



Estudios de Filosofía

ISSN: 0121-3628

revistafilosofia@udea.edu.co

Universidad de Antioquia

Colombia

Gómez Espíndola, Laura Liliana

Revisión de Crisipo de la teoría estoica del destino

Estudios de Filosofía, núm. 48, diciembre, 2013, pp. 129-149

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379837060009>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Revisión de Crisipo de la teoría estoica del destino*

Review of Chrysippus' stoic theory or fate

Por: Laura Liliana Gómez Espíndola
Departamento de Filosofía
Universidad del Valle
Cali, Colombia
E-mail: lauragomez@gmail.com

Fecha de recepción: 19 de mayo de 2013

Fecha de aprobación: 20 de junio de 2013

Resumen: *Este artículo está dedicado a la revisión que Crisipo hizo a la teoría estoica del destino. Para ello se examinará en primer lugar una objeción a la teoría, que es conocida como Argumento Perezoso. De acuerdo con ésta, si sostenemos que el destino tiene siempre un mecanismo fatalista, tendríamos que concluir que ninguno de nuestros deseos y esfuerzos tiene importancia. Se sugerirá que Crisipo desarrolló su distinción entre eventos destinados y codestinados para limitar el mecanismo fatalista del destino a tan sólo un grupo de sucesos y escapar a esta crítica. En segundo lugar se mostrará cómo esta propuesta lo llevó a concebir una nueva teoría del destino centrada en el nexo causal de todas las cosas, que le permitía defender una concepción del mundo como unidad tanto en un nivel sincrónico como en uno diacrónico.*

Palabras clave: *Destino, fatalismo, determinismo, Argumento Perezoso, eventos codestinados.*

Abstract: *This paper is devoted to the Chrysippean revision of the stoic theory of fate. In order to do so, I will examine in the first place an objection directed toward this theory known as the Lazy Argument. According to this objection, if we claim that fate's mechanism is always fatalistic, we would have to conclude that all our desires and efforts are meaningless. It will be suggested that Chrysippus developed his distinction between fated and cofated events in order to limit the fatalistic mechanism of fate to one group of events, and hence avoid this objection. Secondly, it will be shown how this proposal leads him to conceive a new theory of fate focused on the causal nexus of everything, which allows him to defend a conception of the world as a unity both in a synchronic and in a diachronic level.*

Key words: *Fate, fatalism, determinism, Lazy Argument, co-fated events.*

* Este artículo tiene como base la investigación realizada en mi tesis doctoral “Responsabilidad moral y destino en el estoicismo temprano”, que no ha sido publicada. Todas las traducciones de los textos clásicos que aquí se presentarán son mías, basadas en las fuentes que se encuentran en el TLG. En la citación se señalará siempre en primer lugar el autor, seguido por el nombre de la obra y líneas en que se encuentra el pasaje de acuerdo con las abreviaturas canónicas del DGE. Para facilitar la ubicación de estos pasajes al lector, se señalará entre paréntesis el lugar que ellos ocupan, si así lo hacen, en la colección de fragmentos de Arnim, H. F. A. v. *Stoicorum veterum fragmenta colligit Ioannes ab Arnim. Lipsiae, aedibus B. G. Teubneri, 1903*, mediante la sigla SVF y en la de Long, A. A., & Sedley, D. N. *The Hellenistic philosophers*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1987, mediante la sigla L&S.

He dedicado el artículo titulado *Primeros desarrollos de la teoría estoica del destino* (2012) a examinar las propuestas iniciales de Zenón, Cleantes y Crisipo en torno a cuál es la naturaleza, el alcance y el mecanismo del destino. Allí señalé que el destino es comprendido por ellos como el principio activo en el mundo, la razón de dios que da forma y pone en movimiento a la materia. Debido a que esta última es completamente pasiva e informe y a que no hay nada adicional a estos dos principios que se pueda oponer a ellos, hay que concluir que no hay estado cualitativo ni movimiento en el mundo, por pequeño que sea, que no sea explicado como una acción del destino en la materia. Con esto se logra entender, por un lado, que el destino no es una fuerza externa al mundo que determine los eventos que sucederán en él, sino que es parte de la estructura interna del mundo, más específicamente, la parte de la realidad encargada de dar forma y movimiento al mundo. Por otra parte, se puede entender que el alcance del destino es universal, puesto que no hay nada que tenga una cualidad o un movimiento que no haya sido producido por la razón de dios.

Fue señalado también que si bien el destino es productor de todo lo que sucede en el mundo, algunas cosas producidas por el destino entran en conflicto unas con otras a la manera de las raíces de un mismo árbol que al crecer se ponen obstáculos entre sí. Debido a esto, es posible concebir que, por ejemplo, las acciones que el destino produce a través de los hombres sean obstaculizadas por causas externas a dichos hombres. Estas tensiones que pueden surgir entre las cosas producidas por el destino generan un fenómeno importante en el ámbito de la acción humana: en ocasiones los hombres son forzados por causas externas producidas por el destino a actuar en contra de sus deseos, que también son producidos por el destino. En este tipo de situaciones, las causas externas determinan con necesidad que un cierto suceso tendrá lugar en la vida de los humanos sin importar si ellos desean que dicho evento suceda. Es en estos casos donde se puede ver un mecanismo fatalista del destino, de acuerdo con el cual los sucesos de la vida humana están determinados independientemente de los deseos y esfuerzos que las personas realicen.

El símil del perro de Zenón y Crisipo y las cinco líneas del himno de Cleantes que se examinaron allí muestran que el destino puede operar a través de este mecanismo fatalista, pero no determinan con claridad si el destino opera siempre de esta manera. Por ello, dejan abierta la pregunta acerca de si el mecanismo fatalista es siempre el modo de operar del destino en el ámbito humano y, en consecuencia, si todos los esfuerzos y deseos de las personas son irrelevantes en relación con los resultados que el destino ha determinado. En la primera parte de este artículo se

mostrará un razonamiento que parte de este interrogante y que fue conocido en la Antigüedad con el nombre de Argumento Perezoso. Este argumento señala que si el mecanismo del destino es siempre fatalista, *todas las acciones* de los hombres se mostrarían como irrelevantes y esto podría conducir a la inacción. Mostraré allí que este argumento puede ser comprendido como una objeción dirigida a Zenón y Cleantes, justamente porque ellos no delimitaron con claridad el alcance de este mecanismo fatalista.

Se sugerirá que Crisipo fue consciente de esto y, en tanto heredero de sus predecesores, se vio en la obligación de revisar las ideas defendidas por ellos con miras a librarse de las indeseables consecuencias de este argumento. Para esto habría desarrollado su distinción entre eventos destinados simples y eventos codestinados, con la cual él señalaba que el destino opera mediante las relaciones causales. Gracias a esto, él lograba demostrar que las acciones humanas no son siempre irrelevantes frente a la ocurrencia de ciertos sucesos de la vida humana, sino que deben ser concebidas como la causa de gran parte de ellos. Con esto lograba librarse del Argumento Perezoso.

En la segunda parte se mostrará cómo esta concepción del mecanismo del destino hacía que Crisipo lo entendiera como la causa que conecta todas las cosas. Se mostrará que la conexión entre las cosas producida por el destino opera en dos niveles: uno sincrónico de acuerdo con el cual en el mismo instante las cosas del mundo desenvuelven sus poderes causales afectándose unas a otras; y uno diacrónico según el cual las causas antecedentes se relacionan con sus efectos a lo largo del tiempo. Con esto se logrará explicar la teoría crisipiana que sostiene que el destino es una cadena de causas que fluye desde la eternidad. Como se verá, esta concepción del destino le permite a Crisipo transformar la teoría estoica del destino de un fatalismo a un determinismo causal, guardando, sin embargo, un margen de fatalismo que es propio del sentido común y coherente con dicho determinismo.

1. Crítica al fatalismo y respuesta de Crisipo

1.1. Crítica al fatalismo: Argumento Perezoso

La creencia en el destino o en la necesidad de los eventos futuros ha sido asociada a menudo con la idea de la futilidad de los deseos, deliberaciones, esfuerzos y acciones. Cuando alguien afirma que todo está destinado, se pregunta casi de inmediato qué sentido tienen entonces sus esfuerzos. ¿No son acaso vanos frente

a la necesidad de los eventos futuros? ¿No sería más cómodo quedarse esperando que lo que está destinado a pasar tenga finalmente lugar sin hacer ni el más mínimo esfuerzo? Este tipo de crítica es la que se presenta con el Argumento Perezoso (*ἀργὸς λόγος*). Dos fuentes diferentes reportan este argumento en relación con los estoicos: Cicerón en *Sobre el destino* y Orígenes en *Contra Celso*.

- [1] Si tu destino es convalecer de esta enfermedad, bien sea que vayas al doctor o que no vayas, convalecerás.
- [2] Pero si tu destino es no convalecer de esta enfermedad, bien sea que vayas al doctor o que no vayas, no convalecerás.
- [3] Es tu destino convalecer de esta enfermedad o es tu destino no convalecer.
- [4] Por consiguiente, es inútil ir al doctor.¹

Comencemos señalando que este argumento aplica a la teoría del destino que Crisipo ha heredado.² De acuerdo con el reporte de Cicerón, el Argumento Perezoso tiene como propósito mostrar que, con base en algunas premisas admitidas como ciertas por algún defensor de la teoría del destino, es posible concluir que todas las acciones humanas son fútiles. Para probar que este argumento aplica a la doctrina del destino que se desarrolló en los inicios de la escuela estoica, señalaré entonces que las premisas del argumento se desprenden de dos rasgos de esta concepción del destino: universalidad del alcance del destino (i.e., todo lo que sucede ocurre en conformidad con el destino) y fatalismo irrestringido (i.e., la afirmación sin restricciones explícitas de que lo destinado en la vida humana ocurrirá necesaria e independientemente de los deseos y esfuerzos de las personas).

La premisa 3 del argumento es una aplicación de la ley del tercio excluso realizada por alguien que sostiene que todo sucede en conformidad con el destino.

1 “[1] εἰ εἴμαρται σοι ἀναστῆναι ἐκ τῆς νόσου, έάν τε εἰσαγάγης τὸν ιατρὸν ἔάν τε μὴ εἰσαγάγῃς, ἀναστῆσῃ· [2] ἀλλὰ καὶ εἰ εἴμαρται σοι μὴ ἀναστῆναι ἐκ τῆς νόσου, έάν τε εἰσαγάγης τὸν ιατρὸν ἔάν τε μὴ εἰσαγάγῃς, οὐκ ἀναστῆσῃ· [3] ἢτοι δὲ εἴμαρται σοι ἀναστῆναι ἐκ τῆς νόσου ή εἴμαρται σοι μὴ ἀναστῆναι· [4] μάτην ἄρα εἰσάγεις τὸν ιατρόν.” Orígenes, *Cels.* 2.20.65-71. “[1] Si fatum tibi est ex hoc morbo convalescere, sive tu medicum adhibueris sive non adhibueris, convalescesitem, [2] si fatum tibi est ex hoc morbo non convalescere, sive tu medicum adhibueris sive non adhibueris, non convalesces; [3] et alterutrum fatum est; [4] medicum ergo adhibere nihil attinet.” Cicerón, *Fat.* 28-29 (L&S 55s). No hay ninguna diferencia de contenido significativa entre estas dos presentaciones del argumento. Hago la traducción a partir de la versión de Orígenes (escrito en 248 d.C.) y no a partir de la de Cicerón (escrito en 45 a.C.), aunque sea la más tardía, debido a que él presenta la tercera premisa del argumento de una manera más precisa.

2 Se ha considerado que el Argumento Perezoso aplica a la teoría causal del destino desarrollada por Crisipo (*cf.* Boeri, 2000: 41). En contraposición a esto, defenderé que este argumento aplica a la concepción fatalista del destino y que Crisipo desarrolla la concepción causal del destino para escapar a esta crítica.

Para todo resultado particular, es preciso decir que o bien está destinado que tendrá lugar, o bien está destinado que no tendrá lugar (“es tu destino recuperarte de esta enfermedad o es tu destino no recuperarte”), pero no es válido decir que ninguna de las dos cosas está destinada o, lo que es lo mismo, que hay resultados que no caen dentro del alcance del destino. Es fácil ver que la premisa 3 del argumento se refiere a los *resultados* por el contraste entre éstos (la consecuencia final de convalecer de la enfermedad o no convalecer) y las acciones que son fútiles en relación con ellos (el hecho de acudir o no al doctor).³ Que la premisa se refiere a *todos* los resultados es confirmado por la conclusión general que Cicerón atribuye a este argumento: *toda* actividad es removida de la vida.⁴ Esta conclusión sólo es posible si concebimos que *todos* los resultados están destinados. Si no fuera así, las acciones conducentes a los sucesos no destinados no serían removidas. De este modo, se concluye que la premisa 3 del argumento sería tomada como cierta por los primeros estoicos, debido a que ésta no es más que una muestra de uno de los aspectos de su teoría del destino: la universalidad de su alcance.

Las premisas 1 y 2 del argumento dejan ver de qué manera los resultados están destinados: lo que está determinado a suceder ocurrirá *independientemente* de los esfuerzos a favor o en contra de que esto suceda o no (“bien sea que vayas al doctor o que no vayas”). Estas premisas se siguen del fatalismo que se encontró en los primeros desarrollos de la noción estoica del destino. Ahora bien, las premisas se ocupan de ambas partes de la dicotomía producto del tercio excluso para no dar lugar a la posibilidad de que se sostenga que en una de las ramas de la dicotomía la futilidad de las acciones es cierta, pero en la otra no. Esto con el fin de mostrar que la fuerza del argumento no está dada por el hecho de que lo destinado sea un resultado particular o la ausencia de ese resultado, sino por el hecho de que se mantenga una concepción *fatalista* del destino.

Aceptando como verdaderas las tres premisas del Argumento Perezoso y no siendo éste lógicamente inválido, los primeros estoicos deberían aceptar la conclusión de este argumento: las acciones humanas son fútiles en relación con el acontecimiento de las cosas destinadas.

3 El que la premisa tres del argumento se refiera solamente a los resultados no implica que las demás cosas no están destinadas. Se podría decir aquí, nuevamente, que el llamar al doctor o no hacerlo es algo que también está destinado. Sin embargo, la premisa se enfoca en los resultados porque lo que se intenta señalar mediante este argumento es la relación que tienen las acciones y esfuerzos humanos con los resultados que finalmente se obtienen.

4 “Correctamente este género de argumentación ha sido llamado perezoso y además inerte, pues con ese mismo razonamiento toda actividad de la vida es removida”. Cicerón, *Fat.* 13.

1.2. Revisión de Crisipo: eventos destinados y codestinados

Ha sido mostrado que el Argumento Perezoso aplica perfectamente a la teoría fatalista que Crisipo ha heredado. Se puede suponer, entonces, que Crisipo se ocupa de escapar a esta crítica justamente por notar que, si no hace ciertos ajustes a la teoría del destino desarrollada por sus predecesores, se vería obligado a aceptar las consecuencias de aquel argumento. Esta sección estará ocupada de examinar la respuesta de Crisipo al Argumento Perezoso.⁵

Cicerón expone la oposición de Crisipo al Argumento Perezoso en el siguiente pasaje:

Este argumento [el perezoso] era desaprobado por Crisipo. En efecto —dice— entre las cosas algunas son simples, otras son unidas. *Simple* es “Sócrates morirá tal día”. Para él, bien sea que haga algo, bien sea que no lo haga, ha sido fijado el día de su muerte. Pero si el destino es así: “Edipo nacerá de Layo”, no podrá decirse “bien sea que Layo haya estado con una mujer bien sea que no haya estado”. En efecto, esta cosa es *unida y codestinada*. La llama así porque el destino es de esta manera: tanto Layo se unirá con una mujer como a partir ella Edipo será procreado. De modo que si fuera dicho “Milón luchará en los Olímpicos” y alguien replicase “por lo tanto, así tenga adversario o no tenga, luchará” se equivocaría. Pues “luchará” es *unido*, porque sin adversario ninguna lucha se da. Por lo tanto, todos los sofismas de este género son refutados de la misma manera. “Bien sea que llames al médico o no lo llames, convalecerás” es capcioso, pues tan destinado es llamar al médico como convalecer. A estas cosas, como dije, él las llama codestadas (Cicerón, *Fat.* 30 [L&S 55S]).

El pasaje comienza por señalar que Crisipo desaprobaba el Argumento Perezoso e introduce la distinción entre dos tipos de cosas destinadas: las simples (separadas) y las unidas. Una cosa *simple* es aquélla que está destinada independientemente de lo que suceda con otra. Como ejemplo se establece que “Sócrates morirá tal día” es simple en relación con lo que haga Sócrates porque él morirá ese día independientemente de las acciones que realice.⁶

-
- 5 Tres autores diferentes brindan elementos para entender la réplica de Crisipo. Cicerón, después de su presentación del Argumento Perezoso, introduce una réplica a este argumento, atribuyéndola explícitamente a Crisipo (*cf.* Cicerón, *Fat.* 30). Orígenes, después de haber presentado el argumento, presenta una réplica al mismo, que encaja perfectamente con la de Cicerón, pero no la atribuye explícitamente a Crisipo (*cf.* Orígenes, *Cels.* 2.20.71-82). Diogeniano, probablemente citando directamente del libro 2 del *Sobre el Destino* de Crisipo, reporta la teoría de los eventos codestinados mediante la cual Crisipo critica el Argumento Perezoso (*cf.* Eusebio, *PE*. 6.8).
- 6 El ejemplo de Sócrates ha causado muchas dificultades entre los intérpretes, porque uno estaría tentado a pensar que si Sócrates hubiera aceptado la propuesta que Critón le hacía de escaparse de la cárcel, no habría muerto ese día. De ese modo, no es fácil entender por qué se dice que el día de la muerte de Sócrates está fijado independientemente de las acciones que él hubiera realizado. Más adelante se tratará esta dificultad.

Una cosa *unida* es una cosa que está ligada necesariamente con otra. En el ejemplo de Cicerón, “Edipo nacerá de Layo” está enlazado necesariamente con “Layo se unirá sexualmente con una mujer”. No es posible que lo primero se dé, si lo segundo no se da también. Esto se debe a que lo segundo es condición causal necesaria de lo primero: Layo no puede tener un hijo, si no se ha unido sexualmente con una mujer. Este punto es ilustrado con otro ejemplo: “Milón luchará en los Olímpicos” está unido con “Milón tendrá un adversario”, debido a que no puede haber lucha si no hay adversario. El que un evento A sea condición necesaria de un evento B, es lo que establece que el evento B está necesariamente unido al evento A y es lo que hace que no sea correcto afirmar que B sucederá independientemente de si A se da o no se da. Ahora bien, señala Crisipo, si una cosa B está unida con una cosa A y B está destinada, A también estará destinada. Así, si está destinado que Layo tendrá un hijo, Crisipo diría que el hecho de que él se uniera con una mujer también lo estaba, debido al vínculo necesario que hay entre estos dos hechos. De este modo, afirma Crisipo, el que Layo tenga un hijo está *codestinado* con que él se haya unido sexualmente a una mujer.

Ahora bien, hay dos puntos respecto de la interpretación de este pasaje que han sido aceptados como verdaderos por varios intérpretes y que merecen una revisión. En primer lugar, se suele entender a los sucesos simples como aquellos que suceden independientemente de las acciones humanas y a los sucesos unidos como aquellos que suceden *vía* acciones humanas (*cf.* Sedley, 1993: 316 y L&S, vol. I: 343). Sin embargo, si bien los ejemplos enfatizan la dependencia e independencia con respecto a las acciones humanas con miras a responder el Argumento Perezoso, no considero correcto afirmar que la diferencia clave entre estos dos tipos de eventos sea el que estén ligados o no a una acción humana. Tomando un ejemplo, uno podría decir que “este árbol ha producido una naranja” está unido con “este árbol ha madurado”, ya que lo segundo es condición necesaria de lo primero. Por ello mismo, si está destinado que “este árbol produzca una naranja”, esto está codestinado con que “este árbol haya madurado”. De este modo, se encuentran eventos codestinados que no suceden *vía* acciones humanas. No hay nada en el análisis conceptual de los términos “unido” y “codestinado” que impida esta lectura.

Por otra parte, se ha hecho una separación muy tajante entre los hechos que son simples y los que son unidos. De acuerdo con esta lectura, un suceso x debe ser o simple o unido, pero no puede ser ambas cosas.⁷ Sin embargo, se podría sostener

7 Bobzien, por ejemplo, señala que es posible incluso pensar que no hay ningún suceso simple y que, si hubiera alguno, éste sería un suceso relacionado con la esencia del hombre involucrado. Por ejemplo, Sócrates moriría algún día (no tal día) es simple en tanto que es parte de la esencia del hombre el ser mortal. Esto podría ser usado como un criterio radical para determinar si un suceso determinado es

que de un determinado suceso es legítimo decir que es simple en relación con una cosa, pero que es unido en relación con otra. Por ejemplo, “este árbol producirá un fruto” es simple en relación con “habrá un hombre observando la producción del fruto”, pues el árbol producirá el fruto independientemente de que alguien esté observándolo o no. Pero “este árbol producirá un fruto” es complejo en relación con “este árbol ha madurado”. Así, no se puede decir de un evento en sí mismo que sea simple (aislado) o unido, sino que uno puede decir que un evento es simple en relación con una cosa y unido en relación con otra. Esto evita el tener que afirmar que la existencia de eventos simples implica la ocurrencia de eventos incausados, dado que el hecho de que un suceso sea causalmente independiente de otro y en esa medida simple en relación con él, no implica que el evento es independiente causalmente de todo lo que sucede en el cosmos y simple en sí mismo. De esta manera, hay que negar que la existencia de eventos simples implique un fatalismo radical, esto es, que algo esté destinado independientemente de todo el mecanismo causal que tiene lugar en el mundo.

A continuación se examinará el pasaje de Diogeniano.

Entonces, en el libro primero del *Sobre el destino*, [Crisipo] brindaba pruebas de ese tipo. En el segundo, intenta disolver las opiniones fuera de lugar que se siguen del discurso que afirma que todo [sucede] por necesidad. (...) Dice, entonces, en el libro segundo, que es claro que muchas cosas suceden *a partir* de nosotros, pero no menos están también destinadas estas cosas por el gobierno del todo. Y brindaba algunos ejemplos de este tipo: el que no se vaya a dañar el manto, dice, ha sido destinado no sin más, sino con cuidarlo; el que alguien vaya a salvarse del enemigo, junto con que él huya del enemigo, y engendrar un hijo, junto con desear unirse con una mujer. (...) Pues muchas cosas no pueden darse separadamente de que también nosotros deseemos y por cierto apliquemos un intenso empeño y diligencia en ellas, puesto que es junto con esto, dice, que aquéllas están destinadas a suceder (Diogeniano en Eusebio, *PE*. 6.8.25-9 [SVF 2.998; L&S 62 F]).

Este pasaje comienza indicando el contexto en el cual Crisipo desarrolla su teoría de los eventos codestinados: habiendo mostrado en el libro primero del *Sobre el destino* que todo sucede de acuerdo con el destino, en el libro segundo se ocupa de mostrar que esto es compatible con que haya cosas que suceden *a partir* de nosotros.⁸ Para mostrar cómo estas dos ideas son compatibles, Crisipo recurre a su teoría de los eventos codestinados. Se ha visto que un evento A es simple en relación con B, si sucede independientemente de B. En este tipo de casos, no tiene

simple o unido. Boeri también entiende esta distinción de manera fuerte, por ello critica a Crisipo arguyendo que dicha distinción no es legítima porque, de acuerdo con él, en un contexto determinista no hay hechos simples (*cf.* Boeri 2000: 43).

8 Esto es justamente lo que se intentaba mostrar a través de la respuesta al Argumento Perezoso. Con ella se señalaba que no es cierto que los resultados de nuestras vidas sucedan independientemente de nosotros. En este contexto esto se expresa diciendo que dichos eventos suceden a partir de nosotros.

sentido decir que A sucedió a partir de B. En contraste, un suceso A está codestinado con un suceso B, si B es una condición necesaria para que A ocurra. En este tipo de casos sí habría lugar para afirmar que A sucedió a partir de B. Gracias a esto Crisipo puede explicar cómo un evento puede al mismo tiempo estar destinado y surgir a partir de nosotros.

Crisipo presenta esta teoría mediante algunas ilustraciones. Por ejemplo, el que un agente se salve del enemigo es un suceso destinado y al mismo tiempo sucede a partir de dicho agente porque el hecho mismo de hacer el esfuerzo de escapar era una condición necesaria para que se pudiera salvar. Lo mismo se puede decir de que el manto no se haya dañado, de tener hijos y de muchas otras cosas. Ellas, señala Crisipo, no pueden darse separadamente de que las personas las deseen y se esfuerzen para que sucedan. Con esto muestra que los deseos y esfuerzos de las personas son condición necesaria de ciertos resultados que se dan en su vida (salvarse) o en el mundo (preservar el manto) y por ello se debe decir que éstos suceden a partir de los agentes.

De esta manera, para responder al Argumento Perezoso hay que determinar si un resultado está unido con una acción particular o no lo está. Si el resultado está unido a una acción, ésta se mostrará como causalmente relevante para su ocurrencia. Pero, si el resultado no está unido a ella, ésta se verá como irrelevante en relación con el resultado. Así, por ejemplo, si una persona sufre una enfermedad cuya recuperación requiere de la atención quirúrgica de un médico, el quedarse en cama cruzando los dedos se mostraría completamente irrelevante frente al hecho de recuperarse, pero el acudir a la intervención quirúrgica se mostraría como una condición necesaria para la recuperación. De acuerdo con el pasaje de Orígenes, se debe afirmar que “si mejorarse de la enfermedad sucede acudiendo a la ayuda quirúrgica, por necesidad el médico será recibido, y será falsa la proposición ‘es vano ir al médico’” (Orígenes, *Cels.* 2.20.79-82). Mostrar entonces este vínculo causal entre algunas acciones y los resultados que tienen lugar es suficiente para no caer en una inacción total.

Sin embargo, en algunos casos, como “Sócrates morirá tal día”, se da una situación diferente. De acuerdo con el reporte de Cicerón, Crisipo consideraba que dicho suceso ocurrirá separadamente o independientemente de *cualquier* acción o esfuerzo que Sócrates pudiera realizar. En tal caso, *todas* las acciones de Sócrates se mostrarían como fútiles en relación con el hecho de que él moriría tal día. Este ejemplo deja ver un sesgo fatalista en la postura crisipiana del destino que encontrábamos ya en el símil del perro. Este sesgo fatalista de la doctrina de

Crisipo está en conexión con su doctrina de la aceptación del destino, ilustrada mediante el símil del perro, de acuerdo con la cual algunos sucesos de la vida de las personas no dependen de ellas y por eso la mejor postura que se puede adoptar es aceptar aquello que el destino ha impuesto independientemente de las acciones humanas. En los otros casos, relativos a acciones que sí dependen del agente, como recobrar la salud o escapar del enemigo, sí será necesario que la persona aplique sus más grandes esfuerzos para conseguir el resultado más apropiado a su naturaleza.

En resumen, al enfrentarse al Argumento Perezoso, Crisipo se ve en la necesidad de mejorar la teoría del destino que ha heredado de sus predecesores. No se encuentra en los textos de Zenón y Cleantes ninguna razón para suponer que su concepción fatalista del destino se restringe sólo a algunos eventos. Es posible que hayan hecho esta restricción, pero, la conclusión de la inacción *total* que se establecía a partir del argumento perezoso junto con el hecho de que Crisipo haya intentado escapar de la misma, sugiere que la restricción del fatalismo no había sido claramente establecida por sus predecesores. En contraste, Crisipo se ocupa de mostrar que el fatalismo sólo tiene lugar en algunas ocasiones, pero que éste es falso en un gran campo de cosas: todas las codestinadas con las acciones humanas. Esto permite a Crisipo mostrar que muchos esfuerzos y deseos de las personas son no sólo relevantes sino además completamente necesarios en relación con los resultados que se dan en sus vidas, en tanto que aquéllos son lo que permite que los sucesos destinados tengan lugar.

2. El destino es la causa que conecta todas las cosas

Se ha señalado entonces que la idea central en la que Crisipo basa su crítica al Argumento Perezoso es que, en tanto que algunas cosas son condición necesaria para que otras tengan lugar, las cosas del mundo están unidas entre sí. Se desarrolla gracias a esto una visión relacional del destino: las cosas del mundo están enlazadas y a través de estos enlaces opera el destino. Para enfatizar este rasgo, él realiza un argumento etimológico de acuerdo con el cual el destino (*εἰμαρμένη*) es algo que conecta (*εἰρομένη*) las cosas (*cf.* Diogeniano en Eusebio, PE. 6.8.8 [SVF 2.914]). En conformidad con esto define el destino, en el libro cuarto de *Acerca de la providencia*, como un entrelazamiento (*ἐπιπλοκῆ*) de todas las cosas de la siguiente manera.

El destino —dice— es un orden natural de todas las cosas desde la eternidad, unas cosas siguiendo a otras y vinculándose, siendo el entrelazamiento de ellas inalterable (Gelio. Noc. At. 7.2.3).

Esta función unificadora del destino cobró tanta importancia que fue considerada incluso como definitoria de la concepción estoica del destino. Diógenes Laercio señala que los estoicos consideraban que el destino es la causa conectiva de las cosas (*αἵτια τῶν ὄντων εἰρημένη*) (Diógenes Laercio 7.149 [SVF 2.915]; cf. también Ario Dídimo en Eusebio, *PE*. 15.15 [SVF 2.528]).

En adelante se examinará con mayor detalle en qué consiste este entrelazamiento de cosas que define el destino. Se mostrará que el destino conecta las cosas a través de relaciones causales. En primer lugar, se indicará que las conecta a través de las relaciones recíprocas de simpatía que se dan cuando los seres del mundo despliegan sus poderes causales generando una influencia unos sobre otros. En segundo lugar, se señalará que las conecta a través del tiempo por medio de la relación que tienen las cosas con sus causas antecedentes.⁹

2.1. Relaciones de simpatía y unidad sincrónica de las cosas

Los estoicos consideraban que los seres que componen el mundo están relacionados de modo tal que lo que sucede a unos afecta a otros. Esto era expresado por ellos afirmando que los seres presentan relaciones de simpatía (*συμ-πάθεια*), es decir, son juntamente-afectados. Gracias a estas relaciones, los seres de la naturaleza ejercen una influencia recíproca e interactúan unos con otros. En esta parte del artículo se explicará, en primer lugar, en qué consisten estas relaciones. Posteriormente, se mostrará por qué se atribuye al destino la función de crearlas y por qué se dice que las cosas del mundo están unificadas debido a ellas.

9 Bobzien señalaba ya esta doble función unificadora del destino. Ella indicaba que el destino conecta las cosas, a través del espacio, por medio de las relaciones de simpatía, y, a través del tiempo, por medio de las causas antecedentes (cf. Bobzien, 1998a: 50). Esta interpretación también fue señalada por Sophie Botros (cf. Botros 1985: 276). No obstante, recientemente Susan Meyer ha hecho un énfasis que considero incorrecto en el aspecto sincrónico del destino. Ella sostiene que el destino es el complejo sistema de influencia causal mutua en el cosmos que los estoicos llaman ‘simpatía’” (cf. Meyer, 2009: 73). Y tras desarrollar su argumentación ella concluye afirmando que decir que un evento y, más particularmente, una acción humana está destinado no significa nada más que reconocer que la causa productora (e.g., el hombre) no actúa separadamente, sino que recibe la influencia de otros factores. Si bien su ensayo es de inmensa ayuda para comprender cómo Crisipo asociaba la teoría del destino con la de la simpatía, considero que ella pone demasiada fuerza en esta interpretación, comprendiendo algunas relaciones del destino que son diacrónicas como relaciones sincrónicas de simpatía. Esto la lleva a dejar de lado un aspecto importante al que se hace referencia cuando se afirma de un evento que está destinado: hay causas desde el inicio del ciclo cósmico que determinan la ocurrencia de dicho evento. Dada esta reciente interpretación de Meyer, considero pertinente retomar aquí la doble función unificadora del destino desarrollada por Bobzien mostrando cómo algunos pasajes reflejan claramente al destino con su función unificadora diacrónica.

Cuando los seres de la naturaleza despliegan sus poderes causales generan una influencia sobre aquéllos con los que entran en relación. Por ejemplo, cuando el fuego y el agua entran en contacto despliegan sus capacidades de calentar y enfriar respectivamente y, dependiendo de la proporción entre estos elementos, el fuego evapora al agua o el agua apaga al fuego. Un vistazo a la concepción estoica de la causalidad permite comprender que esta relación de simpatía entre los cuerpos es una relación típica entre causas para producir un efecto. Los estoicos consideran que un efecto es un predicado que se produce cuando dos cuerpos, que fungen como causas, interactúan entre sí. El ejemplo típico de esto es el siguiente: el cuchillo, un cuerpo, es causa para la carne, otro cuerpo, del predicado “ser cortada”.¹⁰

Clemente indica que la relación entre las causas es recíproca, dos o más cuerpos se afectan unos a otros produciendo un efecto mutuo. En ocasiones el efecto que producen es el mismo para ambas causas y en ocasiones es diferente. Son iguales, por ejemplo, en estos casos: el maestro y el estudiante son causas el uno para el otro del predicado “progresar”, el mercader y el comprador del predicado “hacer un negocio”. Son diferentes, por ejemplo, en el caso de la relación del cuchillo y la carne: el cuchillo es causa para la carne del predicado “ser cortada” y la carne es causa para el cuchillo de “cortar” (*cf.* Clemente, *Strom.* 8.9.30.1-3 [SVF 2.349, L&S 55D]).

Ahora bien, los estoicos consideraban que todos los seres del mundo están inmersos en estas relaciones de simpatía, afectándose unos a otros, de manera que todas las cosas están interrelacionadas. No he encontrado evidencia que indique que los estoicos consideraran que cada cosa del mundo está relacionada con todas las demás en una relación uno a uno, pero sí se puede afirmar que todas las cosas se encuentran por lo menos no-biyectivamente interrelacionadas. Aunque no hay una prueba definitiva de esto, sí se encuentra frecuentemente a los estoicos tratando de demostrar que, además de las relaciones evidentes de simpatía que tienen lugar cuando dos cuerpos entran en contacto (como los mencionados en los párrafos anteriores), es posible encontrar en todos los niveles del cosmos relaciones de simpatía incluso entre cosas que no tienen un contacto aparente. A nivel de los seres terrestres, por ejemplo, se señala que las facultades mentales de los individuos tienen una relación con las condiciones climáticas tal que los hombres que viven en algunas

10 *Cf.* Sexto Empírico, *M.* 9.211 (SVF 2.341, L&S 55B). Ver también Clemente, *Strom.* 8.9.26.3-4 (L&S 55C) y Clemente, *Strom.* 8.9.30. 1-3 (SVF 2.349, L&S 55D). Si bien los estoicos consideraban que las causas producen activamente sus resultados, ellos llaman causas tanto al agente como al paciente que intervienen en una relación causal. En nuestro ejemplo, tanto el cuchillo como la carne son llamados causas.

regiones son más inteligentes que los que viven en otras (*cf.* Cicerón, *Fat.* 7). Las cuerdas de una lira tienen una relación recíproca de simpatía, de modo que cuando una de ellas es tocada otras vibran sin que hayan sido directamente pulsadas. Estas relaciones de simpatía también tienen lugar entre los seres celestes y los terrestres. Por ejemplo, la luna se relaciona de tal manera con los seres terrestres que produce el oleaje del mar (*cf.* Cicerón, *Div.* 2.34. [SVF 2.1211]), el crecimiento y muerte de los animales terrestres y marítimos (*cf.* Sexto Empírico, *M.* 9.78 [SVF 2.1013]) y el florecimiento de las plantas (*cf.* Cicerón, *ND.* 2.50). A su vez, los seres terrestres afectan a los celestes, como cuando por las evaporaciones del mar los astros son alimentados (*cf.* Cicerón, *ND.* 2.118).

Es fácil comprender cómo cosas que están en contacto pueden tener una influencia causal entre sí. Sin embargo, no es claro a primera vista cómo pueden darse relaciones de simpatía entre seres que no parecen entrar en contacto directo. ¿Cómo entender que la luna pueda afectar a las plantas, el mar y los animales, si no hay ningún contacto aparente entre ellos? ¿Cómo es posible que una cuerda entre en movimiento cuando otra ha sido tocada? Estas relaciones más bien misteriosas requieren un tipo de explicación. El siguiente pasaje da cuenta de la propuesta de Crisipo en este respecto.

[...] toda la sustancia ha sido unificada por extenderse a través de toda ella cierto aliento, por el cual el todo es reunido, unido y *simpático* consigo mismo (Alejandro de Afrodísia, *Mixt.* 216.16 [SVF 2.473, L&S 48c]).

De acuerdo con Crisipo, cuando el Fuego Primero se transforma dando lugar a los cuatro elementos, el mundo se convierte en una composición de cuerpo y alma, siendo el alma del mundo constituida por una mezcla de fuego y aire que es llamada aliento (*πνεῦμα*) y el cuerpo por una composición de agua y tierra. El alma del mundo es la encargada de portar la razón divina que los estoicos identificaban con el destino, motivo por el cual éste es considerado por Crisipo como un poder del aliento.¹¹ Además de cumplir la función de dotar a los seres de forma y movimiento, otorgándoles así su constitución natural y unos ciertos poderes causales naturales, el aliento también actúa sobre el mundo como un todo, dotándolo de unidad, movimiento y racionalidad y, de esta manera, hace de él un animal racional.

Los estoicos insisten en la unidad del mundo a lo largo de sus doctrinas físicas. Por una parte, sostenían que el mundo no es una sucesión de partes discretas, sino un continuo. Proclo afirma incluso que los estoicos consideraban que los límites de

11 “Crisipo considera que la substancia del destino es un poder del aliento, administradora de todo con orden. Esto lo dice en el segundo libro del *Sobre el cosmos*”. Estobeo, *Ecl.* 1.5.15. 23-32 (svf 2.913, L&S 55M).

los cuerpos subsisten meramente en el pensamiento (Proclo, *Euc. Ele.* 1.89, 15-18 [SVF 2.488, L&S 50D]). Por otra parte, defendían que al interior del mundo no hay vacío, sino que éste está todo lleno.¹² El mundo, entonces, siendo un continuo sin vacíos, es penetrado por un aliento que es igualmente continuo y sin quiebres. Esto hace que se pueda concebir al aliento como una sola substancia, que en las diferentes partes del mundo produce diferentes efectos (en unas partes conforma plantas, en otras animales, etc.), del mismo modo que el aliento que penetra un cuerpo, siendo uno, otorga diferentes cualidades a las partes que componen a dicho cuerpo (crecimiento al cabello, sensibilidad al tacto, etc.).

Las relaciones de simpatía entre seres que no están en contacto se entienden con mayor facilidad una vez que se comprende que el aliento que da forma y mueve al mundo es uno solo. Aunque la luna y el mar, una cuerda y otra, etcétera, estén aparentemente desconectados espacialmente, hay un aliento común que los une y hace que lo que le sucede a uno tenga influencia sobre lo que sucede al otro. De este modo, al unificar en un solo ser a la totalidad de las partes del mundo, el aliento causa que las cosas del mundo tengan relaciones de simpatía unas con otras. Llamaré sincrónica a la unidad que se produce de esta manera, queriendo resaltar con ello el hecho de que *en un mismo momento* las diferentes partes del mundo, al desplegar sus poderes causales, producen influencia unas sobre otras.

Pseudoplutarco señala que, como parte de su argumentación a favor del destino, los estoicos defendían que el cosmos presenta una relación de simpatía consigo mismo (*cf.* Plutarco, *Fat.* 574e [SVF 2.912]). Ahora se puede comprender por qué esto es así. Se ha señalado que el aliento es el encargado de unir a todos los seres de la naturaleza causando así las relaciones de simpatía entre ellos. Esta función activa corresponde al aliento justamente porque éste es el transportador del principio activo del mundo: la racionalidad divina. En consecuencia, hay que decir que gracias a la razón de dios, que se identifica con el destino, las cosas del mundo están sincrónicamente unidas presentando estas relaciones de simpatía.

2.2. *Causas antecedentes y unidad diacrónica de las cosas*

Además de la función de unificación sincrónica, el destino también desempeña la labor de unificar las cosas de una manera diacrónica. Esta parte estará centrada

12 El vacío se encuentra por fuera del mundo y tiene solamente la función de proveer espacio al mundo cuando éste extiende su tamaño en el momento de la conflagración. Véase Sexto Empírico, *M.* 9.332 (SVF 2.524, L&S 44A).

en explicar este tipo de relaciones y mostrar cómo esta perspectiva diacrónica desemboca en la definición del destino como un conjunto de causas antecedentes.

De acuerdo con la definición crisipiana del destino como un entrelazamiento, las cosas están vinculadas en parte debido a que unas cosas *siguen* a otras. El término que se usa en griego para describir este tipo de relaciones (*ἐπακολουθούντων*) puede ser entendido con connotaciones sincrónicas, al igual que el verbo que aquí se usa para traducirlo al español (*siguen*). Por ejemplo, si se ve a un esclavo siguiendo a su amo, moviéndose en la misma dirección en la que el amo se mueve, se podría usar el verbo *ἐπακολούθεω* para describir esta situación.¹³ También es posible una interpretación con connotaciones diacrónicas: una cosa sigue a la otra en el sentido de que sucede después de ella. Con un ejemplo típico, la caída de un florero sigue al golpe del balón. Ambas interpretaciones son legítimas, pero hay un pasaje de Alejandro de Afrodísia que describe el entrelazamiento entre las cosas usando también el verbo *ἐπακολούθεω* y no cabe duda de que allí el verbo está siendo usado en un sentido diacrónico.

Ciertamente, dicen que este cosmos, siendo uno y contenido en sí todos los seres y siendo administrado por una naturaleza viviente, racional e inteligente, tiene la administración eterna de los seres avanzando en conformidad con una serie y un orden, llegando a ser los primeros causas para las cosas que suceden después de ellos y estando de este modo unidas todas las cosas unas con otras. Y así ni sucede algo en él tal que algo más no lo siga (*ἐπακολούθεῖν*) necesariamente y esté relacionado con él como con una causa. Ni, a su vez, alguno de los sucesos posteriores es capaz de separarse de las cosas que han sucedido anteriormente, de modo que no siguiera (*ἀκολούθεῖν*) a una de ellas como estando unida (Alejandro de Afrodísia, *Fat.* 191.30-192.6 [SVF 2.945, L&S 55N]).

El verbo *ἐπακολούθεω* se refiere en este pasaje a una relación diacrónica: ciertas cosas siguen a las que ocurren antes de ellas y de estas cosas se siguen otras que ocurren después. Esto se hace aún más explícito en la crítica que Alejandro hace a esta teoría estoica, que es recogida por él resumidamente de la siguiente manera: “vemos que no todas las cosas que se suceden *temporalmente* una a la otra ocurren a causa de las que han sucedido previamente y antes de ellas” (Alejandro de Afrodísia, *Fat.* 194.27-29).

Alejandro señala que la relación entre las cosas a las que se refiere el verbo *ἐπακολούθεω* es una relación causal diacrónica. Las cosas que suceden primero son causas de las cosas que suceden después de ellas. Hay que recordar que para los estoicos una relación causal se da cuando dos cuerpos interactúan para producir un efecto. Es claro que para que la interacción entre dos cuerpos

13 Susan Meyer defiende esta interpretación del verbo *ἀκολούθεω* en estos contextos (cf. Meyer, 2009: 86).

sea posible es necesario que ambos estén presentes en el momento en el que se produce la interacción, así que se requiere de su existencia simultánea. De este modo, la relación a la que se refiere el verbo ἐπακολουθέω no es una de estas relaciones simultáneas que tienen una causa con otra.¹⁴ La relación diacrónica que se establece debe ser entre las causas y sus efectos. Ahora bien, el efecto que produce una causa sobre otra puede tener lugar en el mismo momento en el que las causas interactúan o en un momento posterior. Por ejemplo, el fuego produce en el agua un efecto que tiene ocurrencia en el mismo momento en que interactúan estos cuerpos, “calentarse”, pero un hombre que empuja a una piedra por la pendiente produce un efecto que es posterior a la relación entre estos cuerpos, “caerse”. La relación diacrónica a la que se refiere el pasaje es entonces del segundo tipo.

Los estoicos llaman antecedentes a las causas que se dan antes de que el efecto tenga lugar (*cf.* Galeno, *Caus. Cont.* 1.1-2. L&S 55F). Podrían ser llamadas contemporáneas las causas que se dan al mismo momento que se dan sus efectos. Siguiendo la interpretación de Bobzien, hay que aclarar que las causas son llamadas antecedentes no porque su existencia se dé antes de la existencia del efecto (*cf.* Bobzien, 1998a: 21). De hecho, por un lado, ellas pueden existir antes, durante y después del efecto y, por el otro, las causas contemporáneas pueden existir antes de que el efecto se dé. De este modo, lo que se tiene en cuenta cuando se hace esta clasificación no es el momento en el que existen las causas, sino el momento en que los cuerpos que fungen como causas se afectan unos a otros desplegando sus poderes causales. Si esta interacción se da antes de que el efecto tenga lugar, las causas son llamadas antecedentes, si se da al mismo tiempo que el efecto, son llamadas contemporáneas.

Se puede concluir entonces que aquella unidad que presenta el pasaje de Alejandro y a la que se refería Crisipo al hablar de su entrelazamiento con la expresión “siguen” es una unidad diacrónica que presentan las cosas con sus causas antecedentes. Alejandro dice que gracias a este tipo de relaciones causales todas las

14 Meyer (2009) interpreta las relaciones de sucesión a las que se refiere este pasaje como relaciones de simpatía de una causa con otra, por lo cual considera que lo que el pasaje de Alejandro quiere postular es que todos los cuerpos afectan y son afectados por otros. Sin embargo, consciente de que Alejandro hace énfasis en este pasaje en la conexión causal que sucede a través del tiempo, ella intenta mostrar cómo es posible la relación de *una causa con otra causa* a través del tiempo. Al hacerlo recurre a mostrar que en los casos de causalidad antecedente la relación simultánea entre las causas puede provocar la ocurrencia posterior del efecto. De esta manera, confirma que las cosas que están conectadas a través del tiempo son las causas antecedentes con sus posteriores efectos.

cosas están unidas unas con otras, de modo que al ubicarse en un punto preciso del tiempo se puede ver que todos los efectos del mundo tienen causas antecedentes de su existencia y todos los cuerpos que existen en ese momento servirán como causas antecedentes de efectos futuros.

Dado que los estoicos reconocen la existencia de causas contemporáneas a sus efectos, se podría pensar que no hay razón para sostener la tesis según la cual existen causas antecedentes de todos los efectos que se dan en el mundo. Sin embargo, al concentrarse en un efecto cualquiera que pudiera ser usado para demostrar esto (i.e., cualquier evento causado por causas contemporáneas), se puede notar por qué Crisipo mantenía dicha opinión. Retomando el ejemplo del fuego y el agua, se puede decir que, aunque estos dos cuerpos fungen como causas contemporáneas al efecto “calentar”, hubo una causa antecedente que produjo este resultado: e.g., un hombre que creó la hoguera, trajo agua del río y posteriormente puso el agua sobre la hoguera. Así, aunque el evento de calentar sea producido por causas contemporáneas (i.e., el fuego y el agua), siempre se requiere la existencia de causas antecedentes para que éste tenga lugar. El mismo ejercicio puede ser realizado con cualquier evento causal y de esta manera se puede ver que todos los sucesos del mundo están conectados con causas antecedentes.¹⁵

Esta relación causal de un evento con causas antecedentes se puede llevar cada vez un paso más atrás. En el ejemplo que se ha mencionado se puede buscar la causa antecedente del “llegar a ser del hombre” y así remontarse hasta el pasado más remoto. Basado en esta idea, Crisipo consideraba que al inicio del ciclo cósmico se pueden encontrar las causas antecedentes de todos los sucesos que tendrán lugar en el mundo o las razones seminales (*σπερματικοὶ λόγοι*) de todo lo

15 [Plutarco] señala como primer punto de la argumentación estoica a favor del destino que nada sucede sin causa, sino que en cambio *todo sucede en conformidad con causas antecedentes* (cf. [Plutarco], *Fat.* 574e). Por otra parte, Bobzien realiza una importante distinción entre las causas de los estados cualitativos y las causas de los cambios. Las primeras son las responsables de que el objeto exista como el objeto que es, es decir, son las responsables de que el objeto tenga las características que posee. Las segundas son las responsables de todas las transformaciones y movimientos que se dan en los objetos. Bobzien asegura que, si bien en el caso de los movimientos se requiere siempre la existencia de causas antecedentes, en el caso de los estados sólo se requieren causas contemporáneas, más específicamente causas cohesivas (*συνεκτικὰ αἵτια*). cf. Bobzien, 1998b: 204. No hay que perder de vista, sin embargo, que incluso los eventos causales en los que el efecto es la conservación de un estado cualitativo están enlazados con causas antecedentes. En efecto, aunque en ese momento sólo existan causas conectivas produciendo el estado cualitativo del objeto, tuvo que haber un momento en el que se produjera el surgimiento de dicho objeto y este surgimiento presuponía la existencia de una causa antecedente que le diera lugar. Así, incluso estos eventos están relacionados con causas antecedentes.

que ocurrirá. Estas razones seminales van desplegando sus poderes causales y al hacerlo se van enlazando sincrónicamente unas con otras a través de relaciones de simpatía y se van enlazando con los eventos futuros diacrónicamente por ser las causas antecedentes que los producen.

Este entrelazamiento sincrónico y diacrónico de las cosas era el que Crisipo consideraba como definitorio del destino. Fue señalado ya en el final del numeral anterior que las relaciones de simpatía en el mundo eran tomadas por los estoicos como prueba de la existencia del destino. Por otra parte, Alejandro de Afrodisia señala que los estoicos consideraban como esencia del destino el hecho de que todos los seres sean causa de cosas que suceden después y, en esa medida, que las cosas posteriores estén unidas a las anteriores (Alejandro de Afrodisia, *Fat.* 193. 4-8). También se encuentra testimonio de que los estoicos comprendían al destino como un conjunto de causas antecedentes que se remiten a la eternidad.¹⁶ De este modo, se ve cómo el destino cumple una doble función unificadora y por qué es llamado la causa que une todas las cosas.

Los estoicos explotaron el símil de la semilla para ilustrar este entrelazamiento de las cosas, como lo muestra el siguiente pasaje:

Ciertamente, el Fuego Primero es como una semilla, que contiene las razones y causas de todas las cosas que han sucedido, están sucediendo y sucederán. El entrelazamiento (*ἐπιπλοκήν*) y sucesión de ellas es destino, conocimiento, verdad y una ley inescapable e inevitable de los seres (Aristocles en Eusebio *PE*. 15.14.2. [SVF 1.98, L&S 46G]).

Una semilla contiene desde el inicio incorporadas las causas que determinan todo el proceso que tendrá lugar en adelante para el surgimiento y crecimiento del árbol. Estas causas iniciales se desenvuelven con el tiempo, de modo que se van generando las diversas partes del árbol en los momentos que desde el inicio han sido determinados. Estas partes del árbol se afectan recíprocamente (e.g., las raíces o las ramas al crecer) y van produciendo diversos efectos unas sobre otras. De esta manera, se podría decir que todas estas relaciones y efectos están ya determinados por el contenido inicial de la semilla. Del mismo modo, al inicio del ciclo cósmico están las causas de todo lo que ha sucedido, sucede y sucederá a lo largo del mismo. Dichas causas desenvuelven sus poderes a lo largo del tiempo y se van afectando unas a otras a través de las relaciones de simpatía produciendo diversos efectos. De este modo, se puede decir que todo lo que sucede en el mundo está determinado

¹⁶ A lo largo de su *De Fato*, Cicerón señala que para los estoicos decir que algo sucede por el destino es equivalente a decir que surge como producto de causas antecedentes.

desde el inicio del ciclo cósmico. Es expresado, a través del símil de la semilla, que la manera de operar del destino es justamente a través de la unidad diacrónica que se da gracias a la relación de las causas iniciales del ciclo cósmico y sus efectos posteriores y a través de la unidad sincrónica que se da gracias a las relaciones de simpatía que existen entre las partes del mundo.

Para cerrar este artículo resumiré las conclusiones a las que se ha llegado. Crisipo hace una revisión de la teoría del destino que ha heredado de sus antecesores con miras a escapar de las indeseables consecuencias del Argumento Perezoso. Así, él restringe de manera clara y explícita el mecanismo fatalista del destino, pues es esto lo que conduce a sostener la futilidad de todas las acciones humanas. Con miras a establecer esta restricción, él muestra que el destino opera a través de los vínculos causales que existen entre las cosas y que en muchas ocasiones los sucesos que acontecen en nuestras vidas tienen un vínculo causal con nuestros deseos, esfuerzos y acciones. En estos casos se dice que el evento está codestinado con que nosotros deseemos su ocurrencia y realicemos grandes esfuerzos para que ella tenga lugar. Por tal motivo, no tiene sentido afirmar que nuestros deseos y esfuerzos son irrelevantes en tales casos. Con esta tesis Crisipo logra salir del fatalismo irrestricto de sus predecesores para constituir su doctrina del destino en una teoría del nexo causal entre las cosas.

Este nexo causal entre las cosas constitutivo del destino tiene lugar sincrónicamente y diacrónicamente. El vínculo sincrónico está dado debido a que un sólo aliento atraviesa la totalidad de los seres de la naturaleza y transporta a lo largo de ellos la razón de dios o el destino. Esto permite a los seres no sólo tener una cierta constitución y movimientos determinados, sino estar conectados y, de esa manera, afectarse recíprocamente. Por otra parte, el vínculo diacrónico tiene lugar entre las causas antecedentes que existen desde el inicio del ciclo cósmico y sus efectos posteriores. Esta última dimensión del destino es lo que lleva a comprenderlo como un conjunto de causas antecedentes. Es importante señalar aquí que, si bien Crisipo definía al destino de esta manera fijándose en el aspecto diacrónico de la unidad entre las cosas, no por ello Crisipo consideraba que las únicas causas constituyentes del destino fueran las antecedentes. En efecto, el aspecto sincrónico del destino muestra que las causas contemporáneas también hacen parte del mismo. De acuerdo con esta teoría del destino, entonces, existen causas desde el inicio del ciclo cósmico que, a la manera de una semilla, se van desenvolviendo y van generando de modo necesario todas las cosas que tienen lugar en el mundo.

Bibliografía

1. AFRODISIA, A. d. (1983) De Fato. En: R. W. Sharples (Ed.), Londres, Duckworth.
2. AFRODISIA, A. d. (1892) De mixtione. En: I. Bruns (Ed.), *I. Bruns, Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora. Commentaria in Aristotelem Graeca* (Vol. suppl. 2.2) Berlin, Reimer.
3. ARNIM, H. F. A. v. (1903) *Stoicorum veterum fragmenta collegit Ioannes ab Arnim*. Lipsiae, aedibus B. G. Teubneri.
4. BOBZIEN, S. (1998a) *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford, OUP.
5. BOBZIEN, S. (1998b) Chrysippus' theory of causes. En: K. Ierodiakonou (Ed.), *Topics in Stoic Philosophy*. Oxford, OUP.
6. BOERI, M. (2000) El determinismo estoico y los argumentos compatibilistas de Crisipo. *Cuadernos del Sur- Filosofía*, 29, 11-47.
7. BOTROS, S. (1985) Freedom, Causality, Fatalism and Early Stoic Philosophy. *Phronesis*, 30, 274-304.
8. CICERÓN. (1984) De natura deorum. En: Samaranch (Ed.), *Sobre la naturaleza de los dioses*. Madrid, Sarpe.
9. CICERÓN. (1991) De Fato. En R. W. Sharples (Ed.), *On Fate & Boethius the consolation of philosophy*. Londres, Aris & Phillips ltd.
10. CICERÓN. (1999) De divinatione. En: Á. Escobar (Ed.), *Sobre la Adivinación*. Madrid, Gredos.
11. CICERÓN. (2005) De Fato. En: J. Pimentel (Ed.), *Del Hado*. México, Biblioteca scriptorum graecorum et romanorum mexicana.
12. CLEMENTE. (1960 y 1970) Stromata. En: O. S. L. Früchtel, y U. Treu (Ed.), *Clemens Alexandrinus* (Vol. 2 y 3). Berlin, Akademie Verlag.
13. EMPÍRICO, S. (1914 1961) Adversus mathematicos. En: J. M. a. H. Mutschmann (Ed.), *Sexti Empirici opera* (2 ed., Vol. 2 & 3). Leipzig, Teubner.
14. ESTOBEO. (1885) Ioannis Stobaei anthologium, 5 vols. En: O. H. y C. Wachsmuth (Ed.), Berlin, Weidmann.

15. EUSEBIO. (1954-1956) *Preparatio evangelica*. En: E. K. Mras (Ed.). Berlin, Akademie Verlag.
16. GALENO. (1821) *Introductio sive medicus*. En: C. G. Kühn (Ed.), *Claudii Galeni opera omnia* (Vol. 14). Leipzig, Knobloch.
17. GELIO. (2002) *Noctes Atticae*. En: A. Gaos (Ed.), *Noches Áticas*. México, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana.
18. GÓMEZ ESPÍNDOLA, L. L. (2012) Primeros desarrollos de la teoría estoica del destino. *Estudios de filosofía*, 45, pp. 59-80.
19. LAERCIO, D. (1925) *Vitae philosophorum*. En: R. D. Hicks (Ed.), *Lifes of eminent philosophers*. Londres, Loeb Classical Library.
20. LONG, A. A., & Sedley, D. N. (1987) *The Hellenistic philosophers*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York, Cambridge University Press.
21. MEYER, S. (2009) “Chain of Causes: What is Stoic Fate?”. En: Salles, R. (Ed.), *God and Cosmos in stoicism*, Oxford, OUP.
22. ORÍGENES. (1967-1969) *Contra Celsum*. En: M. Borret (Ed.), *Origène. Contre Celse*. Paris, Éditions du Cerf.
23. PROCLO. (1873) *In primum Euclidis elementorum librum commentarii*. En: G. Friedlein (Ed.), *Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii*. Leipzig, Teubner.
24. PSEUDOPLUTARCO. (1959) *De Fato*. En: J. Hendreson (Ed.), *Plutarch moralia*. London, The Loeb classical library.
25. SEDLEY, D. (1993) Chrysippus on Psychophysical Causality. En: Brunschwig and Nussbaum (Ed.), *Passions and Perceptions*. Cambridge, The university press.