

## El *argos logos* y su refutación por Crisipo

Ricardo Salles  
UNAM

El *argos logos*, o “argumento perezoso”, es una objeción antigua contra la tesis fatalista de que el futuro ya está predeterminado. Esta tesis, afirma la objeción, implica que es absurdo cualquier esfuerzo que hagamos por alcanzar objetivos que nos hayamos propuesto: si el futuro está fijado de antemano y los sucesos que habrán de ocurrir son, por ello, inevitables ¿qué sentido tiene esforzarse por alcanzar cualquier cosa? En este ensayo me propongo, primero, estudiar la objeción a través de tres fuentes que se refieren ella y, segundo, ofrecer una nueva lectura de cómo la refutó Crisipo (c. 280 - c. 206 a.C.), el tercer escolarca de la escuela estoica.

### 1. El *argos logos* y el anti-fatalismo.

La objeción de que no tiene sentido esforzarse si el futuro ya está predeterminado, tiene su origen en *int.* 9 de Aristóteles, quien aún no usa la expresión “*argos logos*” para referirse a ella. La versión de Aristóteles se centra en el concepto de deliberación, donde por “deliberación” se entiende un razonamiento práctico que parte de una meta deseada y emprende la búsqueda retroactiva de los medios para alcanzarla. Es así como elegimos y emprendemos las acciones

que, según nuestro razonamiento, conducen a la meta.<sup>1</sup> La objeción anti-fatalista aparece en 18b30-31: si “todo <en el futuro> es y sucede por necesidad”, entonces,

<a> no habría necesidad de deliberar o esforzarse (<b> pensando en que si hacemos esto, aquello sucederá, pero si no lo hacemos, entonces no sucederá).

El texto merece mucha atención. La observación entre paréntesis en <b> asevera que deliberamos basándonos en la suposición de que “si hacemos esto, aquello sucederá, pero si no lo hacemos, entonces no sucederá”. La suposición no es sólo que nuestra deliberación provoque ciertas acciones (“si hacemos esto <i.e. deliberar>, esto sucederá”: si p, q), sino también que la primera es una condición *sine qua non* para la segunda (“pero si no lo hacemos, entonces no sucederá”: si  $\neg p$ ,  $\neg q$ , lo que da por contraposición si p, q). Dicho de otra manera, deliberamos y nos esforzamos partiendo del supuesto de que nuestra deliberación, y la molestia que nos tomamos en llevarla a cabo, son suficientes y *necesarias* para sus consecuencias reales.<sup>2</sup> Ahora bien, de acuerdo con <a>, “no habría *necesidad* de deliberar” si el futuro estuviera predeterminado. Si estoy enfermo y, como resultado de haber deliberado, consulto a un médico acerca de cómo curarme, mi deliberación puede haber sido una condición suficiente para mi acción, pero no una condición necesaria: como estaba predeterminado a consultar a un médico, habría consultado a un médico aun cuando no hubiese deliberado. Por lo tanto, la predeterminación no sólo hace que nuestras deliberaciones sean superfluas: también quebranta *nuestra suposición* de que no lo son.

---

<sup>1</sup> Cf. en particular EN 3.2 1111b26-29. Hay otros pasajes igualmente significativos. Véanse, por ejemplo, 3.2 1112a15-17, 3.3 1113a2-9 y 6.3 1139a31-b13. Al respecto, cf. R. SORABJI (1974), 203-4 y 206, y D. WIGGINS (1975), 227-31.

<sup>2</sup> La tesis de la suficiencia debe entenderse en el contexto de la teoría aristotélica de la deliberación en la EN (cf. especialmente 3.3 1112a30-31), según la cual sólo es razonable deliberar sobre cómo alcanzar algo que “depende de nosotros”; esto, según Aristóteles, excluye que algo me impida alcanzar la meta F si mi deliberación es razonable y me indicá que C si conduce a F.

Encontramos una versión de esta objeción en el tratado peripatético *De Fato (DF)* Alejandro de Afrodisia, unos quinientos años después:

Pero si hiciéramos todo lo que hacemos por ciertas causas establecidas de antemano, de modo que no tenemos la facultad de hacer esto en particular o no (...) ¿qué ventaja nos aporta, en lo que concierne a la acción, deliberar acerca de lo que hemos de hacer? Pues <según este punto de vista> es necesario que, aun después de haber deliberado, hagamos lo que habríamos hecho si no hubiéramos deliberado, de modo que no sacamos ninguna ventaja de deliberar más allá del hecho mismo de haber deliberado.<sup>3</sup>

La objeción aristotélica, sin embargo, ya era un tema de debate filosófico en el periodo helenístico. Es probable de que haya sido al inicio de ese periodo que la objeción recibió el nombre de “*argos logos*”. La fuente sobre la cual quisiera detenerme en este caso es Cicerón, quien se refiere a ella con ese nombre en su tratado también llamado *De Fato (DF)*. El pasaje que es importante destacar es *F* 28-29.

Si está escrito que te recuperes de esta enfermedad, entonces te recuperarás, llames o no llames a un médico; igualmente, si está escrito que no te recobres de esta enfermedad, entonces no te recuperarás, llames o no llames al médico. Pero lo uno o lo otro está predestinado, de modo que no tiene caso llamar al doctor”. Este tipo de argumento se llama correctamente perezoso y ocioso, pues por el mismo argumento toda actividad se retirará de la vida. Pues se puede cambiar el argumento de la siguiente manera para que no introduzca el nombre de “destino”, y siga sosteniendo la misma posición: “Si esto ha sido verdad por toda la eternidad, que “Te recuperarás de esta enfermedad”, entonces te recuperarás, llames o no llames al doctor; y de igual modo, si esto ha sido falso por toda la eternidad, “No te

---

<sup>3</sup> *DF* 11 en 179a12-14 y 17-20.

recuperarás de esta enfermedad”, entonces no te recuperarás, llames o no llames al doctor”; y lo demás se sigue.

Antes de pasar a la respuesta de Crisipo, es preciso poner de manifiesto una ambigüedad en la propia objeción.

En sus tres versiones, la objeción admite dos lecturas considerablemente distintas, a las cuales me referiré como (1) y (2). Para un suceso presente  $P$  y un suceso futuro predeterminado  $F$  tales que  $P$  y  $F$  se relacionan aparentemente de modo causal,

(1) se sigue del fatalismo que  $F$  habrá de darse aun cuando  $P$  no se diera, en el entendido de que (a)  $P$  es contingente (i.e.  $P$  puede no darse en el presente), y de que (b) si  $P$  no se diera,  $F$  se daría de todas formas, lo cual es absurdo;

(2) se sigue del fatalismo que, si bien  $P$  y  $F$  son necesarios (ambos tienen que darse),  $F$  no se dará *porque se da*  $P$ , esto es, no existe realmente una relación causal explicativa entre  $F$  y  $P$ , lo cual es absurdo.

En ambas lecturas, la objeción es que, si el fatalismo fuera correcto, ningún suceso futuro predeterminado dependería de que se den los sucesos presentes que están aparentemente relacionados con él de modo causal. Además de esto, la objeción, según la primera lectura, atribuye al fatalista la creencia de que, a diferencia de los sucesos futuros, los cuales son necesarios por ser inevitables, los sucesos presentes son contingentes, pues pueden no darse. De esto se sigue que los sucesos futuros están sub-determinados por su causa, si por esto se entiende que el suceso ocurrirá aun cuando no ocurra su causa: Abel morirá asesinado aun cuando no sea Caín quien lo asesine. La segunda lectura, en cambio, no atribuye esta creencia al fatalista, pues, según ella, éste sostiene que los sucesos futuros y los presentes son igualmente necesarios. En el ejemplo, el que Caín asesine a Abel es tan necesario como el que Abel muera asesinado. En un sentido de “sub-determinación” más débil que el anterior, sin embargo, aquí también los sucesos futuros están sub-determinados por su causa presente. En efecto, por “sub-determinación” también

puede entenderse que el efecto sí ocurrirá necesariamente aunque no en virtud de su causa (la cual también tiene que darse por necesidad) y esto es justamente lo que se afirma en (2).

Por consiguiente, para evaluar la fuerza de la objeción necesitamos abordar dos problemas diferentes: (a) ¿acepta realmente el fatalismo la contingencia de los sucesos presentes, a la vez que niega esta contingencia en el caso de los sucesos futuros, como supone la primera lectura? (b) ¿se sigue realmente del fatalismo que no existe ninguna relación causal explicativa entre sucesos futuros y presentes, como parece asumirse en la segunda lectura? La respuesta a la primera pregunta debe ser “no” si el tipo de fatalismo en cuestión es mínimamente coherente. En efecto, dado que en el pasado el presente estaba en el futuro, el presente estuvo predeterminado del mismo en que ahora lo está el futuro. Es por ello que un fatalismo mínimamente coherente tiene que asumir que el presente y el futuro son análogos en cuanto a su comportamiento modal, lo cual explica por qué la respuesta a la primera pregunta debe ser negativa. En todo caso, el fatalismo estoico de Crisipo hace claramente este supuesto.<sup>4</sup> Por lo tanto, su fatalismo es inmune a la objeción, si la preocupación de Aristóteles, Cicerón y Alejandro al formularla es que no habría una analogía entre el presente y el futuro en cuanto a su comportamiento modal.

## 2. La refutación de Crisipo

Ahora bien, si la preocupación del autor del *argos logos* es simplemente que, habiendo una analogía entre presente y futuro, los sucesos futuros no se darían *debido* a los presentes, la objeción cobra fuerza, pues pone la carga de la prueba del lado del fatalista, quien se

---

<sup>4</sup> Una versión coherente del fatalismo puede aceptar que tanto los sucesos futuros como los pasados son igualmente contingentes en algún sentido. El propio Crisipo acepta esto. Lo que amenaza la coherencia es la falta de analogía entre presente y futuro.

ve obligado a mostrar que, a pesar de ser inevitables, los sucesos futuros sí dependen causalmente de los presentes y están completamente determinados por ellos. Es de este problema que se ocupó Crisipo cuando diseñó una teoría de sucesos "codestinados" (*confatalia*)<sup>5</sup>. No es éste el lugar para emprender una revisión detallada de la teoría, pues otros ya la han emprendido exitosamente<sup>6</sup>. Me limitaré aquí a ofrecer una nueva lectura de su idea central.

La idea central de la teoría de Crisipo es que muchos sucesos futuros están "codestinados" con sucesos presentes, donde la noción de suceso codestinado puede definirse como sigue:

(C) un suceso futuro predeterminado  $F$  está codestinado con un suceso presente  $P$  si, y sólo si, está predeterminado no sólo  $F$ , sino también el hecho  $FP$  que consiste en que  $F$  se da porque se da  $P$ .

De este modo, si  $F$  está codestinado con  $P$ , es condición necesaria para que se dé  $F$  el que se dé  $FP$  y, por lo tanto, el que exista una relación explicativa entre  $F$  y  $P$ . Para retomar el ejemplo que figura en Cicerón, un caso concreto de suceso codestinado sería precisamente el que yo me reponga de la enfermedad. Este suceso estaría codestinado con el que yo llame al médico y siga sus prescripciones. En este caso, el hecho complejo  $FP$  sería que yo me repongo de la enfermedad *porque* llamo al médico y sigo sus prescripciones. De este modo, y contrariamente a lo que podrían estar suponiendo Aristóteles, Cicerón y Alejandro, no se sigue necesariamente del fatalismo que el futuro es causalmente independiente del presente. La postura de Crisipo es de hecho la opuesta. En esto radica la diferencia principal entre el fatalismo

<sup>5</sup> Véase *praep. ev.* 6.8.25-29 (*SVF* 2.998; *LS* 62F). Cfr. *F* 30 y *Cels.* 342, 62-5.

<sup>6</sup> Véanse especialmente J. RIST (1969), cap. 7, M. E. REESOR (1978), R. SORABJI (1980), cap. 14; *LS*, cap. 55; R. W. SHARPLES (1991), *ad loc.*; D. SEDLEY (1993). El último y más completo tratamiento de esta teoría es el capítulo 5 de S. BOBZIEN (1998).

crisipiano y el fatalismo no-causal que podrían estar atacando, Aristóteles, Cicerón y Alejandro. Según Crisipo, aquello que suceda o sea el caso en un momento dado, depende entera y causalmente de lo que sucede o es el caso en momentos anteriores. Para citar un texto clave de Plutarco sobre Crisipo, "las cosas que se dan primero son causas de las cosas que se dan después de ellas y, en este sentido, todas las cosas están unidas entre ellas".<sup>7</sup> En este sentido, Crisipo se opone no sólo al fatalista incoherente, quien supone que todo estado o suceso está sub-determinado en un sentido fuerte por su causa, sino también al fatalista no-causal, quien sostiene que no existe una relación explicativa real entre un estado o suceso y su causa y, por ello, también supone que todo estado o suceso está sub-determinado por su causa, aunque en un sentido más débil que el anterior.

Ahora bien, ¿por qué debería haber sucesos codestinados en el sentido de Crisipo? ¿Acaso Crisipo no está simplemente *suponiendo* en contra del adversario anti-fatalista que los hay? La respuesta es negativa. De hecho, Crisipo ofreció una razón sustantiva para su existencia. Detengámonos en un texto del epicúreo tardío Diogeniano (*ap. Eusebio, praep. ev. 6.8.28*), clave para entender la teoría de los *confatalia*.

<a> Pues, dice [Crisipo], como en el caso siguiente: <b> si alguien afirmara que el boxeador Hegesarco saldrá de la pelea completamente ileso, sería absurdo esperar que peleara sin levantar un brazo porque está predestinado que saldrá ileso de la pelea (<c> pues el que hizo la afirmación dijo esto debido a la excelente guardia de Hegesarco en contra de los golpes); <d> así también en todos los demás casos.

Interpreto la afirmación en <c> como sigue: Hegesarco no estaría predeterminado a salir ileso de la pelea si peleara sin levantar un brazo, porque no se puede *afirmar* "el boxeador Hegesarco saldrá de

---

<sup>7</sup> Cf. *St. rep.*, 1055f-1056a.

la pelea completamente ileso” sin que esto *signifique* “saldrá ileso debido a su excelente guardia en contra de los golpes”,<sup>8</sup> lo cual presupone el uso de los brazos. La primera oración expresa el suceso codestinado *F* (que Hegesarco salga ileso), mientras que la segunda expresa el hecho complejo *FP*, que consiste en que sale ileso (*F*) debido a su excelente guardia (*P*). Según Crisipo, la proposición que expresa *FP* estaría contenida, por decirlo así, en el *significado* de la proposición que expresa *F*. De este modo, la razón por la cual *F* no puede estar predeterminado si *P* no lo está (la razón por la cual *F* está codestinado con *P*) es simplemente conceptual. Algunas proposiciones que expresan sucesos futuros presuponen conceptualmente proposiciones que vinculan explicativamente estos sucesos con otros presentes. Para saber qué sucesos futuros están codestinados con sucesos presentes, se requiere, pero basta, un análisis de los conceptos que se emplean para expresarlos.

Si queremos apreciar la fuerza de la réplica de Crisipo es necesario tomar en cuenta el contexto dialéctico específico al cual pertenece. A nosotros, sus lectores de principios del siglo XXI, podrá parecernos que no existe realmente ningún vínculo conceptual o analítico entre, por una parte, salir ileso de una pelea y, por otra, emplear una guardia exitosa contra los golpes del adversario. Si creemos, por ejemplo, que lo segundo no es la única causa posible de lo primero, nos resistiremos a pensar que el concepto de salir ileso de una pelea presupone necesariamente el concepto de emplear una guardia exitosa contra los golpes del adversario. Sin embargo, es importante observar que para el *oponente* de Crisipo es absurdo que Hegesarco salga ileso sin hacer uso de sus brazos. En efecto, la oración “que [Hegesarco] peleara sin levantar un brazo porque está escrito que saldrá ileso de la pelea” expresa lo que este oponente típicamente identificaría como una consecuencia ineludible pero inaceptable del fatalismo. En efecto, dadas las reglas mismas que regían a las peleas

---

<sup>8</sup> Aunque el término “signifique” no figure en el texto de Diogeniano, Crisipo se refiere claramente a la implicación que tiene una *afirmación* hecha por alguien.

deportivas del siglo III a.C.<sup>9</sup>, es imposible que un luchador salga ileso a menos que su guardia le permita cubrirse de los golpes de su adversario. De este modo, el carácter conceptual de la relación que une a salir ileso de una pelea y emplear una guardia exitosa contra los golpes del adversario, es relativo al concepto específico de pelea usado por este oponente. La estrategia de Crisipo consiste en explotar este vínculo, reconocido por su oponente, para elaborar su propia noción fatalista de suceso codestinado, argumentando que el suceso futuro está codestinado con el presente porque existe un vínculo explicativo, también reconocido por el oponente, entre ambos. El hecho de que este vínculo explicativo sea relativo a los conceptos específicos que el oponente emplea, indica que, según la teoría de crisipia de los *confatalia*, el que dos sucesos estén codestinados o no depende de qué conceptos se usen para describirlos y, por ende, que un suceso está codestinado con otro siempre bajo ciertas descripciones.

Conviene agregar algo que me limité a sugerir líneas atrás. Según Crisipo, hay sucesos futuros, a los que Crisipo califica de simples (*simplex*) que están predeterminados sin estar codestinados con ningún suceso presente en especial. Un ejemplo de ello sería que moriré algún día<sup>10</sup>. En efecto, este suceso no está codestinado con ningún suceso presente en especial, pues si bien lo que hago en el presente puede determinar el modo, e incluso el momento, en que moriré, la explicación del hecho de *que* moriré (a diferencia de *cómo* lo haré) no se agota en ninguna de las acciones que llevo a cabo en el presente.

---

<sup>9</sup> Véase POLIAKOFF (1987), 80-85 y 141-2.

<sup>10</sup> El ejemplo de Crisipo según Cicerón (cf. *F* 30) no es este hecho sino el hecho de que Sócrates morirá *cierto día* ("moriatur illo die Socrates"), lo cual, si nos atenemos a la explicación que hemos dado de la teoría de Crisipo, parecería constituir más bien un suceso *codestinado*. Estudiosos recientes han intentado explicar en qué sentido este hecho podría ser *simplex*. Cf. SEDLEY (1993), 315-9 y BOBZIEN (1998), 217-21.

Sobre la base del argumento anterior, Crisipo también está en la medida de hacer justicia al supuesto que Aristóteles nos atribuye a todos, a saber, que “si hacemos esto, aquello sucederá, pero si no lo hacemos, entonces no sucederá”. Supongamos que nosotros realizamos una acción  $F$  y creemos que esta acción dará como resultado un suceso  $S$  (“si hacemos esto, aquello sucederá”: si  $F$ ,  $S$ ). De acuerdo con Aristóteles, esta creencia entraña otra creencia, a saber, que  $S$  no sucedería a menos que hagamos  $F$  (“si no lo hacemos, entonces no sucederá”: si  $\neg F$ ,  $\neg S$ , que en contraposición es equivalente a si  $S$ ,  $F$ ). Pero esto es precisamente en lo que Crisipo insiste si  $S$  está codestinado con  $F$ ; pues si efectivamente lo están,  $S$  presupone conceptualmente a  $F$ . Por lo tanto, la teoría de los *confatalia* de ningún modo quebranta nuestra suposición de que nuestras acciones no son superfluas para producir los resultados que de hecho producen; al contrario, le brinda una fundamentación filosófica. En efecto, una consecuencia de la teoría de los *confatalia* es que la causa de un estado o suceso codestinado no es sólo una condición suficiente para que este estado o suceso ocurra, sino también una condición necesaria para que lo haga. Esto, a su vez, excluye que un estado o suceso codestinado pudiera estar subdeterminado por su causa.

### 3. Conclusiones.

Son tres las formas de fatalismo de las cuales nos hemos ocupado. Una de ellas es la que quizá tienen en mente Aristóteles, Cicerón y Alejandro de Afrodisia al atacar el fatalismo, la cual podría expresarse del modo siguiente:

- (I) Para un suceso presente  $P$  y un suceso futuro predeterminado  $F$  tales que  $P$  y  $F$  se relacionan aparentemente de modo causal,  $F$  habrá de darse aun cuando  $P$  no se diera y  $P$ , a diferencia de  $F$ , puede no darse.

Esta versión del fatalismo es incoherente pues implica que el futuro y el presente no se comportan modalmente de la misma

manera: este último es contingente mientras que el primero es necesario por ser inevitable. Esto representa una incoherencia porque el presente estuvo alguna vez en el futuro y, por lo mismo, es necesario si el futuro en general lo es.

La segunda forma de fatalismo que hemos examinado es de tipo no causal, pues supone que los sucesos futuros no guardan ningún vínculo causal explicativo con los sucesos presentes. Bajo una cierta lectura de la objeción de Aristóteles, Cicerón y Alejandro, es ésta forma de fatalismo, y no la primera, el blanco de su ataque. El fatalismo no-causal se define así:

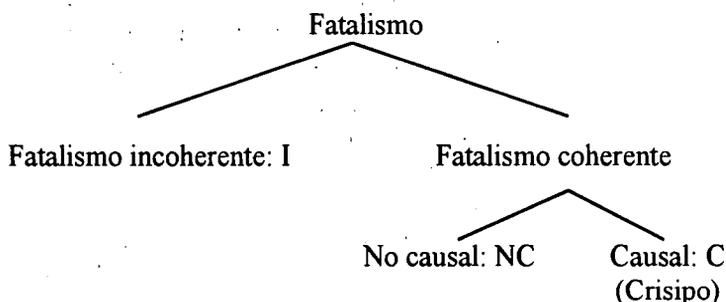
(NC) Para un suceso presente  $P$  y un suceso futuro predeterminado  $F$  tales que  $P$  y  $F$  se relacionan aparentemente de modo causal, si bien  $P$  y  $F$  son necesarios,  $F$  no se dará porque se da  $P$ : no existe realmente una relación causal explicativa entre  $F$  y  $P$ .

La tercera forma de fatalismo es la que defiende Crisipo, quien la distingue explícitamente de (NC). Se trata de una forma causal de fatalismo, pues argumenta a favor de un vínculo causal explicativo entre futuro y presente, sobre la base de consideraciones conceptuales:

(C) Para un suceso presente  $P$  y un suceso futuro predeterminado  $F$  tales que  $P$  y  $F$  se relacionan aparentemente de modo causal, tanto  $F$  como  $P$  son necesarios y el vínculo causal explicativo entre  $F$  y  $P$ , en virtud de que están codestinados, es conceptualmente necesario.

Contra (I), tanto (NC) como (C) son coherentes pues coinciden en que el presente y el futuro se comportan modalmente de la misma forma. Con ello, logran evitar la incoherencia a la cual se ve llevada (I). La diferencia entre (NC) y (C) estriba en que, por contraste con (C), (NC) sostiene que el futuro no se relaciona de modo causal con el presente.

De este modo, podemos ilustrar el lugar del fatalismo causal de Crisipo dentro del mapa del fatalismo, por medio del siguiente esquema:



Un tipo de fatalismo no-causal es aquel podríamos calificar de “lógico”. El fatalismo lógico afirma que una proposición que se refiere al futuro es necesaria, si es verdadera en el presente, e imposible, si es falsa. Además, sostiene que el principio de bivalencia se aplica a todas las proposiciones que se refieren el futuro. El fatalismo lógico es fatalista porque argumenta que el futuro está fijado de antemano, y es lógico porque pretende alcanzar esta conclusión únicamente sobre la base del principio lógico de bivalencia. Esta clase de fatalismo ha sido identificada por algunos estudiosos como el blanco de los argumentos anti-deterministas de Aristóteles en *int.* 9<sup>11</sup>, y ha sido confundida en la antigüedad con el tipo de fatalismo que Crisipo defiende.<sup>12</sup> Pero no es más que una

<sup>11</sup> Cf. G. E. M. ANSCOMBE (1956), C. WILLIAMS (1980) y M. LOWE (1980). A no ser por el pasaje de *int.* 9 que cité en el apartado anterior (18b30-31), el cual puede sugerir que el blanco del ataque de Aristóteles es el fatalismo incoherente (I), el blanco de *int.* 9 parece ser efectivamente el fatalismo lógico que acabo de describir.

<sup>12</sup> Cf. CICERÓN, *F* 28.

confusión. Como he intentado mostrar, el fatalismo estoico de Crisipo no hace descansar sobre consideraciones puramente lógicas la idea de que el futuro ya está predeterminado, sino sobre la noción física de causa y la tesis de que todo suceso futuro tiene una causa en el presente.

**Obra citada****Obras antiguas**

AX, W. (ed.): *Ciceronis de divinatione, de fato, Timaeus (= F)*, Stuttgart 1965.

BORRET, M. (ed.): *Origenis contra Celsum (= Cels.)* Paris 1967-76.

BRUNS, I. (ed.): Alexander von Aphrodisias, *De fato ad imperatores (= DF)*. Volumen 2.2 del *Supplementum Aristotelicum* de los *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Berlin, 1892. Reimpreso por R.W. Sharples con un nuevo aparato crítico en *Alexander of Aphrodisias. On Fate*, Londres 1983.

BYWATER, I. (ed.): *Aristotelis Ethica Nicomachea (= EN)*, Oxford 1894 (reimp. 1991).

MINIO-PALUELLO, L. (ed.): *Aristotelis Categoriae et liber de interpretatione (= int.)* Oxford 1949.

MRAS, K. (ed.): *Eusebii praeparatio evangelica (= praep. ev.)* Berlin 1954-6.

POHLENZ & WESTMAN (ed.): *Plutarchii de Stoicorum repugnantibus (= St. rep.)* Leipzig 1952.

VON ARNIM, H. (ed.): *Stoicorum Veterum Fragmenta (= SVF)*, IV vols., Leipzig 1903-1905.

**Obras modernas**

ANSCOMBE, G. (1956): "Aristotle and the Sea-Battle", *Mind* 65 (1956). Reimpreso en J. Smart (ed.), *Problems of Space and Time*, Nueva York 43-57.

BOBZIEN, S. (1998): *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 1998.

LONG, A., SEDLEY, D (1987): *The Hellenistic Philosophers (=LS)*. Dos tomos. Cambridge 1987.

LOWE, M. (1980): "Aristotle on the sea battle: a clarification", *Analysis* 40 (1980), pp. 55-59.

POLIAKOFF, M. (1987): *Combat Sports in the Ancient World. Competition, Violence, and Culture*, New Haven and London 1987.

RIST, J. (1969): *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969.

REESOR, M. (1978): "Necessity and fate in Stoic philosophy" en RIST, J. (ed.): *The Stoics*, Berkeley-Los Angeles-Londres 1978.

SEDLEY, D. (1993): "Chrysippus on psychophysical causation" en J. Brunschwig and M. Nussbaum (edd.), *Passions and Perception*. Cambridge 1993.

SHARPLES, R. (1991): *Cicero, On Fate (De Fato) & Boethius, The Consolation of Philosophy iv.5-7, v (Philosophiae Consolationis)*, Warminster 1991.

SORABJI, R. (1974): "Aristotle on the role of intellect in virtue" (publicado originalmente en 1974) en A.O.Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley-Los Angeles-Londres 1980.

SORABJI, R. (1980): *Necessity, Cause, and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*. Londres 1980.

WIGGINS, D. (1975): "Deliberation and practical reason" (publicado orinalmente en 1975), A.O.Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley-Los Angeles-Londres 1980.

WILLIAMS, C. (1980): "What is, necessarily is, when it is", *Analysis* 40 (1980), pp. 127-131.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.