

CAPÍTULO II

CAPÍTULO II

II.1. Gnoseología y determinismo: el asentimiento como lo que *depende de nosotros*

Con la madurez de la razón el *hegemonikón* se torna racional; con anterioridad a tal proceso el individuo es incapaz de conceptualizar. La racionalidad constituye, de este modo, el grado más alto de *tensión pneumática* ya que posibilita ciertas facultades mentales, como el asentimiento y el impulso. El estoicismo establece una estructura en la psicología de la acción conformada por la secuencia: impresión (φαντασία) – asentimiento (συγκατάθεσις) – impulso (ὄρμη)¹. En el presente apartado nos concentremos, fundamentalmente, en la facultad del asentimiento. Si bien los textos fuente no permiten hallar una definición precisa respecto del concepto de asentimiento², podemos definirlo como la *facultad* del alma que acepta una impresión, o suspende –temporal o indefinidamente– la aceptación y el rechazo a una impresión, o bien, rechaza una impresión. Podríamos afirmar, en este sentido, que asentir a una impresión (la cual cuenta con una base fisiológica) equivale a aceptarla³. Esto es, si se me hace presente la impresión de una mesa blanca frente a mí, puedo: i) asentir a la misma y, al hacerlo, afirmo que *es verdad* que allí hay una mesa blanca; ii) puedo suspender el asentimiento, sin afirmar que *es verdad* o que *es falso* que allí hay una

¹ Una excepción sobre la estructura de la psicología de la acción puede interpretarse en Cicerón, *Fat.* 40 (SVF II 974). Cf. asimismo Séneca, *Ep.* 113, 18; donde se afirma que el asentimiento se produce con posterioridad al impulso. Este ordenamiento es criticado por Inwood (1985: 282), quien interpreta que Séneca elabora una versión propia de la psicología de la acción mediante una adaptación de la doctrina de Crisipo. No obstante, como lo señala Boeri (2001: 733), Séneca (vid. *Ira* 2.1.3-4) expresa la posición estoica ortodoxa.

² Vid. cap. I, n. 86.

³ Sin entrar en detalles sobre el tópico (ampliamente discutido por la crítica especializada) respecto de si al asentir a una impresión se asiente asimismo al contenido proposicional de la misma, creemos que, de acuerdo con la información que nos proporcionan las fuentes, no existen evidencias que permitan dar una respuesta certera sobre el tema. Cf. Bobzien (1998: 240-241). Cabe señalar, no obstante, algunas de las posiciones que consideramos más relevantes. Brennan (2005: 57), asumiendo la problemática en torno a las escasas evidencias en las fuentes, afirma que cuando alguien recibe una impresión, recibe una proposición. Esto es, si bien las impresiones no se identifican con las proposiciones, cada impresión se corresponde con una única proposición. En ese sentido, Brennan (2005: 66) sostiene que la interpretación más precisa sería la de afirmar que el objeto del asentimiento es una proposición. Inwood (1985: 57-58) se orienta hacia una conclusión similar. Respecto de la categoría de *impresión proposicional*, vid. Sorabji (1990). La única fuente donde explícitamente se afirma que el asentimiento es a una proposición es la siguiente: “Todos los impulsos son asentimientos, y los impulsos prácticos (πρακτικάς) también contienen el [factor] motor. Y en realidad los asentimientos lo son a una cosa, en tanto que los impulsos lo son hacia otra; y los asentimientos lo son a ciertas proposiciones (ἀξιώμασι) y los impulsos a los predicados (κατηγορήματα) que, en cierto modo, están contenidos en la proposiciones a las cuales se da asentimiento” (Estobeo, *Ecl.* II 88, SVF III 171; LS 33I, trad. Boeri).

mesa blanca; o bien, *iii*) puedo no brindar tal asentimiento, con lo cual afirmo que es falso que la mesa blanca se encuentre allí. De acuerdo con la definición de Cicerón:

“A las cosas que son percibidas y como acogidas por los sentidos (*sensibus*) añade Zenón el asentimiento (*assensionem*) de las almas, y entiende que éste se ubica en nosotros y es voluntario (*in nobis positam et voluntariam*).” (*Acad.* I 40; SVF I 61; LS 40B, trad. Cappelletti)⁴

Advertimos, respecto de este testimonio, una primera dificultad: resulta difícil pensar en el asentimiento como una suerte de *decisión libre* cuando la concepción determinista del estoicismo es radical; es decir, no contempla la posibilidad de que exista algún tipo de momento reflexivo que permitiese que los hombres decidieran libremente, si por libertad entendemos la ausencia de determinaciones. Con el propósito de dar cuenta ordenadamente de las problemáticas involucradas en la definición de Cicerón, las cuales refieren –expresamente– a la noción de asentimiento pero suponen, al mismo tiempo, una concepción determinista respecto de cómo opera dicha facultad, evaluaremos a continuación: (i) el concepto de *determinismo causal*, esto es, la existencia de una cadena (causal) de determinaciones establecidas desde toda la eternidad, que constituye el destino; (ii) analizaremos, con posterioridad, los posibles sentidos en los cuales el asentimiento implicaría cierta actividad para el alma (en oposición a la mera recepción de impresiones); dicho análisis supone advertir qué referencia epistemológica encuentra *aquello que se ubica en nosotros*, o está *en nuestro poder*, o bien es *voluntario*. Finalmente, (iii) reflexionaremos sobre cómo sería posible articular la facultad gnoseológica del asentimiento con los tipos de *disposiciones psíquicas* (que expresan un *determinismo epistémico*), compatibles asimismo con el *determinismo causal*.

⁴ Cf. Aulo Gelio, *NA* XIX, 1.14-20 (parcialmente en LS 65Y). Cabe destacar que la referencia a lo que está *en nuestro poder* (i. e., la fórmula griega ἐπί+dativo) es expresada por Cicerón de distintos modos; a saber: “*voluntaria*”; “*in nobis*”; “*in nostra potestate*” (*Acad.* I 40, SVF I 61, LS 40B; *Acad.* II 37-39, SVF II 115, LS 400; *Fat.*, 39-43, SVF II 974, LS 62C). Cf. Braicovich (2008: 135).

II.1.1. El *determinismo causal*

El análisis de la problemática del determinismo en el estoicismo antiguo exige distinguir, al menos, dos niveles de explicación y análisis⁵. Desde una perspectiva *cósmica* o *divina*, los filósofos del Pórtico postulan la existencia de una única causa; ésta se identifica con el principio activo o *pneûma*. Por el contrario, desde una perspectiva *intracósmica* o *humana*, se adjudican diversas funciones a los diferentes condicionamientos presentes en una cierta cadena causal. En función de ello señalaremos, sintéticamente y en una primera instancia, la problemática del determinismo causal a nivel *cósmico* y, en segundo lugar, analizaremos la perspectiva *intracósmica*, concentrándonos específicamente en sus elementos epistémico-gnoseológicos.

Contamos inicialmente con el testimonio de Cicerón (*Fat.*), quien critica el argumento de Crisipo el cual señala que el principio que afirma que nada sucede sin causas precedentes conduce por sí mismo a la idea de destino. Contra esto, el reporte de Cicerón expresa:

“quienes introducen una serie eterna de causas (*causarum seriem sempiternam*) sujetan el alma del hombre a la necesidad del destino y lo despojan del libre albedrío (*voluntate libera*).” (*Fat.*, 20; SVF II 954, trad. Cappelletti)

Al parecer, Zenón y Crisipo coinciden en definir el destino (εἰμαρμένη) como “la causa entrelazadora de los entes (αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη) o la razón en virtud de la cual se rige el cosmos (λόγος καθ’ ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται)”⁶. Es decir, a nivel cósmico la Estoa habría introducido como elemento novedoso la definición del destino en términos causales⁷: todo lo que ocurre, ocurre por una causa, dado que no existen movimientos *incausados*. Específicamente, Crisipo –contra la doctrina

⁵ Cf. Bobzien (1998); Frede (2006); Long (1984; 1996).

⁶ DL VII 149 (SVF II 915).

⁷ Sambursky (1959: 57) interpreta la innovación estoica del siguiente modo: “In the pre-Stoic period, *heimarmene* was mainly used to denote human fate, but the Stoics introduced it as a term signifying causality, the ordered system of causal occurrences”. Por su parte, Sorabji (1980: 253) vincula esta innovación en el análisis de las causas con la idea de regularidad: afirmando que cada evento posee una causa, la Estoa postula un tipo de ley abstracta que el autor denomina como ley de causalidad. Bobzien (1998: 32-33), por el contrario, interpreta que la noción de causa como condición del cambio no requiere de ningún tipo de regularidad. Finalmente, Bréhier (1928: 35) también niega que el destino como cadena causal suponga una ley según la cual se determinan los acontecimientos. Cf. asimismo Mattingly (1939: 278-279).

epicúrea- afirma que nada sucede sin causas antecedentes (προηγούμενας αιτίας)⁸. Más aún, según el reporte de Alejandro de Afrodisia⁹, los estoicos afirman que si algún movimiento *incausado* tuviese lugar (εἰ ἀναίτιός τις εἰσάγοιτο κίνησις), el mundo se dispersaría de manera violenta, poniendo fin a la cohesión que lo caracteriza. Ahora bien, si tenemos en cuenta cuál es la definición de causa que está en juego en la afirmación de Crisipo, observamos que la concepción estoica restringe el significado de este término sólo a un cuerpo que se encuentra activamente involucrado en algún proceso o es responsable de cierto estado. Asimismo, tal restricción es clave a la hora de comprender la distinción que la Estoa establece entre causa (αἷτιον) y efecto (ἀποτέλεσμα)¹⁰. La causa, desde una perspectiva cósmica, se identifica con el *Lógos*, en tanto principio activo:

“Dicen, como sabes, nuestros estoicos que en la naturaleza de todos los seres hay dos cosas, la causa y la materia (*causam et materiam*), de las que se hace todo. La materia yace inerte, preparada para todo, que ha de permanecer quieta, si no la mueve nadie; mas la causa, esto es, la razón (*ratio*), da forma a la materia y la dirige hacia donde quiere, y a partir de ella produce varias obras (*ex illa varia opera producit*). Por tanto, una cosa debe estar creada desde (*unde*) algo y por (*a quo*) algo: éste es la causa; aquello la materia.” (Séneca, *Ep.* 65, 2; SVF II 303; LS 55E, trad. López Soto ligeramente modificada)¹¹

Sin embargo, desde una perspectiva *intracósmica*, las causas (corpóreas) que forman parte de una cadena causal son capaces de interactuar entre sí, ya que constituyen porciones de *pneûma*; *i. e.*, están permeadas por el principio activo¹². Por el contrario, la *materia* sobre la cual se ejerce una actividad es pasiva, y no puede actuar sobre otra entidad; sólo es condición indispensable para que la causa acontezca. Estobeo esboza la teoría estoica de la causalidad del siguiente modo:

⁸ Cf. Ps. Plutarco, *De fato*, 11 (SVF II 912); Plutarco, *SR* 1045c (SVF II 973).

⁹ Cf. Alejandro de Afrodisia, *Fat.*, 192.12 (SVF II 945; LS 55N).

¹⁰ Cf. Frede (2006: 189). De acuerdo con lo señalado por Bobzien (1999: 198), el término *apotélesma* constituye una expresión posterior; la Estoa antigua parece no haber contado con un término específico para la palabra *efecto*.

¹¹ Con posterioridad, agrega Séneca: “Los estoicos opinan que existe una sola causa, aquello que hace (*Stoicis placet unam causam esse id quod facit*)” (*Ep.* 65, 4; SVF II 346a). Realizando una comparación con la teoría de la causalidad aristotélica, Hahm (1977: 44) interpreta que la Estoa distribuye las cuatro causas distinguidas por Aristóteles en dos entidades; más específicamente, en los dos principios cosmológicos. Si bien el autor aclara que no contamos con fuentes que respalden estrictamente esta interpretación, supone lo siguiente: la causa material estaría asignada al principio pasivo y las otras tres causas (motriz, formal y final) al principio activo.

¹² Cf. Aecio, *Plac.* I, 11, 5 (SVF II 340; LS 55G).

“Causa (αἴτιον) llama Zenón a aquello por lo cual (δι’ ὅ) [algo existe], y a aquello de lo cual es causa, atributo (συμβεβηκός). La causa es un cuerpo; lo causado, un predicado (οὐ δὲ αἴτιον κατηγορημα). Es imposible que la causa esté presente y lo causado no comience a ser. Lo dicho tiene este sentido: causa es aquello por lo cual algo se genera, como por la prudencia (τὴν φρόνησιν) se genera el ser prudente (τὸ φρονεῖν) y por el alma se genera el vivir (τὸ ζῆν) y por la templanza (τὴν σωφροσύνην) se genera el ser templado (τὸ σωφρονεῖν). Imposible es, en efecto, que al existir en alguien la templanza, éste no sea templado, o que, existiendo [en él] el alma, no viva o que, habiendo [en él] prudencia, no sea prudente.” (Ecl. I 138.14; SVF I 89; LS 55A, trad. Cappelletti)¹³

Respecto de la posición de Crisipo, el testimonio continúa:

“Crisipo establece que una causa es aquello por lo cual (δι’ ὅ) [algo existe]; y que la causa es un existente y un cuerpo (αἴτιον ὄν καὶ σῶμα), [mientras que de lo cual es causa no es ni existente ni cuerpo] y que la causa es «porque» (ὅτι), mientras de lo que es causa es «¿por qué?» (διὰ τι).” (Ecl. I 138.23-139.2; SVF II 336; LS 55A, trad. nuestra)

La causa se distingue del efecto en tanto éste es calificado como incorpóreo ya que es incapaz de actuar como causa de cambio en otro cuerpo; el efecto refiere a algún cambio de estado en el cuerpo afectado. Esta diferenciación expresa, no obstante, la intimidad del vínculo que existe entre causa y efecto, ya que el fenómeno causal es un “relativo” (πρός τι)¹⁴; en líneas generales, la categoría de *relativa* permite analizar el grado de dependencia ontológica que puede decirse que una cosa tiene

¹³ De acuerdo con el testimonio de Sexto Empírico, los estoicos “afirman que entre los «alcos» (τινῶν), unos son cuerpos y otros incorpóreos. Y enumeran cuatro especies (εἶδη) de incorpóreos: *lektón* (λεκτόν), vacío (κενόν), lugar (τόπον) y tiempo (χρόνον)” (M. X, 218; SVF II 331; LS 27D, trad. Juliá). Cf. Juliá (2001: 69). Lejos de proponernos analizar con precisión la semántica estoica, nos interesa señalar la relevancia que posee el concepto de *lektón* (“lo que es dicho”, “lo *decible*”, o “capaz de ser dicho”) en tal teoría. En efecto, la Estoa realiza una clasificación entre tipos de *lektá*; a saber: defectivos, los cuales se caracterizan por poseer un verbo pero carecer del sujeto al cual le sería asignada tal acción; y completos, que son los enunciados capaces de expresar una proposición tal como *Sócrates escribe*. Sólo a estos *lektá* es posible asignarles un valor de verdad (verdadero o falso). En este sentido, los *lektá* completos (*i. e.*, las proposiciones, los silogismos, las preguntas, las indagaciones) son considerados como incorpóreos, ya que éstos son lo expresado por el lenguaje, aunque no se identifican con el lenguaje mismo, ni con el objeto al cual hacen referencia. Cf. DL VII 63 (LS 33F). Cf. asimismo Long (1984: 136-137); Mates (1985: 27-41). Sobre el problema de la atribución en su vínculo con el *lektón*, vid. Bréhier (1928: 15-23) y Brun (1977: 66-68).

¹⁴ Cf. Sexto Empírico, M. IX, 207.

respecto de otra¹⁵. En este sentido, la causa y el efecto se refieren mutuamente y son inseparables¹⁶; como lo observamos en el ejemplo brindado por Sexto Empírico: el bisturí es causa *de algo* en el corte (y) *para algo* en la carne.

“Los estoicos establecen que toda causa es un cuerpo que se vuelve una causa (τινὸς αἴτιον γίνεσθαι) para un cuerpo, de algo incorpóreo; tal como un bisturí, que es un cuerpo, se vuelve una causa para la carne, que es un cuerpo, del predicado (κατηγορήματος) incorpóreo «ser cortada».” (Sexto Empírico, *M. IX*, 211; SVF II 341; LS 55B, trad. nuestra)¹⁷

Es decir, la posición estoica toma distancia de una teoría de la causalidad que se plantee sólo como una relación entre dos términos, del tipo: *A es la causa de B*. Retomando el ejemplo de Sexto Empírico, diríamos que: *el bisturí (A) causa la carne cortada (B)*. El estoicismo, en cambio, afirma: *A es la causa del efecto e causado en B*. De acuerdo con esta fórmula diríamos: *el bisturí (A) causa la carne cortada (e) en la carne (B)*. La relación causal se constituye, por tanto, como una tríada compuesta por dos cuerpos (A, B) y un incorpóreo (un predicado, *e*). El efecto es concebido como un proceso que se origina en un cuerpo A y produce un cambio en un cuerpo B; el curso y la dirección que toma ese proceso de A hacia B expresa una especial característica de la causalidad: la precedencia o anterioridad¹⁸.

¹⁵ De este modo, los géneros (γένη) estoicos confirman su pertenencia mucho más a la dimensión física que al ámbito de la lógica. Cobra relevancia, en este caso, una breve comparación entre la definición estoica de causa como *relativa* y la categoría de “relativo” en Aristóteles, que es definida –entre otras acepciones– como: “lo que es capaz de calentar respecto de lo calentable, lo que es capaz de cortar respecto de lo cortable y, en general, lo activo respecto de lo pasivo” (*Met.* V 1020 b 28-30, trad. Calvo Martínez). Junto con Bréhier (1910: 133-134), señalamos que las cuatro categorías estoicas o *géneros del ser* (ὑποκειμένον, ποιόν, πῶς ἔχον, πρὸς τι) podrían dividirse en dos grupos: el primero de ellos estaría comprendido por las cosas reales o corpóreas (*sustancia y cualificado*); el segundo, estaría comprendido por las cosas irreales o incorpóreas (*disposición relativa, o disposición, y relativa*). Estas dos últimas categorías constituirían, en tanto incorpóreas, aspectos exteriores de la realidad y, en este sentido, no podrían identificarse con los *accidentes* aristotélicos. Las categorías estoicas configurarían, por tanto, puntos de vista sobre lo real, más que propiedades que (conjuntamente) conforman el ser concreto. “La grande différence est que les accidents sont, pour Aristote, le principe de l’individualité; chez les Stoïciens l’individu est, au contraire, la réalite profonde, dont les manières d’être ne sont que des aspects tout à fait extérieurs” (Bréhier, 1910: 135). Cf. asimismo Rist (1969: 168-170); Long (1984: 162); Sambursky (1959: 17-18).

¹⁶ En palabras de Boeri: “dado que lo que causa y lo causado se encuentran en conexión mutua, resultará que la acción causal es resultado de la interacción de ambos factores, lo activo y lo pasivo. En efecto, no hay acción causal si falta uno de estos ingredientes...” (2009: 18).

¹⁷ Cf. asimismo Sexto Empírico, *M. IX*, 237-240 (LS 72N); Clemente, *Strom.* VIII 9, 30, 1-3 (SVF II 349; LS 55 D).

¹⁸ Sambursky (1959: 53) propone distinguir la concepción estoica de causa de la concepción aristotélica, afirmando que *contigüidad* (*i. e.*, la interacción de las causas en tanto mediadas por el *pneûma*) y *precedencia* constituyen las condiciones de posibilidad de la estructura espacio-temporal de la causalidad. Por otra parte, también el análisis realizado por Annas (1992: 42) diferencia la teoría de la causalidad estoica de la perspectiva aristotélica: “Whereas Aristotle associates cause (*aitia*) with

La interpretación recientemente señalada puede ampliarse si se considera que la distinción principal entre las interacciones de los cuerpos se establece entre sustento (*estar siendo/ser sostenido por algo*) y cambio (*estar siendo/ser cambiado por algo*). En correspondencia con tal diferenciación, y dentro de la actividad que es inherente a las causas, es posible establecer una distinción central entre causas de estados cualitativos (*σχέσεις*) y causas de cambios o movimientos (*κινήσεις*)¹⁹. En el nivel de la explicación causal, esto expresa la preocupación estoica en torno no sólo a por qué algo cambia, sino también respecto de por qué algo continúa siendo lo que es y estando en el estado en el que está. Ahora bien, la principal característica de la causa de estado cualitativo es que ésta se da en forma simultánea con su efecto. Este proceso causal involucra una causa cohesiva (*συνεκτικὸν αἴτιον*)²⁰ dada por la porción de *pneûma* presente en un objeto que es responsable de que tal objeto sea lo que es, esta causa es condición necesaria para que el objeto continúe existiendo como tal. Por el contrario, la causa de cambio en el universo requiere de la cooperación entre dos causas o factores causales, donde uno de ellos debe ser antecedente de su efecto. Esto es, el cuerpo es causa antecedente si y sólo si contribuye con el efecto: aun cuando diversas causas y factores causales sean condiciones necesarias para que un efecto acontezca, sólo son causas aquellas que contribuyen a que tal efecto se produzca. La causalidad, por tanto, no se define sólo en términos de anterioridad (*i. e.*, de la existencia temporal previa del cuerpo respecto de su efecto) sino que tal anterioridad indica asimismo que el cuerpo (causa) contribuye en la obtención del efecto²¹. Al respecto, el testimonio de Clemente de Alejandría señala que a pesar de que podemos trazar una larga serie de condiciones que anteceden un determinado efecto, sólo habrá una única condición suficiente y necesaria:

explanation and, as is well known, claims that there are four irreducibly different kinds of explanation, only one of which we think of as a causal explanation, the Stoics (and indeed post-Aristotelian philosophers more generally) think that the core notion of a cause is what moves something or gets something done – a conception obviously much closer to the modern one”.

¹⁹ Cf. Bobzien (1998: 19-21). Es válido aclarar que tanto la causa de los movimientos como la causa de los estados cualitativos dependen del principio activo: en el primer caso, los produce; en el segundo, los conserva o sustenta. Cf. Plutarco, SR 1054a (SVF II 449; LS 47M).

²⁰ Según Bobzien (1998: 20), el término técnico *causa cohesiva* aparece en las fuentes posteriores a Crisipo. Una crítica a esta interpretación puede hallarse en Boeri (2009). Asimismo, LS (1987: 341, vol. 1) señalan que, en tanto la causa cohesiva es condición suficiente para el efecto, ha sido también denominada como *causa completa* (*ἀντοτελής*). Cf. Clemente, *Strom.* VIII 9, 33, 1-9 (SVF II 351; LS 55 I).

²¹ Retomaremos esta cuestión en el próximo apartado.

“Medea no habría matado a sus hijos si no se hubiese enfurecido (ὠργίσθη); ni se habría enfurecido si no hubiese estado celosa (ἐζήλωσεν); ni habría estado celosa si no se hubiese enamorado (ἠρώσθη), y eso no habría ocurrido si Jasón no hubiese navegado hacia Colco; ni habría ocurrido eso si el Argo no hubiese estado dispuesto para la expedición; y esto último no habría sucedido si las maderas para la nave no hubiesen sido extraídas de Pelión. Todas esas condiciones son «por las cuales» (δι’ ὅ), pero hay una sola causa en sentido estricto del asesinato de los niños: Medea (οὐ πάντα τῆς τεκνοκτονίας αἴτια τυγχάνει, μόνη δὲ ἡ Μήδεια).” (*Strom.* VIII 9, 27, 3-5; SVF II 347, trad. Boeri)²²

La serie de aclaraciones que detallamos hasta este punto tiende a destacar que el estoicismo, al definir el destino en términos causales, indica –precisamente– que el mismo está constituido por una cadena de causas, y no por una cadena de causas y efectos. Como hemos visto, causa y efecto pertenecen a dos categorías ontológicas distintas y esta distinción posee consecuencias que debemos atender en la explicación estoica del determinismo. Tal como lo atestigua Aecio:

“Los estoicos [describen el destino como] una secuencia de causas, esto es, un orden e interconexión inexorable (Οἱ Ετωϊκοὶ εἰρμόν αἰτιῶν, τουτέστι τάξις καὶ ἐπισύνδεσιν ἀπαράβατον).” (*Plac.* I, 28.4; SVF II 917; LS 55J)

Analizando esta definición en términos cósmicos, el destino se presenta como una secuencia causal que involucra sólo las causas, en tanto son éstas las que se encuentran vinculadas con el principio activo, el cual comprende la totalidad de las razones seminales. Cicerón denomina *fatum* (como él mismo lo aclara, llamado por los griegos εἰμαρμένη) “al orden y serie de las causas por lo cual una causa vinculada a otra engendra una cosa (*Fatum autem id apello, quod Graeci εἰμαρμένην, id est ordinem seriemque causarum, cum causa causae nexa rem se gignat*)”²³. En este caso, Cicerón pone en juego la doble etimología del término griego *heimarméne*, correspondiente a una doble evolución semántica del mismo: la mitológica y la filosófica²⁴. Una de las etimologías deriva del verbo *eíro* = decir, éste concuerda con el término latino *fatum*, proveniente de *fari* = decir; otra de las etimologías deriva del nombre *heirmós* = serie o cadena. Por tanto, si *fatum* proviene de *fari* y *heimarméne*

²² Cf. Boeri (2009: 16).

²³ Cicerón, *Div.* I, 55, 125-126 (SVF II 921; LS 55L).

²⁴ Tomamos como referencia el análisis sobre el tema realizado por Cappelletti (1965: 11).

proviene de *eíro*, el destino podría concebirse como *lo dicho o prescripto por los dioses*. Contrariamente, si el término deriva de *heirmós*, el significado que adquiere es el de *cadena causal o serie de causas antecedentes que determinan un efecto*. Cicerón habría tenido presentes estas dos acepciones a la hora de distinguir los usos en la definición del destino:

“el destino no es aquello que así se llama en un sentido supersticioso (*superstitiose*) sino lo que así filosóficamente se denomina, causa eterna de las cosas (*sed id quod physice dicitur, causa aeterna rerum*) por la cual no sólo fueron hechas las cosas pasadas y se hacen las que se están haciendo sino también se harán las que han de venir.” (*Div.* I, 55, 125-126; SVF II 921; LS 55L, trad. Cappelletti)²⁵

En este sentido, cabe analizar el testimonio de Aulo Gelio, quien refiere al libro *Sobre la providencia* (Περί προνοίας) que habría sido escrito por Crisipo, y define el destino como:

“una sempiterna e inflexible serie y cadena de las cosas (*sempiterna quaedam et indeclinabilis series rerum et catena*), que da vueltas sobre sí misma y se envuelve a través de eternos enlaces de consecuencia (*aeternos consequentiae ordines*), con los que se halla ajustada y atada (*apta nexaque est*).” (*NA XII*, 2.3; SVF II 1000; LS 55K, trad. Cappelletti)²⁶

Según Crisipo la cadena que constituye el destino determina todos los acontecimientos de manera integral; es decir, no existe hecho alguno que no esté configurado desde la eternidad. La articulación establecida por Crisipo entre la enunciación de la teoría de la causalidad (en el plano físico) y la definición del destino (en la dimensión metafísica), le permite al filósofo estoico establecer una equivalencia

²⁵ Cf. Cappelletti (1965: 11).

²⁶ Cf. Cappelletti (1965: 19). Asimismo, Cappelletti (1965: 11) señala que la definición de destino atestiguada por Aulo Gelio expresa claramente cómo el vínculo etimológico hace derivar *heimarméne* de *heirmós* (*serie, cadena*). Si bien adherimos a tal advertencia, creemos que sería posible sostener que en tal vinculación continúa participando la otra línea etimológica mencionada (proveniente de *eíro* = decir). Esto es, que si bien el destino se define (como lo hemos señalado) en términos causales, tal definición no reduce su sentido de un modo tal que exima cierta articulación entre el destino y *lo dicho por los dioses*. De esta manera, el término *heimarméne* congrega (con diversos matices) tanto la acepción mitológica como la filosófica. Por otra parte, en el recorrido etimológico realizado por Cavallero –quien analiza comparativamente los términos *heimarméne*, *fatum* y *destinare*– encontramos la siguiente afirmación: “si bien Cicerón quiso defender el libre albedrío, hizo uso de expresiones ambiguas en las que el *fatum* podía ser tanto una predicción de omnisciencia cuanto una determinación divina arbitraria” (1998: 331, apéndice 1).

entre causa y causa antecedente. En otras palabras: si los hechos se producen a partir de causas antecedentes –las cuales constituyen, a su vez, una cadena o serie –, todas las cadenas o series deberán estar vinculadas entre sí, dado que a nivel cósmico todas las cadenas causales dependen del principio activo (*i. e.*, dependen de una causa única)²⁷. En efecto, la imagen del destino se acerca más a la configuración de una red de causas interactivas, que a una secuencia causal lineal²⁸.

II.1.2 El determinismo causal como *determinismo epistémico*

II.1.2.1 Los testimonios de Cicerón y Aulo Gelio

La confluencia temática (físico-causal y metafísico-teológica) que fundamenta la noción de destino parece haber tenido como principal objetivo la posibilidad de hacer compatible el determinismo con la responsabilidad moral; es decir, el intento de brindar argumentos *compatibilistas* que permitan afirmar que aun cuando no existan acontecimientos indeterminados un individuo puede ser moralmente responsable por las acciones que realiza²⁹. En este apartado evaluaremos la problemática del determinismo causal desde la perspectiva *humana*; específicamente, realizando un recorte epistémico-gnoseológico que permitirá delimitar y distinguir las características de lo que denominaremos como *determinismo epistémico*. Advertiremos, en este sentido, cómo la facultad del asentimiento implicaría cierta *actividad* para el alma, aun cuando la misma no suponga una acción *indeterminada*.

Con anterioridad hemos destacado la intimidad del vínculo que existe entre causa y efecto, donde la causa se define como *relativa* (πρός τι): causa *de* algo y *en* algo. Asimismo, cuando precisamos la noción de causalidad respecto de los cambios o movimientos, afirmamos que ésta no se define sólo en términos de anterioridad sino que tal anterioridad indica a su vez que el cuerpo (causa) contribuye en la obtención del efecto. Estos elementos son los que debemos tener presentes para iniciar el

²⁷ Cappelletti (1965: 20) agrega que todas las series causales deben vincularse entre sí dado que tal vínculo constituye una exigencia del monismo estoico.

²⁸ Cf. Bréhier (1928: 35) y Frede (2006: 189).

²⁹ Al respecto, Frede (1987: 131) sostiene: “The evidence [...] suggests that the Stoics interest in causes arises from their interest in responsibility. For when we look at the actual use to which the Stoics put their theory of causes it always seem to be a matter of allotting and distributing responsibility”.

análisis respecto de la (problemática) diferenciación de causas establecida por Crisipo, la cual es atestiguada por Cicerón del siguiente modo:

“«Entre las causas, dice, unas son perfectas y principales (*perfectae et principales*), otras auxiliares y próximas (*adiuuantes et proximae*). Por lo cual cuando decimos que todas las cosas suceden por causas antecedentes (*antecedentibus*) no queremos que se entienda: por las causas perfectas y principales, sino: por las causas auxiliares (antecedentes) y próximas» [...] «Si todas las cosas suceden por obra del destino (*fato*), síguese, en verdad, que todas suceden por causas antecedentes, pero no ciertamente por las principales y perfectas, sino por las auxiliares y próximas».” (*Fat.*, 41; SVF II 974; LS 62C, trad. Cappelletti)³⁰

Esta distinción es realizada por Crisipo con el fin de refutar los argumentos de sus opositores³¹ (en términos ciceronianos: quienes sostienen que todo sucede por el destino y quienes afirman que los movimientos voluntarios prescinden del destino) e intenta, según Cicerón, “evitar la necesidad y retener al mismo tiempo el destino”³². De acuerdo con el párrafo citado, sería posible afirmar que todo sucede por causas antecedentes, aunque no todo sucede por causas principales, sino por causas secundarias. Haciendo uso de la analogía del cono y el cilindro, Crisipo pretende explicar cómo podríamos entender la facultad del asentimiento como aquello que *está en nuestro poder*.

³⁰ Crisipo se propone asimismo salvar la objeción del fatalismo (conocido como el “argumento perezoso”; ἀργὸς λόγος) que afirma que si el futuro está predeterminado nuestras acciones carecen de todo tipo de valor. El argumento es expuesto por Cicerón del siguiente modo: “«Si es tu destino sanar de esta enfermedad, sanarás traigas o no traigas al médico. Igualmente, si es tu destino no sanar de esta enfermedad, traigas o no traigas al médico no sanarás. En cualquiera de ambos casos se trata de tu destino: de nada sirve, por consiguiente, traer al médico»” (*Fat.*, 28-29; LS 55S, trad. Cappelletti). Crisipo realiza una distinción entre hechos *simples* (*simplicia*; aquellos que se realizan de manera categórica) y hechos *coordinados o codestinados* (*copulata/confatalis*; aquellos que no pueden realizarse uno sin el otro, en tanto tienen un destino común), afirmando –no con pocas dificultades– que si bien los acontecimientos futuros son inevitables, dependen causalmente de los sucesos presentes y se encuentran completamente determinados por ellos. En este sentido, y tal como lo interpreta Salles (2004: 16-17): “Crisipo se opone no sólo al fatalista incoherente, quien supone que todo estado o suceso está subdeterminado en un sentido fuerte por su causa, sino también al fatalista no causal, quien sostiene que no existe relación explicativa real entre un estado o suceso y su causa y, por ello, también supone que todo estado o suceso está subdeterminado por su causa, aunque en un sentido más débil que el anterior”. Cf. asimismo Gould (1974: 22) y Rist (1969: 120-121).

³¹ Según algunas investigaciones contamos con (al menos) dos posibilidades sobre quiénes habrían sido los objetores de la teoría compatibilista que reporta Cicerón: Epicuro o Arcesilao (representante del escepticismo académico, contemporáneo de Zenón, vid. cap. I, n. 75). Para una comparación sobre las conjeturas en cuestión, vid. Salles-Molina (2004: 134-138); quienes (finalmente) se inclinan por la perspectiva que ubica a Epicuro como objetor. Cf. asimismo Huby (1970).

³² Cicerón, *Fat.*, 41 (SVF II 974; LS 62C).

“Pues, aunque el asentimiento (*adsensio*) no puede producirse sino suscitado por una impresión (*viso*), sin embargo, como dicha impresión (*visum*) es causa próxima (*proximam causam*) y no principal (*principalem*), ello se explica según quiere Crisipo, como acabamos de decir. No que pueda darse sin ser desde afuera excitado por alguna fuerza, pues es necesario que el asentimiento sea suscitado por la impresión. Pero vuelve a su cilindro y a su cono, que no pueden moverse si no reciben un impulso (*possunt*). Y una vez que esto sucede, dice, cada uno sigue moviéndose de acuerdo con su propia constitución (*suapte natura*): el cilindro rueda en línea recta y el cono en círculo. «Así como, dice, quien impulsó el cilindro le confirió el principio del movimiento (*principium motionis*) pero no su modo de moverse, así la impresión de un objeto lo imprimirá, por cierto, en el alma (*animo*), y casi se diría, grabará en él su imagen (*speciem*), pero el asentimiento dependerá de nosotros (*adsensio nostra erit in potestate*). Y aunque, como se ha dicho del cilindro, sea impulsado desde afuera, en cuanto a lo demás, se moverá según su propia fuerza y naturaleza (*vi et natura*)».” (Cicerón, *Fat.*, 42-43; SVF II 974; LS 62C, trad. Cappelletti)

Las causas secundarias, a diferencia de las causas principales, son aquellas que no dependen de nosotros. Si se analiza esta distinción teniendo en cuenta el concepto de asentimiento, la impresión sería causa secundaria respecto de la acción pero no causa principal de la misma, ya que por sí sola es incapaz de producirla. La impresión, causa próxima y suficiente (cohesiva, *continens*), no puede, en otros términos, producir el asentimiento³³, el cual *depende de nosotros*. De acuerdo con el testimonio de Cicerón, Crisipo toma los ejemplos de un cilindro y un cono, los cuales pueden moverse sólo si reciben algún impulso externo, aunque una vez que han recibido tal impulso cada uno continúa moviéndose “de acuerdo con su propia constitución”: el cono se moverá en forma circular y el cilindro en línea recta (condicionados por sus propias naturalezas). Aplicada a los seres racionales, esta analogía sugiere que las condiciones externas (a saber: la recepción de impresiones) serían la condición de posibilidad para que el asentimiento se produzca; aunque una vez que tales

³³ Cf. Cicerón, *Fat.*, 44 (SVF II 974, LS 62C). Como lo hemos mencionado anteriormente, el término técnico *causa cohesiva* podría haber aparecido en las fuentes posteriores a Crisipo. Cicerón traduce en esta parte del texto (*Fat.*, 44) la noción de *continens* (en lugar de *adiuuante*) ya que, probablemente, tal noción se correspondería con los términos griegos *synechés* o *synektikós* que, como también lo hemos señalado, implican “sostener” o “mantener unido”. Según Bobzien (1999: 235), si tomamos la diferenciación entre niveles de análisis y la aplicamos a las causas antecedentes de movimientos individuales, no habría inconsistencia en la traducción de Cicerón respecto de lo sostenido por la Estoa. En este sentido, podríamos interpretar lo siguiente: desde una mirada humana o desde la experiencia cotidiana, las causas antecedentes contribuyen al movimiento de objetos individuales; ahora bien, si consideramos estas funciones en el universo concebido como un todo, aquéllas sostienen el universo en tanto *universo unido*. En efecto, esta idea refuerza lo atestiguado por Alejandro de Afrodisia (vid. p. 50) cuando señala que si algún movimiento *incausado* tuviese lugar, el mundo se dispersaría de manera violenta.

condiciones posibilitan el asentimiento serían las *condiciones internas* las que lo harían efectivo³⁴. Por otra parte, el testimonio de Aulo Gelio³⁵, en términos similares a la analogía atestiguada por Cicerón, presenta el siguiente ejemplo: si lanzo una piedra cilíndrica sobre un suelo inclinado, yo seré la causa y el comienzo de su caída; sin embargo, que seguidamente la piedra continúe rodando hacia abajo se deberá a su forma y a su habilidad de rodar (*formae volubilitas habet*) –dada por su forma–. De este modo, el orden, la razón y la necesidad del destino provocan ellos mismos los tipos de causas y los principios de movimiento (*principia causarum movet*); no obstante:

“los impulsos (*impetus*) de nuestras decisiones y pensamientos y nuestras acciones son dirigidas por nuestro propio querer (*voluntas*) y por la disposición de nuestras almas (*animorum ingenia moderantur*).” (Aulo Gelio, *NA VII, 2*; SVF II 1000; LS 62D, trad. nuestra)³⁶

Teniendo presente que la causa de cambio requiere de la cooperación entre dos causas o factores causales, los reportes presentados sobre la analogía del cono y el cilindro nos permitirían inferir³⁷ una relación de identidad entre:

³⁴ Respecto de cuán apropiado son los ejemplos de los movimientos de un cono y de un cilindro para establecer una comparación entre éstos y las acciones humanas, Boeri (2000: 35-36) sostiene que dicha comparación es poco satisfactoria y parte de un argumento compatibilista débil. En cambio, Bobzien (1998: 260) refiere a la legitimidad del uso metodológico de analogías explicativas, que no supone una correspondencia al detalle de los elementos a comparar. Finalmente, Braicovich (2008: 155-156) asegura que este recurso comparativo es perfectamente acorde con el naturalismo estoico.

³⁵ Cf. Aulo Gelio, *NA VII, 2* (SVF II 1000; LS 62D).

³⁶ El fragmento de Aulo Gelio refiere al término latino *voluntas*; este término es asimismo utilizado por Cicerón (*Fat.*, 9; SVF II 951) al presentar la discusión respecto de las causas antecedentes, quien críticamente sugiere que Crisipo admite la causa natural y antecedente como la responsable de nuestros deseos y actos volitivos (*voluntatum atque adpetitionum*). Ahora bien, Crisipo no está admitiendo aquí algún grado de *indeterminación* mediante la utilización de los términos reportados (precisamente, la crítica de Cicerón indica que el filósofo estoico no deja lugar a algo que *esté en nuestro poder*). De hecho, la noción de *voluntas*, equivale al término griego *boúlesis*; y *adpetitio* equivale a *órexis*. En ambos casos, se implica la dimensión racional; vale decir, *boúlesis* se define como un apetito razonable (εὐλογον ὄρεξις), y *órexis* es definido como un apetito razonable que constituye un tipo de impulso racional (λογικὴ ὄρμη). Cf. Estobeo, *Ecl.* II 87 (SVF III 173; III 169, LS 53Q); DL VII 116 (SVF III 431; LS 65F). Cf. asimismo Reesor (1978: 188-189).

³⁷ Coincidimos con Bobzien (1999: 214) en que la identificación entre causas y factores causales sólo se establece como producto de una inferencia; en rigor, las fuentes no atestiguan ese vínculo como tal. En la misma línea, la autora toma distancia de la interpretación –predominante en la crítica especializada– que niega la estricta distinción que habría realizado Crisipo entre causas auxiliares y principales; en ambos casos el filósofo estoico estaría haciendo referencia a la problemática sobre las causas antecedentes. Cf. Bobzien (1999: 217-218).

a) Causa auxiliar y próxima (quien impulsa el cilindro y/o el cono); y primer factor causal *externo* (recepción de impresiones; el orden, la razón y la necesidad del destino);

b) causa principal y perfecta (habilidad para rodar y/o moverse en forma circular); y segundo factor causal *interno* (fuerza y naturaleza propia; *disposición psíquica*).

Tanto los reportes de Cicerón como los de Aulo Gelio parecen dar por supuesta la existencia de alguna particularidad en la constitución o naturaleza de cada ser vivo que lo dispondría de tal o cual manera, y tal disposición determinaría un modo de actuar. De hecho, si avanzamos sobre el testimonio de Aulo Gelio, hallamos una afirmación pitagórica que, según el autor romano, habría citado Crisipo:

“«Aprenderás que los hombres han elegido su propios problemas (πήματα ἔχοντας)», las cosas malas les suceden a cada uno de ellos a causa de ellos mismos (τῶν βλαβῶν ἐκάστοις παρ’ αὐτοῖς γινομένων), esto es, su daño y castigo son acordes con su impulso (ὄρμην) y con su propia disposición psíquica (διάνοιαν καὶ <διά>θέσιν³⁸).” (NA VII, 2; SVF II 1000, LS 62D, trad. nuestra)

Si evaluamos los testimonios de Aulo Gelio a partir de los factores causales advertimos que “el orden, la razón y la necesidad del destino” se presentan como primer factor causal (a), aunque no en términos de una causa próxima o auxiliar. En todo caso, podríamos equiparar este primer factor externo con la causa antecedente. El segundo factor causal (b) estaría dado por “el propio querer” que depende asimismo de la *disposición psíquica* de cada individuo. De este modo, los impulsos y las decisiones constituyen el resultado de la disposición psíquica del agente; en consecuencia, el cuerpo en el cual *el efecto toma lugar* es, precisamente, tal disposición. Respecto del fragmento de Cicerón, deberíamos postular la recepción de impresiones como causa auxiliar o próxima (a); o bien como causa antecedente, o factor casual *externo*. También en este caso, el efecto se produciría en lo que hemos ubicado como segundo factor

³⁸ La edición SVF presenta sólo el término θέσιν; seguimos, en este caso, las ediciones de LS (1987: 385, vol. 2) y Bobzien (1998: 262), quienes sugieren (tomando como referencia la compilación de Usener, 1887) el término <διά>θέσιν. Agregamos, por otra parte, el testimonio de Séneca: “la voluntad (*voluntas*) no será recta si la disposición del alma no fuera recta (*nisi habitus animi rectus fuerit*), pues de ella proviene la voluntad” (*Ep.* 95, 57; SVF III 517). El concepto de *diáthesis* será retomado sobre el final del presente capítulo.

causal (*b*) interno o causa principal: “la propia fuerza y naturaleza”. Ahora bien, ¿de qué modo cooperan o se articulan estos dos factores en el proceso causal? En primer lugar, cabe señalar que los dos factores causales en cuestión son causas del mismo efecto (*i. e.*, del mismo movimiento o cambio); sin embargo, aun cuando ambos factores causen el mismo efecto, difieren en su contribución activa sobre el mismo. Según los testimonios, existe un primer factor causal (causa antecedente) que provoca el movimiento, mientras que el segundo factor sería responsable del resto. Es decir, el cuerpo que constituye la causa antecedente debería culminar su actividad antes de que el efecto se detenga; de este modo, la causa antecedente tendría una responsabilidad indirecta sobre el movimiento. El cuerpo que deviene segundo factor causal deberá, en cambio, contribuir con su efecto mientras éste continúe³⁹; en este sentido, la causa será directamente responsable respecto de la forma o el modo que adopte el movimiento⁴⁰.

Podemos asumir, por tanto, que el segundo factor causal (*b*) es la naturaleza de un individuo o su disposición psíquica; es preciso realizar, sin embargo, una breve aclaración en torno a la *referencia epistemológica* que definiría *lo propio*, *la propia disposición* o *lo que está en nuestro poder*. Encontramos, al respecto, la imposibilidad de referirnos a los seres humanos en tanto *género*. Los estoicos rechazan la idea de la existencia *extramental* de los universales y afirman, por el contrario, que sólo existen los particulares (*μονάς*)⁴¹, reduciendo aquéllos a conceptos presentes en el alma. Estobeo describe la crítica estoica a las Ideas platónicas⁴² del siguiente modo:

“dicen que éstas no tienen existencia real (*ἀνυπάρκτους*), y que nosotros participamos [en la producción] de los conceptos (*ἐννοημάτων μετέχειν ἡμᾶς*), y encontramos los casos de los llamados nombres comunes (*προσηγορίας*).” (*Ecl.* I, 136. 21; SVF I 65; LS 30A, trad. Cappelletti)⁴³

³⁹ Como lo aclara Bobzien (1998: 265), esta imagen de la teoría causal no coincide con la física moderna (que comprende –entre otros– el principio de inercia mediante el cual se afirma que una causa puede contribuir activamente con su efecto, aun cuando haya culminado el contacto físico entre ambos), aunque sí es acorde con la física desarrollada en el período helenístico. Respecto de este tema, vid. Brunschwig-Sedley (2003); Irby-Massie-Keyser (2002). Cf. asimismo n. 18.

⁴⁰ Cf. Bobzien (1998: 265-266).

⁴¹ Cf. Siriano, *in Metaph.* 104, 17-21 (SVF II 361; LS 30G).

⁴² Gourinat (2009: 54-55) advierte que si bien la edición SVF ubica el fragmento de Estobeo (que será citado a continuación) en las afirmaciones pertenecientes a la lógica de Zenón, la crítica que el testimonio señala respecto de la teoría de la Ideas platónicas –en términos de un rechazo al *paradigma trascendente*– admite que dicho fragmento pueda también ser ubicado en el apartado correspondiente a la física estoica.

⁴³ El *nombre común* (*προσηγορίας*) constituye una de las categorías sintácticas definidas por Diógenes de Babilonia (DL VII 58; LS 33M) la cual, a diferencia del *nombre propio* (*ὄνομα*), expresa lo que es pensado a modo de una cualidad común (*κοινὴν ποιότητα*), tal como hombre o caballo. Sería posible postular que las categorías sintácticas (*nombre común*, *nombre propio*, *verbo*, *partícula conectiva*

El *particular* tampoco deber ser comprendido a modo de una individualidad sustancial; es decir, no debe interpretarse como un *sustrato permanente* que identificaría a un individuo a lo largo de toda su existencia. La referencia a *nosotros* alude, por consiguiente, a una configuración del alma del agente en un momento dado, lo que en términos gnoseológicos es posible nombrar como el *estado epistémico* del agente que brinda asentimiento a una impresión *x* en un momento *y*⁴⁴. Retomando los testimonios de Cicerón y de Aulo Gelio, afirmamos ahora que cuando referimos al asentimiento como aquello que *está en nuestro poder*, o aludimos a “la propia naturaleza”, nada de ello nombra un sustrato permanente o una sustancia capaz de sostener su identidad sin modificaciones a lo largo del tiempo que transcurre desde su nacimiento hasta su muerte. En efecto, ¿de qué estaría compuesta esa naturaleza? Hemos afirmado que el alma humana posee –a nivel físico– un grado de *tensión pneumática* que se equipara a una serie de *operaciones cognitivas*, el segundo factor causal sería entonces activo a causa de su participación del principio activo cósmico, y sería responsable asimismo de la forma que toma el efecto (en clave gnoseológica: de brindar, suspender, o no brindar asentimiento a una impresión). Ordenaremos a continuación lo desarrollado hasta este punto respecto de los factores causales, a fin de continuar con el análisis de otros testimonios vinculados con el tema. Posteriormente retomaremos la inquietud sobre cómo podríamos definir la naturaleza humana en términos no sustanciales.

–incluyendo las preposiciones– y *pronombre demostrativo* –incluyendo los artículos definidos–) cuentan con una contracara semántica y, en este sentido, el *nombre común* y el *nombre propio* conformarían el género *cualeficado* (vid. n. 15). De este modo, los géneros clasificarían tipos básicos de sentido que serían expresados lingüísticamente de acuerdo con su clasificación en distintas categorías sintácticas. Cf. Graeser (1969: 78) y Long (1984: 161). La insistencia en nombrar cada cosa estrictamente por su nombre ha conducido a los estoicos a interesarse no sólo por la disciplina gramática, sino también por la etimología. Para un análisis específico sobre estos temas, vid. Allen (2005); Blank-Atherton (2003); Long (2005); Mársico (2001).

⁴⁴ Cf. Braicovich (2008: 140); quien agrega: “la impresión no puede, *por sí misma*, asegurar la aceptación del sujeto, sino que el reconocimiento de su verdad o falsedad dependerá del estado epistémico del sujeto ante quien se presenta” (2008: 140). Por otra parte, si tenemos presentes los principios cosmológicos estoicos, la formulación de una teoría fuerte sobre la individualidad sería incompatible con el panteísmo estoico, donde el individuo es concebido como una parte del todo. Cf. Bréhier (1910: 155). Al respecto, Salles-Molina (2004: 144) sostienen que la *cualidad peculiar* (ἰδία ποιότης) del agente es aquello que permite fijar su identidad numérica con el paso del tiempo, es decir, la cualidad peculiar (o individualizante) es temporalmente coextensiva con el agente. Cf. Simplicio, *in de An.*, 217, 36-218, 2 (SVF II 395; LS 281). Asimismo, y asumiendo las dificultades textuales que permitirían confirmar que la cualidad peculiar sea aquello que persiste a lo largo de toda la vida de un individuo, Sedley (2008: 404) se pregunta qué sería tal cualidad; y seguidamente responde: “the Stoics were confident, on their own metaphysical grounds and perhaps also intuitively, that there must be such a quality; it was left for twentieth-century biochemistry to tell us what it is –the individual’s genetic code”. Retomaremos esta temática cuando nos ocupemos de la figura del *proficiente*.

En los procesos causales descritos por Cicerón y Aulo Gelio observamos el siguiente esquema:

I. Existe una relación entre dos factores causales (primero y segundo) o tipos de causas (antecedente y principal) que producen el mismo efecto.

I.1. En Cicerón la recepción de una impresión y la propia fuerza y naturaleza tienen por efecto el brindar o no asentimiento (aceptar o rechazar una impresión).

I.2. En Aulo Gelio el orden, la razón y la necesidad del destino, y la disposición psíquica, tienen por efecto el impulso (que, según la estructura de la psicología de la acción estoica, supone el asentimiento).

II. Sin embargo, existe una diferencia de orden ontológico entre los factores causales y entre los tipos de causas, dado que, en cada caso, difieren en el modo en el cual contribuyen sobre el efecto.

II.1. En Cicerón la recepción de una impresión (primer factor causal/causa antecedente) tiene una responsabilidad *indirecta* sobre el asentimiento; en cambio, la propia fuerza y naturaleza (segundo factor causal/causa principal) contribuyen *directamente* con el mismo.

II.2. En Aulo Gelio el orden, la razón y la necesidad del destino (primer factor causal/causa antecedente) tienen una responsabilidad *indirecta* sobre el impulso; en cambio, la disposición psíquica (segundo factor causal/causa principal) contribuye *directamente* con el mismo.

En ambos casos (II.1.; II.2.) el *estado epistémico del agente* constituye el segundo factor causal o la causa principal del asentimiento. La teoría formulada a través de los testimonios de Cicerón y Aulo Gelio se propone establecer los motivos por los cuales el determinismo no supone que nuestras acciones estén determinadas, en última instancia, por factores puramente externos; en otras palabras: se intenta refutar una objeción de tipo *externalista*⁴⁵.

⁴⁵ En esta línea interpretativa se ubica la posición asumida por Salles (2005c: 113-114). Asimismo, Salles-Molina (2004: 139) definen la argumentación de Crisipo en los siguientes términos: “no es el impulso lo que hace que el cilindro tenga la facultad de rodar; solamente el cilindro activa dicha facultad. En consecuencia, el suceso no está total y exclusivamente determinado por el factor externo, pues, si bien el impulso es un factor externo, la facultad siendo intrínseca al cilindro, es interna, y no está en sí misma determinada por el factor externo. Es la combinación de los dos factores, más que el factor externo por sí solo, lo que determina el suceso”.

II.1.2.2 Los testimonios de Alejandro de Afrodísia y Nemesio

Como señalamos anteriormente, la problemática del *compatibilismo* se propone resolver una cuestión ética (vinculada con la noción de responsabilidad) en el marco de una metafísica determinista. Los testimonios de Alejandro de Afrodísia y Nemesio, los cuales serán referidos a continuación, critican la posición adoptada por Crisipo atacando principalmente la idea de responsabilidad, que niega que los animales racionales cuenten con una *doble capacidad específica* de actuar de otro modo al momento de la acción. Será nuestro propósito, al respecto, analizar la problemática en cuestión desde un enfoque epistémico-gnoseológico, advirtiendo los sentidos que podría asumir una facultad del alma que está en nuestro poder y, simultáneamente, está determinada por el destino.

Una de las fuentes que se propone dar cuenta de la inconsistencia de la posición compatibilista estoica la constituye el testimonio de Alejandro de Afrodísia (*Fat.*, cap. 13), quien, en primer lugar, aclara que los estoicos rechazan la idea de que el hombre cuente con la posibilidad de elegir y de realizar acciones opuestas *en el momento* de actuar⁴⁶. Este testimonio remite al orden gnoseológico y al plano ético, en tanto involucra las impresiones de tipo *prácticas* o *impulsivas*. Las impresiones impulsivas (φαντασία ὀρμητική) constituyen un tipo de impresión racional, y se caracterizan por incluir conceptos evaluativos tales como: *es apropiado hacer x; no es apropiado hacer y*⁴⁷ (y se distinguen de las impresiones que se corresponden con proposiciones de tipo *descriptivas* o *teóricas*, por ejemplo: *la mesa es blanca*⁴⁸). El testimonio de Alejandro de Afrodísia refiere en especial a la negación estoica de que un individuo pueda *elegir* actuar de manera contraria al contenido proposicional al que ha brindado su asentimiento. Específicamente, la Estoa niega la siguiente

⁴⁶ Cf. Alejandro de Afrodísia, *Fat.*, 181.13 (SVF II 979; LS 62G).

⁴⁷ En rigor, la definición de Estobeo señala: “Dicen que lo que pone en movimiento el impulso no es más que la impresión impulsiva directa de lo que es debido (τοῦ καθήκοντος)” (*Ecl.* II 86; SVF III 169; LS 53Q). En el último capítulo retomaremos esta definición a fin de analizar los elementos valorativos que componen el *acto debido* o *apropiado* (καθήκον).

⁴⁸ La distinción entre proposiciones teóricas y prácticas es la que toma como base Inwood (1985: 59-60) para intentar demostrar (aun asumiendo que no contamos con fuentes que reporten la existencia de una terminología técnica sobre el tema) que cada tipo de proposición se corresponde con un tipo de asentimiento: en un caso, teórico; en otro, práctico. Una interpretación similar es la ofrecida por Juliá-Boeri (1998: 53).

posibilidad: si en un momento (*m*) asiento a la impresión impulsiva cuyo contenido proposicional es *hablar en público es bueno* (*i*), el curso de acción que tome a partir de tal asentimiento de ningún modo podrá contradecir tal impresión. De hecho, el acto mismo de *hablar en público* se deducirá necesariamente del asentimiento que he brindado y, en este sentido, *dependerá de mí*⁴⁹. Es decir, lo que niega el estoicismo es que los animales racionales cuenten con la *doble capacidad específica* en el momento de la acción. Ahora bien, tal negación no implica que yo en otro momento (*m'*) pueda brindar asentimiento a la impresión impulsiva de tipo *hablar en público es malo* (*i'*) y, en consecuencia, me abstenga de realizar tal acción⁵⁰. Lo que no tengo *en el momento* de actuar (*m*) es la capacidad *específica* de hablar (*i*) o no hablar en público (*i'*); en cambio, cuento con la *doble capacidad general* que indica que en otro momento (*m'*) podría elegir el curso de acción contrario al ya elegido en otra ocasión. No obstante, mi acción nunca será precedida por la presencia de ambas impresiones (*i, i'*) de manera simultánea (entendidas éstas a modo de *opciones* opuestas donde yo podría optar por cualquiera de ellas en un mismo instante)⁵¹.

Luego de la aclaración inicial, Alejandro de Afrodisia continúa su testimonio afirmando que los estoicos sostienen que “lo que depende de nosotros es lo que acontece a través de nosotros (ἐφ’ ἡμῖν εἶναι τὸ γινόμενον «καὶ δι’ ἡμῶν»)»⁵². De este modo, las naturalezas de las cosas existentes son variadas y distintas, y lo que cada cosa particular genera lo produce “de acuerdo con su propia naturaleza (καθὰ τὴν οἰκείαν φύσιν)»⁵³. En este sentido, nada de lo que cada cosa produzca en concordancia con su propia naturaleza podría ser de otra manera: si una piedra cae desde cierta altura es imposible que no se dirija hacia abajo, la piedra se moverá en el sentido en el cual está naturalmente destinada a moverse. Asimismo, es necesario que tales causas se hicieran presentes en la piedra de modo tal que causaran el

⁴⁹ Cf. Long (1996: 184) y Reesor (1978: 190-191).

⁵⁰ Aun cuando me abstenga de realizar una acción, eso no implica que no haya dado mi asentimiento a un impulso práctico. Tal como lo definen Salles-Molina: “Toda acción exige que haya ocurrido un impulso práctico; sin embargo, no todo impulso práctico produce una acción” (2004: 132). Esta idea es representada por Galeno (*Musc. Mot.*, I, 7-8; SVF II 450) quien refiere a cómo los músculos de una mano están activos en tanto ésta se esfuerza por mantenerse abierta, aunque, evaluados en conjunto, se encuentren en reposo; la tensión que estaría *sosteniendo* tal actividad es denominada por los estoicos como “movimiento tensionante” (τονικὴ κίνησις). Cf. Sambursky (1959: 32-33).

⁵¹ Respecto de las consecuencias que se derivan de esta perspectiva en el plano moral (es decir, respecto del problema de la *akrasía*), vid. Gourinat (2007).

⁵² Alejandro de Afrodisia, *Fat.*, 181.14 (LS 62G). También en este caso, seguimos la edición de LS; la edición SVF (II 979) presenta, en cambio: ἐφ’ ἡμῖν εἶναι τὸ γινόμενον «καθ’ ὄρμην» δι’ ἡμῶν.

⁵³ Alejandro de Afrodisia, *Fat.*, 181.19-20 (SVF II 979; LS 62G).

movimiento; un movimiento generado por el destino a través de la piedra (καὶ γίνεσθαι τὴν τοιαύτην κίνησιν ὑπὸ τῆς εἰμαρμένης διὰ τοῦ λίθου)⁵⁴. Esto mismo sucede en los seres vivos, quienes también poseen un movimiento natural propio: el impulso.

“Todo ser vivo como ser vivo (ζῶον) se mueve, cuando se mueve, en un movimiento acorde con el impulso (καθ’ ὁρμὴν κίνησιν) producido por el destino a través del ser vivo [...] Dicen que los movimientos producidos por el destino a través de los seres vivos están «en poder de» los seres vivos (ἐπὶ τοῖς ζῴις εἶναι).” (*Fat.*, 182.6-9; SVF II 979; LS 62G, trad. nuestra)

Por tanto, lo que produce el destino a través de los seres vivos *depende de ellos*. También en este caso deben estar presentes las causas externas que necesariamente ejecutan el movimiento y, al mismo tiempo, son acordes con el impulso. En el caso particular de los seres vivos existen movimientos que se producen a través del impulso y del asentimiento; en efecto, éstos dependen de los seres vivos⁵⁵ (y se diferencian de los movimientos causados por el peso o el calor, presentes –entre otros– en las piedras y el fuego). El testimonio de Alejandro de Afrodisia concluye: cada ser viviente posee una configuración particular cuya determinación radica en estar *atravesado* por el destino. El destino, en consecuencia, congrega tanto las características particulares de un ser vivo como su modo natural de comportamiento⁵⁶.

Otra fuente significativa sobre el tema la constituye el testimonio de Nemesio (*De nat. hom.*, cap. 35), quien propone las siguientes comparaciones:

“Todo ser tiene algo dado [a él] por el destino (ἐκάστῳ γὰρ τῶν γινομένων δεδόσθαι τι καθ’ εἰμαρμένης): así como el agua enfría, cada planta produce un cierto fruto, las piedras se mueven hacia abajo y el fuego hacia arriba, así a los seres vivos [les es dado] el brindar asentimiento y el tener impulso (συγκατατίθεσθαι καὶ ὁρμᾶν).” (*De nat. hom.*, cap. 35; SVF II 991; LS 530, trad. nuestra)

⁵⁴ Cf. Alejandro de Afrodisia, *Fat.*, 182.1-5 (SVF II 979; LS 62G).

⁵⁵ Cf. Alejandro de Afrodisia, *Fat.*, 182 (SVF II 979; LS 62G). La interpretación de Alejandro de Afrodisia de lo que *depende de nosotros* puede ser vinculada con el uso aristotélico (vid. *EN* 1135a 23-28) de la expresión *eph’ hemîn*. Lo que Aristóteles parece afirmar mediante tal expresión es que una acción depende de mí *i*) si cuento con la doble capacidad *específica* para –retomando el ejemplo anteriormente dado– *hablar en público* o *no hablar en público* en la misma circunstancia, y *ii*) si no existen obstáculos o fuerzas externas que me impidan llevar a cabo tal acción. Cf. el análisis sobre el tema realizado por Bobzien (1998: 282-283).

⁵⁶ Cf. Boeri (2000: 38).

Por consiguiente, si ninguna condición externa y acorde con el destino obstaculiza que un impulso suceda, éste efectivamente sucederá y tal acontecimiento dependerá de nosotros (ἐφ' ἡμῶν εἶναι)⁵⁷. Esta idea de *lo que depende de nosotros* no implica, sin embargo, un desligamiento de la cadena causal que constituye el destino, ya que las características que posee cada ser vivo provienen asimismo del destino. Es decir, al sostener que algo *depende de nosotros* no se deja de afirmar que, al mismo tiempo, *depende del destino*.

A partir de los testimonios de Alejandro de Afrodisia y Nemesio, podemos distinguir y examinar –al menos– dos cuestiones. En primer lugar, es preciso retomar la problemática de la denominada *scala naturae*; esto es, la cuestión acerca de cómo se definen los diversos estratos de la naturaleza en función de sus respectivas composiciones físicas. Hemos señalado que todos los seres del universo están compuestos por *pneûma*, aunque se caracterizan y diferencian entre sí por el grado de *tensión pneumática* que cada estrato posee. Los objetos inorgánicos se mantienen unidos por su estructura o tenor (ἔξις), los vegetales por su naturaleza (φύσις), los animales por su alma (ψυχή) y los animales racionales (y los dioses) por su intelecto (νοῦς, λόγος). Los niveles mencionados se corresponden asimismo con diversas capacidades: en términos generales, la tensión característica de los animales racionales permite que éstos se alimenten y se reproduzcan (al igual que pueden hacerlo, con sus particularidades, las plantas y los animales) pero también que tengan conciencia de tales capacidades, y que hagan uso de su inteligencia mediante la facultad del razonamiento y el uso del lenguaje. Cada nivel cuenta con ciertas características, y quienes los integran contienen en sus naturalezas las características propias del nivel anterior (*i. e.*, a medida en que se asciende en la jerarquía se conservan las *cualidades* del nivel o de los niveles más bajos)⁵⁸. De manera más específica, no obstante, la escala de seres también se establece en función de las capacidades de movimientos propios de cada nivel; esta diferenciación aparece atestiguada por Orígenes:

⁵⁷ Cf. Nemesio, *De nat. hom.*, cap. 35 (SVF II 991).

⁵⁸ Para un estudio acerca de las semejanzas y diferencias entre la *escala natural* estoica y la jerarquía aristotélica referida a los tipos de alma, vid. Annas (1992: 50-56); Hahm (1977: 164); Inwood (1985: 18-20). Cf. asimismo LS (1987: 319, vol. 1).

“De las cosas que se mueven, unas tienen la causa del movimiento (τῆς κινήσεως αἰτίαν) en sí mismas, mientras otras son movidas sólo desde afuera. Esta última [categoría] comprende a las cosas que son transportables y movidas sólo desde afuera, como los troncos y las piedras y toda cosa material que es sostenida sólo por su tenor (ἔξεως) [...] Los animales y las plantas tienen la causa del movimiento en sí mismas y, en una palabra, todo lo que se mantiene unido por la naturaleza y el alma (ὑπο φύσεως καὶ ψυχῆς συνέχεται) que, dicen, incluye también a los metales (τὰ μέταλλα) [...] Entre las cosas que tienen la causa del movimiento en sí mismas, sostienen que unas se mueven a partir de sí mismas (ἐξ ἑαυτῶν), otras, en cambio, por sí mismas (ἀφ’ ἑαυτῶν): a partir de sí mismas las cosas inanimadas (τὰ ἄψυχα), por sí mismas las animadas (ἔμψυχα). Las cosas animadas se mueven por sí mismas cuando [en ellas] se produce una impresión que incita al impulso. Y de nuevo, en algunos animales se producen impresiones que incitan al impulso, ya que la naturaleza representativa pone en movimiento el impulso de una manera ordenada (φύσεως φανταστικῆς τεταγμένως κινήσεως τὴν ὁρμήν): así, surge en la araña la impresión de tejer y el impulso a tejer sigue cuando la naturaleza representativa de la araña la incita a cumplir esta tarea de un modo ordenado; y más allá de su naturaleza representativa el animal no tiene nada más.” (*Princ.*, III 1, 2-3; SVF II 988; parcialmente en LS 53A, trad. Boeri)

Las plantas y los animales se mueven o conducen de un modo instintivo, reaccionando en forma mecánica a los estímulos que reciben; respuestas que hacen posible que el desempeño de sus funciones cuente con cierta organización. El testimonio de Orígenes continúa:

“El animal racional (λογικὸν ζῷον), en cambio, además de su naturaleza representativa, también cuenta con una razón que discierne las impresiones (κρίνοντα τὰς φαντασίας), y rechaza unas y admite otras, de modo tal que el animal sea conducido (παρὰδεχόμενον) por estas últimas.” (*Princ.*, III 1, 2-3; SVF II 988; LS 53A, trad. Boeri)⁵⁹

A diferencia de lo señalado respecto de las plantas y de los animales no racionales (tanto como, con más distancia aún en la escala, de las piedras y los troncos) el animal racional, quien se ubica en la categoría de aquellos que se mueven por sí mismos (ἀφ’ ἑαυτῶν), puede distinguir o seleccionar las impresiones. En este sentido, el alma humana constituye un específico nivel de *tensión pneumática*, el cual le permite contar con ciertas facultades cognitivas. Si bien los animales no racionales

⁵⁹ Cf. Orígenes, *orat.* VI (SVF II 989). Simplicio (*in Cat.* 78B; SVF II 499) critica la clasificación estoica respecto de los tipos de movimiento y propone, utilizando nociones aristotélicas, una versión diferente de la jerarquía donde (entre otras modificaciones) se omite el primer nivel de la escala de seres (ἔξις). No obstante, coincidimos con Inwood (1985: 23-24) en dar mayor crédito a los testimonios de Orígenes, fundamentalmente, porque éstos dan cuenta de una terminología que puede confirmarse y/o asociarse con otros testimonios sobre el tema.

pertenecen a la condición de *animados* (en tanto poseen, precisamente, alma), lo propio del animal racional es tener un alma que posee un centro rector (ἡγεμονικόν)⁶⁰; éste podría ser equiparado con las funciones mentales, ausentes en los animales no racionales. El testimonio de Orígenes refiere, en efecto, a una capacidad humana crítica –respecto de las impresiones que conducirán (o no) al impulso–: tal facultad sería la del asentimiento⁶¹.

En segundo lugar, si comparamos la diferenciación establecida por Orígenes con los testimonios de Alejandro de Afrodisia y Nemesio observamos que en estos dos últimos casos, el asentimiento constituye una característica propia de los seres vivos, clase que contiene a los seres racionales, cuyos movimientos naturales son acordes con el impulso y el juicio⁶². El impulso y el asentimiento son asignados a los animales en general, lo que implica que no existen restricciones que indiquen que tales nociones pertenezcan con exclusividad a la dimensión humana⁶³. Esta ausencia de distinciones por parte de Nemesio y de Alejandro puede ser interpretada como una crítica intencional hacia el compatibilismo estoico, donde ambos autores equiparan la acción humana con la acción del animal no racional⁶⁴. De este modo, la respuesta automática a las impresiones que dan lugar a los impulsos es ubicada como el

⁶⁰ Tal como lo distingue Sexto Empírico, el alma cuenta con dos sentidos: “Cuando decimos que el hombre es un compuesto de cuerpo y alma (εἶπωμεν συνεστάναι τὸν ἄνθρωπον ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος), o que la muerte (τὸν θάνατον) es la separación del alma y el cuerpo, referimos particularmente al centro rector” (M. VII, 234; LS 53F, trad. nuestra).

⁶¹ Si bien Orígenes no menciona explícitamente el concepto de asentimiento podemos suponer que dicha facultad se define en términos de una capacidad crítica. Por otra parte, respecto de la legitimidad del testimonio de Orígenes a los fines de argumentar el compatibilismo estoico, señalamos dos posiciones sobre el tema. La capacidad crítica propia de los humanos es la que, a criterio de Boeri (2004: 187-188), permite situar la noción de responsabilidad individual: “El pasaje en cuestión parece implicar que asentimiento y deliberación no son, necesariamente, dos mecanismos diferentes en el proceso que da lugar a una acción responsable, sino que pueden ser complementarios. En el proceso de dar o no asentimiento a una representación determinada hay una evaluación implícita de los medios que conducen al fin de la acción. Gracias a su capacidad racional (lógos) cualquier ser humano adulto está capacitado para decidir por sí mismo cómo se le aparece o se le presenta el mundo. Es en virtud de esa misma capacidad racional que puede advertir si está equivocado o no acerca de su percepción del mundo. Esta capacidad de discernir muestra que para los estoicos los seres humanos adultos son capaces de detenerse y evaluar críticamente los datos que tienen antes de actuar”. Braicovich (2008: 148), por el contrario, respecto del mismo fragmento, afirma: “en primer lugar, la indefinición del argumento general en el que se enmarca permitiría que se lo interpretase como una defensa tanto como del indeterminismo como del determinismo; en segundo lugar, no se trata en absoluto de un argumento compatibilista, dado que no especifica porqué dicha diferenciación operaría como fundamento en la atribución de responsabilidad moral en un universo determinista (en caso de que ése fuera el objetivo)...”.

⁶² Cf. Alejandro de Afrodisia, *Fat.*, 183.22-23; Nemesio, *De nat. hom.*, cap. 35 (SVF II 991).

⁶³ Bobzien (1998: 366), por el contrario, interpreta que las fuentes mencionadas aluden a una subclase (dentro de la clase de los seres vivos) que estaría conformada por los seres humanos.

⁶⁴ Esta línea interpretativa es la sostenida por Inwood (1985: 88-89).

elemento característico común a animales y hombres. Particularmente en el caso de Nemesio parece existir una tendencia crítica al compatibilismo estoico de similar matiz al que expresan los representantes del escepticismo académico, quienes suponen que el asentimiento no puede hacernos responsables de nuestras acciones, ya que es el resultado de un carácter determinado. Respecto de esta posición, señala Plutarco:

“Más aún, en la disputa con los académicos ¿en relación con qué cosa se ha producido el argumento más significativo para el mismo Crisipo y para Antípatro? Respecto de la [tesis según la cual] no es posible actuar ni tener un impulso sin asentimiento (μήτε πράττειν μήτε ὀρμᾶν ἀσυνκαταθέτως), sino que [en este caso] ficciones e hipótesis vanas argumentan los que consideran que, al generarse una impresión apropiada (οἰκειίας φαντασίας), hay que tener un impulso inmediatamente y no conceder (εἴξαντας) ni dar asentimiento.” (SR 1057a; SVF III 177; LS 53S, trad. Boeri)

A la par de los académicos, Nemesio habría desdibujado la distinción estoica entre animales no racionales y hombres, equiparando así el asentimiento humano con un mecanismo de respuesta inmediata que cede automáticamente a las impresiones recibidas, generando los impulsos. Ésta es la interpretación propuesta por Inwood (1985: 88) con la finalidad de salvar la omisión de Nemesio respecto de la distinción de una capacidad específicamente humana. De acuerdo con esta lectura, los animales no racionales tendrían una suerte de *asentimiento débil* (εἴξις), actividad que no podría ser equivalente al asentimiento como facultad cognitiva humana; en este punto residiría la distorsión provocada por Nemesio (que, en alguna medida, podríamos interpretar a partir del testimonio de Plutarco). Sin embargo, y aun cuando la argumentación de Inwood cuente con cierta solidez, no hallamos elementos concretos en las fuentes que permitan afirmar lo que dicho autor señala⁶⁵.

El testimonio de Alejandro de Afrodisia daría cuenta de una operación similar a la que realiza Nemesio; a saber: confundir intencionalmente asentimiento con *asentimiento débil*. En especial, Alejandro intenta contrastar el concepto estoico de acción racional con su propia noción de lo que el asentimiento debería implicar; esto es, la posibilidad de elegir entre dos cursos de acción luego de una deliberación. Su

⁶⁵ En la misma línea que Inwood (1985), conjeturando la existencia de un *asentimiento débil* (“yielding”), se ubican: Long (1996: 245; 2008: 578) y LS (1987: 322, vol. 1). Cabe aclarar asimismo que las perspectivas mencionadas tienen como punto de partida una *estricta* concepción del asentimiento en términos de la aceptación o el rechazo de *proposiciones* (i. e., de impresiones con contenido proposicional). Vid. n. 3.

argumento supone que lo que *está en nuestro poder* (ἐφ' ἡμῶν) es aquello que permite al hombre realizar cualquiera de las dos acciones opuestas –que se presentarían como opciones disponibles– en una circunstancia dada, lo que lleva implícito la creencia en que ese tipo de control sobre la acción es posible sólo mediante la deliberación. Sin embargo, esto no es lo que la Estoa concibe como lo que *está en nuestro poder*⁶⁶. Tal como lo señalamos con anterioridad, Alejandro critica la teoría compatibilista estoica al afirmar que en el caso particular de los seres vivos existen movimientos que se producen a través del impulso y del asentimiento, y lo que produce el destino a través de los seres vivos *depende de ellos*. Ahora bien, y en la misma línea en que lo plantea Nemesio, esta interpretación no asigna distinciones entre las plantas, las piedras, los animales no racionales y los hombres; todos ellos serían libres en igual medida (así como la piedra que cae desde cierta altura se dirige necesariamente hacia abajo, el ser humano actúa sin poder decidir entre el curso de acción *a* y el curso de acción *b*). Esta conclusión le permite a Alejandro ridiculizar la posición estoica, expresando el fracaso del intento de reconciliación entre el destino y la acción libre. En este sentido, podría nuevamente interpretarse⁶⁷ que estarían siendo equiparados el asentimiento y el *asentimiento débil*; este último supondría una aceptación automática de los estímulos que generan la acción. No obstante, tampoco contamos en este caso con elementos concretos que sean presentados en las fuentes y que permitan distinguir entre los tipos de asentimiento señalados, donde efectivamente la noción de destino se articule con el concepto de asentimiento en términos de una facultad crítica propiamente humana⁶⁸.

Sin embargo, las consecuencias que se derivan en el plano moral a partir de la ausencia de una distinción del asentimiento como el elemento gnoseológico específicamente humano, no constituye una cuestión decisiva para nuestra presente investigación, donde la problemática en torno a la responsabilidad moral no configura

⁶⁶ En líneas generales, el argumento de Alejandro de Afrodizia intenta desmerecer la posición estoica, afirmando la existencia de una *doble capacidad específica* (capacidad que, como lo hemos señalado, es negada por la Estoa), a partir de la cual no podemos concluir que la virtud y el vicio no dependen de nosotros. Con tal finalidad señala: “ellos [los estoicos] dicen, esas cosas dependen de nosotros de las cuales somos capaces de [hacer] también las contrarias (ταῦτά ἐστιν ἐφ' ἡμῶν, ὡν καὶ ἀντικείμενα δυνάμεθα)...” (*Fat.*, 196.24-25; SVF II 984; LS 61M).

⁶⁷ Cf. Inwood (1985: 89).

⁶⁸ Es válido aclarar que esta ausencia de elementos concretos que mencionamos no niega la existencia de lo que el mismo Alejandro, con posterioridad (*Fat.*, 205.27-30, SVF II 1002; LS 621), se encarga de distinguir: la acción humana, en términos de responsabilidad y de racionalidad, se diferencia de la acción animal. Lo que nos interesa señalar es que incluso esos testimonios no vinculan la noción de responsabilidad con la facultad de asentimiento.

el eje temático central (*i. e.*, esta posición nos desobliga, de alguna manera, de asumir un enfoque definitivo sobre el tema⁶⁹). Respecto de los dos grupos de testimonios presentados (Cicerón y Aulo Gelio; Alejandro de Afrodisia y Nemesio), nos interesa efectivamente destacar que las decisiones humanas en ningún caso están exentas de determinaciones *causales*: aun cuando distingamos entre la primacía ontológica con la que cuentan ciertos factores causales respecto de otros, siempre existe una cadena causal que antecede un efecto. En términos gnoseológicos, siempre existen factores causales que –en distintas medidas– tienen un rol activo respecto de los actos de asentimiento⁷⁰; si el asentimiento cuenta con una determinación causal, tal determinación implica que el agente no puede actuar *por fuera* de la cadena causal que constituye el destino.

II.1.3. Correspondencias entre tipo de asentimiento-tipo de disposición psíquica

De acuerdo con lo analizado hasta este punto, es posible señalar: que el asentimiento cuenta con una determinación causal, y que tal determinación está dada principalmente por el estado epistémico del agente (a saber: su propia naturaleza o su disposición psíquica). Partiendo de estas afirmaciones, nos interesa destacar a continuación cómo los estoicos relacionan unívocamente *disposición psíquica–tipo de asentimiento*, proponiendo una mutua (e inexorable) correspondencia entre ambos elementos: el ignorante sólo puede realizar actos de *ignorancia*, y el sabio, en cambio, *conoce*. Hemos definido, en este sentido, la *epistéme* como un tipo de disposición psíquica que posibilita brindar un asentimiento fuerte a impresiones de tipo

⁶⁹ Una lectura que interpreta que la ética estoica no ha ubicado como prioridad teórica el intento de brindar argumentos compatibilistas, es la ofrecida por Braicovich, quien señala: “Si bien los estoicos pudieron haber sido plenamente conscientes de las dificultades generadas por su metafísica determinista en el plano de la moral y de la necesidad de la pregunta acerca de nuestra responsabilidad de nuestro carácter, el objetivo de la ética estoica transita por otros caminos: en tanto el núcleo de la disputa compatibilismo-incompatibilismo se construye sobre la necesidad *primaria* de ofrecer respuesta al problema de la responsabilidad moral y de la legítima asignación de culpas y méritos, la posición estoica posee como objetivo primario el desarrollo de actitudes que expresen un conocimiento cada vez más adecuado de las determinaciones que operan en cada acontecimiento humano, a fin de detectar las *causas* efectivamente operantes en el mismo y poder operar en función de ellas hacia el progreso moral” (2008: 152-153).

⁷⁰ Esto no implica (como lo sugiere Alejandro de Afrodisia) que la Estoa haya supuesto la existencia de otra facultad (a saber: la *deliberación*) *mediando* entre la impresión y el asentimiento. En tal caso, deberíamos suponer que el asentimiento dependería a su vez de otra facultad cognitiva –una suerte de *segunda instancia*– que sería previa al rechazo o aceptación de una impresión.

comprensivas y/o *suspender el juicio* ante cualquier duda sobre la veracidad de una impresión. Según el testimonio de Estobeo:

“Afirmar que el sabio nunca hace una suposición falsa ni asiente en modo alguno a nada acataléptico (ἀκαταλήπτω τινὶ συγκατατίθεσθαι), por cuanto él tampoco opina ni ignora nada, pues la ignorancia es un asentimiento cambiante y débil (τὴν γὰρ ἄγνοιαν μεταπτωτικὴν εἶναι συγκατάθεσιν καὶ ἀσθενῆ). Pero el sabio no supone nada débilmente sino, más bien, con seguridad y firmeza (ἀσφαλῶς καὶ βεβαίως); ésa es la razón por la cual no opina nada. En efecto, las opiniones (δόξας) son de dos tipos: el asentimiento a lo acataléptico (ἀκαταλήπτω συγκατάθεσιν) y la suposición débil (ὑπόληψιν ἀσθενῆ). Esos [tipos de opinión], sin embargo, son extraños a la disposición (διαθέσεως) del sabio, por lo cual el precipitarse (προπίπτειν) y el asentir antes de una comprensión se dan en la persona vil (φαῦλον) que se precipita, pero tales cosas no caen en el dominio del hombre naturalmente bien dispuesto, perfecto y excelente (εὐφυῆ καὶ τέλειον ἄνδρα καὶ σπουδαῖον).” (Ecl. II 111-112; SVF III 548; LS 41G, trad. Boeri)

La disposición psíquica de *áгноia*, por el contrario, impide que el ignorante brinde un asentimiento certero y/o sistemático; el ignorante puede *comprender* pero no cuenta con un asentimiento incapaz de ser modificado por la razón. En efecto, cuando analizamos la facultad de comprensión señalamos que la misma es compartida por sabios e ignorantes, lo cual suscitó el interrogante respecto de qué sucede cuando el ignorante asiente a una impresión de tipo comprensiva. Apuntamos, al respecto, que aun cuando el ignorante *comprenda* no dejará de realizar actos de *dóxa*⁷¹; asimismo, el asentimiento eventual a una impresión comprensiva no modificará su *disposición psíquica*. El ignorante siempre puede cambiar su opinión y abandonar sus creencias: cuando asiente a una impresión no comprensiva, su asentimiento es un acto de *dóxa* y un acto de *áгноia*; cuando asiente a una impresión comprensiva, realiza un acto de comprensión y nuevamente un acto de *áгноia*. Esta caracterización se contrapone radicalmente con la figura del sabio:

“Sostienen que el sabio no hace conjeturas, pues la conjetura (τὴν ὑπόνοιαν) también es un asentimiento a un género (γένει) acataléptico⁷². Y suponen que el que posee buen sentido (τὸν νοῦν ἔχοντα) no cambia de opinión, pues el

⁷¹ Cabe recordar que la *dóxa* ha sido incluida entre las operaciones del alma pertenecientes al género *asentimiento*. Vid. cap. I, n. 86.

⁷² Es válido tener presente que también la conjetura ha sido incluida entre las operaciones del alma pertenecientes al género *asentimiento*. Vid. cap. I, n. 86.

cambio de propósito (μετάνοιαν) también está sometido al falso asentimiento (ψευδοῦς συγκαταθέσεως), como si se tratara de algo característico de quien se ha equivocado (μεταβάλλεσθαι) por causa del apuro. Tampoco cambia de opinión en modo alguno, no se retracta ni vacila, pues todo esto es propio de quienes experimentan cambios en sus creencias (δόγμασι μεταπιπτόντων), cosa que, precisamente, es extraña (ἀλλότριον) al que posee buen sentido.” (Estobeo, *Ecl.* II 113; SVF III 548, trad. Boeri)

Contamos, por tanto, con la descripción de dos figuras completamente antitéticas en el plano epistémico-cognitivo:

“Zenón y los filósofos estoicos de su escuela convienen en que hay dos clases (γένη) de hombres: la de los excelentes (σπουδαίων) y la de los viles (φάυλων). La de los excelentes hace uso (χρησθαι) de las virtudes durante toda su vida, en tanto que la de los viles de los vicios.” (Estobeo, *Ecl.* II 99; SVF I 216; LS 59N, trad. Boeri)

Leído en clave de las disposiciones, esto implicaría que no existen matices intermedios entre sabios e ignorantes. Conviene retomar, en esta oportunidad, cómo la Estoa formula la noción de disposición (διάθεσις); se trata, por un lado, de un concepto que supone una estructura psíquica de cierta firmeza y continuidad que permite llevar a cabo acciones de manera sistemática. El término disposición asignado, en cada caso, al sabio y al ignorante expresaría una estructura psíquica que podríamos describir como *estática* o *fija*, donde difícilmente la idea de cambio o de movimiento podría tener alguna participación. De hecho, la *epistémé* es concebida por los estoicos como un *sistema* de juicios y/o creencias⁷³ que orienta el actuar epistémico del sabio:

“El conocimiento es una comprensión firme e inmodificable por la razón (εἶναι τὴν ἐπιστήμην κατάληψιν ἀσφαλῆ καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου), y, dicho de otro modo, el conocimiento es un sistema (σύστημα) constituido de tales comprensiones [...] Y, de otra manera, es un sistema constituido de conocimientos técnicos (ἐπιστημῶν τεχνικῶν) que por sí mismo es firme, tal como lo son las virtudes.” (*Ecl.* II 73; SVF I 68; III 112; LS 41H, trad. Boeri ligeramente modificada)

⁷³ El término *creencia* posee, para los estoicos, connotaciones muy similares a la noción de *juicio*; por este motivo, tales conceptos aparecen en Estobeo (*Ecl.* II, 89-90; SVF III 378; III 389; LS 65A; 65C) utilizados de manera indistinta.

Por otra parte, una de las principales características que distinguiría el término *disposición* es *el no admitir grados*. El testimonio de Estobeo diferencia los tipos de bienes y males del alma y, en tal distinción, afirma que las disposiciones se distinguen de los hábitos y de aquellos que no son ni hábitos ni disposiciones.

“Disposiciones son todas las virtudes (διαθέσεις μὲν τὰς ἀρετὰς πάσας); sólo estados habituales (ἔξεις) y no disposiciones son las aficiones (ἐπιτηδεύματα), como la mántica y cosas similares. Ni estados habituales ni disposiciones son la actividades (ἐνεργείας) según las virtudes, como la conducta prudente (φρονίμευσιν), la adquisición de la moderación (σωφροσύνης κτήσιν) y cosas similares.” (Estobeo, *Ecl.* II 70-71; SVF III 104; LS 60L, trad. Boeri)⁷⁴

Contrariamente, al enumerar los males del alma, Estobeo⁷⁵ califica como *disposiciones* a los vicios, a las propensiones (malevolencia, depresión, entre otras) como *estados habituales*, y a las actividades según vicio como *ni estados habituales, ni disposiciones*. Las disposiciones no admitirían grados y, en cambio, los estados habituales admitirían cierta gradación. Tal como lo señala el ejemplo citado, quien tenga como hábito la mántica podría ser más o menos eficaz en dicha práctica, es decir, habría quienes serían más o menos acertados respecto de los acontecimientos futuros. Por último, las actividades –según virtudes o vicios– parecerían indicar acciones de tipo más aisladas y eventuales, sin referencia a la continuidad y firmeza que caracterizarían el hábito o las disposiciones.

⁷⁴ Cf. DL VII 98 (SVF III 105). Cabe aclarar que la definición de Estobeo resulta problemática dado que con posterioridad (*Ecl.* II 73; SVF III 111; LS 60J) las virtudes son definidas por el doxógrafo como *hábitos*. Respecto de esta problemática tenemos en cuenta la interpretación de Juliá-Boeri (1998: 78-79), quienes sugieren: “se trataría de un uso amplio y otro restringido del término *héxis*; hay que recordar además que unas páginas antes del texto de Estobeo dice que «habilidades cotidianas» como el amor a la música, a las letras y a los caballos son «hábitos excelentes» y, siempre que tal hábito sea duradero y no admita grados, podría ser considerado como una virtud”. Volveremos sobre este tema en los próximos capítulos.

⁷⁵ Cf. *Ecl.* II 71 (SVF III 104).