



Doble M.U.

**Máster Universitario en Profesorado de Educación Secundaria
Obligatoria y Bachillerato, Formación Profesional y Enseñanza de
Idiomas**

y

Máster Universitario en Filosofía y Cultura Moderna

Trabajo Fin de Máster

**Cuestiones metafísicas en el estoicismo antiguo: la
representación en la filosofía de Crisipo de Solos**

Alumna:

García Gómez, Marta

Tutor:

De Garay Suárez-Llanos, Jesús Francisco

Sevilla, 2023

Resumen

El presente trabajo tiene por objeto el estudio de representación en la filosofía del pensador estoico Crisipo de Solos, que cristaliza en tres ámbitos de la vida teórica, pero sobre todo práctica: la lógica, la física y la ética. El punto de partida son las sensaciones que producen los objetos e impactan en nosotros en forma de representaciones. Aunque el hecho de tener tales representaciones escapa a nuestra voluntad, el asentimiento a ellas es un ejercicio de nuestra libertad que implica suma responsabilidad. En esta praxis virtuosa, en la que nos jugamos nuestro conocimiento del mundo y nuestra identidad, el sabio actúa conforme al designio de la naturaleza y solo la pasión, entendida como enfermedad del alma, excede los límites racionales. Por el contrario, el trabajo esforzado con nuestro discurso interior permite la extirpación de las pasiones, y la consecución de una sociedad cohesionada, justa y feliz como morada del ser humano.

Palabras clave: representación, sensación, libertad, praxis, sabio, pasión, justicia

Abstract

The present work aims at the study of representation in the philosophy of the Stoic thinker Crisipo de Solos, which refers to three areas of theoretical and above all practical life: logic, physics and ethics. The starting point is the feelings that objects arouse and that impact on us in the form of representations. Although the fact of having such representations does not depend on our will, their acceptance is an exercise of our freedom that implies great responsibility. In this virtuous praxis, in which our knowledge of the world and our identity are at stake, the wise person acts according to nature's design and only passion, understood as a disease of the soul, exceeds rational limits. On the contrary, the hard work with our inner discourse allows the extirpation of passions, and the achievement of a cohesive, just and happy society as the dwelling place of the human being.

Keywords: representation, sensation, freedom, praxis, sage, passion, fairness

Índice

1. Introducción.....	5
1.1. Toma de posición: objeto y método de la investigación.....	5
1.2. Contexto sociohistórico y filosófico de Crisipo.....	6
1.3. La evolución del estoicismo.....	8
2. La cuestión de la representación en la filosofía de Crisipo.....	9
2.1. Lógica.....	10
2.1.1. El criterio de verdad: la división de la lógica.....	12
2.1.2. El criterio de verdad: la sensación y la preconcepción o concepto..	15
2.1.3. El papel de las proposiciones en la representación.....	20
2.1.4. La representación y los argumentos estoicos.....	23
2.1.5. Teoría del significado: la representación transitiva y compositiva..	25
2.1.6. Distinción entre opinión, cognición y conocimiento.....	28
2.2. Física y teología.....	30
2.2.1. Ontología: la representación de lo corpóreo y de lo incorpóreo.....	30
2.2.2. Ontología: posibles objeciones a la comprensión de la representación.....	32
2.2.3. La representación del cosmos.....	36
2.2.4. La radicalidad del alma en la representación.....	41
2.2.5. Teología y representación: el mal, lo indiferente y el determinismo.....	45
2.3. Ética, política y estética.....	48
2.3.1. La representación del fin y de las metas: la virtud.....	49
2.3.2. La teoría de la acción: la representación impulsiva y los indiferentes.....	52

2.3.3. La pasión también es una representación.....	54
2.3.4. La representación en la polémica entre determinismo y responsabilidad moral.....	56
2.3.5. La representación en la configuración política del mundo.....	58
2.3.6. La mirada estética desde la noción de representación.....	60
3. Recepción de la representación estoica en el pensamiento moderno y contemporáneo.....	63
4. Conclusiones.....	65
5. Fuentes, estudios y webgrafía.....	71
6. Anexos.....	74

1. Introducción

1.1. Toma de posición: objeto y método de la investigación

La forma en que nos representamos el mundo repercute de manera decisiva en nuestra manera de vivir. El término «representación» o «presentación» (φαντασία) aparece en la filosofía griega de la mano de Platón (*Teet.*, 151e) en la discusión acerca del conocimiento, concretamente en la caracterización de la visión de Protágoras de las cosas que aparecen. Posteriormente, el vocablo sería retomado en el discurso filosófico por Aristóteles y las escuelas helenísticas, entre ellas el estoicismo, para convertirse en una cuestión transversal que permea la historia de la filosofía hasta la actualidad. La representación en la Antigüedad es indesligable de la filosofía comprendida como un estilo de vida que se aleja de las grandes especulaciones teóricas que carecen de una aplicación práctica en nuestra existencia. Por ello, el presente trabajo estudia la representación en la filosofía del estoico Crisipo de Solos desde los diferentes ámbitos de la vida humana, a fin de ofrecer una visión sinóptica de la cuestión que dé cuenta del profundo carácter optimista y vital de la representación en el estoicismo antiguo.

En ese sentido, el análisis de la representación en la filosofía crisipea exige atender a la distinción que el propio autor establece entre filosofía, como ese modo de vida conforme a la razón, y el discurso filosófico que, según Hadot, se correspondería con la exposición de la filosofía con fines didácticos o el itinerario espiritual para alcanzar esa elección de vida. Por esta razón, la división tripartita del discurso filosófico en lógica, física y ética (*SVF* 2.35; *LS* 26A; *FDS* 15), que es la clasificación más ampliamente aceptada en la actualidad, guiará la investigación de la cuestión que nos ocupa. Es más, la filosofía y el discurso filosófico son inconmensurables, pero inseparables (Hadot, 1998: 190). Ningún discurso puede reemplazar el ejercicio de vivir. La vida necesita ser vivida, pero ningún discurso filosófico – como justificación de nuestra elección vital – merece tal denominación si está desconectado del acto mismo de vivir.

De ahí que la lectura terapéutica del estoicismo que ofrece Nussbaum o el atractivo de la propuesta estoica para quienes hemos atravesado algún tipo de malestar existencial descansen en la toma de conciencia de esos peligros de una vida desconectada del momento presente, que ya advirtieron los filósofos helenísticos. Por consiguiente, trataremos de mostrar que la representación se encuentra imbuida en cada una de las

dimensiones de nuestra vida, así como que su aceptación depende exclusivamente de nosotros mismos, permitiéndonos dibujar el mapa de nuestra propia existencia.

Para ello, utilizaré como recurso los testimonios y fragmentos que se conservan de la dilatada obra del autor de Solos, a partir de dos traducciones del griego al castellano: la traducción de Javier Campos Daroca y Mariano Nava Contreras en *Testimonios y fragmentos* de 2006, para la Editorial Gredos; y la recopilación y el comentario de Marcelo D. Boeri y Ricardo Salles, titulada *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética* de 2014, para la editorial Academia. Las referencias bibliográficas que aparecen en nuestra investigación responden a la nomenclatura de estas ediciones, junto con las abreviaturas del *DGE* para los pasajes de pensadores antiguos. Así, la primera parte del trabajo se centrará más en la lectura filosófica de los términos griegos asociados a la representación y, una vez hayamos introducido las nociones nucleares, atenderemos a la interpretación de la cuestión que ofrecen distintos artículos académicos de renombre.

Pero no debemos olvidar que la problemática de la representación se encuentra en dialogo ineludible con otros filósofos estoicos, las restantes escuelas helenísticas, y el legado platónico y aristotélico recibido por estos pensadores que nos ocupan. De hecho, estas corrientes filosóficas proporcionan gran parte de los testimonios indirectos con los que trabajaremos. Por este motivo, es importante tener en cuenta dos advertencias fundamentales si no queremos caer en un reduccionismo burdo. Por una parte, la mayoría de las referencias que han llegado hasta nuestros días ya son una interpretación del estoicismo al que, en muchas ocasiones, los comentaristas pretenden rebatir y deformar. A pesar de ello, considero que proporcionan una información valiosa de cómo fueron recibidas las tesis estoicas en la época antigua. Por otra, la conservación de la mayoría de los fragmentos corresponde a los filósofos estoicos posteriores a Crisipo, para quienes la preocupación fundamental era la cuestión ética. Es más, gran parte de las pruebas tratan la escuela estoica como un grupo homogéneo de pensadores, donde es realmente difícil adscribir una determinada contribución a un autor concreto.

1.2. Contexto sociohistórico y filosófico de Crisipo

Crisipo es un filósofo estoico que vivió en el siglo III a.C., en lo que la tradición ha denominado el periodo del «estoicismo antiguo». Diógenes Laercio adscribe a este pensador a la línea de sucesión jonia, que parte de Anaximandro y se divide en Sócrates

en tres direcciones: la Academia, el Perípato y la tradición cínico-estoica (Nava y Campos, 2006: 9 -10, 16). En ese sentido, la vida del filósofo se enmarca en un momento de efervescencia de las escuelas helenísticas, que comprenden desde la muerte de Alejandro Magno en el año 323 a.C., hasta el año 31 d.C. De ahí que las filosofías helenísticas y, más concretamente, el estoicismo no se pueda entender al margen de la expansión de las fronteras de la tradicional *polis* griega que efectúa el rey de Macedonia, para conformar un vasto imperio hacia Oriente. A pesar de esta enriquecedora apertura cultural y política, la figura del sabio antiguo y la vinculación con la teología, como veremos, permanecen absolutamente vigentes. Además, si Platón y Aristóteles desarrollaron su política con el fin de liberar a la sociedad de su tiempo de la corrupción; los filósofos helenísticos se descubrirán impotentes para remediar la perversión política en territorios cada vez más vastos. Así, optarán por perseguir – cada uno desde planteamiento propio y singular – el estado de perfecta tranquilidad del alma, pero sin eludir su responsabilidad con los otros (Hadot, 1998: 107-109, 117).

Y es que, a partir de este momento, parece difícil comprender al ser humano al margen de la inestabilidad política y la diversidad que irrumpe con el conocimiento y las nuevas relaciones con otras sociedades. Por ejemplo, los gimnosofistas o «sabios desnudos» - un conjunto de filósofos de la India – habrían impresionado a los griegos por su modo de vida ascético basado en la naturaleza (Hadot, 1998: 110-111). En este contexto, la labor de Crisipo consiste en sistematizar el pensamiento estoico de Zenón y de Cleantes para, también, aportar diversos matices y aclaraciones acerca de las doctrinas de sus maestros, incluso a sus propios escritos que reelabora a partir de tales influencias. Así, planteará cuestiones absolutamente novedosas para la historia del pensamiento.

Sin embargo, las aportaciones de Crisipo no siempre pueden extrapolarse del contexto sociohistórico y cultural en que vive, a pesar de que algunas de sus contribuciones mantengan plena validez en la actualidad. Nos referimos a la separación entre lógica, física, ética, política y estética que tan dispares nos resultan hoy en día. Pero, por ejemplo, el tratamiento de las pasiones en el estoicismo antiguo alcanza irremediabilmente a todos los ámbitos de la existencia humana, también – y especialmente – a la representación que, como estudiaremos, precede a toda pasión. Luego, pese a que la ética ocupa un lugar primordial en la filosofía de Crisipo, solo desde esta visión de conjunto es posible, como él mismo reconoce, la transformación radical de uno mismo que conduce a la felicidad (*SVF* 3.4, LS 59J; 61A; 63C).

1.3. La evolución del estoicismo

Sería un error comprender el estoicismo como una doctrina absolutamente cerrada, como también lo sería considerarlo un pensamiento impreciso o diluido por un eclecticismo incierto¹. No obstante, como adelantábamos, los comienzos del estoicismo se remontan a la unión de dos cosmovisiones, la cultura de Atenas y la idiosincrasia de las regiones orientales del Mediterráneo, donde vivieron la mayoría de figuras del estoicismo incipiente. Por un lado, Zenón, como fundador de la Stoa, trató de conciliar el desprecio de las convenciones sociales de los cínicos, y la orientación ética de los académicos y megáricos en una vida basada en la conformidad con la naturaleza. Pero, por otra, los estoicos se consideran herederos de Sócrates, de quien adoptan el diálogo como método de enseñanza, el intelectualismo moral y la consideración de los indiferentes. También son receptores del universo dibujado por Heráclito, donde una primera materia amorfa queda determinada por la intervención de fuerzas causales materiales en interacción. De hecho, la figura de Aristóteles no comienza a ser relevante hasta el periodo del estoicismo medio.

Sin embargo, no es fácil determinar el funcionamiento de la escuela en la primera generación, pues no es hasta la muerte de Zenón cuando este se erige como principal autoridad en torno a la cual se conforma la escuela y se debaten las principales doctrinas. Esta es la dinámica de la escuela en la Antigüedad hasta el año 88 a.C. En ese momento, se produce lo que Sedley ha denominado la «diáspora filosófica» donde peripatéticos y epicúreos se hacen con la hegemonía del pensamiento ateniense tras la Guerra Mitridáticas, y se produce la dispersión de las grandes bibliotecas por el mapa. Atenas deja de ser el centro de la filosofía occidental, que se desplaza hacia otros lugares, fundamentalmente Roma, sin que esto signifique un desprestigio de los pensadores griegos precedentes (Sedley, 2003: 7-32).

Pero el estoicismo imperial no es tampoco un periodo de escasa creatividad, como, en ocasiones, se ha estimado. Aunque no hay una escuela institucional, se produce una proliferación de profesores estoicos que trabajan todas las áreas de la filosofía. La

¹ En lo que resta, distinguiré entre el estoicismo antes y después del Imperio, sin menoscabo de las diferencias individuales, ni con el fin de presentarlo como una ruptura abrupta en pensamiento estoico. La distinción responde al objetivo de facilitar la comprensión de la investigación, pues tradicionalmente distinguimos tres etapas en el estoicismo: antiguo, medio, y romano o imperial. Otra posible segmentación del estoicismo comprende cinco periodos: la primera generación, la era de los primeros atenienses, la fase platónica, la descentralización del primer siglo antes de Cristo y la época imperial (Sedley, 2003: 7).

impartición de clases y el debate se asientan en el canon de los tratados conservados. Al mismo tiempo, se instala en el currículo filosófico la distinción entre lógica, física y ética, tan característica de los pensadores antiguos. Como comentábamos, la ética es el centro del estoicismo romano, concretamente la infalibilidad en el asentimiento a las representaciones que genera una determinada acción en la vida práctica. En tal sentido, tampoco debemos movernos hacia el polo opuesto para considerar que este era un periodo de innovación total y máxima heterodoxia, sino de un aumento significativo de formas accesibles de practicar la doctrina estoica. No obstante, encontramos nueva terminología como las «prepasiones» en Séneca y otros pensadores latinos, que jugarán un papel fundamental en la comprensión de la ética estoica (Gill, 2003: 33-58).

2. La cuestión de la representación en la filosofía de Crisipo

En su traducción, Nava y Campos (2006: 424) llaman la atención sobre el orden cognitivo del procedimiento de Crisipo en su obra *Sobre el alma*. Esta puntualización sugiere una suerte de articulación de un saber progresivamente más riguroso que parte de un saber ya disponible en el ser humano. En otras palabras, nos encontramos ante una sabiduría que descansa en las creencias comunes, el lenguaje y el uso común de los términos, el testimonio de los poetas o los argumentos científicos, para levantar el edificio del conocimiento. Bien, el caso de la representación no es una excepción, sino que se haya entreverada por esta multiplicidad de factores que aquejan a la vida humana.

En ese sentido, como señalábamos al comienzo, resulta crucial atender a la distinción que el propio Crisipo introduce entre el discurso filosófico, que tiene partes o especies (εἶδη), y la filosofía, que es una y continua. Esta diferenciación nos pone sobre la pista de uno de los rasgos que unifican no solo la filosofía, sino la cuestión de la representación: la razón (λόγος). Isidoro de Pelusio afirma que, para los estoicos, “la filosofía es la práctica de la rectitud de la razón” (*Epístolas* V 558, PG LXXVIII col. 1637). Pero son muchas las caracterizaciones que encontramos en la misma línea, como la definición aportada por Aecio (*SVF* 2.35; *LS* 26A; *FDS* 15). Tanto los intérpretes de Gredos, como Boeri y Salles recogen una interpretación similar del texto donde la sabiduría es la ciencia de las cosas divinas y humanas, y la filosofía un arte o habilidad útil para la práctica. El término griego que se traduce por «ejercicio» o «práctica» es ἄσκησις que procede del verbo ἄσκέω (elaborar, ejercitar, practicar), mientras que

‘τέχνη’ es interpretado como «arte» o «habilidad». Sendas nociones, junto con el procedimiento seguido por Crisipo, nos invitan inexcusablemente a la praxis.

Por ello, considero que puede ser esclarecedor estudiar la representación desde la aplicación de la racionalidad a cada parte (εἶδος) del discurso filosófico (lógica, física y ética). Así pues, la corrección en la argumentación y la detección de ambigüedades en el lenguaje permiten conocer los elementos del discurso, pero también actuar en consecuencia en el espacio de una naturaleza que nos constituye y que fluye cíclicamente de manera ordenada y metódica. Solo vivir conforme a la naturaleza nos proporciona felicidad en el ámbito ético. Finalmente, a modo de apéndice, trataremos las consideraciones políticas y estéticas asociadas a la problemática de la representación.

2.1. Lógica

Para los estoicos, la razón también es inseparable de las representaciones, en contraposición a la propuesta escéptica. Esta última se adhiere a la suspensión del juicio para alcanzar la imperturbabilidad, esto es, a la renuncia de la filosofía entendida como discurso filosófico, aunque – paradójicamente – para eliminar un discurso filosófico se necesite otro (Hadot: 1998: 160-161). Frente a esta visión, Crisipo aboga por analizar y ordenar cada uno de los elementos de la argumentación y aportar razonamientos contrarios, de manera que la lógica juega un papel fundamental en esta tarea de criba (*SVF* 2.127; *LS* 31P, *FDS* 351). También Epicteto nos dice que los asuntos lógicos son necesarios, en tanto que articulan todo lo demás (τὰ λοιπά), es decir, las restantes partes de la filosofía (Epicteto, *Diss.* 1.17.1-12; *SVF* 1.48). Sin embargo, la lógica no aparece como una mera propedéutica para un fin ulterior, sino que refiere directamente a la acción de vivir que abarca todo el ámbito del λόγος, circunscribiendo el espacio propio de la filosofía. De ahí que Plutarco considere que la lógica ocupe el primer lugar en el currículo del sabio estoico, previa a cualquier consideración física, ética o teológica (*SR* 1035A; *SVF* 2.42; *LS* 26C; *FDS* 24).

En relación a esa tarea de selección de los diferentes elementos, Sexto Empírico (*LS* 37F; *FDS* 1242) recoge un testimonio que presenta sucintamente las piezas fundamentales que vamos a estudiar detalladamente en esta investigación. La traducción de Nava y Campos señala que:

Dado que en el sorites la representación comprensiva última es vecina de la primera no comprensiva y es prácticamente indiscernible, afirman Crisipo y sus discípulos que en el caso de representaciones en las que es tan pequeña la diferencia, el sabio se detendrá y reposará; en el caso de que la diferencia sea mayor, asentirá a la que parezca verdadera.

En primer lugar, el sorites es un razonamiento que resulta de la concatenación de varios enunciados verdaderos. A propósito de este, Crisipo y sus seguidores atienden a la noción de ‘φαντασία’ (representación). El término ha sido traducido habitualmente por «apariencia», «manifestación» o «imagen», pues el origen de ‘φαντασία’ se remonta a la palabra ‘φαντάζομαι’ que significa «hacer visible». El hecho de que las fuentes empleen ‘φαντασία’ para toda representación es indicativo de que no se trata de un término peyorativo en la adquisición del conocimiento, como quizás se ha planteado en la tradición posterior la palabra ‘apariencia’ como algo ficticio o inexacto.

Por esta precisión, estimo que la traducción de Boeri y Salles es más cercana a la etimología original. Para estos intérpretes, se trata de la acción y el efecto de presentarse algo y, por ello, hablan de «presentación». Nos encontramos ante algo que se da, que se ofrece o se manifiesta, sin una carga valorativa. Sin embargo, en lo que resta emplearemos la palabra «representación», pues considero que resulta menos artificioso y forzado para nuestro actual uso de los términos. Por su parte, la tradición estoica posterior, concretamente, los estoicos romanos – como Cicerón – vierten el término ‘φαντασία’ al latín por ‘*visum*’ (*SVF* 1.55, 60-61; *LS* 40B; 41B) ‘*Visum*’ es el supino del verbo ‘*vidēre*’ (ver), lo que pone de manifiesto que, para los estoicos, existe una fuerte vinculación entre la representación y la visión. Pero Castañares advierte acertadamente que no toda representación es necesariamente una imagen visual, sino que, como veremos, estas pueden ser sensibles – y, por consiguiente, involucrar otros órganos de los sentidos además de la vista – ; o no sensibles, es decir, captadas por la mente del individuo (Castañares, 2014: 140).

En segundo lugar, los estoicos establecen una diferencia entre καταληπτική φαντασία (representación comprensiva) y ἀκαταληπτική φαντασία (representación no comprensiva). Los estoicos perciben el enorme impedimento a la hora de establecer un límite preciso entre la representación comprensiva, que es fiel al objeto sensible que se presenta y genera una impresión en el alma que da lugar a la ciencia; y la representación no comprensiva que no encarna exactamente dicho objeto, sino que conduce al error y la opinión. Esta es la interpretación de Nava y Campos que presenta diferencias respecto a

la traducción de Boeri y Salles, quienes hablan de «presentación cognitiva» y «presentación no cognitiva», respectivamente. Por su parte, Hadot se refiere a la *καταληπτική φαντασία* como «representación objetiva o adecuada» (Hadot, 2013: 187). El término ‘κατάληψις’ se traduce por «captura» o «percepción». Si, como señalábamos, la razón juega un papel crucial en la comprensión del mundo de los filósofos de la Stoa, no resulta sorprendente que los traductores aboguen por el calificativo ‘comprensiva’ o ‘cognitiva’ para la representación. Todo apunta a que el objeto en cuestión es captado o percibido bajo el signo de la razón. Sin embargo, mientras que la cognición implica un proceso estrictamente intelectual, la comprensión o aprehensión perfila un dominio de fenómenos más amplio. En nuestro caso, emplearemos el término ‘comprensión’, a fin de encaminarnos hacia una perspectiva más dilatada de la cuestión.

En tercer lugar, Sexto Empírico recoge nuevamente el carácter práctico de la filosofía estoica, ahora aplicado a la representación. La reflexión filosófica siempre se orienta al ejercicio efectivo en la vida, frente a la inacción de la propuesta escéptica. El procedimiento es meridiano: parar, reposar y asentir a aquella representación que se nos presente como más verdadera. Cicerón ilustra el momento con la siguiente metáfora:

Nada me afecta – dice (*sc.* Crisipo) –, pues como un hábil conductor detendré los caballos antes de que lleguen al límite, tanto más si el lugar al que me arrastran los caballos es un precipicio; así yo – dice –, me adelanto a detenerme. (*Lúculo* 29, 93-94)

Por último, es importante aludir a dos cuestiones. Por una parte, sendas traducciones remiten al asentimiento como acción de admitir algo como cierto o conveniente. Por consiguiente, la radicalidad de la propuesta reside en la aceptación por parte de la persona de cierta representación que se le presenta. Por otra, Boeri y Salles agregan un matiz respecto a la traducción de Nava y Campos, a saber, la pausa implica guardar silencio para aproximarse a la verdad. Pero, ¿cómo se alcanza el criterio de verdad que nos garantiza el asentimiento a la representación más fiel del objeto? ¿Qué papel pueden jugar la lógica y el silencio en la búsqueda dicha norma?

2.1.1. El criterio de verdad: la división de la lógica

Uno de los grandes temas de la filosofía helenística es el problema del criterio de verdad (*κριτήριο ντῆς ἀλήθειας*). El sabio obtiene el conocimiento a partir de una regla que permite discriminar entre aquello que es conocimiento (*ἐπιστήμη*) de lo que no lo es,

a saber, la opinión (δόξα), para actuar en la praxis. También la búsqueda de un criterio de verdad resulta fundamental para los filósofos epicúreos. Pero estoicos y epicúreos disienten en el procedimiento para alcanzarlo: mientras que los primeros elaboran una lógica sólida cuya columna vertebral es la razón, los segundos se separan de los formalismos para plantear una teoría del conocimiento de corte empirista. Así, los seguidores de Epicuro se apoyan en el método inductivo, es decir, comienzan el estudio de la naturaleza por los fenómenos mismos, en lugar de investigarla de acuerdo a leyes (Castañares, 2014: 102, 112). No obstante, ni los estoicos rechazan la experiencia ni los epicúreos descartan la lógica.

Pero volvamos al criterio de verdad de la representación que ofrecen los estoicos. Por un lado, para discernir los principios que rigen tal criterio, debemos delimitar qué entiende Crisipo por verdad y qué saberes comprende la lógica. En el caso de la verdad, es crucial atender a la etimología griega. En el fragmento de Sexto Empírico sobre la representación y el sorites, se habla de la verdad como ‘ἀλήθεια’, que tiene su origen en el prefijo privativo ‘ἀ-’ que significa ‘no’ y ‘λήθη’ que se traduce al castellano como «olvido». Por tanto, la noción de verdad en el estoicismo antiguo dista mucho de consideraciones contemporáneas de la verdad como correspondencia, según las cuales el valor de verdad de un enunciado depende de la adecuación a determinados hechos del mundo. En nuestra investigación, nos referiremos a la verdad como des-ocultación, con el objeto de mantener su significado primario.

Por otro, según Diógenes Laercio, Crisipo divide la lógica en dialéctica y retórica. La dialéctica es la ciencia (ἐπιστήμη) de lo verdadero, lo falso y lo indistinto, y el estudio de los significantes (voz, elementos del discurso y palabras) y los significados (*SVF* 2.122; *FDS* 696). Toda palabra es ambigua por naturaleza, en tanto que puede tomar dos o más sentidos, sin que podamos establecer una separación quirúrgica entre ellos (*NA* 11.12.1-3). Sin embargo, esta oscuridad no alcanza a la representación comprensiva, pues se podría pensar, como argumentaría siglos después Descartes, que los sueños parecen tener las mismas propiedades que la percepción implicada en la comprensión. Pero los estoicos, frente a la explicación cartesiana, rechazan que los sueños e ilusiones sean intrínsecamente indistinguibles de la percepción, puesto que no se trata de la misma experiencia fenomenológicamente hablando. Solo las representaciones comprensivas pueden ser claras y distintas (Nawar, 2014: 17-19).

Por su parte, la retórica refiere al arte (τέχνη) del ornato y la disposición del discurso continuo o, lo que es lo mismo, el arte de hablar bien y de forma sencilla (*SVF* 2.297-298; LS 31H). A tal respecto, Diógenes Laercio recoge las virtudes propias del discurso que habrían valorado los estoicos: helenismo, claridad, concisión, propiedad y estilo apropiado (*FDS* 594). El discurso del sabio es claro y conciso, y explicita las relaciones entre el contenido y las palabras, haciendo uso de la gramática griega en un estilo adecuado. No obstante, la retórica por sí misma no es una garantía de verdad y los filósofos estoicos son conscientes de ello, a pesar de que no se inscriban expresamente a la crítica de Platón de la persuasión sofista. Por este motivo, todo indica que la distinción entre retórica y dialéctica es instrumental, pues no nos encontramos ante saberes meramente teóricos, sino dirigidos a un ejercicio práctico que parte de un cuidadoso tratamiento de las representaciones de aquello que se nos aparece.

De hecho, la clasificación más completa de las representaciones, según los estoicos, distingue entre persuasivas, no persuasivas, a la vez persuasivas y no persuasivas, y aquellas que no son ni persuasivas ni no persuasivas (*SVF* 2.65; LS 39G; *FDS* 273). El adjetivo ‘πιθανή’ (persuasiva) significa «convinciente» o «creíble», ya que su raíz es el verbo ‘πείθω’ (convencer). Las representaciones persuasivas producen un movimiento estable en el alma como, por ejemplo, “estoy conversando”. Estas, a su vez, pueden ser verdaderas, falsas, o ni verdaderas ni falsas. Por su parte, las representaciones no persuasivas son aquellas cuya falsedad es tan evidente que no prestamos nuestro asentimiento, por ejemplo, “si está oscuro, es de día”. Por último, decimos que una representación no es persuasiva ni no persuasiva cuando su contenido es irresoluble, para citar un caso, “las estrellas son pares”.

La conjunción de sendas disciplinas nos permiten atender, con cautela, a la función de las proposiciones, las definiciones o la negación en la representación. Una técnica empleada por Crisipo consiste en argumentar sobre posiciones opuestas en un mismo asunto para arrojar luz sobre la cuestión (*SVF* 2.127; LS 31P; *FDS* 351). Esta es una dinámica utilizada por los escépticos para probar que no es posible adscribirse a una determinada posición, sino que debemos optar por una suspensión del juicio. De esta forma, el sabio es capaz de romper las reglas de la dialéctica del *sí* o *no* para escapar de las conclusiones alcanzadas falazmente en casos problemáticos como el sorites.

El punto en que debe introducirse tal argumentación varía: antes de que se manifieste la oscuridad, durante el propio desarrollo de la argumentación, o, quizás el

caso que más nos interesa, cuando la diferencia entre las representaciones comprensivas y no comprensivas es difícilmente detectable (Bobzien, 2002: 229-230). Pero, reiteramos que, para Crisipo, tan solo es un recurso didáctico que en ningún caso se dirige a una inactividad motivada por la suspensión del juicio como en el escepticismo, sino a esclarecerlo para actuar del mejor modo. En conclusión, la dialéctica y la retórica nos permiten actuar conforme al criterio de verdad, pero, ¿cómo se determina dicha norma?

2.1.2. El criterio de verdad: la sensación y la preconcepción o concepto

Si solo podemos hablar de conocimiento de lo que es verdadero, debemos preguntarnos cuál es el criterio de verdad. Crisipo sostiene que son la sensación (αἴσθησις), y la preconcepción o concepto (προλήψεις) (SVF 2.105; LS 40A). Por su parte, Epicuro habría añadido un tercer criterio de verdad: la afección o el sentimiento (πάθος), una contribución que, como veremos, resultaría inadmisibles para los seguidores del estoicismo, en tanto que se alejan de la razón para convertirse en una auténtica enfermedad que lastra el bienestar del individuo (Castañares, 2014: 104).

Volvamos a los criterios de verdad crisipeos. Por una parte, la sensación (αἴσθησις) puede ser entendida como impresión sensible sin actividad intelectual o comprensión (μὴ καταλήπτως), i.e., como un acto no cognitivo. Pero también podemos entenderla como percepción, es decir, como un acto que involucra asentimiento y cognición a aquello que se nos presenta. Por esta razón, como señala Aecio, cuando los sentidos del individuo son afectados, el alma se comporta como una *tablilla en blanco* que registra la experiencia perceptiva (SVF 2.83; LS 39E; FDS 277). El término griego ‘αἴσθησις’ se traduce por «percepción», «sensación» o «conocimiento», y proviene de la forma ‘αἰσθη-’ (percibir, aprehender, darse cuenta) y el sufijo ‘-σις’. Luego la sensación es una forma precisa de percepción que implica comprensión.

Por ello, tropezamos con una segunda acepción de la representación. No solo se trata de aquello que se hace presente, sino también de la propia experiencia sensitiva del sujeto con lo que se presenta, que atraviesa y modifica su alma. La sensación es, entonces, criterio de verdad (SVF 2.105; LS 40A). De ahí que Galeno recoja la diferencia entre la posibilidad de ver, tocar u oír, y *percibir* por medio de la vista, el oído o el tacto (SVF 2.75; FDS 291). En cambio, otras interpretaciones separan la sensación de la representación, para sostener que las sensaciones son verdaderas, en tanto que se

producen; mientras que las representaciones pueden ser verdaderas o falsas, en virtud de su contenido proposicional (*FDS* 296). En epígrafes ulteriores trataremos esta apreciación en relación a las proposiciones y los argumentos del discurso filosófico.

En cualquier caso, la representación juega un papel primordial tanto en la sensación, como en la percepción. Por un lado, la sensación es aquel estado fundamental a partir del cual se originan las representaciones, el asentimiento y la cognición. De manera que el πνεῦμα o hálito atravesaría el alma humana (ψυχή) hasta los órganos de los sentidos que, posteriormente, depositarían la representación en el alma para ser evaluada por el sujeto y dar su asentimiento. De hecho, Séneca ha relacionado sin rodeos la cuestión del asentimiento (συγκατάθεσις) con la sensación: “en efecto, cuando estábamos explicando el poder que estaba en los sentidos [*sensibus*], simultáneamente se hacía claro que muchas cosas son aprehendidas y percibidas por los sentidos, lo cual no puede suceder sin el asentimiento [*adsensione*]” (LS 400; *FDS* 363).

A tal respecto, el testimonio de Diógenes Laercio nos permite comprobar que los estoicos habrían distinguido entre representaciones sensoriales, que aprehendemos a través de los órganos de los sentidos, y las representaciones no sensoriales, que son captadas por medio de la mente (διάνοια) (*SVF* 2.52, 55, 61; LS 39A; *FDS* 255). El problema radica, justamente, en este último tipo de representaciones, pues no hay ningún objeto físico que se aparezca y sea capaz de afectar al alma en una relación de causa y efecto, que siempre acaece entre entidades corpóreas según la doctrina estoica.

Esto remite, a su vez, a la cuestión de los incorpóreos como los predicados y las proposiciones que conforman los decibles, el lugar, el tiempo o el vacío. En estos casos, la representación no sensorial es el resultado de una impresión en el alma cuando el objeto en cuestión ya no está presente (LS 30C; *FDS* 621). Sin embargo, no deja de ser problemático si tenemos en cuenta que la mente, como veremos, es también un cuerpo en la concepción fisicalista de los estoicos. Tampoco, según Galeno, las pasiones responden a una causa (αἰτία), sino que se producen azarosamente como consecuencia de una agitación (πτοία) (*SVF* 3.476, 479). Pero la propuesta estoica no es tan simple, sino que se encuentra siempre empapada de razón. De ahí que Cappelletti traduzca ‘πτοία’ por «perturbación» que equivale al vuelo ciego de los pájaros asustados (*trepitatio*) que no se mueven aleatoriamente, sin causa (Cappelletti, 1996:109).

Luego la sensación es el punto de partida de la representación, siendo la representación comprensiva (καταληπτική φαντασία) el criterio de verdad (*SVF* 2.105; LS 40A). A tal respecto, es importante atender a las diversas interpretaciones del testimonio legado por Diógenes Laercio. Por un lado, los traductores de Gredos apuntan a que la representación comprensiva proviene de «algo existente», mientras que Boeri y Salles traducen ‘ὕπαρχον’ por «lo que es». La palabra griega se remonta al verbo ‘ὕπαρχω’ que se compone del prefijo ‘ὕπό-’ (debajo) y el verbo ‘ἄρχω’ (empezar), y suele traducirse por «comenzar» o «estar disponible». En este caso, coincido con la apreciación de Boeri y Salles, en la medida en que si decimos que la representación comprensiva proviene de algo existente parece que estamos acotando el ámbito de la representación al objeto físico.

Además, una representación solo es comprensiva cuando es verdadera ya que, en la medida en que procede de lo que es, no puede tornarse falsa (*SVF* 1.67-69; 2.90; LS 41C; *FDS* 370). La representación comprensiva es criterio de verdad, porque presenta fielmente lo que es. De hecho, Cicerón comenta en relación a Zenón: “no le daba confiabilidad a todas las presentaciones, sino solamente a aquellas que tuvieran una obviedad peculiar de aquellas cosas que se presentan” (*SVF* 1.55, 60-61; LS 40B; 41B). Por último, si bien es cierto que las representaciones comprensivas nos predisponen al asentimiento (συγκατάθεσις) (*SVF* 2.65; 40E; 40K; *FDS* 273), consideran que la persona que consiente igualmente ante representaciones no comprensivas es débil, incluso malo (φαῦλος), porque se siente atraído por una ficción vacía que afecta a su juicio y a sus suposiciones y, en última instancia, a su asentimiento (*SVF* 2.54; LS 39B; *FDS* 268).

Así, si decimos que la representación emerge de lo que es, entonces posee una significación más amplia que apunta tanto a los objetos, como a los hechos que son el caso. Es posible que, por esta razón, Sexto Empírico introduzca el matiz de que la representación comprensiva se da a partir de lo que *exactamente* es (κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον), es decir, lo que él mismo es (*SVF* 2.65; 40E, 40K; *FDS* 273). En su interpretación introduce el caso de Orestes, quien hacía provenir una representación de lo que era, i.e., Electra; pero no conforme a lo que era exactamente, pues suponía erradamente que era una Erinia o personificación de la venganza.

En ese mismo testimonio, el pensador escéptico también recoge que “los estoicos más antiguos afirman que esta presentación cognitiva es criterio de verdad, los estoicos más recientes agregaron [la condición] ‘si no tiene ningún obstáculo’ (μηδὲν ἔχουσαν

ἔνσθημα)”. En ocasiones, la representación comprensiva que se nos presenta no es confiable por alguna situación externa, por ejemplo, encontrarse a una persona que se daba por muerta. Luego hay representaciones que proceden de lo que es el caso, son evidentes y, sin embargo, son falsas. Pero también hay representaciones verdaderas, pero no comprensivas, en tanto que azarosas, como aquellos presentan quienes padecen melancolía u otros estados afectivos anormales (τῖσι κατὰ παθὸς).

A tal respecto, los escépticos presentan la siguiente objeción: una representación comprensiva también puede provenir de lo que no es, como les ocurre a los locos. No obstante, parece que no es estrictamente necesario encontrarse en un estado afectivo anormal para tener, por ejemplo, una ilusión óptica. Es más, no resulta especialmente controvertido para los estoicos, ya que el sabio también posee representaciones no comprensivas, solo que no asiente ante ellas. Pero la escuela escéptica concluye que las representaciones comprensivas y no comprensivas son indiscernibles, como dos huevos o los gemelos, porque ambas nos mueven igualmente a la acción (*SVF* 2.67; *LS* 40H). Aunque desconocemos si Crisipo dio respuesta a esta cuestión, encontramos en la obra ciceroniana una posible solución al problema: los gemelos son perfectamente distinguibles por la habilidad o el arte (*ars*, τέχνη) de la madre (*Acad.* 2.57; *LS* 40I). Análogamente, no hay dos cabellos o dos granos de arena exactamente iguales en todos sus pormenores si nos fijamos con la suficiente atención (*LS* 40J).

Otra réplica de Sexto Empírico alude a la famosa paradoja del sorites, donde la falta de precisión en la expresión impediría – incluso al sabio – diferenciar entre la representación comprensiva de una que no lo es: si n es un número que representa ‘poco’ y decimos que $n+1$ también es poco, deberemos concluir que “diez mil es poco”. Así, de premisas verdaderas, concluimos una falsedad. No habría ninguna característica que nos permita diferenciar las presentaciones cognitivas de las no cognitivas y, por consiguiente, las primeras no pueden ser un criterio de verdad (*LS* 37F; *FDS* 1242). No obstante, Crisipo intentó solventar en sus obras mediante la cautela que incluía la suspensión del juicio y el silencio. Por su parte, Cicerón recuerda que la *cautio*, i.e., la cautela, según Nava y Campos, o la precaución, para Boeri y Salles, es un apartamiento racional propio del sabio, pues si se realiza irracionalmente tan solo es miedo (*SVF* 3.403; 410; 415).

Por otra, los estoicos también distinguen prenociones (προλήψεις) y nociones (ἐπίνοια) en el alma (*SVF* 2.83; *LS* 39E; *FDS* 277). Esta es la traducción de Gredos que

difiere de la interpretación de Academia que habla de «preconcepciones²» o «conceptos», y «concepciones», respectivamente. Etimológicamente, ‘προλήψεις’ significa «conocimiento anticipado de algo» (del prefijo ‘προ-’ y del verbo ‘λαμβάνω’ que se traduce por «coger»). Luego las preconcepciones se originan espontánea y naturalmente, sin intervención ni esfuerzo; mientras que ‘ἐπινοέω’ significa «pensar en algo» y, por tanto, las concepciones requieren un proceso abstracción que es resultado de una enseñanza.

Es más, según los estoicos, habría «preconcepciones implantadas» (ἐμφυτοὶ προλήψεις), siguiendo la traducción de Academia. Los intérpretes emplean el término ‘implantadas’ que proviene del verbo ‘ἐμφύω’ (implantar, poner dentro, crecer, ser innato). Esta traducción salvaría los compromisos innatistas, pues dichas preconcepciones serían implantadas por la sensación o por una acumulación de percepciones que dan lugar al recuerdo (*e quibus memoria oritur*) (LS 40N). No obstante, otra posición respecto al enfoque innatista señalaría que las impresiones son la condición de posibilidad de la activación de las preconcepciones, pero no hay textos que avalen esta interpretación.

De manera que estas preconcepciones se encontrarían a medio camino entre las representaciones de cualquier animal y las representaciones racionales más complejas (SVF 2.52, 55, 61; LS 39A; FDS 255). Por ejemplo, “bueno y malo” o “bello y feo” ya que todo el mundo posee estas preconcepciones, aunque difieran en el contenido (*Diss.* 2.11.1-11). La forma en la que llegamos a formarnos tales conceptos – entendidos como representación o impresión – puede ser el contacto, la semejanza, la trasposición, la composición o la oposición (SVF 2.87; LS 39D; FDS 255). De ahí que la φαντασία pueda ser comprendida en un tercer sentido: la impresión en el alma (τύπωσις ἐν ψυχῇ) por cualquiera de los mecanismos mencionados.

Como veremos en apartados ulteriores, la representación tiene una base física en el alma, en tanto que es una impronta en el alma (τύπωσις ἐν ψυχῇ). Así, existen numerosos testimonios que dan cuenta del enorme debate que hubo en el seno de la escuela estoica. Por una parte, Cleantes habría seguido el símil del alma como una *tablilla de cera* donde la representación aparece como hueco y relieve, depresión y elevación, al modo de la hendidura que resulta de estampar el sello en la cera (FDS 379). Por otra,

² El término ‘preconcepción’ habría sido acuñado primeramente por Epicuro, como una repetición de presentaciones sensoriales. Sin embargo, para los estoicos, son componentes racionales naturales, cuya función es determinar y ayudar a interpretar el material sensible (Boeri y Salles, 2014: 123-124).

Crisipo consideraba absurda esta comprensión, ya que pensaba que era un sinsentido que un cuerpo tuviera al mismo tiempo diferentes formas, pues una representación borraría la anterior y eliminaríamos la memoria. Por esta razón, Crisipo habla de «alteración» (ἐτεροίσις), de modo que podemos hablar de multitud de alteraciones del alma sin incurrir en una incongruencia (*SVF* 2.56; LS 53F; *FDS* 259). De hecho, no toda alteración en el alma implica la existencia de una representación, sino solo aquella que afecta a la parte directora (ἡγεμονικόν) del alma.

2.1.3. El papel de las proposiciones en la representación

En la investigación acerca del criterio de verdad resulta ineludible referirse a las proposiciones (ἀξιωμα). Estas juegan un papel crucial en la consideración de las representaciones, pues solo una correcta consideración del discurso filosófico, así como un método metódico de análisis pueden garantizar el asentimiento a una representación comprensiva. Una proposición es aquello que puede ser declarado o afirmado por sí mismo, y que, en consecuencia, es verdadero o falso (*SVF* 2.281; 183. LS 33F-G; *FDS* 696; 874). Los ejemplos atribuidos a Crisipo son: ‘es de día’ y ‘Dion pasea’. Estas proposiciones solo serán verdaderas si es de día y si Dion pasea respectivamente, y falsos si no son el caso. Los términos griegos empleados son ‘ἀληθές’ y ‘ψεῦδος’. Este último tiene su origen en el verbo ‘ψεύδομαι’ (mentir, engañar). No obstante, no existe acuerdo en la identificación entre representación y proposición; sino que, siguiendo a Bobzien (2002: 222), podemos pensar que si hay ciertas representaciones que no son verdaderas ni falsas, entonces representaciones que no se corresponden con ninguna proposición.

Luego la representación y la proposición manejan distintas acepciones de la verdad, pese a que emanan de la mostración de un estado de hechos. La representación, en tanto que se presenta, es verdadera ontológicamente hablando, porque muestra un ámbito de realidad que permanecía oculta; mientras que la proposición es verdadera en virtud de una correspondencia con los hechos que se muestran. En definitiva, la representación es previa a cualquier juicio que con posterioridad podamos emitir sobre la concordancia o no con el estado de hechos acaecidos. Este criterio es próximo al que manejaba Aristóteles (*Met.* 1051b 6-9) y también es avalado por Shields (1993: 346-247) en su investigación acerca de *Adversus Mathematicos* VII 242-46 de Sexto Empírico: las representaciones no son verdaderas o falsas *per se*, en términos de un isomorfismo

pictórico con las cosas que las causan, sino que heredan su valor de verdad de las proposiciones que las componen.

Además, las proposiciones pueden ser simples o compuestas si están formadas por una proposición repetida, ya sea en una estructura condicional, disyuntiva, causal³ o conjuntiva (*SVF* 2.181; 183. *LS* 33F-G; *FDS* 696; 874). Pero, en ningún caso, no varía el sentido de verdad que proponemos. Además, la proposición no se identifica con la definición, que es dar cuenta de lo propio, sino que, como recoge Sexto Empírico, la definición y la proposición universal solo difieren en la construcción, siendo iguales en significado (*SVF* 2.234; *LS* 30I; *FDS* 629). Por ejemplo, “el hombre es un animal racional” es una definición que equivale al condicional “si algo es hombre, es un mortal racional” (*SVF* 1.489 y 2.954; *LS* 30e; *FDS* 826 y 989). Los filósofos estoicos también defienden que aquello que se expresa mediante la negación no tiene contrario. Por ejemplo, el ‘no-vicio’ no es sinónimo de ‘virtud’ porque el ‘no-vicio’ subsume la virtud y más cosas. Pero sí subyace la misma representación a una proposición afirmativa que a una proposición hipernegativa, es decir, doblemente negada. Por ejemplo, “es de día” equivale a “no es el caso que no es de día” (*FDS* 1057).

Esta discusión se inserta en el propio debate que habría tenido Aristóteles con su maestro Platón acerca de si la representación es opinión o sensación, o una combinación de ambas. Todo apunta a que Crisipo y otros estoicos suturan la brecha abierta entre sendos pensadores, en tanto que la representación se haya entretrejida por la proposición, aun cuando idealmente podamos separarlas. Marco Aurelio sugiere lo siguiente:

No te digas a ti mismo nada más que lo que te anuncian las primeras imaginaciones. Se te ha comunicado que Fulano de Tal habla mal de ti. Esto se te ha comunicado, pero que recibes un daño no se te ha comunicado. Veo que el niño está enfermo. Lo veo, pero que corra peligro no lo veo. Así pues, permanece siempre con las primeras impresiones, y no añadas nada por tu cuenta en tu interior, y nada te pasa. Añade más bien como quien conoce cada cosa que acontece en el mundo. (*Meditaciones*, VIII,9)

³ Es importante distinguir entre «causa» (αἰτία) y «explicación causal» (αἴτιον) en la filosofía de Crisipo. El primer término alude al origen de algo. El segundo se traduce por «responsable», «causante» o «culpable». Boeri y Salles se refieren a ‘αἰτία’ como explicación causal o forma proposicional de una causa, mientras que reservan la palabra ‘αἴτιον’ para referirse a la causa propiamente dicha (*SVF* 1.89; 2.2336; *LS* 55A; *FDS* 762). Por su parte, los intérpretes de Gredos defienden la interpretación inversa de los términos. En este caso, más que posicionarnos en favor de una u otra traducción, queremos enfatizar en estas dos dimensiones de la causalidad para los estoicos.

En este pasaje, podemos apreciar varios matices. Por un lado, la representación es una impresión en el alma que proporciona cierta información netamente descriptiva que aspira a desnudar al objeto que la ha generado. El juicio de valor sería posterior, un añadido de la costumbre sobre la representación que genera turbación en el alma. De manera que podemos distinguir entre un discurso interior «objetivo» y un discurso interior «subjetivo» (Hadot, 2013: 191). Por otro, los ejemplos que proporcionan los estoicos siempre remiten a representaciones de carácter proposicional, tales como “es de día” o “las estrellas son pares” (*SVF* 2.65; LS 39G; *FDS* 273). Por último, encontramos fragmentos en los que, efectivamente, la sensación está íntimamente relacionada con el consentimiento a una determinada proposición o asentimiento (συγκατάθεσις) (*SVF* 2.74; *FDS* 294). El asentimiento consiste en aceptar como verdadera la proposición de una determinada representación que se nos presenta, y no el objeto representado como tal (*SVF* 3.171; LS33I). Este acto no solo se encuentra en la base del conocimiento, sino también de cualquier acción que emprenda el sujeto. Por tanto, la representación remite tanto al objeto que la produce, como al sujeto que la interpreta (Castañares, 2014:142).

Finalmente, Crisipo, como otros estoicos, defiende que nadie asiente voluntariamente a lo falso, a no ser que crea que es verdadero. A tal respecto, es importante distinguir entre errores y pasiones (*SVF* 3.473): “los errores son, efectivamente, juicios perversos, razón engañada de la verdad y errada. La pasión, en cambio, no es nada errado ni desacertado según el razonamiento, sino que es un movimiento del alma desobediente a la razón”. Así, podemos distinguir entre un asentimiento firme, que es el resultado de un escrupuloso examen racional y conduce a un elevado grado de certeza, y otro débil o dudoso, que vinculamos con el error (ἀμάρτημα). El término ‘ἀμαρτάνω’ significa «fallar», pero también – como veremos en la ética – «enfermedad», en un intento más de capturar el intelectualismo socrático. Un ejemplo paradigmático es el caso de Medea. La protagonista de la tragedia de Eurípides sabe racionalmente el mal que va a cometer asesinando a sus hijos para castigar a su marido infiel, pero, dominada por la pasión (πάθος), reconoce que su ira supera cualquiera de sus deliberaciones (*Diss.* 1.28.4).

2.1.4 La representación y los argumentos estoicos

Las proposiciones nos permiten formar diferentes argumentos. El argumento (λόγος), según Crisipo, es un tipo de condicional formado por un antecedente, i.e., una premisa y una premisa adicional, y un consecuente (SVF 2.249; LS 36C7; FDS 1053). El consecuente se sigue legítimamente de las premisas cuando el condicional es congruente, es decir, existe un choque entre su antecedente y la negación del antecedente (LS 35B; FDS 958). El término griego que subyace a «congruente» es ‘ὕγιες’ que significa «sano», «íntegro», «bueno», «verdadero». Esto es así porque se produce un choque, combate o batalla (μάχη) entre el antecedente y la negación del consecuente, de modo que solo una de ellas puede ser verdadera y no es posible que ninguna sea verdadera (SVF 2.220; FDS 977). Si esto ocurre, decimos que el argumento en cuestión es válido (περαντικοί).

El ejemplo que recoge Sexto Empírico es: “si es de día, yo converso”. El argumento no es congruente, en tanto que puede ser de día sin que yo esté conversando, i.e., partimos de una verdad (“es de día”), pero podemos concluir una falsedad (“yo converso”). Sin embargo, si decimos “es de día, hay luz” es congruente si, como los griegos, admitimos que no es posible que no haya luz durante el día. De modo que el argumento es verdadero (ἀληθής) porque es válido y las premisas son verdaderas (SVF 2.238, 241, 243; LS 36A4-16; FDS 1036). Luego la congruencia o incongruencia de un argumento remite, en última instancia, a las representaciones de las diferentes proposiciones que componen los argumentos y que adoptan un determinado valor de verdad, en función de su correspondencia con un estado de cosas.

Pero, además, Sexto Empírico recoge en ese mismo texto diferentes clasificaciones de los argumentos que habrían esbozado los estoicos. Entre ellas, destaca la división en argumentos silogísticos y demostrativos, junto con los argumentos válidos ya mencionados. De hecho, los argumentos silogísticos (συλλογιστικοί) se incardinan dentro de los argumentos válidos. Estos argumentos son indemostrables, es decir, su validez no requiere de demostración, o pueden reducirse mediante reglas formales (θέματα) a indemostrables. De modo que los argumentos silogísticos son válidos en virtud de su forma lógica, con independencia de la interpretación de las variables que los componen. En último término, estos argumentos trascienden la representación del contenido de cada proposición específica del argumento.

Por su parte, los argumentos demostrativos (ἀποδεικτικοί) son aquellos que se aceptan por la fuerza de las premisas (*LS* 36B6-11; *FDS* 1064). Es interesante advertir que, pese a que no comparten la etimología, tanto el verbo ‘representar’ (φαντάζομαι) como el verbo ‘demostrar’ (ἀποδείκνυμι) apuntan a la acción de hacer visible algo, de manifestarlo. En ambos casos podemos interpretar la manifestación en sentido epistemológico, si el argumento o la representación nos permiten conocer un cierto estado de cosas; o en sentido metafísico, si entendemos lo visible como la realidad misma en un sentido físico. En cualquier caso, considero que es una muestra más de la estrecha relación entre los argumentos y las representaciones.

Por último, los sofismas⁴ son argumentos falsos, porque la conclusión no se sigue legítimamente de sus premisas, aun cuando todas ellas sean verdaderas (*SVF* 2.238, 241, 243; *LS* 36A4-16; *FDS* 1036). Son engañosos porque presentan una aparente verosimilitud que los hace convincentes, ahí la importancia capital de la persuasión a que hacíamos alusión a propósito de la retórica (*LS* 37A; *FDS* 1200). Crisipo intentó dar respuesta a este tipo de casos, entre los cuales destacaremos dos de ellos. El primero es el sofisma del mentiroso, cuya formulación responde a que si mientes, dices una verdad: que mientes (*DL* 7.41-48; *SVF* 2.120; *LS* 31A; 31B; 37C; *FDS* 33). El segundo corresponde al sofisma de los montones:

No es el caso que dos sean pocos, pero que tres no lo sean, ni que estos [lo sean] pero cuatro no lo sean, y así hasta llegar a diez. Sin embargo, dos son pocos, por consiguiente también lo son diez. (*DL* 7.82; *SVF* 2.274; *LS* 37D; *FDS* 1207)

Sendos argumentos son irresolubles desde el principio de bivalencia que acepta el estoicismo, que establece que toda proposición es verdadera o falsa. Por ello, la solución crisipea pasa por considerar estas situaciones como casos en los que debemos suspender el juicio y guardar silencio.

⁴ Los estoicos distinguen cuatro clases de argumentos no válidos: incoherentes, redundantes, con un esquema no válido, y deficientes (contienen una premisa que no es completa) (Mates, 1985: 140-144).

2.1.5. Teoría del significado: la representación transitiva y compositiva

Antes de comentar la teoría estoica del significado, es necesario atender a la apreciación que Castañares hace en su obra *Historia del pensamiento semiótico*. El estudioso señala que los estoicos no apuntan exclusivamente a las expresiones lingüísticas⁵ cuando se refieren a lo significado, sino, también, a las impresiones sensoriales y a los conceptos, que no necesariamente se expresan mediante tales expresiones. De hecho, enfatiza en las posibles diferencias que podríamos establecer entre la teorías del significado aristotélica y estoica. Pese a que en ambas hay algo que significa o significante, lo significado y un estado de cosas exterior al sujeto, también presentan semejanzas. Los sonidos vocales ya no son símbolos para los estoicos, sino significantes; y las afecciones del alma son un estado de cosas significado (λεκτόν) (Castañares, 2014: 137 y 147).

Por ello, los filósofos de la Stoa definen «decible» (λεκτόν) como “aquello que subsiste de acuerdo con una presentación racional (φαντασίαν λογιστικὴν)” (SVF 2.181; 183. LS 33F-G; FDS 696; 874). En este punto, es importante delimitar qué entendemos por representación racional, porque hay, al menos, dos sentidos. Por una parte, podemos comprender las representaciones racionales como presentaciones infalibles conforme a la razón, en tanto que son una aprehensión directa de la realidad que también es racional. Por otra, podemos interpretar, en un sentido más restrictivo, que la representación racional no solo es aquella acorde al hecho que se nos presenta, sino la condición de posibilidad de la acción efectiva y virtuosa del sabio. Esta segunda acepción involucra el tratamiento cognitivo de la impresión sensible que, al introducir el juicio, puede importar el error.

El caso paradigmático para comprender esta distinción es el suicidio. Los textos revelan que los estoicos solo habrían aprobado el suicidio como un comportamiento válido entre los virtuosos o sabios (SVF 3.355, 642, 697, 757; 3 *Apollodorus* 17; LS 66H,

⁵ Epicuro defendió explícitamente que los sonidos del lenguaje humano son una reacción natural de los seres humanos al medio en que se desarrollan y que, por tanto, los nombres significan directamente las cosas. Luego los epicúreos no habrían tenido necesidad de elaborar una teoría del significado tan compleja como los estoicos, sino que habrían contemplado tres elementos en la significación: los átomos de los simulacros que afectan a los sentidos, las propias afecciones de los órganos de los sentidos y la respuesta verbal a las mismas. Por su parte, Zenón y Cleantes también habrían defendido una relación natural entre el lenguaje y las cosas, mientras que Crisipo habría criticado esta concepción, aludiendo a la ambigüedad de las palabras y a la evolución de las lenguas humanas (Castañares, 2014: 116-119, 143).

67P, 67U). El acto suicida únicamente es admitido cuando está debida y racionalmente justificado, es decir, si las condiciones vitales impiden de forma irreversible el ejercicio de la virtud (Brennan, 1996: 330-333). De nuevo, los estoicos ponen el acento en la praxis que es, en definitiva, el fin último de su doctrina. El sabio siempre actúa, pues sería inútil poseer representaciones racionales si estas no se plasman en la vida práctica.

Pero, volviendo a la cuestión de los decibles, incluimos las proposiciones, los argumentos deductivos, las preguntas, las averiguaciones, los juramentos o las prescripciones (*SVF* 2.181; 183. LS 33F-G; *FDS* 696; 874). En este caso, el verbo ‘ὑφίστημι’ se traduce por «subsistir» o «sostener». La subsistencia tiene que ver con que los decibles son incorpóreos, pues solo los incorpóreos subsisten a la corrupción de los cuerpos. Siguiendo a Graeser, un incorpóreo no es real en el sentido de ser tangible, pero tiene algún tipo de existencia o relevancia en la constitución de los cuerpos (Boeri y Salles, 2014: 35). El empleo de esta forma verbal no parece casual, puesto que el verbo ‘εἰμί’ (ser) parece reservarse a la existencia de los cuerpos físicos, y el estatuto ontológico del λεκτόν difiere del de los cuerpos, en la medida en que se trata de un atributo de la representación racional.

Esta distinción entre corpóreo e incorpóreo es fundamental en la lógica estoica. Crisipo sostiene que la voz es un cuerpo (σῶμα) porque es aire (ἀήρ) golpeado que, portado por un cuerpo, se emite desde la mente (διάνοια) y excita el órgano del oído. A pesar de que es corporal, la voz, frente al ruido, posee un significado que es incorpóreo (ἄσωματικός) (*SVF* 2.181; 183. LS 33F-G; *FDS* 696; 874). Hablar o decir es pronunciar un sonido sabiendo conscientemente que es significativo, esto es, que significa lo que uno quiere decir (LS 33P; *FDS* 322). Por tanto, hay una estrecha relación entre incorpóreos y corpóreos, puesto que los estoicos explican la fisiología de la percepción y, más concretamente la audición como el hálito de un cuerpo desde la parte rectora del alma hasta el oído de otro cuerpo (*SVF* 2.836; LS 53H; *FDS* 441).

Luego sí, como apuntábamos, las proposiciones son verdaderas o falsas, los restantes decibles se muestran como significativos o no significativos. No obstante, las proposiciones son también los ítems que mejor ejemplifican el significado, ya que son capaces de describir de un modo completo el estado de cosas. La identificación de un cierto sonido con un concepto permite el reconocimiento de un determinado estado de cosas en el aprendizaje de una lengua. Esto, a su vez, nos permite hablar de un discurso

pronunciado (λόγος προφορικός) y un discurso interno (λόγος ενδιάθετος) (*FDS* 529A). El primero es común a los animales racionales y no racionales, mientras que el segundo es exclusivo del ser humano, ya que, por ejemplo, los loros también pueden pronunciar sonidos articulados.

El discurso interno se ocupa de la elección de lo propio y la evitación de lo ajeno de acuerdo a la naturaleza por medio del arte y la virtud (Sexto Empírico, *PH* 1.65-66). En ese sentido una posible diferencia entre animales no humanos y humanos es lo que se conoce como representación «transitiva» (μεταβατικῆ) y «compositiva» (συνθετικῆ), pues tanto los seres racionales como irracionales tienen representaciones. El término ‘μεταβατικῆ’ procede del verbo ‘μεταβαίνω’ (pasar, cambiar, transportar), mientras ‘συνθετικῆ’ se traduce por «compositivo» o «constructivo» que toma su origen del sustantivo ‘σύνθεσις’ (combinación). Nos encontramos pues, con un tipo de representación que construye a partir de la combinación y de la agrupación lógica – en la medida en que los seres humanos son racionales – de un cierto contenido proposicional (*SVF* 2.135; 223; *LS* 53T; *FDS* 529).

Así, cuando alguien entiende el significado del sonido vocal, el significado también tiene un aspecto fisiológico (*SVF* 2.181; 183. *LS* 33F-G, *FDS* 696; 874). Pero no pueden identificarse las representaciones y los pensamientos: “en efecto, primero viene la presentación; luego, el pensamiento expresivo comunica mediante una formulación proposicional aquello que experimenta por acción de la presentación” (*SVF* 2.52, 55, 61; *LS* 39A; *FDS* 255). La expresión ‘διάνοια ἐκλαλητική’ es traducida por «pensamiento expresivo», y ‘ἐκλαλητική’ tiene su origen en el verbo ‘ἐκλαλέω, ἐκλαλῶ’ (charlar, divulgar). Luego el pensamiento transmite, cuenta el contenido de la representación por medio de una estructura proposicional. De ahí que la representación carezca de capacidad para expresarse por sí misma – una función que corresponde a la mente (διάνοια) – que correspondería a nuestro aparato fonador. Los pensamientos son representaciones racionales, i.e, propias del ser dotado de razón (λόγος); frente a las representaciones irracionales que corresponden al ser irracional (ἄλογος) (*SVF* 2.52; *LS* 39B; *FDS* 268). Por consiguiente, en lo relativo a las representaciones y los pensamientos podemos concluir que son cuerpos, mientras que los significados son incorpóreos⁶ (ἀσωματικός).

⁶ La comprensión estoica de la naturaleza de los decibles como incorpóreos choca frontalmente con la interpretación epicúrea, que trata de hacer compatibles los principios parmenídeos con el

2.1.6. Distinción entre opinión, cognición y conocimiento

Lo anteriormente expuesto nos permite introducir la distinción entre cognición, conocimiento y opinión que aparece en el famoso símil de la mano de Zenón que habrían recuperado los estoicos posteriores:

Zenón mostraba este asunto con un gesto: en efecto, mientras extendía sus dedos y presentaba la palma de su mano abierta decía “así es la presentación (*visum*)”; luego, mientras contraía un poco más sus dedos, decía: “así es el asentimiento (*adesuns*)”; luego los cerraba del todo y formaba un puño, decía: “así es la cognición (*compresio*)”. De este símil deriva el nombre de *katalépsis* para este [estado cognitivo] que antes no existía. Enseguida aproximaba su mano izquierda contra su puño derecho y con firmeza y fuerza lo comprimía, y decía que tal cosa era “conocimiento” (*scientam*), que nadie posee a no ser el sabio. (*SVF* 1.66; *LS* 41A; *FDS* 369)

Para comprender este pasaje es preciso recordar que la representación, el asentimiento, la cognición y el conocimiento responden a eventos diferentes, pero que, generalmente, sobrevienen de forma unitaria. Por ello, es imposible aislarlos de forma concisa.

Dicho esto, en primer lugar, la representación precede al asentimiento, y es anterior lógicamente a las restantes facultades cognitivas y al conocimiento. En segundo lugar, que la comprensión sea comparada con un puño y el conocimiento con un puño abrazado por la otra mano pone de manifiesto que el conocimiento es más sólido que la comprensión: “conocimiento es una cognición segura (*ἀσφαλής*) e inmodificable (*ἀμετάπτωτος*) por un argumento (*λόγου*)” (*DM* 19.350, 3.10). No se trata de una convicción en un sentido subjetivo, sino de su relación con otros estados mentales que pueden representar una contraevidencia (Caston, 2021: 11). Luego el conocimiento se apoya tanto en la firmeza, como en una organización racional, que hace que el sabio no oscile entre opiniones diversas, sino que asienta a la representación comprensiva.

Frente a la consistencia de este asentimiento, se alza la precipitación y el asentimiento débil (*ἀσθενής*) y falso (*ψευδής*) de la opinión (*δόξα*), que se basa en impulsos que conducen al vicio del que duda. De ahí la dialéctica como instrumento fundamental para evitar la impulsividad, que nos pone sobre la pista de que la distinción entre conocimiento y opinión reside fundamentalmente en el asentimiento. Esta idea

materialismo atomista. Para Epicuro, que los decibles sean incorpóreos es inaceptable, pues solo existen átomos y vacío. Además, solo podemos obtener conclusiones válidas a partir de la inferencia que parte la experiencia sensible de determinadas propiedades esenciales. (Castañares, 2014: 105, 121, 135).

aparece en la obra platónica (*Rep.* V, 478a), pero los estoicos introducen una novedad: “la cognición (κατάληψις), que está en medio de conocimiento (ἐπιστήμη) y opinión (δόξα), es un asentimiento a una presentación cognitiva” (*SVF* 1.67-69; 2.90; *LS* 41C; *FDS* 370).

En tal sentido, Meinwald (2005: 215) ha discutido el papel de la ignorancia en el marco de la distinción entre conocimiento y opinión. La autora se enfrenta a quienes consideran que la opinión es inferior a la ignorancia (ἄγνοια), ya que no entiende la δόξα como el asentimiento a lo no cognitivo exclusivamente, pues esta comprensión dejaría fuera el asentimiento a las representaciones comprensivas de la gente común. Por el contrario, Meinwald equipara la ignorancia y la opinión en el asentimiento del vil, mientras que reserva el conocimiento para el asentimiento del sabio.

Pero, además, la cognición y el conocimiento comparten otro rasgo que recoge Cicerón (*SVF* 1.55, 60-61; *LS* 40B, 41B). Debido a su carácter mediador, la cognición no se encuentra entre lo correcto o lo incorrecto. Esa caracterización de la cognición es indicativa de la parcialidad de la cognición que, en tanto que procede de los sentidos, no capta todo aquello que está en el objeto, aun cuando no deja de lado nada de lo que la concierne. En otras palabras, la cognición es fidedigna, pero fragmentaria, pues solo nos aporta una perspectiva de lo que es. Es más, Crisipo reconoce, aunque no desarrolla una teoría sistemática al respecto, que la vaguedad es posible como consecuencia de nuestra limitación a la hora de conocer y expresarnos en el lenguaje, pero no como una propiedad de los objetos en sí mismos (Bobzien, 2002: 230).

Por tanto, si el conocimiento es propio del sabio, la cognición puede darse tanto en el que es sabio como en el que no lo es. El proceso cognitivo no precede necesariamente al conocimiento, sino que puede ser la condición de posibilidad de la opinión si el asentimiento ha sido débil. Asimismo, podemos presentar una cara sensitiva de la cognición, y otro más propiamente intelectual que incluiría la opinión y el conocimiento. A tal respecto, Arcesilao presenta una objeción a tal distinción (*SVF* 1.67-69; 2.90; *LS* 41C; *FDS* 370). El hecho de que el ignorante o vil posea cognición significa que puede prestar asentimiento a una representación comprensiva, tal como hace el sabio. Esto se traduciría en que la distinción entre sabio y vil es arbitraria, pues si se da en el primero se habla de arte y conocimiento, pero si se da en el segundo decimos que es opinión. De ahí concluye que la representación comprensiva es inexistente. Una posible respuesta por parte de los estoicos sería considerar que la representación comprensiva es una condición necesaria, pero no suficiente para el conocimiento.

2.2. Física y teología

Los estoicos son plenamente conscientes de que, a cada instante, estamos en contacto con un universo infinitamente mayor que nosotros mismos. Así, la representación y, por ende, el criterio de verdad que posibilita el conocimiento para la praxis poseen una raigambre empirista, en tanto que emergen de lo que es. Esta comprensión del mundo exige una nueva mirada. La mayoría de los estoicos se habrían adscrito al pansomatismo, una posición metafísica según la cual solo los cuerpos existen (Mates, 1985: 34). Asimismo, la teoría del significado que proponen los pensadores estoicos conduce a una noción de existencia que entraña cierta complejidad, según nos refiramos a lo corporal o a aquello que no lo es.

Así, el estudio de la física estoica, en contra de lo que pudiera parecer, incluye los cuerpos, los principios, los elementos, los dioses, los límites, el lugar y el vacío (LS 43B)⁷. La razón para incluir los cuerpos y los incorpóreos en el estudio de la física podría basarse en dos razones fundamentales. Por una parte, los estoicos no comprenden las partes de la física de un modo perfectamente separado, sino que, como tratamos de remarcar, abogan por una visión integral de las cuestiones. Por otra, los incorpóreos son determinantes en la configuración del mundo físico. Esto habría impulsado a los estoicos a hablar de los dioses en el análisis de la física, que además son corporales (Boeri y Salles, 2014: 254-255). En efecto, si bien decíamos que el origen de la representación es la sensación que produce un objeto o estado de hechos, ahora mostraremos que el trabajo del individuo con el mundo que lo rodea no puede ser un examen somero y trivial si quiere prestar asentimiento comprensivamente, sin precipitación.

2.2.1. Ontología: la representación de lo corpóreo y de lo incorpóreo

Los filósofos estoicos habrían presentado dos definiciones de los cuerpos que ya hemos bosquejado a lo largo de la investigación. La primera de ellas, de influencia platónico-aristotélica, apunta a que un cuerpo (σῶμα) es una extensión tridimensional acompañada de resistencia que permitiría distinguir el espacio vacío del cuerpo

⁷ Los estoicos habrían trazado una diferencia entre los principios (ἀρχή) y los cuatro elementos (στοιχεῖον). Los primeros cuerpos ingénitos e imperecederos que carecen de forma, mientras que los segundos son cuerpos con forma que perecen en el proceso de conflagración.

propriadamente dicho. La segunda sostiene que los cuerpos son aquello que tiene capacidad de actuar o padecer una acción (Pseudo Galeno, *De historia Philosophica* 23, 2-6). A tal respecto, encontramos posiciones diversas entre los estudiosos del estoicismo. Por un lado, quienes adscriben a los filósofos estoicos a solo a una de ellas. Por otro, quienes abogan por la convivencia de sendas descripciones en función de la naturaleza del fenómeno a explicar (Boeri y Salles, 2014: 37-38). Aunque en los textos encontramos más evidencias de la segunda acepción, coincido con la tesis que recoge sendas significaciones, puesto que encontramos testimonios de ambas interpretaciones.

Ahora bien, los estoicos se distancian de las consideraciones platónicas acerca de lo existente (τὸ ὄν). Ya no hablan una realidad inteligible superior a otra que es de carácter sensible, sino que ahora lo único que existe son los cuerpos. El propio Zenón se opone a la concepción platónica según la cual la Idea (εἶδος) – como realidad incorpórea – es capaz de operar causalmente en el mundo (*SVF* 1.90; LS 45A). Esta crítica muestra que la definición de causalidad que barajan los estoicos: solo los existentes, esto es, los cuerpos son capaces de hacer y recibir una acción. Esto supone llevar a sus últimas consecuencias la tesis aristotélica de que el movimiento físico implica contacto entre lo que mueve y lo que es movido, pues ahora las causas⁸ mismas son cuerpos (*SVF* 2.525).

Los estudiosos del estoicismo aportan diferentes visiones sobre la noción de causalidad. Frede aboga por esta visión externalista donde la causalidad es el resultado de la relación causal apropiada con el objeto. Bajo este prisma, la representación comprensiva es causada de forma apropiada por el objeto, pero además dicha representación tiene un poder causal sobre el asentimiento. Sin embargo, la evidencia textual no avala el hecho de que de las representaciones comprensivas siempre se siga el consecuente asentimiento, pues no logra explicar de forma transparente cuál sería la diferencia entre las representaciones comprensivas y no comprensivas, ni el método para asentir correctamente. A mi juicio, parece más plausible una explicación híbrida, que combina la perspectiva externalista con un elemento internalista: la representación clara y evidente

⁸ Además, Crisipo distingue entre causas auxiliares y próximas (*adiuvantes et proximae*), y causas perfectas y principales (*perfectae et principales*) para hacer compatible el destino (*fatum*) y la necesidad (*necessitudo*) con la libertad humana, negando la *necesidad del destino*. Las primeras son externas y, por consiguiente, no dependen del sujeto; mientras que las segundas dependen de uno mismo. Si aplicamos esta diferenciación a la cuestión de la representación, podríamos decir que la sensación es una causa auxiliar y próxima de la representación, ya que no depende de nosotros; mientras que el asentimiento sería la causa principal que permite la formación de una determinada representación (Plutarco, *De fato*, 570E; 574E).

del objeto. Esta última nos permite distinguir entre sendos tipos de representaciones, sin que sea necesario que todos los casos de causalidad apropiada se basen en la percepción, como ocurre con las preconcepciones. De manera que, si bien estamos fuertemente inclinados a asentir ante las representaciones comprensivas, el asentimiento no ocurre necesariamente en casos de incoherencia con las otras creencias del agente o de falta de atención en el proceso (Nawar, 2014: 1-5, 16-17).

Sin embargo, hemos visto que los estoicos atribuyen una naturaleza incorpórea a los significados que solo subirían, frente a la existencia de los cuerpos. De ahí que se hable de las concepciones como «cuasi-existentes» (ὡσανεὶ τι ὄν) y «cuasi-cualificados» (ὡσανεὶ ποιόν) que deben ser precedidas por un contacto sensible con un existente, como el caso del centauro⁹ (*SVF* 2.230; *LS* 27C). Las ficciones de la mente dependen indirectamente de los cuerpos, aunque no podamos catalogarlos como cuerpos ni como incorpóreos en sentido estricto. Los cuerpos y los incorpóreos son complementarios, es decir, los cuerpos no pueden darse sin los incorpóreos, ni los incorpóreos sin referencia a los seres corpóreos. En ese sentido, Clemente recoge un ejemplo ilustrativo sobre el tiempo: el tiempo ofrece las condiciones necesarias sin las cuales un efecto no puede darse (*SVF* 1.488; 2.344-351; *LS* 55C-D; I; *FDS* 763-764). Además, tanto los cuerpos, como los incorpóreos son «algo» (τι, *quid*) (*SVF* 2.332; *LS* 27A).

2.2.2. Ontología: posibles objeciones a la comprensión de la representación

Pero, ¿cómo afecta esta comprensión de los cuerpos y de los incorpóreos a la representación? ¿Cómo somos capaces de pensar los incorpóreos si la interacción solo se da entre los cuerpos? Crisipo concibe el conocimiento como un proceso en el cual el que conoce es pasivo, en la medida en que la representación es una afección (πάθος) (*SVF* 2.54; *LS* 39B; *FDS* 268). El término griego procede del verbo ‘πάσχω’ (pasarle a uno algo) y remite a aquello que padece algo, pero el objeto de conocimiento tiene un papel activo, pues produce la representación, y activa y pone en movimiento (κινεῖν). La palabra ‘κινεῖν’ proviene del verbo ‘κινέω’ (mover). Así, podemos entender este

⁹ Lo imaginado (φάντασμα que literalmente significa «aparición», «visión» o «fantasma») y la representación (φαντασία) proceden del verbo ‘φαντάζομαι’ (hacer visible). La diferencia apunta a que lo imaginado es una apariencia de la mente que no procede de ningún representado, por ejemplo, los sueños; mientras que la representación es una afección del alma que muestra el estado de cosas que lo ha producido.

movimiento en sentido físico, como desplazamiento de lugar, o figurado, como provocar o incitar la representación. “Los incorpóreos no son activos ni producen una representación en nosotros, sino que somos nosotros los que somos representados *en relación* (οἱ ἐπ’ ἐκείνοις θαντασιούμενοι) con ellos” (SVF 2.85; LS 27E). Para explicarlo aducen un ejemplo donde un entrenador puede afectar al cuerpo de un alumno sin necesidad de establecer contacto físico con él. Aquí es importante la noción de πνεῦμα o hálito –un cuerpo – que se extiende desde la parte rectora del alma hasta los órganos de los sentidos (SVF 2.836; LS 53H; FDS 441). Además, los estoicos sostienen que los extremidades de los cuerpos el límite (πέρας) incorpóreo de los mismos, a partir de los cuales se establece el contacto entre los distintos cuerpos, de modo que el contacto entre los cuerpos se mantendría también en estos casos, aunque de manera intangible.

Otra dificultad a que debe hacer frente la propuesta estoica tiene que ver con la mixtura o mixtión (κρᾶσις) (SVF 2.470, 2.473, 3 Sosigenes 1; LS 48C). La palabra griega ‘κρᾶσις’ se traduce por «mezcla», que es el sustantivo del verbo ‘κεράννυμι’ (mezclar, combinar). El término «mixtura» corresponde a la traducción de Boeri y Salles, mientras que la noción de «mixtión» pertenece a la interpretación de Campos y Nava. En sendos casos, los intérpretes pretenden dar cuenta de que los estoicos se refieren a un tipo especial de mezcla (μίξις) que genera una representación distinta a la originada por lo que comúnmente conocemos por «mezcla». No obstante, no contamos con una descripción detallada acerca de cómo serían las diferentes representaciones según Crisipo, tan solo sabemos que, en la mixtura, los dos cuerpos mantienen su sustancia y sus cualidades en su completa interpenetración (σομάτων ἀντιπαρέκτασιν) (SVF 2.471; LS 48D).

De ahí que los estoicos defiendan, como veíamos, que dos gemelos o dos huevos nunca son idénticos, aunque puedan parecerlo, porque “es imposible que dos individuos peculiarmente cualificados se den en una misma sustancia” (SVF 2.397; LS 28P; FDS 845). Para los estoicos, la cualificación (ποιόν), que puede ser peculiar o común, y el sustrato (ὕπακείμενον) son propios de los cuerpos (SVF 2.762; LS 28A). Para comprender la diferencia entre los dos tipos de cualificación, es interesante acudir al ejemplo de Simplicio sobre el sujeto «Sócrates» (SVF 2.391; LS 28M; FDS 853). Este es portador de una cualidad peculiar que lo hace único, pero también lo es de una cualidad común respecto a otros hombres: ser humano. En definitiva, aquello que permanece en el individuo puede ser específico o compartido por otros sujetos, respectivamente.

Una objeción que podría presentarse a este argumento estoico apunta al hecho de que esta comprensión de la distinción entre cualificado peculiar y común parece remitir a una suerte de Idea platónica de Sócrates que lo convertiría un individuo peculiarmente cualificado, pues no parece esbozarse qué tipo de cualidad podría ser. Sea como fuere, si llevamos este razonamiento al plano de la representación, la persona que sabe también será aquella que sea capaz de discernir entre la representación comprensiva de la que solo lo es en apariencia. Esto es posible, justamente, porque atiende a aquello que hace distinguible dos cuerpos que, en principio, parecían indiscernibles: la *ἰδίως ποιόν*. Solo a partir de este minucioso examen, el sabio estoico se encontrará en las condiciones óptimas para prestar asentimiento a la representación comprensiva y, con ello, activar el proceso cognitivo que genera el verdadero conocimiento.

Esto enlaza con otra cuestión polémica para el estoicismo: la posibilidad de cambio en la identidad de un objeto, de un ser humano o del cosmos que se encuentran en la base de toda representación. Los académicos consideran que la materia es el principio de identidad, de modo que nuestra identidad cambia de acuerdo a las transformaciones que operan en el cuerpo. Ante esta problemática de la identidad, encontramos distintas versiones del razonamiento, pero considero que el testimonio preciso de Filón de Alejandría puede resultar el más clarificador (*SVF* 2.397; *LS* 28P; *FDS* 845). En el ejemplo intervienen dos individuos: Dion que es «incompleto» porque le falta un pie, y Teón que es «completo» porque no le falta ningún miembro. Si a Teón se le amputara un pie, Crisipo diría que Dion adopta la sustancia imperfecta de Teón. Pero como dos individuos idénticos no pueden permanecer en la misma sustancia, uno de ellos habrá de perecer. Es más, el propio Filón extiende el argumento al cosmos para concluir que el argumento acabaría incluso con cosmos (lo completo), pues eliminaría el alma del mundo (lo incompleto), al ser una parte menor que el todo. No obstante, Sedley sugiere que Crisipo solo intentaba reducir al absurdo la premisa de que la materia es el único principio de identidad, de modo que Dion y Teón son el mismo individuo en estados diferentes (Boeri y Salles, 2014: 60-61).

Además, la teoría estoica de las cualidades se encuentra tensionada respecto a la teoría estoica de los universales a que apuntábamos en la lógica. Las cualidades comunes parecen apuntar a entidades genéricas, pero, ¿existen tales entidades en la ontología estoica? Para responder a la cuestión, es fundamental tener en cuenta que la posición de los estoicos respecto a los universales ha variado a lo largo de los siglos. Por un lado,

Zenón y Cleantes parecen haber abogado por una posición nominalista donde los universales que son entidades inexistentes (ἀνυπάρκτους), una mera idea (ἐννοήματα) que carece de referente (SVF 1.65 y 2.360; FDS 317). La palabra tiene su origen en la negación del verbo ‘ὑπάρχω’ (comenzar, estar disponible) que remite a la forma ‘ἄρχω’. Por tanto, presenta la misma raíz que ‘ἀρχή’ o principio de lo real que aparece con la filosofía presocrática. Por su parte, el término ‘ἐννοήματα’ proviene del verbo ‘ἐννοέω’ (pensar, considerar). Luego podemos decir que los universales no son un principio de realidad, sino una idea en el pensamiento. Pero si, como venimos señalando, las representaciones son afecciones o estados el alma como resultado de una impresión, ¿cómo es posible representarnos un universal si parece que no *son* absolutamente nada?

Esta objeción impulsa a otros especialistas a considerar una suerte de conceptualismo o realismo. En cuanto al primero, la interpretación de Sedley indica que la representación de los universales es similar a la representación de particulares ficticios como las sirenas: no existen en realidad, pero somos capaces de representárnoslos. En lo concerniente al segundo, Caston sostiene que los universales poseen una existencia disminuida, es decir, la existencia del objeto intencional depende de las representaciones que tengamos de él (Boeri y Salles, 2014: 85). De nuevo, nos encontramos ante el problema de la generación de las representaciones que remite al proceso de abstracción de experiencias individuales (ἐμπειρία), esto es, un “conjunto de representaciones del mismo tipo” (ὁμοειδῶν φαντασιῶν πλῆθος) (SVF 2.54; LS 29B; FDS 268) que han sido despojadas de sus atributos particulares¹⁰.

Pero Crisipo introduce modificaciones respecto a la consideración de los universales de sus predecesores. Para nuestro autor, los universales aparecen vinculados a las convenciones que rigen las definiciones (πρὸς τῆς χρῆσιν τῆς τῶν ὀνομάτων συνήθειας) (SVF 2.364 & 3 Arch.13; LS 30H; FDS 318A). En efecto, los universales remiten a una costumbre en la forma de utilizar las palabras que se asemeja a las definiciones (cf. 2.1.3). De esta forma, Crisipo compatibiliza la visión de Zenón y Cleantes con el principio de bivalencia que parece no funcionar en los algunos enunciados

¹⁰ Otros procedimientos de formación de representaciones son: analogía (ἀναλογία), trasposición (μετάθεσις) y composición (σύνθεσις). La analogía remite a la proporción, concretamente a la conservación de las proporciones entre las partes; mientras que la trasposición cambia de lugar una o más partes, pero no afecta a la estructura general, como la permutación de los ojos en el pecho. En la composición sí se produce una alteración de la estructura general por la reordenación de las partes, como el cuerpo de un caballo y un buey en el hipotauro (SVF 2.87; LS 39D; FDS 255).

paradójicos o sofismas. Respecto a su estatuto ontológico, Crisipo concluye que los universales no son «un esto» (τόδε τι) mediante la reducción al absurdo de que, efectivamente, los universales son algo (*SVF* 2.278; *LS* 30E; *FDS* 1247). El ejemplo que habría presentado Crisipo, según Simplicio, es “si alguien está en Atenas, no está en Megara”. Si «ser humano» – como entidad genérica – es realmente alguien, no puede estar simultáneamente en Atenas y Megara, pero si «ser humano» alude a toda persona, debería estar en cualquier parte donde haya personas, incluidas Atenas y Megara. Esto resulta absurdo, luego no puede tratarse lo universal como una persona concreta.

Estas consideraciones tendrán consecuencias fundamentales para la representación en la cosmología¹¹ y la teología estoicas. Por un lado, conocemos la concepción cosmológica de los estoicos indirectamente por la crítica de Plutarco. Este autor afirma que, para los estoicos, el universo (πᾶς que significa «todo») se compone del cosmos (κόσμος u orden), i.e., un continuo de materia donde no hay vacío, sino que está rodeado por un vacío infinito. Este último es ilimitado (ἄπειρον) porque carece de coto, en la medida en que el vacío – por su propia naturaleza incorpórea – no puede limitar con algo, ni encontrarse limitado por algo (Cleómedes, *Cael.* 1.1, 112-113). No obstante, esta comprensión sería errónea según Plutarco, porque el universo no sería exactamente ni un cuerpo ni un incorpóreo, lo cual parece absurdo: el vacío es un incorpóreo, mientras que el cosmos es un cuerpo, de modo que no sería posible concebir la ontología homogénea del todo (*SVF* 2.525). Por otro, la definición de los cuerpos como lo que actúa y sobre lo que se actúa repercute directamente a la comprensión de la divinidad que maneja el estoicismo. Pero si consideramos que, para los estoicos, el universo está regido por un principio activo (τὸ ποιῶν), que es dios, que actúa sobre un principio pasivo (τὸ πάσχον) (*SVF* 1.85; 193; 2.299-300; *LS* 44B; *FDS* 744-745), ¿dios sería corporal?

2.2.3. La representación del cosmos

Aunque ya hemos introducido la noción de cosmos que manejan los estoicos, conviene prestar atención al matiz que introduce Crisipo. El cosmos es el conjunto de todos los seres – tanto los corpóreos, como los incorpóreos – formado por tres esferas.

¹¹ Los estoicos no aceptan la teoría atomista de los seguidores de Epicuro, que defendían que el universo se compone de un número infinito de átomos y vacío. Los átomos caerían en línea recta y de forma azarosa en el vacío, formando los diferentes cuerpos; y los objetos materiales emitirían flujos de partículas que chocarían con los órganos sensoriales, dando lugar a la sensación (Hadot, 1998: 134-135).

La primera ocupa una posición central e incluye la Tierra, que está compuesta de tierra y agua. Sobre esta se sitúa una capa de aire donde acaecen los fenómenos meteorológicos y, por encima, una esfera éter que contiene los cuerpos celestes (*SVF* 2.527). Pero nuestro autor agrega que el cosmos es la ordenación de los seres que lo componen, siendo él mismo un animal «racional» (λογικόν), «animado» (ἔμψυχόν) e «inteligente» (νοερόν) (*SVF* 2.633, 3 Apollodorus 9; LS 53X). Además, Cicerón señala que el cosmos también está provisto de sensación (*sensu*, αἴσθησις) (LS 47C). Luego, los tres atributos que presenta Crisipo, junto con el testimonio de Cicerón, nos ponen sobre la pista de que el cosmos está dotado de alma racional y posee la inteligencia necesaria para dirimir entre los fenómenos sensibles. En definitiva, el cosmos en su conjunto es susceptible de formarse representaciones comprensivas que generan conocimiento.

Pero, como veíamos, toda representación implica movimiento. El hálito (πνεῦμα) del alma es una sustancia elástica que se contrae y se dilata, produciendo un cambio de movimiento tensional (τονική κίνησις) que permite la cohesión de los seres naturales (*SVF* 2.449). El πνεῦμα es el principio activo que otorga forma a la sustancia sin cualidad o materia inactiva. Así, decimos que la materia sin cualidad (ἄποιόν ὕλην), que meramente subsiste, pasa a existir en sentido propio como entidad particular gracias a la acción del hálito (*SVF* 1.85; 493; 2.299-30; LS 44b; *FDS* 744-745; *SVF* 2.318). Si, además, nos fijamos en el matiz de la tensión (τόνος), descubrimos que nos remite a un movimiento o acción de extenderse (τείνω).

Por ello, Crisipo considera que el alma está formada por fuego que produce la expansión y aire que permite el enfriamiento y, con él, la contracción (LS 55F). Los cuatro elementos (agua, aire, fuego y tierra) ya considerados por los presocráticos son, en realidad, una única sustancia: el fuego (πῦρ). Este último da lugar a los otros elementos por diversos cambios de estado (*SVF* 2.413; LS 47A); pero también será el elemento en que consumirá el propio universo en la conflagración (ἐκπύρωσεως), antes de retornar a ser como antes (*SVF* 2.695; LS 46F). Asimismo, la combinación de los cuatro elementos da lugar a todos los cuerpos terrestres por mezcla, donde el grado de tensión del hálito depende de la proporción de agua y aire presente (*SVF* 2.787). En suma, el hálito abarca la totalidad del cosmos, incluido el alma del mundo, y genera y mantiene las clases naturales, en virtud de su grado tensión. De entre estas últimas, prestaremos atención a los cuerpos unificados, los cuerpos vivos, los cuerpos animales y los cuerpos racionales, ya que cada uno de ellos poseen una forma distinta de hálito (*SVF* 2.988).

En primer lugar, los cuerpos unificados están regidos por una única disposición (ἔξις) del hálito. El término ‘ἔξις’ proviene del verbo ‘ἔχω’ (tener) y se refiere a un cierto estado de dependencia lógica de las partes respecto al todo (*SVF* 2.1013). Es el caso de las plantas y los animales, ya que en los cuerpos no unificados no se da tal vinculación o disposición (*SVF* 2.1013). Por ejemplo, un miembro del cuerpo humano (parte) no podría existir al margen de la persona (todo) a quien pertenece.

En segundo lugar, dentro de los cuerpos unificados, encontramos seres vivos e inertes. Los vivientes cuentan con funciones de crecimiento y nutrición – además de la disposición – para su supervivencia (*ND* 2.83; *SVF* 1.504). Esto es posible porque el hálito toma la forma de «naturaleza» (φύσις). No obstante, la distribución del hálito varía. En los cuerpos sin vida, este se dirige del centro a las extremidades, para volver de regreso al centro (*SVF* 2.458; *LS* 47Q). En cambio, en los animales no racionales y el ser humano, el hálito se expande y se contrae a partir de la parte rectora del alma (ἡγεμονικόν) – situada en el corazón según Crisipo – que coordina las partes (*LS* 47C; *SVF* 2.879; *LS* 53G; *FDS* 424).

En tercer lugar, los cuerpos vivos se escinden en seres animados e inanimados. El hálito se conforma en «alma» (ψυχή); mientras que reservamos «razón» (νοῦς, *ratio*) para referirnos a la forma del hálito en los seres racionales (el ser humano) que, junto a los animales irracionales, pertenecen a la clase de los cuerpos animados (*SVF* 2.458; *LS* 47Q; *SVF* 2.458; *LS* 47P). Para el estudio de la representación son especialmente relevantes estas dos formas del hálito pues, como hemos señalado, la representación es una impresión en el alma. Por consiguiente, los cuerpos que están desprovistos de alma carecen de la capacidad para representarse aquello que se les aparece. De ahí que Filón recoja que “el alma es naturaleza que ha adquirido presentación e impulso y también es común a los animales irracionales”.

De acuerdo con una interpretación ortodoxa, esta clasificación nos llevaría a admitir que la razón solo es propia de los seres racionales. Pero Crisipo considera que la razón es el estadio más básico del hálito y que, en consecuencia, cada forma del hálito es una derivación de esta. Por este motivo, el cosmos también es un ser racional dotado de alma que contiene las razones seminales de las almas humanas. Si el cosmos no fuera racional, no podría engendrar algo con unas propiedades que él mismo no posee. En ese sentido, Zenón sostiene que lo racional es superior a lo irracional y, como el cosmos es racional, no hay nada superior al cosmos (*SVF* 1.111 y 113; *LS* 54F). Esto indica que el

cosmos no existe para satisfacer las necesidades del ser humano que es imperfecto, sino que el cosmos es lo más elevado de cuanto existe (*SVF* 1.529). El ser humano queda, entonces, desplazado del centro del mundo.

Esta comprensión genera, a mi juicio, algunas dificultades respecto a la representación. Por una parte, el conocimiento surge del asentimiento a la representación comprensiva que genera una impresión en el alma. Vimos que tal representación debía ser racional, pues las representaciones irracionales eran propias de los animales y de los niños. Sin embargo, los animales tampoco actúan aleatoriamente en el mundo. En tal sentido, Dennett, Sorabji y Davidson defienden que podemos adscribir actitudes proposicionales a los animales, en tanto que interpretan que su comportamiento puede ser analizado en términos intencionales. La representación perceptiva no depende de que sea verbalizada o conceptualizada por un sujeto, sino de que se pueda verbalizar o sea susceptible de ser conceptualizada. De manera que la conceptualización sería una operación lógicamente independiente de la representación resultante de la sensación. Para respaldar su tesis, esgrimen diferentes argumentos: los animales son capaces de considerar varias posibilidades antes de actuar, su impulso de autoconservación nos pone sobre la pista de que son conscientes de su propia constitución y, aun cuando los estoicos consideran que solo poseen capacidades inferiores, están dotados de memoria que no es sino la comprensión de cierto contenido proposicional (Sorabji, 1990: 312-313). Es más, si admitimos que la razón permea la totalidad de los cuerpos que habitan el universo parecería que los animales también serían aptos para experimentar representaciones comprensivas.

Por otra, la tesis crisipea choca con la idea de que hay seres en los que coinciden más de una forma de hálito y otros que solo están dotados de una sola. Si la razón es propia de todos los seres, todos ellos deben tener al menos dos formas de hálito: la razón y la forma perteneciente a su nivel en la escala natural. En el contexto de este debate, Lesses defiende una posición intermedia entre las interpretaciones que niegan que las representaciones de los animales no racionales están completamente vacías de contenido proposicional, y las que consideran que poseen el mismo tipo de contenido que las representaciones de los animales racionales (Lesses, 1998: 3). A tal respecto, objeta a Sorabji que la explicación del comportamiento atienda a la utilidad, es decir, a la posible articulación conceptual por parte de seres racionales, ya que esto no encajaría con la metafísica realista de los estoicos que contempla la existencia de los deseos y las

creencias, ni con la evidencia textual. También muestra su desacuerdo con la lectura de «proposicional» como conexión entre dos ítems, así como con la atribución de contenido mental proposicional a los animales, cuando ni siquiera perciben *que* algo es el caso (según Sorabji solo perciben algo *como* siendo el caso) (Lesses, 1998: 12-15).

En cambio, la representación es necesaria para explicar el impulso de autoconservación en los animales, porque esta siempre implica una suerte de autopercepción. Es más, esta captación de lo propio no sería resultado de la experiencia, sino que disponemos de ella desde que nacemos. Si este fuera siempre un contenido proposicional, entonces los animales no racionales no podrían distinguirse a sí mismos, ya que carecen de la capacidad para forjar tales contenidos proposicionales. Por ello, Lesses (1995: 15-25) aboga por considerar que la mente racional añade nueva información de carácter proposicional al contenido original de estas representaciones iniciales. El sujeto – sea racional o no racional – es consciente de tales representaciones; y la conciencia *de algo* implica un contenido proposicional acerca de ese *algo* que causa de la representación. De manera que, pese a que los animales no racionales carecen de pensamiento conceptual avanzado, al menos podrían percibir ciertas relaciones causales.

También encontramos otras interpretaciones alternativas. Hay quienes defienden las representaciones son «penetradas cognitivamente» (*cognitively penetrated*) y «proposicionalmente estructuradas» (*sententially structured*) (Shogry, 2019: 31 [3]). Esto significa que dos sujetos podrían tener diferentes representaciones de un mismo fenómeno percibido por los sentidos, en función de la riqueza de la experiencia perceptiva. En otras palabras, un individuo experto o más entrenado en determinados estímulos será capaz de reconocer e interpretar más detalles del objeto de la sensación, porque cuenta con un bagaje conceptual más acaudalado. Pero, en sendos casos, el contenido de la representación y la proposición son isomorfos, pues tal contenido siempre presenta una estructura proposicional y se agota en la proposición (lo cual no implica suponer que se trata de una lengua natural).

Por ello, las dos representaciones difieren en el contenido proposicional, pues no podríamos asentir ni establecer un valor de verdad a un posible contenido no proposicional. Luego la representación no depende únicamente del estímulo que genera la sensación, sino también de la mente del sujeto que percibe, pues la alteración de los órganos de los sentidos es la misma en ambos casos. En este caso, la aplicación de los conceptos es simultánea a la experiencia sensitiva, puesto que el alma es unitaria (Shogry,

2019: 29-63 [1-35]). Caston irá más lejos y hablará de diferencias entre los puntos de vista, las habilidades y las experiencias de los sujetos, a pesar de encontrarse afectados por los mismos objetos (Caston, 2021: 28).

Por último, otras voces apuntan a que cada forma de hálito abarca distintas partes del cuerpo en cuestión, de forma análoga al alma se extiende desigualmente por el cuerpo (*SVF* 2.633, 3 Apollodorus 9; *LS* 53X; *SVF* 2.458; *LS* 47P). Pero entonces, cada parte solo tendría una forma de hálito, de modo que, por ejemplo, la cohesión propia de la disposición no podría mantenerse en caso de tratarse de un ser dotado de razón. Cualquier parte del cuerpo humano diferente de la parte rectora del alma – como los órganos de los sentidos – no podría tener generar representaciones comprensivas a partir de la sensación, porque carecerían de razón en sentido estricto. Por este motivo, la mayor parte de los intérpretes se decantan por considerar que la disposición está presente en todas las partes además de la otra forma correspondiente.

2.2.4. La radicalidad del alma en la representación

Los interrogantes acerca del alma ($\psi\upsilon\chi\eta$) en el estoicismo se multiplican no solo si nos zambullimos en la cuestión de la representación en el pensamiento de la escuela, sino también en la tradición filosófica posterior o en el imaginario común. Así, las posiciones religiosas que abogan por una concepción trascendente del alma no se corresponden con la significación estoica que se refiere a ella como un cuerpo ($\sigma\omega\mu\alpha$) (*SVF* 2.2773; *FDS* 420). Pero esto no debe llevarnos a interpretar la física estoica como una suerte de materialismo zafio. Los estoicos se refieren más a la segunda acepción de «cuerpo», como aquello que puede actuar o padecer una acción activamente, que a un objeto extenso pasivo (Pseudo Galeno, *De historia philosophica* 23, 2-6; *SVF* 2.318).

Tampoco tiene cabida la interpretación del alma como «mente», en el mapa dibujado por la dualidad mente-cuerpo – introducida por Descartes en *Meditaciones metafísicas*, VI – donde la mente tiene un poder causal a sobre las acciones del cuerpo. Por el contrario, los estoicos antiguos, siguiendo las consideraciones platónicas y aristotélicas (*Fed.* 105 C9-D4, *DA* 402 a 6-7), manejan una significación más vasta de esta noción que incluye un conjunto amplio de actividades anímicas, donde la representación se erige como un caso paradigmático. Esta aparecerá acompañada por la irrupción de una comprensión fiscalista del alma sin precedentes que, salvando las

distancias, cobra fuerza en la actualidad con la propuesta de la cognición encarnada (Johnson *et al.*, 2014).

En este punto, cabe preguntarnos por qué los estoicos distinguen alma y cuerpo si, como señalábamos, son monistas: tanto el alma como el cuerpo son corpóreos. Esto es congruente con su teoría de la causalidad, en la medida en que solo los cuerpos pueden ejercer algún tipo de influencia sobre los otros cuerpos. También es acorde con la comprensión de la muerte (θάνατος) como separación del alma y cuerpo (LS 53F; *FDS* 259). La muerte no podría ser definida de este modo si el alma fuera incorpóreo porque lo incorpóreo no puede estar en contacto con lo corpóreo. Luego los cuerpos físicos y los ítems incorpóreos son inconmensurables, no pueden influirse mutuamente, porque algo solo puede estar en contacto con aquello que comparte su misma naturaleza, ya sea corpóreo o incorpóreo (*SVF* 1.518; 2.773; *FDS* 426).

No obstante, Cleantes considerará que todas las almas persisten tras la conflagración, mientras que, para Crisipo, solo lo hacen las almas de los sabios (*SVF* 1.135; 171; 522; 3.774; 811; LS 53N; *FDS* 421). En ambos casos, no se trata de una persistencia trascendente, sino como parte del «alma del todo» (ψυχὴν ἐν τῷ φασίν, ὃ καλοῦσιν αἰθέρα) que impregna el universo (*SVF* 1.128; 141; 519; LS 53W; *FDS* 423). Siguiendo este planteamiento, el alma es un microcosmos que forma parte de un todo más amplio, pero de la misma naturaleza: el cosmos. “Los griegos creían [...] en una supervivencia del hombre más allá de la muerte, pero esta supervivencia no es más que un recuerdo impotente de la vida pasada” (Moeller, 1963: 201). La vida se juega en la praxis del aquí y el ahora terrenos, nunca en la gloria de una vida eterna en el más allá.

Pero el pasado y el futuro no son rechazados frontalmente, sino que lo que se rehúsa es el malestar que pueden ocasionar si los vinculamos a determinadas representaciones pasionales. Ni siquiera la muerte queda relegada en el imaginario estoico, sino que se convierte en uno de los pilares de sus ejercicios espirituales, entendidos como un conjunto heterogéneo de prácticas personales destinadas a la metamorfosis del individuo. Tal es el caso de las *Meditaciones* de Marco Aurelio, donde se dan simultáneamente dos movimientos: un ejercicio de profunda concentración en uno mismo y sus representaciones, pero también una tendencia expansiva que nos permite vislumbrar el cosmos con la objetividad y el desapego de la perspectiva privilegiada del todo (Hadot, 1998: 197, 222).

En cualquier caso, parece que si el alma fuera incorporea se hallaría en desconexión total e irreconciliable con el cuerpo. Esto nos puede llevar a pensar que es imposible trazar un puente entre el alma humana y la sensación corporea que, en última instancia, vertebran la representación tal y como la concibe la escuela estoica. Sin embargo, los pensadores estoicos esbozan una relación clara entre el alma y el cuerpo en numerosos fragmentos, es decir, mantienen un tipo de dualidad que no es corporea-incorporea, sino entre dos cuerpos físicos, pues lo que anteriormente se había considerado incorporeo, ahora son diversas formas de aliento (*πνεῦμα*) (*SVF* 2.836; *LS* 53H; *FDS* 441).

De manera que el alma ya no es tanto principio de vida, como en Aristóteles (*DA* 410b23), sino que es propio de los animales humanos y no humanos, donde quedan excluidas las plantas. La distinción entre seres dotados de alma y carentes de ella ahora radica en una serie de actividades del aliento anímico: los cinco sentidos, y las funciones fonética, dianoética y reproductora (*ψυχικὸν πνεῦμα*) (Galeno, *De utilitate respiratione liber* 4.501, 12-592, 8; *FDS* 436). Cada una de ellas es una parte de una sola alma, frente a la doctrina platónica de la división tripartita del alma (*Rep.* 439C) que respaldará Posidonio (*SVF* 3.229a).

Asimismo, el alma animal está coordinada por la parte rectora (*ἡγεμονικὸν*) que dota de unidad al alma, y “produce las presentaciones, los asentimientos, las sensaciones y los impulsos” (*SVF* 2.836; *LS* 53H; *FDS* 41). En este punto, podría resultar llamativa, la invitación de Marco Aurelio a retirarse en uno mismo, en lugar de retirarnos al campo o a la costa, pues las cosas no tocan nuestra alma (*Meditaciones* IV, 3). Los cuerpos son las causas de nuestras representaciones en el alma, pero, “este choque [que] va a poner en marcha el discurso interior del principio director no es, para el principio director, más que una ocasión para desarrollar su discurso interior, y ese discurso interior sigue siendo libre por completo” (Hadot, 2013: 194). Esa libertad completa de asentimiento ante los juicios valorativos de la representación corresponde a lo que Hadot denomina «ciudadela interior», que el bastión inexpugnable del individuo que nada, ni nadie puede arrebatarse.

En ese sentido, junto a la sensación y la representación, nos encontramos el impulso (*ὄρμη*). El término ‘ὄρμη’ significa también «ataque» o «deseo». Como apuntábamos, el primer impulso de todo ser vivo es la supervivencia, i.e., la autoconservación que tiene que ver con el propio reconocimiento y la apropiación (*οἰκεῖον*) de uno mismo. Este impulso se encontrará en la base de la acción humana, como guía de lo que se debe o no se debe hacer. En efecto, la concepción estoica del alma nos

pone sobre la pista de que la representación es un fenómeno corpóreo que acaece exclusivamente en el alma, ya sea de los animales humanos o no humanos. No obstante, los seres humanos pueden formarse representaciones racionales, además de las irracionales que son comunes a todos los animales.

Esto revela que el alma no es la garante de las funciones fisiológicas asociadas a los procesos nutritivos y de crecimiento que correspondían a la «naturaleza» (φύσις), sino un «cuerpo sutil» (σῶμα λεπτομερές) (SVF 2.780). Aunque no se han conservado testimonios que expliquen por qué este hálito menos denso es capaz de dar lugar a funciones anímicas (LS 53B), podemos atisbar que se trata de la representación asociada a un cuerpo refinado y distinguido con capacidad de acción. En ese sentido, los estoicos se sitúan más próximos a la concepción atomista de las *Máximas Capitales* de Epicuro que a Platón, quien no proporcionaba una explicación convincente acerca de la relación entre el alma y cuerpo, por considerarlos de distinta naturaleza (*Meno*. 81b). Por su parte, Aristóteles afirmaba que el alma no puede darse sin el cuerpo, ni este sin aquella, con el fin de establecer una vinculación plausible entre ellas (*DA* 403 a16-19), aunque también defendía que el alma era incorpórea.

Incluso podría pensarse que cada función anímica es una forma específica de tensión del hálito anímico. De manera que, expandiéndose desde la parte rectora, nos informa de los datos de los sentidos y, en consecuencia, cada persona podría experimentar distintos poderes anímicos (SVF 2.879; LS 53G; FDS 424). Podemos entender, entonces, la sensación como un proceso en el que median la parte rectora del alma y la forma específica del hálito asociada a un órgano del sentido, que son cuerpos. Por ejemplo, “la vista es un hálito que se extiende desde lo rector hasta los ojos” (SVF 2.836; LS 53H; FDS 441) de modo que la “se llama «sensación» el hálito que se difunde desde lo rector [del alma] hasta los sentidos, la cognición que se da a través de ellos, y el equipamiento de los órganos de los sentidos” (SVF 2.71; LS 40P; FDS 255).

La sensación, que es un cuerpo, es previa al proceso de asentimiento que se vincula a la representación. De ahí que se defina el alma como una exhalación (ἀναθυμίασις), pero también como las actividades anímicas mismas. Pero, ¿cómo es posible el reconocimiento de la verdad de la representación si esta es un estado físico del alma? La solución estoica consiste, una vez más, en admitir que todos los procesos psicológicos son empíricamente derivables de las modificaciones físicas de la parte directora del alma (Ioppolo, 1990: 438). Esto no se traduce en un mero mecanicismo; sino

en la consideración de la representación sensitiva y el asentimiento racional como dos procesos absolutamente interconectados, pues los datos de los sentidos que impactan en el alma son interpretados racionalmente por el individuo.

Por esta razón, la relación entre el alma y el cuerpo se cifran en lo que se ha denominado «co-afectividad» (συμπάσχει, *compāti*) (SVF I 518; LS 45C; FDS 427; SVF 1.518; 2.773; FDS 426). El alma es un cuerpo, porque cuando sufrimos un daño físico, nuestra alma se ve lastimada, del mismo modo que nuestro cuerpo somatiza los padecimientos de nuestra alma (SVF 1.128; 141; 519; LS 53W; FDS 423). No habría ningún tipo de comunicación si, aceptando que solo los cuerpos afectan a los cuerpos, el alma no fuera un cuerpo. Esta co-afectividad se vierte directamente en la teoría física de la mixtura que, como veíamos, apunta a la interpenetración mutua del alma y el cuerpo, aunque cada uno mantenga sus cualidades específicas (Hierocles, *Elementa Ethica* 3.56-4.36). La objeción contra esta concepción del alma y el cuerpo proviene de Alejandro de Afrodisia que considera que, en tal caso, el alma quedaría absorbida con el cuerpo y no podría conservar intactas sus propiedades. Así, defenderá que hay una interacción entre el cuerpo y el alma, aunque no tengan la misma naturaleza (SVF 2.792).

2.2.5. Teología y representación: el mal, lo indiferente y el determinismo

Nos dice Bréhier (1988: 163) que “si el Dios de Aristóteles y de los platónicos es el Dios trascendente de una teología sabia, el de los estoicos es el de una piedad más humana”. Así pues, las pruebas estoicas de la existencia de los dioses se apoyan en la necesidad de admitir un arquitecto del mundo, de razón análoga – pero superior – a la de los humanos (NA 7.2, 1-14). Esta nueva teología implica unas relaciones directas y especiales entre los dioses y los hombres, que se distancia de la teología aristotélica o platónica donde solo relación general de los dioses con el mundo se veía afectada. Ahora el mundo es la morada de los dioses y de los hombres (Bréhier, 1988: 264).

Por tanto, la religiosidad estoica es una amalgama de principios filosóficos y de la crítica a la religión tradicional, ya que se encuentran atravesados por un meticuloso ejercicio de asentimiento a la representación racional. Este análisis que no deja espacio a una convicción irracional en la bondad de los dioses (*Ench.* 31.1-3). De ahí que Crisipo atienda al análisis etimológico de los nombres divinos y a la interpretación crítica de los

mitos de Hesíodo y Homero, entre otros autores clásicos (*SVF* 1.161, 165, 167, 378, 530, 534, 1 Persaeus 448; *LS* 54B).

Esto, a su vez, se traduce en una relación íntima entre la física estoica y su concepto de dios (θεός). Dios es el principio activo (τὸ ποιῶν) que actúa permanentemente sobre la materia primera (πρώτην ὕλην), materia sin cualidad (ἄποιόν ὕλην) o principio pasivo (τὸ πάσχον), convirtiéndola en las diferentes entidades particulares con cualidades específicas que percibimos (*SVF* 2.317; *FDS* 741; *PH* 3.1). De ahí que los estoicos finalmente identifiquen al mundo con dios, que es corporal: “dios está mezclado con la materia (μεμίχθαι τῇ ὕλῃ λέγειν τὸν θεόν) porque se difunde a través de toda ella y la configura y, de esta manera, le da forma y produce el cosmos” (*SVF* 2.310; *LS* 45H). Además, dios hizo que el alma se distinguiera de la naturaleza, es decir, es el hacedor último de la percepción, la representación y el impulso (*SVF* 2.458; *LS* 47Q). No solo los seres del mundo, sino también la representación tiene un origen divino.

Pero esta afirmación no equivale a decir que dios es reducible a la materia, sino que es principio activo que actúa sobre ella. Tampoco considero que, en este caso, debamos hablar de dualismo. Por el contrario, los estudiosos del estoicismo, incluidos Boeri y Salles, interpretan el fragmento citado (*SVF* 2.310; *LS* 45H) como un panteísmo, que choca con el teísmo o atribución de forma humana a los dioses de otros pasajes (*SVF* 1.537; *LS* 54I; Epicteto, *Ench.* 31.1-3). Dios no tendría un vínculo especial con ningún cuerpo humano, sino que sería el alma cósmica descarnada al que acuden las restantes almas durante la conflagración (*SVF* 1.135; 171; 522; 2.274; 811; *LS* 53N; *FDS* 421). De hecho, todos los argumentos estoicos sobre la existencia de dios remiten de forma directa o indirecta a la sensación. Porque experimentamos cierto orden y jerarquía en el universo, porque practicamos el culto a los dioses, porque sufrimos ante los desastres naturales o porque podemos pensar en entidades ficticias, debe existir un ser eterno y racional que gobierne el cosmos. Por tanto, todo ello emerge de la sensación, que pasa inexcusablemente por el filtro del asentimiento a la representación.

Una reflexión pareja opera en el caso de la existencia del mal y de lo indiferente, con la barrera añadida de explicar cómo es posible que exista el mal en el cosmos si este es obra de un dios que lo administra y que, incluso, se identifica con el mundo. A tal respecto, Crisipo aporta diferentes argumentos tales como que solo hay males aparentes, que toda cosa valiosa tiene su contrario, o que el mal que se enmarca en un proceso teleológico que conduce a un fin superior (*SVF* 2.1172; *LS* 54R; *SVF* 2.2269-1170; *LS*

54Q). Sin embargo, esto puede ser interpretado como una limitación del poder de dios y esta parece ser la razón por la que Epicteto considera que la conflagración es un proceso negativo (LS 62K).

En ese sentido, como veremos en la ética, otra objeción cuestiona cómo es posible que dios, que es el ser supremo, haya creado cosas que resultan del todo indiferentes, es decir, que no podemos catalogar como buenas o malas. También puede parecer que la tesis estoica sobre el determinismo dificulta el ejercicio de la libertad humana, pues todo estado de cosas es necesario y tiene una causa, y siempre que se da la causa, necesariamente se da el efecto correspondiente. Así, todos los objetos y sucesos del cosmos están relacionados causalmente, de modo que cualquier proposición que generemos al respecto es verdadera o falsa (*SVF* 2.933; LS 54U; *SVF* 2.198; *FDS* 881).

Sin embargo, el determinismo estoico no excluye que pueda haber un hecho alternativo que sea posible. Para comprobarlo, es preciso atender a las definiciones y ejemplos de «necesario» (ἀναγκαῖος) y «posible» (δυνατός) que reúnen los testimonios. Por un lado, “necesario es aquello que siendo verdadero, no es susceptible de ser falso, o es capaz de ser falso pero está impedido por factores externos de ser falso”. Necesario es lo que no puede ser de otra manera (por ejemplo, “la virtud es benéfica” porque la caridad es intrínseca a la virtud). Por otro, “posible es aquello que es susceptible de ser verdadero y que no está impedido por factores externos”. Posible es aquello que puede ser de otra manera si se dan unas circunstancias determinadas (por ejemplo, en “Dion está vivo” podríamos decir que es verdadero, en tanto que Dion está sano y no ha sufrido ningún accidente; pero la situación podría cambiar) (*SVF* 2.201; LS 38D).

En resumen, de acuerdo con la escuela estoica, no solo dios ha dotado a los animales de representación, sino que la propia comprensión de existencia y el culto de los dioses, el mal o las cosas indiferentes se encuentran mediados por una determinada representación que emana de la sensación y de la acción de dios. “El cuerpo y el *pneuma* vital no son míos por completo, porque me los impone el Destino, con independencia de mi voluntad. Se dirá que el *hégemonikon* también viene «dado»; no obstante, viene dado como una fuente de iniciativa, como un «yo» que decide” (Hadot, 2013: 206).

2.3. Ética, política y estética

Si bien la física estudia del cosmos en un sentido amplio, la ética examina el modo de vida humana en el cosmos. Esta división se basa en la comprensión platónica del hombre como microcosmos (*Phaedrus* 246a, *Tim.* 90a). Para los estoicos, el ser humano también es la versión reducida de lo que ocurre a nivel cósmico, cuyo fin será vivir conforme a la naturaleza (*SVF* 3.3; LS 63B y 58K). Solo el ser humano que conoce lo que le es propio puede ser virtuoso y feliz. La praxis es, entonces, la rectificación de nuestros juicios y, por ende, del asentimiento a nuestras representaciones (Hadot, 2013: 221). Pero conviene hacer dos apuntes acerca de la felicidad (εὐδαιμονία). Por un lado, el término ‘εὐδαιμονία’ (felicidad) está formado por ‘εὖ-’ (bien) y δαίμων (divinidad). Si aceptamos que el alma es lo que hay de divino en nosotros, la felicidad no es un estado psicológico de alegría momentánea, como usualmente interpretamos – y que también critican Aristóteles y otros pensadores antiguos (*Nic.Eth.* 1098 a 6-20) –, sino que la felicidad estoica es εὐροια: fluir en la vida con corrección o vivir en ausencia de perturbación (ταραχή) (DL 7.89-89).

Este modo de fluir correctamente se vincula a la capacidad para distinguir lo que nos es propio de los agentes extraños, con el fin de desligarnos de aquellos aspectos que nos generan un daño. Solo entonces, podemos seguir la ley divina (νόμος ὁ θεῶς) del cosmos (*Diss.* 1.4.28-29). Y eso que cae bajo nuestro ámbito de acción es el uso correcto y ejercitado de nuestras representaciones (*Diss.* 2.18.23-28). “Es el hombre quien, por su libertad, introduce el problema y la inquietud en el mundo” (Hadot, 2013: 195-196). Para lograr la quietud del alma, Crisipo aborda el estudio de los siguientes elementos dentro de la ética: impulso, bienes y males, pasiones, virtud, fin, valor primario y acciones, actos debidos, y exhortaciones y disuaciones (*SVF* 3.1; LS 56A).

La relación entre estos elementos es clara: solo la conjunción del asentimiento a presentaciones impulsivas y el impulso mismo hacia la praxis pueden convertirnos en personas nobles y buenas en la vida práctica (*Diss.* 2.17.15-16). Pero la escuela estoica no circunscribe el ámbito de la acción a la ética individual, sino que se extiende a la propia familia y al género humano en su conjunto en un sentido más propiamente político (*SVF* 1.197). Así, entra en juego la noción de familiaridad o apropiación (οἰκείωσις) que

permitía a los estoicos explicar el impulso de autoconservación (τηρεῖν ἑαυτό)¹² a partir de nuestro propio reconocimiento y la subsiguiente toma conciencia de nuestra propia constitución. No obstante, no se trata de un conocimiento intelectual o análisis racional, pues entonces los animales carecerían de ello; sino de una preintelección de su propia constitución que genera una representación de uno mismo (SVF 1.180).

Luego el impulso (ὁρμή τῆς ὁρμῆς) es el punto de partida de la reflexión moral y de la conformación política en el ser humano bajo el signo de la razón como «artesana del impulso» (τεχνίτης) (SVF 3.178; LS 57A). De manera que, aunque los animales poseen impulso o deseo, este es cualitativamente menos elaborado que en el ser humano. Galeno critica que esta visión es insuficiente para explicar el origen del vicio, pues solo atiende a la parte virtuosa del alma (SVF 3.229a). Así, subraya que si la virtud es propia de la naturaleza del hombre, el vicio debe provenir de fuera, ya sea de la instrucción (κατήχησις) o de la naturaleza de las cosas asociada a la persuasividad (πιθανότητα) de las presentaciones. Todo apunta a que, como veremos, la persona virtuosa no encuentra la representación persuasiva de un vicio lo suficientemente convincente como para prestarle asentimiento, sino que es tan solo un bien o un mal aparente.

2.3.1. La representación del fin y de las metas: la virtud

Pese a que la felicidad es estudiada ampliamente en *Ética a Nicómaco*, Aristóteles parece hacer un uso indistinto de los términos meta (σκοπός) y fin (τέλος) en la obra. Para Crisipo y sus seguidores, la diferenciación entre sendas nociones es clave: ser feliz es el fin y su único ingrediente es la virtud¹³ (ἀρετή) (DL 7.87-89, 23.3, 26.31), frente a la participación de los bienes externos en la vida buena aristotélica (*Nic.Eth.* 1099a31-32).

¹² Por su parte, los seguidores de Epicuro defenderán que tanto impulso primario, como el bien absoluto por excelencia es el placer, tal como muestra el comportamiento de los recién nacidos que buscan el placer y evitan el dolor (Hadot, 1998: 131). Sin embargo, los de la Stoa consideran que es un agregado o añadido, porque solo desde el reconocimiento de nosotros mismos podemos saber qué es aquello que nos causa placer o displacer (SVF 3.3; LS 63B y 58K).

¹³ La virtud (ἀρετή) es una cualidad de excelencia o de reconocimiento, que no se restringe exclusivamente al ámbito moral ni a las personas, sino que podría ser utilizado para describir a personas o animales que cumplen una determinada función. No obstante, solo lo emplearemos para referirnos a las funciones anímicas del ser humano, concretamente como una disposición de la parte directora del alma que es coherente consigo misma. Así, el virtuoso es congruente con lo que racionalmente conoce, sin caer en el error o en un estado cognitivo dubitativo; mientras que el ignorante o vicioso es aquel que simplemente se forma una opinión, pero que carece estrictamente de conocimiento (SVF 1.202; LS 61B).

Para los estoicos, las metas son solo una condición de la felicidad que no debe confundirse con ella: nos fijamos metas como propósito a alcanzar, pero nuestro deseo apunta incesantemente al logro efectivo de esa meta.

Nadie desea la felicidad como objeto, sino ser feliz. Vivir siempre se dice en infinitivo. Así, la meta es la «felicidad», mientras que el fin es «ser feliz». La primera es un cuerpo, mientras que la segunda es un incorpóreo, en tanto que predicado que señala un proceso o actividad del agente. Como anticipábamos, los incorpóreos poseen una función fundamental en la determinación del tablero de juego de la vida. Además, esta distinción estoica repercute de forma directa en la comprensión de la representación y del impulso. El asentimiento (*συγκατάθεσις*) tiene lugar ante una proposición, mientras que el impulso (*ὄρμη*) atiende al contenido de dicha proposición. De modo que la razón humana dispone el deseo en una dirección y el asentimiento a la representación motiva el impulso hacia la realización del contenido proposicional, frente a los animales irracionales que se guiarían únicamente por el impulso (*SVF* 3.169, 171, 173; *LS* 53Q).

Ahora bien, ¿en qué consiste vivir virtuosamente? Por una parte, la columna vertebral de la virtud es el asentimiento a la representación, pues es aquello que siempre depende de nosotros. Como señala Hadot (2013:199), esto no significa que podamos imaginar cualquier cosa acerca de la realidad que se nos presenta, sino que poseemos la libertad de asignarle el valor de verdad que queramos. Por otra, la virtud tiene en consideración la vida y la supervivencia de los otros como consecuencia natural de la familiaridad y la racionalidad. Por último, lo genuino del ser humano es lograr su propia perfección, que no es otra cosa que la vida racional que nos corresponde por naturaleza. No obstante, hay tensión entre los estoicos en lo concerniente a la consideración de la naturaleza en este punto. Para Cleantes, solo podemos hablar de una naturaleza universal (*κοινήν φύσιν*) que debemos seguir para lograr la felicidad. Para Crisipo, se trata de vivir en conformidad (*συμφέρω*) tanto a la naturaleza universal, como a nuestra propia condición particular (*κοινήν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην*) (*DL* 7.87-89; *Diss.* 1.4.28-29).

En cualquier caso, se trata más de no contradecir el designio divino, que de seguir una norma acabada. Dicho de otra forma, es una ley (*νόμος*) que abre un estado disposicional de índole racional sobre aquello que se debe hacer (*SVF* 1.126; *LS* 67B). Por consiguiente, no se busca la mera satisfacción de nuestras necesidades biológicas, sino que la coherencia con lo que somos y lo que nos rodea, que requiere de un conocimiento tanto de la lógica, como de la física y la teología. La ley universal se erige,

entonces, como canon (κανών), como criterio práctico de lo justo y lo injusto que nos asemeja a los dioses (*SVF* 3.39; 197; 223 LS 61A; 61K, *SVF* 3.314; LS 67R). De ahí que el método crisipeo abogue por examinar diversos males o bienes aparentes, para protagonizar un viraje en la perspectiva del agente desde su propio prisma hacia una visión cósmica que desvele el verdadero valor de tales males o bienes. Así,

la definición estoica del bien y del alma tiene como consecuencia transformar por completo la visión del mundo, despojando los objetos o los acontecimientos de los falsos valores que los hombres suelen atribuirles y que les impiden percibir la realidad en su desnudez. (Hadot, 2013: 199)

El giro no es estrictamente teórico, sino que involucra un aspecto práctico que es fundamental en el estoicismo. Aunque algunos estoicos distinguen entre virtud teórica (θεωρητική) y práctica (πρακτική), estas se tornan inseparables de facto (*SVF* 3.39; 197; 223 LS 61A; 61K)¹⁴. Por ejemplo, para actuar prudentemente en el mundo, necesitamos poseer un cierto conocimiento sobre lo que es la prudencia, pero no seremos prudentes – ni virtuosos – hasta que no actuemos prudentemente de manera efectiva. Por ello, la filosofía es un modo de vida donde el individuo pone en juego su propia identidad, en una transformación que recuerda indudablemente a la παιδεία platónica como educación integral de la persona (Hadot, 1998: 23-24; Platón, *Rep.* 518c).

Ahora bien, ¿la virtud se puede aprender realmente o, como estamos dispuestos naturalmente a la virtud, el aprendizaje no es relevante? Es más, la ausencia de un estadio intermedio entre la virtud (ἀρετή) y el vicio (κακία) podría complicar un posible proceso de aprendizaje (*SVF* 1.566; LS 61L). Pero, por una parte, los estoicos consideran que la virtud es un arte (τέχνη) que resulta de la costumbre (ἔθος). En su caso, Crisipo llama la atención la estabilidad, la habituación o la fijeza, aunque tengamos una inclinación (ἀφορμή) natural a la virtud. Por otra, la acción virtuosa podría entenderse en términos ontológicos como una determinada tensión en el alma que impide los estados cognitivos

¹⁴ Otra clasificación a la distinción entre virtudes primarias y asociadas a las ellas. Las virtudes básicas son la prudencia (φρόνησις), la moderación (σωφροσύνη), la valentía (ἀνδρεία) y la justicia (δικαιοσύνη), mientras que secundarias serían la resistencia, la continencia o la magnanimidad (*SVF* 3.264; LS 61H). No obstante, los pensadores estoicos, siguiendo el intelectualismo socrático, consideran que la virtud es una porque todas las posibles subdivisiones remiten a un estado cognitivo de conocimiento que se concreta de una u otra forma en diversas manifestaciones, en función de las circunstancias que acompañan a la acción. Por ello, sostienen que quien tiene una virtud, las posee todas; y que nadie obra mal a sabiendas de que está actuando mal (*SVF* 3.243, 299; LS 61F; LS 61I).

errados o dubitativos del sujeto, porque bloquea el asentimiento a la representación no comprensiva de los débiles de carácter (*Ecl.* 2.62, 7-14; *SVF* 3.510; *LS* 59I).

Sin embargo, la propuesta estoica parece demasiado rígida y severa. Por ello, introducen la «acción intermedia» (πρᾶξις μέση) o los «grados intermedios de imperfección moral» para referirse a que, si bien todos los actos inmorales son igual de reprobables porque tienen su origen en un error en el juicio o en el vicio, no todos los sujetos cometen el mismo número de tropelías (*SVF* 3.528; *PS* 3.20-22; *SVF* 3.510; *LS* 50I). En términos de la representación, no todos los individuos asienten con la misma frecuencia a representaciones no comprensivas. En suma, el ser humano no es perfecto, pero dispone de las herramientas para lograrlo en la práctica (*SVF* 3.219; *SVF* 3.220). Y, en este trabajo de búsqueda de perfección, jugará un papel primordial la representación impulsiva (φαντασίαν ὀρμητικὴν).

2.3.2. Teoría de la acción: la representación impulsiva y los indiferentes

La representación involucra el asentimiento pero, ¿cuál es la trabazón entre la representación y el impulso que posibilita la acción? Si bien un antecedente claro de esta discusión es la teoría de la acción de Aristóteles, no podemos explicar el nexo entre estos elementos en términos aristotélicos. La principal diferencia radica en que el modelo peripatético considera que la explicación de la acción a partir de los impulsos es reduccionista y, por ello, se apoya fundamentalmente en la intención y la deliberación. En cambio, los estoicos ponen el énfasis en los impulsos naturales y las pasiones que conducen la acción, aun cuando no arranquen el carácter central de la razón del examen crítico (Preus, 1981: 48).

La respuesta estoica a esta cuestión pasa, como decíamos, por considerar la noción de «representación impulsiva» (φαντασίαν ὀρμητικὴν). Para ello, conviene recordar que la representación es un estado epistémico acerca de un contenido proposicional que parte de la sensación y el asentimiento es el acto de aceptación de tal contenido como verdadero por parte del sujeto; mientras que el impulso racional (λογικὴ ὀρμή) es el movimiento del alma hacia algo, generando la acción correspondiente. Luego, la representación impulsiva es un tipo de representación que – sin mediación alguna – se dirige al valor positivo o conveniencia de que el agente satisfaga la acción que se predica (*SVF* 3.169, 171, 173;

LS 53Q). Según Boeri y Salles (2014: 554), la formulación de tales proposiciones podría presentar la siguiente forma: ‘*Es debido que yo haga F*’ o ‘*Es bueno o beneficioso que yo haga F*’.

Ahora bien, el valor positivo es siempre la virtud que, como también anticipábamos, es autosuficiente (αὐτάρκης). De ahí que los estoicos delimiten lo que se ha denominado la teoría de los indiferentes (ἀδιαφορον)¹⁵. No se trata de la indiferencia escéptica de Pirrón para quien todas las cosas son absolutamente indiferentes porque no podemos saber si una cosa – en sí misma – es buena o mala (Hadot, 1998: 127). Para los estoicos hay un bien supremo que se alcanza por medio de la virtud: la felicidad (εὐδαιμονία). La virtud se consume en cada acción, en cada momento, de forma perfecta.

Ningún beneficio externo a la virtud puede considerarse un bien (ἀγαθός) en sentido estricto – aunque tampoco un mal– sino algo indiferente (ἀδιαφορον) (SVF 3.237; LS 61I). El término ‘ἀδιαφορον’ es la negación de ‘διάφορον’ (lo diferente, lo opuesto, lo hostil) y remite, en última instancia, al verbo ‘διαφέρω’ (transportar, soportar, diferir). Así, los indiferentes no representan hostilidad o fricción alguna para el individuo, porque su ocurrencia o evitación escapan a la esfera de su asentimiento. No dependen de él, luego carecen de valor (ἀξία) para alcanzar el fin último de la vida humana. De manera que, por contraintuitivo que pueda parecernos, la salud (ὕγεια) es un indiferente, pues no contribuye al éxito o al fracaso en el logro de la vida feliz. A lo sumo podemos hablar de indiferentes preferidos o no preferidos, pero nunca podremos afirmar que posean un valor absoluto (SVF 3.118).

Pero, volviendo a la representación impulsiva, las fuentes estoicas han dejado constancia de un importante debate entre la identidad o la semejanza entre el asentimiento (συγκατάθεσις) y el impulso (ὁρμή). Por ejemplo, Estobeo considera que hay una coincidencia entre ambos (SVF 3.169, 171, 173; LS 53Q), mientras que Clemente señala que el asentimiento es un momento previo que posibilita el impulso y que, por tanto, son fenómenos diferentes (FDS 298). En la actualidad, el debate continúa entre los

¹⁵ El principal antecedente de la teoría estoica de los indiferentes es Sócrates, quien en *Apología de Sócrates* habría defendido que no existe mal posible para el hombre de bien. Ni siquiera la muerte es un mal, pues solo es posible la falta moral, i.e., actuar en el mundo desde la ignorancia (Hadot, 1998: 47-48). Sin embargo, la propuesta estoica ha sido más duramente criticada, posiblemente por la rigidez de su planteamiento. De hecho, el propio estoico Aristón rechazó claramente la propuesta al considerar que si hay ítems indiferentes que son preferibles y otros que no lo son, entonces dichos ítems no son realmente indiferentes (SVF 1.141; LS 58I; FDS 144).

estudiosos del estoicismo, Inwood considera que son dos fenómenos conectados, pero separables: el asentimiento causa el impulso (Boeri y Salles, 2014: 555). Siguiendo estas consideraciones, podemos afirmar que el sujeto recibe una representación impulsiva que contiene una proposición. A continuación, el agente asiente a esa proposición si – tras un examen adecuado – considera que esta es verdadera. Por último, si no hay ningún impedimento externo, realiza la acción correspondiente a tal proposición.

Desde una perspectiva ontológica, podemos comprender esta acción como un movimiento (κίνησις). La acción aparece como una entidad corpórea propia de un cuerpo con determinadas cualidades que está motivada por un impulso o movimiento del alma. Pero no todo impulso genera un movimiento, tal como ocurre cuando la proposición indica que debemos mantenernos en una posición inmóvil. Luego parece que no podemos identificar la acción únicamente como un movimiento del cuerpo o del alma. De ahí que Cleantes se refiera a la actividad tensional (τονική ἐνέργεια) del πνεῦμα, donde el impulso genera una suerte de dinamismo en la tensión del hálito que puede implicar, en su momento, un movimiento corporal (*SVF* 2.836; *LS* 53L; *FDS* 443).

Entonces, ¿qué diferencia la acción del sabio de la del que no lo es? La acción plenamente racional consiste en el examen crítico de las representaciones impulsivas, para evaluar su impacto en la consecución de la serenidad (αταραξία) y, con ella, de la εὐδαιμονία (*Ecl.*277, 16-78,6). El análisis del sabio permite el reconocimiento de lo propio y el desapego de lo ajeno, con el consiguiente asentimiento a representaciones impulsivas verdaderas que impidan la precipitación y la perturbación emocional del agente, como sucede entre los protagonistas de las tragedias griegas (*Diss.* 1.28.28-33). En tal sentido, el criterio crisipeo consistiría en juzgar si la acción está destinada para realizarla en ese momento, lo que requiere un conocimiento de uno mismo y del mundo que le rodea. Otra posibilidad sería preguntarse si las acciones que involucra tal representación son correctas (κατορθώματα) y en qué grado – pues unas lo son siempre, otras nunca (ἀμαρτήματα), otras son condicionales, y otras no son ni virtuosas ni viciosas (οὐδέτερα) – antes de prestar asentimiento (*SVF* 3.293; 495; *LS* 59C; 59E).

2.3.3. La pasión también es una representación

Como señalábamos, Crisipo posee una concepción unitaria del alma, donde la parte rectora (ἡγεμονικόν) bascula hacia la virtud o el vicio en un giro completo (τροπή)

(SVF 1.202; LS 61B). Por ello, la pasión¹⁶ (πάθος) no es algo distinto de la razón. Las pasiones no son irracionales o carentes de λόγος, sino la razón dispuesta hacia el vicio que no obedece a la recta razón (SVF 1.205; LS 65F). El término griego ‘πάθος’ admite múltiples traducciones tales como «experiencia», «sufrimiento», «enfermedad», «sentimiento» o «emoción». Así, nos referimos a ella como aquel estado – generalmente afectivo – que padece un sujeto, o como un «impulso excesivo» (ὀρμὴν πλεονάζουσαν). Este exceso no remite a una conducta reactiva sin más, pues el punto de referencia siempre es la razón (SVF 3.476). Otra acepción que maneja la Stoa alude a que, si aceptamos que – como seres racionales – estamos dispuestos naturalmente a la virtud, las pasiones son un movimiento contrario a la naturaleza (Ecl. 2.62. 7-14).

La raíz de los estados pasionales es la duda del vil. El ruin actúa mal porque, guiado por la opinión, asiente a una representación impulsiva falsa y, en consecuencia, sigue el camino vicioso. El malo no sabe, ya no solo en un sentido teórico, sino práctico debido a la inconsistencia de los juicios de valor acerca de la vida (Hadot, 2013: 222). Así, la pasión realmente es un juicio (κρίσις), según Crisipo; o un estado que sigue a un juicio perverso (κρίσις πονηρός), según Zenón (SVF 3.459; LS 65G). Sin embargo, sendos autores consideran que la representación es aceptada por el sujeto, generando un impulso hacia una acción incorrecta. Si no hay pasión sin asentimiento a una representación que, siempre depende de nosotros, entonces somos moralmente responsables de caer en la pasión y no meramente receptores de un estado afectivo que escapa a nuestro control¹⁷ (SVF 1.215). Asimismo, la pasión puede entenderse como una opinión reciente o vivaz (*opinio recens*, δόξα πρόσφατος), que ya sea porque se ha formado recientemente o causa mucho dolor, tiene mayor impacto que aquella que es lejana en el tiempo o carece de intensidad (SVF 1.212; SVF 3.403; 410; 415).

¹⁶ Los estoicos distinguen cuatro tipos básicos de pasiones: dolor (λύπη), miedo (φόβος), apetito (ἐπιθυμία) y placer (ἡδονή); aunque encontramos otras muchas pasiones derivadas de las principales, tales como la tristeza, la envidia o los celos (SVF 1.205; LS 65F).

¹⁷ No deben confundirse las pasiones con las «prepasiones» (προπάθειαι). Estas son movimientos involuntarios que carecen de asentimiento que puede experimentar el sabio como, por ejemplo, la atracción sexual (NA 19.1.14-21). Asimismo, los estoicos parecen haber desarrollado una teoría positiva de las pasiones, menos estudiada que la propuesta de erradicación de las pasiones. La eliminación de las pasiones no nos convierte en seres insensibles, sino que estas serían sustituidas por «buenas pasiones». No obstante, esto implicaría un acercamiento a la tesis aristotélica de que las pasiones son esenciales al ser humano – que probablemente muchos estoicos habrían rechazado – y, por ello, el sabio estoico presenta afectos positivos, aunque no estados emocionales excesivos (SVF 1.250, 254, 256; 3.745, 752; LS 67G).

En efecto, puede ocurrir que, aun cuando el agente es capaz de discernir que la acción que va a efectuar no es correcta, se encuentra incapacitado para frenar el exceso de la pasión (SVF 3.378; 389; 394; LS 65A, 65C, 65E). Los ejemplos paradigmáticos son el mencionado lance de Medea y el caso del corredor (SVF 3.473). Fijándonos en el segundo, la pasión – como las piernas en la carrera – continúa durante unos instantes, pese a nuestra decisión de parar el movimiento. Tanto los estados pasionales, como la carrera, son irrefrenables una vez que comienzan, porque no tienen grados. Por ello, los estoicos no admiten su moderación; sino que optan por su erradicación, pues no tiene sentido moderar una enfermedad, ya que no consideran que sean constituyentes básicos del ser humano como defendía Aristóteles (SVF 1.215; LS 66C; *Nic.Eth.*1115b11-16).

2.3.4. La representación en la polémica entre determinismo y responsabilidad moral

La acción humana se encuentra presionada por el determinismo y la responsabilidad moral, que guardan una íntima relación con lo necesario y lo posible (cf. 2.2.5). También es relevante atender a otra distinción notable en el seno del estoicismo: «providencia» (πρόνοια, *providentia*) y «destino» (εὐμάρμενη, *fatum*) (SVF 2.933; LS 54U; SVF 2.937). El término ‘πρόνοια’ se traduce por «providencia» o «previsión», ya que está formada por el prefijo ‘πρό-’ (antes) y ‘νοια’ (observar, pensar). El vocablo tiene un significado análogo a la palabra «*providentia*», que se analiza a partir del prefijo ‘*pro-*’ (antes) y el verbo ‘*vidēre*’ (ver). En sendos casos, la providencia se vincula con la capacidad anticipatoria y la intervención de la voluntad de dios en los sucesos del cosmos en general y la acción humana en particular. Por su parte, ‘εὐμάρμενη’ tiene su origen en el verbo ‘μείρομαι’ (recibir su parte), mientras que el término latino para referirnos al destino es ‘*fatum*’, una fuerza desconocida que actúa inexcusablemente sobre los dioses, los hombres y los sucesos¹⁸.

Sobre la base de estas caracterizaciones, Crisipo habría abogado por comprender que lo que acontece por la providencia es resultado del destino y las cosas que suceden

¹⁸ Moller (1963: 66-70) afirma que “los antiguos no tuvieron los dioses que merecían”. En la Antigüedad griega hay un profundo optimismo antropológico que se invierte en el cristianismo. Así, si los poetas y filósofos griegos se preguntaban cómo era posible que el hombre (bello, bueno y sabio) cayese en la maldad y la irracionalidad del destino; los cristianos se aferran a la noción de culpa para buscar la redención por sus propios pecados.

de acuerdo al destino son resultado de la providencia. Sin embargo, Cleantes habría apoyado la primera tesis, pero no la segunda (*SVF* 2.933; *LS* 54U). En otras palabras, para Crisipo, la anticipación divina es el resultado de esta fuerza extraña y, al mismo tiempo, dicha fuerza proviene de dios. Para Cleantes, la fuerza del destino es anterior a la previsión divina. Esto alcanza una relevancia máxima, pues si nuestro futuro está determinado, carecería de sentido esforzarse por el examen crítico de nuestras representaciones, sino que este sería superfluo y fútil.

Fijémonos en el caso de Crisipo. No niega que existan sucesos que no puedan ser de otra manera, sino que afirma categóricamente que estos, en efecto, se dan. En cambio, niega que haya una necesidad del destino, es decir, que la necesidad responda a los designios del destino, porque, entonces, la filosofía carecería de sentido. Esta crítica es esbozada en lo que la tradición ha denominado el «argumento perezoso» (ἀργὸς λόγος): si estuviéramos destinados a vivir, lo haríamos con independencia de que nos asista la medicina en caso de enfermedad. Luego es irrelevante acudir al médico en tal situación (*LS* 44S, 70G; *SVF* 2.957; *FDS* 1005).

Pero la objeción crisipea se esfuerza por establecer una relación explicativa entre el presente y el futuro, un vínculo inexistente en el razonamiento anterior. Para respaldar esta tesis, introduce la teoría de los sucesos codestinados (συγκαθαιμαρ [μένα], *confatalia*) (*SVF* 2.956; *LS* 55S; *SVF* 2.998; *PE* 6.8.35). De acuerdo con este planteamiento, hay una presuposición lógica entre sendos conceptos: para que suceda un acto futuro, es conceptualmente necesario que acontezcan los presentes, porque, de lo contrario, caeríamos en un absurdo lógico.

Esta interpretación parece razonable a la luz de la etimología de los términos. El vocablo ‘συγκαθαιμαρ’ procede el verbo ‘σύγκειμαι’ (yacer con, estar compuesto, estar acordado). Lo mismo sucede con ‘*confatalia*’ donde el prefijo ‘co-’ procede de ‘*cum*’ (junto con, en combinación con). Luego los dos sucesos – uno perteneciente al presente y otro relativo al futuro – están conciliados o armonizados por el destino. Por eso, Crisipo llama la atención sobre el esfuerzo del agente y su responsabilidad en el asentimiento o el rechazo de las representaciones que se le presentan, pues de su correcto ejercicio dependen nuestros actos. El destino actúa sobre nosotros a través de las acciones que realizamos *fácticamente*: para que vivamos, debemos recurrir a la asistencia del médico.

Así, Crisipo insiste en que la responsabilidad moral, que recae en el discernimiento de las representaciones, es compatible con la necesidad de los actos que corresponden a nuestra naturaleza. El discernimiento (κρίσις), el impulso (ὄρμη), y el asentimiento (συγκατάθεσις) a la representación son tan constitutivos de nosotros mismos, como a la piedra caer hacia abajo (SVF 2.991; SVF 2.998). Pero solo mediante el examen crítico, el sabio está plenamente justificado para llevar a cabo la acción y, en ello, se juega su propia libertad (ἐλευθερία). Nuevamente, podemos trazar un paralelismo con la propuesta socrática, donde una vida sin examen no merece ser vivida (Apol. 38a). La libertad es, entonces, autodeterminación o capacidad de actuar desde nuestras propias inclinaciones, que quedan demarcadas por el destino (Diss. 4.1.128-131).

Por consiguiente, lo realmente relevante en la responsabilidad moral es la intención del agente, con independencia de los resultados alcanzados o la existencia de acciones alternativas que no dependen enteramente de él (SVF 2.991). En esa línea, para Epicteto, es moralmente responsable aquel individuo que realiza una acción incorrecta si previamente no ha analizado crítica y racionalmente sus representaciones (LS 63E). En términos de Hadot (2013: 202-203):

Gracias a la disciplina del asentimiento, la transformación de la consciencia del mundo implica una transformación de la consciencia del yo. Y la física estoica [...] hace que los acontecimientos aparezcan tejidos inexorablemente por el Destino: el yo toma consciencia de sí mismo como de un islote de libertad en el seno de la inmensa necesidad, y esta toma de consciencia consistirá en delimitar nuestro verdadero yo por oposición a lo que creíamos que era nuestro yo. Será la condición propia de la paz del alma: nada podrá ya alcanzarme si descubro que el yo que creía ser no es el yo que soy.

2.3.5. La representación en la configuración política del mundo

La ética y la política son indisociables en el pensamiento antiguo. La conjunción del impulso primario de supervivencia y la actividad racional confieren al ser humano la capacidad de interesarse por los demás en una suerte de «familiaridad social» o «sentimiento de apego entre las almas» (*ex hac animorum affectione*). Así, la razón humana, como parte de la naturaleza universal, permite la superación del impulso egoísta de autoconservación, para posibilitar la conservación mutua y la asociación entre los diferentes individuos en un entorno más o menos inmediato (SVF 1.412). De hecho,

Epicteto considera que no solo el individuo se asocia con los otros para lograr un bien común, sino que no podría lograrlo sin una actitud benéfica hacia la comunidad (κοινὸν ὠφέλιμον προσφέρηται) (LS 63G).

En tal sentido, “los discípulos de Zenón postulan la familiaridad como principio (ἀρχή) de la justicia (δίκη)” (SVF 1.141; LS 58I; FDS 144). La familiaridad permite la expansión del impulso de autoconservación, que parte del individuo e incluyen a congéneres más cercanos, para, finalmente, abarcar a la humanidad en su conjunto en un círculo de gente (κύκλος) cada vez más amplio (LS 57G). No se trataría, pues, de un ideal convencional, sino de una consecuencia de nuestra naturaleza racional que nos permite diferenciar los actos debidos de los no debidos (πραχθέν εὔλογον) (SVF 3.494; LS 59B). Esta es una distinción de la que carecen los animales, a pesar de estar familiarizados con los requerimientos de los más allegados.

Paralelamente, los estoicos defienden que solo los seres humanos virtuosos son dignos de ser considerados ciudadanos. La persona virtuosa es excelente, porque posee un conocimiento verdadero de aquello que le constituye que parte del asentimiento a representaciones comprensivas que abrirán un curso de acción correcto, inmune a la esclavitud de las pasiones y los equívocos de la opinión que operan sobre el débil (SVF 3.448, 637, 646). De esta forma, los estoicos se separan de la estratificación social arbitraria y declaran nuevamente la igualdad natural de todos los seres humanos, que únicamente se diferencian por su compromiso en el desarrollo de su propia actividad racional (SVF 3.358-359).

Pero, además, los ciudadanos trascienden los límites de la polis para convertirse en ciudadanos del mundo que comparten con sus congéneres y con los dioses (SVF 3.357). La configuración de una cosmópolis (κοσμόπολις) (SVF 3.337) es uno de los rasgos más sobresalientes del estoicismo. En el novedoso mapa dibujado por la Stoa, las relaciones sociales de la comunidad se estructuran a partir de la amistad (φιλία) y la concordia (ὁμόνοια) (SVF 1.263). La concordia (ὁμόνοια) es el conocimiento de los bienes comunes (κοινῶν ἀγαθῶν) (SVF 30.19). Por su parte, la noción de ‘φιλία’ denota un rasgo de «afecto» o «alianza» que no se limita a la consideración moderna de confianza entre personas que mantienen un vínculo estrecho, sino que apunta a una simpatía o conformidad más elemental con la naturaleza racional compartida con nuestros semejantes, que sería ese bien del que todos participamos. La amistad, entonces, trasciende los límites de la polis (LS 60P), para alcanzar la ley universal de la naturaleza

(SVF 3.334). En ese sentido, podemos comprender las leyes positivas como expresiones parciales de una ley soberana que no deben contradecir ese designio natural de los acontecimientos sobre lo justo (δίκαιος) y lo injusto (ἄδικος) (SVF 3.323).

2.3.6. La mirada estética desde la noción de representación

Hasta ahora hemos mostrado que la lógica, la física y la estética están inexcusablemente unidas en la consideración de la representación y del modo de vida estoico, pero, ¿qué lugar ocupa la estética en el pensamiento de Crisipo? Para responder a esta cuestión, debemos atender al hecho de que la estética como disciplina es una invención moderna de la cultura occidental (Shiner, 2004: 37), mientras que el tratamiento filosófico de cuestiones como la belleza o la literatura se remonta a los filósofos antiguos. No obstante, el pensamiento estoico y, concretamente, las nociones de apropiación y de distancia juegan un papel fundamental en la configuración de la disciplina estética en la Modernidad (Rosal, 2017: 4-10).

En epígrafes precedentes, vimos que las sensaciones que producen los objetos llegan a nosotros en forma de representaciones comprensivas. Estas últimas constituyen un primer juicio descriptivo del contenido de la sensación y, por ello, son la fuente primaria de conocimiento. De manera que, aunque el hecho de tener de representaciones escapa a nuestra voluntad, el asentimiento a ellas es un ejercicio de nuestra libertad que implica suma responsabilidad. Luego podemos asentir a una representación errada y forjarnos una opinión falsa, o avenirnos a una representación acertada en una aprehensión que capta el objeto. Lo importante ahora es que sendos tipos de asentimiento se apoyan ineludiblemente en la distancia. Si no tomamos distancia respecto a la representación del objeto que se nos aparece, no es posible ningún tipo de reflexión racional acerca del contenido específico de la misma, porque ni siquiera podríamos comprender el objeto como algo distinto de nosotros mismos¹⁹.

¹⁹ La diferencia entre engaño y pasión radica en que las personas engañadas se apartan de la creencia en cuestión en el momento en que se dan cuenta (la distancia es fundamental para *ese darse cuenta*) de que su creencia es errónea, mientras que la pasión domina incluso a aquellos que saben que su creencia no es adecuada, porque la fuerza de la pasión extralimita el poder de la razón. Así, la pasión tiene su origen en el asentimiento a una determinada representación y, en ese sentido, es racional; aun cuando termine por ser irracional o privada de juicio (Cf. Estobeo, *Ecl.*, II, p. 89, 4 W.).

Además, los valores de la imperturbabilidad estoica se vierten, paradójicamente, en la autonomía de la estética moderna como una disciplina independiente que se caracteriza por una conciencia de la especificidad del objeto. La distancia psíquica – que puede devenir en distancia ética o estética – es consecuencia de esta especificidad que se aparta de lo cotidiano, pero también su condición de posibilidad²⁰. “La empatía se dirige al objeto de la representación y la distancia a la representación o expresión misma” (Rosal, 2017: 3-14). Así, encontramos diversas referencias a la distancia en los textos estoicos como, por ejemplo, el aprendizaje por imitación del maestro, la distancia sanguínea (αἷμα διάστημα) respecto a nuestros semejantes, la distancia entre el sabio y el ignorante, y la distancia respecto de nuestra persona para alcanzar una perspectiva cósmica (*SVF* 2.85; *LS* 27E; *FDS* 272; *LS* 57G; *Ep.*75.8-15)

En el caso de la estética, sin separación no adquirimos conciencia de la especificidad del objeto que se nos presenta, ni tampoco dejamos espacio al disfrute estético. De ahí que el conflicto estético por antonomasia en el periodo moderno sea la batalla entre la autonomía y la heteronomía, que aparecen vertebradas por la simpatía y por la distancia respectivamente. Cada experiencia estética se encuentra impregnada de sendos factores, pues sin distancia no hay posibilidad de experimentar estéticamente, pero, sin cierta afinidad, el objeto de la experiencia estética nos sería completamente ajeno y, por consiguiente, nos dejaría completamente indiferentes (Rosal, 2017: 10). Esto conecta con la teoría estoica de los indiferentes. Si el único bien es la virtud que nos permite alcanzar la felicidad, ¿Crisipo se queda solo en el polo de la distancia para concluir que la estética y las artes son indiferentes o, incluso, indiferentes no preferibles, en la medida en que involucrarse en el objeto sería quedar atrapado en la pasión? O, por el contrario, ¿considera que son actividades virtuosas?

Bien, el filósofo estoico se convierte en sabio y en buen ciudadano, en la medida en que sigue la ley universal que gobierna el cosmos. Podemos entender, entonces, que el sabio se convierte en artista a través de la razón, en tanto que imita el designio divino

²⁰ La distancia también tiene una proyección filosófica en la fenomenología de Husserl. El valor de la filosofía es la crítica, entendida como la imagen del ser humano que la propia filosofía nos refleja. En este ejercicio, resultan fundamentales la distancia y la *epoché* – como suspensión de la creencia de que el mundo es tal y como se nos aparece – para culminar en la reducción. Esta última es la contemplación del mundo en su forma pura, el *eidos* del objeto que permite el logro de una introspección del *yo*. El fenomenólogo no asume y subyuga el mundo, como ocurre en la actitud natural, sino que lo cuestiona en aras de la vivencia de la verdad (Chillón, 2016).

que se plasma en la perfección del universo. “Hay arte humano, porque hay arte divino: no se puede pensar en un sabio estoico que no sea artista” (Giraldo, 2012: 68). De manera que el estoico no solo convierte su vida en un obra de arte al actuar libremente conforme a la naturaleza, sino que, como apuntábamos, aspira a la consecución de una comunidad política plena y sin fronteras²¹, donde para ponernos en el lugar del otro, necesitamos no fundirnos con él.

Se trata de una reformulación de dos momentos que distingue Aristóteles en la *Poética*: la compasión y el temor, que nos permiten identificarnos con el otro para hacernos cargo de su pena. Entonces, la tragedia purifica las pasiones en una suerte de purgación (κάθαρσις), donde a partir de pequeñas dosis de estas pasiones, nos curamos de ellas (*Poet.*1449b-25). Este proceso es lo que se ha denominado una «catarsis homeopática» y que, en cierto sentido, sería rechazada por los estoicos, puesto que no conciben aspectos positivos en las pasiones y optan por su extirpación total. Así, los estoicos consideran que la compasión (ἔλεος, *misericordia*) es una pasión o enfermedad del alma, porque implica aferrarnos únicamente a la identificación con el otro, reviviendo su dolor sin esbozar una solución serena (*SVF* 1.205; LS 65F; *SVF* 3.403; 410; 415).

También podemos preguntarnos por la función de las diferentes manifestaciones artísticas, como la literatura. Por un lado, Crisipo es heredero de la tradición socrático-platónica que emplea el diálogo y la escena teatral como recurso para la comprensión dialéctica del mundo. Es más, aquí, ni siquiera hay una distinción entre el plano alegórico y la esfera del razonamiento, sino que se establece una relación terapéutica entre el filósofo y el personaje (Nava y Campos, 2006: 91). Por otro, el estoico emplea la poesía de los antiguos en su propia argumentación filosófica para abordar los problemas humanos más acuciantes. El interés fundamental de Crisipo por la *Medea* de Eurípides sería el caso de un agente que simboliza una comprensión monista del alma, y que, a su vez, permite abordar la cuestión de las pasiones a través del tratamiento de la representación (Boeri, 2019: 91-97). En síntesis, las cuestiones estéticas son bienes que apuntan a la felicidad si se presentan como útiles para la vida práctica.

²¹ Lo político siempre es estético, en la medida en que se manifiesta y es visible; pero todo reparto de lo sensible también es político, pues enfatiza solo en determinadas cuestiones (Rancière, 2009).

3. Recepción de la representación estoica en el pensamiento moderno y contemporáneo

La filosofía estoica es una de las corrientes de pensamiento que más ha perdurado a lo largo de la historia de la filosofía, desde su surgimiento en el siglo III a.C. hasta autoras declaradas en la actualidad como Martha Nussbaum. En tal sentido, el estoicismo antiguo lega la versión más influyente del empirismo en la Antigüedad y las aportaciones de Crisipo en lógica proposicional son hartamente estudiadas (Inwood, 2003: 2). Tampoco el lenguaje ordinario se libra de esta influencia, como revelan expresiones tales como «aguantar estoicamente». Así, aunque a lo largo de la investigación hemos adelantado algunas influencias posteriores, es posible comentar algunas de las contribuciones más significativas de la doctrina estoica en el pensamiento occidental posterior, vinculadas directa o indirectamente a la cuestión de la representación. No obstante, una comprensión exhaustiva de las mismas excedería el objeto de este trabajo, por lo que simplemente nos limitaremos a presentarlas someramente.

Por un lado, es posible trazar una correlación entre la caracterización estoica de representación comprensiva y el principio de evidencia del *Discurso del método*. Así, Descartes nos insta a no aceptar ninguna cosa como verdadera si no se nos presenta como evidente, clara y distinta, evitando la precipitación. Este precepto podría comprenderse en los mismos términos que la teoría estoica del asentimiento que nos insiste en la importancia de examinar críticamente las representaciones que se nos presentan, aplicando la cautela (Hadot, 1998: 287).

Por otro, Mates (1985: 41-53), siguiendo a Łukasiewicz, considera que los estoicos anticipan gran parte de los conceptos de la lógica moderna, además de trabajar arduamente en la implicación material. Así, los pensadores estoicos diferenciaron claramente las proposiciones, los argumentos o las proposiciones condicionales, frente a la lógica de clases aristotélica. El propio Mates esboza un paralelismo entre el λεκτόν estoico, y las teorías semánticas modernas de Frege y Carnap. En el caso de la representación en Frege, el sentido, como el λεκτόν, son el contenido objetivo de la representación. Es más, los tres autores habrían coincidido en considerar que la intensión de un enunciado siempre es una proposición. Si bien es cierto que ni Frege ni Carnap habrían aceptado los compromisos metafísicos de los estoicos, que establecen que los objetos denotados por las expresiones y los signos son cuerpos.

Además, numerosos estudiosos del estoicismo han trazado puentes entre la doctrina estoica y la filosofía kantiana. A tal respecto, Hadot se opone frontalmente a la comparación de Goldschmidt entre las aseveraciones de Epicteto y Marco Aurelio, y el idealismo kantiano. Según Kant, no podemos conocer la realidad en sí misma (noumeno), sino la realidad como fenómeno bajo el filtro de las categorías del entendimiento humano. Así, mientras que Goldschmidt habría defendido que la teoría de la representación estoica es la antesala de la teoría del conocimiento kantiana, Hadot establece profundas discrepancias. La tesis hadotiana defiende que la actividad de la parte directora del alma no produce la representación de lo real, sino que trata de limitarse a lo puramente objetivo de la misma mediante el ejercicio de asentimiento, evitando las deformaciones derivadas de cualquier juicio de valor sobre el mundo (Hadot, 2013: 200-201).

No obstante, se ha llamado la atención sobre la importancia de la representación estoica en otros puntos de la ética kantiana. Por ejemplo, tanto la representación cósmica de los estoicos como el imperativo categórico que conllevan una postura política cosmopolita. La famosa sentencia de Kant “dos cosas llenan mi ánimo de creciente admiración y respeto a medida que pienso y profundizo en ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí” (Kant, 1977: 171) también refleja la importancia de la responsabilidad moral y la insignificancia del ser humano desde la perspectiva de un orden cósmico que lo trasciende.

Por su parte, Blank y Atherton (2003: 310-318) han destacado la idea de isomorfismo como una de las contribuciones del estoicismo a la gramática tradicional, si bien es cierto que no encontramos una formulación análoga en la lingüística moderna. A tal respecto, los autores señalan que

correct language embodies as close as possible a match between the constituents and structures of sentences, and those of the sayables which those sentences express, and which constitute the contents of impressions. But since proper control of assent to one's impressions is essential for building up a system of correct beliefs and for governing correct behaviour, sensitivity to linguistic correctness will be a useful – and may be an essential – asset for the Stoic philosopher (Blank & Atherton, 2003: 315-316).

Los constituyentes de las proposiciones y los decibles de las oraciones – que son, en última instancia, los componentes de la representación – guardan entre sí las mismas relaciones que los elementos del mundo real. El lenguaje y las cosas son isomorfos, y, aunque la idea de que el *lóγος* universal permea la estructura racional del universo

domina el pensamiento antiguo, no alcanza un desarrollo tan minucioso y pormenorizado hasta la lógica estoica. La noción de isomorfismo será nuclear en la relación entre las palabras y el mundo del primer Wittgenstein cuando afirma que “en la figura y en lo figurado tiene que haber algo idéntico en orden a que aquella pueda siquiera ser figura de esto” (2.161) en el *Tractatus Logico-Philosophicus*.

Por último, la concepción estoica de la representación también ha supuesto un extraordinario impacto en la psicología, concretamente en la psicología cognitiva. Esta rama de la psicología estudia la vinculación entre los procesos cognitivos y nuestros patrones de conducta, de modo que la intervención pasa por modificar nuestra interpretación de la información para motivar un cambio hacia comportamientos más beneficiosos. Así, los especialistas destacan la influencia de la representación estoica y la agencia del individuo racional, fundamentalmente a partir de los escritos de Marco Aurelio y de Epicteto, en los orígenes de la psicología cognitiva moderna para el tratamiento de fenómenos tan extendidos en las sociedades actuales como la ansiedad (Díaz y Murgia, 2015: 41-43).

4. Conclusiones

Al comienzo de la investigación nos propusimos analizar la noción de representación en la filosofía de Crisipo de Solos desde diferentes ópticas que incluyen la lógica, la física y la ética, y en un diálogo permanente con otros pensadores de la Stoa y las corrientes de pensamiento contemporáneas del autor de Solos. Además, aspiramos a confrontar las cuestiones más reveladoras de la comprensión de la representación a partir de la interpretación de algunos de los estudiosos actuales del estoicismo. Con ello, han quedado delineadas las relaciones de la representación con cada una de las esferas de la existencia humana de la que somos los auténticos artífices, en la medida en que el asentimiento a las representaciones depende enteramente de nuestra libertad.

Primeramente, mostramos que la razón es indesligable de la consideración lógica de la representación, pues solo un análisis crítico de aquello que se nos presenta y un examen de los argumentos del discurso filosófico permiten llevar a cabo una praxis sin precipitación que conduzca a la vida feliz. En esta tarea dialéctica y retórica, resultó fundamental la distinción entre representación comprensiva y no comprensiva, que nos puso sobre la pista de que la instrucción lógica nos permite actuar de acuerdo a un criterio

de verdad – entendida como des-ocultación – que nos salvaguarda de los errores en el asentimiento a las representaciones. Este criterio de verdad son la sensación y las concepciones. Por un lado, diferenciamos la sensación como una impronta netamente sensible y como un proceso cognitivo que impactan en el alma. Pero vimos la representación también es la propia experiencia sensible que modifica el alma del individuo. Por ello, distinguimos entre representaciones sensoriales y mentales, aun cuando el criterio de verdad es siempre la representación comprensiva, que tiene su causa en «lo que es» y que induce a un asentimiento cauteloso. Por otro, las preconcepciones evidenciaron una tercera acepción de representación, como impresiones o alteraciones espontáneas y abstractas de la parte directora del alma respectivamente.

También las proposiciones jugaron un papel fundamental en la investigación acerca del criterio de verdad. Pusimos de manifiesto que la proposición y la representación poseen distintos criterios de verdad, pues mientras que la primera maneja una verdad como correspondencia, la segunda entraña una verdad como des-ocultación. Las proposiciones pueden ser simples o compuestas, y las proposiciones universales comparten la representación con la definición. Así, la proposición, como discurso subjetivo, y la representación, como discurso objetivo, están indisolublemente unidas, aun cuando sean entidades diferentes. En efecto, el asentimiento consiste en aceptar el contenido proposicional de una representación que motivará una determinada acción. Además, revelamos que un conjunto de proposiciones podían formar un argumento, de modo que los argumentos válidos suelen presentar una estructura condicional congruente. Otra clasificación aludía a la división entre argumentos silogísticos, que son indemostrables, y demostrativos, que son válidos por su forma lógica. Estos se oponían a los sofismas que se presentan como irresolubles, porque trascienden el principio de bivalencia defendido por los estoicos.

El estudio de las proposiciones y de los argumentos nos permitió, a su vez, introducirnos en la teoría del significado que ponía en juego la noción de representación transitiva y compositiva. La diferencia fundamental estribó en que, mientras que las representaciones son corpóreas, los significados son incorpóreos. Por ello, decimos que más que existir como ítems palpables, subsisten y participan en la constitución de los cuerpos, que son extensión o aquello susceptible de actuar o recibir una acción. Así, concluimos que las proposiciones son verdaderas o falsas, mientras que los decibles son significativos o no significativos, a pesar de que las proposiciones ejemplifican de manera

óptima el significado. En tal sentido, pusimos de manifiesto que si bien algunos animales no humanos son capaces de pronunciar palabras, el discurso interior – que permite elegir lo propio y rechazar lo ajeno – es exclusivo del ser humano. Para ello, trabajamos la relación entre cognición, conocimiento y opinión. La cognición, que se encuentra a medio camino entre la opinión y el conocimiento, es el asentimiento a una representación cognitiva. Si este asentimiento era firme y claro, construíamos conocimiento, mientras que si era débil y dubitativo, tan solo podíamos hablar de opinión.

En términos generales, vimos que el sujeto es pasivo, a diferencia del objeto que es activo, en la medida en que pone en marcha la representación. Por su parte, los incorpóreos no provocaban representaciones en nosotros, sino que somos nosotros los que somos representados en relación con ellos, como el entrenador que es capaz de afectar a su jugador sin tocarlo, aun cuando mantiene contacto con él. También la mixtura resultaba problemática para los estoicos que hablan de una interpenetración total de los cuerpos, sin perder su substancia y sus cualidades. El sabio puede discernir la representación comprensiva, frente a la apariencia por medio del examen de tales cualidades. Y esto nos introducía en la cuestión de los universales, que Crisipo vinculaba con las convenciones que rigen las definiciones y el uso de las palabras.

En segundo lugar, vimos como el cosmos – en tanto que animal racional, animado e inteligente – también era capaz de formarse representaciones comprensivas. La representación implica un cambio tensional del hálito que atraviesa el cosmos y que cohesiona, da sentido y unidad a los seres naturales. El fuego, como elemento menos denso, da lugar a los restantes elementos y cuerpos que pueblan el cosmos. Así, los cuerpos unificados estaban regidos por la disposición del hálito que revelaba la dependencia lógica de las partes respecto al todo. Por su parte, los cuerpos vivos realizaban las funciones vitales para la supervivencia, pues su hálito poseía la forma de naturaleza. Los seres animados estaban dotados de alma que es un cuerpo sutil, pese a que los estoicos distinguen entre alma y cuerpo. Así, vimos cómo ahora la dualidad es entre dos cuerpos, pues el alma es unitaria aunque presente una diversidad de funciones, dirigidas por el principio rector. Luego la relación entre alma y cuerpo era la co-afectividad, ya que aquello que le ocurre al cuerpo, es padecido por el alma, y viceversa. Por último, solo hablamos de razón en los animales racionales, a saber, el ser humano.

Esto generó distintas discrepancias entre los estudiosos. La interpretación ortodoxa sostiene que la razón es exclusiva de los seres racionales, frente a la

consideración crisipea de que la razón es la forma más básica de hábito y que el cosmos en su conjunto es racional. Así, presentábamos distintas respuestas al problema. Dennet, Sorabji o Davidson consideraban que podemos atribuir actitudes proposicionales a los animales siempre que sean susceptibles de ser analizadas en términos intencionales. Por su parte, Lesses proponía una visión intermedia entre las interpretaciones que niegan cualquier contenido proposicional de las representaciones de los animales no racionales, y aquellas que consideran que poseen el mismo tipo de contenido que las representaciones de los animales racionales. En ese sentido, la mente racional solo agregaba nueva información de carácter proposicional al contenido original de las representaciones iniciales, basadas en las relaciones causales que compartirían todos los animales. Otra alternativa aludía a la tenencia de diferentes representaciones ante un mismo fenómeno, en virtud de la riqueza de la experiencia perceptiva y mental de los sujetos.

Sea como fuere, señalamos que el mundo no solo era morada de los animales racionales y no racionales, sino también de los dioses. Dios, cuya razón es de la misma naturaleza pero superior a la del ser humano, es el principio activo que actúa permanentemente sobre la materia sin cualidad, que es principio pasivo de lo real. Por ello, la propia demostración de la existencia de dios procedía de la sensación, y pasaba el tamiz de la representación y el asentimiento. De ahí que todos los elementos del cosmos estuvieran interrelacionados causalmente.

En tercer lugar, advertimos que el ser humano, entendido como microcosmos, se dirigía incesantemente a la felicidad. Ser feliz es fluir en la vida con corrección, vivir conforme a la naturaleza. Aunque la virtud es autosuficiente y perfecta en cada instante, requiere un trabajo constante con la representación. Para este propósito, debíamos distinguir lo que nos es propio de lo que nos es extraño, siguiendo la disposición abierta por el designio divino, que es el canon de lo justo y de lo injusto. Luego la razón guía el deseo en un determinado sentido y el asentimiento a la representación motiva el impulso hacia la realización del contenido proposicional de la representación. Esto no solo acontecería a título personal, sino a nivel colectivo, en virtud de la familiaridad con nuestros congéneres. En síntesis, la acción del virtuoso era serena y feliz, en tanto que emergía del asentimiento a representaciones impulsivas verdaderas.

En cuarto lugar, mostramos que este es el punto de partida de la ética, pero también de la amistad, de la justicia y de la política para quienes no se dejan persuadir por bienes o males aparentes, hasta lograr el cosmopolitismo y la perspectiva cósmica del virtuoso.

Además, analizamos la teoría de los indiferentes presentada por los estoicos, que se refería a aquellas situaciones o entidades que no son bienes, ni tampoco males. En coherencia con la teoría del valor estoica, los indiferentes carecían de todo valor, porque no dependían de la voluntad del sabio, es decir, escapaban a su asentimiento.

Pero aun más interesante resultó el estudio de las pasiones. La pasión brotaba como una afección o impulso excesivo que nos movía en contra de la naturaleza, porque excedía los límites de lo razonable. Las pasiones, una vez que son aceptadas, eran irrefrenables. Pero la raíz de las pasiones era, nuevamente, la falta de conocimiento que se vincula a la representación y que, como en el intelectualismo socrático, nos convierte en personas viles. Somos responsables moralmente porque el asentimiento a la representación depende exclusivamente de la intención del agente, aun cuando admitamos los actos de la naturaleza como necesarios. Esto quiere decir que los hechos del mundo están conectados lógicamente de forma causal, no que de hecho deban ocurrir. A tal respecto, veíamos la diferencia entre necesario o lo que no puede ser de otra manera, y lo posible como aquello que puede ser de otra manera, porque varía en función de las circunstancias.

Por último, expusimos como estas nociones juegan un papel fundamental en el nacimiento de la estética como disciplina moderna. El sabio estoico es un artista que moldea su existencia en consonancia con la belleza de la naturaleza creada por la divinidad. Esta búsqueda de belleza se plasma también en el sentimiento de pertenencia y de amistad que organiza la vida política de la comunidad. La dimensión estética de lo real, junto con el juego de empatía y la distancia, encauza la mirada del estoico hacia la felicidad y la autosuficiencia de la vida virtuosa. Por tanto, las cuestiones estéticas, permeables con otras esferas de la vida, no resultaron en absoluto desdeñables, sino que, como la poesía o la tragedia, se encuentran en la médula de la filosofía estoica. Asimismo, mostramos que el impacto de la representación estoica no se circunscribe a su momento histórico o al ámbito de la estética moderna, sino que deja su huella en la lógica proposicional y la implicación material posteriores, el principio de evidencia cartesiano, el imperativo categórico de Kant, el isomorfismo wittgensteiniano o la terapia cognitivo-conductual.

Para concluir me gustaría señalar las posibles limitaciones del trabajo que pueden derivarse de diversos factores, como la extensión limitada de la investigación, el conocimiento de la gramática y el vocabulario griegos, el manejo de bibliografía

secundaria en otras lenguas modernas, o la transversalidad de la representación en la filosofía estoica, que impide, en ocasiones, detenerse en cada paraje del paisaje holístico que magistralmente dibuja. No obstante, la exploración efectuada en estas páginas puede sentar las bases de futuras indagaciones en el campo de la filosofía estoica de la Antigüedad, así como de la exploración de su recepción en el pensamiento posterior, en la medida en que aporta una visión global de la cuestión de la representación.

“Mientras se espera vivir, la vida pasa” (Séneca, *Ep.* I, 1-3)

5. Fuentes, estudios y webgrafía

- **Fuentes**²²

Aristóteles, & Calvo Martínez, J. L. (2018). *Ética a Nicómaco*. Alianza.

Aristóteles, & García Yebra, V. (1998). *Metafísica de Aristóteles*. Gredos.

– (1999). *Poética de Aristóteles*. Gredos.

Aristóteles. (1988). *Acerca del alma*. Gredos.

Boeri & Salles. (2014). *Los filósofos estoicos: Ontología, lógica, física y ética*. Academia.

Crisipo, Nava Contreras, M. J., & Campos Daroca, J. (2006). *Testimonios y fragmentos* (Vols. 1-2). Gredos.

Crisipo, & Maldonado Villena, J.F. (1999). *Fragmentos morales*. Ediciones Clásicas.

Descartes, & Flórez Miguel, C. (2011). *Reglas para la dirección del espíritu; Investigación de la verdad por la luz natural; Discurso del método*. Gredos.

Epicuro, & Vara Donado, J. (1995). *Obras completas* (Vara Donado, Ed.). Cátedra.

Kant. (1977). *Crítica de la razón práctica*. Losada.

Marco Aurelio, & Segura Ramos, B. (1985). *Meditaciones*. Alianza.

Platón, & Alegre Gorri, A. (2010). *Diálogos*. Gredos.

Wittgenstein, Muñoz & Reguera. (2009). *Tractatus logico-philosophicus*. Alianza.

Zenón de Citio, & Cappelletti, A. J. (1996). *Los estoicos antiguos*. Gredos.

- **Estudios**

Blank & Atherton. (2003). The Stoic Contribution to Traditional Grammar. En Inwood (Ed.) *The Cambridge Companion to the Stoics*. (310-327). Cambridge University Press.

²² En el anexo se presentan las referencias bibliográficas y abreviaturas de las fuentes utilizadas tanto por Nava y Campos, como por Boeri y Salles, que he empleado para la redacción del trabajo. No he trabajado directamente las compilaciones de textos y fragmentos estoicos del anexo, pero considero que conocerlas ayuda a comprender la investigación, puesto que podría diferir de otras traducciones.

- Brennan, T. (1996). Reasonable impressions in Stoicism. *Phronesis*, 41(3), 318-334.
- Bobzien, S. (2002, June). XII—Chrysippus and the Epistemic Theory of Vagueness. In *Proceedings of the Aristotelian Society* (Vol. 102, No. 1, pp. 217-238). Oxford, UK: Oxford University Press.
- Boeri, Bieda, E. & Mársico, C. (2019). *Ética, política y estética en la Grecia Clásica: Ensayos en homenaje a Victoria E. Julia*. Biblos.
- Castañares. (2014). *Historia del pensamiento semiótico*. Trotta.
- Caston, V. (2021). The Stoics on Mental Representation. *The Oxford Handbook in Hellenistic Philosophy*, Oxford. 1-34.
- Chillón, J. M. (2016). *El pensar y la distancia: hacia una comprensión de la crítica como filosofía*. Sígueme.
- Diaz, K., & Murguía, E. (2015). The philosophical foundations of cognitive behavioral therapy: Stoicism, Buddhism, Taoism, and Existentialism. *Journal of Evidence-Based Psychotherapies*, 15(1), 37-50.
- Giraldo, R. (2012). Política y estética en el estoicismo. En *Revista Criterio Libre Jurídico*, 59-71.
- Hadot, Cazenave Tapie Isoard, E., & Santa Cruz de Prunes, M. I. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?*. Fondo de Cultura Económica.
- (2013). *La ciudadela interior: introducción a las “Meditaciones” de Marco Aurelio*. Alpha Decay.
- Ioppolo, A. M. (1990). Presentation and assent: a physical and cognitive problem in early Stoicism. *The Classical Quarterly*, 40(2), 433-449.
- Inwood. (2003). Introduction: Stoicism, An Intellectual Odyssey. En Inwood (Ed.) *The Cambridge Companion to the Stoics*. (1-6). Cambridge University Press.
- Johnson, L., Sutton, J., & Tribble, E. (Eds.). (2014). *Embodied cognition and Shakespeare's theatre: the early modern body-mind*. Routledge.
- Lesses, G. (1998). Content, Cause, and Stoic Impressions. *Phronesis*, 43(1), 1-25.
- Mates, & García-Baró López, M. (1985). *Lógica de los estoicos*. Tecnos.

- Meinwald, C. (2005). Ignorance and opinion in Stoic epistemology. *Phronesis*, 50(3), 215-231.
- Moeller. (1963). *Sabiduría griega y paradoja cristiana*. Juventud.
- Nawar, T. (2014). The Stoic account of apprehension. *Philosopher's Imprint*, 14(29).
- Nussbaum. (2003). *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*. Paidós.
- Rancière, J. (2009). *El reparto de lo sensible: Estética y Política*. LOM.
- Rodríguez Adrados, & Gangutia Elícegui, E. (n.d.). *Diccionario griego-español (DGE)*. CSIC.
- Rosal, F. I. del (2017). La distancia estética. Origen y avatares de un concepto-valor. En *Conceitos estéticos: II Encontro Ibérico de Estética* (pp. 121-144). Centro de Estudios Humanísticos.
- Sedley. (2003). The School, from Zeno to Arius Didymus. En Inwood (Ed.) *The Cambridge Companion to the Stoics*. (7-32). Cambridge University Press.
- Segura Munguía. (1985). *Diccionario etimológico latino-español*. Anaya.
- Shields, C. J. (1993). The truth evaluability of stoic phantasiai: adversus mathematicos VII 242-46. *Journal of the History of Philosophy*, 31(3), 325-347.
- Shiner, L. (2004). *La invención del arte: Una historia cultural*. Paidós.
- Shogry, S. (2019). What do our impressions say? The Stoic theory of perceptual content and belief formation. *apeiron*, 52(1), 29-63 [De Gruyter (1-35)].
- Sorabji, R. (1990). Perceptual content in the Stoics. *Phronesis*, 35(1-3), 307-314.
- Preus, A. (1991). Intention and impulse in Aristotle and the Stoics. *Apeiron*, 15(1), 48-58.

- **Webgrafía**

DGE. URL = <http://dge.cchs.csic.es/lst/lst4.htm>

Dicciogriego. URL = <https://www.dicciogriego.es/index.php#esp>

Durand, Marion, Simon Shogry, and Dirk Baltzly. (2023). "Stoicism" En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/stoicism/>

6. Anexos

- **Boeri & Salles. (2014).** *Los filósofos estoicos: Ontología, lógica, física y ética.* Academia.

Alesse, F. (1997). *Panezio di Rodi. Testimonianze.* Bibliopolis (=Alesse 1997)

Arnim von, I. (1903-1905) [3 vols. con un cuarto volumen con índices de M. Adler publicado en 1924]. *Stoicorum Veterum Fragmenta.* Teubner. (= *SFV*)

De Vogel, C.J. (1973) *Greek Philosophy. A Collection of Texts with notes and explanations* (3ª. Ed.). The Hellenistic-Roman Period, vol. III. Brill.

Diels, H. & Kranz, W. (1968). *Die Fragmente der Vorsokratiker* (13ª. Ed). Weidmann. (= *DK*)

Dörrie, H. & Baltes, M. (1996). *Die philosophische Lehre des Platonismus.* Frommann-Holzboog.

Edelstein, L. & Kidd, I.G. (1972). *Posidonius I. The Fragments.* Cambridge University Press. (= *EK*)

Giannantoni, G. (1990). *Socratis et socraticorum reliquiae.* Bibliopolis. (= Giannantoni 1990)

Heinze, R. (1892). *Xenocrates. Darstellung der Lehre and Sammlung der Fragmente.* Teubner.

Hülser, K. (1987-1988). *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker* (4 vols.). Friedrich Frommann Verlag. (= *FDS*)

Kirk, S., Raven, J.E., Schofield, M. (1983). *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts.* Cambridge University Press.

Long, A. A. & Sedley, D. N. (1987). *The Hellenistic Philosophers* (2 vols.). Cambridge University Press. (= *LS*)

Radice, R (ed.). (2007) *Lexicon IV: Stoici, Biblia.*

Usener, H. (1887). *Epicurea.* Teubner. (= *Us.*)

Van Straaten, M. (1962) *Panaetii Rhodii Fragmenta.* Brill.

- **Crisipo, Nava Contreras, M. J., & Campos Daroca, J. (2006).**
Testimonios y fragmentos (Vols. 1-2). Gredos.

ANRW = H. Temporino, W. Haase (dirs.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlín, 1972 ss.

Baldassarri, *Logica* = M. Baldassarri, *La logica stoica*, 8 vols., Como, 1985-1986.

Brunschwig, *Logique* = J. Brunschwig (dir.), *Les stoïciens et leur logique* (Actes du colloque de Chantilly, 16-22, Septembre 1976), París, 1978.

Casevitz-Babaut = M. Casevitz, D. Babut, *Plutarque, Oeuvres Morales*, XV.1. Tr. 70 *Sur les contradictions stoïciennes*, París, 2004; XV.2. *Traité 72, Sur les notions communes contre les stoïciens*, París, 2002.

CCS = N. Inwood (dir.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, 2003.

Cherniss = H. Cherniss, *Plutarch's Moralia*, vol. XIII, 2, Cambridge Mass.- Londres, 2016.

CHHP = K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (dir.), *Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 1999.

«Chrysippe» = R. Goulet, P. Hadot, F. Queyrel, art «Chrysippe de Soles», C 121 *DPhA* II, págs.. 329-365.

CPF = AA.VV. *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, Florencia, 1989 y ss.

De Haas-Fleet = A. J. de Haas, B. Fleet, *Simplicius, On Aristotles' Categories* 56, 5-6, Nueva York, 2001.

De Lacy = P. de Lacy, *Galen, On the doctrines of Hippocrates and Plato*, CMG. vol. 5.4.1.2, pts. 1-2. Berlin, Akademie-Verlag, 1978.

DG = H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berlín, 1889 (reimpr. 1965).

DK = H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 9ª reed. 1960.

Dorandi = T. Dorandi, *La Storia dei filosofi. La stoà da Zenone a Panezio (PHerc. 1018)*, Leiden, 1994.

– , «Filodemo. Gli estoici (PHerc. 155 E 339)», *Cron. Erc.* 12 (1882), 91-133.

- Dörrie = H. Dörrie, «Chrysippos (14)», RE, *Suppl.* XII (1970), cols. 148-155.
- Doubt and Dogmatism* = J. Barnes, M. Burnyeat, M. Schofield (dirs.), *Doubt and Dogmatism*, Oxford, 1980.
- DphA* = R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vols. I-IV, París, 1989-2005.
- Dufour = R. Dufour, *Crysippe. Oeuvre philosophique*, 2 vols., París, 2004.
- E.-K- = L. Edelstein, I. G. Kidd, *Posidonius*, 3 vols., Cambridge, 1971, 1988, 1999.
- Epp = R. H. Epp (dir.), *Recovering the Stoics. The Southern Journal of philosophy*, Suppl. XXIII, Memphis, 1985.
- FDS* = F. Hülser, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentaren*, 4 vols., Bad Canstatt-Suttgart, 1987-1988.
- Giann. = G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae* 4 vols., Roma-Nápoles, 1990.
- Goulet = R. Goulet, «Libre VII. Introduction, traduction et notes», en M-O. Goulet-Cazé (ed.), *Diogène Laërce. Vies et doctrine des philosophes illustres*, París, 1999, págs. 775-917.
- Ierodiakonou = K. Ierodiakonou (dir.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford, 1989.
- L.-S. = A.A. Long, D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols. Cambridge, 1987.
- Marrone = L. Marrone, «Le *Questione Logiche* di Crisippo (*PHerc. 307*)», *Cron. Erc.* 27 (1997), 83-100.
- Matter and Metaphysics Norms of Nature* =
- M. Mignucci, J. Barnes (dirs.), *Matter and Metaphysics*, Nápoles, 1988.
- G. Striker, M. Schofield (eds), *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge, 1986.
- Passions and Perceptions* = J. Brunschwig, M.C. Nussbaum (dirs.), *Passions and Perceptions*, Cambridge-Nueva York, 1993.

RE = K. Ziegler (dirs.), *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart-München, 1983-1972. *RESuppl* = *Supplementbände* I-XV, 1903-1978.

Science and Speculation = J. Barnes, J. Bruschwig, M. Burnyeat, M. Schofield (dirs.), *Science and Speculation. Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge-París, 1982.

Sharples = R.W. Sharples, *Cicero on Fate & Boethius The Consolation of Philosophy*, Boston, 1998.

Shivola, Engberg-Pedersen Steinmetz, «Stoa» =

J. Shivola, T. Engberg-Pedersen Steinmetz, (dirs.), *The emotions in Hellenistic Philosophy*, Boston, 1998.

P. Steinmetz, «Die Stoa» en H. Flashar (dir.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike. IV.2: Die Hellenistische Philosophie*, Basilea, 1994, págs. 584-645.

SVF = I. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I: *Zeno et Zenonis discipuli*, Leipzig 1905; II: *Chrysippi Fragmenta Logica et Physica*, *ibid.*, 1903; III: *Chrysippi fragmenta moralia*, *ibid.*, 1903; IV: *Indices*, ed. M. Adler, *ibid.*, 1924.

Todd = R. B. Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics. A Study of 'De mixtione' with preliminary Essays, Text, Translation and Commentary*, col. *Philosophia Antiqua*, vol. XXVIII, Leiden, 1976.

Traditions of Theology = D. Frede, A. Laks (dirs.), *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology its Background and Aftermath*, Leiden-Boston-Colonia, 2001.

Von Arnim, «Chrysippos» = H. von Arnim, «Chrysippos (14)», *RE* III.2 (1899), cols. 2502-2509.