

GNOSEOLOGÍA Y DETERMINISMO EN LA ESTOA ANTIGUA: ¿EN QUÉ SENTIDO EL SABIO ES CAPAZ DE CONTROLAR SUS ASENTIMIENTOS?

NATACHA BUSTOS

Universidad Nacional de Rosario-CONICET

natachabustos@conicet.gov.ar

El presente trabajo se propone advertir el momento del proceso cognitivo en el cual la *habilidad* del sabio de *controlar* sus asentimientos se haría manifiesta; dicho propósito presenta ciertas dificultades dado el marco de un determinismo radical que caracteriza al pensamiento estoico. Por tanto, y con el objetivo de dilucidar tales problemáticas, conjugaremos la existencia de una cadena de determinaciones (que constituye el destino) con la posibilidad de que un individuo cuente con una *facultad* que 'esté en su poder'.

Determinismo / Estoa / asentimiento / destino / *depende de nosotros*

The present paper proposes to notice the cognitive process' moment in which the sage's *ability to control* his assents would become apparent; this objective presents some difficulties given the context of a radical determinism that characterizes Stoic thought. Therefore, and with the aim of solving such problems, we will conjugate the existence of a determinations' chain (which constitutes fate) with the possibility that a man has a *faculty* which 'might be in his power'.

Determinism / Stoa / assent / fate / *depends on us*

El presente trabajo tiene como propósito problematizar la afirmación estoica¹ que señala que el sabio *controla* sus asentimientos. En principio, resulta difícil formular el asentimiento como una suerte de *acción libre*, en tanto la concepción determinista del estoicismo es radical; no

¹ Cabe aclarar que limitaremos nuestro análisis al estudio del estoicismo antiguo (cuyos principales representantes han sido Zenón, Cleantes y Crisipo). Siguiendo los términos propuestos por PUENTE OJEA (1979: 32), nos ocuparemos del *estoicismo post-alejandrino o helenístico* (siglos IV-III a.C.). Las fuentes de la Estoa media y romana serán utilizadas únicamente en aquellos casos en los que las fuentes del estoicismo antiguo no ofrezcan evidencia para decidir acerca de una problemática.

contempla la posibilidad de que existan decisiones indeterminadas o algún tipo de momento reflexivo que permitiese que los hombres decidieran libremente, si por libertad comprendiésemos la ausencia de condicionamientos. En efecto, evaluando esta problemática en términos gnoseológicos, aquello que *depende de nosotros* parecería indicar un momento del proceso cognitivo que se diferenciaría de la recepción de impresiones donde el alma permanece en un estado de pasividad². Por tal motivo, y aun cuando tanto las problemáticas en torno a la teoría de conocimiento como las temáticas vinculadas al determinismo estoico cuenten con amplios desarrollos teóricos por parte de la crítica especializada³, nos proponemos lo siguiente: en primer lugar, *i*) analizar los posibles sentidos en los cuales el asentimiento implicaría cierta actividad cognitiva del alma. En un segundo momento, *ii*) interpretar el asentimiento a la luz del *determinismo causal*; esto es, a partir de la existencia de una cadena (causal) de determinaciones establecidas desde toda la eternidad, que constituye el destino. Finalmente, *iii*) reflexionar en torno a cómo sería posible articular la facultad gnoseológica del asentimiento con los tipos de *disposiciones psíquicas* (*epístème* y *áгноia*, que expresan un *determinismo epistémico*), compatibles asimismo con el determinismo causal.

I. El asentimiento como facultad

De acuerdo con los principios cosmológicos estoicos el *pneúma* (composición de fuego y aire que se identifica con el *lógos*) está presente en todos los componentes del universo, aunque en distintas proporciones. Al respecto, los filósofos del Pórtico proponen la existencia de una relación de tensión (*tónos*) entre los *alientos vitales* (*pnéumata*) y los cuerpos, que asegura tanto la unidad de cada ser como la cohesión entre la totalidad de los componentes del universo⁴. En este contexto, la racionalidad es definida como el grado más alto de *tensión pneumática*, ya que posibilita la emergencia de

² Consideramos, junto con la mayoría de los comentaristas, que las fuentes no permiten garantizar que la recepción de impresiones constituya una actividad para el alma. Una perspectiva que se distancia de esta interpretación puede hallarse en SANDBACH (1996: 13).

³ Entre la abundante bibliografía que existe en torno a los análisis de la teoría del conocimiento, recomendamos: ANNAS (1992); ARTHUR (1983); FREDE (2008); IOPPOLO (1990); MEINWALD (2005). Asimismo, respecto de los trabajos críticos sobre el determinismo estoico, véase BOBZIEN (1998); BOERI (2000); FREDE (2006); HANKINSON (2008); REESOR (1978); SALLES (2004).

⁴ Cf. Gal. *Plen.* 3 VII (SVF II 439).

ciertas facultades mentales. Es decir, el alma humana constituye un específico nivel de *pneûma*, dado que posee la tensión requerida por medio de la cual es capaz de funcionar como *pneûma psychikón*⁵.

Ahora bien, la Estoa antigua sostiene que con la madurez de la razón el *hegemonikón* se torna racional⁶. Esto es, los estoicos elaboran una suerte de génesis gnoseológica a partir de la cual consideran que las impresiones senso perceptivas (*aisthetiká*) van dejando en el alma diversos registros (de texturas, colores, sabores): de hecho, existe una impresión primera que proviene de la experiencia sensorial, y es a través de los sentidos (*aistherión*) que las impresiones de los distintos objetos se van grabando en el alma. Por tanto, las impresiones provienen inicialmente (a saber: en un sentido cronológico y empírico) de los sentidos y posteriormente cobran independencia de lo sensorial, posibilitando el surgimiento de los conceptos (*ennoías*) y de las relaciones lógicas entre los mismos⁷. Tal como lo mencionamos inicialmente, la recepción de impresiones supone un estado de pasividad del alma, donde ésta es *afectada*⁸. Por otra parte, y aunque no nos ocupemos específicamente del tema, es preciso señalar que el estoicismo establece una estructura en la psicología de la acción, conformada por la siguiente tríada: impresión (*phantasía*) - asentimiento (*synkatáthesis*) - impulso (*hormé*)⁹. Teniendo en cuenta este ordenamiento, nos proponemos analizar, en términos gnoseológicos, en qué sentido el asentimiento, definido como

⁵ Cf. Gal. *Intr.* 14. 726, 7-11 (SVF II 716). La distribución del *pneûma* en distintas proporciones da como resultado una jerarquía de seres, atestiguada como *scala naturae*; esto es, los distintos niveles de *tensión pneumática* determinan las funciones propias de cada estrato. Cf. especialmente Cic. *N.D.* II 33-34; Diógenes Laercio, *Vitae* VII 139 (SVF II 634).

⁶ De acuerdo con los testimonios de Jámblico y de Diógenes Laercio, la razón se consolida alrededor de los catorce años. Cf. Jámblico, *De anima apud Stobaeum*, I 48, 8 (SVF I 149); DL VII 55.

⁷ Cf. DL VII 51; Aecio, *Placita*, IV 11. 1-4 (SVF II 83); Plu. *Comm. not.* 1084F-1085A (SVF II 847).

⁸ Cf. DL VII 45 (SVF II 53); VII 50 (SVF I 59); S.E. *M.* VII 230 (SVF I 58).

⁹ Una excepción sobre la estructura de la psicología de la acción puede interpretarse en Cic. *Fat.* 40 (SVF II 974). Cf. asimismo Sen. *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), en *De ira*, 2. 1. 3-4 Séneca expresa la posición estoica ortodoxa.

aquello que *depende de nosotros*, podría señalar un momento del proceso cognitivo que se distinguiría de la mera recepción de impresiones.

Si bien los textos fuentes no formulan una definición precisa respecto del concepto de asentimiento, sería posible definirlo como una *facultad* del alma que se caracteriza por permitir aceptar o rechazar una impresión¹⁰; *i.e.*, dar crédito o no a una impresión que se me hace presente. En este sentido, podríamos afirmar que asentir a una impresión (la cual cuenta con una base fisiológica) equivale a aceptarla¹¹. De este modo, si recibo la impresión de que hay frente a mí una mesa blanca, puedo asentir a la misma y al hacerlo afirmo que *es verdad* que allí hay una mesa blanca; o bien, 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 añade Zenón el asentimiento (*assensionem*) de las almas, y entiende que éste se ubica en nosotros y es voluntario (*in nobis positam et voluntariam*). (Cic. Ac. II 40; SVF I 61¹²)

¹⁰ Cf. BRAICOVICH (2008: 133-134). Asimismo, el autor señala que a pesar de la existencia de definiciones de tipo *accidental* respecto del concepto de asentimiento, es posible percibir un consenso en los fragmentos que permite considerarlo como *género*, dentro del cual se podrían incluir (al menos) otras tres operaciones del alma: la opinión (*dóxa*), la conjetura (*hypónoia*) y la comprensión (*katálépsis*).

¹¹ Sin entrar en detalles sobre el tópico respecto de si al asentir a una impresión se asiente asimismo al contenido proposicional de la misma, creemos que, de acuerdo a la información que nos proporcionan las fuentes, no existen evidencias claras sobre el tema. No obstante, cabe señalar 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 incorpora una proposición. Esto es, si bien las impresiones no se identifican con las proposiciones, cada impresión sí se corresponde con una única proposición, dado que ninguna impresión en un ser racional (adulto) es una mera imagen sin clasificar. En ese sentido, BRENNAN (2005: 66) sostiene que la interpretación más precisa sería la de afirmar que el objeto del asentimiento es una proposición. Cf. asimismo INWOOD (1985: 57-58). Para un análisis que se distancia de estos enfoques, véase SORABJI (1990).

¹² Seguimos la traducción de CAPPELLETTI (1964b), aunque la modificamos eventualmente. Cabe destacar que la referencia a lo que “está en nuestro poder” (*i.e.*, la fórmula griega *epí+dativo*) es expresada por Cicerón de distintos modos; a saber: *voluntaria*; *in nobis*; *in nostra potestate* (Cic. Ac. II 40; SVF I 61; Ac. II 37-39; *Fat.* 39-43; SVF II 974). Cf. BRAICOVICH (2008: 135). Asimismo, Cicerón (*Fat.* 9; SVF II 951) y Aulo Gelio (7. 2; SVF II 1000) utilizan la noción de *voluntas* como equivalente del término griego *boulésis*. Al respecto, es válido aclarar que dicho concepto es definido por la

Una de las dificultades que presenta la interpretación de este reporte reside en qué deberíamos entender por asentimiento cuando éste es definido como algo que “se ubica en nosotros” o que “está en nuestro poder” y “es voluntario” en el contexto de una metafísica determinista. En el próximo apartado analizaremos una serie de elementos que permitirán caracterizar el tipo de determinismo que ha formulado la Estoa antigua a fin de, posteriormente, retomar la problemática del asentimiento en su dimensión cognitiva.

II. El determinismo causal

Al referirnos al determinismo estoico, debemos aclarar, en principio, que se trata de un determinismo de tipo *causal*. Tal categorización supone (al menos) una breve referencia a la noción de causalidad ofrecida por la Estoa, que constituye asimismo la clave para comprender el concepto de destino. Al respecto, y dada la serie de dificultades que implica una reconstrucción precisa sobre las diferenciaciones que se establecen entre causas y factores causales, consideramos apropiado distinguir dos niveles de explicación y análisis¹³: desde una perspectiva *cósmica* o *divina*, los filósofos del Pórtico postulan la existencia de una única causa que se identifica con el principio activo o *pneûma*¹⁴; mientras que, desde una perspectiva *intracósmica* o *humana*, se adjudican diversas funciones a diferentes condicionamientos en una cierta cadena causal. Por tanto, presentaremos sintéticamente la problemática del determinismo causal a nivel *cósmico*¹⁵ y, a continuación, analizaremos dicha cuestión desde la perspectiva *intracósmica*; específicamente, a partir de sus elementos epistémico-gnoseológicos.

Inicialmente, introducimos el testimonio de Cicerón (*De fato*), quien critica el argumento de Crisipo que señala que el principio que afirma que nada

Estoa como un *deseo razonable* (*eúlogon óreksin*, Stob. *Eclogae* II 87, SVF III 173; DL VII 116, SVF III 431) y, por tanto, no supone ningún grado de *indeterminación*. Cf. REESOR (1978: 188-189). Cf. Gel. 19. 1. 14-20.

¹³ La distinción entre niveles de análisis constituye un recurso metodológico utilizado con frecuencia por la crítica especializada. Cf. BOBZIEN (1998); FREDE (2006); LONG (1996).

¹⁴ Según 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).

¹⁵ Al respecto, la breve referencia a la dimensión cósmica del determinismo causal tiene como finalidad presentar una serie de fundamentos que colaboren con la coherencia argumentativa de los posteriores desarrollos del presente trabajo. Es decir, no constituye nuestro actual propósito el realizar un análisis exhaustivo sobre el tema.

sucede sin causas precedentes conduce por sí mismo a la idea de destino. En este sentido, “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*)” (Cic. *Fat.* 20; SVF II 954). Al parecer, Zenón y Crisipo coinciden en definir al destino (*heimarméne*) como “la causa entrelazadora de los entes (*aitía tôn ónton eiroméne*) o la razón (*lógos*) en virtud de la cual se rige el cosmos” (DL VII 149; SVF II 915)¹⁶. Es decir, a nivel cósmico la Estoa habría introducido como elemento novedoso –respecto de la tradición filosófica que la antecede– la definición del destino en términos causales¹⁷: todo lo que ocurre, ocurre por una causa dado que no existen movimientos *incausados*. Específicamente, Crisipo –contra la doctrina epicúrea– afirma que nada sucede sin causas antecedentes (*proegouménas aitías*)¹⁸. Más aún, según el reporte de Alejandro de Afrodisia, los estoicos sostienen que si algún movimiento *incausado* tuviese lugar o fuese introducido (*ei anaítíós tis eiságoito kínesis*), el mundo se dispersaría de manera violenta, poniendo fin a la cohesión que lo caracteriza¹⁹. Por otra parte, Crisipo establece una diferenciación entre las causas, sosteniendo que existen causas principales (o perfectas) y causas secundarias (o auxiliares) a fin de señalar que todo sucede por causas antecedentes, aunque no todo sucede por causas principales, sino por causas secundarias. Éstas, a diferencia de las causas principales, no dependen de nosotros²⁰.

¹⁶ Cf. Aecio, *Placita* I 28. 4 (SVF II 917).

¹⁷ Respecto de la discusión en torno a si la innovación estoica en el análisis de las causas puede formularse en términos de una idea de regularidad, véase SORABJI (2002: 253-255); BOBZIEN (1998: 32-33).

¹⁸ Cf. Ps.-Plu., *De fato*, 11 (SVF II 912); Plu. *St. rep.* 1045c (SVF II 973).

¹⁹ Cf. Alex. Aphr. *Fat.* 192.12 (SVF II 945).

²⁰ Asimismo, Crisipo se propone salvar la objeción del fatalismo (conocido como el “argumento perezoso”; *argós lógos*) 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” (Cic. *Fat.* 28-29). Aunque no entraremos en los detalles que configuran esta teoría, señalamos brevemente que 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)

Ahora bien, si se analiza la distinción entre causas realizada por Crisipo desde una perspectiva *humana* junto con el concepto de asentimiento, podría señalarse que la impresión sería causa secundaria respecto del asentimiento, pero no sería causa principal del mismo, ya que por sí sola la impresión no sería capaz de producirlo. Cicerón atestigua la explicación de Crisipo del siguiente modo:

Pues, aunque el asentimiento (*adsensio*) no puede producirse sino suscitado por una impresión (*visio*), sin embargo, como dicha impresión 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 a 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, 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 constitución...” (Cic. *Fat.* 42-43; SVF II 974²¹)

Por tanto, en la cadena causal tiene lugar primero la impresión y luego el asentimiento. La impresión es entonces causa necesaria, aunque no es causa suficiente para producir el asentimiento, el cual *depende de nosotros*. De acuerdo con el reporte de Cicerón, Crisipo toma los ejemplos de un cilindro y un cono que son capaces de moverse sólo si reciben algún impulso externo, pero una vez que han recibido tal impulso cada uno continúa moviéndose de acuerdo a “su propia constitución”: el cono se moverá en forma circular y el

en un examen detallado sobre el tema: “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); RIST (1969: 120-121).

²¹ Seguimos la traducción de CAPPELLETTI (1964a), aunque la modificamos eventualmente.

cilindro en línea recta (condicionados por sus propias naturalezas). Esta analogía aplicada a los seres racionales, afirmaría que las condiciones externas (*i.e.*, la recepción de impresiones) serían la condición de posibilidad para que el asentimiento se produzca; ahora bien, una vez que tales condiciones posibilitan el asentimiento, serían las *condiciones internas* las que lo harían efectivo. Sin embargo, ¿cómo sería posible definir esas *condiciones internas* y de qué manera éstas se relacionarían con lo que *depende de nosotros* o lo que “está en nuestro poder”?

III. El asentimiento como parte constitutiva del destino

En función de lo desarrollado hasta este punto, la Estoa parecería admitir la coexistencia de la facultad gnoseológica del asentimiento con una cadena de determinaciones establecidas desde toda la eternidad, que constituye el destino²². Sin embargo, de acuerdo con el testimonio de Aulo Gelio, quien también refiere a la analogía del cono y el cilindro utilizada por Crisipo, nuestras acciones son *controladas* por nuestro propio querer (*voluntas*) y por nuestra propia alma (*animorum ingenia moderantur*)²³. Al parecer, tal reporte daría por supuesto la existencia de alguna particularidad en la naturaleza de cada ser vivo que lo dispondría de tal o cual manera, y tal disposición determinaría un modo de actuar. No obstante, ¿cómo sería posible articular nuestra *configuración anímica*, o bien, nuestra *disposición psíquica* con la cadena de determinaciones que constituye el destino?

A fin de responder el interrogante señalado presentaremos dos testimonios que consideramos de real importancia a la hora de distinguir y analizar las particularidades de cada ser vivo; en ambos casos se afirma que tales singularidades han sido establecidas por el destino. La primera de estas fuentes la constituye el testimonio de Nemesio, quien propone las siguientes comparaciones: así como el agua posee la capacidad de enfriar, las plantas producen ciertos frutos, las piedras se dirigen hacia abajo y el fuego hacia arriba, los seres vivos son capaces de asentimiento e impulso (*tò*

²² Aunque no nos detendremos en el aspecto ético de tal compatibilidad; sí es sumamente importante señalar que la misma permite ubicar a los hombres como agentes morales responsables por sus acciones. De hecho, los testimonios de Alejandro de Afrodisia y de Nemesio que presentaremos a continuación constituyen reportes claves para analizar los posibles sentidos en los cuales la Estoa antigua pudo haber formulado ciertos argumentos compatibilistas.

²³ Cf. Gel. 7. 2 (SVF II 1000). Véase nota 12.

synkatatíthesthai kai hormân)²⁴. De esta manera, si ninguna condición externa y acorde con el destino obstaculiza que dicho impulso suceda, éste efectivamente sucederá y tal acontecimiento dependerá de nosotros (*eph' hemîn eînai*)²⁵. Sin embargo, esta idea de “lo que depende de nosotros” no implica un desligamiento de la cadena causal, ya que las características que posee cada ser vivo provienen asimismo del destino. Por tanto, al sostener que algo *depende de nosotros* no se deja de afirmar que, simultáneamente, *depende del destino*; afirmaciones que la Estoa no interpreta como incompatibles (éste, precisamente, es el punto que Nemesio se encarga de poner en discusión).

Por otra parte, hallamos el testimonio de Alejandro de Afrodisia quien afirma que los estoicos, rechazando la idea de que el hombre cuente con la posibilidad de elegir y de realizar acciones opuestas²⁶, sostienen que “lo que depende de nosotros es lo que acontece a través de nosotros” (*eph' hêmîn eînai tò ginómenon <kath' hormên> di' hemôn*, Alex. Aphr. *Fat.* 181. 14; SVF II 979). 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. En este sentido, nada de lo que cada cosa produzca en concordancia con su propia naturaleza podría ser de otra manera. Es decir, 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 movimiento; un movimiento generado por el destino a través de la piedra. Esto mismo sucede en los seres vivos, quienes poseen un movimiento natural propio: el impulso. Éste es producido por el destino a través de los seres vivos, y lo que produce el destino *a través* de los

²⁴ Cf. Nemesio, *De natura hominis*, cap. 35 (SVF II 991).

²⁵ Cf. Nemesio, *De natura hominis*, cap. 35 (SVF II 991).

²⁶ El testimonio de Alejandro de Afrodisia refiere a una aclaración de orden gnoseológico, pero que supone asimismo al plano ético dado que involucra a las impresiones de tipo *impulsivas* (*hormetiké*, aquellas que incluyen conceptos evaluativos). Por tanto, sólo realizaremos una breve mención sobre el tema. El reporte de Alejandro alude en especial a la negación estoica sobre la posibilidad de que un individuo pueda *elegir* actuar de manera contraria al contenido proposicional al que ha brindado su asentimiento. Es decir, la Estoa niega la siguiente posibilidad: si asiento a la impresión cuyo contenido proposicional es ‘hablar en público es bueno’, 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*. Cf. REESOR (1978: 190-191).

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. Por tanto, en el caso particular de los seres vivos existen movimientos que se producen a través del impulso y del asentimiento; en efecto, éstos se diferencian de los movimientos causados por el peso o el calor, presentes –entre otros– en las piedras y el fuego²⁷. El testimonio de Alejandro concluye: cada ser viviente posee una configuración particular cuya determinación radica en estar *atravesado* por el destino. En consecuencia, el destino congrega tanto las características particulares de cada ser vivo como su modo natural de comportamiento²⁸.

De este modo, tanto Alejandro como Nemesio afirman que el impulso y el asentimiento constituyen una característica propia los seres vivos; clase que contiene a los seres racionales cuyos movimientos naturales son acordes al impulso y al juicio²⁹. Sin embargo, ambos autores atribuyen asentimiento e impulso a todos los seres vivos y no a los seres racionales en particular³⁰. En cambio, el testimonio de Orígenes ofrece la siguiente distinción:

más allá de su naturaleza representativa el animal no tiene nada más. [...] El animal racional, en cambio, además de su naturaleza representativa (*phantastikéi phýsei*), también cuenta con una razón que discierne (*krínonta*) las impresiones, y rechaza unas y admite otras, de modo tal que el animal sea conducido por estas últimas. (Orígenes, *Princ.* III 1, 2-3; SVF II 988³¹)

²⁷ Cf. Alex. Aphr. *Fat.* 182. 19 (SVF II 979).

²⁸ Cf. BOERI (2000: 38).

²⁹ Cf. Alex. Aphr. *Fat.* 183. 22-23; Nemesio, *De natura hominis*, cap. 35 (SVF II 991).

³⁰ No nos ocuparemos, en este caso, de las problemáticas que la atribución de asentimiento e impulso a *todos* los seres vivos podría generar en el plano ético (a saber: las consecuencias vinculadas con la temática de la responsabilidad moral). Al respecto, señalamos sintéticamente que tanto LONG-SEDLEY (1987: 322) como INWOOD (1985: 75-81) intentan salvar esta problemática realizando una distinción entre el asentimiento humano y la respuesta automática que brindan los animales no racionales a las impresiones que reciben. Según ambos enfoques, los animales no racionales tendrían una suerte de *asentimiento débil* (*eiksis*, 'yielding'), actividad que no podría ser equivalente al asentimiento como facultad cognitiva exclusivamente humana. Asimismo, cabe aclarar que ambas perspectivas 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).

³¹ Utilizamos la traducción de BOERI (2004).

Desde esta perspectiva, podría interpretarse que el asentimiento en su articulación con la racionalidad es una característica propia de los seres racionales, cuyas configuraciones psico-físicas se distinguen de aquellas que poseen los seres no racionales (tal como lo define la *scala naturae* propuesta por el estoicismo). En efecto, el testimonio citado hace explícita la posibilidad humana de realizar juicios de valor respecto de las impresiones que son recibidas, en función de los cuales algunas serían admitidas y otras rechazadas. Ahora bien, la cuestión que nos interesa destacar en este caso es que aun cuando definamos el asentimiento como la facultad de asignar un valor de verdad a las impresiones que se nos hacen presentes, éste se encuentra determinado por el destino.

A partir de tales afirmaciones, sería posible señalar inicialmente que cuando los estoicos afirman que el asentimiento es “lo que depende de nosotros” de algún modo intentan *rescatar* la singularidad de cada ser racional, ya que no todos los seres humanos brindan asentimiento al mismo tipo de impresiones. No obstante, este *rescate* de la singularidad resulta inmediatamente problemático si tenemos en cuenta que los únicos tipos de *configuraciones anímicas* que reconoce el estoicismo son la sabiduría (*epistéme*) y la ignorancia (*áгноia*)³². Más aún, la Estoa enfatiza esta dicotomía haciendo explícita una jerarquía entre los tipos de asentimientos, donde el asentimiento del sabio se presenta como una suerte de criterio de verdad en tanto está directamente condicionado por su *disposición psíquica*:

Afirman que el sabio (*tòn sophón*) nunca hace una suposición falsa ni asiente en modo alguno a lo no comprensivo (*akatalépto*), por cuanto él tampoco opina (*doksádsein*) ni ignora (*agnoeîn*) nada, pues la ignorancia es un asentimiento cambiante y débil. (Stob. *Eclogae* II 111-112; SVF III 548)³³

El sabio es capaz de *controlar* sus asentimientos; sin embargo, esta acción no supone una desconexión de la serie causal que constituye el destino. El sabio sólo brindará asentimiento a las *impresiones comprensivas* (*kataleptiké*) –las cuales carecen de margen de error³⁴–; por tanto, es posible

³² Cf Stob. *Eclogae* II, 99.

³³ Cf. Plu. *St. rep.* 1056 F (SVF II 993).

³⁴ La definición de *impresión comprensiva* como criterio de verdad es relevante si se tiene en cuenta que, según el estoicismo, no es posible un fundamento fuerte para el conocimiento si no existen impresiones que garanticen su veracidad. En este sentido, la *impresión comprensiva* funciona como pilar de la teoría gnoseológica estoica. Sobre la problemática en torno a si los términos *verdadero* y *falso* pueden ser comprendidos sólo

ubicar al asentimiento como una especie de *mecanismo psíquico* que permite distinguir las características de una impresión³⁵.

Sostienen que el sabio no hace conjeturas, pues la conjetura (*hypónoia*) también es un asentimiento a un género acataléptico. Y suponen que el que posee buen sentido no cambia de opinión, pues el cambio de opinión (*metánoian*) también está sometido al falso asentimiento (*pseudôn sygkathéseon*), como si se tratara de algo característico de quien se ha equivocado 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 (*dógmasi*), cosa que, precisamente, es extraña al que posee buen sentido. (Stob. *Eclogae*, II 113; SVF III 548³⁶)

Por consiguiente, que el asentimiento sea “lo que depende de nosotros” implicaría, con mayor especificidad, que depende de la *disposición psíquica* del agente que brinda asentimiento a una impresión³⁷. Esto es, un individuo asentirá o no a una impresión de acuerdo a su *disposición psíquica*, la cual *controla* la recepción de impresiones: si es *ágnoia*, asentirá a impresiones no comprensivas y/o asentirá débilmente; en efecto, el hecho de que el ignorante asienta alguna vez (o eventualmente) a una *impresión comprensiva* no expresa aún que éste haya modificado su disposición (producto de cierta estabilidad y firmeza). Por el contrario, el sabio asentirá firmemente a impresiones comprensivas. En este sentido, la *disposición psíquica* del agente, formulada a modo de un *determinismo epistémico*, se inserta en la cadena causal que constituye el destino, donde el agente forma parte de la eterna cadena de determinaciones³⁸.

como funciones proposicionales (en un sentido lógico), o bien, si dichos términos aluden asimismo a la existencia real de los objetos referidos (en un sentido empírico), véase RIST (1969: cap. 8).

³⁵ Cf. FREDE (2008: 316).

³⁶ Es válido aclarar que el término *creencia* posee para los estoicos la misma connotación que la noción de *juicio*; por tal motivo, dichos conceptos aparecen en las fuentes utilizados de manera indistinta.

³⁷ Tal como agrega BRAICOVICH (2008: 140): “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”.

³⁸ Cf. HANKINSON (2008: 533).

IV. Consideraciones finales

En el comienzo del presente trabajo, presentamos las características de la facultad gnoseológica del asentimiento en el contexto de la teoría del conocimiento estoica, a fin de señalar en qué sentido es posible comprender tal facultad como *actividad*. A continuación, el desarrollo del determinismo causal ha permitido advertir, enfocado desde la perspectiva divina, cuáles son los fundamentos metafísicos que sustentan la definición del destino en términos causales. Análogamente, desde el enfoque humano, observamos cómo la noción de causa adquiere un lugar prioritario en la dinámica del proceso cognitivo; esto es, de qué modo la causa constituye un concepto clave para comprender la articulación entre la impresión y el asentimiento.

Con posterioridad, y retomando los desarrollos de los dos primeros apartados, evaluamos cómo podría ser compatible el asentimiento con el destino. En este sentido, hemos analizado los fragmentos que caracterizan al sabio como quien, lejos de opinar y cambiar de idea, es capaz de *controlar* sus asentimientos. El sabio *es* el criterio de verdad, quien, por sí mismo, distingue y legitima lo verdadero de lo falso. Por consiguiente, la expresión de *controlar* el asentimiento parecería aludir a una postura crítica que toma el sabio frente a las impresiones que recibe, una suerte de *selección* respecto de las impresiones que se le hacen presentes (en otras palabras, un *modo* de percibir el mundo). No obstante, hemos asimismo señalado que el *sophós* está determinado a *habitar* el mundo de la verdad. Por tanto, si bien el asentimiento supone una actividad cognitiva, tal actividad no permite definirlo en términos de *indeterminación*. En suma, aun cuando el sabio *controle* sus asentimientos no desligará sus acciones del entrelazamiento del destino, dado que tal *control* está determinado por su *disposición psíquica*.

Bibliografía

- ANNAS, J. (1992) *Hellenistic philosophy of mind*, Berkeley.
- ARTHUR, E. P. (1983) "The Stoics analysis of the mind's reactions to presentation", *Hermes*, 111, pp. 69-78.
- BOBZIEN, S. (1998) *Determinism and freedom in Stoic philosophy*, Oxford.
- BOERI, M. (2000) "El determinismo estoico y los argumentos compatibilistas de Crisipo", *Cuadernos del Sur - Filosofía*, 29, pp. 11-47.
- BOERI, M. (2004) *Los estoicos antiguos. Sobre la virtud y la felicidad*, Santiago.
- BOERI, M. (2001) "The Stoics on bodies and incorporeals", *RMeta*, 54, pp. 723-752.
- BRAICOVICH, R.S. (2008) "Asentimiento y 'lo que depende de nosotros': dos argumentos compatibilistas en el estoicismo antiguo", *Revista de Filosofía*, 33, pp. 131-160.
- BRENNAN, T. (2005) *The Stoic life: Emotions, duties, and fate*, Oxford.
- CAPPELLETTI, Á.J. (1964a) *Cicerón. Sobre el destino*, trad. Á.J. Cappelletti, Santa Fe.
- CAPPELLETTI, Á.J. (ed.) (1964b) *Los estoicos antiguos*, trad. Á.J. Cappelletti, Madrid.
- FREDE, D. (2006) "Stoic determinism", en INWOOD, B. (ed.) *The Cambridge companion to the Stoics*, Cambridge, pp. 179-205.
- FREDE, M. (2008) "Stoic epistemology", en ALGRA, K., BARNES, J., MANSFELD, J., SCHOFIELD, M. (eds.) *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*, Cambridge, pp. 295-322.
- GOULD, J.B. (1974) "The Stoic conception of fate", *JHI*, 35, pp. 17-32.
- HANKINSON, R. J., (2008) "Determinism and indeterminism", en ALGRA, K., BARNES, J., MANSFELD, J., SCHOFIELD, M. (eds.) *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*, Cambridge, pp. 513-541.
- INWOOD, B. (1985) *Ethics and action in Early Stoicism*, Oxford.
- IOPPOLO, A. (1990) "Presentation and assent: A physical and cognitive problem in Early Stoicism", *CQ*, 40, pp. 433-449.
- LONG, A.A (1996) "Freedom and determinism", en LONG, A.A. (ed.) *Problems in Stoicism*, London, pp. 173-199.
- LONG, A.A., SEDLEY, D.N. (1987) *The Hellenistic philosophers*, Cambridge.
- LÓPEZ SOTO, V. (2006) *Séneca. Cartas a Lucilio*, trad. V. López Soto, Barcelona.
- MEINWALD, C. (2005) "Ignorance and opinion in Stoic epistemology", *Phronesis*, 50, pp. 215-231.
- PUENTE OJEA, G. (1979) *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid.

- REESOR, M. E. (1978) "Necessity and fate in Stoic philosophy", en RIST, J.M. (ed.) *The Stoics*, California, pp. 187-202.
- RIST, J.M. (1969) *Stoic philosophy*, Cambridge.
- SALLES, R. (2004) "Bivalencia, fatalismo e inacción en Crisipo", *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 36, pp. 3-27.
- SANDBACH, F. H. (1996) "*Phantasia kataleptike*", en LONG, A.A. (ed.) *Stoic studies*, Berkeley, pp. 9-21.
- SORABJI, R. (2002) "Causation, laws and necessity", en SCHOFIELD, M., BURNEAT, M., BARNES, J. (eds.) *Doubt and dogmatism. Studies in Hellenistic epistemology*, Oxford, pp. 250-282.
- SORABJI, R. (1990) "Perceptual content in the Stoics", *Phronesis*, 35, pp. 307-314.
- VON ARNIM, H. (1903-1905) *Stoicorum Veterum Fragmenta* (SVF), Leipzig.

Fecha de recepción: 30-05-12

Fecha de aceptación: 22-08-12