura gramatical. En particular, en esta estructura lógica, las expresiones “el actual rey de Francia” y “el ser humano” no son realmente referenciales sino predicativas, tal como puede apreciarse si atendemos a la estructura lógica de las oraciones: hay un  $x$  tal que  $x$  es actualmente rey de Francia,  $x$  es el único rey de Francia y  $x$  es calvo, por una parte, y para todo  $x$  si  $x$  es un ser humano  $x$  es griego, por otra. Gracias a que en estas estructuras lógicas “el actual rey de Francia” y “el ser humano” no son referenciales, sino predicativas, las oraciones tienen un valor de verdad definido. Sin duda, Crisipo y Russell se ocupan de clases distintas de oraciones (oraciones cuyo sujeto gramatical pretende referirse a universales, en el caso de Crisipo, y oraciones cuyo sujeto gramatical pretender referirse a particulares, en el caso de Russell). Y su manera de entender la estructura lógica de las oraciones problemáticas también difiere sustancialmente (como proposiciones cuantificadas universalmente en el caso de Crisipo y como proposiciones cuantificadas existencialmente en el caso de Russell). Pero en ambos casos la estrategia general es la misma (ambos argumentan que, desde el punto de vista lógico, las expresiones que funcionan como sujeto gramatical no son referenciales, sino predicativas), el resultado es equivalente (ambas clases de oraciones tienen un valor de verdad definido, aunque distinto en cada caso: falso en Russell y verdadero en Crisipo) y, por ende, ambas propuestas poseen el mismo grado de éxito como soluciones a la dificultad inicial con la cual pretenden lidiar (la dificultad de que ambas clases de oraciones parecen constituir una excepción al principio de bivalencia).<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Cabe mencionar también que existe cierto parecido entre la propuesta de Crisipo y la de Frege, ya que ambos recurren a proposiciones cuantificadas universalmente en su análisis de las oraciones cuyo sujeto gramatical pretende referirse a entidades genéricas como “el ser humano es griego”. Según el proyecto emprendido en la *Conceptografía* (Frege 1879), oraciones como ésta no son realmente de tipo sujeto-predicado, sino que enuncian una relación de subordinación entre conceptos (la subordinación —falsa en este caso— del concepto de ser humano al concepto de griego). Según Frege, la expresión más adecuada de esta relación sería a través de proposiciones cuantificadas universalmente, en este caso,  $(x)(\text{si } x \text{ es un ser humano, } x \text{ es griego})$ , es decir, proposiciones exactamente del mismo tipo como sugiere Crisipo. Sin embargo, los proyectos y presupuestos de Frege y Crisipo son esencialmente distintos, pues Frege es un realista respecto de los universales y, en general, respecto de los sentidos de las oraciones y de las expresiones suboracionales (*cf.* Frege 1918) y, por lo tanto, su motivación al estudiar la estructura lógica de este clase de oraciones *no es*, como en Crisipo y Russell, encontrar una forma de no aceptar la existencia

¿Cuál es el lugar de la teoría de los universales de Crisipo dentro de la historia del estoicismo? Su originalidad parece radicar en que intenta hacer compatibles el nominalismo-conceptualismo de Zenón y Cleantes con el principio de bivalencia, pieza clave de la epistemología y la física estoica. Pero la versión crisipiana no pretende en absoluto sustituir o corregir el nominalismo de Zenón y Cleantes. De hecho, Crisipo toma de ellos la tesis de que los términos singulares genéricos como “El ser humano” carecen de referente en el sentido fuerte, es decir, en el sentido de que pudieran denotar una entidad determinada que fuera sujeto de predicación y portadora de propiedades, como ocurre con las entidades singulares comunes, por ejemplo, Sócrates o el actual presidente de México. A lo mucho sería posible, como ya vimos en la sección 1, *representarnos* un ser humano genérico en ese sentido fuerte. Pero el supuesto objeto intencional de esta representación no es nada en realidad.<sup>22</sup> Esto marca una diferencia importante entre la ontología crisipiana y la platónica. Según ésta, un término singular genérico como el anterior posee, como referente, una entidad determinada que es sujeto de predicación y portadora de propiedades. Pero en la ontología crisipiana, según dijimos, esto no es así. De hecho, Crisipo diseñó un argumento específicamente dirigido contra la idea de que los universales son algo y, en particular, una entidad determinada (*tóde ti*). De este argumento, que aparece en el texto 4, hablaremos más adelante.

### 3. *Las bases metafísicas de la teoría estoica de los universales*

En cualquier caso ¿qué pudo haber motivado a los estoicos a sostener que los universales no son algo sino nada? El argumento atribuido a Crisipo en 4 responde esta pregunta. Se trata de un argumento

de entidades genéricas. La motivación de Frege, según se explica claramente en el prólogo de la *Conceptografía*, es puramente lógica: expresar con rigor lógico las relaciones conceptuales implícitas en nuestro uso común del lenguaje.

<sup>22</sup> El testimonio de Siriano en el texto 5 también alude a las posturas de Longino (siglo II d.C.), Antonino (siglo II o III d.C.) y Cornuto (siglo I d.C.), acerca de las cuales no se sabe prácticamente nada más sino que son variaciones de las de Zenón-Cleantes y de Crisipo. *Cfr.* Frede 1990, y Dillon y O’Meara 2006, p. 196, n. 149. La postura de Longino es parecida a la de Crisipo, porque identifica los universales con decibles, y aparentemente es cercana también a cierto tipo de conceptualismo, porque hace de los universales entidades que dependen, en un sentido no especificado en el texto, de nuestra mente. Lo mismo cabe afirmar de la postura de Antonino, quien sostuvo que los universales eran entidades conceptuales (*ennoetikás*) que subsisten en la mente (*tôi nôi paruphístantai*). Cornuto, por su parte, parece haber adoptado una postura similar a la de Zenón, al poner el énfasis en el carácter general de los universales e identificarlos con “[conceptos] genéricos”.

que ya era canónico en la época de Crisipo, pues, según el texto, éste se limita a adoptar “la convención entre los estoicos respecto de las cosas genéricamente cualificadas”. Este argumento, conocido como el “sofisma del Nadie”, toma su nombre del episodio de la *Odisea* (libro 9, 366–460) en que Ulises engaña al cíclope Polifemo al decirle que su nombre es “Nadie”, con lo cual, Polifemo, al buscar ayuda para recapturar a Ulises, no es tomado en serio por los demás cíclopes cuando declara que “Nadie me está matando” (408–412). En realidad, el episodio de Homero y el argumento de Crisipo ponen al descubierto dos dificultades lógicas opuestas pero íntimamente relacionadas. En el primero, la dificultad se deriva de usar el término “nada” para nombrar algo (Ulises), mientras que en el segundo se deriva de usar el término “algo” para nombrar una cosa que, en realidad, no es nada (el ser humano genérico).<sup>23</sup>

Veamos entonces el argumento de Crisipo. En 4 se le llama de “sofisma”, aunque no lo sea en el estricto sentido de que parta de premisas aparentemente aceptables y llegue engañosamente a una conclusión absurda, como ocurre con los argumentos que los estoicos llaman “sofismas” en sentido estricto.<sup>24</sup> El argumento es simplemente una reducción al absurdo de la idea de que los universales son algo (*ti*) y, en particular, de que son una entidad determinada (*tóde ti*). No pueden serlo, afirma Crisipo, porque, como ahora veremos, si lo fueran, entonces “lo común sería alguien” (*estí tis ho koinós*) y esto conduciría a una conclusión supuestamente absurda.

El razonamiento se centra en un ejemplo: si el Ser Humano (u Hombre) es alguien, no puede estar a la vez en Atenas y Megara, pues algo no puede estar en dos lugares a la vez; por lo tanto, si el Ser Humano está en Atenas, no está en Megara. Pero esto es lo que es absurdo. Aunque 4 no señala *por qué* es absurdo, la razón parece ser que el Ser Humano —en cuanto entidad genérica presente en cada una de sus instancias— debería estar presente en cualquier parte donde *haya* seres humanos, incluyendo Megara. Esto, sin embargo, es justamente lo que la conclusión niega y, por consiguiente, lo que la haría absurda habida cuenta del hecho empírico de que *hay* seres humanos en Megara. Por consiguiente, no debe tratarse a “lo común”, es decir, a las entidades genéricas, como algos; en este caso, como personas. Aquí cabe hacer una aclaración importante. Los estoicos aceptan, de hecho, la idea de que una misma cosa puede estar simultáneamente en dos lugares distintos. Como veremos en

<sup>23</sup> Al respecto, *cf.* Long y Sedley 1987, vol. 2, p. 183.

<sup>24</sup> Véase, por ejemplo, el testimonio de Sexto Empírico en el texto 4e.

un instante, ellos consideran, por ejemplo, que las cualidades son entidades corpóreas capaces de distribuirse a lo largo del cosmos sin por ello perder su identidad. En cambio, el sofisma del Nadie parte del supuesto implícito, aceptado por Platón, de que una misma entidad *no* puede estar simultáneamente en dos lugares distintos. En *Parménides* 131B–C, por ejemplo, Platón deja muy claro que, en su opinión, es paradójica la idea de un objeto simultáneamente presente en lugares distintos.<sup>25</sup> Por lo tanto, lo que muestra el sofisma del Nadie es que es absurdo, no en general, sino *para el propio platónico*, sostener que existen entidades genéricas, pues esta tesis lleva a una conclusión absurda si se parte del supuesto platónico de que una misma cosa no puede estar simultáneamente en lugares distintos (pero no si se rechaza este supuesto, como lo hacen los estoicos).

Para terminar este trabajo, quisiera desentrañar una posible tensión en la metafísica estoica respecto de este argumento. La tensión fue originalmente puesta de manifiesto por Charles Kahn. La idea de que los universales no son nada parece contradecir la tesis, también sostenida por los estoicos a través de su teoría de las cualidades, de que existen cualidades comunes, las cuales se encargan de “cualificar comúnmente” a individuos particulares.<sup>26</sup> Cabe recordar aquí que, para los estoicos, los individuos particulares, como Sócrates, suelen estar cualificados tanto peculiar como comúnmente en virtud de que poseen, por un lado, cualidades peculiares (en virtud de las cuales distintos individuos de una misma especie se diferencian entre sí, por ejemplo, Sócrates de los demás seres humanos) y, por otro, cualidades comunes como la belleza (en virtud de las cuales distintos individuos son de una misma especie). Estas cualidades comunes, como lo indican los textos **1** y **7**, son el referente de los llamados “apelativos” o “nombres comunes” (*prosegoríai*). Según los estoicos, como bien observa Kahn, las cualidades comunes son porciones del hálito cósmico que se propaga a través de la totalidad del cosmos

<sup>25</sup> Lo que parece preocuparle a Platón en este pasaje del *Parménides* es un dilema que puede enunciarse como sigue: para que algo *X* pudiera, en su totalidad, estar presente en diversas cosas, tendría que multiplicarse y, con ello, perdería su identidad numérica (*X* en su totalidad tendría que estar presente en cada uno de los lugares y, en esa medida, tendría que haber un igual número de *X* que de lugares); en cambio, si *X* estuviera presente en una diversidad de cosas pero ya no en su totalidad, sino en partes (una parte  $X_1$  de *X* en un lugar, otra parte  $X_2$  de *X* en otro lugar, y así para cada lugar en que *X* está presente), ya no sería *X* mismo quien estaría presente en diversos lugares y, por ende, en estricto sentido, no sería correcto decir que *X* está simultáneamente presente en diversos lugares. *Cfr.* Gill 1996, pp. 24–29.

<sup>26</sup> *Cfr.* Kahn 1969, pp. 165–166.

y se difunde en las distintas entidades corpóreas con mayor o menor intensidad.<sup>27</sup> Por ejemplo, la belleza como cualidad común se difundiría con mayor intensidad en Afrodita que en Elena de Troya. En cuanto cuerpo, la belleza y cualquier otra cualidad común es un algo —un *ti*— dentro de la ontología estoica. Nótese también que las cualidades comunes son entidades genéricas en el sentido de que se identifican con aquella cosa que está presente en todos los individuos de una misma clase (por ejemplo, tanto en Afrodita como en Elena). Por último, cabe observar que, para los estoicos, una cualidad común puede estar simultáneamente en dos cuerpos que se hallan en lugares distintos (Afrodita y Elena), sin que por ello haya ningún misterio al respecto. En cuanto porción del hálito cósmico, una cualidad común como la belleza es un cuerpo elástico que se encoge y estira y, por ello, puede, en principio, abarcar físicamente la totalidad del cosmos y penetrar cuerpos individuales mezclándose con ellos. En este sentido, una misma cosa, la cualidad común, está presente en varios lugares distintos.

Para apreciar la peculiaridad de esta teoría de las cualidades es útil compararla con otra teoría de las cualidades igualmente importante en la Antigüedad, a saber, la platónica. De acuerdo con la versión que encontramos en algunos diálogos del periodo medio, por ejemplo, el *Fedón* (versión que fue criticada por el propio Platón en la primera parte del *Parménides*), una forma (*eídos*) es la encargada de explicar que algunas entidades concretas tengan cierta característica (*idéa*). Por ejemplo, la forma de la belleza —también llamada la “belleza misma” (*autò tò kalón*)— sería la encargada de explicar que las cosas bellas, digamos Elena, tuvieran la característica de ser bellas (*Fed.* 100C, *Parm.* 132A–B). Además, en la medida en que una cosa puede causar que otra tenga cierta característica sólo si ella también tiene esa característica, es necesario que una forma como la belleza sea, ella misma, bella. En general, las formas deben ser autopredicables (*Fed.* 78B–84B, *Parm.* 132A–B). Las cualidades comunes de los estoicos comparten estas dos características, en especial la primera. En el estoicismo, la belleza es ella misma un cuerpo que se difunde

<sup>27</sup> Sobre esto y el tema general de la tensión neumática también pueden consultarse Boeri 2009 y Meyer 2009. De las numerosas fuentes sobre la teoría estoica de las cualidades, destacan los comentarios de Simplicio y Dêxipo a las *Categorías* de Aristóteles por su amplitud, detalle y precisión conceptual. *Cfr.*, respectivamente, *in Ar. Cat.* ed. Kalbfleisch 48, 11–49, 9; 165, 32–166, 23 (*SVF* 2.403); 212, 12–213, 7 (*SVF* 2.390); 214, 24–215, 18 (*SVF* 2.391); 217, 32–218, 4 (*SVF* 2.389); 222, 30–223, 11 (*SVF* 2.378), e *in Ar. Cat.* ed. Busse 23, 25–24, 18 (*SVF* 2. 374); 30, 20–26; 34, 11–24 (*SVF* 2.399).

a través del cosmos por penetración y mezcla con otros cuerpos. Al hacerlo, explica que las cosas bellas sean bellas; explica que lo sean en virtud de su presencia en ellas: el que hago sea bello, de acuerdo con la metafísica estoica, consiste justamente en que contenga esa belleza. En otras palabras, tanto para Platón como para los estoicos (a) existe una entidad *B*, sujeto de predicación, llamada Belleza tal que (b) *B* explica por qué las cosas bellas son bellas y (c) *B* es ella misma bella en virtud de que, para toda entidad *x* y todo atributo *F*, si *x* explica por qué un determinado objeto *a* es *F*, entonces *x* mismo ha de ser *F*. La diferencia principal y, por supuesto, abismal, entre las cualidades comunes de los estoicos y las formas del *Fedón* es que las primeras son enteramente corpóreas, mientras que las segundas son enteramente *incorpóreas* (*Fed.* 65D–66A, 78B–84B). El motivo de esta diferencia puede ser —aunque no pienso detenerme en este problema por ahora— que las cualidades estoicas deben ser corpóreas en virtud de que deben estar presentes en las cosas individuales. Si no lo estuvieran, no podrían interactuar con ellas y, en particular, causar que posean determinados atributos. En efecto, para los estoicos, toda interacción causal se da por contacto y sólo los *cuerpos* pueden entrar en contacto los unos con los otros.<sup>28</sup> En cambio, las formas del *Fedón* pueden no estar presentes en las cosas particulares para explicar sus atributos,<sup>29</sup> mientras que las formas del *Parménides* ni siquiera pueden estar presentes en ellas para explicar estos atributos.<sup>30</sup> De un modo u otro, las formas platónicas no tienen por qué estar presentes pues, de forma general, Platón, a diferencia de los estoicos, no restringe el dominio de las interacciones causales a aquellas que se dan por contacto.<sup>31</sup>

En todo caso, parece generarse cierta tensión en la metafísica estoica. La identificación de las cualidades comunes con entidades corpóreas parece entrar en conflicto con el nominalismo estoico respecto de los universales. En efecto, justamente en su calidad de entidades

<sup>28</sup> Cfr. los textos recogidos en el capítulo 45 de Long-Sedley 1987 (pp. 272–274).

<sup>29</sup> Cfr. 100D, pasaje en que la presencia (*parousía*) se distingue de la participación (*mêthexis*, *metálepsis*) y de la “comunicación” (*koinonía*) y donde Platón afirma “aún no estar decidido” sobre cuál de estas tres nociones es la más adecuada correcta para describir la relación entre formas y particulares sensibles (100D).

<sup>30</sup> Para un trabajo clásico sobre este aspecto de la causalidad en Platón, cfr. Sedley 1998.

<sup>31</sup> El famoso “dilema de la participación” en *Parménides* 131A–C se produce cuando se hace un desplazamiento de la noción de “participación” (*metálepsis*) a la de “estar en” (*pareînai*) de la forma en la cosa. Estoy muy agradecido con uno de los dictaminadores por haberme hecho esta observación.

genéricas (*tò koinón*) se niega a los universales el estatus de “algo”. En otras palabras: la teoría estoica de las cualidades parece *postular* entidades genéricas, mientras que la teoría estoica de los universales parece *excluir* tales entidades de la ontología. Aunque, en general, la segunda parece haber sido el resultado de un largo y cuidadoso proceso de reflexión sobre la metafísica platónica, y aunque aparentemente descansa sobre fundamentos sólidos, esta tensión en la teoría estoica de las cualidades —tensión que los estoicos mismos no parecen haber percibido— me parece en gran medida insalvable.<sup>32</sup>

*Apéndice: fuentes sobre la teoría estoica de los universales*<sup>33</sup>

Abreviaturas

*LS*: Long-Sedley 1987

*FDS*: Hülser 1987–1988

*SVF*: Arnim 1901–1903

1. Estobeo, *Eclogae* 1 136, 21–137, 6 ed. Wachsmuth (*SVF* 1. 65, *LS* 30A)

De Zenón y sus seguidores. Afirman que los conceptos no son algo ni están cualificados, sino que son ficciones del alma, como si fueran algo y como si estuvieran cualificados. Éstas son las cosas llamadas ideas por los antiguos. En efecto, las ideas son de las cosas que

<sup>32</sup> Presenté versiones anteriores de este artículo en el Seminario de Investigadores del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, y en el Seminario PRAGMA de la Universidad Federal de Río de Janeiro en el marco del proyecto CB2008–01 100539 de CONACYT. Los comentarios recibidos en esas dos ocasiones me fueron de enorme ayuda para afinar las ideas y los argumentos que aquí desarrollo. Estoy especialmente agradecido con Axel Barceló, Marcelo Boeri, Edgar González Varela y los tres dictaminadores anónimos de *Crítica* por los comentarios que me enviaron por escrito. La versión final del artículo fue redactada en el Institute for Advanced Study de Princeton gracias al fondo especial Willis F. Doney.

<sup>33</sup> Son más todas las traducciones que aparecen en este apéndice, salvo la de los textos **4a**, **4b**, **4c** y **4d**, que es de Marcelo Boeri. Todos ellos forman parte de un proyecto conjunto que hemos emprendido él y yo: la traducción de los principales testimonios sobre la filosofía estoica. El propósito de este Apéndice no es ofrecer una explicación pormenorizada de las fuentes antiguas sobre la teoría estoica de los universales (tal tarea requeriría estudiar detenidamente cada texto), sino únicamente ayudar a probar que en estas fuentes hay ciertos indicios de nominalismo y conceptualismo.

caen bajo los conceptos, por ejemplo, los seres humanos, los caballos y, por hablar de modo más general, de todos los animales y de cuantas otras cosas dicen que hay ideas. Los filósofos estoicos dicen que éstas son inexistentes y que nosotros participamos de los conceptos y somos portadores de los casos-sujeto que ellos, sin duda, nombran “apelativos”.

**2.** Pseudo Plutarco, *Placita Philosophorum* 1. 10. 5 ed. Mau (SVF 1. 65, LS 30B)

Platón supone que las ideas son separables de la sustancia de la materia al subsistir en los pensamientos y las presentaciones de dios, es decir, del intelecto. Aristóteles, en cambio, preserva las formas, es decir, las ideas, pero ciertamente no separadas de la materia, al generarse desde fuera lo que proviene de dios. Los estoicos seguidores de Zenón afirmaron que las ideas son nuestros conceptos.

**3.** Diógenes Laercio 7. 60–61 ed. Marcovich (LS 30C)

Un género es una agrupación de diversos conceptos inseparables [entre sí], por ejemplo, animal. En efecto, esto abarca los animales particulares. Un concepto es una ficción de la mente, no siendo algo ni estando cualificado, sino ser como si fuera algo y como si estuviera cualificado, del modo en que ocurre la presentación de un caballo al no haber uno presente. Una especie es lo que está contenido por un género, como ser humano está contenido por animal. Más genérico es aquello que es género pero no tiene género y, más específico, aquello que es especie pero no tiene especie, por ejemplo, Sócrates.

**4.** Simplicio, *in Aristotelis Categoriae Commentarium* 105, 7–21 ed. Kalbfleisch (SVF 2.278, LS 30E)

Ahora vale la pena investigar si habrá de decirse, en conformidad con quienes otorgan realidad a las formas y los géneros, que estas cosas existen. En efecto, Crisipo también cuestiona, respecto de la idea, si habrá de decirse que es un esto. Y debe tomarse en cuenta la convención entre los estoicos respecto de las cosas cualificadas genéricamente: cómo, según ellos, se aplican los casos, cómo las entidades comunes son tildadas por ellos de nada y de qué manera surge, por la forma de la expresión, el sofisma del Nadie debido a su ignorancia de que no toda entidad existente significa una sustancia.

Por ejemplo: “si alguien está en Atenas, no está en Megara <\*>”. En efecto, el ser humano no es alguien, pues el [ser humano] común no es alguien. Sin embargo, en el argumento lo tomamos como alguien y es por esto que el argumento tuvo este nombre, habiendo sido llamado “el argumento Nadie”. Lo mismo [ocurre] también en el caso de este sofisma: “lo que yo soy, tú no eres; yo soy un ser humano; por consiguiente, tú no eres un ser humano”. En efecto, también en este sofisma, los términos “yo” y “tú” se predicán de individuos, pero “el ser humano” de ninguno de los [seres humanos] particulares. Por lo tanto, la conclusión paradójica se dio por causa de que se usó “nada” como “algo”.

#### 4a. Aecio IV 12, 1–5 (*SVF* 2.54, *LS* 39B, *FDS* 268)

Crisipo afirma que estas cuatro cosas [*sc.* presentación, lo que se presenta, lo fantástico, ficción] son diferentes unas respecto de otras. Una presentación es una afección que se produce en el alma y que [en la afección] misma muestra lo que la ha producido. Por ejemplo, cuando a través de la vista vemos algo blanco, lo que se ha producido en el alma a través de la visión es una afección. Y, <de acuerdo con> esta afección, podemos decir que hay algo blanco que nos pone en movimiento. Del mismo modo ocurre en el caso del tacto y del olfato. Se dice que presentación viene de luz, pues tal como la luz se muestra a sí misma y a las cosas en ella contenidas, así también la presentación se muestra a sí misma y a lo que la ha producido. Lo que produce la presentación es “lo que se presenta”; por ejemplo, algo blanco, frío y todo lo que es capaz de poner en movimiento el alma; esto es “lo que se presenta”. “Lo fantástico” es una atracción vacía, una afección en el alma que se produce sin que nada se haga presente, como ocurre con el que lucha con las sombras o da puñetazos en el aire. Pues algo que se hace presente subyace a la presentación, pero nada subyace a lo fantástico. Una “ficción”, en cambio, es aquello hacia lo cual somos atraídos en la atracción vacía fantástica. Esto es lo que sucede con los melancólicos y los locos. Así, cuando Orestes, el personaje trágico, dice:

¡madre, te lo imploro, no agites contra mí las doncellas bebedoras de sangre y con forma de serpiente!  
¡Ellas, sí ellas están junto a mí dispuestas a atacarme!

lo dice como un loco y no ve nada, sino que sólo le parece que ve. También por eso que Electra le responde:

quédate ahí, miserable, permanece en tu lecho, pues no ves con claridad nada de lo que te parece que sabes.

**4b.** Diógenes Laercio 7.52–53 ed. Marcovich (*SVF* 2.87, *LS* 39D, *FDS* 255)

En efecto, entre las cosas pensadas, unas se piensan por contacto, otras por semejanza, otras por analogía, otras por transposición, otras por composición, otras por oposición. Ahora bien, por contacto se piensan las cosas sensibles; por semejanza, las que derivan de algo que está enfrente de ellas, como Sócrates a partir de la pintura; por analogía, por aumento, como en el caso de Ticio y el Cíclope, o por disminución como en el de un pigmeo. Incluso el centro de la Tierra se piensa por analogía a partir de esferas más pequeñas. Por transposición, como los ojos en el pecho; por composición, se piensa el hipocentauro; por oposición, la muerte. Algunas cosas, como los decibles y el lugar, también se piensan por transición. Algo justo y bueno se piensa naturalmente. Por privación, como una persona sin mano. Éstas son sus doctrinas sobre la presentación, la sensación y el pensamiento.

**4c.** Aecio IV 11, 1–4 (*SVF* 2.83, *LS* 39E, *FDS* 277)

Dicen los estoicos: cuando un hombre nace tiene la parte rectora de su alma como una tablilla lista para la escritura; en ella se registra cada uno de los conceptos. El primer modo de registro es el que se da a través de los sentidos. En efecto, cuando las personas perciben algo, por ejemplo, algo blanco, tienen un recuerdo de ello cuando se ha marchado. Y cuando se producen muchos recuerdos del mismo tipo, entonces afirmamos que tenemos experiencia, pues experiencia es una multiplicidad de presentaciones del mismo tipo. Algunos conceptos se originan naturalmente de acuerdo con los modos mencionados y sin ninguna intención; otros, en cambio, se originan ya a través de nuestras enseñanzas y cuidados. Ahora bien, estos últimos únicamente se denominan “conceptos”; aquéllos, en cambio, también se llaman “preconcepciones”. Se dice que la razón, en virtud de la cual somos llamados “racionales”, se completa a partir de nuestras preconcepciones a los siete años. Una concepción es una ficción de la mente de un animal racional. Pues cuando la ficción sobreviene al alma racional, entonces se llama “concepción”, la cual ha tomado su nombre de “intelecto” [*en-nóema* → *noûs*]. Por eso, precisamente, lo

que sobreviene a los animales irracionales es solamente ficción. Las cosas que nos sobrevienen a nosotros y a los dioses son ficciones en cuanto al género, pero concepciones en cuanto a la especie.

**4d.** Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos* 7.242–247  
ed. Mau-Mutschmann (*SVF* 2.65, *LS* 39G, *FDS* 273)

De estas [presentaciones] unas son persuasivas, otras no persuasivas, otras a la vez persuasivas y no persuasivas, otras ni persuasivas ni no persuasivas. Ahora bien, persuasivas son las que producen un movimiento uniforme en el alma; por ejemplo, que ahora “es de día” y que “estoy conversando” y todo lo que implica una obviedad semejante. No persuasivas, en cambio, son las que no son de esta índole, sino las que nos hacen que no prestemos asentimiento; por ejemplo, “si es de día, no hay sol sobre la tierra”, “si está oscuro, es de día”. Persuasivas y no persuasivas son las que, según su disposición relativa, a veces son de un tipo y a veces de otro, tal como las <presentaciones> de los argumentos inextricables. Ni persuasivas ni no persuasivas son las que son <presentaciones> de cosas tales como “las estrellas son pares”, “las estrellas son impares”. Entre las presentaciones persuasivas, unas son verdaderas, otras falsas, unas verdaderas y falsas, otras ni verdaderas ni falsas. Ahora bien, verdaderas son aquellas de las que es posible hacer una aseveración verdadera, como en el momento presente “es de día” o “hay luz”; falsas, en cambio, son aquellas de las que es posible hacer una aseveración falsa, como “el remo sumergido está quebrado”, o “la columna es angosta”; verdaderas y falsas son aquellas que experimentó Orestes en su locura a partir de Electra, pues en la medida en que las experimentó a partir de algo que es, eran verdaderas —en efecto, Electra existía—, pero en cuanto las experimentó a partir de una Erinia eran falsas, pues no había tal Erinia. Y, de nuevo, <verdaderas y falsas son aquellas presentaciones que> alguien en sueños, cuando a partir de Dión, que está vivo, sueña con una atracción falsa y vacía como si se tratara de la presencia real <de Dión>. Ni verdaderas ni falsas eran las <presentaciones> genéricas pues de las cosas cuyas especies son de este tipo o de aquel tipo, los géneros no son de este tipo ni de este otro tipo. Por ejemplo, entre los hombres, unos son griegos y otros bárbaros, pero el hombre genérico no es griego —ya que entonces todos los hombres específicos serían griegos— ni bárbaro, por la misma razón.

4e. Sexto Empírico, *Pyrrhoniae Hypotyposes* 2.229–231  
ed. Mutschmann (*LS* 37A)

Probablemente no esté fuera de lugar enfocarnos brevemente en la teoría de los sofismas, pues quienes veneran la dialéctica misma dicen que también es necesaria para la solución de éstos. En efecto, afirman, si ésta es capaz de identificar argumentos verdaderos y falsos, y los sofismas también son argumentos falsos, también debe ser capaz de distinguirlos a ellos, que ultrajan la verdad por medio de su aparente verosimilitud. Por ello, los dialécticos, saliendo al rescate de nuestra vacilante vida, intentan con empeño enseñarnos la concepción de los sofismas, sus diferencias y sus soluciones, al decir que un sofisma es un argumento convincente pero hecho engañoso de tal modo que es aceptada su conclusión, que es falsa o igual a una falsa o no evidente o de otra forma inaceptable. Por ejemplo, es falsa como en el caso de este sofisma: “Nadie da a beber un predicado; pero *beber ajenjo* es un predicado; por lo tanto, nadie da a beber ajenjo.” En cambio, [la conclusión] es igual a una falsa como en éste: “aquello que ni era ni es el caso, no es absurdo; pero ni era ni es el caso que el médico en cuanto médico comete un asesinato; <por lo tanto, no es absurdo que el médico en cuanto médico cometa un asesinato>”. Por otra parte, [la conclusión] es no manifiesta de este modo: “no ambas son el caso: te he hecho una primera pregunta y no es par el número de estrellas; pero te he hecho una primera pregunta: por lo tanto, el número de estrellas es par”. Y [la conclusión] es de otra forma inaceptable como en los argumentos que enuncian solecismos, por ejemplo “lo que ves existe; pero ves una alucinación; por lo tanto, la alucinación existe”.

5. Siriano, in *Aristotelis Metaphysica commentaria* 105, 19–30 y 106, 5–8 ed. Kroll (*SVF* 2. 364 & 3. Arch. 13)

Sin embargo, para que no perdamos el tiempo discurriendo sobre una historia que es clara, debe mencionarse contra él [*sc.* Aristóteles] un argumento acerca de Sócrates, Platón, los parmenídeos y los pitagóricos, de que, por lo tanto, las formas no eran introducidas en compañía de estos hombres divinos para el uso de convenciones respecto de los nombres, como lo creyeron Crisipo, Arquedemo y posteriormente la mayoría de los estoicos (pues, en virtud de varias diferencias, las formas se distinguen por sí mismas de las cosas que se predicán por convención). Tampoco es el caso que [las formas] subsistan en la mente de modo análogo a los bien consabidos decibles,

según Longino decidió preferir. En efecto, nada en absoluto subsiste en la mente si efectivamente lo subsistente es no existente, pues ¿cómo podría una misma cosa ser pensable y, a la vez, subsistente? Según ellos [sc. Sócrates, Platón, Parménides y los pitagóricos], las ideas tampoco son conceptos, como posteriormente lo ha afirmado Cleantes y ni siquiera subsisten en el intelecto en conformidad con las ideas conceptuales, como [sostiene] Antonino al mezclar la opinión de Longino y la de Cleantes. [...] También se deja engañar el peripatético Boeto por estas instrucciones de Aristóteles, al llevar las formas hacia lo mismo que los [conceptos] genéricos, junto a quien es razonable ubicar también a Cornuto, al haberse dejado llevar, él también, no lejos de esta doctrina.

**6.** Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos* 11. 8–11  
ed. Mutschmann (*SVF* 2. 224, *LS* 30I)

En efecto, los escritores técnicos afirman que la definición se distingue de la [proposición] universalizable por la mera sintaxis, al ser lo mismo [que ella] en cuanto a su fuerza. Esto es verosímil. En efecto, el que afirma “El ser humano es un animal racional mortal” dice lo mismo en fuerza que el que afirma “Si algo es un ser humano, es un animal racional mortal”, aunque difiera fonéticamente [de él]. El que esto sea el caso, es evidente a partir del hecho no sólo de que la [proposición] universalizable es capaz de abarcar los casos particulares, sino también de que la definición engloba todas las especies del asunto en cuestión, por ejemplo, la de ser humano, todos los seres humanos específicos, la de caballo, todos los caballos. Al subsumirse un solo caso falso, ambos quedan impugnados: tanto la [proposición] universalizable como la definición. Ahora bien, así como éstas divergen entre sí en cuanto sus fonéticas, pero son las mismas en fuerza, de este mismo modo, afirman, la división completa es universal en fuerza, pero se distingue sintácticamente de la [proposición] universalizable. En efecto, la [clase] dividida de esta manera: “de los seres humanos unos son griegos y otros bárbaros” dice algo igual que “si hay ciertos seres humanos, son o bien griegos o bien bárbaros”, pues si hubiera de encontrarse algún ser humano que no fuera ni griego ni bárbaro, necesariamente queda impugnada la división y se vuelve falsa la [proposición] universalizable. Por ello mismo también lo que se afirma de este modo “de los existentes, unos son bienes, otros males y otros son intermedios entre éstos” es en fuerza, según Crisipo, tal como esta [proposición] universalizable: “si algunas cosas son existentes, son o bienes o bien males o bien

indiferentes”. Sin duda, tal [proposición] universalizable es falsa al subsumirse bajo ella algo falso.

7. Diógenes Laercio 7. 57–58 ed. Marcovich (*SVF* 3 Diog. 22, *LS* 33M)

Hay cinco partes del discurso, como dice Diógenes y también Crisipo en *Sobre el sonido vocal*: nombre, apelativo, verbo, conjunción, artículo. Antípatro también agrega el participio en *Sobre la expresión y las cosas que son dichas*. Un apelativo es, según Diógenes, una parte del discurso que significa una cualidad común; por ejemplo, “hombre”, “caballo”. Un nombre, en cambio, es una parte del discurso que revela una cualidad propia, como “Diógenes”, “Sócrates”. Un verbo es, como [dice] Diógenes, una parte del discurso que significa un predicado no compuesto, o como algunos [otros dicen], es un elemento indeclinable del discurso, que significa algo ordenado en relación con alguna o algunas cosas; por ejemplo, “escribo”, “digo”. Una conjunción es una parte indeclinable del discurso que conecta las partes del discurso. Un artículo es un elemento indeclinable del discurso que distingue los géneros y los números de los nombres; por ejemplo, “el”, “la”, “lo”, “los” [*sc.* artículo definido masculino plural], “las”, “los” [*sc.* artículo definido neutro plural].

#### BIBLIOGRAFÍA

- Armstrong, D., 1978, *Universals and Scientific Realism*, Cambridge University Press, Cambridge. (Las citas provienen de la traducción al español de José Antonio Robles: *Los universales y el realismo científico*, UNAM, México, 1988.)
- Arnim, I. von (ed.), 1901–1903, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Teubner, Leipzig, 3 vols.
- Boeri, M.D., 2009, “Causa sinéctica y actividad neumática en los estoicos”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 35, no. 1 (octubre 2009), pp. 5–34.
- Brochard, V., 1912, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, R. Alcan, París.
- Brunschwig, J., 2005, “Stoic Metaphysics”, en B. Inwood (comp.), *Cambridge Companion to Stoic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 206–232.
- , 1988, “The Stoic Theory of the Supreme Genus and Platonic Ontology”, en J. Brunschwig, *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 93–157.

- Caston, V., 1999, "Something and Nothing: The Stoics on Concepts and Universals", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 27, pp. 145–213.
- Couissin, P., 1927, "La Critique du réalisme des concepts chez Sextus Empiricus", *Revue d'Histoire de la Philosophie*, vol. 1, pp. 337–405.
- Dillon, J. y D. O'Meara, 2006, *Syrianus. On Aristotle's Metaphysics 13–14*, Cornell University Press, Ithaca.
- Forschner, M., 1981, *Die stoische Ethik: Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach-, und Moralphilosophie im altstoischen System*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- Frede, M., 1990, "La teoría de las ideas de Longino", *Méthexis*, vol. 3, pp. 85–98.
- Frege, G., 1918, "Der Gedanke: Eine Logische Untersuchung"; versión en inglés: "The Thought: A Logical Enquiry", en E.D. Klemke (comp.), *Essays on Frege*, trad. A. Quinon y M. Quinon, University of Illinois Press, Chicago, 1968.
- , 1897, *Begriffsschrift. Eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, L. Nedert, Halle.
- Gill, M.L., 1996, "Introducción", *Plato. Parmenides*, Hackett, Indianápolis.
- Graeser, A., 1975, *Zenon von Kiton: Positionen und Probleme*, W. de Gruyter, Berlín.
- Hülser, K., 1987–1988, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Text mit deutscher Übersetzung und Kommentaren*, Frommann-Holzboog Verlag, Bad-Cannstat, 4 vols.
- Inwood, B., 2005, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Clarendon Press, Oxford.
- Kahn, C., 1969, "Stoic Logic and Stoic Logos", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 51, no. 2, pp. 158–172.
- Locke, J., 1979, *An Essay Concerning Human Understanding*, Clarendon Press, Oxford.
- Long, A.A. y D.N. Sedley, 1987, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge, 2 vols.
- Ludlow, P., 2007, "Descriptions", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <<http://plato.stanford.edu/entries/descriptions>> [15 de abril de 2011].
- Meinong, A., 1904, "Über Gegenstandstheorie"; versión en inglés: "The Theory of Objects", en R. Chisholm (comp.), *Realism and the Background of Phenomenology*, Free Press, Nueva York, 1960, pp. 76–117.
- Meyer, S., 2009, "Chain of Causes: What Is Stoic Fate?", en R. Salles (comp.), *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford University Press, Oxford, pp. 71–92.
- Neale, S., 1990, *Descriptions*, MIT Press, Cambridge, Mass.
- Prantl, C., 1855–1870, *Geschichte der Logik im Abendlande*, S. Hirzel, Leipzig.
- Russell, B., 1905, "On Denoting", *Mind*, vol. 14, pp. 479–493.

- Salles, R., en prensa, "Roman Stoics", en J. Warren y F. Sheffield (comps.), *Routledge Companion to Ancient Philosophy*.
- Sedley, D.N., 1998, "Platonic Causes", *Phronesis*, vol. 43, pp. 114–132.
- , 1985, "The Stoic Theory of Universals", *Southern Journal of Philosophy*, vol. supl. 23, pp. 87–92.
- Sorabji, R., 2005, *The Philosophy of the Commentators 200–600 AD*, Cornell University Press, Ithaca, 3 vols.
- Stein, L., 1888, *Die Erkenntnistheorie der Stoa*, S. Calvary, Berlín.
- Zeller, E., 1844–1852, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, O.R. Reisland, Leipzig, 3 vols.

*Recibido el 3 de marzo de 2010; revisado el 22 de octubre de 2010; aceptado el 9 de marzo de 2011.*