

DEL ALMA Y EL INDIVIDUO PARTICULARMENTE CUALIFICADO EN EL
PENSAMIENTO ESTOICO

On the Soul and the Peculiarly Qualified Individual in Stoic Thought

Nicolás Antonio Rojas Cortés *
Universidad de Chile

Resumen

Dado el particular modo de explicar la realidad que tienen los estoicos, existe una categoría específica para referir a la descripción de una realidad que podríamos considerar individualmente diferente a otras; me refiero a lo que ellos mentaban con las palabras ἰδίως ποιός, que traducimos como individuo particularmente cualificado. Esta categoría cualifica a una entidad en cuanto específica y particular. Sin embargo, en un contexto donde lo corpóreo refiere a todo lo que es, es fácil identificar apresuradamente lo corpóreo con lo material y admitir que la materia por sí sola puede valer como un criterio de identidad para las entidades individuales. El objeto del presente artículo es proponer una lectura que posibilite líneas argumentativas para armonizar el reto que presenta la descripción de un individuo particularmente cualificado, admitiendo la peculiar cosmovisión estoica, por medio de la consideración de la ψυχή como elemento coordinador de sus categorías y que, por consiguiente, es el elemento por considerar para una propuesta de criterio de identidad.

Palabras clave: Estoicismo, Dion y Teon, Alma, Individuo particularmente cualificado, Sobre lo creciente

Abstract

Given the distinct approach the stoics have to explain reality itself, there is an specific category to refer to the description of such reality, which can be considered as individualistic and much different than others; I mean none other than what they named with the words ἰδίως ποιός, which can be roughly translated as particularly qualified individual. This category qualifies an entity in terms of specificity and particularity. Nonetheless, in a context in which the corporeal refers to everything that is, it is easy to identify in a hasty way all things corporeal with all things material, and therefore comply in admitting that matter by itself can be estimated as an identity criteria that applies to every individual entity. The objective of this investigation is to propose an interpretation that makes possible the necessary argumentative lines to harmonize the challenge that pops up along with the description of a particularly qualified individual, acknowledging at the same time the very particular stoic cosmivision, via the consideration of the ψυχή as a coordinating element of its categories and, therefore, the element to take in account when advancing a criteria for identityproposal.

Keywords: Stoicism, Dion and Theon, Soul, Peculiarly, Qualified Individual, On the Growing

***Contacto:** nicolas.rojas.c@ug.uchile.cl Licenciado en Filosofía por la Universidad de Chile. Actualmente, cursa el Magister en Filosofía en la misma institución. .

1. INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO ESTOICO: PROBLEMAS, PENSAMIENTO HEREDADO, PRINCIPIOS Y CATEGORÍAS

No es sencillo determinar una forma de leer el pensamiento estoico. Debido a esto se presentan, a grandes rasgos, modos en que fue expuesta esta doctrina, en función de que al mostrar los problemas que esto conlleva, se pueda justificar la manera en que aquí serán presentados los presupuestos que detonan en la reflexión sobre las cuestiones relativas al alma.

Teniendo en cuenta la opinión de Aecio (BS 1.1; LS 26A; SVF II 35), la información que nos ha sido legada por Diógenes Laercio (BS 1.2; LS 26B) y las afirmaciones de Plutarco (BS1.3; LS26C; SVF II 42), podemos afirmar sin problemas que se decía que para los estoicos la filosofía se dividía en tres partes; opinión compartida tanto por Zenón de Citio (fundador de la escuela) y Crisipo de Solos (segundo fundador de la escuela). Estas partes corresponden a la física o bien, al estudio del cosmos y a lo que está en él, luego a la ética, que investiga el modo de vida humano y la lógica -también denominada dialéctica- que incluía entre sus estudios lo que hoy conocemos como la teoría de la argumentación y también la teoría del conocimiento. Las tres partes, como defiende Zenón de Tarso, corresponden a la filosofía misma, por lo que cobra mucho sentido cuando se dice que los estoicos comparaban la filosofía con un animal, en donde la lógica corresponde a los huesos y a los nervios, la ética a las partes más carnosas y la física al alma.

Los mismos estoicos tuvieron un debate sobre este asunto, los primeros -Zenón y Crisipo- consideraban que era útil comenzar primero por la lógica, mientras que Posidonio comenzaba por los asuntos físicos. La incertidumbre para nosotros es evidente: ellos no tenían un consenso sobre por cuál parte comenzar; pero, al mismo tiempo, es posible considerar su filosofía como un todo orgánico.

Teniendo en cuenta que nuestra intención es aclarar qué papel juega la noción de alma estoica, considero que podemos emprender nuestro viaje desde las consideraciones en torno a las cosas que son, a las cosas que se presentan en el cosmos. Si se quiere, utilizando la palabra de una manera muy amplia, una suerte de ontología.

i. Principios heredados de Heráclito y Diógenes de Apolonia

Hay ciertos principios de la historia de la filosofía que heredan los estoicos que vendría bien resaltar en función de nuestro objetivo. Para esto, veamos el fragmento de Heráclito (DK 12 B 1):

“De esta razón [λόγου το υδ], que existe siempre [ἔόντος ἀεί], resultan desconocedores los hombres, tanto antes de oírla como tras haberla oído a lo primero, pues, aunque todo transcurre conforme a esta razón [γινόμενων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον], se asemejan a inexpertos teniendo como tienen experiencia de dichos y hechos; de estos que yo voy describiendo, descomponiendo cada uno según su naturaleza y explicando cómo se halla. Pero a los demás hombres les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos, igual que se olvidan de cuanto hacen dormidos” (Bernabé 129, énfasis mío).

Según Anthony Long (1984, 143) los estoicos tomaron de Heráclito aquellas dos características del *lóγος*: tanto su capacidad de gobernar todo (*γινόμενων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον*), como la posibilidad de que podamos relacionarnos con él (*καὶ πρόσθεν ἢ ἄκο υσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρ ωτον*). Afirmando que los humanos pueden relacionarse con el logos, podemos admitir rápidamente, que tanto el lenguaje como el pensamiento tienen la potencia de describir la realidad por medio del análisis de los objetos que se nos presentan en el mundo.

La herencia de este pensamiento y el rendimiento filosófico al que lo llevaron los estoicos puede verse reflejado en las siguientes afirmaciones de Plutarco y Diógenes Laercio (VII, 156) respectivamente:

“Y poco después, eliminando toda ambigüedad [añade]: ‘En efecto, ninguna de las cosas particulares, ni la más pequeña, puede suceder de otro modo más que de acuerdo con la naturaleza común [*ἡ κοινή φύσις*] y según la razón de ésta. El hecho de que la naturaleza común y la razón común de la naturaleza sea destino, providencia y Zeus, no ha pasado inadvertido ni siquiera a quienes adoptan una postura diametralmente opuesta [a la nuestra]” (BS 19.9; SVF II, 937, énfasis mío).

“La naturaleza es un fuego artífice [*π υρ τεχνικόν*], que procede con método a la generación [*ὁδ ω βαδίζον εἰς γένεσιν*]” (DL VII 156; 2007 390, énfasis mío).

La naturaleza (*φύσις*) se comprende como el principio que crea (*εἰς γένεσιν*), le da coherencia en su eterno movimiento, movimiento que es creador (*τεχνικόν*) y que responde a su determinada razón (*τ ης φύσεως λόγος*). Sería apresurado afirmar que la naturaleza es idéntica al *lóγος*. Más bien, las palabras de Long iluminan la relación entre *Physis* y *Logos*: “Tomada como un todo, como el principio rector de todas las cosas, la naturaleza equivale al *logos*. Mas si consideramos a los seres vivos particulares, aunque todos tengan una ‘naturaleza’, sólo algunos poseen razón como facultad racional” (1984 149). Esta advertencia es de suma importancia, ya que a pesar de que en la realidad concebida como un todo se puedan admitir dos principios -naturaleza y razón-, cuando nos enfrentemos a las cuestiones relativas al alma será claro cómo es que los estoicos conciben a los distintos tipos de entes siendo una especie de reflejo de esta estructura ontológica.

Otro elemento heredado de la historia del pensamiento en la filosofía estoica es la explicación del mundo que da Diógenes de Apolonia, quien consideraba al aire (*ἀήρ*) como primer principio entre los cuerpos simples. Lo interesante de postular el aire como principio es que este elemento tiene la capacidad de “*penetrar* y *disponer* todas las cosas, estando él mismo sujeto a variación de temperatura, humedad y velocidad” (Long 1984 150). Consideremos el siguiente fragmento:

“Además de los anteriores, también son poderosos argumentos los siguientes: los hombres, en efecto, y los demás animales, como respiran, viven gracias al aire [*ζώει τ ωι ἀέρι*], y éste constituye para ellos alma y entendimiento [*καὶ το υτο αὐτο ις καὶ ψυχὴ ἔστι καὶ νόησις*], como quedará demostrado claramente en esta obra. Así que, si se ven privados de él, mueren y el entendimiento les falta” (DK 51 B 4; Bernabé 267, énfasis mío).

El aire en cuanto principio cósmico y elemento determinante para la comprensión del humano hacen creer que Diógenes consideraba al alma humana como una “porción de Dios”, es decir, al igual que Heráclito, como un ente descrito por cualidades semejantes a la de los fenómenos naturales cósmicos, y por ello, capaz de relacionarse con esa estructura cósmica. Como veremos más adelante, un elemento que tenga la capacidad de *penetrar* y *disponer* todas las cosas, siendo él mismo sujeto de variación, proporcionará una valiosa herramienta al pensamiento estoico para enfrentarse a los problemas de la individuación y la identidad personal, por medio de su noción de aliento ígneo ($\pi\nu\epsilon\ \upsilon\mu\alpha$). Dejemos ahora de lado los elementos heredados por el pensamiento estoico para pasar al análisis de su propia filosofía.

ii. Categorías para estudiar lo que es

Para los estoicos, lo que es ($\epsilon'\ \upsilon\alpha\iota$), es lo “algo” ($\tau\iota$) (BS 2.2; LS 27B; SVF II 329), un género que tiene dos especies, por un lado, lo ‘corpóreo’ y por otro, lo ‘incorpóreo’ (BS 2.4; LS 45E; SVF II 330). Sin embargo, reducir lo que existe a lo ‘corpóreo’ depende de algunas presuposiciones:

“A esto se sigue que el universo es no existente, pues llaman “existentes” solo a los cuerpos, porque corresponde a un *existente hacer algo y recibir una acción*” (Plutarco BS 2.6; SVF II 525, énfasis mío).

“Crean que los principios del universo son dos, lo activo y lo pasivo. Ahora bien, lo pasivo es la *sustancia sin cualidad, la materia; lo activo, en cambio es la razón* que se da en ella, dios. En efecto, dado que éste es eterno, produce demiúrgicamente cada cosa a través de la totalidad de la materia” (DL VII 134; SVF I 85, BS 14.1; LS 44B, énfasis mío).

“Habiendo llegado a este punto del argumento, uno también podría objetarles con razón el hecho de que, cuando afirman que existen dos principios de todas las cosas, materia y dios, de los cuales éste es activo y aquella pasiva, *sostienen que dios está mezclado con la materia porque se difunde a través de toda ella y la configura y, de esta manera, le da forma y produce el cosmos*” (Alejandro de Afrodiasias BS 14.5; LS 45H; SVF II 310, énfasis mío).

La naturaleza y el logos se comprenden como una especie de realidad corporal que abarca todo lo efectivamente existente, configurando la existencia, al penetrarla y mezclarse con ella. El presupuesto clave de considerar la materia y la razón como los dos principios explicativos del mundo y su existencia viene a ser que para ellos el «poder de actuar o sufrir acción» se presenta como un criterio de existencia, en donde los principios pasivos se dan en la materia y los principios activos se dan en ese extraño elemento que puede mezclarse con el todo. La naturaleza, o bien Dios -si se quiere- están en permanente relación con la materia, pues solamente así el cosmos puede comprenderse en su devenir. Como nos informa Diógenes Laercio (VII 156) los estoicos clásicos -Zenón y Cleantes- identificaban el *logos* con el fuego creador ($\pi\ \upsilon\rho\ \tau\epsilon\chi\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$) y esta es una descripción de los elementos del cosmos que no se perderá en el desarrollo del pensamiento estoico. Mas, se hace necesario advertir con Long (1984 155), que desde Crisipo en adelante hay un cambio en la identificación del *logos*, que ya no se comprende solamente como fuego, sino como un compuesto de fuego y aire que se denomina $\pi\nu\epsilon\ \upsilon\mu\alpha$. Literalmente, esta palabra

significa ‘hábito’, ‘aliento’, y es probable que la adopción de este concepto se debiera a los avances de la fisiología y medicina de su época.

Ahora bien, dados los principios anteriores, nuestro enfoque tendrá que apuntar hacia lo que se encuentra del lado del *τι* en cuanto corpóreo, ya que -como veremos- el alma para los estoicos no puede sino ser considerada como una realidad *corpórea*. Sobre estas realidades, los estoicos hablan de cuatro categorías que las describen. Estas categorías corresponden a el sustrato [*ὑποκείμενον*], lo cualificado [*ποιός*], lo dispuesto de cierta manera [*πῶς ἔχοντα*] y lo dispuesto de cierta manera relativamente [*πρὸς τι πῶς ἔχοντα*]. Para lo que nos interesa, debemos dar algunas notas mínimas sobre estos modos del ser.

En el caso del sustrato [*ὑποκείμενον*], este podría ser comprendido como la materia incualificada [*ἀποιός ὕλη*] o *potencia*, como fuera llamada por Aristóteles según la interpretación de Simplicio (Long y Sedley 1998 172). Por lo que todo *τι* que sea considerado en tanto que ente existente se entiende como un corpóreo al que le corresponde una cierta materia. Sin embargo, no podemos admitir sin más que ella se dé por sí misma. Para los estoicos la materia nunca existe sin alguna cualificación (Long 1984 160), es decir, la materia en cuanto sustrato tiene siempre que pensarse también en relación a las otras tres categorías del ser. Esto muestra que las distinciones de los cuatro modos del ser no son distinciones de cosas, sino -como ya dije- modos del ser.

Lo interesante para nuestro asunto en torno a la cuestión del alma, se presenta ante nosotros cuando se nos dice que un modo de ser de lo corpóreo es lo *cualificado* [*ποιός*]. ¿Qué nos quieren decir los estoicos con esto de lo *cualificado*? Desde las fuentes que tenemos a mano se nos ofrecen por lo menos tres maneras de decir *ποιός*.¹ La primera, y la más general -tan general que puede llamarse *cualificado en común*- se dice de nociones comunes y adjetivos (Sedley 1982 260), por ejemplo, hombre, sensato, el que estira los puños y el que corre. En este sentido amplio, lo que se puede entender como cualidad común incluye tanto estados como acciones y movimientos.

Sin embargo, bajo su segunda calificación, ya no podríamos denominar a las cualidades como *comunes*, puesto que no se incluyen movimientos, sino que solamente estados, como, por ejemplo: el individuo que es prudente y el individuo que se pone en guardia. Aquí ya nos encontramos con la tercera categoría de análisis del ser, es decir, lo dispuesto de cierta manera [*πῶς ἔχοντα*]. En el sentido más acotado del término, lo que encontramos son solamente estados permanentes, como el ser prudente, ser gramático y ser amante del vino. Lo interesante de las palabras que se usan en esta última significación es que ellas coinciden de una manera tal con la cualidad mentada que no apuntan a nada mayor ni a nada menor que a la cualidad correspondiente.

Estas calificaciones, o bien, modos del ser, pueden decirse tanto de objetos que existen por la relación entre sus partes como un *barco*, y más importante aún para lo que nos interesa, también para seres vivos. Es necesario destacar en este punto, para introducir -por fin- el detonante de nuestra exposición que cuando los estoicos se refieren a seres vivos (humanos en específico), o a lo que podríamos llamar individuos, ellos usan las palabras *ἰδίως ποιός*, que traducimos como *individuo particularmente cualificado*. Esta categoría de *cualificación* (*ποιός*), en cuanto especifica de un individuo (*ἰδίως*), es la que nos permitirá mostrar que es posible problematizar, de la mano de la filosofía estoica, la

¹ En lo que sigue presentamos una formulación bastante literal del comentario de Simplicio sobre el *ποιός* (BS 3.8; LS 28N; SVF II 390).

cuestión de la identidad personal, o por lo menos, una cierta descripción que permita diferenciar a un ente particular de otro ente particular. Esta categoría será examinada en detalle en la sección 2.1.

La cuarta y última categoría, lo dispuesto de cierta manera relativamente [*πρός τι πως ἔχοντα*], clasifica propiedades que una cosa posee en *relación con* alguna otra (Long 1984 162). Por ejemplo, los estoicos nombraban la propiedad de ser padre como una relación con otro, ya que es una cuestión de hecho y no una cuestión necesaria, o bien ser el “de la derecha” cuando alguien está sentado al lado de otro. Esta categoría permite analizar hasta qué punto puede decirse que una propiedad de alguien o algo es verdadera si es que depende de algún otro.

Si armamos con un ejemplo el uso que podrían tener estas categorías a la hora de analizar un caso, podríamos pensar en lo siguiente: (1) Dada una cierta materia -sustrato- del que se puede decir que le corresponden las cualidades de ser; (2) en común, hombre, sabio, filósofo; (3) de cierta altura, de cierto color de piel, con ciertas características anímicas; y (4) relacionado como pareja de Jantipa en un cierto periodo de tiempo, siendo maestro de Platón en un cierto periodo de tiempo y siendo conocido en la historia por algunos diálogos, tenemos que a esa cierta conjunción de elementos le denominamos Sócrates.

Es evidente que la aplicación de estas cuatro categorías sin una mayor precisión es problemática para determinar que el Sócrates al que nos referimos es exactamente el Sócrates histórico que, supuestamente, identificamos como el maestro de todos los que intentamos estudiar filosofía, y no más bien otro sujeto cuya composición también dependa de un cierto sustrato material, que también sea hombre, que también pudiera haber sido sabio, que también pudiera haber compartido sus cualidades anímicas, y que también hubiera sido pareja de una cierta Jantipa y maestro de un cierto Platón.

Se plantea entonces la pregunta: ¿Qué especificación categórica estoica deberíamos aplicar para poder resolver la cuestión de cómo determinar que ese Sócrates es tal y no otro? Nuestra propuesta es investigar aquel elemento *particularmente cualificado* (*ἰδίως ποιός*) que permite que un individuo sea tal y no otro. Analicemos, para mostrar lo interesante del caso, una de las fuentes más conflictivas a partir de las cuales podríamos acercarnos al asunto de lo particularmente cualificado.

2. PARADOJAS, CHISTES Y LA APARICIÓN DE LA CONCEPCIÓN DEL INDIVIDUO PARTICULARMENTE CUALIFICADO

i. El acertijo de Dión y Teón

Philon, De Aeternitate mundi, líneas 47-51

“Y se alejaron tanto de la opinión verdadera que no se dieron cuenta de que, a partir de lo que inconsistentemente filosofan, destruyeron la providencia. (1) Crisipo, ciertamente el más notable de los suyos, en los libros *Sobre lo creciente*, crea el siguiente monstruo: (2) *habiendo dispuesto de antemano que es imposible que dos particulares cualificados se encuentren en la misma*

sustancia [προκατασκευάσας ὅτι δύο ἰδίως ποιούς ἐπὶ τῆς αὐτῆς οὐσίας ἀμήχανον συστῆναι] (3) *él dice*: ‘concíbase, por mor del argumento, a alguien íntegro [τινα ὀλόκληρον], por un lado, y a alguien sin uno de sus dos pies, por otro, y llámese al íntegro ‘Dión’ y al incompleto ‘Teón’, y luego amputése uno de los dos pies de Dión’. (4) Preguntando cuál de los dos ha sido destruido afirma que lo más razonable es que sea Teón. (5) Esto es de alguien que dice paradojas más que de alguien que dice la verdad, pues ¿cómo, por un lado, aquel a quien no se le amputó ninguna parte, Teón, ha perecido y, por otro lado, Dión, a quien le han amputado el pie, no ha sido destruido? (6) ‘Necesariamente pues’, dice, ‘Dión, al que se le amputa el pie, colapsa en la sustancia incompleta de Teón. Y dos particulares cualificados no pueden estar en el mismo sustrato. Por lo tanto, por una parte, es necesario que Dión permanezca, y, por otro lado, [es necesario que] Teón perezca’. Dice el trágico: ‘Son capturados, no por otras, sino por las alas de ellos mismos’. Habiendo copiado alguien el patrón del argumento y habiéndolo aplicado a todo el cosmos, demostrará de modo muy claro que también la providencia misma es destruida. Y considérela de este modo: supóngase que el cosmos es como Dión –pues es completo– y que el alma del cosmos es como Teón, ya que es una parte menor del todo, y quítese, tal como el pie desde Dión, así también desde el cosmos cuanto es corpóreo de éste. Pues bien, es necesario decir que, ciertamente, el cosmos, al cual se le quitó lo corpóreo, no ha sido destruido, así como tampoco Dión, a quien se le amputó el pie, sino [que ha sido destruida] el alma del cosmos, tal como Teón, el que nada padeció. Pues ciertamente el cosmos colapsó en una sustancia menor, habiéndosele quitado lo corpóreo, y [el alma del cosmos] es destruida debido a la imposibilidad de que dos particulares cualificados estén en el mismo sustrato. Y el decir que la providencia se destruye es ilícito: siendo [la providencia] indestructible, es necesario que también el cosmos sea indestructible” (BS 3.4; LS 28P; SVF II 397, énfasis mío).²

ii. Explicación del argumento *Sobre lo Creciente* y la respuesta de Crisipo

El fragmento que traducimos es un caso típico de cómo ha llegado hasta nosotros el pensamiento de los estoicos: un intento de defensa de la “opinión” verdadera por parte de Filón de Alejandría, frente las “monstruosidades” planteadas por Crisipo. Para nuestros objetivos debemos apuntar con precisión a la cuestión de Dión y Teón.

Podemos decir que el argumento *Sobre lo Creciente* es una interpretación por parte de los filósofos académicos-escépticos (Bowin 2003 241) de un chiste del comediógrafo Epicarmo, para destruir ciertos criterios de identidad personal llevando al límite la idea del devenir de los entes. A continuación, se presenta una de las versiones del chiste más

² Dado al tiempo de estudio y análisis dedicado a este fragmento por parte de mi grupo de estudio, ofrezco nuestra traducción personal que se basa en el fragmento SVI II 397 de Filón de Alejandría de la edición griega editada por A. Long y D. Sedley (1998 177). Los números entre paréntesis redondos son agregados por los editores y nosotros los mantenemos para una mejor lectura. Hay que tener especial atención en que traducimos *ἰδίως ποιός* como individuo particularmente cualificado para destacar que lo que está en juego aquí no es solamente la *peculiaridad* de la cualificación, sino también la diferenciación frente a otros. Le agradezco profundamente a mi grupo de traducción por sus comentarios en el desarrollo de este artículo.

comentadas por los estudiosos del estoicismo:

DEUDOR. Si agregas una piedrita a un conjunto de número impar -o incluso a uno par si así lo deseas-, o, si quitas una que allí estaba, ¿pensarías que es el mismo número?

ACREEDOR. Por supuesto que no.

DEUDOR. Y si agregas un poco más de distancia a la medida de una yarda, o si restas un poco de lo que ya estaba medido, ¿acaso será la misma medida?

ACREEDOR. No.

DEUDOR. En efecto, considera a los hombres de esta manera también; unos están creciendo, otros disminuyendo, y todos están cambiando constantemente. Mas aún, lo que cambia por naturaleza y nunca permanece en el mismo estado, será algo diferente de lo que era cuando cambió; así, siguiendo el mismo argumento, tú y yo somos diferentes en el ayer, somos diferentes ahora, y seremos nuevamente diferentes-y nunca somos los mismos (Barnes 1982 83).

El argumento que esgrime el chiste asume que la identidad de ciertos objetos depende estrictamente de su composición material. Por ello Plutarco (BS 3.5; LS 28A; SVF II 762) nos advierte los siguientes presupuestos del argumento: en primer lugar, el ‘entendimiento común’ asume que *todas las sustancias están siempre en movimiento*. Luego, al estar *siempre* en movimiento, ellas expelen y reciben cantidades indeterminadas de materia hacia y desde otras sustancias con las que están relacionadas. Entonces, las sustancias siempre están cambiando con respecto a su materia. Por eso se podría explicar que una piedrita en una cierta relación con otros necesariamente tiene que ser considerado como una entidad distinta que por sí solo, analógicamente, un ser humano que envejece y cambia su composición física -su pelo, o su piel, por ejemplo-, al estar sujeto al devenir, necesariamente debe ser considerado como una entidad diferente de aquella que era ayer y diferente de aquella que será mañana.

En la misma exposición, Plutarco da dos pistas importantes para comprender la relación de Crisipo con la cuestión *Sobre lo Creciente*, la primera es que él [Crisipo] se aleja de las ‘concepciones comunes’ cuando se enfrenta al problema, esto quiere decir, que no admite como criterio de identidad suficiente la pura materia; y la segunda es que, al enfrentarse a esta paradoja, echa mano de sus cuatro categorías *multiplicando* los entes y *distorsionando la sensación*. Dado esto, es posible afirmar que la acusación de que los entes se multiplican y la sensación se distorsionan por apelar a las cuatro categorías es una mala comprensión de Plutarco respecto a qué quiere decir categoría. Con cuatro categorías no se quiere decir que por medio de nuestra percepción veamos cuatro entidades diferentes en una misma cosa, sino que más bien, se pueden considerar cuatro tipos de descripciones con las que es posible explicar ciertas entidades.

Llegados a este punto, podemos recordar un par de elementos que tratamos en la primera sección. Una de las ‘concepciones comunes’ a las que se refiere Plutarco es que todo aquel que intente preguntarse por la identidad de un ente tiene que enfrentarse al reto que deja abierto Heráclito y esto significa que los criterios ofrecidos para responder a esta cuestión no pueden negar el hecho de que la realidad está en un constante flujo, es decir, tanto nuestra composición ontológica como nuestras predicaciones explicativas

están relacionadas con ese flujo. Por otro lado, al admitir que todo lo que existe es un cierto *algo corpóreo*, es posible caer en una comprensión limitada del pensamiento estoico. Decir que todo lo que existe es algo corpóreo no es lo mismo que decir que la materia por sí sola es condición suficiente y necesaria para concebir criterios explicativos del mundo. Esto significa que el estoicismo no abraza un materialismo ingenuo, sino que se comprende como una filosofía que intenta explicar los fenómenos corpóreos, pero que no agota ahí sus herramientas hermenéuticas. Esta última consideración es necesaria para advertir que cuando hablamos de filosofía estoica no hablamos de un modelo estructural de la realidad que pueda explicarse por medio de átomos materiales que compongan la realidad, sino de una teoría de continuos (materia y razón) que organizan con cierto sentido el cosmos.

Para explicar esta ‘concepción común’, David Sedley (1982 255-256) nos presenta un ejemplo que se puede ilustrar de la siguiente manera: toma a un humano que está compuesto de N partículas. Un día ese humano, su cuerpo, consume 20.000 partículas de alimento y luego elimina (por razones naturales) 19.900 partículas. Ahora ese humano consiste en una composición de las N partículas basales más 100 que restaron de su alimentación. La pregunta que deja ver la ilustración es: ¿Qué ocurre con el número original de partículas? ¿Podemos seguir diciendo que ese humano sigue siendo el mismo? La formulación de Sedley deja ver que, si no podemos admitir como iguales a N y a N más 100 partículas, lo que está en juego como presupuesto es que la identidad personal del *argumento sobre lo creciente* se limita a la materia, y es por eso que Crisipo puede disponer “de antemano que es imposible que dos individuos particularmente cualificados se encuentren en la misma sustancia”. Dicho de otra manera, y explicando el chiste de Epicarmo, si un principio explicativo de la realidad fuera solamente la materia, entonces el deudor de ayer no sería el mismo de hoy, ya que la materia está sometida al devenir, y en ese devenir el segundo ha “perdido” la materialidad que permitirá considerarlo el deudor de ayer.

Teniendo esto en mente, se explica por qué podemos decir que el ejemplo de Dión y Teón es: (1) una *reductio ad absurdum* (Bowin 2003 241-250) de la noción de identidad personal fundamentada en la propia materia y (2) la introducción de una especificación categorial desde la cual podemos hablar de identidad personal.

En el artículo *Chrysippus’ puzzle about identity* (2002), John Bowin advierte que es aparentemente problemático afirmar que de antemano sea imposible que dos individuos particularmente cualificados se encuentren en la misma sustancia, ya que en una *reductio ad absurdum* no se deben agregar argumentos que no puedan ser aceptados por los contrincantes, y apelar a la noción de *individuos particularmente cualificados* es algo que ni los académicos ni ‘la concepción común’ podrían aceptar debido a que es una noción estrictamente estoica. La idea de Bowin es determinante para hacer notar que incluso si eliminamos la noción de *individuo particularmente cualificado* y la cambiamos por dos nombres de dos sujetos de los cuales se podría predicar que cada uno de ellos tiene una identidad personal diferente que depende de una cierta composición de la materia, Crisipo sigue de todas maneras creando *monstruos* -como diría Filón- porque lleva al absurdo una noción de identidad tan débil como la que es afirmada por Epicarmo y los Académicos en su intento de refutar todo. Lo que está en juego, por lo tanto, es el criterio que está detrás de la noción de identidad personal en cada caso.

La *reductio ad absurdum* de Crisipo y su respuesta, es decir, que lo más razonable

es que Teón se destruya al cortarle el pie a Díón puede explicarse teniendo en mente los razonamientos del argumento *Sobre lo creciente*. Reconstruimos la *reductio* según la propuesta de Bowin (2003 242-243).

Primero, supongamos que tenemos a un individuo que se llama Teón, un individuo, que en vez de deberle dinero a alguien -como en el chiste de Epicarmo- le falta un pie. Luego, asumamos que el mundo está en constante devenir, nuestras propiedades también, por lo que podríamos imaginar que en un cierto periodo determinado de tiempo a Teón le ocurre una fluctuación en su materia, es decir, le crece un nuevo pie ahí donde le faltaba. Asumiendo el principio de que la identidad depende de una cierta constitución material, el sujeto de nuestro ejemplo ya no puede ser denominado como Teón, así que tenemos a un nuevo individuo que llamaremos Díón. Con tal principio de identidad necesariamente tenemos que aceptar que toda la carne que constituye a Teón sigue presente en una porción del individuo que es llamado Díón. ¿Podemos admitir que un individuo numéricamente distinto (N partículas menos un pie, si se quiere) pueda estar relacionado a otro individuo numéricamente distinto (N partículas más un pie) como una parte relacionada con un cierto “todo”? Según Epicarmo, es forzoso que no podamos admitir eso, sino que debemos admitir que Teón al sufrir una fluctuación en su materia ha sido destruido y solamente podemos admitir a Díón como el sobreviviente a este experimento. Por eso, lo más razonable es que Teón haya sido destruido, bajo la lógica de Crisipo. Además, si en algún momento las fluctuaciones siguen ocurriendo y el pie de Díón se va, ¿podríamos admitir que necesariamente la entidad que queda tiene la misma composición material que tuvo alguna vez Teón?

Dejemos hasta aquí el argumento *Sobre lo Creciente*. Ahora debemos considerar qué se entiende cuando alguna entidad puede ser descrita como un *individuo particularmente cualificado*. De la paradoja de Díón y Teón no podemos sacar mucho contenido en limpio para nuestro propósito ya que ambos personajes responden a la *reductio* que ya hemos visto. Lo que si podemos admitir es que la noción de *individuo particularmente cualificado* se hace presente allí donde Crisipo necesita referirse a cualidades que nos permitan diferenciar a un individuo de otro y, al mismo tiempo, reconocer a un individuo como siendo el mismo y no otro. Necesitamos precisar cuál descripción podría tener la potencia tanto de diferenciar a un sujeto de otro como de permitir que ese sujeto sea él mismo por el largo de su existencia, es decir, necesitamos un criterio para la cuestión de la identidad personal. Para esta precisión necesitamos buscar herramientas en otras consideraciones estoicas: los tipos de relaciones entre sustancias corpóreas.

iii. La noción de mezcla en el pensamiento estoico

Eric Lewis en su artículo «Diogenes Laertius and the Stoic Theory of mixture» ofrece una introducción y formulación de la concepción de la mezcla en el pensamiento estoico que es necesario tener en mente antes de pasar a la última sección del presente artículo. Imagínese usted que regresa de una lectura metafísica agotadora y para relajarse se prepara un Gin & Tonic. Fijándonos en lo que hemos hecho, podemos admitir que un gin-tonic es algo que antes no existía y que ha llegado a ser por medio de la conjunción de dos elementos, una medida de gin y una medida de agua tónica. Pero ¿qué tipo de relación tiene el gin con el agua tónica para que haya un gin-tonic? Lo que sabemos, y no podemos negar, es que un gin-tonic no puede ser cualquier medida de ambos elementos,

ya que tiene que poder de embriagar (por tener gin mezclado con agua tónica) y al mismo tiempo tiene que tener un sabor suave (porque el agua tónica está mezclada con el gin, y le quita el sabor fuerte del alcohol). No puede solamente embriagarse sin tener ese gusto suave, o solamente ser suave sin perder su potencia de embriagar. Podemos admitir que ambos están en el mismo lugar y al mismo tiempo, pero ¿de qué tipo es su relación? En la sección anterior ya hemos determinado que, por lo menos para Crisipo, no podríamos admitir que gin-tonic se presentara como una simple conjunción numérica de partículas atómicas, el mundo no funciona así para él. Necesitamos, y ese es el reto, una solución no atomista para esta cuestión.

La idea de Lewis tiene rendimiento filosófico porque permite hacer una pregunta determinante: ¿Cómo se puede dar cuenta de la existencia de entidades compuestas, en última instancia orgánicas, a partir de los componentes más básicos del universo, sean cuales sean esos universos (1988 84-85)?

La respuesta estoica a esta cuestión se juega en sus nociones de mezcla. El primer tipo de mezcla es el que se da por una “yuxtaposición” de algunos elementos, como podría ser en el chiste del deudor y el acreedor, en donde si reúno una o más piedritas o un grano de trigo junto a otros granos de trigo, lo que resulta es una masa de esos elementos, pero no necesariamente una entidad totalmente diferente de los elementos que conforman la mezcla (como intentan hacer creer los académicos). Los profesores Boeri y Salles (2014, 398) hacen notar que, si una mezcla se da efectivamente por yuxtaposición, entonces, si queremos separar ese “montón” de frijoles, dividirlos en partes cada vez más pequeñas, lo que obtendríamos sería simplemente partículas de los mismos elementos. Otro tipo de mezcla es el de las confusiones, en donde dos elementos no homogéneos se mezclan y no se pueden diferenciar completamente, por ejemplo, un medicamento en un cuerpo humano. Sus partes no tienen la misma naturaleza y se genera una mezcla en donde no podemos admitir que todos los elementos se conservan, ya que unos se deben destruir (los del medicamento en los procesos fisiológicos) para que se pueda dar la mezcla. Existe un modo más de mezcla, la de los cuerpos que se interpenetran completamente los unos con los otros, como puede observarse en el siguiente fragmento de Alejandro de Afrodiasias:

“El hecho de que existan estas diferencias entre mezclas, [Crisipo] intenta establecerlo por medio de nuestros conceptos comunes y afirma que nosotros [mismos] los tomamos como principal criterio de verdad. En todo caso, tenemos una presentación de [substancias] superpuestas por juntura, otra de [substancias] en confusión destruyéndose mutuamente, y otra de [substancias] en mixtura que se *interpenetran completamente las unas con las otras de tal modo que, en relación con cada una de ellas, se preserva la naturaleza propia*” (BS 16.1; LS48C; SVF II 470).

Esta referencia no cumple aquí la función de simplemente dar cuenta de los tipos de mezcla que manejaba Crisipo, sino que más bien, dar cuenta del malentendido que podría producirse al comprender la mezcla como una mixtura entre *sustancias*. Debemos recordar que para los estoicos la materia ocupaba el lugar del sustrato (*ὑποκείμενον*), y que, por ello, no comprendían *οὐσία* como objetos individuales determinados. La lectura inocente de Alejandro (o demasiado aristotélica) nos podría llevar a admitir que en la mezcla estoica son dos entes los que se mixturán y compenentran para llevar a la existencia una nueva realidad. Sin embargo, se hace necesario comprender que para los

estoicos todas las cosas que existen son cuerpos, y a pesar de esto, no todas las cosas que existen son entidades corporales separadas. Esto nos lleva de regreso al problema de las *cualidades*. Las cualidades estoicas, como interpretan tanto E. Lewis y Richard Sorabji (1992), no son sino cuerpos en ciertos estados, y no muchos cuerpos (entes separados) que conforman un individuo.

Bajo este respecto se podría comprender que el bronceado de E. Lewis o su temperatura (1988 88) sean cualidades de él en cuanto que su cuerpo se encuentra en ciertos estados, que es equivalente a afirmar que el *ὑποκείμενον* se presenta en la experiencia bajo ciertas descripciones de estados que comprendemos como cualidades. Si admitimos lo anterior, queda preguntarnos qué es lo que hace posible que en cada entidad corpórea se de cierta estructura organizativa y no otra.

En el caso del gin-tonic habrá una mezcla completa de los cuerpos, uno con la cualidad de hacer el líquido suave al gusto y otro con la cualidad de darle al líquido la capacidad de embriagar. Tal mezcla, como en los fenómenos físicos similares al agua, a las piedras, los leños o el fuego, se explicará para los estoicos por la noción de disposición (*ἕξις*) por la cual sus constituyentes básicos se mantienen unidos. La cuestión se vuelve aún más interesante cuando nos preguntamos por cómo es que la mezcla de mixtura se puede dar en una entidad animal o humana. Veamos con más detalle la diferencia entre las cualidades físicas y lógicas de un cuerpo.

3. DEL ALMA COMO CRITERIO PARA UNA CIERTA IDENTIDAD.

i. ¿Qué es un alma para algunos estoicos?

Hierocles, *Elementa Ethica*, líneas 1.5-33 y 4.38-53

«El semen, al caer en la matriz en el momento oportuno y, al mismo tiempo, al ser reunido por un vaso en buenas condiciones, ya no se queda en reposo como hasta ese momento, sino que, una vez en movimiento, comienza sus actividades peculiares [τὸν ἰδίῳν ἔργων]. Y al cuidar la materia desde un cuerpo encinta, plasma el embrión de acuerdo con ciertas disposiciones ordenadas que son intransgredibles hasta que llega al fin y prepara su producto para el nacimiento. Pero durante todo este tiempo (quiero decir, el que va desde la concepción al nacimiento), persiste como ‘naturaleza’ [φύσις], esto es, ‘hábito’ [πνεύμα], que se ha transformado [μεταβεβληχὸς] desde el semen y metódicamente se pone en movimiento desde el comienzo hasta el fin. En un primer momento la naturaleza, en cierto modo, ya es un hábito más denso, y está muy lejos del alma [ψυχῆς]. Más tarde, sin embargo, cuando casi llega el momento del nacimiento, se rareface cuando es agitada por continuas actividades, y en cuanto a la cantidad es alma [ψυχῆ]. Es por eso, entonces, que, cuando [la naturaleza] llega al exterior, se adapta al medio ambiente, de manera tal que, como si estuviera templada por el medio, se transforma en relación con él. En efecto, tal como el hábito que está en las piedras es rápidamente encendido por un golpe a causa de la predisposición a esta transformación, del mismo modo también la naturaleza del embrión, que

ya está maduro, no tarde en transformarse en alma que se proyecta sobre el medio ambiente. De este modo, todo lo que desemboca en la matriz es directamente un *animal* [ζ ωιον], aunque, en cuanto a otras cosas, pasa por alto las regularidades apropiadas, tal como sin duda se cuenta míticamente acerca de los vástagos de la osa y de otros casos similares. A partir de aquí hay que considerar que todo animal se diferencia del no animal por dos factores: *sensación* [αἰσθήσει] e *impulso* [ὄρμη]. [...] Pues bien, dado que el *animal* [ζ ωιον] no es otro género, sino *el compuesto de cuerpo y alma* [σύνθετον, ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς], y ambos son *tocables, impactables, y sujetos a presión* [θικτὰ καὶ πρόσβλητα καὶ τῆ προσερείσει], *y además se encuentran completamente mixturados* [δὴ ὑπόπτωτα ἔτι δὲ δι' ὄλων], y dado que uno de ellos (*sc.* el alma) es una facultad sensitiva y se mueve de la manera que indicamos, es manifiesto que el animal se percibe a sí mismo continuamente. En efecto, cuando el alma se extiende hacia fuera junto con su expansión impacta en todas las partes del cuerpo porque también está mixturada con todas ellas, y cuando impacta, [también] es impactada [por el cuerpo]...” (BS 13.9; BS 13.11; LS 53B).

En el fragmento de Hierocles tenemos lo que podríamos reconocer como la conjunción de todos los elementos que hemos venido desarrollando a lo largo de las secciones de este escrito. Los dos principios de la cosmología estoica (la *φύσις* y el *λόγος* en tanto que *ψυχή*) se hacen presentes como los elementos más básicos de la existencia que vienen a explicar tanto el mundo orgánico como el mundo racional específicamente humano.

Se comprende en el fragmento que el alma no es un elemento perteneciente a todos los entes de la realidad. Más bien, alma implica un proceso metabólico desde una cierta naturaleza, que no puede ser comprendida como cualquier naturaleza, sino -y aquí recordamos la conjunción de Heráclito y Diógenes de Apolonia que hace Crisipo- desde un cierto *πνεῦμα*, que debe ser comprendida como una entidad corpórea de estructura tenue, sutil y dinámica (Long 1984 155) que da coherencia manteniendo unidos a los elementos de los que se compone una cierta entidad.

Explicar cómo actúa el *πνεῦμα* queda mejor con las palabras de Nemesio: “Conforme a los estoicos, existe un movimiento ‘de tensión’ en los cuerpos, que actúa simultáneamente hacia adentro y hacia afuera; el movimiento hacia afuera produce cantidades y cualidades, en tanto que hacia adentro produce unidad y sustancia” (SVF II 451; Long 1984 156).

Al describirse el *πνεῦμα* como un compuesto de fuego y aire, es claro por qué Nemesio describe de tal manera su movimiento. Una cierta expansión elemental se da por el calor que produce el fuego, como también una cierta contracción debida al aire frío (Long 1984 156)³. No habría problema alguno en tomar este esquema y aplicarlo a todo el cosmos estoico, ya que es así como se puede explicar su idea de un universo que está en un flujo dinámico antes que compuesto de átomos.

Como advertíamos en las secciones introductorias, que no todos los elementos de la existencia se pueden explicar apelando *λόγος* de la realidad, en cuanto no a todos les pertenece tener una cierta *ψυχή*. Esto es importante, ya que las descripciones en torno a los principios vitales en general de los entes deben ser dichas de la *φύσις* que le

³ Para un comentario contemporáneo a los estoicos, considere el siguiente fragmento de Ciceron: *De Natura Deorum* 2.23-28 (BS 12.11; 15.17; LS 47C).

corresponde a cada entidad. A un feto no le corresponde con total precisión explicar sus movimientos de crecimiento y maduración por el alma, debido a que aún no tiene un alma desarrollada y es solamente al momento de encontrarse con el mundo en que podemos dejar de considerarlo descrito por la naturaleza y pasar a ser descrito como un *animal* al que le pertenece alma. ¿Esto quiere decir que para los estoicos los animales tienen alma? Ciertamente, pero de una manera bastante acotada. La descripción básica y más propia de los animales vendrá a ser la capacidad de ser afectado (*αἰσθησις*) y moverse por su impulso (*ὁρμή*) hacia la satisfacción de sus necesidades.

Entonces, tenemos que, a un cierto tipo de entidad, a las que no les corresponde el movimiento más que pasivamente, se les llama “organizadas” respecto a una disposición (*ἕξις*). Luego, las entidades a las que les corresponde un cierto “crecer”, es decir, cumplir con ciertas funciones vegetativas para su desarrollo metabólico, podemos admitir que están organizadas respecto a la naturaleza. En penúltimo lugar tenemos a los animales con sus dos capacidades distintivas (*αἰσθησις* y *ὁρμή*) que están organizados por una cierta *ψυχή*. Finalmente, tenemos a los seres humanos racionales de los que se puede predicar en sentido primero que su organización depende del alma en tanto que ser racional. Lo llamativo de todo esto es que para los estoicos la diferencia entre cada uno de estos seres se da no por la diferencia entre nuestros elementos constituyentes, ya que tanto un feto como un animal irracional y un animal racional necesitan de procesos metabólicos para poder subsistir a lo largo de su vida, y tanto el animal como el humano sienten y se mueven por sus impulsos. La diferencia se da específicamente por el grado de mixtura en la que el *πνεῦμα* se presenta en los diferentes seres, como puede verse en el Fragmento SVF II 879 de Calcidio (BS 13.14; LG 53G).

Cuando pensamos en el ser humano tenemos una estructura que podría ser descrita con las siguientes notas distintivas: (1) Posesión de una *φύσις* desde la cual se pueden explicar sus cambios metabólicos, (2) la posesión de una cierta *ψυχή* gracias a la cual le competen tanto el sentir como el moverse y (3) una disposición tal de su *πνεῦμα* que su *ψυχή* puede ser considerada racional, por ello, dueño de sí mismo y con sus capacidades naturales desarrolladas hasta alcanzar la potencia del *λόγος*. Nuestra descripción no puede acabar solamente ahí, ya que hasta aquí solamente nos hemos referido al humano en cuanto comúnmente cualificado. El *πνεῦμα* en su potencia dinámica, como decíamos más arriba, causa en los seres cambios cualitativos y posibilita la unión de esas cualificaciones. Es por ello que podríamos decir que (4) a ciertos entes les corresponden ciertas cualidades específicas, como ser sabios, ser altos o bajos, o tener tal o cual bronceado en su piel. Sin embargo, ¿qué hace que un individuo pueda ser considerado *individuo particularmente cualificado*?

4. CONCLUSIÓN: *ψυχή* COMO CRITERIO NECESARIO PARA LA COMPRESIÓN DEL *ἰδίως ποιός*

Eric Lewis (1995 90), en su solución al problema con el que terminamos la sección anterior, hace la siguiente consideración: ¿Qué se debe cumplir para ser considerado un *individuo particularmente cualificado*? Se necesitan por lo menos tres condiciones para que ello se pueda dar: (1) Las cualidades peculiares de ese individuo puedan persistir tanto como persista el individuo particularmente cualificado; (2) esas cualidades deben ser únicas; y (3) esas cualidades deben ser perceptibles. La condición (3) se deja de

lado en la exposición de Lewis (*id.* 91) y su tratamiento excede nuestros objetivos ya que no podemos precisar aquí la teoría de la percepción estoica. Sin embargo, con los elementos desarrollados hasta ahora y según la perspectiva ontológica escogida, mostraré cómo es posible comprender al alma como un cierto criterio que describe a un *individuo particularmente cualificado*.

Una perspectiva posible para tener en cuenta con relación a (1) se puede formular en cuanto ya hemos dicho que desde su nacimiento al ente humano le pertenece una cierta organización estructural debida a su $\pi\nu\epsilon\ \upsilon\mu\alpha$ en tanto que su $\psi\upsilon\chi\eta$. Todos los individuos que puedan ser considerados como “ciertos” individuos lo pueden ser solamente en cuanto a que su sustrato material está penetrado, mixturado y organizado de manera *particular* y *dinámica* por el $\pi\nu\epsilon\ \upsilon\mu\alpha$ que se puede comprender que durante toda una vida a un mismo sujeto le sucedan diferentes cualificaciones. Crecer o marchitarse como fenómenos del envejecer se ven explicados por la tensión o distensión del $\pi\nu\epsilon\ \upsilon\mu\alpha$ en los diferentes momentos de la vida. Broncearse viene a explicarse como la modificación de esa tensión corporal por medio de la afección a la que está sujeta el humano por el calor del sol, si se quiere como ejemplo. De esta manera, tomamos el paso del tiempo y la modificación de las cualidades en un cierto individuo como un elemento a considerar para este posible criterio de identidad. El alma funciona, bajo este aspecto, como un criterio de identidad, en donde ella se piensa como un elemento organizador y estructural que responda a la configuración de cada individuo -por la tensión particular de su materia- a lo largo de todo lo que pueda durar su vida, admitiendo el cambio como posibilidad.

Como correlato de (1) es plausible pensar que la condición (2), es decir, la exigencia de que las cualidades individuales sean únicas se puede responder apelando a que el *alma* se comprende como un cuerpo tenue ($\pi\nu\epsilon\ \upsilon\mu\alpha$) dispuesto de una manera tan compleja que estructura *particularmente* a la entidad a la que pertenece. Esta consideración se juega en la relación que puede tener $\psi\upsilon\chi\eta$ específica con cada *individuo particularmente cualificado*. Tal relación es la que marca la diferencia entre un individuo y otro, y por ello, tenemos que reflexionar si la $\psi\upsilon\chi\eta$ puede considerarse como idéntica al individuo que es cualificado por ella. La solución a nuestro problema la deja ver Estobeo de la siguiente manera:

“Pero el [individuo] peculiarmente cualificado y la sustancia a partir de la cual se constituye *no son lo mismo*. Desde luego que tampoco es diferente, sino que solamente no es lo mismo por ser una parte de la sustancia y por ocupar el mismo lugar, en tanto que los ítems que se denominan “diferentes de algos” deben estar separados en cuanto al lugar y no se los debe considerar en la parte” (BS 3.6; LS 28D, énfasis mío).⁴

Siguiendo la interpretación de E. Lewis (1995 101-107) debemos poner atención a la noción de ‘relación’ que se presenta en ese fragmento. Para él, la $\psi\upsilon\chi\eta$ siendo un cuerpo no puede ser considerada como otro distinto al *individuo particular*. Su respuesta presume comprender que las descripciones de los modos de ser de una entidad y el *individuo particularmente cualificado* mismo tienen una relación de indiscernibilidad ya que el alma como organizadora de las cualidades corporales del individuo particular no es sino otra manera de referirse a la misma entidad. Dicho de otra manera, si afirmamos que

⁴ En donde Boeri-Salles traducen como “[individuo] peculiarmente cualificado” nosotros entendemos “individuo particularmente cualificado”.

tanto la sustancia (lo que nosotros llamamos el sustrato material) -considerando tanto sus cualidades corporales y lógicas- y el *individuo particularmente cualificado* no son lo mismo, pero tampoco son diferentes, entonces ¿cómo puede ser posible una relación entre estas dos descripciones? Para responder esto afirmamos que esta es una relación estructural. Esto quiere decir que no hay diferencias entre la descripción que organiza el cuerpo, las cualidades de ese cuerpo y la descripción de ese cuerpo como un *individuo particularmente cualificado* en tanto que todas son descripciones distintas de la misma entidad.

Entonces, se puede responder a la exigencia de (2) considerando que las cualidades o estados de cada alma particular se entienden en la filosofía estoica como nuestras creencias, deseos, memorias, y elementos similares (Lewis 1995 107). La concepción estoica del alma se proyecta, por lo tanto, como una posibilidad de describir a una cierta entidad como a una entidad tal a la que le pertenezca tener una cierta descripción de cualidades que permanezcan a lo largo de toda su vida, como, además, cualidades psicológicas que permitirían diferenciarlo de otros individuos. Difícilmente dos entidades dadas en un determinado contexto histórico, relacionándose con ciertas personas específicas y viviendo bajo creencias personales puedan ser indiferenciables, como en nuestro ejemplo de Sócrates.

Finalmente, nuestra propuesta es considerar que un *individuo particularmente cualificado* no es sino un cierto sustrato material al que le pertenecen ciertas cualidades comunes, por ejemplo, ser humano, ciertas cualidades particulares comunes, como es el caso de ser sabio, o ciertas cualidades relativas como estar leyendo esto. Sin embargo, es uno el principio que posibilita que todas esas cualidades puedan ser unificadas en mí como sujeto de la predicación. Dicho esto, el $\pi\upsilon\epsilon\ \upsilon\mu\alpha$ se presenta como la posibilidad de mixtura y composición ontológica de descripciones dadas en una materia que se mantienen a lo largo de toda la vida de la entidad en cuestión y permiten describir a ese mismo individuo como diferente frente a otros, asimismo, impidiendo que se pueda confundir su identidad con la de otro. No parece ser posible que otro individuo pueda ocupar el mismo espacio que yo, y al mismo tiempo tener los mismos pensamientos que yo, desde esta perspectiva estoica (Lewis 1995 108).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barnes, Jonathan. *The Presocratic Philosophers*. London: Routledge, 1982.
- Bernabé, Alberto. *Fragmentos Presocráticos. De Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza editorial, 2008.
- Boeri, M. y Salles, R. *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2014.
- Bowin, John. "Chrysippus' puzzle about identity", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 24 (2003): 239-251.
- Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

Lewis, Eric. "Diogenes Laertius and the Stoic Theory of Mixture", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, No. 35 (1988): 84-90.

..... "The Stoic on Identity and Individuation", *Phronesis*, vol. 40, no. 1 (1995): 89-108.

Long, Anthony. *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*. Madrid: Alianza editorial, 1984.

..... "Stoic psychology". *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, eds. K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, & M. Schofield. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 560-584.

Long, Anthony y Sedley, David. *The Hellenistic philosophers. Vol. I.: Translation of the principal sources with philosophical commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

..... *The Hellenistic philosophers. Vol. II: Greek and Latin text with notes and bibliography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Sedley, David. "The Stoic Criterion of Identity", *Phronesis*, vol. 27, no. 3 (1982): 255-275.

Sorabji, Richard. "Matter, Space and Motion: Theories in Antiquity and Their Sequel", *Vergilius*, vol. 38 (1992): 176-179.