

# CAPÍTULO I

## CAPÍTULO I

### I. 1. Los principios cosmológicos y el *corporealismo*

La cosmología estoica admite dos principios (ἀρχάς) en el universo: el pasivo y el activo; y cuatro elementos (στοιχεῖα), fuego, agua, aire y tierra<sup>1</sup>. Según el testimonio de Diógenes Laercio<sup>2</sup>, los principios son inengendrados e incorruptibles (ἀγενήτους [καὶ] ἀφθάρτους), mientras que los elementos se corrompen con la conflagración universal (κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν φθείρεσθαι)<sup>3</sup>. El principio pasivo (πάσχον; compuesto por los elementos tierra y agua) lo constituye la materia (τὴν ὕλην), la sustancia sin cualidad; el principio activo (ποιοῦν; mezcla de fuego y aire) es la razón que se encuentra en la materia: dios, la naturaleza, el *Lógos*<sup>4</sup>. Ambos principios son corpóreos y no existen de forma independiente, sino que de manera conjunta componen todo lo existente (*i. e.*, sólo es posible realizar una distinción de tipo conceptual o analítica entre ellos). A partir de estas concepciones la Estoa afirma que lo corpóreo constituye la marca distintiva de la existencia<sup>5</sup>; es decir, la condición para que algo sea real, es que sea corpóreo. De este modo, los filósofos del Pórtico establecen una ruptura respecto de la tradición platónica y aristotélica donde lo inteligible se ubicaba en la cúspide de la jerarquía ontológica.

Teniendo presente las distintas posiciones que existen en la crítica especializada sobre si la Estoa habría sostenido un *materialismo*<sup>6</sup> o un *corporealismo*, nos inclinamos por esta última opción<sup>7</sup>. Al respecto, lo que podría denominarse como el *corporealismo* estoico se fundamenta en la convicción de que todo lo real es corpóreo.

---

<sup>1</sup> Asimismo, cada uno de los elementos se encuentra asociado con una cualidad: el fuego con el calor; el agua con lo húmedo; el aire con lo frío y la tierra con lo seco. Cf. DL VII 137 (SVF II 580; LS 47B).

<sup>2</sup> Cf. DL VII 134 (SVF II 300; LS 44B).

<sup>3</sup> Por su parte, agrega Nemesio: “Dicen los estoicos que algunos de los elementos son activos (δραστικά) y otros pasivos (παθητικά): aire y fuego son activos, tierra y agua son pasivos” (*De nat. hom.*, cap. 5, p. 126; SVF II 418; LS 47D).

<sup>4</sup> De acuerdo con la identificación detallada por Diógenes Laercio: “Una sola cosa son dios (θεόν), la inteligencia (νοῦν), el destino (εἰμαρμένην) y Zeus (Δία), que es nombrado con muchos otros nombres” (VII 135; SVF I 102; LS 46B). Cf. Galeno, *Phil. Hist.* (SVF I 153).

<sup>5</sup> Cf. Alejandro de Afrodisia, *in Top.* 301, 19-25 (SVF II 329; LS 27 B).

<sup>6</sup> Cf. Brun (1977); Furley (2008); Hankinson (2008); Reyes (1959).

<sup>7</sup> Cf. Besnier (2003) y Boeri (2009). Annas (1992: 3-4) propone una alternativa adicional considerando el estoicismo como una teoría *fisicalista*, en tanto los estoicos afirman que todo lo existente es algo físico; es decir, lo existente es aquello que está sometido a las leyes de la física, aquello que forma parte de la constitución y estructura del universo.

Sin embargo, esta convicción no supone afirmar que los estoicos concebían que sólo los cuerpos *materiales* cuentan con existencia real<sup>8</sup>. En efecto, la teoría estoica de la materia no se expresa a modo de un estricto *materialismo*, ya que las cosas (los objetos que configuran lo real) no se explican mediante el movimiento y la combinación de la materia pasiva<sup>9</sup>. Esta apreciación encuentra su respaldo, principalmente, en dos modos de definir el cuerpo; el primero es reportado por Diógenes Laercio según lo afirmado por Apolodoro en su *Física*: (i) “cuerpo (σῶμα) es lo triplemente dimensionable (τὸ τριχῆ διαστατόν) en longitud, anchura y profundidad, y por esto el cuerpo también es llamado sólido”<sup>10</sup>. La segunda definición señala que (ii) cuerpo es lo que es capaz de actuar o de recibir una acción. Si bien esta segunda definición no aparece explícitamente en las fuentes, está presupuesta en una serie de fragmentos que describen los aspectos del cuerpo<sup>11</sup>. En este sentido, el testimonio de Sexto Empírico<sup>12</sup> indica que lo incorpóreo (τὸ ασώματον) –opuesto a lo corpóreo– carece naturalmente de actividad interior; por ende, es incapaz de producir (ποιεῖν) o experimentar (πάσχειν) cambio alguno<sup>13</sup>. El reporte de Séneca señala: “nada puede suceder sin contacto; lo que toca [un cuerpo], es cuerpo (*Nihil enim accidere sine tactu potest; quod tangit, corpus est*)”<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> Esta advertencia es la que realiza Gourinat (2009: 47) en base a la interpretación ofrecida por Hahm (1977: 3).

<sup>9</sup> Cf. Gourinat (2009: 48). Agregamos que el propósito del autor es dar cuenta de cómo la doctrina estoica constituye una reinterpretación de las teorías platónica (tal como se expresa en *Timeo*) y aristotélica de la materia. Al arribar a las conclusiones de su texto Gourinat (2009) dirá que los estoicos fueron *vitalistas* y no *materialistas*. Cabe, asimismo, citar la distinción realizada por Long (1984) entre *materia* y *corporeidad*: “«Materia» para el estoicismo, no es [...] algo equivalente a corporeidad: es más bien un aspecto de la corporeidad que, en cada caso particular, va conjugado con el componente activo” (1984: 154). En este sentido, el autor se aproxima a la interpretación de Gourinat (2009) al señalar que los estoicos podrían ser calificados como *vitalistas*.

<sup>10</sup> DL VII 135 (SVF III 6, Apolodoro; LS 45E).

<sup>11</sup> Cf. Cicerón, *Acad.* I 39 (SVF I 90; LS 45A). Asimismo, Hahm (1977: 12) señala que la definición de lo que existe como aquello capaz de actuar o de padecer tiene su origen en Platón (vid. *Sph.* 247d-e), y que tanto la Estoa como el epicureísmo han retomando tal definición con la finalidad de revertir el sentido platónico: la utilizan para negar la existencia de las entidades incorpóreas.

<sup>12</sup> Cf. Sexto Empírico, *M.* VIII 263 (SVF II 363; LS 45B).

<sup>13</sup> Cabe aclarar que si bien los incorpóreos son incapaces de producir o de padecer una acción y, en rigor, no existen, sí podríamos decir que *subsisten* (ὑπάρχειν; ὑφείσταναι). Cf. Sexto Empírico, *M.* VIII 70 (SVF II 187; LS 33C); Proclo, *in Euc.* I 89, 15-18 (SVF II 488; LS 50D). De hecho, los incorpóreos comparten su pertenencia con los cuerpos a la categoría ontológica denominada por los estoicos como *algo* (τι). Cf. Alejandro de Afrodisia, *in Top.* 301,19-25 (SVF II 329; LS 27B); Estobeo, *Ecl.* I 106 (SVF II 509; LS 51B).

<sup>14</sup> Séneca, *Ep.* 117, 7.

Si nos detenemos en la primera definición, observamos algunas dificultades para valorarla como una concepción propia del cuerpo: en primer lugar, se trata de una definición que aparece en una lista de definiciones matemáticas (donde también se encuentran definidas la superficie, la línea y el punto). La segunda dificultad radica en que algunos de los incorpóreos concebidos por los estoicos (tales como el lugar y el vacío) tienen dimensiones<sup>15</sup>. Por tanto, el contar con tres dimensiones puede considerarse como una propiedad de los cuerpos sólo cuando ésta se aplica a cuerpos sólidos, en contraste con otras entidades geométricas que sólo cuentan con dos dimensiones<sup>16</sup>. Asimismo, en línea con la primera definición, hallamos un reporte de Galeno<sup>17</sup> según el cual los estoicos concebían un cuerpo como aquello que cuenta con tres dimensiones y con resistencia (τὸ τριχῆ διαστατὸν μετὰ ἀντιτυπίας). La definición estoica de cuerpo (compartida por los epicúreos) es tomada de las matemáticas y, precisamente, concibe el cuerpo formando parte de una serie de entidades matemáticas. No obstante, lo problemático de tal concepción es que deja sin resolver la cuestión acerca de su corporeidad. Al respecto, el agregado “con resistencia” se orienta a sugerir que un cuerpo no es sólo aquello que se expande espacialmente en tres direcciones, sino aquello que puede ejercer una actividad opuesta a una fuerza que actúa sobre él. En efecto, esta última aclaración se asemeja mucho más a la segunda definición brindada que indica que un cuerpo es lo que es capaz de actuar o de recibir una acción. Desde esta perspectiva, que el cuerpo sea lo tridimensional con resistencia difícilmente podría constituir una definición general del cuerpo ya que su contrario no supone una definición de lo incorpóreo. Por tanto, y aun cuando otras definiciones de cuerpo puedan reconstruirse o presuponerse a partir de algunos fragmentos, sería posible concluir que la concepción más precisa (atribuida a Zenón) es, como señalamos anteriormente, la capacidad de actuar o de recibir una acción.

La Estoa combina, de este modo, una concepción matemática con un agregado (a saber: “con resistencia”) que indica la existencia física del cuerpo y su poder de interactuar. Esta definición, por otra parte, supone una concepción biológica de la materia que se vincula íntimamente con los principios cosmológicos estoicos, donde el

<sup>15</sup> Cf. Galeno, *Qual inc.* 19.464.10-14 (SVF II 502; LS 49E).

<sup>16</sup> Cf. Gourinat (2009: 55-56). Al respecto, Besnier (2003: 63) agrega: “il faut conserve présent à l'esprit que dans la tradition géométrique, «solide» ne veut pas seulement dire «ce qui est étendu selon trois dimensions», mais ce qui est délimité selon trois dimensions...”.

<sup>17</sup> Cf. Galeno, *Qual inc.* 19.483,13-16 (SVF II 381; LS 45F).

principio activo actúa en la materia de modo inmanente. En este sentido, lo divino, dios, *permea* la materia, operando como un artesano (δημιουργεῖν)<sup>18</sup> desde el interior de la misma. El paradigma platónico de las *Formas* es reemplazado por un *Lógos* inmanente:

“los estoicos [opinan] que dios (*deum*) es, sin duda, lo que es la materia (*silva*) o también que dios es una cualidad inseparable de la materia y que él mismo transita a través de la materia (*eundemque per silvam meare*) como el semen a través de los órganos genitales.” (Calcidio, *in Tim.*, 294; SVF I 87, trad. Cappelletti)

Respecto del modo en el cual el principio activo trabaja como un artesano del mundo *desde* la materia, cabe realizar algunas breves aclaraciones. La figura del *demiurgo* está propuesta en Platón (en particular, en *Timeo*) a modo de un modelo tecnológico que supone un artesano que crea y ordena el mundo; sin embargo, ese modelo convive con un modelo biológico de animalidad, en tanto el mundo es considerado un ser vivo dotado de alma<sup>19</sup>. En este caso, sería posible postular la siguiente hipótesis: la Estoa –partiendo de la propuesta platónica– toma el modelo tecnológico en un sentido *metafórico* y el modelo biológico en un sentido *literal*<sup>20</sup>. Influenciados por el *Timeo*, los estoicos toman la idea del mundo-animal, afirmando que el mundo es un animal que posee en sí toda la sustancia posible<sup>21</sup>. Esta impronta es registrada por Calcidio del siguiente modo:

“Aquel espíritu (*spiritum*) motriz no será naturaleza sino alma, y racional por cierto, la cual, al vivificar el mundo sensible (*quae vivificans sensilem mundum*), lo habrá ordenado con esta hermosura (*venustatem*) que ahora lo hace resplandecer. A este [mundo] lo llaman, por eso, animal feliz y dios (*beatum animal et deum*).” (*in Tim.*, 294; SVF I 88, trad. Cappelletti)<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> Cf. DL VII 134 (SVF I 85; II 300; LS 44B); VII 137 (SVF II 256; LS 44F); Cicerón, *ND* II 58 (SVF I 172).

<sup>19</sup> Cf. Platón, *Ti.* 30b; 34b. Cf. asimismo DL VII 142-143 (SVF II 633; parcialmente en LS 53X).

<sup>20</sup> Seguimos, en este caso, la hipótesis propuesta por Gourinat (2009: 50-51).

<sup>21</sup> Bréhier (1910: 147-150) señala que la concepción estoica en torno a la generación del mundo, no en términos de un desarrollo gradual, sino como una suerte de generación inmediata y espontánea, se acerca a una idea completamente ajena al pensamiento helénico: la idea de creación.

<sup>22</sup> Cf. el siguiente testimonio de Sexto Empírico: “[Platón] expresó en potencia la misma doctrina que Zenón. Éste, en efecto, dice que el Todo (τὸ πᾶν) es la obra más hermosa (κάλλιστον) construida de acuerdo con la naturaleza, y mediante un razonamiento probable (κατὰ τὸν εἰκότα λόγον), que es una animal dotado de alma, inteligente y racional (ζῶον ἔμψυχον, νοερόν τε καὶ λογικόν)” (*M.* IX

Ahora bien, ¿en qué sentido nos interesa retomar la hipótesis según la cual la Estoa se apropia *literalmente* del modelo biológico? En primer lugar, esta idea resulta un eje central a la hora de plantear cómo el principio activo (dios, *Lógos*) opera en los cuerpos, más específicamente, cómo los cuerpos se caracterizan por contar con una actividad propia, con una *vitalidad* interior. Esta característica es, precisamente, la que le permite (al cuerpo) interactuar con otros cuerpos; es decir, poder formar parte de un proceso de cambio o movimiento. Luego, la *apropiación* del modelo biológico será asimismo relevante al momento de analizar la teoría de la causalidad estoica, estrechamente vinculada con la noción de cuerpo. Por tanto, lo que cabe destacar en este caso es que cuando el estoicismo afirma que el principio activo *permea* la materia, le asigna una actividad *interior*. En efecto, la suerte de lema metafísico que afirma que *todo lo real es corpóreo* resume de algún modo el *corporealismo* estoico en tanto indica que lo real, lo que existe, es aquello capaz de producir o de padecer un cambio, pero que la posibilidad de tal actividad o pasividad no es dada a un cuerpo *desde afuera* (por algún agente externo) sino que esa potencialidad es la que reside y se produce desde el interior de sí. Por tal motivo, consideramos que el *corporealismo* se expresa con mayor fidelidad desde una imagen biológica que desde un paradigma tecnológico-matemático; consecuentemente, será preciso reflexionar acerca de cuán *literal* ha sido la apropiación por parte de la Estoa del modelo biológico a la hora de formular una noción de cuerpo y, como lo observaremos con posterioridad, una teoría de la causalidad<sup>23</sup>.

## I. 2. La noción de alma corpórea

Acorde con los dos principios cosmológicos señalados, la Estoa considera que el alma es corpórea. De acuerdo con lo que Tertuliano reporta sobre lo argumentado por Cleantes, “el alma es un cuerpo, puesto que se le comunican las afecciones corporales (*anima corpus ex corporalium passionum communicatione*)”<sup>24</sup>. En este

---

107; SVF I 110, trad. Cappelletti). Tal como lo destaca Cappelletti (1996: 88), la expresión *katà tòn eikóta lógon* es de origen platónico (vid. *Ti.* 30b).

<sup>23</sup> Volveremos sobre este punto en el próximo capítulo.

<sup>24</sup> Tertuliano, *Anim.*, 5 (SVF I 518).

sentido, el alma (ψυχή) se distingue del cuerpo, pero tal distinción no supone un dualismo en el cual el alma constituiría un elemento incorpóreo o inmaterial y el cuerpo sería meramente material; por el contrario, los estoicos postulan -nuevamente, *contra* la tradición platónica y aristotélica- la existencia de una *mezcla* (μίξις) entre ambos elementos en la cual ninguno de los dos pierde su identidad. El tipo de mixtura que se produce entre el alma y el cuerpo permite que ambos preserven sus propias sustancias (τὴν οἰκείαν οὐσίαν)<sup>25</sup>. Precisamente, considerar el alma y el cuerpo como dos entidades corpóreas (independientemente de que cuenten con composiciones distintas) le permitió al estoicismo dar una respuesta satisfactoria referida al problema sobre cómo estos dos elementos interactúan y se comunican entre sí, conformando un único compuesto<sup>26</sup>. En consecuencia, se trata de un dualismo que no está jerarquizado ontológicamente.

“También dice [Cleantes]: «nada incorpóreo comparte su afección (σθμπάσχει) con un cuerpo ni un cuerpo con un incorpóreo; el alma, empero, comparte su afección con el cuerpo cuando éste se encuentra enfermo y cuando está siendo seccionado (νοσοῦντι καὶ τεμνομένῳ) y el cuerpo [lo hace] con el alma. En efecto, cuando [el alma] está avergonzada [el cuerpo] enrojece, y cuando está temerosa empalidece. El alma, por tanto, es un cuerpo (σῶμα ἄρα ἢ ψυχή)».” (Nemesio, *De nat. hom.*, cap. 32; SVF I 518; LS 45C, trad. Boeri)<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Según el reporte de Alejandro de Afrodisia (*Mixt.*, 216, 14-17; SVF II 473; LS 48C), Crisipo distingue tres tipos de mezcla: *i*) por *yuxtaposición* (παρὰθέσει μίξις), donde dos o más sustancias son yuxtapuestas pero cada una preserva su propia cualidad y sustancia, dado que se trata de un contacto superficial; *ii*) por *completa fusión* (συγχύσει δι' ὅλων), donde las sustancias y sus cualidades intrínsecas se pierden en la mezcla para dar lugar a un nuevo compuesto; *iii*) por un tipo de *mezcla* o *unión* (τῶν μίξεων κρᾶσιν) donde las sustancias y sus cualidades son preservadas en la mezcla, e inclusive pueden volver a ser separadas del compuesto. De este último tipo es la mezcla que caracteriza el compuesto alma-cuerpo. Cf. DL VII 151 (SVF II 479; LS 48A). Cf. asimismo White (2003: 146-151).

<sup>26</sup> Contrariamente a lo señalado, si la Estoa hubiese postulado que el alma es un elemento incorpóreo, ésta no podría establecer ningún tipo de contacto con el cuerpo; de hecho, el único momento en el cual el alma se separa del cuerpo es al momento de la muerte. Cf. Nemesio, *De nat. hom.*, 2, 33 (SVF I 137; II 790; LS 45D); Calcidio, *in Tim.*, 220 (SVF I 138). La definición de la muerte como la separación del cuerpo y el alma ya se encuentra en Platón (vid. *Phd.* 67d; *Grg.* 524b). Respecto de la problemática estoica referida a la supervivencia del alma luego de la separación con el cuerpo, tanto Diógenes Laercio como Cicerón admiten dicha supervivencia, aunque por un tiempo limitado. Cf. DL VII 156 (SVF II 774), Cicerón, *Tusc.*, I, 31, 77 (SVF II 822); I, 32, 78. “Cleantes, en efecto, [dice] que todas [las almas] siguen viviendo hasta la conflagración [universal]; Crisipo, que sólo las de los sabios” (DL VII 157; SVF I 522). Un detallado análisis sobre el tema y cuestiones afines puede hallarse en Hoven (1971).

<sup>27</sup> Posteriormente nos ocuparemos del estatus ontológico asignado a los *incorpóreos*.

En los casos de Zenón y Cleantes ambos filósofos (con una fuerte influencia heraclíteica)<sup>28</sup> afirman que el alma es un soplo cálido (πνεῦμα ἔνθερμον)<sup>29</sup>, identificando el *lógos*, en tanto principio activo, con el fuego.

“Zenón explica [...] de modo semejante a Heráclito, que el alma es una exhalación (ἀναθυμίασιν), y con ello afirma que es capaz de sentir (αἰσθητικὴν)...” (Eusebio, *PE* XV 20, 2; *SVF* I 141)<sup>30</sup>

Asimismo el testimonio de Aristocles, transmitido también por Eusebio, señala:

“Dicen que el elemento de los entes es el fuego (τὸ πῦρ), de acuerdo con Heráclito, y que del mismo modo son principios la materia y dios (ὕλην καὶ θεόν), como Platón. Pero éste [Zenón] afirma que ambos son corpóreos (σώματα), tanto el que produce como el que padece (τὸ ποιοῦν καὶ πάσχον), mientras aquél [Platón] sostiene que la causa primera productora (τὸ πρῶτον ποιοῦν αἴτιον) es incorporeal. Además [Zenón dice] que en ciertos lapsos determinados (εἰμαρμένους) se incendia el universo todo y después se reconstruye nuevamente el mundo. Que el fuego primero es, en realidad, como una semilla (σπέρμα) que contiene las razones de todas las cosas y las causas (τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας) [de los eventos] que fueron, son y serán.” (*PE* XV 14, 1; *SVF* I 98; *LS* 45G; 46G, trad. Cappelletti)<sup>31</sup>

Por su parte, Crisipo redefine el *pneûma* como un principio cósmico central; lo concibe como una composición de fuego y aire que se identifica con el *lógos*. El *pneûma* permea todo el universo actuando como vehículo de la providencia divina<sup>32</sup>;

---

<sup>28</sup> Respecto de la influencia de Heráclito en el pensamiento estoico, vid. Long (1996).

<sup>29</sup> Cf. *DL* VII 157 (*SVF* I 135). Cf. asimismo Estobeo, *Ecl.* II 64 (*SVF* III 305); Cicerón, *Tusc.* I 19 (*SVF* I 134). Cleantes enfatiza la importancia del fuego y su localización en el sol. Cf. Cicerón, *ND* II 24 (*SVF* I 513; *LS* 47C); II 40 (*SVF* I 504); Eusebio, *PE* XV 15, 7 (*SVF* I 499).

<sup>30</sup> La definición heraclíteica del alma como exhalación también es señalada por Aristóteles (vid. *de An.* 405a25).

<sup>31</sup> Cf. asimismo Estobeo, *Ecl.* I 17, 3 (*SVF* I 497). Coincidimos con Furley (2008: 437) en señalar que la teoría de la conflagración universal (ἐκπύρωσις) constituye una fórmula eterna donde la fuerza generativa es inmanente y no requiere (como en el caso de la teoría atomista) de una explicación de tipo gradual, que suponga partir de los elementos simples para fundamentar las formas más complejas. Respecto de la discrepancia entre Cleantes y Crisipo sobre el concepto de conflagración, vid. Salles (2009a; 2009b).

<sup>32</sup> De acuerdo con la imagen que describe Séneca: “la razón no es otra cosa que parte del espíritu divino que ha sido puesta dentro del cuerpo humano (*Ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa*)” (*Ep.* 66, 12). Advertimos, por otra parte, que la noción estoica de *pneûma* parece retomar algunos de los postulados del presocrático Diógenes de Apolonia (discípulo de Anaxímenes), quien consideraba el aire (ἀήρ) como una sustancia única, viviente e inteligente; a saber:



esta sustancia cumple la función de “sostener” o “mantener unida” (συνεκτικὴν) la materia a la cual le brinda alguna forma o estructura<sup>33</sup>. Ahora bien, aunque se trata de una sustancia que está presente en todos los componentes del universo, tal presencia supone distintos grados de tensión (τόνος), lo que genera una jerarquía. En cierta medida, esta idea de *tensión* permite hacer inteligible la diversidad del mundo natural en tanto indica las distintas proporciones en las cuales el *pneûma* se distribuye (estableciendo cuatro *niveles* de tensión)<sup>34</sup>: los objetos inorgánicos se mantienen unidos por su estructura o tenor (ἔχτις), los vegetales por su naturaleza (φύσις), los animales por su alma (ψυχή) y, finalmente, los animales racionales y los dioses por su intelecto (νοῦς, λόγος)<sup>35</sup>. De este modo, el alma humana constituye un específico nivel de *pneûma* dado que posee la tensión requerida por medio de la cual es capaz de funcionar como *pneûma psíquico*<sup>36</sup>. Por tanto, entre el *pneûma* y los cuerpos existe una relación de tensión que asegura tanto la unidad de cada ser como la cohesión entre la totalidad de los componentes del universo.

El alma y el cuerpo se caracterizan por ser opuestos, corpóreos e interactuar entre sí a partir de una relación de *continuidad*<sup>37</sup>; no obstante, es pertinente aclarar que los estoicos realizan una distinción entre partes del alma (las cuales, como veremos, no se encuentran en conflicto), sosteniendo que la misma está compuesta por ocho partes<sup>38</sup>: la parte dianoética<sup>39</sup>, los cinco sentidos, la parte reproductora (generativa) y la parte fonética (vocal)<sup>40</sup>.

---

el aire-dios ordena el universo según un plan, es inmanente al mundo, todo lo alcanza y en todo está presente. Cf. Cappelletti (1975: 9). Cf. asimismo Simplicio, *in. Ph.* 151, 28.

<sup>33</sup> Cf. Galeno, *Plen.* 3 VII (SVF II 439; LS 47F).

<sup>34</sup> Respecto de la jerarquización de los seres en distintos niveles, Besnier (2003: 53) sostiene que la misma expresa la *intensidad* de las capacidades de acción del *pneûma*.

<sup>35</sup> Cf. Cicerón, *ND* II 31, 78-79 (SVF II 1127); Galeno, *Intr.* 14.726, 7-11 (SVF II 716; LS 47N); Plutarco, *VM* 451b (SVF II 460); Filón, *Leg. Alleg.* II.22-23 (SVF II 458; parcialmente en LS 47P); Filón, *Quod deus* 35 (SVF II 458, parcialmente en LS 47Q).

<sup>36</sup> Como lo señalamos recientemente, la distribución del *pneûma* en distintas proporciones da como resultado una jerarquía de seres, atestiguada por Cicerón como *scala naturae*; esto es, los distintos niveles de *tensión pneumática* determinan las funciones propias de cada estrato. Cf. en especial Cicerón, *ND* II 33-34; *Off.* II 11; *DL* VII 139 (SVF II 634; LS 470). Posteriormente, nos ocuparemos de analizar en qué sentido estos *grados de ser* determinan ciertas *funciones* o *facultades* cognitivas.

<sup>37</sup> Es acertada la interpretación de Gill (2006: 213) cuando señala que la visión unificada del mundo sostenida por los estoicos permite la construcción de una imagen holística de la relación entre cuerpo y alma. Para un análisis sobre el concepto estoico de *continuum*, vid. Sedley (2008).

<sup>38</sup> Es probable que Apolófanes (discípulo de Aristón de Quíos) haya postulado nueve partes del alma. Según Cappelletti (1964: 219), Apolófanes añadía la facultad de la memoria. Cf. Tertuliano, *Anim.*, 14 (SVF I 405).

“A partir de lo rector (τὸ ἡγεμονικόν) surgen siete partes del alma que se extienden en el cuerpo como los tentáculos de un pulpo. Cinco de esas partes del alma son los sentidos, vista, olfato, oído, gusto y tacto (τὰ αἰσθητήρια, ὄρασις, ὄσφρησις, ἀκοή γεῦσις καὶ ἀφή).” (Aecio, *Plac.* IV 21, 1-4; SVF II 836; LS 53H trad. Boeri)

Tomando como herramientas explicativas las metáforas del pulpo cuyos tentáculos son las extensiones del *pneûma* hacia los sentidos, y de la araña que –ubicada en el centro de su red– es capaz de percibir los movimientos de cualquier insecto que quede atrapado en la misma<sup>41</sup>, el estoicismo afirma que el *hegemonikón* es la sede de los sentidos y de las funciones mentales. De este modo, el principio rector se ocupa de recibir mensajes (provenientes tanto del mundo exterior como de las diversas partes del cuerpo) que logran ser transmitidos gracias a la existencia de las *corrientes pneumáticas* que el mismo *hegemonikón* se encarga de dirigir. En consecuencia, si el centro rector actúa como un mecanismo comunicativo primordial, la connotación metafórica que asignamos a su dinámica cobra cierta literalidad:

“El *hegemonikón* es lo más poderoso del alma (τὸ κυριώτατον τῆς ψυχῆς), en el cual se originan las impresiones y los impulsos (φαντασίαι καὶ ὄρμαι), y de allí surge la razón (λόγος): está en el corazón (καρδίᾳ) precisamente.” (DL VII 159; SVF II 837, trad. nuestra)

“También pretenden que nuestra alma sea un ser viviente (ζῶον), por cuanto está viva y tiene sensopercepción (αἰσθάνεσθαι) y, sobre todo, su parte

---

<sup>39</sup> Cf. DL VII 110 (SVF II 828); donde la parte directriz del alma es designada como τὸ *dianoetikón*, que se identifica con la noción de *pensamiento*.

<sup>40</sup> Long (2008: 571) señala que los estoicos fueron los únicos filósofos griegos que distinguieron la voz como una parte del alma, tal distinción reafirma la capacidad de lenguaje como marca decisiva de la racionalidad.

<sup>41</sup> Cf. Calcidio, *in Tim.*, 220 (SVF II 879; LS 53G). El reporte de Calcidio refiere al cardiocentrismo estoico; en este caso, la ubicación propuesta por la Estoa del principio rector en el corazón se diferencia del planteo de Diógenes de Apolonia quien (coincidiendo con Alcmeón y Anaxágoras) ubica la parte rectora del alma en el cerebro. Cabe destacar nuevamente la impronta heraclítica de la analogía mencionada: “«Así como la araña», dice, «estando en medio de la tela siente inmediatamente cuando una mosca rompe algún hilo suyo y corre rápidamente hacia allí, como si le doliera la rotura del hilo, así también el alma del hombre, si alguna parte del cuerpo es dañada, se apresura hacia allí como si no soportara el daño del cuerpo, al que está unida de modo firme y proporcional»” (22 B67a, trad. Eggers Lan-Juliá ). Según Sambursky (1958: 334), la resignificación estoica de la analogía entre la araña en la tela y el alma en el cuerpo le pertenece a Crisipo, quien modifica la imagen ofrecida por Heráclito –en la cual la araña se mueve hacia la parte afectada de la tela–, a fin de destacar la dinámica de la comunicación entre las distintas partes, en base a la relación de *continuidad* entre alma y cuerpo.

rectora, a la que sin duda se denomina «pensamiento» (διάνοια).” (Estobeo, *Ecl.* II 65; SVF III 306, trad. Boeri)<sup>42</sup>

El alma cumple entonces una función biológica (motriz o vegetativa), pero también (y esencialmente) una función cognitiva, ya que se identifica con la racionalidad. En el proceso cognitivo el *hegemonikón* constituye la sede de las relaciones entre las impresiones y los impulsos.

### I.3. Teoría gnoseológica: las impresiones

La Estoa elabora una *génesis gnoseológica* a partir de la cual considera que las impresiones sensoperceptivas van dejando en el alma diversos registros (de texturas, colores, sabores): de hecho, existe una impresión primera que proviene de la experiencia sensorial, y es a través de la sensopercepción que las impresiones de los distintos objetos se van grabando en el alma. Por tanto, la recepción de impresiones supone un estado de pasividad del alma, donde ésta es afectada por las mismas<sup>43</sup>. Al respecto, Zenón y Cleantes afirman que una impresión (φαντασία)<sup>44</sup> en el alma se produce de manera similar al modo en el cual un anillo *imprime* su marca en la cera<sup>45</sup>, dejando su *huella* en él; de este modo, la impresión es definida como una marca o *týposis*<sup>46</sup>. Sin embargo, Crisipo en su libro *Sobre el alma* (Περί ψυχῆς) –sin dejar de lado

---

<sup>42</sup> Cf. Jámblico, *de An.* I 49, 34 (SVF I 43).

<sup>43</sup> Cf. DL VII 50 (SVF I 59; LS 39A); Sexto Empírico, *M.* VII 230 (SVF I 58). Consideramos, junto con la mayoría de los comentaristas, que las fuentes no permiten garantizar que la recepción de impresiones suponga una actividad del alma. Bréhier (1951: 80-81) añade que los estoicos, al afirmar que la impresión supone un estado pasivo del alma, recuperan en cierta medida el punto de partida de las teorías del conocimiento sofisticas (*i. e.*, *rescatan* este enfoque metodológico inicial) ya que la concepción estoica de *lo verdadero* se define no como aquello que pertenece con exclusividad al ámbito de la ciencia, sino como lo que puede ser percibido por cualquier individuo de un modo inmediato y espontáneo. Cuando nos ocupemos de la distinción entre tipos de impresiones y de cómo éstas se vinculan con la *epistème* retomaremos tal interpretación. Por otra parte, entre las perspectivas que –con diversos matices– señalan que la recepción de impresiones implica cierta actividad anímica, se encuentran Ioppolo (1990: 435) y Sandbach (1996b: 13).

<sup>44</sup> El término griego *phantasia* es traducido también, según los diversos autores, como *imagen mental*, *representación*, *presentación*. A nuestro entender, la traducción de dicho término como *impresión* permite referir (simultáneamente) a dos aspectos constitutivos de tal noción: la experiencia mental (aspecto cognitivo) y la connotación física (aspecto físico: el impacto que la impresión genera en el alma corpórea).

<sup>45</sup> La imagen del alma como una tabla de cera en la cual las percepciones y pensamientos se imprimen como los sellos de un anillo ya está presente en Platón (vid. *Tht.* 191c-d).

<sup>46</sup> Cf. DL VII 45 (SVF II 53). Especialmente en el caso de Cleantes, hallamos: “se refería a una impresión con relieve hacia adentro y hacia fuera (τὴν τύπωσιν κατὰ εἰσοχὴν τε καὶ ἐξοχὴν),

el impacto físico de este proceso– modificó esta concepción definiendo las impresiones como *heteroióseos*<sup>47</sup>, como *alteraciones* del alma<sup>48</sup>:

“pues no se ha de entender esta impresión (τύπωσιν) en el sentido de la huella del sello, ya que es inadmisibile que pueda haber muchas huellas (πολλοὺς τύπους) al mismo tiempo en el mismo sitio.” (DL VII 50; SVF II 55; LS 39A, trad. nuestra)<sup>49</sup>

La impresión entendida como *alteración* implica una modificación del estado psíquico de quien la recibe; tal como lo señala Diógenes Laercio<sup>50</sup>, una impresión queda estampada en el alma de acuerdo con “lo que es” (ὑπάρχον)<sup>51</sup>. La cuestión fundamental que nos interesa destacar, en esta primera instancia, es que el alma es *afectada* por las impresiones, permaneciendo en un estado de pasividad frente a ellas (no pudiendo *controlar* las impresiones que recibe). El alma sería como un *papel en blanco* preparado para recibir registros (χάρτην εὔεργον εἰς ἀπογραφήν<sup>52</sup>); a medida que las impresiones se van inscribiendo, la memoria se ocupa de *almacenarlas*. De esta forma, la experiencia (entendida como el encuentro entre los sentidos y el mundo exterior) se convierte en la condición de posibilidad del conocimiento.

Ahora bien, las primeras impresiones que recibe un niño no son racionales sino que son pre-conceptuales<sup>53</sup>; éstas posibilitarán, a lo largo del desarrollo racional del

---

como la impresión originada en la cera por los dedos” (Sexto Empírico, *M.* VII 228; SVF I 484, trad. Cappelletti).

<sup>47</sup> Cf. Sexto Empírico, *M.* VII 230 (SVF I 58). Cf. asimismo, Sexto Empírico, *M.* VII 373 (SVF I 64); VII 227 (SVF II 56). Al respecto, tomamos distancia de la posición que asume Annas (1992: 74-76), quien señala que Crisipo habría analizado la percepción en términos de recepción de contenido y de su articulación lingüística. Esto es, el alma sería afectada por una impresión, pero de modo tal que recibiría y articularía dicha información en una forma proposicional. Sin embargo, creemos que las fuentes no permiten establecer que tal afirmación se corresponda estrictamente con la reformulación teórica propuesta por Crisipo. Cf. Frede (1987: 156-157); Lesses (1998: 6); Salles (1998: 117-119).

<sup>48</sup> Brun (1977: 49) define la impresión a partir del concepto de tensión; según el autor se trata de “una modificación de la tensión interior del alma por un objeto exterior que posee también una tensión que le es propia”.

<sup>49</sup> Lamentablemente, como señalan Brennan (2005: 54) y Long (2008: 572), no hallamos en las fuentes mayores detalles sobre el modo específico en que ocurriría este proceso, mediante el cual el alma sería capaz de *almacenar* dicha información.

<sup>50</sup> Cf. DL VII 50 (SVF II 60).

<sup>51</sup> Coincidiendo con la interpretación de Frede (2008: 302), “lo que es” no remite a algo que será en el futuro, ni fue en el pasado, sino que hace explícito un aquí y ahora: presente y real. Retomaremos esta noción cuando distingamos las impresiones de tipo *comprehensivas* (καταληπτικῆν) de las *no comprehensivas* (ἀκατάληπτον).

<sup>52</sup> Aecio, *Plac.* IV 11, 1-4 (SVF II 83; LS 39E).

<sup>53</sup> De acuerdo con el testimonio de Aecio: “la razón, gracias a la cual somos considerados seres racionales, dicese que se llena de anticipaciones (τῶν προλήψεων συμπληροῦθαι) durante los primeros siete años [de la vida]” (*Plac.* IV, 11, 4; SVF I 149; II 83; LS 39E). No obstante, Diógenes Laercio

individuo, el surgimiento de los conceptos generales y, con ello, la emergencia de la razón. De manera que la Estoa, al referirse al término *impresión* alude, en un primer lugar, a la experiencia sensorceptiva; luego, en un segundo momento, este concepto se vincula con la racionalidad (que supone la madurez del alma), instaurando su articulación con el lenguaje y el pensamiento mediante el surgimiento de las impresiones no sensorceptivas:

“entre las impresiones unas son sensorceptivas (αἰσθητικαί) y otras no: sensorceptivas son las logradas a través de uno o más sentidos, mientras que no sensorceptivas son las logradas mediante el pensamiento (διὰ τῆς διανοίας), tal como los incorpóreos y las otras cosas adquiridas por la razón (τῶν ἀσωμάτων καὶ τῶν ἄλλων τῶν λόγῳ λαμβανομένων).” (DL VII 51; SVF II 61; LS 39A, trad. nuestra)

Una vez producido el desarrollo completo de la razón, y a partir de la información transmitida por las impresiones sensorceptivas, *aparecen* en el alma los conceptos (ἐννοήματα), los cuales también constituyen un tipo de impresión<sup>54</sup>: “Zenón [y sus seguidores] dicen que los conceptos no son cosas ni cualidades, sino imágenes del alma al modo de cosas y cualidades (ὡσανεὶ δέ τινα καὶ ὡσανεὶ ποιὰ φαντάσματα ψυχῆς)”<sup>55</sup>. Tal como lo ejemplifica Diógenes Laercio<sup>56</sup>, el concepto nos permite tener la representación mental de un caballo, aun cuando éste se encuentre ausente. De modo que las impresiones provienen inicialmente (en un sentido cronológico y empírico) de los sentidos y posteriormente cobran independencia de lo sensorial, posibilitando el surgimiento de los conceptos y de las relaciones lógicas entre los mismos. Según el reporte de Plutarco:

---

(VII 55-56; LS 33H), quien reporta lo afirmado por Diógenes de Babilonia, señala que la madurez de la razón se produce a los catorce años. Esto mismo atestigua Jámblico: “dicen los estoicos que la razón no surge inmediatamente, sino que se consolida (συναθορίζεσθαι) más tarde, alrededor de los catorce años, a partir de los sentidos y de las impresiones (ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων καὶ φαντασιῶν)” (*de An.* I 48, 8; SVF I 149, trad. Cappelletti ligeramente modificada). Existe una discusión al interior de la crítica especializada respecto de si es posible adjudicarle algún tipo de contenido proposicional a la estructura psíquica de los niños y de los animales no racionales; puede hallarse una exposición en torno a las principales posiciones sobre el tema en Lesses (1998).

<sup>54</sup> Cf. Cicerón, *Acad.* II 21 (LS 39C). Siguiendo la definición de Hankinson: “Concepts are not acquired by some rational process of inductive inference, rather, they are simply built up in the soul by a suitable accretion of perceptual impressions” (2003: 63).

<sup>55</sup> Estobeo, *Ecl.* I 136, 21 (SVF I 65; LS 30A).

<sup>56</sup> Cf. DL VII 61 (SVF I 65; LS 30C).

“el concepto es un tipo de impresión, la impresión es una huella en el alma [...] Ellos [los estoicos] definen los conceptos como una reserva de pensamientos, a los recuerdos como huellas permanentes y estables.” (*Comm. not.* 1084F-1085A; SVF II 847; LS 39F, trad. nuestra)<sup>57</sup>

Teniendo en cuenta los testimonios referidos, podemos advertir una posición de tipo *empirista* en la gnoseología estoica, en tanto el conocimiento es posible siempre y cuando intervenga la experiencia<sup>58</sup>. En efecto, los estoicos sostienen un tipo específico de empirismo, el cual afirma que el conocimiento no es posible sin la experiencia sensorial. Como ya se ha mencionado, una vez que el individuo logra la racionalidad, el conocimiento es capaz de trascender el ámbito de lo senso-perceptivo, permitiendo así que surjan en el alma los conceptos. El alma racional *pone en movimiento* las impresiones, las relaciona, las conjuga lógicamente y, de este modo, realiza una abstracción de los datos empíricos recibidos a través de la senso-percepción, que tendrá por resultado los conceptos generales. Por tanto, la madurez del alma implica la racionalidad que, a su vez, involucra el pensamiento y el lenguaje.

### 1.3.1. Tipos de impresión

En la interpretación que hemos ofrecido de los estoicos como *empiristas* destacamos la importancia que posee la experiencia en el proceso de conocimiento; la experiencia se produce a través del encuentro de elementos corpóreos: el alma

---

<sup>57</sup> φαντασία γάρ τις ἢ ἔννοιά ἐστι, φαντασία δὲ τύπωσις ἐν ψυχῇ [...] τὰς ἔννοίας ἀποκειμένας τινὰς ὀριζόμενοι νοήσεις, μνήμας δὲ μονίμους καὶ σχετικὰς τυπώσεις.

<sup>58</sup> El tipo de empirismo que señalamos podría estar acompañado, siguiendo a Epicteto, de ciertos elementos *innatos*. Cf. *Diss.* II, 11.2-3. De acuerdo con el análisis que realiza Miller (1999/2000: 143-144), el innatismo estoico es interpretado (por la crítica especializada) en dos grandes sentidos: *a*) quienes consideran que existen *contenidos* innatos (esto es: sin necesidad experiencia alguna, todos los hombres poseen ciertas impresiones en el alma); *b*) quienes sostienen que son innatas las *disposiciones psíquicas* que permiten construir ciertos conocimientos o creencias, pero no los contenidos. Respecto de estas dos posiciones (donde los matices intermedios están –en función de nuestros fines inmediatos– omitidos), señalamos lo siguiente: en el caso de *a*) creemos que las fuentes no brindan información específica que permita afirmar la existencia de contenidos innatos. Si bien la teleología estoica (como lo veremos en III.1.2.1.) afirma que los seres racionales cuentan con una inclinación *natural* hacia la virtud, tal inclinación no es equiparable a la existencia de un *conjunto de contenidos innatos*. Por otra parte, en lo que refiere al innatismo de las *disposiciones (b)*, sostenemos que no es posible afirmar en *sentido estricto* la existencia de *disposiciones psíquicas* innatas. Es decir, si definimos la *disposición psíquica* como el conjunto de juicios y creencias que (en un sentido figurado) *estructura* el alma de un ser racional, la misma puede pensarse en términos de cierta *potencialidad* (sin que esto suponga la apertura *simultánea* y *permanente* hacia todas las posibilidades); a saber: como una *estructura anímica* que tomaría forma a lo largo del desarrollo del individuo, pero que no existiría con anterioridad (a modo de una *estructura previa*) a la recepción de impresiones. Cf. Rist (1969: 134-135).

humana y la impresión. Cuando un individuo recibe una impresión su alma es alterada, la impresión genera en el alma humana un impacto físico cuyos efectos son comunicados a las restantes partes del cuerpo a través de las corrientes *pneumáticas*. Ahora bien, los estoicos realizan una diferenciación entre las impresiones: si bien toda impresión se corresponde con un objeto que la causa, esto no quiere decir que toda impresión cuente con la misma claridad y distinción. En otras palabras, ni todas las impresiones pertenecen a una misma clase, ni todas poseen la misma jerarquía<sup>59</sup>. En efecto, pueden diferenciarse al menos tres tipos de impresiones<sup>60</sup>:

- a) Aquellas que son completamente falsas (provenientes de un objeto no existente o que no tienen correspondencia con un objeto existente).
- b) Aquellas que son verdaderas pero son poco claras o confusas.
- c) Aquellas que son perfectas réplicas de su impresor.

Si tomamos en consideración el primer tipo de impresión (a), surgen los siguientes interrogantes: ¿qué tipo de impresiones estarían contempladas en a y cómo se definirían los objetos no existentes en términos de falsedad? De otra forma: ¿cómo se comprende la *falsa correspondencia*? Los fragmentos que se asocian con este tipo de impresiones mencionan las operaciones del sueño, de la imaginación o del delirio como causa de las mismas. Supongamos, a modo de ejemplo, que sueño con un conejo con patas de rana; lo que recibo sería *a mi criterio* una impresión, una representación que *para mí* sería clara y distinta: el conejo que causó tal impresión constituiría *para mí* un objeto real. Es decir, no tendría por qué dudar de la existencia de la correspondencia entre ese conejo y la impresión que yo recibí del mismo. Con la finalidad de evitar este tipo de suposiciones, Crisipo realiza una distinción entre imágenes e impresiones, mediante la cual niega la posibilidad de referir a las figuras

---

<sup>59</sup> Con anterioridad señalamos la interpretación de Bréhier (1910: 80-81), quien refiere a cierto *rescate* estoico respecto del punto de partida de las teorías del conocimiento de los sofistas en tanto la Estoa concibe *lo verdadero* como aquello que puede ser percibido por cualquier individuo de un modo inmediato y espontáneo. En este sentido, la impresión podría operar como *medida* de lo real. Sin embargo, esta coincidencia metodológica inicial deja de ser tal cuando los estoicos afirman que no todas las impresiones tienen el mismo valor de verdad. En este caso, Bréhier (1910: 87) refiere a lo paradójico de esta teoría ya que la argumentación teórica, que se inicia sobre el terreno de los sofistas, se propone ahora alcanzar un criterio de verdad platónico: busca que la ciencia suponga la percepción de una realidad inmutable. Cf. nota 43.

<sup>60</sup> Tomamos como referencia la categorización elaborada por Arthur (1983: 73).

de los sueños como tipos de impresión. En rigor, lo que producimos mediante la imaginación o las imágenes que aparecen en los sueños no son impresiones.

“Crisipo dice que estas cuatro [impresión (φαντασία), impresor (φανταστόν), imaginación (φανταστικόν), imagen (φάντασμα)] son todas diferentes. Una impresión es una afección (πάθος) que sucede en el alma, revelándose a sí misma y a su causa (ἐνδεικνύμενον ἐν αὐτῷ καὶ τὸ πεποιηκός). Así, cuando a través de la vista observamos algo blanco, la afección es lo originado en el alma a través de la visión; y es esa afección la que nos permite decir que hay un objeto blanco que nos moviliza (κινουῖν ἡμᾶς). De igual modo que cuando percibimos a través del tacto y el gusto. La palabra «impresión» es derivada de «luz» (φαντασία ἀπὸ τοῦ φωτός<sup>61</sup>), tal como la luz se revela a sí misma y a cualquier otra cosa que incluya en su alcance, la impresión se revela a sí misma y a su causa. La causa de una impresión es un impresor (φανταστόν δὲ τὸ ποιουῖν τὴν φαντασίαν): algo blanco, o frío o todo lo que sea capaz de movilizar el alma. La imaginación es una atracción vacía (φανταστικόν δὲ ἐστὶ διάκενος ἔλκυσμός), una afección en el alma que no se origina de un impresor, tal como cuando alguien lucha contra una sombra o da golpes con sus manos contra el aire; una impresión tiene algún impresor como su objeto (ὑπόκειται), pero la imaginación no tiene ninguno. Una imagen es aquello que nos atrae (ἐλκόμεθα) en la atracción vacía de la imaginación; esto ocurre en los melancólicos y coléricos (τῶν μελαγχολῶντων καὶ μεμνηότων).” (Aecio, *Plac.* IV, 12, 1-5; SVF II 54; LS 39B, trad. nuestra)

Atendiendo el relato de Aecio, las imágenes (ilusiones, apariencias) que yo tenga en los sueños (o en un *estado* de melancolía o cólera) no se corresponderán con lo real. En los términos planteados por el reporte citado, el conejo con patas de rana que soñé es un producto de mi imaginación; una suerte de ilusión óptica que no cuenta con un objeto real y concreto. Más aún, inclusive si sueño con un conejo que tenga todas las particularidades que tiene un conejo real (*i. e.*, si no sueño con un animal cuya existencia sólo pertenece a mi imaginación) tampoco éste constituirá una impresión. En palabras de Diógenes Laercio:

“Una impresión es diferente de una imagen. Una imagen es el tipo de pensamiento imaginativo (δόκησις διανοίας) que sucede en los sueños.” (VII 50; SVF II 55; LS 39A)<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> Tal como lo destacan LS (1987: 239, vol. 2), la definición de *phantasia* en términos de *apò toû pháous* la encontramos en Aristóteles (vid. *de An.* 429a3).

<sup>62</sup> Diógenes Laercio refiere, en otro de sus reportes (VII 158; SVF II 766), al proceso físico del sueño y lo describe como un “aflojamiento” de la tensión sensorial (ἐκλυομένου τοῦ αἰσθητικοῦ τόνου), ya que las transformaciones en el grado de *tensión pneumática* son las causas (o explicaciones) de los estados emocionales o afectivos. Cf. Boeri (2009: 14). Por otra parte, también Epicteto (en el contexto de la distinción de las áreas en las que debe entrenarse quien se proponga ser



Si tenemos en cuenta el vínculo *causal* entre impresor e impresión, y retomamos asimismo la definición estoica de *cuero* como aquello que es capaz de actuar o de recibir una acción, la imagen parecería no estar cumpliendo con tales requisitos. En consecuencia (y en línea con el *corporealismo* estoico), el impresor de la imagen no podría pertenecer al ámbito de lo *existente*<sup>63</sup>. Al respecto, Séneca brinda la siguiente explicación:

“A algunos estoicos les parece que el primer género es el «*quid*» («algo»). Te explicaré por qué parece. «En la naturaleza de las cosas, dicen, algunas cosas existen, algunas no existen (*in rerum, iniquiunt, natura quaedam sunt, quaedam non sunt*), y estas, empero, que no existen, también las abarca la naturaleza de las cosas, que se presentan en el alma (*quae animo succurrunt*), como los centauros, los gigantes y cualquier otra cosa creada por una falsa imaginación (*falso cogitatione*), que toma alguna imagen aunque no tenga sustancia (*quamvis non habeat substantiam*)».” (*Ep.* 58, 15; SVF II 332; LS 27A, trad. López Soto ligeramente modificada)

El testimonio de Diógenes Laercio recientemente citado (VII 50) explicita que las impresiones no son imágenes, mientras que el reporte de Séneca agrega que las imágenes no tienen sustancia (a saber: carecen de impresor). Sin embargo, si tenemos presente la distinción realizada entre impresiones sensoperceptivas y no sensoperceptivas, la noción de *phántasma*, en tanto producto de la razón, debería ser considerada como perteneciente a este último grupo. De hecho, el reporte de Diógenes Laercio sobre el tema (VII 51) distingue entre las impresiones no sensoperceptivas a los *incorpóreos* y a “las otras cosas adquiridas mediante el pensamiento (διὰ τῆς διανοίας)”<sup>64</sup>. Asimismo, Séneca considera las cosas no existentes como imágenes de tipo mental, producto de una falsa imaginación. En efecto, encontramos aquí –al menos– dos grandes ejes problemáticos que (aunque se articulan entre sí) pertenecen a distintos órdenes:

---

noble y bueno) refiere a cómo se debe permanecer en una suerte de estado de *vigilancia* frente a las impresiones provenientes de los sueños, los estados de melancolía o de ebriedad. Cf. Epicteto, *Diss.* III, 2.5 (LS 56C); II, 17.33.

<sup>63</sup> Vid. n. 13.

<sup>64</sup> Vid. p. 30.

La primera cuestión (1) sería evaluar el estatus ontológico del impresor (causa) de la imagen, ya que:

1.a) Si el impresor de la imagen es una entidad *corpórea* debería poseer las características propias de un cuerpo (*i. e.*, debería ser capaz de actuar o de recibir una acción); en este caso, el impresor debería poder causar algún movimiento o cambio en el alma. Sin embargo, la Estoa define la imaginación como “una atracción vacía”.

1.b) Si el impresor de la imagen es una entidad *incorpórea* debería ser ubicado en los incorpóreos que han definido los estoicos (a saber: lo *decible*, el vacío, el tiempo y el lugar), los cuales no cuentan con la capacidad de actuar o de recibir una acción. No obstante, las fuentes no lo ubican entre los mismos<sup>65</sup>.

1.c) Si el impresor de la imagen no es ni *corpóreo* ni *incorpóreo* (es decir, ni *existente* ni *no existente*), pertenecería –siguiendo el testimonio de Séneca– a la dimensión ontológica de ser *algo* ( $\tau\iota$ ), de *subsistir*<sup>66</sup>.

La segunda cuestión (2), teniendo presente lo señalado en 1.c, residiría en decidir qué tipo de razón pone en juego la definición de la imagen como “el tipo de pensamiento imaginativo”; planteamos, al respecto, las siguientes alternativas:

2.a) Si la imagen no surge de un impresor (real, concreto) y sucede en los melancólicos y coléricos; o bien, se origina en los sueños, podríamos conjeturar que hay *modos* o *tipos* de razonamiento u operaciones mentales que generan, en algún caso, la impresión y, en otro, la imagen.

2.b) Hemos señalado, sin embargo, que las impresiones sensoperceptivas son *afecciones* del alma –donde ésta no cumple ninguna función activa–; en consecuencia, al referir a las operaciones mentales deberíamos tener como referencia exclusiva a los *conceptos*. Ahora bien, si asumimos que las imágenes no son impresiones de ningún tipo, será preciso decidir en qué sentido se diferencian los conceptos ( $\xi\nu\nu\omicron\iota\alpha\iota$ ) de las imágenes, ya que éstos fueron reportados por Estobeo (*Ecl.* I 136) no como cosas o cualidades sino como “imágenes del alma ( $\phi\alpha\nu\tau\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha\tau\alpha\ \psi\upsilon\chi\eta\tilde{\iota}\varsigma$ ) al modo de cosas y cualidades”<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> Vid. cap. II, n. 13.

<sup>66</sup> Como se ha señalado, los cuerpos y los incorpóreos pertenecen a la categoría de ser *algo*. Cf. nota 13. Vid. asimismo el esquema de las distinciones ontológicas propuesto por LS (1987: 163, vol. 1).

<sup>67</sup> Vid. p. 30.

2.c) Las operaciones lógicas que articulan los conceptos suponen la madurez del alma. Teniendo en cuenta los ejemplos utilizados en los fragmentos citados, en el caso del sueño es posible suponer que tanto un niño como un adulto puedan tener imágenes ilusorias (de hecho, en su estado de vigilia el niño sólo recibe impresiones pre-conceptuales). En cambio, en el caso de la melancolía o la cólera sólo pueden hacer referencia a un ser racional. Si bien no es este el momento donde nos ocuparemos de analizar tales *estados*, sí es preciso mencionar que ambos suponen la racionalidad<sup>68</sup>.

2.d) La racionalidad entonces comprende también las imágenes, en tanto producto de la imaginación.

Aceptando estas conclusiones (1.c; 2.d), el testimonio de Aecio permite dilucidar la cuestión pendiente de resolver (en 2.b) referida a la distinción entre conceptos e imágenes:

“Un concepto es una imagen en el pensamiento del animal racional (ἔστι δ’ ἐννοήμα φάντασμα διανοίας λογικοῦ ζώου), porque cuando la imagen llega (προσπίπτει) al alma racional, es llamada concepto, tomando su nombre de la mente (τοῦ νοῦ). Por esta razón, lo que llega a los animales irracionales (ἄλογοις ζώοις) son sólo imágenes (φαντάσματα), mientras aquellas que llegan a nosotros y a los dioses son genéricamente imágenes, pero particularmente, conceptos (φαντάσματα κατὰ γένος καὶ ἐννοήματα κατ’ εἶδος).” (Plac. IV 11, 4-6; SVF II 83, trad. nuestra)

Es posible articular este reporte con la continuación del testimonio de Diógenes Laercio (VII 51) quien, luego de distinguir entre impresiones sensoperceptivas y no sensoperceptivas, establece la siguiente diferenciación:

“entre las impresiones, unas son racionales (λογικαί) y otras no racionales (ἄλογοι): racionales son las de los animales racionales, y no racionales las de los no racionales.” (VII 51; SVF II 61; LS 39A)

El problema planteado inicialmente en torno a los distintos tipos de impresión parece estar íntimamente vinculado con la cuestión en torno al *receptor* de tales imágenes e impresiones. A partir de los textos citados es posible establecer ciertas

---

<sup>68</sup> Retomaremos el análisis referido a los *estados* mencionados en el último apartado del capítulo final de la presente investigación.

analogías que permitirían advertir una correspondencia entre *tipo de imagen-tipo de receptor*: (i) quienes utilizan su imaginación –los melancólicos o coléricos–, quienes sueñan, y los animales no racionales: éstos reciben imágenes e impresiones no racionales; (ii) los animales racionales (y los dioses), los cuales reciben impresiones racionales.

De acuerdo con estas analogías y con los ejemplos dados, el *estado* melancólico o colérico (i) recibe imágenes que no tienen ninguna correspondencia con los objetos reales; mientras que los animales racionales y los dioses (ii) poseen impresiones racionales (i. e., que se corresponden con objetos reales). Ahora bien, si hemos señalado (2.d) que las imágenes son un producto de la razón, la *irracionalidad* que estaría en juego en los reportes de Aecio y de Diógenes Laercio (recientemente mencionados) no indicaría con exclusividad un alma que no ha alcanzado la madurez, sino un alma que *desobedece* la razón<sup>69</sup>. En otras palabras, un alma que expresa un error de tipo cognitivo. En efecto, la interpretación centrada en el *receptor* de las imágenes o impresiones desestima el hecho de que las impresiones cuenten con algún valor de verdad *en sí* y, por tanto, el valor de verdad de las mismas se garantiza en la instancia de su recepción. Si asignásemos, por el contrario, un valor de verdad *en sí* a las impresiones deberíamos suponer que los objetos que las causan (impresores) cuentan con cierta *destreza* propia que les permitiría *por sí mismos* producir una impresión verdadera. Si bien (y tal como lo observaremos el próximo apartado) la información brindada por las fuentes indica que la teoría gnoseológica estoica formula un tipo de impresión que opera como el *criterio de verdad* (a saber: una impresión cuyo valor de verdad sólo puede ser verdadero), dicho *criterio* está, en rigor, constituido por las *características epistémicas* de quien recibe las impresiones.

### I.3.1.1. La impresión comprensiva: el criterio de verdad

---

<sup>69</sup> En este sentido, tenemos en cuenta la aclaración realizada por Estobeo (en el marco del comentario a la temática de las pasiones): “[Las expresiones] «irracional» (ἄλογον) y «contrario a la naturaleza» (παρὰ φύσιν) no [se emplean con su significado] común, sino que «irracional» es igual a «desobediente a la razón» (ἀπειθὲς τῷ λόγῳ)” (Ecl. II 89; SVF III 389; LS 65A, trad. Boeri). Cuando evaluemos la función preceptiva de los actos debidos, nos ocuparemos de analizar los posibles sentidos de la expresión “contrario a la naturaleza” y de los elementos que hacen de *lo razonable* un paradigma valorativo.

Los estoicos consideran que no todas las impresiones cuentan con la misma jerarquía, ni todas pertenecen a una misma clase. Evaluaremos, en este caso, la impresión de tipo *comprensiva*, que hemos clasificado (en I.3.1) como c): una perfecta réplica de su impresor. Esta característica ubica la impresión comprensiva como aquella que carece de margen de error.

“No prestaba fe [Zenón] a todas las impresiones (*visis*), sino sólo a aquellas que presentan ciertas características propias de las cosas que se pueden ver (*rerum quae viderentur*). A esta impresión (*visum*), pues, que por sí misma se discierne la llamaba «comprensible» (¿entienden esto? –Sin duda, digo, pues ¿de qué otro modo se podría traducir *kataleptón*?). Pero cuando ella había sido ya recibida y aprobada, la llamaba «comprensión» (*sed cum acceptum iam et approbatum esset, comprehensionem appellabat*), semejante a las cosas que con la mano se agarran (*prenderentur*). De aquel nombre había sacado también éste, siendo así que nadie había usado antes esa palabra en tal asunto.” (Cicerón, *Acad.* I 41; SVF I 60; LS 40B, trad. Cappelletti)

El fragmento de Cicerón refiere a un concepto central de la teoría gnoseológica estoica, el de *comprensión* (κατάληψις)<sup>70</sup>; una *especie* de asentimiento<sup>71</sup> que se articula con la noción de *impresión comprensiva* (φαντασία καταληπτική). Respecto de cómo se define este tipo de impresión contamos con dos versiones; en Diógenes Laercio hallamos la primera versión:

“hay un tipo de impresión comprensiva y otra no comprensiva; la comprensiva, que dicen es el criterio de las cosas, surgida de lo que es, está sellada e impresa según lo que es. La no comprensiva o bien no surge de lo que es o bien surge de lo que es, pero no según lo que es: ni es clara ni es distinta.” (VII 46; SVF II 53; LS 40C, trad. nuestra)<sup>72</sup>

De acuerdo con el fragmento citado, una *impresión comprensiva* cumple con dos condiciones:

a) surge de lo que es (ἀπὸ ὑπάρχοντος);

---

<sup>70</sup> Siguiendo la diferenciación que establece Bréhier (1910: 98): “Toutes les images sensibles ne mettent pas l’âme en état de percevoir les objets: seule l’image compréhensive renferme les conditions auxquelles l’âme comprendra”.

<sup>71</sup> Ampliaremos esta definición en el próximo apartado.

<sup>72</sup> τῆς δὲ φαντασίας τὴν μὲν καταληπτικὴν τὴν δὲ ἀκατάληπτον· καταληπτικὴν μὲν, ἦν κριτήριον εἶναι τῶν πραγμάτων φασί, τὴν γινομένην ἀπὸ ὑπάρχοντος κατ’ αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπεσφραγισμένην καὶ ἐναπομεμαγμένην· ἀκατάληπτον δὲ τὴν μὴ ἀπὸ ὑπάρχοντος· ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος μὲν, μὴ κατ’ αὐτὸ δὲ τὸ ὑπάρχον· τὴν μὴ τρανῆ μηδὲ ἔκτυπον.

b) se imprime *según* lo que es (κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον), es perfectamente acorde con ello.

Contrariamente a lo que hemos analizado en torno a la imagen (φάντασμα), la *impresión comprensiva* cumple con las dos condiciones señaladas, garantizando así su correspondencia con un objeto real y concreto. Por tanto, este tipo de impresión, para corresponderse estrictamente con su objeto, deberá captar (en detalle) todas sus particularidades, tal como los sellos de los anillos imprimen con precisión todas sus marcas (*i. e.*, sus características y peculiaridades) en la cera<sup>73</sup>. El testimonio de Sexto Empírico agrega una cláusula adicional:

“Impresión comprensiva es la que surge de lo que es y está sellada e impresa según lo que es, como no puede serlo la que surge de lo que no es (ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος).” (M. VII 248; SVF I 59; II 65; LS 40E, trad. nuestra)<sup>74</sup>

Completando la versión breve, se afirma en este caso que la *impresión comprensiva* se caracteriza por imprimirse a partir de “lo que es”, no pudiendo proceder de “lo que no es”. Es posible que esta última cláusula haya surgido en respuesta a una serie de objeciones provenientes del escepticismo académico, cuyos representantes (en particular: Arcesilao y Carnéades) sostenían que es imposible distinguir entre una impresión comprensiva y una impresión no comprensiva. Es decir, partiendo del supuesto que niega la posibilidad de certeza alguna, los académicos señalaban que ninguna impresión era capaz de garantizar su propia verdad<sup>75</sup>. Sin embargo, tal aclaración no hace más que reforzar la idea que está presente en la primera versión, en la medida en que sólo enfatiza lo que está implícito

---

<sup>73</sup> Cf. Sexto Empírico, *M.* VII 247-52 (SVF II 65; LS 40E).

<sup>74</sup> También encontramos: “Zenón vio con agudeza que ninguna impresión podría ser percibida (*nullum esse visum quod percipi posset*) si proviniera de lo que es de tal modo que pudiera igualmente provenir de lo que no es” (Cicerón, *Acad.* II 77; SVF I 59; LS 40D). Cf. asimismo Cicerón, *Acad.* II 18 (SVF I 59).

<sup>75</sup> Arcesilao negaba la existencia de la *impresión comprensiva* y, en consecuencia, negaba también la existencia de la *epistème*. El mismo concepto de *comprensión* (κατάληψις), por tanto, perdía su sentido: al no existir *objetos comprensibles* el sabio siempre deberá *suspender el juicio*. Por su parte, Carnéades señalaba que la *impresión comprensiva* podía parecer digna de credibilidad, pero que siempre sería vulnerable a la posibilidad de que tal impresión no se correspondiera con el objeto que (supuestamente) representa. Cf. Cicerón, *Acad.* I 43-46 (LS 68A); II 60 (LS 68Q); II 83-85 (LS 40J; parcialmente en SVF II 113); DL IV 28 (LS 68D).

en la caracterización de la impresión comprensiva como aquello que surge de “lo que es” y según “lo que es”<sup>76</sup>.

El testimonio de Diógenes Laercio (VII 46) ya citado, considera asimismo este tipo de impresión como “el criterio (κριτήριον) de las cosas (τῶν πραγμάτων)”:

“la impresión comprensiva es el criterio de verdad, la impresión surgiendo de lo que es (κριτήριον δὲ τῆς ἀληθείας φασὶ τυγχάνειν τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν, τουτέστι τὴν ἀπὸ ὑπάρχοντος).” (VII 54; SVF II 105; LS 40A)<sup>77</sup>

Se trata de una impresión que garantiza la correspondencia *causal* entre un objeto y la representación del mismo. De hecho, la primera versión afirma que la impresión comprensiva es clara (τρανῆ)<sup>78</sup> y distinta (ἔκτυπον), y surge de lo que es y según lo que es; lo cual no sólo la distingue de las imágenes, sino también de las impresiones no comprensivas (las cuales no son ni claras ni distintas). Esta impresión, en pocas palabras, nunca podrá ser falsa y poseerá una correspondencia estricta con *la realidad* o con *los objetos reales*.

Asimismo, Sexto Empírico, al referir a las impresiones verdaderas pero no comprensivas, sostiene que éstas son las que experimentan aquellos que están en algún estado *patológico* (προσπίπτουσαί τισι κατὰ πάθος), tales como la melancolía o el delirio (φρενιτίζοντες καὶ μελαγχολῶντες)<sup>79</sup>. El reporte continúa: “quien tiene la impresión comprensiva atrapa de un modo técnico la diferencia

---

<sup>76</sup> Cf. Frede (2008: 308-309).

<sup>77</sup> El texto citado de Diógenes Laercio (VII 54; SVF II 105; I 631; LS 40A) expresa posteriormente que las posiciones de Crisipo y Posidonio parecen haber modificado la opinión de Zenón respecto de cuál es el criterio de verdad. Según Crisipo el criterio de verdad estaría constituido por la sensorpercepción y los preconceptos; no obstante, podría realizarse la siguiente asociación: dado que los conceptos tienen inicialmente su origen en los sentidos y en un modo pre-conceptual de percibir los objetos (previo a la madurez de la razón), una vez que el *hegemonikón* se torna racional son los conceptos los que permiten que el asentimiento a una impresión de tipo comprensiva sea un reconocimiento certero de su objeto correspondiente. Es decir, sin conceptos no habría impresión comprensiva posible. Cf. Long (1984: 130-131). Cf. asimismo Sexto Empírico, *M.* VII 253 (LS 40K). Por su parte, Posidonio habría definido el criterio de verdad como la recta razón (τὸν ὀρθὸν λόγον). Esta concepción también se acercaría a la afirmación de Zenón si tenemos en cuenta que la impresión comprensiva supone el asentimiento por parte de una razón *saludable*; esto es: de una recta razón. Cf. Rist (1969: 151) y Sandbach (1996: 18).

<sup>78</sup> Otro testimonio de Cicerón (*Acad.* II 17; LS 68U), que reporta una de las críticas académicas a la noción estoica de impresión comprensiva como criterio de verdad, utiliza el término griego *enargeía* para aludir a la *claridad* de este tipo de impresiones.

<sup>79</sup> Sexto Empírico, *M.* VII 247-248 (SVF II 65; LS 40E). En este sentido, coincidimos con Frede (2008: 311), quien señala: “So the Stoic claim is that nothing but a fact can produce an impression which has precisely the character of a cognitive impression, that an impression of this character cannot possibly be the product of dreaming, hallucination, derangement or any other non-normal or abnormal mental state”.

objetiva de las cosas (ὁ ἔχων τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν τεχνικῶς προσβάλλει τῇ ὑπόουσι τῶν πραγμάτων διαφορᾷ)”<sup>80</sup>. Este testimonio puede articularse con la diferenciación establecida por Diógenes Laercio quien, luego de distinguir entre impresiones racionales y no racionales (VII 51), señala:

“algunas impresiones son expertas (τεχνικαί) y otras inexpertas (ἄτεχνοι): una obra de arte es observada de modos distintos por un experto (τεχνίτου) y por un inexperto (ἀτέχνου).” (VII 51; SVF II 61; LS 39A, trad. nuestra)<sup>81</sup>

Ahora bien, retomemos la cuestión presentada sobre el final del apartado anterior: ¿sería posible analizar la impresión comprensiva refiriendo a un plano *objetivo* del proceso cognitivo, como un tipo de impresión que porta un valor de verdad *en sí*? Las fuentes resultan algo ambiguas a la hora de dar una respuesta certera sobre el tema<sup>82</sup>. Creemos, no obstante, que los objetos no cuentan con una suerte de *arte propio* que les permitiría producir *por sí mismos* una impresión de tipo comprensiva<sup>83</sup>. En todo caso, es la *disposición psíquica* de quien conoce la que permite recibir impresiones de los objetos que son fieles a todas las características y propiedades que tales objetos portan. En otras palabras: es el conjunto de juicios y creencias de quien conoce<sup>84</sup> lo que determina el valor de verdad de la impresión comprensiva. Afirmar, en consecuencia, que la impresión comprensiva opera como criterio de verdad, indica –en rigor– que sólo cuando el asentimiento a esta impresión sea dado por una disposición psíquica *saludable* tal impresión podrá definirse estrictamente en términos de *conocimiento*. El estoicismo garantiza, en este sentido, un modo de conocer donde la *epistème* es infalible. No obstante, esta *garantía* no implica que el eventual asentimiento a una impresión comprensiva sea suficiente para que un individuo sea sabio (de hecho, como lo analizaremos luego, no sólo quienes cuentan con condiciones psíquicas *saludables* pueden asentir a impresiones

---

<sup>80</sup> Sexto Empírico, *M.* VII 251-252 (II 65; LS 40E).

<sup>81</sup> Cabe aclarar que mediante la traducción de los términos *technikai* y *technítou* (tanto como sus correspondientes antónimos) por *expertas* y *experto*, respectivamente, nos interesa –en especial– destacar cómo la percepción de quien recibe la impresión muestra, en algunos casos, cierto *ingenio* o *arte* y, en otros casos, la ausencia de los *recursos* mencionados.

<sup>82</sup> Tal como puede advertirse en los testimonios recientemente citados, en más de una oportunidad, las fuentes parecen dar a entender que efectivamente son las impresiones comprensivas las que cuentan con un valor de verdad *en sí*.

<sup>83</sup> Cf. Frede (2008: 307).

<sup>84</sup> Ampliaremos la definición de *disposición psíquica* en el próximo capítulo.



comprensivas). A continuación, y dado que hemos señalado que este tipo de impresión tiene la característica de involucrar la *comprensión* (κατάληψις), realizaremos algunas aclaraciones sobre el tema que permitirán completar la definición de impresión comprensiva y establecer (con mayor precisión) su modo de operar en el proceso cognitivo.

### I.3.2 La comprensión

El testimonio de Cicerón (*Acad.* I 41) que hemos citado en el apartado anterior<sup>85</sup> compara la *comprensión* con el hecho de tener algo atrapado en una mano. En efecto, la comprensión puede definirse como una *especie* de asentimiento donde el alma *atrapa* el objeto a conocer. Si bien, genéricamente, –y simplificando un problema que será retomado con posterioridad– es el *asentimiento* la facultad del alma que permite aceptar o rechazar una impresión<sup>86</sup> (*i. e.*, dar crédito o no a una impresión que se me hace presente), en términos específicos, es la comprensión la operación mediante la cual el alma brinda su asentimiento a una impresión de tipo comprensiva<sup>87</sup>. Dado que los fragmentos que describen esta *operación* del alma tienen como referencia principal la distinción entre los modos de conocer del sabio y del ignorante, la comprensión introduce dos *categorías epistémicas*: ciencia/sabiduría (ἐπιστήμη) e ignorancia (ἄγνοια). Cicerón señala la manera en la cual Zenón refiere al conocimiento del sabio:

“Zenón lo llevaba a cabo con un gesto. Pues, mostrando la mano opuesta con los dedos extendidos, decía: «Así es la impresión (*visum*)». Después, contrayendo un tanto los dedos: «Así, el asentimiento (*adsensus*)». Luego, cerrándola por completo y apretando el puño, decía que ésa era la comprensión (*comprehensionem*). Y gracias a este símil, le impuso a ésta el nombre de *katálepsis*, que antes no existía. Acercando, en fin, la mano izquierda y apretando el puño con pericia y fuerza, decía que así es la ciencia (*scientiam*),

---

<sup>85</sup> Vid. p. 38.

<sup>86</sup> Braicovich (2008: 133-134) señala que a pesar de la existencia de definiciones de tipo *accidental* respecto del concepto de asentimiento, es posible percibir un consenso en los fragmentos que permite considerarlo como *género*, dentro del cual se podrían incluir (al menos) otras tres operaciones del alma: la opinión (δόξα), la conjetura (ὑπόνοια) y la comprensión (κατάληψις).

<sup>87</sup> Cf. Sexto Empírico, *M.* VIII 397 (SVF II 91). Bréhier (1910: 99-100) interpreta que la (denominada por el autor) *facultad* de comprensión constituye la prueba más evidente del deseo estoico por *fusionar* el conocimiento inmediato (donde se expresa la influencia de la sofística) con la racionalidad reflexiva: la comprensión es al mismo tiempo un juicio y una percepción inmediata de las cosas.

de la cual nadie goza sino el sabio.” (*Acad.* II 144; SVF I 66; LS 41A, trad. Cappelletti)

Este testimonio pone al descubierto una interesante dinámica entre: la impresión (φαντασία), el asentimiento (συγκατάθεσις), la comprensión (κατάληψις) y la ciencia (ἐπιστήμη). Cicerón realiza un breve recorrido por el proceso gnoseológico elaborado por los estoicos dando cuenta de los *pasos cognitivos* que deberían acontecer para que el sabio alcance la *epistème*. Estos *pasos*, al parecer, indicarían un modo ordenado de llegar a la sabiduría; no obstante, si hemos definido el asentimiento como un término *genérico* (y la comprensión como *especie*), el ejemplo de Zenón no aludiría a un orden temporal en el cual deberían articularse los elementos del proceso cognitivo<sup>88</sup>. Si completamos el pasaje de Cicerón (*Acad.* I 41)<sup>89</sup>, quien da cuenta de lo señalado por Zenón, hallamos lo siguiente:

“aquello que era captado por el sentido la llamaba «sensación» (*sensum*), y si de tal modo era captado que no pudiera ser ya desarraigado por la razón, lo denominaba «ciencia» (*scientiam*), en caso contrario, «ignorancia» (*inscientiam*). De ésta surgía igualmente la «opinión» (*opinio*), que es débil y está mezclada con lo falso y desconocido. Pero entre la ciencia y la ignorancia colocaba aquella «comprensión» (*comprehensionem*) a la que me he referido, y a ésta no la contaba entre las cosas buenas ni entre las malas, pero decía que sólo a ella se debe dar crédito. Por eso, también prestaba fe a los sentidos, ya que, como antes dije, la comprensión basada en los sentidos le parecía no sólo verdadera, sino también fiel, no porque captara todo lo que hay en el objeto, sino porque no pasaba por alto nada de lo que a ella pudiera someterse (*non quod omnia, quae essent in re, comprehenderet, sed quia nihil, quod cadere in eam posset, relinqueret*) y porque la naturaleza le otorgó la norma de la ciencia y el principio de la misma, por medio de los cuales se imprimían luego en las almas las nociones de las cosas (*notiones rerum in animis imprimerentur*), a partir de las que no sólo se revelarían los principios, sino también ciertos caminos más amplios para hallar la razón. Excluía, pues, de la virtud y de la sabiduría el error, la ligereza, la ignorancia, la opinión, la conjetura (*errorem autem et temeritatem et ignorantiam et opinionem et suspicionem*) y, en una palabra, todo cuanto fuera extraño a un firme y constante asentimiento.” (Cicerón, *Acad.* I 41-42; SVF I 60; LS 41B, trad. Cappelletti ligeramente modificada)

El texto citado presenta al menos tres elementos que se encuentran ligados entre sí: la ciencia, la comprensión y la ignorancia. Estos tres elementos se ubican

---

<sup>88</sup> Cf. Arthur (1983: 69).

<sup>89</sup> Vid. p. 38.

según cierto orden; la comprensión estaría *en el medio* de la ciencia y de la ignorancia<sup>90</sup>. Según el reporte de Cicerón, la *opinión* surge de la ignorancia, es “débil” y se relaciona con lo “falso y desconocido”; la opinión implicará, por tanto, el asentimiento a impresiones no comprensivas, o bien, la suposición débil<sup>91</sup>. El ignorante, dada su *disposición psíquica* de *áгноia*, *opinará*<sup>92</sup>; contrariamente, el sabio, portador de la *epistéme* (la cual no puede ser *desarraigada por la razón*<sup>93</sup>), brindará asentimientos *fuertes* a impresiones de tipo comprensivas<sup>94</sup>. Ahora bien, ¿qué significa que la comprensión esté *entre* la ciencia y la ignorancia? Tal ubicación indica que la *comprensión* constituye una operación del alma que convive con las *disposiciones psíquicas* de sabiduría e ignorancia, sin ser exclusiva de una de ellas; esto es: tanto el ignorante como el sabio pueden *comprender*. Sin embargo, ¿qué sucede cuando el ignorante *comprende*? Si el ignorante asiente a una impresión comprensiva realiza un acto de *dóxa*, es decir, ese acto (eventual) no garantiza su *conversión* a la disposición psíquica de *epistéme*. La sabiduría, por tanto, involucra la comprensión, pero también sucede que algunas comprensiones son opiniones; en efecto: si la *comprensión* ocurre en el sabio, será *epistéme*, mientras que si ocurre en el ignorante será *áгноia*<sup>95</sup>. De este modo, la oposición entre ciencia e ignorancia se establece en tanto el ignorante, a causa de su *disposición psíquica*, no es capaz de brindar un asentimiento certero ni sistemático; el ignorante puede *comprender* pero no cuenta con un asentimiento incapaz de ser modificado por la razón. El sabio, por su parte, asentirá fuertemente a impresiones de tipo comprensivas y/o *suspenderá el juicio* ante cualquier duda sobre la veracidad de una impresión; esto es, el sabio no asentirá a una impresión si existiera alguna posibilidad de que tal asentimiento pudiera ser revertido a causa de algún tipo

<sup>90</sup> Cf. Sexto Empírico, *M.* VII 151 (SVF I 69; LS 41C); donde también la comprensión es ubicada *en medio* de la ciencia y de la ignorancia.

<sup>91</sup> Cf. Estobeo, *Ecl.* II 112 (SVF III 548; LS 41G).

<sup>92</sup> Cappelletti (1996: 61) señala que la interpretación estoica se distingue de la concepción platónica (vid. *R.* 477c-478d) que define la *dóxa* como un estado intermedio entre la ignorancia y la ciencia.

<sup>93</sup> La definición de Diógenes Laercio indica: “La llaman ciencia, comprensión firme (κατάληψιν ἀσφαλῆ) o tenor (ἔξις) en la aceptación de las impresiones que no puede ser cambiada por la razón (ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου)” (VII 47; SVF I 68; LS 31B).

<sup>94</sup> Cf. Brennan (2005: 69).

<sup>95</sup> Cf. Sexto Empírico, *M.* VII 151-7 (SVF II 90; LS 41C). Cf. asimismo la interpretación de Meinwald (2005: 229-230); quien difiere de lo sostenido por Arthur (1983: 77) y LS (1987: 258, vol. 1) dado que estos autores afirman que Zenón no ha distinguido con especificidad la ignorancia de la opinión.

de cuestionamiento o que tal asentimiento pudiera conducirlo hacia algún tipo de contradicción.

En suma, que la comprensión sea una suerte de *facultad compartida*<sup>96</sup> por sabios e ignorantes cobra importancia, fundamentalmente, por dos razones: en primer lugar, permite que la misma pueda estar (desde una perspectiva epistémica) exenta de juicios de valor, ya que la instancia de asignar valores de verdad a las impresiones corresponde al asentimiento. Es el *tipo* de asentimiento el que expresa la disposición psíquica de quien recibe la impresión, y es en función de dicha disposición que podremos hablar de sabiduría o de ignorancia<sup>97</sup>. En segundo lugar, definir la comprensión como una facultad compartida presenta la posibilidad de *conectar* las dos disposiciones psíquicas en cuestión; esta operación anímica de la que son capaces sabios e ignorantes permitiría, en cierta medida, configurar un espacio de *intersección*, un punto de encuentro del proceso cognitivo, el cual (suponemos) constituye un primer indicio referido a la potencial *conversión* (esto es, respecto de la posibilidad que tendría el ignorante de *volverse* sabio). Retomaremos este supuesto en el tercer capítulo. Nos ocuparemos, a continuación, de analizar el concepto de *asentimiento* en su vínculo con las *disposiciones* de sabiduría e ignorancia, advirtiendo la dimensión metafísica del determinismo estoico y su articulación con la teoría de la causalidad.

---

<sup>96</sup> Vid. n. 86.

<sup>97</sup> Retomaremos la correspondencia entre tipo de asentimiento-tipo de disposición psíquica en el último apartado del próximo capítulo.