

¿Depende todo lo que hacemos de factores externos? Causalidad externa y causalidad interna en la psicología estoica de las acciones

Ricardo SALLES y José MOLINA

RESUMEN: Si el mundo está gobernado por el determinismo causal, todo lo que hacemos está total y exclusivamente determinado por factores externos (Cicerón, *De fato*, 40). De ser correcta esta objeción, el determinismo causal sería incapaz de hacer justicia al hecho de que somos responsables de muchas de las cosas que hacemos. Crisipo propuso un argumento compatibilista que descansa sobre una distinción entre causas internas y externas. Sostuvo que, si bien nuestras acciones son necesarias e inevitables, como exige el determinismo, no están determinadas sólo por factores externos. También se ofrece la traducción al español de los principales textos usados en la reconstrucción.

* * *

ABSTRACT: If the world is governed by causal determinism, then everything we do is fully determined by external factors alone (Cicero, *De fato*, 40). If the objection were correct, causal determinism would be unable to accommodate the fact, recognized by both parties, that we are responsible for many of the things we do. Chrysippus attempted to save causal determinism from this objection by advancing a distinction between internal and external causes. He argued that even though our actions are necessary and inevitable, as determinism requires, they are not determined by external factors alone. We also offer a Spanish translation of the main texts we use in this reconstruction.

PALABRAS CLAVE: acción, causas, determinismo, estoicismo, externas, internas, psicología.

RECEPCIÓN: 21 de mayo de 2004.

ACEPTACIÓN: 29 de septiembre de 2004.

¿Depende todo lo que hacemos de factores externos? Causalidad externa y causalidad interna en la psicología estoica de las acciones¹

Ricardo SALLES y José MOLINA

0. Introducción

Para que alguien esté justificado en atribuirnos responsabilidad por nuestras acciones, es condición necesaria que éstas no estén determinadas exclusivamente por factores externos. En esto coinciden tanto los compatibilistas como los incompatibilistas: si estuvieran determinadas exclusivamente por tales factores, no serían acciones propiamente dichas, sino cosas que simplemente nos suceden. En la época de los estoicos tempranos, esta preocupación por la determinación externa no era nueva; en efecto, sobresale en Aristóteles, como lo indica el análisis que ofrece en la *Ética Nicomaquea* de la voluntariedad.² Ésta es una condición necesaria tanto para la responsabilidad legal como para la moral; pero el que un movimiento corporal sea voluntario requiere que tenga su causa

¹ Este artículo fue escrito con el apoyo de los proyectos PAPIIT IN401301, CONACYT 40891-H y FIL-002-03 (Universidad de los Andes, Chile); los textos, a los que se hace alusión entre corchetes, se encuentran traducidos al final del artículo.

² Cf. *EN*, 1109b30-35, y *EN*, 1110a1, 1110b2 y 1111a23. Para un análisis de la teoría aristotélica de la voluntariedad sobre la base de estos textos, cf. Charles, 1984, pp. 99-107. El intento por parte de Aristóteles de establecer la existencia de cosas que “se mueven a sí mismas” (κινεῖ αὐτὰ ἑαυτά) también refleja esta preocupación por la determinación externa, aunque en un contexto que ya no es moral o legal sino físico y, en última instancia, cosmológico. Cf. textos <1>, <2> y <3>. Sobre este tema, cf. Nussbaum, 1978, pp. 121-142; Furley, 1980, pp. 59 y 62-65, y Gill, 1994.

eficiente dentro del agente. Según Aristóteles, la interioridad de la causa puede no ser una condición suficiente para la responsabilidad, pues hay movimientos corporales dotados de una causa interna, de los cuales, sin embargo, no somos responsables. Ejemplos de ello serían la digestión o el cambio de estatura. Pero la interioridad de la causa, piensa Aristóteles, es una condición necesaria para la responsabilidad, pues no puede atribuirse responsabilidad por un movimiento corporal o un estado de nuestro cuerpo, cuya causa es exclusivamente externa y que, por ello, simplemente nos sucede.

Sabemos que los estoicos tempranos argumentaron que este “requisito de internalidad”, como lo llamaremos, puede ser satisfecho en un mundo que, como ellos sostenían, está gobernado por el determinismo causal. También sabemos que desarrollaron este argumento en el contexto de su respuesta a una objeción (en adelante, la “objeción externalista”), según la cual el determinismo causal conlleva forzosamente una violación de este requisito.³ En este artículo, nos proponemos explorar los detalles, menos conocidos, tanto de los argumentos sobre los cuales se apoya la objeción, como de los argumentos que empleó para refutarla el tercer escolarca de la escuela estoica, Crisipo.

La única versión ampliamente documentada de la objeción externalista contra los estoicos figura en el *De fato* de Cicerón,⁴ y está dirigida contra la psicología de la acción propuesta por ellos. La acusación es que, si la psicología —o secuencia de sucesos mentales que subyace a nuestras acciones— funciona como los estoicos suponen, entonces todo lo que hacemos, a fin de cuentas, está determinado exclusivamente por factores externos. No habría acciones propiamente dichas, sino sólo cosas que meramente nos suceden. El apartado 2 se dedica a estudiar la objeción misma. Crisipo rebatió la obje-

³ Para las dos afirmaciones anteriores, cf. Salles y Molina, 2003.

⁴ Cf. texto <18>.

ción, y en el apartado 3 se ofrece un análisis de su argumentación. Considerando que la objeción externalista depende de la explicación que los estoicos ofrecen de la psicología de la acción, comenzaremos en el apartado 1 con un análisis de dicha explicación.

1. *La psicología de la acción según los estoicos tempranos*

La psicología de la acción es una secuencia de sucesos mentales previos a la acción, los cuales, según los estoicos, se producen en la región del alma del agente conocida como su parte “predominante” (ἡγεμονικόν), la cual, piensan los estoicos, en el caso de los seres humanos consiste en su pensamiento o mente (διάνοια).⁵ Ahora bien, si una acción se ha producido, hay cuando menos tres fenómenos previos a la acción que tuvieron que haber ocurrido en la mente.⁶

(1) Para empezar, el agente tiene que haber recibido una impresión (φαντασία). Las impresiones, según los estoicos, son vehículos de información que poseen las siguientes características: (i) su origen causal suele ser un estado o suceso externo, genéricamente denominado el “impresor” (φανταστής);⁷ (ii) en los seres humanos, el contenido de las impresiones es una proposición (ἄξιωμα) en virtud de la cual son verdaderas o falsas;⁸ (iii) en contextos prácticos, su contenido proposicional es de la forma “debo hacer F”, o “es apropiado

⁵ Para un análisis pormenorizado de la concepción estoica de alma, cf. Annas, 1992, pp. 37-70.

⁶ En Inwood, 1985, pp. 42-101, se ofrece un análisis detallado de la psicología de la acción según los estoicos.

⁷ Cf. texto <4>. Véase también Sexto Empírico, *M*, 7, 241.

⁸ La proposición (ἄξιωμα) constituye el contenido intencional de las impresiones racionales. Es ella (y no la impresión) la portadora primaria de verdad. Sobre esto, cf. S. E., *M*, 8, 70-74 (= *SVF* II, 187). El asunto se discute en detalle en Kerferd, 1978.

(καθήκον) hacer F”, donde F es una acción.⁹ En dichos contextos, las impresiones se denominan “impulsivas” (φαντασία ὀρμητικαί). Por ejemplo, si veo a un niño atrapado en una casa en llamas y tengo la impresión de que debo salvarlo, la impresión satisfará las tres condiciones: el niño que está atrapado en la casa en llamas es un estado que hace que tenga la impresión de que debo salvarlo; la impresión tiene un contenido proposicional, a saber, la proposición de que “debo salvar al niño”, y salvar al niño es la acción F correspondiente.

(2) Además de una impresión impulsiva, una acción exige necesariamente que el agente asienta a la impresión.¹⁰ El término griego empleado por los estoicos para “asentimiento” es συγκατάθεσις. El asentimiento, según esta teoría, está dirigido al contenido proposicional de la impresión, y consiste en un acto mental mediante el cual una persona acepta como verdadera la proposición en cuestión. Los estoicos distinguen numéricamente entre asentimiento e impresión. Se trata de dos sucesos separados que ocurren en la mente, el segundo de los cuales puede tener lugar sin el primero. Por ejemplo, alguien podría tener la impresión de que el sol mide unos treinta centímetros sin realmente asentir a la proposición de que eso mide el sol.

(3) El tercer elemento básico en la teoría de la acción estoica es el impulso práctico, o πρακτικὴ ὀρμή. Los impulsos prácticos son, físicamente, un “movimiento del alma hacia algo” (φορὰ ψυχῆς ἐπὶ τι) y, en el caso de los seres humanos, un “movimiento de la mente hacia algo en la esfera del actuar” (φορὰν διανοίας ἐπὶ τι τῶν ἐν τῷ πράττειν).¹¹ Si bien el objeto del asentimiento es una proposición del tipo “hacer F es apropiado”, el objeto del impulso no es la proposición mis-

⁹ Cf. texto <6>. Se ha discutido este tema en Long, 1976, pp. 90-91; Inwood, 1985, p. 224, y Annas, 1992, p. 91.

¹⁰ Cf. textos <8> y <12>.

¹¹ Cf. textos <6> y <7>.

ma, sino la acción que se expresa en un predicado (κατηγορημα) que está incluido en la proposición, en este caso, el predicado “F”,¹² Una vez recibida la impresión evaluativa de que debo hacer F, y ocurrido el asentimiento a la proposición, se genera el impulso de hacer F. Una característica importante de los impulsos prácticos es que, cuando los ejercemos, estamos de verdad muy cerca de la acción misma. El impulso no es un vago deseo de actuar de cierta manera, sino, más bien, la intención positiva de actuar de esa manera; esto es, algo que realmente dará como resultado una acción, a menos que cambiemos de opinión o que inesperadamente encontremos algún obstáculo externo que impida la ejecución de los movimientos corporales que puede requerir la acción. Según algunas fuentes,¹³ los estoicos sostenían que todo impulso humano es numéricamente idéntico a un acto de asentimiento: el que yo asienta a la impresión de que es apropiado hacer F y el que ejerza el impulso correspondiente, no son dos sucesos separados, sino uno y el mismo suceso descrito de dos maneras diferentes. Esta línea interpretativa ha sido seguida y desarrollada en detalle por algunos estudiosos.¹⁴ La intuición básica que está por detrás de esta idea parece ser la siguiente: alguien que asiente a una impresión cuyo contenido es la proposición “hacer F es apropiado” está adoptando una actitud favorable, o “pro-actitud”, hacia la acción F; y esta actitud es precisamente el impulso de hacer F.¹⁵ Esta intuición, por su parte, se basa probablemente en la intuición aún más básica de que alguien que acepte como verdadera una proposición como

¹² Cf. texto <10>, el cual es discutido en LS, II, p. 201. Sobre la idea de que la acción cumple una función predicativa dentro de la proposición, cf. Long, 1976, pp. 90-91, y Inwood, 1985, p. 64.

¹³ Especialmente Estobeo. Cf. texto <11>.

¹⁴ Véanse Tsekourakis, 1974, pp. 110-111; Long, 1976, pp. 90-91; LS, II, p. 200; Annas, 1992, pp. 92-97; Nussbaum, 1994, pp. 373-386, y Joyce, 1995, pp. 319-322.

¹⁵ Sobre la aplicación de estos conceptos, de carácter davidsoniano, a la psicología estoica de las acciones, cf. Inwood, 1985, pp. 9, n. 2, y 42-66.

“hacer F es apropiado”, no puede sino adoptar una actitud favorable hacia la acción.¹⁶ Esta última tesis reaparece en la filosofía contemporánea como uno de los pilares de algunas de las teorías de la acción y, de manera sobresaliente, en la de Davidson.¹⁷

Hay otras fuentes, sin embargo, en las que se encuentra una formulación más débil de la relación. Éste parece ser el caso de Plutarco en su tratado *De Stoicorum repugnantiis*, 1057A (= texto <8>), donde se dice que, para Crisipo y Antípatro, un impulso no puede existir sin un acto de asentimiento.¹⁸ No se plantea explícitamente ninguna tesis de identidad. En investigaciones recientes, y en concordancia con este enfoque interpretativo basado en la no identidad, Inwood ha afirmado que los impulsos estoicos son “paralelos” a actos de asentimiento, en el sentido de que están controlados y determinados por los segundos, aunque *stricto sensu* no sean idénticos a ellos.¹⁹ Asentir a una proposición como “hacer F es apropiado” causa un impulso, y el impulso —según Inwood— equivale a pronunciar el imperativo “tú, haz F”, que el agente se dirige a sí mismo. En otras palabras, aceptar como verdadera esa proposición hace que el agente se ordene a sí mismo llevar a cabo la acción. Podemos hacer a un lado las complejidades de la interpretación de Inwood, ya que no afectan la idea que deseamos subrayar a propósito de la relación entre asentimiento e impulso. Y ésta es, en primer lugar, que los impulsos constituyen actitudes favorables hacia cursos de acción —aquello hacia lo que tenemos un impulso suele ser una acción tal como se expresa en un predicado incluido en el contenido proposicional de una impresión— y, en segundo lugar, que estas

¹⁶ Cf. Long, 1984, p. 91.

¹⁷ Cf. por ejemplo Davidson, 1980, p. 23.

¹⁸ Cf. también texto <12>.

¹⁹ Cf. Inwood, 1985, pp. 42-66; en especial pp. 61-62. Esta interpretación es puesta en duda en Annas, 1992, pp. 92-97, en especial p. 96, n. 20. Cf. también Boys-Stones, 1996, p. 92, n. 24.

actitudes favorables se relacionan —causalmente o por identidad— con la aceptación de cierta clase de proposiciones.

En resumen, la secuencia que conduce a una acción, según la teoría estoica, consiste, entonces, en lo siguiente: el impresor (φανταστόν) causa en mí una impresión impulsiva (φαντασία ὀρμητική) dotada de contenido proposicional; yo, por mi parte, doy asentimiento (συγκατάθεσις) a la proposición, lo cual determina causalmente, o constituye, un impulso práctico (πρακτική ὀρμή) de mi parte a actuar de cierta forma, y, de este modo, si nada externo lo impide, llevo a cabo la acción misma (πρᾶξις).

Aunque es posible reunir bastante información sobre la *psicología* de la acción a partir de nuestras fuentes, no sabemos mucho acerca del concepto estoico de acción en cuanto tal. No obstante, tal vez las siguientes observaciones, algunas de ellas conjeturales, ayuden a esbozar algunos de sus elementos.

Toda acción exige que haya ocurrido un impulso práctico; sin embargo, no todo impulso práctico produce una acción. Como ya lo hemos visto, puede haber algún obstáculo externo inesperado que impida la ejecución física del acto que corresponde al impulso. Esto implica que la acción no es el impulso: aun cuando toda acción presuponga el movimiento de un impulso, no es idéntica a él. La acción, empero, tampoco debe identificarse ni con el movimiento final de las extremidades ni con el de los órganos externos (lengua, labios, ojos, etcétera) mediante los cuales el agente pone en práctica el impulso, pues hay acciones que ocurren sin un movimiento de ese tipo. Para poner un ejemplo, si asiento a la proposición de que es apropiado quedarme sentado, el que yo siga sentado *es* una acción, aun cuando no se produzca, ni tenga que producirse, ningún movimiento de mis extremidades o de mis órganos externos. Es una acción, porque es el resultado de un impulso que sigue al asentimiento dado a cierta impresión práctica (o que consiste en él). Por consiguiente, una definición general de acción tiene que hacer justicia a estas dos restricciones: no

puede ser idéntica ni al impulso ni a movimientos de las extremidades o de los órganos externos.

Para definir acción, podemos recurrir a lo que los estoicos llaman la “tensión” (τόνος) de la mente. A fin de ilustrar esta noción, Galeno ofrece la analogía de los músculos de una mano que se esfuerza en mantenerse abierta: están activos y, sin embargo, en conjunto están en reposo.²⁰ La actividad que subyace en esta tensión es analizada por los estoicos en términos de un “movimiento tensionante”(τονική κίνησις) realizado por el hálito (πνεῦμα) del alma, el cual consiste, según la teoría estoica, en una entidad física coextensiva con el cuerpo. El movimiento en cuestión es uno mediante el cual el alma se estira en direcciones opuestas, en un lugar determinado, de tal modo que alcanza cierto equilibrio. Estas nociones están implícitas en los puntos vista de Cleantes sobre la naturaleza de la acción. Según Séneca, Cleantes no redujo la acción de caminar al movimiento de los pies y de los brazos que acompañan esa acción. Al contrario, la identificó con el suceso que consiste en el estiramiento del alma desde la mente hasta los pies (*spiritum esse a principali usque in pedes permissum*).²¹ Aunque Séneca no se ocupa de los detalles de la teoría de Cleantes, todo sugiere que para él una acción era efectivamente un estado de tensión del alma, producido por un impulso, el cual puede o no acompañarse de un movimiento de las extremidades o de los órganos externos, dependiendo de la naturaleza del impulso.²² Por ejemplo, cuando la traducción de un impulso a la práctica exige un movimiento de las

²⁰ La analogía figura en el texto <15>. Sobre la noción estoica de τόμος y de τονική κίνησις, cf. también los textos <13>, <14> y <16>.

²¹ Cf. texto <17>.

²² Crisipo parece alejarse de la posición de Cleantes, cuando identifica la acción de caminar con el estado de tensión del alma, sin hacer ninguna referencia al movimiento de los pies. Con ello, Crisipo hace énfasis en la idea de que esta acción no consiste *en absoluto* en el movimiento de los pies que es característico del caminar. Para una interpretación distinta, cf. Inwood, 1985, p. 50.

extremidades (como en el caso de la marcha), entonces, si nada externo lo impide, el impulso causará cierta tensión del alma, que es la acción propiamente dicha, la cual, en este caso particular, se acompaña de un cierto movimiento de las extremidades, característico del andar. Este movimiento no es la acción en sí misma, sino algo inseparable de este tipo particular de acción. Dicho de otro modo, cuando la traducción del impulso a la práctica *no* exige un movimiento corporal, o cuando exige la *ausencia* de movimientos corporales (como en el caso de quedarse sentado), el impulso causa una tensión diferente y, de este modo, una acción distinta, que no se acompaña, o no tiene por qué acompañarse, de algún movimiento de las extremidades.

En ambos casos, el impulso puede verse frustrado por factores externos. Mi impulso de caminar puede frustrarse por la presencia de un muro a mi alrededor, y mi impulso de quedarme sentado puede frustrarse por el viento de un huracán que me lance al piso. La frustración es análoga en ambos casos, en cuanto que no satisface el predicado al que mi impulso se dirige: en el primer caso asentí a la proposición de que “caminar es apropiado”, pero no satisface el predicado “caminar”; en el segundo caso, asentí a la proposición de que “quedarse sentado es apropiado”, pero no satisface el predicado “seguir sentado”.

2. “Epicuro” y la objeción externalista

Se acusó al análisis estoico de la psicología de la acción de quebrantar el requisito de internalidad. La base de esta acusación es el énfasis que los estoicos, y los deterministas en general, ponen en el hecho de que cualquier acción es resultado de una cadena causal que normalmente parte de un estado o suceso “externo”. De ser así —sostiene el oponente—, las acciones son determinadas, a fin de cuentas, por factores

externos. Sin embargo, la inferencia es falaz, como nítidamente lo expuso Crisipo. Apoyándose en una distinción entre tipos de causas, Crisipo argumenta que el hecho de que una acción “A” ocurra puede estar causalmente relacionado con la ocurrencia previa de un estado o suceso externo “E”, sin que la ocurrencia de “A” esté totalmente determinada por la de “E”. Por esta razón sucumbe la objeción externalista dirigida en contra de la psicología de la acción propuesta por los estoicos.

La objeción está documentada en Cicerón (= texto <18>), pero no sabemos a ciencia cierta a quién se debe. Una conjetura, que debemos a Pamela Huby, es que su autor es Epicuro.²³ Otra conjetura, propuesta por Ioppolo, es que el autor de la objeción es Arcesilao, un académico escéptico contemporáneo de Zenón de Citio, el fundador de la escuela estoica.²⁴ Por razones que indicamos más adelante, nos inclinamos por la propuesta de Huby.

El argumento sobre el que se apoya la objeción puede reconstruirse del modo siguiente (las premisas con asterisco no se enuncian de manera explícita en el texto).

- (1) Si todas las cosas que ocurren son obra del destino, todas ellas tienen una causa antecedente.
- (2)* Las causas antecedentes determinan por completo sus efectos: para cualesquiera dos sucesos A y B, si A tiene como causa antecedente a B, A está completamente determinado por B.
- (3)* Si todo lo que ocurre tiene una causa antecedente, todo impulso debe tener una causa antecedente.
- (4) La causación antecedente es transitiva: si X es la causa antecedente de Y, y Y es la causa antecedente de Z, entonces Z tendrá como causa antecedente a X.
- (5)* Ninguna de las causas antecedentes de los impulsos reside en nosotros (*non sita in nobis*).²⁵

²³ Cf. Huby, 1975, y también Gulley, 1990, pp. 49-50.

²⁴ Cf. Ioppolo, 1989, p. 422, n. 8.

²⁵ La expresión *in nobis* se refiere a la ubicación espacial de la causa antecedente. En particular, no se trata de una expresión sinónima de *in nostra potestate*,

- (6)* Si algo X tiene todas sus causas antecedentes en algo que no reside en nosotros, X mismo no depende de nosotros (no está *in nostra potestate*).
- (7) Por consiguiente, como ninguna de las causas antecedentes de los impulsos reside en nosotros, los impulsos no dependen de nosotros (no están *in nostra potestate*).
- (8) Por consiguiente, siendo las causas antecedentes de los impulsos las causas antecedentes de las cosas que son resultado de los impulsos, las cosas que son resultado de los impulsos no dependen de nosotros.
- (9)* Los actos de asentimiento y las acciones que resultan de ellos están entre las cosas que son resultado de los impulsos.²⁶
- (10) Consecuentemente, ni nuestros actos de asentimiento ni nuestras acciones dependen de nosotros y, siendo esto así, no podemos ser elogiados o culpados por ellos justificadamente.

Podemos extraer el núcleo del argumento sin ocuparnos necesariamente de todos sus problemáticos detalles. Sus principales premisas son (2)*, (4), (5)* y (6)*. La combinación de (4) y (5)* implica la tesis de que la causa antecedente de lo que es resultado de un impulso “no reside en nosotros” (*non sita in nobis*); esto es, no está dentro, sino fuera, de nosotros. (6)*, a su vez, afirma la tesis general de que no podemos responsabilizarnos de algo cuya causa antecedente no reside en nosotros. Y esta tesis se apoya en (2)*, que interpreta las causas antecedentes como causas que determinan completamente aquello de lo que son causas antecedentes. Por lo tanto, una versión simplificada de la objeción sería la siguiente: da-

como parece suponerse en Bobzien, 1998, p. 245, n. 25. Según nuestra interpretación, en la objeción ambas expresiones se relacionan inferencialmente: *dado* que las causas de asentimiento y acción son externas a nosotros (*non sita in nobis*), el asentimiento y la acción no dependen de nosotros. Al respecto, cf. Long, 1971, pp. 182-183, y Frede, 1987, pp. 139-144.

²⁶ Cf. Séneca, *Ep.* CIII, 18, discutido en Inwood, 1985, p. 81, n. 193. Como vimos en la sección 1, sin embargo, en la doctrina estoica el asentimiento no sigue al impulso. Para algunas conjeturas sobre por qué en el texto 18 se dice que el impulso precede al asentimiento, cf. LS, II, p. 384, y Bobzien, 1998, pp. 246-250.

do que lo que es resultado de un impulso (a saber, el asentimiento y la acción) tiene como causa antecedente algo externo a nosotros, y dado que la causación antecedente es completamente determinante, de ahí se sigue que lo que es resultado de un impulso está totalmente determinado por algo externo a nosotros. Por consiguiente, dado el requisito de internalidad de la responsabilidad, no se nos puede responsabilizar de nuestras acciones (ni de nada que sea resultado de un impulso).

Según esta reconstrucción, el argumento es válido; el problema es que es endeble. La premisa (2)*, en particular, resulta polémica y constituye, de hecho, el blanco del contraargumento de Crisipo. Como veremos en seguida, Crisipo sostendrá que, aunque todo suceso está totalmente determinado desde un punto de vista causal por el conjunto completo de factores involucrados en su producción, la relación causal entre el suceso y cada uno de estos factores tomado por separado, no es (o no es siempre) completamente determinante: la ocurrencia de un suceso A puede estar causalmente relacionada con la ocurrencia anterior de un suceso B, sin que la ocurrencia de A esté del todo determinada por la de B. Esta distinción autoriza a Crisipo a afirmar que la relación causal que mantienen nuestros actos de asentimiento e impulsos con nuestro entorno no implica por sí misma que estén totalmente determinados por algún estado o suceso externo. Además de estados y sucesos externos, la ocurrencia de los actos de asentimiento y de los impulsos implica causas internas. De esta manera, está totalmente determinada por la combinación de estos dos elementos, pero no sólo por factores externos. Esto autoriza a Crisipo a mantener el determinismo causal universal, a saber, la tesis (A).

(A): Es verdad de cualquier objeto X y de cualquier actividad F que, si X hace F, entonces el que X haga F está totalmente determinado por su causa (esto es, por todo el conjunto de factores causales involucrados en su producción),

y, al mismo tiempo, negar la determinación externa universal, a saber la tesis (B):

(B): Es falso que, para cualquier objeto X y cualquier actividad F, si X hace F, entonces el que X haga F esté totalmente determinado por algo externo a X, y esto es falso, aun si el que X haga F está causalmente relacionado con algo externo a X.

El siguiente apartado se dedica a estudiar en detalle cómo se vale Crisipo de este argumento.

3. *Las causas internas de Crisipo*

La versión que ofrece Cicerón de la réplica que Crisipo hizo de la objeción (= texto <19>) incluye (i) un argumento filosófico que sostiene que los impulsos y los actos de asentimiento no están determinados exclusivamente por factores externos, y cuya esencia es una distinción entre factores internos y externos; y (ii) una explicación de Cicerón de cómo esta distinción se relaciona con la distinción más técnica en la teoría causal de Crisipo entre causas “perfectas y principales”, por un lado, y causas “próximas y auxiliares”, por el otro; explicación que recurre a la teoría general de la causación de Crisipo. En lo que sigue nos centraremos principalmente en (i). Aunque la explicación exegética de Cicerón es una fuente valiosa de información, (i) y (ii) pueden estudiarse independientemente uno de otro.²⁷

En cuanto a (i), Crisipo procura establecer que la tesis de que todo sucede por obra del destino —entendida aquí como la tesis de que todo tiene una causa antecedente o está “precedido por una causa”—²⁸ no se ve amenazada por la forma en

²⁷ Como se indica en Sharples, 1991, p. 198, y Bobzien, 1998, p. 261.

²⁸ Sobre la equivalencia entre estas dos tesis, cf. Cic., *Fat.*, 21, y [Plutarco], *De fato*, 574e; además véase Bobzien, 1998, pp. 74-75.

que, según los estoicos, funciona la psicología de la acción. La psicología de la acción puede funcionar como los estoicos afirman, y sin embargo dar cabida al requisito de internalidad. Si Crisipo tiene razón, entonces, a fin de que el asentimiento (y la acción) cumplan el requisito de internalidad, no es necesario renunciar a la tesis de que todo tiene una causa antecedente —tesis que habría que abandonar, si tener una causa antecedente implicara estar determinado exclusivamente por factores externos, como lo alega el objetor—. En contraste, si el objetor tuviera razón, la única manera de hacer justicia al requisito de internalidad sería concediendo que el asentimiento —la causa de la acción— carece en sí mismo de una causa antecedente. De hecho, ésta es precisamente la posición que adopta el objetor, quien niega que todo sea obra del destino, argumentando que el asentimiento debe carecer de causa antecedente. Esto favorece la propuesta de Huby de que el objetor es Epicuro, pues éste parece haber adoptado precisamente esta posición en su discusión de la voluntad libre.²⁹

¿Cómo demostró Crisipo que el asentimiento tiene una causa antecedente, sin estar por ello determinado exclusivamente por factores externos? La pieza clave de su argumento fue una distinción entre causas internas y externas. Esta distinción se ilustra mediante el ejemplo de un cilindro que rueda cuesta abajo por una pendiente, que enseguida se aplica a los actos de asentimiento. En el primer caso, encontramos dos factores causales: por una parte, el impulso externo mediante el cual el cilindro es puesto en movimiento, y, por la otra, su forma cilíndrica, que corresponde a la causa interna (por serle *intrínseca*). Es gracias a ella que el cilindro rueda cuesta abajo una vez que es puesto en movimiento por la causa externa. El término latino usado para referirse a la forma es *volubilitas*, que denota la capacidad o facultad de rodar (“rodabilidad”) puesta en acción por la causa externa. Esta facultad es inde-

²⁹ Según Lucrecio, II, 251-260.

pendiente del impulso externo, en la medida en que el cilindro no la posee por obra del impulso externo. En otras palabras, 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.

Crisipo afirma que lo mismo vale, por analogía, para los actos de asentimiento. El análogo del impulso es un *visum*, algo que “fue visto”, esto es, un estado o suceso externo —un impresor (φανταστόν) externo, el cual a su vez produce una impresión práctica en el agente, pero no es idéntica a ella. El análogo de la facultad de rodar del cilindro es “su propia fuerza y naturaleza”. En investigaciones recientes, esto ha sido interpretado cuando menos de dos maneras diferentes: o bien, como la cualidad peculiar (ιδία ποιότης) del agente, que es exclusiva de cada agente individual, o bien, como un conjunto de cualidades que es común para cierto tipo de carácter.³⁰ Aunque tomaremos partido más adelante sobre cuál de estas interpretaciones es más correcta, es preciso destacar por el momento la idea de que este elemento causal es distinto del factor externo, y se complementa con él para causar el asentimiento. Como en el caso del cilindro, el factor externo no determina por sí solo que el agente dé (o retire) su asentimiento a la impresión, pues la analogía sugiere que, así como el impulso externo no hace que el cilindro tenga la facultad de rodar, así tampoco ni el impresor ni la impresión correspondiente hacen que la mente del agente tenga la fuerza y la

³⁰ Sobre la segunda interpretación, véase Frede, 1987, p. 336, y LS, I, p. 341. La primera se presenta como una posibilidad en LS, II, p. 385. Para una tercera vía de interpretación, cf. Bobzien, 1998, pp. 268-269, donde también se ofrece una discusión de las dos primeras.

naturaleza específicas que realmente posee. Cualquier acto de asentimiento se debe a una causa antecedente, a saber, al conjunto completo de factores causales que determina totalmente su ocurrencia; sin embargo, no está determinado exclusivamente por el factor externo, pues, aunque este factor es externo, la fuerza y la naturaleza de la mente del agente son intrínsecas al agente, y en sí no son causadas por el factor externo.³¹

Como mencionamos líneas atrás, el texto de Cicerón también ofrece una explicación de cómo la distinción crisipiana entre factores internos y externos coincide con su distinción entre causas “perfectas y principales” y causas “próximas y auxiliares”. Cicerón no dice cuál es la naturaleza de estas causas; sí afirma, sin embargo, que, en el ejemplo del asentimiento, el factor externo —el impresor— corresponde a la causa próxima y auxiliar del asentimiento, y, por eso mismo, da a entender que la fuerza y la naturaleza de la mente del agente corresponden a la causa perfecta y principal. Al menos así se ha interpretado tradicionalmente la versión de Cicerón en los estudios contemporáneos.³² Según esta interpretación, la idea *no* es que para Crisipo la causa perfecta y principal de un movimiento sea siempre interna al objeto que lo ejecuta, aun cuando en el caso particular del asentimiento (o de que el cilindro ruede cuesta abajo), sí parezca serlo. Otra cosa que conviene apuntar es la siguiente: independientemente de cuál haya sido la naturaleza de las causas a las cuales se refiere Cicerón como “perfectas y principales”, el término mismo de “perfecto y principal” sugiere que tales causas tienen un poder

³¹ El ejemplo del cilindro y la analogía con la psicología de la acción también se encuentran en Aulo Gelio, VII, II, 11. Su versión coincide estrechamente con el pasaje de Cicerón.

³² Para una lista exhaustiva de los estudiosos que han adoptado esta interpretación, cf. Bobzien, 1999, p. 205, n. 23, quien se aparta de ella, al argumentar que (a) en cualquier caso de causación hay o bien una causa próxima y auxiliar o bien una causa perfecta y principal en acción, pero no ambas, y que (b) en el argumento del cilindro, el factor interno no es una causa perfecta y primaria.

explicativo más amplio que las “próximas y auxiliares”, que son presentadas por Cicerón como meras precondiciones necesarias. Una consecuencia de esto sería que para Crisipo la causa interna del asentimiento no está en el mismo nivel explicativo que el impresor externo y la impresión correspondiente, sino que tiene cierta prioridad explicativa sobre ellos: la causación propiamente dicha del acto de asentimiento es obra de la causa interna, mientras que el impresor y la impresión correspondiente son relegados a la posición de una mera precondición necesaria, o, en el mejor de los casos, a la de un factor desencadenante.³³

Es posible que esta tesis acerca de la prioridad de la causa interna no sea crisipiana, pero es filosóficamente atractiva y, según una interpretación, constituye una parte constitutiva del argumento que de hecho emplea Crisipo para refutar la objeción externalista. Todo esto depende de cómo interpretemos su estrategia general.

Existen dos formas de interpretar esta estrategia general. La primera consiste en sostener que la distinción que establece Crisipo entre factores internos y externos se usa para mostrar que nuestras reacciones a impresiones causadas por impresores externos, no están totalmente determinadas por estos impresores. Como lo sugiere el texto <19>, Crisipo parece haber llegado a esta conclusión en dos etapas. En primer lugar, demuestra que el asentimiento se produce por la combinación del factor externo con el factor interno, el cual vendría a ser, como vimos, la naturaleza y la fuerza de la mente. En segundo lugar, indica que la naturaleza y la fuerza de nuestra mente no está en sí misma determinada por ese factor externo particular. Conforme con esta estrategia, la causa interna no tiene prioridad explicativa sobre el impresor externo y la impresión correspondiente, pero, según la interpretación rival,³⁴

³³ Cf. Sorabji, 1980, p. 80.

³⁴ Cf. Frede, 1980, p. 139.

Crisipo procedió de otra forma. Partiendo de la observación de que personas diferentes reaccionan de manera diferente a las mismas impresiones, él sostuvo que la diferencia en las reacciones tiene que explicarse en términos de una diferencia en la constitución de la mente de las personas. Según esta segunda estrategia, la causa interna del asentimiento no sólo tiene cierta función explicativa (los factores externos no pueden explicar por sí solos cómo alguien reacciona a ellos), sino también una función explicativa mayor de la que posee el impresor externo y la impresión correspondiente. En efecto, el *explanans* apropiado de por qué, al recibir una impresión particular, un agente otorgó su asentimiento en lugar de suspenderlo, es que la mente del agente es de tal naturaleza que causa el asentimiento a este tipo de impresiones.

Cualquiera de estas dos estrategias es eficaz como réplica a la objeción externalista. Ambas dependen de la idea de que la causa interna del asentimiento, que Crisipo identifica con la naturaleza y la fuerza de la mente, no está en sí misma determinada por el impresor externo y la impresión correspondiente. Y esta idea es perfectamente defendible desde un punto de vista filosófico. No porque veo a un niño atrapado en una casa en llamas, ni porque me formo la impresión de que debo salvarlo, soy el tipo de persona que asentiría a la impresión. Por analogía, lo mismo vale para el cilindro: no es porque lo impulse desde la cima de una pendiente que tiene la capacidad de rodar; dicha capacidad es, al menos temporalmente, anterior al impulso. El cilindro rueda cuesta abajo una vez que fue impulsado, debido a que *ya* tiene esta capacidad.

A modo de conclusión, es preciso ahondar en la naturaleza de la causa interna. Para ello, reflexionemos sobre una posible contra-objeción a la réplica que Crisipo ofrece a la objeción externalista.

Uno podría preguntarse si acaso no existe un sentido más profundo en que la psicología de la acción es vulnerable al determinismo externo. Ya vimos que la causa externa del acto

de asentimiento no determina por sí sola al acto de asentimiento. En efecto, una explicación de por qué el asentimiento tuvo lugar exige que nos remitamos a la naturaleza y la fuerza de la mente, que son internas al agente y no están determinadas ni por el impresor ni por la impresión correspondiente a la cual se asiente. Pero, ¿acaso no están la naturaleza y la fuerza de la mente determinadas por factores externos anteriores? En el ejemplo del niño atrapado, por ejemplo, ¿no se podría argüir que el que yo sea el tipo de persona que asiente a esa impresión es algo determinado externamente por la educación que recibí y por otras interacciones que tuve en el pasado con mi entorno? Asimismo, en cuanto al cilindro, ¿no es su capacidad de rodar algo que está, a fin de cuentas, determinado externamente, a saber, por el artesano que lo construyó y le impuso su forma cilíndrica, gracias a la cual ahora tiene la capacidad de rodar? Esta objeción es aguda y da un nuevo ímpetu a la objeción externalista expresada en el texto <18>. Algunos especialistas contemporáneos han sugerido que de hecho se planteó esta crítica en las secciones del párrafo 45, que ahora están perdidas, del tratado de Cicerón.³⁵ Incluso se ha intentado defender a Crisipo contra ella, aunque con resultados un tanto decepcionantes.³⁶ En lo que sigue presentaremos un enfoque distinto del problema, y mostraremos que Crisipo tenía todos los elementos para montar una defensa filosóficamente exitosa de su posición. Como veremos, el *innatismo* desempeña aquí una función importante.

Para empezar con el caso del cilindro, ¿es su forma cilíndrica realmente algo determinado externamente? Si reflexionamos cuidadosamente sobre esto, parece que no puede serlo. Pensemos en un cilindro de madera manufacturado por un artesano. El oponente podría argüir que la forma cilíndrica

³⁵ Se mencionan en Sharples, 1991, pp. 193-194.

³⁶ Cf. Bobzien, 1998, pp. 290-301, en especial pp. 298-299, quien observa que “ésta es una crítica poderosa”, pero sostiene que Crisipo es incapaz de refutarla con éxito.

que el cilindro tiene ahora le fue impuesta desde fuera por el artesano que lo construyó. Pero en realidad no es así. El objeto sobre el cual el artesano trabajó al momento de la creación fue el pedazo de madera, no el cilindro; en términos estoicos, el artesano hizo que el predicado “tener una forma cilíndrica” fuera satisfecho por el pedazo de madera, no que fuese satisfecho por el propio cilindro, ya que no había un cilindro preexistente al cual el artesano luego le hubiera impuesto la forma cilíndrica. Así, de todos los instantes que se dieron (ὑπάρχει) en sucesión desde el comienzo del mundo, no hay ninguno en el cual el cilindro mismo haya recibido su forma cilíndrica desde fuera.³⁷

Podemos llegar a una conclusión análoga en el caso de la naturaleza y la fuerza interna de la mente. Supongamos que su naturaleza y fuerza son la cualidad peculiar del agente (su *ἰδίᾳ ποιότης*). Esta cualidad —que, como cualquier otra cualidad, los estoicos interpretan como un cuerpo— nunca es externa al agente, pues una cualidad peculiar, siendo lo que fija la identidad numérica del agente con el paso del tiempo, es temporalmente coextensiva con el agente.³⁸ Por lo tanto, no es posible que haya algún momento en que el agente mismo reciba su cualidad peculiar, pues él no existía antes de tenerla. Si dijéramos que hay un momento en que él la recibe, estaríamos suponiendo que el agente preexiste a sí mismo, lo cual es lógicamente imposible. Claro está que los estoicos dirían que la providencia divina ha predeterminado desde el inicio del universo que el agente empezaría a existir en cierto momento y que tendría la cualidad peculiar que actualmente tiene. Pero, por las razones que acabamos de mencionar, esto no puede implicar que el agente mismo, o su mente, esté externamente determinado por la providencia divina. Lo que está externamente determinado, si acaso, es la materia que lo

³⁷ Sobre este asunto, cf. Boeri, 2000, p. 34, n. 47.

³⁸ Cf. texto <20>.

compone, la cual ha sido predeterminada, desde el principio, a adoptar esa cualidad peculiar específica.³⁹ En este aspecto, la naturaleza y la fuerza interna de la mente no están externamente determinadas.

La conclusión no se ve afectada, si adoptamos la interpretación rival, según la cual la naturaleza y la fuerza interna de la mente son el conjunto de cualidades comunes al tipo de carácter moral que el agente posee. Los estoicos sostienen de manera convincente que el tipo de carácter moral que tenemos no está determinado exclusivamente por factores externos. En efecto, desde su punto de vista, nuestra evolución moral forma parte del desarrollo de nuestra predisposición a la autoconservación. Pero esta predisposición es innata, pues no nos es inculcada por el entorno, y se acompaña de una facultad igualmente innata para discriminar cosas que son apropiadas para la conservación de nuestra constitución de las que no lo son. A lo largo de la vida de una persona, esta predisposición a la autoconservación evoluciona gradualmente hacia preocupaciones altruistas e incluso ecológicas, como lo son nuestras actitudes favorables hacia el bienestar de nuestros prójimos y hacia la conservación del mundo natural. Los estoicos ofrecen una explicación detallada de cómo nuestra predisposición a autoconservarnos se transforma gradualmente, y como parte de un mismo proceso, en una inquietud por promover el bienestar de otras personas y la conservación de un universo del cual somos parte.⁴⁰ También aducen argumentos poderosos a favor del carácter innato de la predisposición básica a partir de la cual se produce esta evolución.⁴¹ En la literatura reciente sobre la ética

³⁹ Estrictamente hablando, ni siquiera la materia está determinada externamente por dios, porque el dios estoico, que penetra la totalidad del universo, actúa sobre la materia desde su interior. Cf. textos <21> y <22>.

⁴⁰ Cf. Hierocles ap. Stob., IV, 671, 7-673, 11. Para una discusión amplia del desarrollo moral en el estoicismo temprano, cf. Inwood, 1985, pp. 182-215, y McCabe.

⁴¹ La discusión más completa del innatismo estoico es la desarrollada en Scott, 1995, pp. 201-216. Cf. Bonhöffer, 1890, pp. 199-207.

estoica, se han señalado al menos dos líneas argumentativas que los estoicos parecen haber empleado para establecer la primera tesis.⁴² Aunque en ambos casos el curso que toma la evolución puede verse afectado por factores externos adversos, el punto de partida de la evolución —la predisposición a la autoconservación— es siempre innato. Por lo tanto, en la lista de factores que determinan la formación del carácter moral debe incluirse cuando menos un elemento fundamental que no tiene un origen externo.

4. *Conclusión*

Hemos intentado mostrar que la objeción externalista —“si el mundo está gobernado por el determinismo, todo lo que hacemos está de hecho total y exclusivamente determinado por factores externos”— no representa una amenaza real al compatibilismo estoico. Visto en el contexto de su psicología, nuestras acciones satisfacen el requisito de internalidad, que es una condición necesaria de la responsabilidad. Nuestras acciones son necesarias e inevitables, pero no están determinadas sólo por factores externos. La cadena causal, mediante la cual son producidas, es estructuralmente diferente de la de algunos sucesos y estados, que, si bien ocurren en nosotros, sí están totalmente determinados por factores externos a nosotros. El determinismo estoico posee todas las herramientas teóricas que se necesitan para dar cuenta de la diferencia que hay entre las cosas que hacemos y las que simplemente nos suceden.

⁴² Cf. McCabe.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

- ALEXANDER OF APHRODISIAS, *On Stoic Physics*, ed. Robert B. Todd, Leiden, E. J. Brill, 1976.
- ARISTOTELIS *De anima*, ed. W. D. Ross, Oxonii, E Typographeo Clarendoniano (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), 1988 (1956).
- , *Ética Nicomaquea*, tr. Antonio Gómez Robledo, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1954.
- , *Physics*, ed. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1936.
- AULO GELIO, *Noches Áticas*, vol. II, tr. Amparo Gaos Schmidt, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 2002.
- CICERO, *De natura deorum, Academica*, tr. H. Rackham, London, William Heinemann (Loeb Classical Library, 268), 1972.
- , *De Oratore*, b. III; *De Fato; Paradoxa Stoicorum; De Partitione Oratoria*, London, William Heinemann (Loeb Classical Library, 349), 1968.
- GALENI *Opera Omnia*, t. IV, ed. C. G. Kühn, Leipzig, Georg Olms, 2001.
- LONG, A. A. y D. N. Sedley (ed.) (=LS), *The Hellenistic philosophers*, vol. 2, *Greek and Latin text with notes and bibliography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- LS. Véase LONG, 1987.
- LUCRECIO, *De la natura de las cosas*, ed. Rubén Bonifaz Nuño, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1984.
- PLUTARCH, *De Stoicorum Repugnantiis*, en *Moralia*, XIII (part. II), tr. Harold Cherniss, London, William Heinemann (Loeb Classical Library, 470), 1976, pp. 369-603.
- SENECAE *Ad Lucilium Epistolae Morales*, t. II, Libri XIV-XX, ed. L. D. Reynolds, Oxonii, E Typographeo Clarendoniano (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), 1980 (1965).

- SEXTUS EMPIRICUS, *Against the Logicians*, tr. R. G. Bury, London, William Heinemann (Loeb Classical Library, 291), 1935.
- STOBAEI *Anthologii libri duo priores qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae*, 5 vols., ed. C. Wachsmuth, Berlin, Weidmann, 1884.
- Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vols., ed. H. von Arnim, Leipzig, Teubner, 1903-1905.

Obras secundarias

- ANNAS, J., *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1992.
- BOBZIEN, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- “Chrysippus’ theory of causes”, en K. Ierodiakonou (ed.), *Topics in Stoicism*, Oxford, Clarendon Press, 1999.
- BOERI, M. D., “El determinismo estoico y los argumentos compatibilistas de Crisipo”, en *Cuadernos del Sur — Filosofía*, 29, 2000, pp. 11-47.
- BONHÖFFER, A., *Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie*, reimp., Stuttgart, Friedrich Frommann Verlag, 1968 (1890).
- BOYS-STONES, G., “The epeleustikê dunamis in Aristo’s psychology of action”. *Phronesis*, 41, 1996, pp. 75-94.
- CHARLES, D., *Aristotle’s Philosophy of Action*, London, Duckworth, 1984.
- DAVIDSON, D., “How is Weakness of the Will Possible?”, en *Essays on Actions and Events*, New York, Oxford University Press, 1980.
- FREDE, M., “The original notion of cause” en *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1987.
- FURLEY, D., “Self-Movers”, en A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1980.
- GILL, M. L., “Aristotle on Self-Motion”, en M. L. Gill y J. G. Lennox (eds.), *Self-Motion. From Aristotle to Newton*, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 15-34.
- GULLEY, N., “Lucretius on Free Will”, *Symbolae Osloenses*, 65, 1990, pp. 37-52.

- HUBY, P., "An Epicurean argument in Cicero, *De Fato* xvii-40", *Phronesis*, 15, 1975, pp. 83-85.
- INWOOD, B., *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, The Clarendon Press, 1985.
- IOPPOLO, A. M., "Le cause antecedenti in Cic. *De Fato* 40", en J. Barnes and M. Mignucci (eds.), *Matter and Metaphysics*, Naples, Bibliopolis, 1989.
- JOYCE, R., "Early Stoicism and Akrasia", *Phronesis*, 40, 1995, pp. 315-335.
- KERFERD, G., "The problem of synkatathesis and katalepsis in Stoic doctrine" en J. Brunschwig (ed.), *Les Stoïciens et leur logique*, Paris, Vrin, 1978.
- LONG, A. A., "Freedom and determinism in the Stoic theory of human action", en *Problems in Stoicism*, London, The Athlone Press, 1971.
- "The early Stoic concept of moral choice", en F. Bossier et al. (eds.), *Images of Man in Ancient and Medieval Thought. Studia Gerardo Verbeke*, Leuven, Leuven University Press, 1976.
- , y D. N. Sedley (=LS), *The Hellenistic Philosophers*, 2 t. Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- MC CABE, M. M., "Extend or Identify, Two Stoic Accounts of Altruism", en R. Salles (ed.), *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji*. Oxford, Oxford University Press (en prensa).
- NUSSBAUM, M. C., *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton, Princeton University Press, 1978.
- *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- SALLES, R., y J. Molina, "La naturaleza del determinismo estoico", *NOVA tellus*, 21-1, 2003, pp. 147-188.
- SCOTT, D., *Recollection and Experience. Plato's Theory of Learning and its Successors*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- SHARPLES, R. W., *Cicero, On Fate (De Fato) & Boethius, The Consolation of Philosophy iv.5-7, v (Philosophiae Consolationis)*, Warminster, England, Aris & Phillips Ltd., 1991.
- SORABJI, R., *Necessity, Cause, and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, London, Duckworth, 1980.
- TSEKOURAKIS, D., *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1974.

TEXTOS ESTOICOS 3

<1> Arist., *de An.*, 433b 13-21

ἐπεὶ δ' ἔστι τρία, ἐν μὲν τὸ κινουῦν, δεύτερον δ' ᾧ κινεῖ, ἔτι τρίτον τὸ κινούμενον, τὸ δὲ κινουῦν διττόν, τὸ μὲν ἀκίνητον, τὸ δὲ κινουῦν καὶ κινούμενον, ἔστι δὲ τὸ μὲν ἀκίνητον τὸ πρακτὸν ἀγαθόν, τὸ δὲ κινουῦν καὶ κινούμενον τὸ ὀρεκτικόν (κινεῖται γὰρ τὸ κινούμενον ἢ ὀρέγεται, καὶ ἡ ὄρεξις κίνησις τίς ἐστίν, ἢ ἐνεργεία), τὸ δὲ κινούμενον τὸ ζῶον· ᾧ δὲ κινεῖ ὀργάνῳ ἢ ὄρεξις, ἥδη τοῦτο σωματικόν ἐστίν—διὸ ἐν τοῖς κοινοῖς σώματος καὶ ψυχῆς ἔργοις θεωρητέον περὶ αὐτοῦ.

<2> Arist., *Ph.*, 253a 12-20

ὀρώμεν γὰρ αἰεὶ τι κινούμενον ἐν τῷ ζῳῳ τῶν συμφύτων· τούτου δὲ τῆς κινήσεως οὐκ αὐτὸ τὸ ζῶον αἴτιον, ἀλλὰ τὸ περιέχον ἴσως. αὐτὸ δὲ φαμεν αὐτὸ κινεῖν οὐ πᾶσαν κίνησιν, ἀλλὰ τὴν κατὰ τόπον. οὐδὲν οὖν κωλύει, μᾶλλον δ' ἴσως ἀναγκαῖον, ἐν μὲν τῷ σώματι πολλὰς ἐγγίγνεσθαι κινήσεις ὑπὸ τοῦ περιέχοντος, τούτων δ' ἐνίας τὴν διάνοιαν ἢ τὴν ὄρεξιν κινεῖν, ἐκείνην δὲ τὸ ὅλον ἥδη ζῶον κινεῖν, οἷον συμβαίνει περὶ τοὺς ὑπνους· αἰσθητικῆς μὲν γὰρ οὐδεμιᾶς ἐνούσης κινήσεως, ἐνούσης μέντοι τινός, ἐγείρεται τὰ ζῶα πάλιν.

<1> Aristóteles, *Acerca del alma*, 433b 13-21

Puesto que son tres elementos <que involucran las acciones>: uno es lo que mueve; el segundo, aquello con lo cual mueve, y, finalmente, el tercero, lo movido, y dado que lo que mueve es doble —por una parte, lo inmóvil, por otra, lo que mueve y es movido—, lo inmóvil es el bien práctico; lo que mueve y es movido es el objeto del deseo (pues lo movido es movido en cuanto desea, y el deseo, en cuanto actividad, es una clase de movimiento), mientras que lo movido es el ser vivo; respecto de aquel instrumento con el cual el deseo mueve, éste de entrada es corpóreo —por esta razón, debe investigarse sobre ello en los actos comunes al cuerpo y al alma.

<2> Aristóteles, *Física*, 253a 12-20

En efecto, dentro de los seres naturales, vemos siempre que algo es movido en el ser vivo. Del movimiento de esto, el ser vivo mismo no es la causa, sino probablemente el entorno. Pero afirmamos que él se mueve a sí mismo no en todo movimiento, sino sólo en el de lugar. Por tanto, nada impide, y quizás es más bien necesario, que en el cuerpo muchos movimientos se engendren debido al entorno, y que algunos de éstos muevan al pensamiento o al deseo, y que éste mueva a la totalidad del ser vivo, como ocurre en los sueños; en efecto, sin estar presente ningún movimiento perceptivo, pero estando presente alguno, los seres vivos vuelven a despertarse.

<3> Arist., *Ph.*, 259b 2-18

ὀρώμεν δὲ καὶ φανερώως ὄντα τοιαῦτα ἃ κινεῖ αὐτὰ ἑαυτά, οἷον τὸ τῶν ἐμπύχων καὶ τὸ τῶν ζώων γένος, ταῦτα δὲ καὶ δόξαν παρεῖχε μὴ ποτε ἐνδέχεται κίνησιν ἐγγίγνεσθαι μὴ οὐσαν ὄλως, διὰ τὸ ἐν τούτοις ὄραν ἡμᾶς τοῦτο συμβαῖνον (ἀκίνητα γὰρ ποτε ὄντα κινεῖται πάλιν, ὡς δοκεῖ), τοῦτο δὲ δεῖ λαβεῖν, ὅτι μίαν κίνησιν αὐτὰ κινεῖ, καὶ ὅτι ταύτην οὐ κυρίως· οὐ γὰρ ἐξ αὐτοῦ τὸ αἴτιον, ἀλλ' ἐνεῖσιν ἄλλαι κινήσεις φυσικαὶ τοῖς ζώοις, ἃς οὐ κινουῦνται δι' αὐτῶν, οἷον αὐξήσεις φθίσεις ἀναπνοή, ἃς κινεῖται τῶν ζώων ἕκαστον ἡρεμοῦν καὶ οὐ κινούμενον τὴν ὑφ' αὐτοῦ κίνησιν. τούτου δ' αἴτιον τὸ περιέχον καὶ πολλὰ τῶν εἰσιόντων, οἷον ἐνίων ἢ τροφή· πεττομένης μὲν γὰρ καθεύδουσιν, διακρινομένης δ' ἐγείρονται καὶ κινουῦσιν ἑαυτούς, τῆς πρώτης ἀρχῆς ἕξωθεν οὔσης, διὸ οὐκ ἀεὶ κινουῦνται συνεχῶς ὑφ' αὐτῶν· ἄλλο γὰρ τὸ κινουῦν, αὐτὸ κινούμενον καὶ μεταβάλλον πρὸς ἕκαστον τῶν κινούντων ἑαυτά. ἐν πᾶσι δὲ τούτοις κινεῖται τὸ κινουῦν πρῶτον καὶ τὸ αἴτιον τοῦ αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖν ὑφ' αὐτοῦ, κατὰ συμβεβηκὸς μέντοι.

<4> LS 39, B (= Aët., *Doxographi Graeci* 4, 12, 1-5)

Χρῦσιππος διαφέρειν ἀλλήλων φησὶ τέτταρα ταῦτα. φαντασία μὲν οὖν ἐστὶ πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενον, ἐνδεικνύμενον αὐτό τε καὶ τὸ πεποιηκός· οἷον ἐπειδὴν δι' ὄψεως

<3> Aristóteles, *Física*, 259b 2-18

Vemos incluso claramente que hay seres tales que se mueven a sí mismos, por ejemplo, en el género de los animados, es decir, de los seres vivos, y estas cosas explican la opinión de que nunca es posible que se engendre un movimiento si éste no existe en absoluto, por el hecho de que nosotros vemos que esto ocurre en ellos (en efecto, estando a veces inmóviles, se mueven de nuevo, según parece); pero es necesario comprender esto: que se mueven a sí mismos, con respecto a un solo movimiento, y que este movimiento no es en sentido estricto; en efecto, la causa no se da a partir de él, sino que están presentes otros movimientos naturales en los seres vivos, los cuales no se producen a partir de ellos, como por ejemplo, el crecimiento, el decaimiento y la respiración: éstos mueven a cada animal, cuando reposan y no se mueven con respecto al movimiento a partir de sí mismos. La causa de esto es el entorno y muchas de las cosas que entran, por ejemplo, el alimento de algunos de ellos. En efecto, mientras es digerido, duermen, y una vez descompuesto, se despiertan y se mueven a sí mismos, siendo externo el primer origen. Por ello no siempre se mueven continuamente por sí mismos; en efecto, lo que mueve es otra cosa, moviéndose éste y cambiando, en relación con cada una de las cosas que se mueven a sí mismas. En todos estos casos, el primer motor se mueve, y es ciertamente accidental que él sea la causa de que él se mueva a sí mismo por él mismo.

<4> Long y Sedley, 39, B (= Aecio,
Doxógrafos griegos, 4, 12, 1-5)

Crisipo afirma que estos cuatro difieren entre sí. Así pues, por una parte, la impresión es una afección que se da en el alma, que se indica a sí misma y a lo que la ha producido; por

θεωρῶμεν τὸ λευκόν, ἔστι πάθος τὸ ἐγγεγεννημένον διὰ τῆς ὀράσεως ἐν τῇ ψυχῇ. καὶ (κατὰ) τοῦτο τὸ πάθος εἰπεῖν ἔχομεν, ὅτι ὑπόκειται λευκὸν κινουὺν ἡμᾶς· ὁμοίως καὶ διὰ τῆς ἀφῆς καὶ τῆς ὀσφρήσεως. εἴρηται δὲ ἡ φαντασία ἀπὸ τοῦ φωτός· καθάπερ γὰρ τὸ φῶς αὐτὸ δείκνυσι καὶ τὰ ἄλλα τὰ ἐν αὐτῷ περιεχόμενα, καὶ ἡ φαντασία δείκνυσιν ἑαυτὴν καὶ τὸ πεποιηκὸς αὐτήν. φανταστὸν δὲ τὸ ποιοῦν τὴν φαντασίαν· οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ ψυχρὸν καὶ πᾶν ὅ τι ἂν δύνηται κινεῖν τὴν ψυχὴν, τοῦτ' ἔστι φανταστὸν. φανταστικὸν δὲ ἔστι διάκενος ἔλκυσμός, πάθος ἐν τῇ ψυχῇ ἀπ' οὐδενὸς φανταστοῦ γινόμενον καθάπερ ἐπὶ τοῦ σκιαμαχοῦντος καὶ κενοῖς ἐπιφέροντος τὰς χεῖρας· τῇ γὰρ φαντασίᾳ ὑπόκειται τι φανταστὸν, τῷ δὲ φανταστικῷ οὐδέν. φάντασμα δὲ ἔστι, ἐφ' ὃ ἐλκόμεθα κατὰ τὸν φανταστικὸν διάκενον ἔλκυσμόν· ταῦτα δὲ γίνεται ἐπὶ τῶν μελαγχολῶντων καὶ μεμνηότων·

<5> LS 53P (=Philo, *Leg. alleg.*, 1, 30; *SVF*, II, 844)

τὸ γὰρ ζῶον τοῦ μὴ ζῴου δυσὶ προὔχει, φαντασία καὶ ὀρμῆ. ἡ μὲν οὖν φαντασία συνίσταται κατὰ τὴν τοῦ ἐκτὸς προσοδὸν τυποῦντος νοῦν δι' αἰσθήσεως. ἡ δὲ ὀρμή, τὸ ἀδελφὸν τῆς φαντασίας, κατὰ τὴν τοῦ νοῦ τονικὴν δύναμιν, ἣν τείνας δι' αἰσθήσεως ἄπτεται τοῦ ὑποκειμένου καὶ πρὸς αὐτὸ χωρεῖ γλιχόμενος ἐφικέσθαι καὶ συλλαβεῖν αὐτό.

ejemplo, cuando observamos lo blanco a través de la vista, hay una afección que se produjo en el alma a través del acto de ver, y de acuerdo con esta afección podemos decir que subyace lo blanco que nos mueve. Ocurre igualmente también con las afecciones que se dan a través del tacto y del olfato. La impresión se denomina así por causa de la luz. En efecto, así como la luz es indicativa de sí misma y de las demás cosas envueltas en ella, así también la impresión es indicativa de sí misma y de lo que la ha producido. Por otra parte está lo susceptible de causar impresiones, lo cual produce la impresión, por ejemplo, lo blanco, lo frío y todo aquello que pudiera mover al alma, esto es lo susceptible de causar una impresión. Por otra parte, una fantasía es una atracción vana, una afección que se da en el alma, sin estar causada por nada susceptible de causar impresiones, como en el caso del que pelea con las sombras y del que golpea al vacío. En efecto, algo susceptible de causar una impresión subyace a la impresión, pero nada subyace a la fantasía. Un fantasma es aquello hacia lo cual somos arrastrados en conformidad con una fantasía o con una atracción vana. Estas cosas se dan en los melancólicos y en los dementes.

<5> Long y Sedley, 53P (=Filón,
Alegorías de las leyes, 1, 30; *SVF*, II, 844)

En efecto, el ser vivo aventaja al ser inanimado en dos cosas: en la impresión y en el impulso. Así pues, la impresión se constituye según lo que proviene del exterior imprimiendo al intelecto, a través de la percepción. Por su parte, el impulso, hermano de la impresión, se constituye según la fuerza tónica del intelecto, la cual estirándose a través de la percepción, toca al objeto subyacente y va hacia él buscando llegar a él y abarcarlo.

<6> Stob. II, 86, 17 - 87, 6 (= *SVF*, III, 169 *part.*)

τὸ δὲ κινουὺν τὴν ὀρμὴν οὐδὲν ἕτερον εἶναι λέγουσιν ἀλλ' ἢ φαντασίαν ὀρμητικὴν τοῦ καθήκοντος αὐτόθεν. τὴν δὲ ὀρμὴν εἶναι φορὰν ψυχῆς ἐπὶ τι κατὰ τὸ γένος. ταύτης δ' ἐν εἶδει θεωρεῖσθαι τὴν τε ἐν τοῖς λογικοῖς γιγνομένην ὀρμὴν καὶ τὴν ἐν τοῖς ἀλόγοις ζώοις· οὐ κατωνομασμένοι δ' εἰσίν. ἢ γὰρ ὄρεξις οὐκ ἔστι λογικὴ ὀρμή, ἀλλὰ λογικῆς ὀρμῆς εἶδος. τὴν δὲ λογικὴν ὀρμὴν δεόντως ἄν τις ἀφορίζοιτο λέγων εἶναι φορὰν διανοίας ἐπὶ τι τῶν ἐν τῷ πράττειν· ταύτη δ' ἀντιτίθεσθαι ἀφορμὴν.

<7> Plu., *St. rep.*, 1057F (= *SVF*, III, 175, *part.*)

καὶ μὴν ἡ ὀρμὴ κατὰ γ' αὐτὸν τοῦ ἀνθρώπου λόγος ἐστὶ προστακτικὸς αὐτῷ τοῦ ποιεῖν, ὡς ἐν τῷ Περὶ νόμου γέγραπεν. οὐκοῦν καὶ ἡ ἀφορμὴ λόγος ἀπαγορευτικός.

<8> LS 53S (= Plu., *St. rep.* 1057A = *SVF*, III, 177 p. 42, 22-27).

καὶ μὴν ἐν γε τοῖς πρὸς τοὺς Ἀκαδημαίκοις ἀγῶσιν ὁ πλειίστος λόγος αὐτῷ τε Χρυσίππῳ καὶ Ἀντιπάτρῳ περὶ τίνος γέγονε; περὶ τοῦ μήτε πράττειν μήθ' ὀρμῶν ἀσυγκαταθέτως, ἀλλὰ πλάσματα λέγειν καὶ κενὰς ὑποθέσεις τοὺς ἀξιοῦντας οἰκείας φαντασίας γενομένης εὐθὺς ὀρμῶν μὴ εἴξαντας μηδὲ συγκαταθεμένους.

<6> Estobeo, *Églogas*, II, 86, 17 - 87, 6
 (= *SVF*, III, 169 *parcial*)

Dicen los estoicos que lo que mueve al impulso no es otra cosa sino una impresión impulsiva de algo que es directamente apropiado hacer, que el impulso es genéricamente un movimiento del alma hacia algo, y que se consideran como especies de éste el impulso que se produce en los seres racionales y el que se produce en los irracionales. Pero no han sido denominados. En efecto, el deseo no es el impulso racional, sino una especie de éste. Alguien definiría con propiedad al impulso racional diciendo que es un movimiento del pensamiento hacia algo que está en el ámbito del actuar. Al impulso se le opone la repulsión.

<7> Plutarco, *Acerca de las contradicciones de los estoicos*, 1057F (= *SVF*, III, 175, *parcial*)

Y ciertamente el impulso, según Crisipo, es la razón del ser humano, que le ordena actuar, según está escrito en el tratado *Acerca de la ley*. Por consiguiente, también la repulsión es una razón prohibitoria.

<8> Long y Sedley, 53S (= Plutarco, *Sobre las contradicciones de los estoicos*, 1057A; *SVF*, III, 177 p. 42, 22-27).

En las disputas contra los académicos, ¿sobre qué versa el argumento máximo usado por el propio Crisipo y por Antípatro? —Sobre el hecho de que no es posible actuar ni tener un impulso sin asentimiento, sino que profieren ficciones e hipótesis vacías quienes piensan que tienen de inmediato un impulso sin que ellos hayan cedido ni asentido al producirse una impresión apropiada.

<9> LS 33G (= DL VII, 64)

ἔστι δὲ τὸ κατηγορημα τὸ κατὰ τινος ἀγορευόμενον ἢ πρᾶγμα συντακτὸν περὶ τινος ἢ τινῶν, ὡς οἱ περὶ Ἀπολλόδωρόν φασιν, ἢ λεκτὸν ἐλλιπὲς συντακτὸν ὀρθῇ πτώσει πρὸς ἀξιώματος γένεσιν.

<10> LS 33J, (= Stob., II, 97, 15-98, 6; SVF, III, 91)

διαφέρειν δὲ λέγουσιν, ὥσπερ αἰρετὸν καὶ αἰρετέον, οὕτω καὶ ὀρεκτὸν καὶ ὀρεκτέον καὶ βουλευτὸν καὶ βουλευτέον καὶ ἀποδεκτὸν καὶ ἀποδεκτέον. αἰρετὰ μὲν γὰρ εἶναι καὶ βουλευτὰ καὶ ὀρεκτὰ (καὶ ἀποδεκτὰ τὰγαθὰ· τὰ δ' ὀφελήματα αἰρετέα καὶ βουλευτέα καὶ ὀρεκτέα) καὶ ἀποδεκτέα, κατηγορήματα ὄντα, παρακείμενα δ' ἀγαθοῖς. αἰρεῖσθαι μὲν γὰρ ἡμᾶς τὰ αἰρετέα καὶ βούλεσθαι τὰ βουλευτέα καὶ ὀρέγεσθαι τὰ ὀρεκτέα. κατηγορημάτων γὰρ αἴ τε αἰρέσεις καὶ ὀρέξεις καὶ βουλήσεις γίνονται, ὥσπερ καὶ αἱ ὀρμαί· ἔχειν μέντοι αἰρούμεθα καὶ βουλόμεθα καὶ ὁμοίως ὀρεγόμεθα τὰγαθὰ, διὸ καὶ αἰρετὰ καὶ βουλευτὰ καὶ ὀρεκτὰ τὰγαθὰ ἔστι. τὴν γὰρ φρόνησιν αἰρούμεθα ἔχειν καὶ τὴν σωφροσύνην, οὐ μὰ Δία τὸ φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν, ἀσώματα ὄντα καὶ κατηγορήματα.

<11> LS 33I (= Stob., II, 88, 2-6)

πάσας δὲ τὰς ὀρμὰς συγκαταθέσεις εἶναι, τὰς δὲ πρακτικὰς καὶ τὸ κινητικὸν περιέχειν. ἤδη δὲ ἄλλω μὲν εἶναι

<9> Long y Sedley , 33G (= Diógenes Laercio, VII, 64)

El predicado es lo que se dice de algo o un estado de cosas construible acerca de algo o de algunas cosas, como afirman los discípulos de Apolodoro, o un decible incompleto que se puede construir con un caso nominativo para generar una proposición.

<10> Long y Sedley, 33J (= Estobeo, *Églogas*, II, 97, 15-98, 6; *SVF*, III, 91)

Dicen que así como se distingue lo que puede elegirse de lo que debe elegirse, así también se distingue lo que puede desearse de lo que debe desearse, y lo que puede anhelarse de lo que debe anhelarse, y lo que puede admitirse de lo que debe admitirse. En efecto, las cosas buenas pueden elegirse, anhelarse, desearse o admitirse, pero las útiles, deben elegirse, anhelarse, desearse y admitirse, pues son predicados, y son adyacentes a las cosas buenas. En efecto, elegimos las cosas que deben elegirse, anhelamos las que deben anhelarse y deseamos las que deben desearse. Pues las elecciones, deseos y anhelos se dan en relación con predicados, como sucede también con los impulsos. Ciertamente elegimos y anhelamos y así también deseamos tener las cosas buenas, y es por eso que las cosas buenas pueden elegirse, anhelarse y desearse. En efecto, elegimos tener la inteligencia práctica y la temperancia, pero no, ciertamente el ser inteligente en la práctica y el ser temperantes.

<11> Long y Sedley, 33I (= Estobeo, *Églogas*, II, 88, 2-6)

Todos los impulsos son actos de asentimiento, y los impulsos prácticos involucran también la capacidad de moverse. Ahora

συγκαταθέσεις, ἐπ' ἄλλο δὲ ὁρμάς· καὶ συγκαταθέσεις μὲν ἀξιώμασί τισιν, ὁρμάς δὲ ἐπὶ κατηγορήματα, τὰ περιεχόμενά πως ἐν τοῖς ἀξιώμασι † οἷς συγκατατίθεσθαι

<12> Cic., *Acad.*, 2, 24

Ipsa vero sapientia si se ignorabit sapientia sit necne, quo modo primum obtinebit nomen sapientiae? deinde quo modo suscipere aliquam rem aut agere fidenter audebit cum certi nihil erit quod sequatur? cum vero dubitabit quid sit extremum et ultimum bonorum ignorans quo omnia referantur, qui poterit esse sapientia? Atque etiam illud perspicuum est, constitui necesse esse initium quod sapientia cum quid agere incipiat sequatur, idque initium esse naturae accommodatum. Nam aliter adpetitio (eam enim volumus esse ὁρμήν), qua ad agendum impellimur et id adpetimus quod est visum, moveri non potest.

<13> LS 47J (= Nemesius, 70, 6-71, 4)

εἰ τοίνυν σῶμά ἐστιν ἢ ψυχὴ οἷονδῆποτε, εἰ καὶ λεπτομερέστατον, τί πάλιν ἐστὶ τὸ συνέχον ἐκείνην; ἐδείχθη γὰρ πᾶν σῶμα δεῖσθαι τοῦ συνέχοντος, καὶ οὕτως εἰς ἄπειρον, ἕως ἂν καταντήσωμεν εἰς ἀσώματον. εἰ δὲ λέγοιεν, καθάπερ οἱ Στωικοί, τονικὴν τινα εἶναι κίνησιν περὶ τὰ σώματα, εἰς τὸ ἔσω ἅμα καὶ εἰς τὸ ἔξω κινουμένην, καὶ τὴν μὲν εἰς

bien, mientras que los actos de asentimiento se dan a una cosa, los impulsos se dirigen a otra: los actos de asentimiento se dan a algunas proposiciones, mientras que los impulsos van dirigidos a predicados que de alguna manera están involucrados en las proposiciones a las cuales se asiente.

<12> Cicerón, *Cuestiones académicas*, 2, 24

Pero la sabiduría misma, si ignora si ella es o no sabiduría, en primer lugar, ¿de qué modo obtendrá el nombre de sabiduría?; segundo, ¿de qué modo osará con confianza emprender o hacer alguna cosa, si lo que ella persigue fuera algo incierto? Por otra parte, si duda cuál sea el bien extremo y último, ignorando aquello a lo cual todas las cosas se refieren, ¿de qué modo podrá ser sabiduría? Además, también es evidente esto: es necesario que se constituya un inicio al cual siga la sabiduría cuando comience a hacer algo, y que este inicio esté en conformidad con la naturaleza. Pues de otro modo el deseo (pues así queremos que se traduzca ὁρμήν), por el cual somos impelidos a actuar y deseamos aquello que es visto, no puede ser movido.

<13> Long y Sedley 47J (= Nemesio, 70, 6-71, 4)

Así pues, si el alma, cualquiera que sea su clase, es un cuerpo, y si es la parte más sutil, ¿que es a su vez lo que la cohesiona? Se ha mostrado, en efecto, que todo cuerpo necesita lo cohesionante, y así indefinidamente, hasta llegar a lo incorpóreo. Si se dijera, como lo hacen los estoicos, que existe cierto movimiento tensionante alrededor de los cuerpos, que se mueve hacia dentro y simultáneamente hacia fuera, y que el que va hacia afuera es determinante de las magnitudes y de las cualidades, mientras que el que va hacia adentro es determinante de la unificación y de la existencia, tendríamos que preguntarles, puesto que todo

τὸ ἔξω μεγεθῶν καὶ ποιοτήτων ἀποτελεστικὴν εἶναι, τὴν δὲ εἰς τὸ ἔσω ἐνώσεως καὶ οὐσίας, ἐρωτητέον αὐτούς, ἐπειδὴ πᾶσα κίνησις ἀπὸ τινός ἐστι δυνάμεως, τίς ἢ δύναμις αὕτη καὶ ἐν τίνι οὐσίῳται;

<14> LS 47I (= Alex. Aphr., *Mixt.*, 224, 14-27; *SVF*, II, 442)

πρὸς δὲ τούτοις, εἰ τὸ πνεῦμα γεγονὸς ἐκ πυρός τε καὶ ἀέρος διὰ πάντων πεφοίτηκε τῶν σωμάτων (τῶ) πᾶσιν αὐτοῖς κεκρᾶσθαι καὶ ἐκάστῳ αὐτῶν ἐκ τούτου ἠρτησθαι τὸ εἶναι, πῶς ἂν ἔτι ἀπλοῦν τι εἴη σῶμα; πῶς δ' ἂν, εἰ ὕστερον τὸ ἐκ τινων συγκείμενον τῶν ἀπλῶν, τὸ πῦρ ἂν καὶ ὁ ἀήρ εἴη, ἐξ ὧν μιγνυμένων τὸ πνεῦμα γίνεται, οὗ χωρὶς ἀδύνατον εἶναι τι σῶμα; εἰ γὰρ ἐξ ἐκείνων μὲν ἢ γένεσις τῶ πνεύματι, ἀδύνατον δὲ ἐκείνων εἶναι τι χωρὶς πνεύματος, οὗτ' ἂν ἐκείνων τι εἴη πρὸ τῆς τοῦ πνεύματος γενέσεως, οὗτ' ἂν τὸ πνεῦμα γίνοιτο, οὐκ ὄντων, ἐξ ὧν ἢ γένεσις αὐτῶ. πῶς δ' ἂν τις ἐν τῶ ψυχρῶ ἐνεργεῖα τι θερμὸν εἶναι λέγοι; τίς δὲ καὶ ἢ εἰς τὸ ἐναντίον ἅμα κίνησις αὐτοῦ, καθ' ἣν συνέχειν τὰ ἐν οἷς ἂν ἦ, ὃν ὡς φασὶ πνεῦμα κινούμενον ἅμα ἐξ αὐτοῦ τε καὶ εἰς αὐτό; καὶ κατὰ τί εἶδος κινήσεως γίνεται; κατ' οὐδὲν γὰρ οἷον τ' ἐστὶ νοήσαί τι ἅμα εἰς τὰ ἐναντία κινούμενον καθ' αὐτό.

<15> Gal., *de musculorum motu*, IV, 401, 6 - 403, 16 ed.

Kühn.

νοήσωμεν, ἔλκεσθαί τι σῶμα τῶν ἀψύχων, οἷον ξύλον ἢ λίθον, ὑπό του, αὐθις δ' αὖ νοήσωμεν, ὑφ' ἑτέρου τινὸς ἐπὶ

movimiento procede a partir de alguna fuente de poder, cuál es esta fuente de poder y en qué existe.

<14> Long y Sedley, 471 (= Alejandro de Afrodiasias, *Acerca de la mezcla*, 224, 14-27; SVF, II, 442)

Además de estas cosas, si el hálito está formado de fuego y de aire y su presencia atraviesa todos los cuerpos, en virtud de que se mezcla con todos y cada uno de ellos, y la existencia de ellos depende de él, ¿cómo podría haber además un cuerpo simple? y cómo, si es posterior lo que está combinado de ciertos cuerpos simples, existirían el fuego y el aire, a partir de cuya mezcla procede el hálito, del cual es imposible que esté separado un cuerpo? En efecto, si la generación del hálito se da a partir de aquéllos, es imposible que uno de ellos exista separadamente del hálito: ni alguno de ellos habría existido antes de la generación del hálito, ni el hálito se habría generado, si no existieran aquellas cosas a partir de las cuales se dio la generación del hálito. ¿Cómo podría alguien decir que algo caliente existe durante la actividad de lo frío? ¿Cuál es además el movimiento simultáneo hacia su opuesto, de acuerdo con el cual el hálito podría contener las cosas que están en ellos, siendo que, como afirman, el hálito se mueve al mismo tiempo a partir de sí mismo y hacia sí mismo? ¿Y de acuerdo con qué clase de movimiento se da? En efecto, en nada es posible pensar algo que se mueva por sí mismo simultáneamente en direcciones opuestas.

<15> Galeno, *Sobre el movimiento de los músculos*, IV, 401, 6 - 403, 16 ed. Kühn.

Consideremos que algún cuerpo inanimado, como un madero o una piedra, es arrastrado por algo; a su vez, consideremos

τάναντία ταὐτὸ τοῦτο πάλιν ἀντισπᾶσθαι, κρατεῖν μέντοι τῇ ῥώμῃ τὴν προτέραν ὀλκὴν, καὶ διὰ τοῦθ' ἔπεσθαι μὲν ἐκείνη τὸ σῶμα, πολὺ δ' ἦττον, ἢ εἰ πρὸς μηδενὸς ἀνθελκετο. τρίτην δὲ κατάστασιν τῷ τοιοῦτῳ σώματι προσφέρωμεν, ὅταν ἰσοσθενῶς εἰς τάναντία τείνηται. οὐκοῦν ἢ μὲν πρώτη κατάστασις ἐκίνησεν αὐτὸ μίαν κίνησιν, ὅσῃν ἢ τοῦ κινουῦντος ἰσχὺς ἠδύνατο, καὶ εἰς τοσαύτην ἠνάγκασε προελθεῖν διάστασιν, εἰς ὅσῃν οἶόν τ' ἦν ἄγειν τὸ κινουῦν. ἢ δὲ δευτέρα τοσοῦτον ἐλάττονα τῆς πρόσθεν τὴν διάστασιν ἀπέδειξεν, ὅσον θάτερον τῶν κινουμένων εἰς τὸ ἐναντίον ἀπέσπασε τὸ κινούμενον. ἢ δὲ τρίτη κατάστασις, ὅσον ἢ ἕτερα τῶν κινήσεων εἶλκε πρόσω, τοσοῦτον ἀντισπώσης εἰς τοῦπίσω τῆς ἕτερας, ἐν ταῦτῳ τόπῳ τὸ σῶμα μένειν ἠνάγκασεν, οὐχ ὡς τὸ παντελῶς ἀκίνητον· μένει γὰρ καὶ τοῦτ' ἐν ταῦτῳ διὰ παντός, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως ἐκείνῳ· τὸ μὲν γὰρ, ὅτι μὴδ' ὄλως κινεῖται, τὸ δὲ, ὅτι διττῶς, ὡσπερ καὶ ὁ πρὸς ῥοῦν ποταμῶν νήχων ἐναντίως. καὶ γὰρ οὗτος, ἐὰν ἰσοσθενῆς ἢ τῇ τοῦ ῥοῦ σφοδρότητι, κατὰ τὸν αὐτὸν ἀεὶ διαμένει τόπον, οὐχ ὡς μὴδ' ὄλως κινούμενος, ἀλλ' ὅτι πρόσω τοσοῦτον ὑπὸ τῆς οἰκείας διαφέρεται κινήσεως, ὅσον ὑπὸ τῆς ἔξωθεν ὀπίσω φέρεται. οὐδὲν δὲ χεῖρον οὕτω ἀσαφὲς πρᾶγμα διὰ πλειόνων ἐξετάζεσθαι παραδειγμάτων. ἔστω τις ὑψηλὸς ὄρνις ἐν ταῦτῳ τόπῳ φαινόμενος μένειν. πότερον ἀκίνητον εἶναι τοῦτον λεκτέον, ὡσπερ εἰ καὶ κρεμάμενος ἄνωθεν ἔτυχεν, ἢ κινεῖσθαι τὴν ἐπὶ τὰ ἄνω κίνησιν εἰς τοσοῦτον, εἰς ὅσον ἤγαγεν αὐτὸν κάτω τὸ τοῦ σώματος βᾶρος; ἐμοὶ μὲν τοῦτο ἀληθέστερον εἶναι δοκεῖ. στερήσας γοῦν αὐτὸν τῆς ψυχῆς, ἢ τοῦ τῶν μυῶν τόνου, ταχέως ἐπὶ τὴν γῆν ὄψει καταφερόμενον· ᾧ δὴλον, ὅτι τὴν σύμφυτον τῷ τοῦ

de nuevo, que este mismo es jalado en dirección contraria por alguna otra cosa: ciertamente, el primer arrastre domina por su vigor, y por esta razón el cuerpo sigue a éste, pero mucho menos que si no fuera arrastrada en sentido contrario por alguna otra cosa. Sometamos ahora a tal cuerpo una tercera situación, cuando éste es estirado en direcciones opuestas con la misma tensión. Entonces la primera situación lo movió con un movimiento único tan grande cuanto la fuerza del motor podía y lo obligó a avanzar en la cantidad de espacio que era capaz el motor de llevarlo. La segunda situación demostró que la cantidad de espacio es menor que la primera en la medida en que el otro de los motores jala lo movido en sentido opuesto. En cambio, la tercera situación, en la medida en que el otro de los movimientos arrastraba hacia adelante, habiendo la otra jalado en la misma medida hacia atrás, obligó al cuerpo a permanecer en el mismo lugar, pero no a la manera como lo hace lo absolutamente inmóvil. En efecto, éste siempre permanece en el mismo lugar, durante todo el tiempo, pero no de la misma manera que el otro. En efecto, el uno, permanece en el mismo lugar, porque no se mueve en absoluto, mientras que el otro, porque se mueve en dos direcciones, como es el caso del que nada contrariamente a la corriente de los ríos. Pues también éste, si fuera de la misma fuerza que la violencia de la corriente, siempre permanece en el mismo lugar, pero no en el sentido de que no se mueve en absoluto, sino porque es llevado hacia adelante por su propio movimiento en la misma medida en que es jalado hacia atrás por el movimiento que proviene de fuera. Conviene escudriñar un asunto tan oscuro mediante diversos ejemplos. Sea un ave en lo alto que parece permanecer en el mismo lugar. Debemos decir que ésta se encuentra inmóvil, como si también estuviera suspendida desde arriba, o más bien, que realiza el movimiento hacia arriba en la misma medida en que lo conduce hacia abajo el peso de su cuerpo? A mí esto me parece ser más veraz. Ciertamente al ser privado de la vida, o del tono muscular, se ve que cae

σώματος βάρει κάτω ῥοπὴν εἰς ἴσον ἀντεσήκου τῇ κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς τόνον ἄνω φορῶ. πότερον οὖν ἐν ταῖς τοιαύταις ἀπάσαις καταστάσεσι ποτὲ μὲν κάτω, ποτὲ δὲ ἄνω τὸ σῶμα φέρεται τάναντία πάσχον ἐν μέρει, διὰ δὲ τὸ ταχείας τε καὶ ὀξυρρόπους γίνεσθαι τὰς μεταβολὰς καὶ κατὰ βραχυτάτων διαστημάτων φέρεσθαι τὰς κινήσεις ἐν ταυτῶ φαίνεται τόπον μένειν, ἢ ὄντως ἓνα διὰ παντὸς τοῦ χρόνου κατέχει τόπον, οὐ τοῦ παρόντος καιροῦ διελθεῖν· ἐν γὰρ τοῖς φυσικοῖς περὶ κινήσεως λόγοις τὰ τοιαῦτα ἐρευνᾶσθαι δικαιότερον· ἀλλ' ἄρκει πρὸς γε τὰ παρόντα τοῦτο ἐξευρηθῆναι, τὸ γίνεσθαι τι καὶ τοιοῦτον εἶδος ἐνεργείας, ὃ καλεῖν μὲν εἴτε τονικόν, εἴτ' ἄλλως, ὡς ἂν ἐθέλης, οὐ διοίσει. γινώσκειν δ', οἷόν ἐστι, κάλλιον ὑπὲρ τοῦ μὴ δοκεῖν ἀργοὺς εἶναι τοὺς μῦς, ἀνατεταμένης τῆς χειρός.

<16> LS 47L (= Alex. Aphr., *Mixt.*, 223, 25-36;
SVF, II, 441 part.)

τούτου δ' οὕτως ἔχοντος, πῶς ἂν ἔτι ἀληθὲς εἴη τὸ πᾶν ἠνώσθαι τε καὶ συνέχεσθαι, πνεύματός τινος διὰ παντὸς διήκοντος αὐτοῦ; ἔπειτα δ' εὐλόγον μὲν ἦν ὁμοίαν τὴν ὑπὸ τοῦ πνεύματος συνοχὴν γινομένην ἐν πᾶσιν εἶναι τοῖς σώμασιν· οὐχ οὕτως δ' ἔχει. τῶν γὰρ σωμάτων τὰ μὲν ἐστὶ συνεχῆ, τὰ δὲ διωρισμένα. διὸ εὐλογώτερον ἕκαστον αὐτῶν ὑπὸ τοῦ οἰκείου εἶδους συνέχεσθαι τε καὶ ἠνώσθαι λέγειν πρὸς ἑαυτό, καθὼ ἐστὶν αὐτῶν ἕκαστῳ τὸ εἶναι, τὴν <δὲ> συμπάθειαν αὐτῶν σφύζεσθαι τὴν πρὸς ἄλληλα διὰ τε τὴν τῆς ὕλης κοινωνίαν καὶ τὴν τοῦ περικειμένου θεοῦ σώμα-

rápida-mente hacia la tierra, por lo cual es manifiesto que la tendencia hacia abajo connatural al peso del cuerpo contrabalanceaba en la misma medida el movimiento hacia arriba que va de acuerdo con el tono del alma. Por consiguiente, no es posible ocuparnos en esta ocasión de si, cuando, en todas las constituciones de esta clase, el cuerpo es llevado unas veces hacia abajo, otras hacia arriba, padeciendo los contrarios alternadamente –debido al hecho de que los cambios son rápidos y enérgicos y los movimientos se realizan en espacios cortísimos–, ese cuerpo parece permanecer en el mismo lugar, o más bien, realmente ocupa un solo lugar durante todo el tiempo. En efecto, es más justo ocuparse de investigar tales temas en los tratados físicos acerca del movimiento. Sin embargo, respecto de lo que se trata en este momento, basta haber descubierto lo siguiente: no hará diferencia llamar tónica a la generación de alguna forma determinada de actividad, o llamarla de alguna otra manera que uno desee; pero quizás es más bello saberlo, para que no se crea que los músculos están inactivos, cuando se tiene la mano estirada.

<16> Long y Sedley, 47L (= Alejandro de Afrodiasias, *Acerca de la mezcla*, 223, 25-36; *SVF*, II, 441 parcial)

Si esto fuera así, ¿cómo seguiría siendo verdadero que el todo es uno y continuo, debido a algún hálito que lo atraviesa completamente? Además, sería razonable que la continuidad que se produce por obra del hálito fuera homogénea en todos los cuerpos; sin embargo, no es así; en efecto, de los cuerpos, unos son continuos, pero otros, discretos. Por ello, es más razonable decirse a sí mismo que cada uno de ellos es continuo y uno por obra de su forma propia, según la cual se enuncia la esencia de cada uno de ellos. La simpatía que se da entre ellos se preserva gracias a la comunidad de la materia y a la naturaleza del cuerpo divino que las rodea, o por el víncu-

τος αὐτοῖς φύσιν, ἢ τῷ διὰ τοῦ πνεύματος δεσμῷ. τίς γὰρ καὶ ὁ τόνος τοῦ πνεύματος, ὑφ' οὗ συνδούμενα τήν τε συνέχειαν ἔχει τὴν πρὸς τὰ οἰκεῖα μέρη καὶ συνῆπται τοῖς παρακειμένοις;

<17> Sen., *Ep.*, CXIII, 23

Ne putes autem primum <me> ex nostris non ex praescripto loqui sed meae sententiae esse, inter Cleanthen et discipulum eius Chrysippum non convenit quid sit ambulatio. Cleanthes ait spiritum esse a principali usque in pedes permissum, Chrysippus ipsum principale. Quid est ergo cur non ipsius Chrysippi exemplo sibi quisque se vindicet et ista tot animalia quot mundus ipse non potest capere derideat?

<18> Cic., *Fat.*, 40

Atque hoc, si placet, quale sit videamus in assensionibus, quas prima oratione tractavi. Eas enim veteres illi quibus omnia fato fieri videbantur vi effici et necessitate dicebant. Qui autem ab eis dissentiebant, fato assensiones liberabant negabantque fato assensionibus adhibito necessitatem ab his posse removeri; eique ita disserebant: “Si omnia fato fiunt, omnia fiunt causa antecedente; et si appetitus, illa etiam quae appetitum sequuntur; ergo etiam assensiones. At si causa appetitus non est sita in nobis, ne ipse quidem appetitus est in nostra

lo que existe mediante el hábito. En efecto, ¿cuál es también la tensión del hábito, por la cual las cosas concatenadas tienen la continuidad que afecta a sus partes propias, y por la cual entran en contacto con los objetos adyacentes?

<17> Séneca, *Cartas a Lucilio*, CXIII, 23

Ahora bien, no pienses que yo de entre los nuestros soy el primero en hablar no por mandato sino de mi juicio; entre Cleantes y su discípulo Crisipo no hay acuerdo en qué es el acto de caminar. Cleantes dice que es el hábito que se estira desde el principio rector hasta los pies; Crisipo, que es el principio rector mismo. Por tanto, ¿qué motivo existe por el cual, a ejemplo de Crisipo mismo, no cualquiera se libere a sí mismo y se burle de esos animales tan numerosos que el mundo mismo no puede contener?

<18> Cicerón, *Acerca del destino*, 40

Además, si quieres, veamos de qué clase es esto en el caso de los asentimientos, de los cuales me ocupé en el principio de mi exposición. En efecto, aquellos filósofos antiguos, a quienes les parecía que todas las cosas se daban por el destino, decían que dichos actos se realizaban por fuerza y necesidad. Sin embargo, quienes disientían de ellos, liberaban del destino a los asentimientos y negaban que, si se aplica el destino a los asentimientos, la necesidad pudiera separarse de éstos, y discurrían así: “si todas las cosas se dan por el destino, todas se dan por una causa antecedente; y si así también el deseo, incluso aquellas cosas que siguen al deseo; por consiguiente, incluso los asentimientos. Pero si la causa del deseo no está situada en nosotros, ni siquiera el deseo mismo está en nues-

potestate; quod si ita est, ne illa quidem quae appetitu efficiuntur sunt sita in nobis. Non sunt igitur neque assensiones neque actiones in nostra potestate. Ex quo efficitur ut nec laudationes iustae sunt nec vituperationes nec honores nec supplicia”. Quod cum vitiosum sit, probabiliter concludi putant non omnia fato fieri quaecumque fiant.

<19> Cic., *Fat.*, 41-43

Chrysippus autem cum et necessitatem improbaret et nihil vellet sine praepositis causis evenire, causarum genera distinguit, ut et necessitatem effugiat et retineat fatum. “Causarum enim”, inquit, “aliae sunt perfectae et principales, aliae adiuvantes et proximae; quam ob rem cum dicimus omnia fato fieri causis antecedentibus, non hoc intellegi volumus, causis perfectis et principalibus, sed causis adiuvantibus et proximis”. Itaque illi rationi quam paullo ante conclusi sic occurrit: si omnia fato fiant, sequi illud quidem ut omnia causis fiant antepositis, verum non principalibus causis et perfectis sed adiuvantibus et proximis. Quae si ipsae non sunt in nostra potestate, non sequitur ut ne appetitus quidem sit in nostra potestate. At hoc sequeretur, si omnia perfectis et principalibus causis fieri diceremus, ut, cum hae causae non essent in nostra potestate, ne ille quidem esset in nostra potestate. Quam ob rem qui ita fatum introducunt ut necessitatem adiungant, in eos valebit illa conclusio; qui autem causas antecedentes non dicent perfectas neque principales, in eos nihil

tro poder; y, si esto es así, ni siquiera aquellas cosas que se realizan por el deseo están situadas en nosotros. Por consiguiente, ni los asentimientos ni las acciones están en nuestro poder. De lo cual resulta que no son justas ni las alabanzas ni los vituperios ni los honores ni los castigos”. Y, dado que esto es erróneo, piensan que se concluye de manera plausible que no todas las cosas, cualesquiera que se den, se dan por el destino.

<19> Cicerón, *Acerca del destino*, 41-43

Crisipo, sin embargo, dado que desaprobaba la necesidad y quería que nada sucediese sin causas antepuestas, distingue los géneros de las causas para escapar de la necesidad y retener el destino. “En efecto, de las causas”, dice, “unas son perfectas y principales, otras coadyuvantes y próximas. Por lo cual, cuando decimos que todas las cosas se dan por el destino en virtud de causas antecedentes, no queremos que se entienda en virtud de causas perfectas y principales, sino en virtud de causas coadyuvantes y próximas”. Así pues, se opone de esta manera al razonamiento que poco antes concluí: si todas las cosas se dan por destino, se sigue, ciertamente, que todas las cosas se dan en virtud de causas antepuestas, pero no en virtud de causas principales y perfectas, sino en virtud de coadyuvantes y próximas. Si estas mismas no están en nuestro poder, no se sigue que ni siquiera el deseo esté en nuestro poder. Sin embargo, si dijéramos que todas las cosas se dan en virtud de causas perfectas y principales, se seguiría que, como esas causas no estarían en nuestro poder, tampoco el impulso estaría en nuestro poder. Por lo cual, contra aquellos que introducen el destino de tal manera que añaden la necesidad, será válida esa conclusión; empero, contra aquellos que dicen que las causas antecedentes no son perfectas ni principales, no será válida en absoluto. Pues, en cuanto a que

valebit. Quod enim dicantur assensiones fieri causis antepositis, id quale sit facile a se explicari putat; nam quamquam assensio non possit fieri nisi commota viso, tamen cum id visum proximam causam habeat, non principalem, hanc habet rationem, ut Chrysippus vult, quam dudum diximus, non ut illa quidem fieri possit nulla vi extrinsecus excitata (necesse est enim assensionem viso commoveri), sed revertitur ad cylindrum et ad turbinem suum, quae moveri incipere nisi pulsa non possunt; id autem cum accidit, suapte natura quod superest et cylindrum volvi et versari turbinem putat. “Ut igitur”, inquit, “qui protrusit cylindrum dedit ei principium motionis, volubilitatem autem non dedit, sic visum obiectum imprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed assensio nostra erit in potestate, eaque, quemadmodum in cylindro dictum est, extrinsecus pulsa quod reliquum est suapte vi et natura movebitur. Quod si aliqua res efficeretur sine causa antecedente, falsum esset omnia fato fieri; sin omnibus quaecumque fiunt verisimile est causam antecedere, quid afferri poterit cur non omnia fato fieri fatendum sit? modo intelligatur quae sit causarum distinctio ac dissimilitudo”.

<20> LS 28I (= Simp., *In Ar. De an.*, 217,
36 - 218, 2; *SVF*, II, 395)

εἴ γε καὶ ἐπὶ τῶν συνθέτων τὸ ἀτομῶθὲν ὑπάρχει εἶδος, καθ’
ὃ ἰδίως παρὰ τοῖς ἐκ τῆς Στοᾶς λέγεται ποιόν, ὃ καὶ ἀθρόως
ἐπιγίνεται καὶ αὖ ἀπογίνεται καὶ τὸ αὐτὸ ἐν παντὶ τῷ τοῦ

dicen que los asentimientos se dan en virtud de causas antepuestas, piensa que para él es fácil explicarlo. En efecto, aunque el asentimiento no pueda darse sin haber sido afectado por una representación, sin embargo, puesto que él tiene aquella representación como causa próxima, y no como principal, el asentimiento se explica, como quiere Crisipo, de la manera que dijimos hace poco; no en el sentido de que él pueda darse sin ser excitado extrínsecamente por alguna fuerza (en efecto, es necesario que el asentimiento sea afectado por alguna representación), pero Crisipo regresa a su cilindro y a su cono, los cuales no pueden comenzar a moverse, si no se les impulsa, pero piensa que, cuando esto sucede, en lo que resta, el cilindro gira y el cono da vueltas. En consecuencia –dice–, así como quien empuja el cilindro le ha dado el principio del movimiento, pero no le ha dado la capacidad de rodar, así también, el objeto que se representa ciertamente se imprimirá y casi grabará en la mente su apariencia, pero el asentimiento estará en nuestro poder; y él, tal como se ha dicho respecto del cilindro, impulsado extrínsecamente, se moverá en lo que resta por su propia naturaleza y fuerza. Porque, si alguna cosa se realizara sin causa antecedente, sería falso que todo se da por destino; pero si para todas las cosas, cualesquiera que se den, es verosímil que una causa las anteceda, ¿qué podría aducirse para que no se reconozca que todas se dan por destino? Siempre y cuando se entienda cuál es la distinción y la diferencia de las causas.

<20> LS 28I (= Simplicio, *Comentarios a los libros de Aristóteles Acerca del Alma*, 217, 36 - 218, 2; *SVF*, II, 395)

Si, al menos, también en el caso de los compuestos, existe la forma individualizada, por referencia a la cual entre los estoicos se aplica el término “peculiarmente cualificado”, ella también sobreviene toda de golpe y de nuevo se pierde, y perma-

συνθέτου βίῳ διαμένει, καίτοι τῶν μορίων ἄλλων ἄλλοτε γινομένων τε καὶ φθειρομένων.

<21> LS 45H (= Alex. Aphr., *Mixt.*, 224, 32 - 225, 3; *SVF*, II, 310 part.)

αἰτιάσαιτο δ' ἄν τις εὐλόγως αὐτῶν ἐνταῦθα τοῦ λόγου γενόμενος καὶ τὸ δῶα ἀρχὰς τῶν πάντων λέγοντας εἶναι ὕλην τε καὶ θεόν, ὧν τὸν μὲν ποιοῦντα εἶναι τὴν δὲ πάσχουσαν, μεμῖχθαι τῇ ὕλῃ λέγειν τὸν θεόν, διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντα καὶ σχηματίζοντα αὐτήν, καὶ μορφοῦντα καὶ κοσμοποιοῦντα τούτῳ τῷ τρόπῳ.

<22> LS 46A (= Aetius 1, 7, 33, apud *Doxographi Graeci*, 305, 14-306, 8; *SVF*, II, 1027, part)

οἱ Στωικοὶ νοερὸν θεὸν ἀποφαίνονται, πῦρ τεχνικὸν ὁδῶ βαδίζον ἐπὶ γενέσει κόσμου, ἐμπεριειληφός <τε> πάντας τοὺς σπερματικούς λόγους καθ' οὓς ἅπαντα καθ' εἰμαρμένην γίνεται, καὶ πνεῦμα μὲν ἐνδιῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου, τὰς δὲ προσηγορίας μεταλαμβάνον κατὰ τὰς τῆς ὕλης, δι' ἧς κεχώρηκε, παραλλάξεις.

nece idéntica en toda la vida del compuesto, aunque las otras partes algunas veces se generen y otras veces se destruyan.

<21> LS 45H (= Alejandro de Afrodisias, *Acerca de la mezcla*, 224, 32 - 225, 3; *SVF*, II, 310 parcial)

Alguno podría razonablemente responsabilizar a los estoicos, llegando a este punto del argumento, de que dicen también que existen dos principios de todas las cosas: materia y dios, de los cuales el uno es el que actúa, el otro, el que padece, es decir, que el dios se mezcla con la materia, atravesándola toda y configurándola, y formando y haciendo el universo de este modo.

<22> LS 46A (= Aecio 1, 7, 33, en *Doxógrafos griegos*, 305, 14-306, 8; *SVF*, II, 1027, parcial)

Los estoicos declaran un dios intelectual, fuego creador que procede metódicamente en la generación del universo y que abarca todas las razones seminales, según las cuales todas las cosas se generan según el destino; y hálito que penetra a través del universo entero, y que cambia sus denominaciones de acuerdo con las alteraciones de la materia a través de la cual se ha difundido.

