

---

# ἀρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL  
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

---

ARTIGO | ARTICLE

## La distinción entre la filosofía y el *kata philosophian logos* en el estoicismo

The Distinction between Philosophy and the *kata philosophian logos* in Stoicism

José Luis Ponce Pérez <sup>i</sup>

<https://orcid.org/0000-0003-4504-9724>

[jose.ponce@correo.buap.mx](mailto:jose.ponce@correo.buap.mx)

<sup>i</sup> Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) – Puebla de Zaragoza – Mexico

PÉREZ, J.L.P. (2023). La distinción entre la filosofía y el *kata philosophian logos* en el estoicismo. *Archai* 33, e-03329.

**Resumen:** Este artículo se ocupa de responder cuál sería la distinción que los estoicos establecerían entre la filosofía y el *kata philosophian logos*, acorde al reporte de D.L., VII, 39-41. En este lugar me aparto de los estudiosos que consideran que la distinción es ontológica, es

decir, quienes proponen que el *kata philosophian logos* haría referencia a la presentación discursiva de los dogmas estoicos, cuya naturaleza es incorpórea, en tanto que la filosofía haría referencia a una disposición del alma, cuya naturaleza sería corpórea. Propondré, más bien, que los dos son disposiciones o estados de la parte racional del alma, y que la diferencia entre ellos está en el grado de perfección que han alcanzado.

**Palabras clave:** Discurso, Enseñanza filosófica, Crisipo, Razón, Zenón de Tarso

**Abstract:** This article answer what could be the distinction that the Stoics established between philosophy and the *kata philosophian logos*, according to the report by D.L., VII, 39-41. In this place I distance from the scholars who consider that the distinction is ontological, this is, that the *kata philosophian logos* refers to the discursive presentation of Stoic dogmas, whose nature is incorporeal, while the philosophy refers to a disposition of the soul, whose nature is corporeal. I rather propose that both are dispositions or states of the rational part of the soul and that the difference is in the degree of perfection that they have accomplished.

**Keywords:** Discourse, Philosophical teaching, Chrysippus, Reason, Zeno of Tarsus

---

## Introducción

Es<sup>1</sup> recurrente entre especialistas señalar que los estoicos, acorde a D.L., VII, 39-41, distinguían entre la filosofía y algo denominado como el *kata philosophian logos*. Esta denominación difícil de traducir suele ser vertida al español como *discurso filosófico*. Sin

---

<sup>1</sup> Deseo agradecer a la Dra. Nazyheli Aguirre la revisión detallada que realizó a este trabajo, sus sugerencias de redacción, y sus observaciones a las traducciones presentadas. Este trabajo forma parte del Proyecto PAPIIT IN403622 "Formas del saber en el mundo antiguo y sus modos de transmisión y registro" de la UNAM. También agradezco los comentarios y sugerencias de mi revisor anónimo.

embargo, para los fines de este trabajo utilizaré una forma transliterada, pues la traducción *discurso filosófico* implica una interpretación de la expresión que no comparto, y que discutiré en las páginas siguientes. En este sentido, el objetivo de este trabajo es responder cuál es esta distinción, con vistas a lo cual, se expondrá primero la manera en que algunos estudiosos sugieren entenderla, y se analizará el texto de D.L., VII, 39-41 que da testimonio de tal diferencia. En mi segundo y tercer apartado, antes de sugerir alguna distinción, investigaré qué es el *kata philosophian logos* y qué la filosofía. Intentaré demostrar que ambos, de una u otra manera, son disposiciones, o modos de ser, de la parte racional del alma humana, de manera que me distanciaré de la lectura dominante que ve al *kata philosophian logos* como la presentación discursiva de los dogmas estoicos, cuya naturaleza sería incorpórea. Finalmente, en mi cuarto apartado ofreceré algunas diferencias entre ambos, las cuales girarán en torno al grado de perfección que han alcanzado.

Cabe hacer una precisión metodológica con respecto al manejo de los reportes y fragmentos estoicos. El autor de este trabajo no comparte la idea de que el conjunto de textos contenidos en las colecciones de fragmentos sobre los estoicos antiguos (*SVF*, *LS*, *FDS*, *BS*)<sup>2</sup> constituyen una unidad doctrinaria que se habría mantenido a través del tiempo y de los diferentes estoicos antiguos. Esto no sólo es difícil de aceptar al tomar en cuenta el caso de los estoicos *heterodoxos* (Aristón, Herilo, Dionisio, Panecio, Posidonio), sino también al profundizar en los reportes y fragmentos atribuidos a los estoicos considerados como *ortodoxos*. En efecto, un acercamiento a su pensamiento hará notar que, aunque hay elementos doctrinales en común, hay importantes diferencias en su terminología filosófica y en las doctrinas que sostienen. Precisamente, la distinción de la que me ocupo aquí es muestra de que en el seno del estoicismo antiguo hubo importantes diferencias doctrinales, pues ocurrió que un grupo de estoicos, entre los que está Zenón de Tarso, reaccionó

---

<sup>2</sup> En la bibliografía puede revisarse a qué obra corresponden estas abreviaturas. *SVF* = Arnim, 1964; *LS* = Long; Sedley, (1987); *FDS* = Hülser, 1987; *BS* = Boeri; Salles (2014).

críticamente a la postura de otros, entre los que están Zenón y Crisipo. Ahora bien, dado que el nombre de Crisipo, uno de los estoicos más importantes e influyentes, figura dentro de este debate, habré de darle un peso importante a los reportes y fragmentos a él atribuidos.

Hace falta otra aclaración de mi parte. Las preguntas ¿qué es la filosofía para los estoicos?, ¿qué es el *kata philosophian logos*?, y ¿cuál es la diferencia entre ambos?, pueden plantearse desde distintos enfoques. En uno epistemológico ellas interrogan por el tipo de saber y por la gama de saberes que abarcan la filosofía y el *kata philosophian logos*, y sería en términos epistemológicos que se plantearía su diferencia. Bajo un enfoque ético, interrogan por el fin moral que persiguen, y se plantearía su diferencia en referencia a sus fines. Finalmente, bajo un enfoque ontológico, ellas giran en torno al tipo de entidad que son la filosofía y el *kata philosophian logos*, y su diferencia se plantearía en función de las cualidades o aspectos que les pertenecen a tales entidades. En este trabajo deseo sólo enfocar *ontológicamente* aquellas preguntas. Esta es la razón por la que no discuto aquí con propuestas como la de Max Pohlenz (1964, p. 32-36), pues él aborda la cuestión de qué es la filosofía desde una perspectiva epistemológica y ética. En efecto, él propone que la filosofía estoica abarca en sus tres partes al *logos*, en cuanto objeto de estudio (Pohlenz, 1964, p. 35), y que ella se centra en el *logos* porque tiene el fin de ser una guía práctica y teórica en toda la vida (Pohlenz, 1964, p. 32-33, 35).

## D.L., VII, 39-41 y su revisión

El presente trabajo parte del siguiente reporte doxográfico sobre la doctrina estoica, que da cuenta de la aparente distinción entre la *philosophia* y el *kata philosophian logos*.

[T.1] [a] Dicen [los estoicos] que el *kata philosophian logos* tiene tres partes, pues una parte de éste es la física, otra la ética y otra la lógica. Así, Zenón de Citio, él primero, lo dividió en el *Sobre el logos*; y Crisipo en el primer libro del *Sobre el logos* y en el primer

libro de las *cuestiones físicas*; y Apolodoro, el Efelo, en el primer libro del *Protréptico a las doctrinas*; y Eudromo en *Los elementos de ética*; también Diógenes de Babilonia y Posidonio. Y Apolodoro llama a estas partes “lugares”, Crisipo y Eudromo “especies”, y otros “géneros”. **[b]** Y representan a la filosofía con un ser vivo, porque comparan la lógica con los huesos y nervios, la ética con las partes más carnosas, y la física con el alma. U otras veces [la representan] con un huevo, pues [dicen que] la parte externa es la lógica, la que viene después de ésta es la ética, y la más interna es la física. O, [la representan] con un campo muy fértil. La cerca que está rodeando es la lógica, el fruto es la ética, y la tierra, o los árboles, la física. O, [la representan] con una ciudad que está bien fortificada y administrada según la razón. **[c]** Además, como dicen algunos de ellos, ninguna parte prevalece sobre otra, sino que ellas mismas están mezcladas. Y hacían la exposición (*παράδοσις*) de ellas mezclada. **[d]** Pero otros ordenan [en esta exposición] primero a la lógica, en segundo lugar a la física, y en tercer lugar a la ética, entre los que está Zenón en el *Sobre el logos*, también Crisipo, Arquedemo y Éudromo. En efecto, Diógenes de Tolemaide comienza por los asuntos éticos, y Apolodoro [ordena] en segundo lugar los asuntos éticos, pero Panecio y Posidonio inician con los asuntos físicos, como dice Fenias, el amigo de Posidonio, en el primer libro de *Los estudios de Posidonio*. Mas Cleantes dice que son seis partes, [ordenándolas así]: dialéctica, retórica, ética, política, física y teología. **[e]** Sin embargo, otros dicen que éstas no son partes del *logos* [*kata philosophian*], sino de la filosofía misma, como Zenón de Tarso. (D.L. VII, 39-41, ed. Dorandi, 2013)<sup>3</sup>

Cabe aclarar que el uso de la denominación *kata philosophian logos* no aparece con el estoicismo. Filón (cf. *De agricultura*, 14-15) atribuye a los “antiguos” (*παλαιοί*) su uso, su triple división (en física, ética y lógica) y su comparación con un huerto. Y estos “antiguos” podrían referir a filósofos pre-estoicos. En efecto, según Sexto (cf. *M.*, VII, 16-19), quienes usaron la comparación del huerto para representar a la física, la ética y la lógica fueron los del círculo

---

<sup>3</sup> Todas las traducciones son del autor de este trabajo.

de Jenócrates, los peripatéticos y los estoicos,<sup>4</sup> de manera que quizá estos filósofos pre-estoicos fueron quienes introdujeron tal denominación. En efecto, hay reportes que constatan su uso en los académicos. Cicerón (cf. *Ac.*, I, 19), por ejemplo, al reportar doctrinas del académico Antíoco, señala que desde Platón habría una *ratio triplex philosophandi*, cuyas tres partes son la ética, la física y la lógica, y añade que dicho esquema filosófico sería compartido por los sucesores de Platón. La expresión *ratio triplex philosophandi* bien podría ser la equivalente latina del *kata philosophian logos*. También se reporta que el académico Filón de Larisa (cf. *Stob.*, *Ecl.*, II, 39, 20-41, 25) tenía su propia división del *kata philosophian logos*, en la cual la parte ética era dividida en la propedéutica, la terapéutica, la de los fines y la de las vidas.<sup>5</sup> Y se atribuye al filósofo académico Eudoro de Alejandría (siglo I a. C.) una triple división del *kata philosophian logos* (cf. *Stob.*, *Ecl.*, II, 42, 7-15). Con respecto a los peripatéticos, las fuentes que Laercio (cf. V, 28) usa para reportar el pensamiento de Aristóteles sostienen que él afirmó que el *kata philosophian logos* es doble: uno es práctico (ética y política) y otro es teórico (física y lógica). Es verdad que en algunos lugares Aristóteles (cf. *EE.*, 1217b22-23; *Pol.*, 1282b18-20) se refiere a los *logoi kata philosophian*, pero no aparece ahí la idea que Laercio le atribuye. Observamos, más bien, que estos *logoi* aparecen en oposición a los *logoi* exotéricos, de manera que esa denominación podría designar los tratados esotéricos de Aristóteles. A pesar del uso del término en las fuentes aristotélicas, cabe notar que los estoicos, más bien, heredarían tal noción de los académicos. Con todo, aunque esta denominación no sea de cuño estoico, será en los estoicos que podremos encontrar una reflexión en torno a su estatuto ontológico y sobre cuál es la diferencia que guarda con la filosofía.

Regresemos a **T.1**. Algunos estudiosos han tratado de explicar la distinción que nos ocupa aquí. Según Pierre Hadot (1979, p. 210-11; 1991, p. 208-9, 211-2, 218), para los estoicos, la filosofía es el

---

<sup>4</sup> Puede leerse, en Isnardi Parente (1982, p. 309-311) un intento de explicar esta atribución de Sexto a Jenócrates. En el mismo sentido: Hadot (1979, p. 206-7).

<sup>5</sup> Se puede leer un comentario a este reporte de Filón en: Brittain (2001, p. 255-262). Brittain (2001, p. 255, nota 2) señala que no es claro si por *lógos* Filón se refiere libros, secciones de libros, lecturas, cursos, doctrinas o argumentos.

ejercicio (ἄσκησις) de la sabiduría, o de la implicación recíproca de la física, la ética y la lógica, y, como tal, es un acto unitario que no puede perder su unidad y que parece identificarse con la virtud. Pero, según Hadot (1979, p. 213, 215-16), esta implicación recíproca y su ejercicio constante es una situación ideal. En los hechos, la filosofía, más bien, se realiza en la comunicación, la explicación, y el discurso que se expone y se transmite al discípulo. Será desde este ámbito que los estoicos dirán, según Hadot (1991, p. 211-12), que la física, la lógica y la ética son partes del *kata philosophian logos*, es decir, del discurso de enseñanza filosófico (*discours d'enseignement philosophique*), y que es ahí donde pueden aparecer como separadas y distintas.

Por su parte, Katerina Ierodiakonou (1993, p. 60-1) señala que la distinción estoica entre la verdad (ἀλήθεια) y lo verdadero (ἀληθές) (cf. S.E., *M.*, VII, 38-42) ilumina la distinción entre la filosofía y el *discurso filosófico* (el *kata philosophian logos*), pues la filosofía sería semejante a la verdad, ya que ambas se identificarían con una disposición de la parte rectora del alma y serían de naturaleza corpórea; mientras que el discurso filosófico sería semejante a lo verdadero, en tanto que ambos harían referencia a proposiciones (ο λεκτά, en la terminología estoica) de naturaleza incorpórea.<sup>6</sup> En resumen, el discurso filosófico sería la contraparte discursiva e incorpórea de la filosofía, siendo ésta una disposición virtuosa del alma, cuyas partes serían también virtudes. La propuesta de Ierodiakonou será muy influyente y habrá de ser retomada por varios estudiosos, por ejemplo, Annas (2007, p. 60-2); Sellars (2009, p. 82-3); y Boeri y Salles (2014, p. 14-15).

Finalmente, John Sellars (2007, p. 118-9; 124-7; 2009, p. 55-57; 69-70; 78-81) sostiene que la filosofía, para los estoicos, sería un arte de vivir, que se identificaría con un estado mental interno, es decir, la virtud. Tal arte (o, más bien, su enseñanza) involucraría dos

---

<sup>6</sup> Las razones por las cuales los λεκτά, o *decibles* para los estoicos son de naturaleza incorpórea son oscuras, al respecto ver: Long and Sedley, 1987, p. 199-200; Barnes, 1999, p. 210-211.

componentes: la teoría filosófica (λόγος) que contiene los principios racionales del arte en cuestión, y el ejercicio filosófico (ἄσκησις) que se encamina a la asimilación de aquélla. El *kata philosophian logos*, y su división, es el elemento teórico y discursivo (Sellars, 2007, p. 126-7), y sería incorpóreo (por corresponder a los λεκτά o *decibles*), en tanto que la filosofía sería corpórea, por ser una disposición del alma (Sellars, 2009, p. 82-3).

En síntesis, estas propuestas establecen una distinción ontológica entre una y otro, pues afirman que la primera es el principio rector del alma dispuesto de cierta manera, o un acto unitario que se identifica con la virtud, mientras que el segundo es la exposición discursiva filosófica, cuya naturaleza (precisan Ierodiakonou y Sellars) sería incorpórea por corresponder a una colección de *decibles* o proposiciones verdaderas. En lo sucesivo me alejaré de esta lectura. Ahora, intentaré mostrar que no es posible establecer *categorícamente* alguna diferencia ontológica entre ambos a partir de **T.1**.

En **T.1a** leemos que unos estoicos dividen el *kata philosophian logos* en tres partes: la física (τὸ φυσικόν), la ética (τὸ ἠθικόν) y la lógica (τὸ λογικόν). Estos estoicos son: Zenón, Crisipo, Apolodoro, Eudromo, Diógenes babilonio y Posidonio. En **T.1b** leemos también que unos estoicos dividen la filosofía en tres partes: la física (τὸ φυσικόν), la ética (τὸ ἠθικόν) y la lógica (τὸ λογικόν). Estos últimos estoicos de **T.1b** representan a la filosofía con entidades unitarias y sistemáticas (un huerto, un ser vivo, etc), de modo que a cada una de las partes de la filosofía la representan con alguna de las partes de tales entidades. De lo anterior surge la pregunta ¿los estoicos de **T.1a** son los mismos que los de **T.1b**? Posidonio, al menos, sí, pues, según Sexto (cf. *M.*, VII, 16-19), también representó a la filosofía y a sus partes con un ser vivo. Bien, supongamos que son los mismos estoicos. ¿Acaso a partir de esto se puede encontrar aquí una distinción ontológica entre la filosofía y el *kata philosophian logos*, en razón de que estos estoicos comparan la primera con entidades orgánicas, pero no dicen lo mismo en relación al segundo? No realmente, pues el que comparen la filosofía con entidades orgánicas



no implica que no hayan comparado el segundo con esas mismas entidades orgánicas. Si hubiera total certeza de que no sometieron al segundo a tal comparación, se podría conceder alguna distinción, cualquiera que sea. Sin embargo, en *De agricultura*, 14-15 (=SVF. II, 39), Filón reporta que los “antiguos”, entre los que podrían estar incluidos los estoicos, compararon el *kata philosophian logos* y sus tres partes con un campo (en el que los árboles y plantas son la física, los frutos la ética, y la empalizada y el cercado son la lógica), el cual es precisamente una de estas entidades orgánicas. En conclusión y por lo anterior, no se podrá admitir, a partir de la información de **T.1a-b**, alguna diferencia ontológica entre la filosofía y el *kata philosophian logos*.

Ahora bien, según **T.1c**, habría unos estoicos que harían una exposición (παράδοσις) mezclada de las partes de la filosofía, en razón de que ellas están mezcladas. Por el contrario, según **T.1d**, otros estoicos harían la exposición de la filosofía no de manera mezclada, sino ordenando en sucesión sus partes. Unos, como Zenón de Citio, Crisipo, Arquedemo y Éudromo, presentan el siguiente orden de exposición o enseñanza: lógica, física, ética. Otros, como Cleantes, Diógenes de Tolemaide, Apolodoro, Panecio y Posidonio, modifican este orden de enseñanza. Ahora bien, para notar cierta distinción entre la filosofía y el *kata philosophian logos* resulta importante la crítica que hacen otros estoicos (entre los que está Zenón de Tarso, el sucesor de Crisipo) a esta ordenación sucesiva de las partes de la filosofía. Estos últimos estoicos sostienen, según **T.1e**, que estas partes que se exponen, o enseñan, no son partes del *kata philosophian logos*, sino de la filosofía, con lo cual podemos inferir que, para Zenón de Citio, Cleantes, Crisipo, y otros, estas partes que se exponen son partes del *kata philosophian logos*. La observación de los estoicos de **T.1e** quizá no influyó tanto en el estoicismo posterior pues, al parecer, Arquedemo, Éudromo, Diógenes de Tolemaide, Apolodoro, Panecio y Posidonio seguirían sosteniendo que las partes que se transmiten son partes del *kata philosophian logos*. Así pues, Hadot tendría razón en sostener que, para la mayoría de los estoicos, el *kata philosophian logos* está referido al orden de la enseñanza y exposición de los dogmas, pero

habría que cuestionar la reducción que hace de este término a la mera enseñanza o transmisión de los dogmas filosóficos.

En resumen, (1) buena parte de los estoicos, entre ellos Zenón, Cleantes y Crisipo, sostiene que las partes de la filosofía que se están exponiendo o enseñando son partes del *kata philosophian logos*, pero (2) habría otro grupo de estoicos que sostienen que esas partes que se exponen, o enseñan, son elementos constitutivos de la filosofía y no del *kata philosophian logos*. Zenón de Tarso estaría dentro de este segundo grupo. No cabe duda de que para los estoicos de (2) existe una distinción *fuerte* entre el *kata philosophian logos* y la filosofía, en el sentido de que si  $x$  es parte del primero entonces no lo es de la segunda, y si lo es de la segunda entonces no lo es del primero. Sin embargo, esa distinción fuerte podría no estar en los estoicos de (1). En efecto, estos podrían haber sostenido que las partes que se exponen son partes de ambos, ante lo cual los estoicos de (2) negarían que lo sean de ambos, y precisarían que son partes *sólo* de la filosofía. Si esto es así, Zenón de Tarso habría introducido una distinción fuerte entre el *kata philosophian logos* y la filosofía, ausente en los estoicos anteriores. En conclusión, **T.1** no puede establecer con precisión si los primeros estoicos (exceptuando a Zenón de Tarso) distinguían entre la filosofía y el *kata philosophian logos*, ni mucho menos si habría en juego una distinción ontológica. Para tratar de entender cuál es la diferencia entre ambos, primero, habría que decir lo que son desde la perspectiva de los primeros estoicos.

## **¿Qué es el *kata philosophian logos*?**

Para tratar de entender qué es el *kata philosophian logos*, habría que determinar primero qué significa ahí *logos*. Esto resulta una tarea complicada, pues *logos* no es una palabra unívoca en los estoicos, y tampoco contamos con las obras estoicas que se centraban en este término para que nos aclaren su significado (Zenón y Crisipo escribieron un *Sobre el logos* en el que precisamente expusieron la triple división del *kata philosophian logos*). Con todo, hay dos

sentidos de la palabra *logos* que, al parecer, los primeros estoicos sostenían, entre ellos Crisipo.

(a) En primer lugar, *logos* es un tipo de sonido vocal (φωνή), es decir, aire golpeado (ἀήρ πεπληγμένος) o hálito (πνεῦμα) que se envía desde el rector del alma a los órganos apropiados (garganta, lengua, boca) (cf. Eust., *in Il.*, 18, 506 = *SVF.*, I, 74; Aëtius, IV, 21, 4 = *SVF.*, I. 150; D.L., VII, 55). El rector del alma en los seres humanos es la inteligencia (διάνοια), de manera que el sonido vocal de los humanos es definido como aire articulado (ἔναρθρος) emitido desde la inteligencia (cf. D.L. VII, 55). Mas, el tipo de sonido vocal que es el *logos* es también significativo, como podemos ver en esta definición: “*logos* es un sonido vocal significativo emitido desde la inteligencia” (λόγος δέ ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ ἀπὸ διανοίας ἐκπεμπομένη). Dicha definición la proporciona Diógenes babilonio (D.L. VII, 56), pero quizá ya era sostenida por Zenón y Crisipo, al menos, en lo que tiene que ver con la emisión de este *logos* desde la parte rectora del alma racional (cf. Gal., *PHP.*, II, 5, 6-20; 51-53). Este *logos* es corpóreo, como sostiene Crisipo y otros estoicos (cf. D.L. VII, 55-6), pues el sonido vocal es corpóreo, no sólo por ser aire articulado, sino por producir efectos en el que escucha. Asimismo, tiene partes (cf. D.L. VII, 57; Gal., *PHP.*, VIII, 3, 12-14 = *FDS.* 539; *Scholia in Dionys Thr.*, 356 = *FDS.* 542; Prisc., *Inst.*, II, 16 = *FDS.* 543), entre las que Crisipo y Diógenes babilonio enumeran el nombre, el apelativo, el verbo, la conjunción y el artículo (y, como sexta parte, Antípatro agregó el adverbio).<sup>7</sup> Y, puesto que este *logos* es significativo, será portador de significado (σημαινόμενον), es decir, del estado de cosas (τὸ πρᾶγμα) que es revelado por el significante (τὸ σημαῖνον) como subsistente en nuestra mente y que en la terminología estoica corresponde a un λεκτόν o *decible* (cf. S.E., *M.*, VIII, 11-12). Señala Schenkeveld (1999, p. 186) que un *logos* de este tipo puede ser cualquier expresión significativa: una palabra, una simple frase, o un texto completo. En efecto, así como «es de día» puede ser un *logos*, también un texto escrito puede serlo, y en tanto

---

<sup>7</sup> Para un estudio sobre estas partes ver: Schenkeveld, 1999, p. 187-192.

que tal será, a su vez, una λέξις, la cual se define como “un sonido vocal escrito” (φωνὴ ἐγγράμματος) (D.L. VII, 56). En resumen, en este primer sentido, *logos* se refiere a una emisión de aire articulado, significativo y emitido desde la inteligencia, y puede traducirse como “discurso”.

(b) En segundo lugar, *logos* hace referencia a una parte del alma humana que se desarrolla, según unos estoicos, a partir de los siete años o, según otros, a partir de los catorce (cf. Stob., *Ecl.*, I, 317, 21-24 = *SVF.*, I, 149; Aëtius, IV, 11, 4 = *SVF.*, I, 149). En esta acepción, *logos* puede traducirse como “razón”. Como señala Frede (1994, p. 51), la postura estoica no es que al alma irracional, con la que nacen los seres humanos, se agregará después la razón, sino que la parte rectora irracional de esta alma se transformará en razón. ¿Cómo definían los estoicos este *logos*? Crisipo puede darnos una respuesta. Galeno (cf. *PHP.*, V, 3, 1-2 = *SVF.*, II, 841) trasmite una definición de la razón que Crisipo anotaba en su *Sobre el logos*, según la cual, la razón es una colección (ἄθροισμα) de algunas nociones (ἔννοιαι) y preconcepciones (προλήψεις), lo que podría ser una reformulación de una idea del propio Zenón (Dyson, 2009, p. 4-5).

Pero, ¿qué son estas nociones y preconcepciones que constituyen a la razón? Para no desviarme de mi objetivo, dejaré de lado el papel que tienen como criterio de verdad, el modo en el que se requieren para alcanzar la sabiduría,<sup>8</sup> la explicación de cuál es su origen,<sup>9</sup> y cuál es la diferencia entre ellas,<sup>10</sup> y me centraré en cuál es su estatuto ontológico y cuál su contenido. Sobre el primer punto, se ha de señalar que, para Crisipo, estas nociones y preconcepciones son de naturaleza corpórea, pues forman parte del alma cuya naturaleza es corpórea. Lo mismo ocurre en Zenón y Cleantes, pues, aunque quizá

---

<sup>8</sup> Sobre el tema se puede ver: Schofield, 1980, p. 293-303; Brittain, 2005, p. 179-185; Dyson, 2009, p. 8-11, 23-47.

<sup>9</sup> Para un tratamiento amplio de esta discusión ver: Dyson, 2009, especialmente pp. XV-XXIV y 145-151. Ver también: Sandbach, 1930, p. 47-9; Frede, 1994, p. 52-4.

<sup>10</sup> Sobre cuál es la relación o diferencia entre ambas y también entre las κοινὰ ἔννοιαι se puede ver Brittain, 2005, p. 168-179; Dyson, 2009, p. 60-71.

no hayan usado el término πρόληψις (Schofield, 1980, p. 293; Dyson, 2009, p. 3), consideran que las *notiones* de las cosas también tienen su sede en el alma, cuya naturaleza sería corpórea. En efecto, Zenón (cf. Cic., *Ac.*, I, 42) sostenía que las *notiones* que vienen de la percepción sensible se imprimen en el alma. Y Cleantes (cf. Cic., *ND.*, II, 13-15) sostenía que las *notiones* sobre los dioses se forman en el alma humana.

Y, ¿cuál es su contenido? Según un reporte doxográfico de matriz crispea (cf. Ps. Plu., *Plac.*, 900b-c; = *SVF.*, II, 83), las nociones (ἔννοιαι) tendrían como contenido tanto (1) aquellas cosas que se adquieren por enseñanza y cuidado, como (2) aquellas cosas que se adquieren sin algún tipo de intencionalidad de parte de quien las adquiere, siendo recibidas naturalmente, es decir, por percepción sensible, memoria y experiencia. Dentro de las cosas cuya noción se adquiere por instrucción y cuidado están aquéllas que se adquieren al aprender alguna técnica, por ejemplo, el triángulo rectángulo y el intervalo del semitono (cf. Epic. *Diss.*, II, 11, 3). Y quizá también las que se reciben culturalmente, por ejemplo, el ser griego o el ser extranjero. Dentro de las cosas cuya noción, o, en este caso, preconcepción (προλήψις), se adquiere de manera natural está, por ejemplo, lo blanco (cf. Ps. Plu., *Plac.*, 900b-c). Sin embargo, las fuentes estoicas agregan que hay preconcepciones, o nociones naturales, del crecimiento, de la mezcla, del bien y el mal, de los dioses y de la piedad (Brittain, 2005, p. 171 y n. 29); y también de la implicación lógica (Dyson, 2009, p. 56-9). En función del contenido de estas nociones, unas naturales y otras no, que constituyen la razón, se puede decir, como indica Frede (1994, p. 54), que el *logos*, en cuanto razón, hace referencia a la posesión de un conocimiento básico sobre el cosmos que servirá como punto de partida para hacer inferencias. Este *logos* pertenece a todo humano, pues todos poseen, en uno u otro grado, esta colección de nociones y preconcepciones desde los siete o catorce años. No obstante, este *logos inicial* puede perfeccionarse, y, cuando alcance su máxima perfección, será sabiduría (cf. Cic., *De leg.*, I, 22 = *SVF.* III, 339), o recta razón (ὀρθὸς λόγος) (cf. Epic., *Diss.*, IV, 8, 10-12), o virtud (cf. Plu., *Virt. mor.*, 441c = *SVF.*, I, 202).

Estos son, entonces, los dos sentidos estoicos de *logos* a considerar, los cuales parecen estar emparentados, pues el *logos*-parte del alma sería la fuente del *logos*-sonido vocal. En efecto, los estoicos (cf. S.E. *PH.*, I, 65-66 = BS. 8.18; S.E. *M.*, 275-6 = BS. 8.19; Ph., *De vita Mosis*, II, 127-129 = BS. 8.20; Porph., *Abst.*, 3, 2-3 = BS. 8.21) decían que hay dos *logoi*. Uno es interno (ἐνδιάθετος) y otro es pronunciado (προφορικός), es decir, es un sonido vocal (φωνή), cuya fuente es el primero. No se sabe con exactitud qué estoico sostenía estas ideas, quizá haya sido Crisipo o Zenón, pues ellos afirmaban (cf. Gal., *PHP.*, II, 5, 6-20) que el *logos*-sonido vocal es emitido desde la inteligencia (διάνοια) o desde donde se da el razonamiento (διαλογισμός) y el pensamiento (διανόησις), los cuales son equivalentes al *logos*-razón.

Pero, ¿bajo cuál de estos dos sentidos de *logos* hay que entender el *kata philosophian logos*? El sentido **(a)** podría ser una buena opción, ya que los textos estoicos, junto con las discusiones orales estoicas, son un *discurso*. Y puesto que giran en torno a asuntos filosóficos, son un discurso filosófico, un *kata philosophian logos*. No obstante, el sentido **(b)** resulta también viable, pues lo sugiere el hecho de que Crisipo, en el *sobre el logos*, expuso tanto la definición del *logos* en cuanto razón, como la triple partición del *kata philosophian logos*, y su ordenación en la enseñanza, lo cual sugiere que podría haber un vínculo entre estos dos temas expuestos en la misma obra. Ahora voy a sostener que este vínculo consiste en que el *kata philosophian logos* es una forma o manifestación del *logos* interno, para lo cual me valdré del siguiente fragmento de Crisipo:

[T.2] [En el *Sobre los géneros de vida* Crisipo escribe:] «Así pues, en primer lugar, me parece que, acorde a lo correctamente dicho por los antiguos, hay tres géneros de los teoremas (θεωρήματα) del filósofo, unos los lógicos, otros los éticos y otros los físicos. Por consiguiente, de estos es preciso ordenar en primer lugar los lógicos, en segundo lugar los éticos y en tercer lugar los físicos, y que de los físicos el discurso sobre los dioses es último. Por lo que también llamaron “iniciaciones” a las exposiciones (παραδόσεις) de éste.» (Plu., *SR.*, 1035a-b, ed. Westman, 1959)

Es común entre los especialistas (Hadot, 1991, p. 211; Ierodiakonou, 1993, p. 59; Sellars, 2007, p. 125) sostener que **T.2** hace referencia a la división del *kata philosophian logos*, pues aquí se habla de la división de teoremas (θεωρήματα), sin hacer referencia a la división de la filosofía. Concuero en que hace referencia a aquél, pero, más bien, porque (i) la presentación gira en torno a la enseñanza (παράδοσις) de los teoremas filosóficos, lo cual, según **T.1**, se refiere al ámbito del *kata philosophian logos*, y por (ii) el señalamiento de que entre los teoremas físicos hay un grupo de ellos que forman el *logos* sobre los dioses (ὁ περὶ τῶν θεῶν λόγος). Sin embargo, no estoy de acuerdo con estos estudiosos sobre que la partición de teoremas se refiere a la presentación discursiva (e incorpórea) de los dogmas filosóficos. Sugiero, más bien, que se refiere a los constituyentes de la parte racional del filósofo, pues para los estoicos los teoremas son constituyentes de la razón, o de la virtud, la cual es la razón perfecta. Crisipo, Apolodoro, Hecatón (cf. D.L. VII, 125; Stob., *Ecl.*, II, 63, 6-10 = *SVF.*, III, 280) y, más tarde, Musonio Rufo (cf. *Diss.*, VI, 2-9) consideran que los teoremas son relativos a las virtudes (las que son ciencias y artes).<sup>11</sup> ¿En qué sentido se relacionan los teoremas y las virtudes? Los estoicos sostienen (cf. Stob., *Ecl.*, II, 62, 15-17 = *SVF.*, III, 278; D.L., VII, 90) que las virtudes se constituyen (συνεστηκέναι) o tienen su constitución (σύστασις) a partir de teoremas, de manera que, para los estoicos, los teoremas son constituyentes del *logos* interno, o razón. Por tanto, el *kata philosophian logos*, al que se refiere **T.2**, es el *logos* interno y no el *logos* pronunciado, ya que estaría formado de teoremas.

Ahora bien, para reforzar mi propuesta de que el *kata philosophian logos* es el *logos* interno, es útil aducir la revisión etimológica que Crisipo y Cornuto hacen a algunos nombres y apelativos de divinidades, pues ahí se puede apreciar precisamente esa identificación. El uso de la etimología en los estoicos no se limita

---

<sup>11</sup> Sobre las virtudes como artes ver: Stob., *Ecl.*, II, 58, 9-14; 66, 19-67, 1; S.E., *PH.*, III, 188 = *SVF.* II, 96; *Anecdota graeca Paris*, I, 171 = *SVF.* III, 214; Cic., *De fin.*, III, 72-73; Muson., *Diss.*, VI. Sobre el concepto de arte se puede ver: Brouwer, 2014, p. 45-46.

a establecer el origen de las palabras, sino que busca captar algún aspecto de la realidad, o alguna manifestación de dios en el mundo, o bien descubrir las creencias que sobre el mundo tenían aquellos que dieron primero los nombres a los dioses.<sup>12</sup> En consonancia con esto, hay un testimonio (cf. Phld, *De pietate*, 16 = *SVF.*, II, 910) sobre que Crisipo explicaba el origen de algunas denominaciones que recibía Atenea, como son Tritonia (Τριτωνίς) y Tritogenia (Τριτογένεια). Estos apelativos los recibió la diosa porque, según Crisipo, ella se identifica con la inteligencia (φρόνησις), la cual, era, a su vez, el principio rector situado en el pecho, y porque la inteligencia “se constituye de *tres logoi*, el de los asuntos físicos, el de los éticos y el de los lógicos” (ἐκ τριῶν συνεστηκέναι λόγων, τῶν φυσικῶν καὶ τῶν ἠθικῶν καὶ τῶν λογικῶν). Estos tres *logoi* parecen identificarse con la tripartición del *kata philosophian logos*, de modo que la inteligencia (es decir, el *logos* interno) vendría a ser el *kata philosophian logos*. Esta identificación la sugiere el reporte de Cornuto (cf. *Theologiae graecae*, 20, 41-65) respecto al origen etimológico que algunos, entre los que podría estar Crisipo, atribuyen al apelativo Tritogenia dado a Atenea. Este apelativo, según algunos, aludiría a “los tres géneros de especulación de la *teoría kata philosophian*” (τὰ τρία γένη τῶν σκεμμάτων τῆς κατὰ φιλοσοφίαν θεωρίας). Hay que notar que la expresión *teoría kata philosophian* se asemeja a la expresión *kata philosophian logos*, por lo que Tritogenia podría tener su origen también en el *kata philosophian logos*. Ahora bien, si Cornuto está reportando ideas crisipeas, entonces Crisipo encontraría el origen del apelativo Tritogenia no sólo en los tres *logoi* de la inteligencia, sino también en la división del *kata philosophian logos*, lo que sugiere que habría una identificación entre ellos.

También para mi argumento será conveniente pasar revista a la interpretación alegórica estoica que Cornuto (cf. *Theologiae graecae*, 14, 1-14) transmite del mito de las Musas, la cual abarca aspectos literales e iconográficos de tal mito. Esta interpretación alegórica se

---

<sup>12</sup> Sobre estos usos de la etimología en los estoicos ver: Long, 1996, p. 70-74; Boys-Stones, 2001, p. 49-57; 2003, p. 196-204; Domaradzki, 2012.



basa en una supuesta relación etimológica entre el nombre “Musa” y la noción de “búsqueda” (μῶσις), la cual es relacionada por Cornuto con el término “investigación” (ζήτησις). Así, el mito del origen de las Musas a partir de Zeus y Mnemósine se interpreta como la generación de ciertos saberes que surgen del cuidado y la memorización. Asimismo, mediante esta supuesta etimología, los estoicos pueden interpretar ciertos aspectos iconográficos de las Musas. Al respecto, hay que resaltar la explicación de por qué los Musas, para algunos, son tres. Según Cornuto (cf. *Theologiae graecae*, 14, 13-14), no sólo se debe a la perfección del número tres, sino además “porque hay tres géneros de especulación a través de los que el *kata philosophian logos* se compone” (καὶ διὰ τὸ τρία γένη σκευμάτων εἶναι, δι’ ὧν ὁ κατὰ φιλοσοφίαν λόγος συμπληροῦται), de manera que la imagen de las tres Musas representaría alegóricamente la lógica, la física y la ética, constituyentes del *kata philosophian logos*, es decir, representaría tres formas de búsqueda (μῶσις), que deben tener su sede en la parte racional del alma, porque precisamente es la parte racional la que busca o investiga. Así pues, el *kata philosophian logos*, al referir a formas de investigación cuya sede está en el alma, se identificaría con el *logos* interno.

He sostenido, hasta aquí, que el *kata philosophian logos* es una forma o manifestación del *logos* interno. Ahora, sugiero que sería una forma perfeccionada del *logos* poseído desde temprana edad, ya que en él las nociones naturales de dios, del bien, de la inferencia, y todas las que se tienen desde temprana edad han sido articuladas y sistematizadas. Precisamente los teoremas que lo constituyen podrían ser estas nociones naturales articuladas. Ahora bien, en cuanto tal forma perfeccionada, podría identificarse con la doctrina y sistema estoico, pues los estoicos consideraban que estos son la articulación y sistematización (i. e., el perfeccionamiento) del tipo de nociones que constituyen a la razón en su grado primario.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Sobre la articulación de las preconcepciones tanto en Crisipo como, en general, en los estoicos ver: Frede, 1994, p. 52; Dyson, 2009, p. 48-73. Sobre los métodos reflexivos y dialécticos a través de los que se da la articulación de esas nociones naturales ver: Dyson, 2009, p. 60-2.

[T.3] [Habla un personaje partidario de la Academia:] Pero ahora cambio a la acusación y quiero disfrutar la venganza habiendo observado a estos varones [los estoicos] que son refutados en lo mismo, en el filosofar contra las nociones (ἔννοιαι) y preconcepciones (προλήψεις) comunes, desde las que les parece que su sistema (αἴρεσις) principalmente asciende, de la misma manera que de peldaños (ἐπιβάθραι), y [desde las que] dicen que concuerda él únicamente con la naturaleza. (Plu., CN., 1060a, ed. Westman, 1959)

En T.3 leemos que las nociones y preconcepciones comunes son la base latente a partir de la que el sistema estoico se desarrolla. Para ilustrar esto se emplea la metáfora de los peldaños (ἐπιβάθραι). Las doctrinas estoicas están en la cima, y las nociones y preconcepciones comunes son aquellos peldaños que sirven para llegar arriba. Según la variante admitida por Cherniss (1976, p. 670), en la metáfora, en lugar de peldaños se habla de semillas (σπέρματα), con lo cual la metáfora indicaría, como señala Dyson (2009, p. 68), que en esas nociones y preconcepciones, de forma subyacente, ya están las tesis que, al ser sistematizadas, crecerán y fructificarán en el sistema estoico. Crisipo (Dyson, 2009, p.68) mismo sostendría estas ideas, pues se conservarían algunos títulos de sus obras en las que Plutarco se habría basado para atribuir en T.3 esta doctrina a los estoicos. Este origen natural de la doctrina estoica dado en las preconcepciones motivaría a los estoicos a decir que sólo ella concuerda con la naturaleza. En efecto, Crisipo habría sostenido (cf. Plu., SR., 1041e) que su doctrina de los bienes y los males se ajusta de la mejor manera a las preconcepciones naturales (ἔμφυτοι).

Entonces, la articulación de las nociones y preconcepciones naturales que constituyen a la doctrina estoica se podría identificar con el *kata philosophian logos*, ya que éste se compone de nociones articuladas y sistematizadas (teoremas) del tipo de las que forman la doctrina estoica. En resumen, mi propuesta consiste en que el *kata philosophian logos* es no sólo una forma del *logos* interno, sino que es una forma perfeccionada, cuyos componentes son nociones articuladas, o teoremas, las cuales se pueden agrupar en tres clases: las físicas, las éticas y las lógicas. Con todo, no es posible asegurar si

el *kata philosophian logos* es la disposición ya perfecta del *logos* interno (virtud, sabiduría, recta razón), o si sólo posee cierto grado de perfección.

## ¿Qué es la filosofía?

A continuación paso a ocuparme del otro concepto central del presente trabajo: la filosofía. Según un testimonio (cf. Isidorus Pelusiotus, *Ep.* V, 558 = *FDS.* 2B), Crisipo definió la filosofía como ἐπιτήδευσις λόγου ὀρθότητος. La palabra ἐπιτήδευσις puede ser traducida como *cultivación, atención, práctica o ejercicio*, de manera que la supuesta definición de filosofía es «cultivación de la rectitud de la razón». No hay certeza de que Crisipo haya, en realidad, definido a la filosofía así, pero tampoco de que no lo hizo. Como sea, podemos encontrar presencia o influencia de esta definición en otros lugares. Así, por ejemplo, Clemente (cf. *Paed.*, I, 13 = *SVF.*, III., 293) señala que algunos definen la filosofía como cultivación (ἐπιτήδευσις) de la rectitud de la razón (λόγου ὀρθότητος). En este mismo tenor, Musonio dice (cf. *Diss.*, IV, 99-100; VIII, 106-7) que la filosofía es cultivación (ἐπιτήδευσις) de la honestidad perfecta (καλοκάγαθίας), y Sexto (cf. *M.*, IX, 13) reporta que, para algunos filósofos dogmáticos (incluidos los estoicos), la filosofía es cultivación (ἐπιτήδευσις) de la sabiduría, siendo ésta el conocimiento de los asuntos divinos y humanos. Ciertamente, la supuesta definición de Crisipo parece ser semejante a la de Musonio y a la que da Sexto, pues en las tres aparece el término ἐπιτήδευσις, y como complemento de este sustantivo se adscriben términos que señalan la perfección moral e intelectual del *logos* interno.

Según otro importante reporte doxográfico sobre los estoicos (cf. Aëtius, I, proem. 2 = *SVF.*, II, 35), la filosofía se define como *ejercicio* (ἄσκησις) de un arte de lo *cultivable*, o *merecedor de cuidado* (ἐπιτηδείου τέχνη). El mismo reporte aclara que la única y más alta virtud es “lo cultivable” (ἐπιτήδειον), de manera que la filosofía es el ejercicio del arte de la virtud (de la única y más alta). Quizá la filosofía podría ser definida más simplemente como

«ejercicio (ἄσκησις) de la virtud», si no hay diferencia entre la “virtud” y el “arte de la virtud”. El mismo reporte agrega que las virtudes principales son tres: la virtud física, la virtud lógica y la virtud ética. Así, la filosofía sería ejercicio de estas tres virtudes. Hay también otro reporte doxográfico (cf. Ps. Gal., *De historia philosophica*, 5.1-5) que define de manera similar a la filosofía: como *ejercicio* (ἄσκησις) de *un arte cultivable* (ἐπιτηδεῖα τέχνη), pero allí este arte se identifica con la sabiduría, la cual se refiere a cierta aprehensión de las cosas divinas y humanas. Acerca de estas últimas definiciones, cabe subrayar que no se usa el término ἐπιτήδευσις, sino el término ἄσκησις; sin embargo, es posible afirmar una equivalencia semántica entre ambos términos, pues los dos pueden indicar *ejercicio*, o *cultivación* de una actividad o profesión.<sup>14</sup> En síntesis, las definiciones de filosofía señaladas hasta aquí son las siguientes:

- (1) Cultivación (ἐπιτήδευσις) de la rectitud de la razón.
- (2) Cultivación (ἐπιτήδευσις) de la honestidad perfecta.
- (3) Cultivación (ἐπιτήδευσις) de la sabiduría.
- (4) Ejercicio (ἄσκησις) del arte de lo cultivable, i. e., de la virtud.
- (5) Ejercicio (ἄσκησις) del arte cultivable, i. e., de la sabiduría.

Me parece que no hay dificultades para reconocer que los términos «rectitud de la razón», «honestidad perfecta», «sabiduría» y «virtud» hacen referencia a la perfección moral e intelectual del *logos* interno. La dificultad estriba, más bien, en la ambigüedad de los términos ἄσκησις y ἐπιτήδευσις con los que se define a la filosofía, pues podrían indicar el ejercicio y la cultivación de algo que ya se tiene; o bien, el ejercicio y la cultivación para alcanzar algo que no se tiene aún. Sobre esto, Brouwer (2014, p. 41-43) apunta que el término ἄσκησις puede señalar dos modos de entender la filosofía:

---

<sup>14</sup> Como muestra de esta equivalencia semántica no sólo está el hecho de que ambos términos aparecen en estas definiciones de raigambre estoica, sino también los siguientes pasajes: Str., II, 3, 7, 8-20 (en el que se discute con Posidonio); Iamb, VP.,16; *Comm. Math*, 68, 22-6; *Suid.*, 2681 (donde Ἐπιτήδευμα se vincula semánticamente con ἄσκησις).

uno tradicional o pre-platónico (cf. DK 22 B35; Hdt., I, 30, 2), en el que la filosofía es amor por algo que ya se tiene; y otro platónico, en el que la filosofía es la búsqueda por algo de lo que se carece. De acuerdo con el primero, la filosofía sería un *ejercicio* constante de algo que ya se posee, o de un saber que ya se tiene; mientras que en el segundo, sería el *ejercicio* o *entrenamiento* en los principios teóricos de la sabiduría para alcanzar el dominio de ésta. En este segundo modo entra en juego el concepto de ἄσκησις como Sellars (2007, p. 119-24; 2009, p. 107-110), siguiendo a Hadot (2006: 23-27), lo ha estudiado, es decir, como el entrenamiento de alguien en los principios teóricos de un arte con el fin de alcanzar el dominio de ese arte.

Así como el término ἄσκησις tendría esta ambigüedad, también el término ἐπιτήδευσις. Sin embargo, Brouwer (2014, p. 42) sostiene que la definición de la filosofía como ἐπιτήδευσις de Crisipo encaja con el modo pre-platónico de entender la filosofía. En efecto, al menos Musonio Rufo parece emplear el término con el sentido de la cultivación de algo que ya se tiene:

[T.4] ¿Acaso habría modo de que hubiera un rey bueno si no es un hombre bueno? No es posible decirlo. Y ¿un varón que es bueno no sería también filósofo? Sí, por Zeus, al menos, si el filosofar es *cultivación* (ἐπιτήδευσις) de la honestidad perfecta, de modo que el rey bueno por necesidad se revela, al punto, siendo filósofo. (*Diss.*, VIII, 104-8, ed. Lutz, 1947)

Aquí se puede ver que ἐπιτήδευσις es la *cultivación* de la honestidad perfecta que ya se tiene, porque de otro modo la bondad no sería un atributo propio del filósofo. En todo el capítulo VIII, Musonio insiste en que el gobernante bueno tiene ya las virtudes y no que está en su búsqueda, de manera que, si el rey bueno es filósofo, entonces el filósofo tiene ya la virtud. No obstante, hay algunos textos que hablan de la filosofía como ἐπιτήδευσις, en tanto *cultivación* para alcanzar algo de lo que se carece. Séneca, por ejemplo, en *Ep.*, 89, 4 define la filosofía como *amor* y *adfectatio* de la sabiduría. Y, en *Ep.*, 89, 5, agrega que otros la definen como *adpetitio* de la recta razón

(*rectae rationis*). La definición de Séneca parece ser la versión latina de la **(3)** anotada arriba (i. e., ἐπιτήδευσις σοφίας), mientras que la segunda parece ser la **(1)** (i. e., ἐπιτήδευσις λόγου ὀρθότητος). En efecto, para Armisen-Marchetti (2020, p. 242) la palabra *adfectatio* es semánticamente el equivalente del griego ἐπιτήδευσις, mientras que para Ierodiakonou (2019, p. 119) *adpetitio* corresponde a ἐπιτήδευσις. Ambos términos latinos, según estas investigadoras, se refieren a la búsqueda de algo que se carece, el primero a la búsqueda de la sabiduría (*recherche de la sagasse*), y el segundo a la búsqueda de la recta razón (*search for right reason*). Efectivamente, Séneca (cf. *Ep.*, 89, 4 y 6) es claro en señalar que *adfectatio* hace referencia a tender hacia lo que no se ha alcanzado, y *adpetitio* parece tener la misma carga semántica que *adfectatio*. El reporte de Séneca, entonces, apoya la lectura de ἐπιτήδευσις como cultivación de algo que no se posee aún. Por su parte, Filón (cf. *De congressu quaerendae eruditionis causa*, 79 = *FDS*. 4) y Clemente (cf. *Strom*, I, 5, 30, 1 = *FDS*. 6) interpretan que la filosofía como ἐπιτήδευσις se refiere al ejercicio o cultivación para alcanzar algo que no se posee aún: la sabiduría. Ambos pretenden establecer una comparación entre el papel de las artes liberales (τὰ ἐγκύκλια) en la adquisición (ἀνάληψις) de la filosofía y el papel de la filosofía en la adquisición o posesión (κτησις) de la sabiduría. Ahora bien, para establecer que la filosofía se ocupa de la adquisición de la sabiduría se valen de la definición de la filosofía como «cultivación de la sabiduría» (ἐπιτήδευσις σοφίας), en la que resulta evidente que el sentido de ἐπιτήδευσις hace referencia a la búsqueda de algo que no se posee. En conclusión, y contra la postura de Brouwer, no parece tan claro que la filosofía como ἐπιτήδευσις se inscriba sólo al modo pre-platónico de entender la filosofía.

Recapitulando, la filosofía para los estoicos (o, al menos, para los estoicos adherentes a estas definiciones crisipeas) es el ejercicio o cultivación del *logos* interno perfecto. No obstante, este ejercicio o cultivación podría entenderse como **(i)** ejercicio y práctica de la perfección intelectual y moral que ya se posee, o como **(ii)** ejercicio y práctica para alcanzar la perfección intelectual y moral que no se posee aún. Sería **(i)** el que apoyaría la propuesta de Hadot (1979;

1991), Ierodiakonou (1993) y Sellars (2007; 2009) de que la filosofía está conectada con la virtud o, incluso, que se puede identificar con ella, pues yo, al menos, no vería diferencia entre la filosofía como ejercicio de la virtud poseída y la virtud misma.

## **La distinción entre la filosofía y el *kata philosophian logos***

Se ha establecido que, para Crisipo y los estoicos que comparten su postura: **(a)** el *kata philosophian logos* es una disposición o manifestación del *logos* interno (aunque cabe la duda de si es su disposición ya perfecta, o una disposición aún en perfeccionamiento), y que **(b)** la filosofía es la cultivación de la perfección moral e intelectual del *logos* interno (aunque cabe la duda de si es cultivación de lo que ya se tiene o de lo que se busca alcanzar). Una vez establecido esto, se procederá a sugerir algunas posibles distinciones entre la filosofía y el *kata philosophian logos*, y en función de ellas se explicará la crítica de Zenón de Tarso a su maestro Crisipo.

**Posibilidad (A):** Si la filosofía es la cultivación *para alcanzar* la perfección moral e intelectual del *logos* interno y si el *kata philosophian logos* es esta perfección del *logos* interno, entonces la diferencia entre ambos está en el grado de perfección. En efecto, la filosofía sería el *logos* interno (pero imperfecto) que trata de perfeccionarse por medio del ejercicio, mientras que el *kata philosophian logos* sería la perfección buscada.

**Posibilidad (B):** Si la filosofía es la cultivación de la perfección moral e intelectual del *logos* interno que *ya se tiene* y si el *kata philosophian logos* es esta perfección, entonces no parece haber diferencia, pues ambos darían cuenta de la perfección moral e intelectual del *logos* interno.

**Posibilidad (C):** Si la filosofía es la cultivación *para alcanzar* la perfección moral e intelectual del *logos* interno y si el *kata philosophian logos* es el *logos* interno aún en perfeccionamiento,

entonces podría no haber diferencia entre ambos, pues ambos serían el *logos* interno que está en camino de perfeccionarse.

**Posibilidad (D):** Si la filosofía es la cultivación de la perfección moral e intelectual que *ya se tiene* y si el *kata philosophian logos* es el *logos* interno aún en perfeccionamiento, entonces la diferencia, otra vez, está en el grado de perfección, ya que el segundo será el *logos* interno imperfecto cuya meta es *ser filosofía*, es decir, ser el *logos* interno perfecto que ejercita su perfección.

Ahora bien, como fue dicho, acorde a **T.1e**, Zenón de Tarso criticó a otros estoicos (entre ellos a Zenón, Cleantes y Crisipo) porque decían que las partes de la filosofía que se exponen o enseñan son partes del *kata philosophian logos*, pues él sostenía que son partes, más bien, de la filosofía. A continuación, con base en estas posibilidades, trataré de explicar esta crítica. En primer lugar es difícil aceptar que los estoicos criticados por Zenón de Tarso se adhieran a las posibilidades **(A)** y **(B)**, pues de hacerlo, las partes de la filosofía que se enseñan o exponen, al ser partes del *kata philosophian logos*, serían partes del *logos* interno perfecto. Esto conllevaría la imposibilidad de la enseñanza filosófica, porque para los estoicos no hay quien tenga el *logos* interno perfecto en el momento presente (no hay sabios actualmente y ha habido muy pocos). Así, si alguien sostiene **(A)** y **(B)**, se verá en la dificultad de que no hay, en el presente, quien pueda hacer esa enseñanza.

Las posibilidades **(C)** y **(D)**, en cambio, son más plausibles de ser sostenidas por los estoicos criticados por el de Tarso, ya que posibilitan la enseñanza y exposición de la filosofía estoica, pues en ambas opciones las partes que se enseñan, al ser partes del *kata philosophian logos*, son partes del *logos* aún en perfeccionamiento, el cual pertenecería a todas las personas que se dedican a filosofar con rigor y honestidad, y son quienes podrían hacer la enseñanza filosófica. Pero hay una diferencia: en **(C)**, las partes que se enseñan y transmiten son también partes de la filosofía, pues, como se dijo, no parece haber diferencia entre la filosofía y el *kata philosophian logos* en esa posibilidad. En cambio, en **(D)**, las partes que se enseñan



y transmiten, no lo son, a su vez, de la filosofía, pues la filosofía se identificaría con el *logos* perfecto.

Ahora revisemos la probable crítica que Zenón de Tarso habría realizado a **(C)** y **(D)**. Cabe recordar que Zenón de Tarso sostiene una distinción fuerte y excluyente entre la filosofía y el *kata philosophian logos*, de manera que las posibilidades **(A)** y **(D)**, que presentan una distinción de tal tipo, pudieron haber sido sostenidas por el de Tarso. Mas, **(D)** no es una buena opción, ya que de haberla sostenido, él habría afirmado que las partes que se enseñan a otros son partes del *logos* ya perfecto (la filosofía), lo que conlleva la imposibilidad de la enseñanza señalada antes. De esto se sigue que lo más probable es que él haya sostenido la **(A)**.

Ahora bien, si el de Tarso sostuvo **(A)**, entonces habría coincidido con Crisipo y con los que se adherían a **(C)**, en que las partes que se enseñan serían partes de la filosofía (del *logos* interno aún en perfeccionamiento), pero no en que, a su vez, lo serían del *kata philosophian logos*, pues éste, para el de Tarso, sería el *logos* interno perfecto, de tal suerte que decir que sus partes se transmiten comprometería la enseñanza filosófica, por las razones ya señaladas. Ahora bien, si la crítica va a quienes sostenían **(D)**, entonces el de Tarso no sólo rechazaría que las partes de la filosofía enseñadas sean partes del *kata philosophian logos*, pues, para él, éste es el *logos* interno perfecto (y decir que son sus partes comprometería la enseñanza filosófica), sino que también rechazaría que la filosofía sea ya la perfección buscada, pues para él la filosofía designaría al *logos* aún en perfeccionamiento.

## Conclusión

A lo largo de este artículo se ha buscado dar una explicación de la distinción estoica entre la filosofía y el *kata philosophian logos*, que aparece en D.L., VII, 39-41, en términos diferentes a la lectura dominante que ve esta distinción en términos ontológicos. Frente a esta interpretación, el presente trabajo propone que ambas nociones se refieren a la parte racional del alma (el *logos* interno) o que son

disposiciones de ésta. De tal suerte que tal diferencia, si la hay, no puede ser ontológica. Este trabajo sugiere que la diferencia (ya sea que la haya propuesto Crisipo, o alguien anterior a él, o ya sea que la haya introducido Zenón de Tarso), consistiría, más bien, en el grado de perfección, en cuanto determinaciones, disposiciones o instancias del *logos* interno que hayan alcanzado.

## Bibliografía

ANNAS, J. (2007). Ethics in Stoic Philosophy. *Phronesis* 52, n. 1, p. 58-87.

ARMISEN-MARCHETTI, M. (2020). La philosophie selon Sénèque: apprentissage ou révélation? In: AYGON, J.; COURTIL, J.; RIPOLL F. (eds.), *Seneca Saepe Noster, Articles de Mireille Armisen-Marchetti sur l'oeuvre de Sénèque (1981-2013) réunis en son honneur*. Bordeaux, Ausonius Éditions.

ARNIM, I. (1964). *Stoicorum Veterum Fragmenta (=SVF)*. 3 vols. Stuttgart, Teubner.

BARNES, J. (1999). Language. In: ALGRA, K.; BARNES, J.; *et al.* (eds.). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 193-213.

BOERI, M.; SALLES, R. (2014). *Los Filósofos Estoicos: Ontología, lógica, física y ética (= BS)*. Sankt Augustin, Academia Verlag.

BOYS-STONES, G. R. (2001). *Post-Hellenistic Philosophy: A Study of its Development from the Stoics to Origen*. Oxford/ New York, Oxford University Press.

BOYS-STONES, G. R. (2003). The Stoic's Two types of Allegory. In: BOYS-STONES, G. R. (ed.). *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition*. Oxford/ New York, Oxford University Press, p. 189-216

BRITAIN, C. (2001). *Philo of Larissa*. Oxford/New York, Oxford University Press.

BRITAIN, C. (2005). Common Sense: Concepts, Definition and Meaning in and out of the Stoa. In: FREDE, D.; INWOOD, B. (eds.).

*Language and Learning, Philosophy of Language in the Hellenistic Age*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 164-209.

BROUWER, R. (2014). *The Stoic Sage, the early stoics on wisdom, sagehood and Socrates*. Cambridge, Cambridge University Press.

CHERNISS, H. (1976). Plutarch. *Moralia*, v. 13, n. 2. Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press.

DOMARADZKI, M. (2012). Theological Etymologizing in the Early Stoa. *Kernos* 25, p. 125-48.

DORANDI, T. (ed.) (2013). Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge, Cambridge University Press.

DYSON, H. (2009). *Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa*. New York/Berlin, Walter de Gruyter.

FREDE, M. (1994). The Stoic Conception of Reason. In: BOUDOURIS, K. (ed.). *Hellenistic Philosophy*, v. 2. Athens, International Center for Greek Philosophy and Culture, p. 50-63.

HADOT, P. (1979). Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité. *Museum Helveticum* 36, P. 201-223.

HADOT, P. (1991). Philosophie, discours philosophique, et divisions de la philosophie chez les Stoiciens. *Revue Internationale de Philosophie* 45, n. 178, p. 205-219.

HADOT, P. (2006). *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*. Trad. Javier Palacio. Madrid, Ediciones Siruela.

HÜLSER, K. (1987). *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker (=FDS)*. Vol 1 y 2. Stuttgart / Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag.

IERODIAKONOU, K. (1993). The Stoic Division of Philosophy. *Phronesis* 38, n. 1, p. 57-64.

IERODIAKONOU, K. (2019). Dialectic as a Subpart of Stoic Philosophy. In: GOURINAT, J. B.; IERODIAKONOU, K. (eds.). *Dialectic after Plato and Aristotle*. Cambridge, Cambridge University Press.

ISNARDI PARENTE, M. (1982). *Senocrate-Ermodoro: Frammenti*. Napoli, Bibliopolis.

LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. (1987). *The Hellenistic Philosophers* (=LS), v. 1. Cambridge, Cambridge University Press.

LONG, A. A. (1996). *Stoic Studies*. New York, Cambridge University Press.

LUTZ, C. E. (1947). Musonius Rufus “The roman Socrates”. In: BELLINGER, A. (ed.) *Yale Classical Studies*, v. 10. New Haven, Yale University Press. p. 32-128.

POHLENZ, M. (1964). *Die Stoa*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

SANDBACH, F. H. (1930). Ennoia and ΠΡΟΛΗΨΙΣ in the Stoic theory of Knowledge. *The Classical Quarterly* 24, n. 1, p. 44-51.

SCHENKEVELD, D. M. (1999). Language. In: ALGRA, K.; BARNES, J.; *et al.* (eds.). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 177-193.

SCHOFIELD, M. (1980). Preconception, Argument, and God. In: SCHOFIELD, M.; BURNYEAT, M.; *et al.* (eds.), *Doubt and Dogmatism, Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford, Oxford University Press, p. 283-308.

SELLARS, J. (2007). Stoic Practical Philosophy in the Imperial Period. In: SORABJI, R.; SHARPLES R. W. (eds.). *Greek and Roman Philosophy 100 BC- 200 AD*. London, University of London/Institute of Classical Studies, p. 115-140.

SELLARS, J. (2009). *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, 2ed. London/New Delhi/New York/Sydney, Bloomsbury.

WESTMAN, R. (1959). Plutarchus. *Plutarchi moralia*, v. 6.2, 2nd edn., Leipzig, Teubner.



Este es un artículo de acceso libre distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons Attribution, que permite uso irrestricto, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando el trabajo original sea citado de manera apropiada.

---

**¿Desea enviar un trabajo a la Revista *Archai*? Acceda a <http://www.scielo.br/archai> y conozca nuestras *Directrices para Autores*.**

---