

LOS ESTOICOS Y EL PROBLEMA  
DE LA LIBERTAD

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

*Colección:* ESTUDIOS CLÁSICOS

RICARDO SALLES

LOS ESTOICOS Y EL PROBLEMA  
DE LA LIBERTAD



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS  
MÉXICO 2006

Catalogación en la fuente Dirección General de Bibliotecas, UNAM

B528

.S336

Salles, Ricardo

Los estoicos y el problema de la libertad / Ricardo Salles . — México, D.F. : UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2006.

155 p. : il. — (Colección estudios clásicos)

ISBN 970-32-3428-3

1. Estoicos 2. Libre albedrío y determinismo I. t. II. ser.

Cuidado de la edición: Claudia Chávez Aguilar  
Composición y formación tipográfica: Laura Roldán

DR © 2006, Universidad Nacional Autónoma de México  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n,

Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, D.F.

Tels.: 5622 7437 y 5622 7504; fax: 5665 4991

Correo electrónico: libros@filosoficas.unam.mx

página web: <http://www.filosoficas.unam.mx>

Impreso y hecho en México

ISBN 970-32-3428-3

*A Claudia, Andrea y Sofía*

*A la memoria de mi madre, Vania*



## AGRADECIMIENTOS

Si bien terminé de redactar la última versión de este libro en abril de 2005, he venido trabajando sobre este tema desde que empecé a interesarme en él cuando era estudiante de licenciatura. Hay varias personas que me han ayudado a lo largo del camino.

Estoy muy agradecido con Margarita Valdés, quien me enseñó a hacer investigación en filosofía, con M. M. McCabe quien guió mis primeros pasos en el campo de la filosofía antigua, y con Richard Sorabji a quien debo mi interés por el estudio del estoicismo antiguo. Me han beneficiado enormemente las discusiones que hemos tenido a lo largo de los años sobre varias ideas que desarrollo en este libro. Christopher Gill y Bob Sharples también discutieron conmigo la primera versión completa de los argumentos que aquí presento. Quiero expresar mi gratitud por el apoyo y el estímulo intelectual que me han brindado desde entonces.

Al concluir mis estudios de posgrado en King's College London en 1997, me uní a la planta de investigadores del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Deseo agradecer a todos mis colegas del Instituto el interés que han demostrado por mi trabajo además del privilegio de trabajar con ellos. También deseo expresar mi reconocimiento a Marcelo Boeri, José Molina y Héctor Zagal con quienes he trabajado muy de cerca, a lo largo de varios años, sobre temas comunes, afines a los del determinismo y la responsabilidad en la filosofía estoica.

Este libro es la versión en español de *The Stoics on Determinism and Compatibilism* (2005). En la presente edición, además de afinar algunas

ideas que me habían dejado insatisfecho, acorté varias notas a pie de página, con el propósito de aligerar el argumento y facilitar su lectura. Pero, fuera de eso, se trata del mismo libro en dos idiomas distintos. Redacté una parte considerable de la versión final de la edición en inglés durante una estancia de investigación que hice en Washington D.C. en calidad de *Fellow* del Center for Hellenic Studies de la Universidad de Harvard. Deseo agradecer al personal académico del Centro su ayuda y su apoyo a lo largo del año académico 2003–2004. Durante esa estancia, David Sedley y Jim Leshner me hicieron el favor de leer partes del libro y, con ello, de indicarme argumentos e ideas que necesitaban aclararse. Les agradezco su ayuda y su tiempo. Sobre decir que ninguna de las personas antes mencionadas, ni, de hecho, nadie salvo yo, es responsable de los errores y las confusiones que aún pueda contener el texto.

\*\*\*\*\*

La investigación realizada para la redacción del libro contó con el generoso apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM y del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, a través de los proyectos PAPIIT 401301 y 407705, y CONACYT J30724H y 40891H. Parte del material proviene de artículos que había publicado con anterioridad en revistas de la UNAM. Cabe mencionar “Bivalencia, fatalismo e inacción en Crisipo”, *Crítica*, no. 36 (abril 2004), pp. 3–27, “La naturaleza del determinismo estoico”, *Noua Tellus*, vol. 21.1 (2003), pp. 147–187, y “Sobre la atribución a Crisipo de una teoría estoica de la responsabilidad moral”, *Noua Tellus* 23.2 (2005), pp. 101–124.

*R.S.*

NOTAS SOBRE LAS ABREVIATURAS,  
LAS TRADUCCIONES  
Y EL SISTEMA DE REFERENCIAS

He usado las siguientes abreviaturas:

<i>a. po.</i> (Aristóteles)	<i>Segundos Analíticos</i>
<i>acad.</i> (Cicerón)	<i>Academica</i>
<i>aet. mundi</i> (Filón de Alejandría)	<i>De aeternitate mundi</i>
<i>an.</i> (Aristóteles)	<i>De anima</i>
<i>ben.</i> (Séneca)	<i>De beneficiis</i>
<i>cael.</i> (Aristóteles)	<i>De caelo</i>
<i>Cels.</i> (Orígenes)	<i>Contra Celsum</i>
<i>Col.</i> (Plutarco)	<i>Adversus Colotem</i>
<i>comm. not.</i> (Plutarco)	<i>De communibus notitiis contra Stoicos</i>
<i>D</i> (Epicteto)	<i>Dissertationes ab Arriano (Discursos)</i>
<i>DM</i> (Aristóteles)	<i>De motu animalium</i>
<i>DF</i> (Alejandro de Afrodisia)	<i>De fato ad imperatores</i>
<i>DG</i> (Diels)	<i>Doxographi Graeci</i>
<i>DL</i> (Diógenes Laercio)	<i>Vitae philosophorum</i>
<i>DRN</i> (Lucrecio)	<i>De rerum natura</i>
<i>E</i> (Estobeo)	<i>Eclogae physicae et ethicae</i>
<i>EE</i> (Aristóteles)	<i>Eudemian Ethics</i>
<i>EN</i> (Aristóteles)	<i>Nicomachean Ethics</i>
<i>ep.</i> (Séneca)	<i>Epistulae morales ad Lucilium</i>
<i>ench.</i> (Epicteto)	<i>Encheiridion</i>
<i>F</i> (Cicerón)	<i>De Fato</i>
<i>FDS</i> (Hülser)	<i>Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker</i>

<i>int.</i> (Aristóteles)	<i>De Interpretatione</i>
<i>in Tim.</i> (Calcidio)	<i>Commentarium in Platonis Timaeus</i>
<i>ir.</i> (Séneca)	<i>De ira</i>
<i>LS</i> (Long y Sedley)	<i>The Hellenistic Philosophers</i>
<i>LSJ</i> (Liddell-Scott-Johnson)	<i>Greek-English Lexicon</i>
<i>M</i> (Sexto Empírico)	<i>Adversus Mathematicos</i>
<i>Met.</i> (Aristóteles)	<i>Metaphysics</i>
<i>MA</i> (Marco Aurelio)	<i>Ad se ipsum</i>
<i>mixt.</i> (Alejandro de Afrodisia)	<i>De mixtione</i>
<i>N</i> (Nemesio)	<i>De natura hominis</i>
<i>NA</i> (Aulo Gelio)	<i>Noctes Atticae</i>
<i>nat. deor.</i> (Cicerón)	<i>De natura deorum</i>
<i>orat.</i> (Orígenes)	<i>De oratione</i>
<i>Pberc.</i>	<i>Herculaneum Papyrus</i>
<i>phil.</i> (Aristóteles)	<i>De philosophia</i>
<i>PHP</i> (Galeno)	<i>De placitis Hippocratis et Platonis</i>
<i>phys.</i> (Aristóteles)	<i>Physics</i>
<i>praep. ev.</i> (Eusebio)	<i>Praeparatio evangelica</i>
<i>princ.</i> (Orígenes)	<i>De principiis</i>
<i>rep.</i> (Platón)	<i>Republica</i>
<i>Stoic. rep.</i> (Plutarco)	<i>De Stoicorum repugnantiis</i>
<i>strom.</i> (Clemente de Alejandría)	<i>Stromateis</i>
<i>SVF</i> (Hans von Arnim)	<i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i>
<i>Tim.</i> (Platón)	<i>Timaeus</i>
<i>Tusc.</i> (Cicerón)	<i>Tusculanae disputationes</i>
<i>virt. mor.</i> (Plutarco)	<i>De virtute morali</i>

Todas las traducciones del griego y del latín son mías. En ocasiones están basadas en traducciones que publiqué en coautoría con José Molina, a saber, las contenidas en:

“Ortodoxia y heterodoxia en la idea estoica del eterno retorno”, *Noua Tellus*, 20.1 (2002), pp. 127–181.

“La naturaleza del determinismo estoico”, *Noua Tellus*, vol. 21.1 (2003), pp. 147–187.

“¿Depende todo lo que hacemos de factores externos? Necesidad interna y necesidad externa en la teoría estoica de la psicología de las acciones”, *Noua Tellus*, vol. 22.2 (2004), pp. 125–177.

A lo largo del libro, las referencias a pasajes de obras antiguas suelen también incluir una mención al texto de *SVF* y de *LS* en el cual figura ese pasaje. Por ejemplo, “*D* 2.6.9 (*SVF* 3.191, *LS* 58J)” se refiere a Epicteto, *Discursos*, libro 2, capítulo 6, sección 9, el cual figura en el texto 191 del tercer volumen de *SVF* y en el texto 58J de *LS*. Los textos latinos y griegos que cito en el libro provienen de las ediciones incluidas en la bibliografía.



## INTRODUCCIÓN

¿Es la responsabilidad compatible con el determinismo? Esta pregunta es el tema de este libro. En él ofrezco una reconstrucción de la respuesta que dieron a ella los estoicos antiguos. Con este objetivo en mente, me propongo sacar a la luz su teoría del determinismo y de la responsabilidad.

La atribución de responsabilidad, según la entiendo aquí, es una práctica que consiste en elogiar o censurar acciones ya hechas. Ver a alguien como responsable de una acción equivale a considerar que esa persona merece el elogio o la censura por haberla llevado a cabo. Sin embargo, ¿se justifica atribuir responsabilidad a alguien si sus acciones fueron una consecuencia necesaria de causas previas? Esta pregunta ha ocupado la mente de los filósofos desde la antigüedad. Los propios estoicos eran deterministas. Según ellos, todo suceso y estado de cosas<sup>1</sup> —incluyendo nuestras acciones y los estados mentales que las subyacen (deseos, creencias, intenciones, etc.)— es la consecuencia necesaria de causas previas. No obstante, también eran compatibilistas, esto es, pensaban que esta necesidad causal por sí sola no impide que la gente merezca el elogio o la censura por las acciones que ha realizado. En consecuencia, los estoicos se apartan de otras dos posturas filosóficas. En primer lugar, se alejan de los deterministas que podríamos calificar de “duros” o “eliminativistas”, para quienes todo suceso y estado de cosas es causalmente necesario

<sup>1</sup> Un ejemplo de lo que llamo “suceso” (que corresponde a lo que los estoicos llaman *γινόμενον* o *κίνησις*) es la acción de caminar, mientras que un ejemplo de esta-do de cosas (*σχέσις*) es el ser blanco. Sostengo en 1.1 que para los estoicos todo su-ceso es lógicamente reducible a un estado.

y, *por ello*, no somos responsables de nada, ni en un sentido moral ni en uno legal. Según el determinista duro, la responsabilidad es incompatible con la necesidad causal. En segundo lugar, los estoicos también se apartan de la postura de los llamados “libertarios”. Éstos le conceden al determinista duro que la responsabilidad es incompatible con el determinismo, pero, a diferencia de él, niegan la verdad del determinismo con el propósito de dar cabida a la responsabilidad. Los estoicos, en cambio, conservan tanto la responsabilidad como el determinismo.

A primera vista, el compatibilismo podrá parecer cuestionable. Suele creerse que somos responsables de una acción sólo si fuimos libres de actuar de otro modo, y que no hubo tal libertad si la acción tuvo lugar por necesidad causal, como afirma el determinismo. Por ende, el determinismo, entendido como la tesis de que todo suceso y estado de cosas es causalmente necesario, anula la responsabilidad. Las dos premisas sobre las cuales descansa este argumento son las siguientes: (i) el determinismo anula la libertad de actuar de manera distinta a como de hecho actuamos, y (ii) la responsabilidad presupone esta libertad. Esta línea de razonamiento ha atraído a tantos filósofos que incluso algunos de ellos han visto en su segunda premisa “una verdad a priori”.<sup>2</sup> Al lidiar con este problema, los estoicos no parecen haber usado el término de “libertad” (ἐλευθερία), pero su defensa del compatibilismo ofrece razones filosóficas precisas para dudar de este argumento incompatibilista. Por más atractivo que el incompatibilismo pueda parecer, es erróneo suponer que por esa razón es falso. En este libro intentaré mostrar la fortaleza de esta postura filosófica centrándome en la versión que los estoicos ofrecen de ella. Aunque tengo simpatía por el determinismo estoico, le concedo al incompatibilista que *prima facie* hay una tensión en la tesis de que el determinismo causal permite la responsabilidad. En otras palabras, colocaré la carga de la prueba sobre los estoicos.

Antes de presentar el contenido del libro, haré algunas observaciones aclaratorias acerca de la naturaleza del determinismo estoico.

Hay tres tipos de determinismo que conviene distinguir del determinismo estoico: el general, el externo y el fatalismo trascendente. El determinismo general sostiene que todo suceso o estado de cosas fáctico está sujeto a una necesidad general y que todo suceso o estado de cosas contrafáctico, en cambio, está sujeto a una imposibilidad ge-

<sup>2</sup> Frankfurt, “Alternate Possibilities and Moral Responsibility”, p. 829.

neral. Una necesidad general es aquella que atañe a lo que siempre es el caso y no puede ser de otro modo, y una imposibilidad general es la que atañe a lo que nunca es el caso ni nunca puede serlo. Para tomar un ejemplo, la proposición *la nieve es fría* expresa un estado de cosas fáctico que está sujeto a una necesidad general. En efecto, la nieve siempre es fría y no puede ser caliente si continua siendo nieve. Por esta misma razón, la proposición *la nieve es caliente* expresa un estado de cosas contrafáctico que está sujeto a una imposibilidad general, pues nunca será, ni podrá ser, el caso de que la nieve sea caliente. Según el determinismo general, *todo* suceso y estado de cosas fáctico está sujeto a una necesidad general (siempre será el caso) y *todo* suceso y estado de cosas contrafáctico está sujeto a una imposibilidad general (nunca será, ni podrá ser, el caso). Antes de ver por qué este determinismo extremo difiere del estoico, cabe advertir que anula la posibilidad del cambio. Para que ocurra un cambio, es preciso que un suceso o estado de cosas actualmente fáctico se vuelva contrafáctico o viceversa: que un suceso o estado de cosas actualmente contrafáctico se vuelva fáctico. Sin embargo, ninguna de estas condiciones puede cumplirse si el mundo está sujeto al determinismo general.<sup>3</sup> Como lo apunta Aristóteles en *met.* Θ.3, “[algo] sólo puede [actuar] cuando actúa y, cuando no actúa, no puede [actuar]”,<sup>4</sup> de modo que “lo que está de pie siempre estará de pie y lo que está sentado siempre estará sentado”.<sup>5</sup> El ejemplo figura en su crítica a los megáricos —escuela contemporánea de Aristóteles fundada por Estilpón de Megara *c.* 335 a.C.— a quienes adscribe la creencia en el determinismo general y la negación correspondiente de la posibilidad del cambio.

El determinismo general es inaceptable si hemos de confiar en nuestra experiencia del mundo sensible. En efecto, vemos que hay cambios en los sucesos y en los estados de cosas que lo constituyen. Aunque María estaba sentada ayer en su cuarto a las cuatro de la tarde,

<sup>3</sup> Sea *F<sub>t</sub>* un estado de cosas que es contrafáctico en un momento *t*. Para que un cambio ocurra respecto de *F<sub>t</sub>*, *F<sub>t</sub>* debe volverse fáctico en algún momento *t\** > *t*. Pero según el determinismo general, si *F<sub>t</sub>* es contrafáctico en *t*, *F<sub>t</sub>* es para siempre imposible y, por ello, no podrá volverse fáctico en *t\**. Del mismo modo, dado que *F<sub>t</sub>* es contrafáctico en *t*, no-*F<sub>t</sub>* es fáctico en *t*. Pero si es correcto el determinismo general, no-*F<sub>t</sub>*, por ser fáctico, debe siempre permanecer fáctico, lo cual excluye que no-*F<sub>t</sub>* se vuelva contrafáctico en *t\**.

<sup>4</sup> *Cfr.* 1046b29–30: ὅταν ἐνεργῆ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῆ οὐ δύνασθαι.

<sup>5</sup> *Cfr.* 1047a15–16: αἰεὶ γὰρ τό τε ἐσθηκὸς ἐσθήξεται καὶ τὸ καθήμενον καθεδεῖται.

posteriormente se puso de pie y salió del cuarto. El determinismo estoico hace justicia a este aspecto de nuestra experiencia. Si bien reconoce que algunos sucesos y estados de cosas fácticos obedecen a una necesidad general, niega que todo lo fáctico esté sujeto a ella. Muchos objetos admiten, en momentos distintos, estados y patrones de comportamiento distintos. En estos casos no cabe duda de que opera una necesidad causal. Pero ésta sólo determina el estado en que se encuentra un objeto en un lapso específico, o el comportamiento que exhibe en ese lapso. Por ejemplo, supongamos que está fría el agua del vaso que está frente a mí, pero que estará tibia dentro de una hora. Si esto es así, dentro de una hora habrá sucedido un cambio. Pero este cambio es compatible con el que sea causalmente necesario tanto que el agua esté fría ahora como tibia dentro de una hora.

El fatalismo que llamaré “trascendente” es otro tipo de determinismo que debemos distinguir del estoico. Comparte con el determinismo estoico la creencia de que el cambio es posible y real. En particular, el fatalista trascendente acepta plenamente que el futuro puede diferir del presente. Sin embargo, según este fatalista, el futuro ya está fijado de modo tal que los sucesos y estados de cosas que han de ocurrir habrán de hacerlo sin importar lo que de hecho ocurra en el presente. Por ejemplo, si estoy enfermo pero he de convalecer, entonces convaleceré tanto si voy como si no voy al médico. De manera más general, el que ocurran ciertos sucesos o estados de cosas en un momento dado no depende causalmente de lo que sucede antes, una idea que podemos expresar diciendo que los primeros ocurrirían aun cuando, *per impossibile*, no se hubiera dado lo que de hecho sucedió antes.<sup>6</sup> Esto arroja luz sobre un aspecto fundamental del fatalismo trascendente: los sucesos y estados de cosas que ocurren en un momento dado no ocurren *porque* ocurrieron los sucesos y estados de cosas que se dieron antes. No existe una relación explicativa entre el pasado, el presente y el futuro. Para seguir con el ejemplo anterior, si voy al médico y entro en convalecencia, entonces, dado que habría convalecido aunque no hubiera ido a él, no entré en convalecencia porque fui al médico. Como veremos más adelante, una versión del fatalismo trascendente es atacada en el capítulo 9 de *De interpretatione* de Aristóteles.

<sup>6</sup> La restricción “per impossibile” se debe a que, de acuerdo con cualquier versión coherente del fatalismo trascendente, el presente no es contingente. Discuto este problema en la sección 1.2.

Después de Aristóteles, hubo varios adversarios de los estoicos que asociaron erróneamente su determinismo con el fatalismo trascendente. Esto fue un error porque los estoicos de hecho negaron la verdad del fatalismo trascendente. Es cierto que su determinismo es fatalista, pues sostienen que el futuro ya está fijado. Todo lo que habrá de ocurrir en él está predeterminado por el presente y el pasado y nada puede impedir que ocurra. Los estoicos, quienes identifican el curso del mundo con el destino (είμαρμένη), expresan esta idea con la afirmación de que el destino es una secuencia causal “invencible, inobstruible e inflexible” (ἀνίκητον καὶ ἀκώλυτον καὶ ἄτρεπτον, *Stoic. rep.* 1056C). Pero, a diferencia del fatalismo trascendente, el determinismo estoico sostiene que el futuro está determinado por el presente y éste por el pasado. Por tanto, si bien es necesario que ciertos sucesos y estados de cosas ocurran en un momento dado, estos sucesos y estados dependen de que se den sucesos y estados anteriores. Un crítico antiguo del estoicismo, Alejandro de Afrodisia, se refiere a esta idea estoica en un texto escrito entre 198 y 211 d.C.:

Ni hay nada en él <sc. el cosmos> que se dé de modo que alguna otra cosa no lo siga necesariamente y esté en contacto con él como con una causa, ni, a su vez, ninguna de las cosas que sobrevienen es capaz de liberarse de las cosas que la han precedido, de forma a no seguirse de ninguna de ellas, como estando unida a ellas. Más bien a toda cosa que se da le sigue alguna otra que depende de ella por necesidad como de una causa, y todo lo que se da tiene algo que le precede, con el cual está implicado como con una causa. De las cosas que se dan en el cosmos, nada es ni se da sin causa, debido al hecho de que de las cosas que se dan en él no hay ninguna que esté liberada o separada de todas las cosas que le han precedido.<sup>7</sup>

Si bien el fatalista trascendente defiende la idea de que son necesarios todos los sucesos y estados de cosas que han de darse (si he de convalecer de la enfermedad, convaleceré sea lo que sea), el determinismo estoico no permite que se dé en el futuro algo que no esté

<sup>7</sup> *DF* 192,3–11: μήτε οὕτως τινὸς ἐν αὐτῷ γινομένου, ὡς μὴ πάντως ἐπακολουθεῖν αὐτῷ καὶ συνῆφθαι ὡς αἰτίῳ ἕτερόν τι, μήτ' αὖ τῶν ἐπιγινομένων τινὸς ἀπολελῦσθαι δυναμένου τῶν προγεγονότων, ὡς μὴ τιμι ἐξ αὐτῶν ἀκολουθεῖν ὡσπερ συνδεόμενον, ἀλλὰ παντὶ τε τῷ γενομένῳ ἕτερόν τι ἐπακολουθεῖν, ἡρτημένον <ἐξ> αὐτοῦ ἐξ ἀνάγκης ὡς αἰτίου, καὶ πᾶν τὸ γινόμενον ἔχειν τι πρὸ αὐτοῦ, ᾧ ὡς αἰτίῳ συνῆρτηται. μηδὲν γὰρ ἀναίτιως μήτε εἶναι μήτε γίνεσθαι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ διὰ τὸ μηδὲν εἶναι τῶν ἐν αὐτῷ ἀπολελυμένων τε καὶ κεχωρισμένων τῶν προγεγονότων ἀπάντων.

relacionado con causas presentes completamente suficientes, de las cuales depende para que se dé. Todo lo que está destinado a suceder habrá de suceder por necesidad, pero en virtud de causas suficientes previas y sólo en la medida en que dichas causas se dieron.

Aquí es preciso tener cuidado. Según algunos estudios recientes, los estoicos separaron el destino de la necesidad para argumentar que todo ocurre según destino, pero no todo es necesario.<sup>8</sup> Esta interpretación del estoicismo es disputable y la esencia de la polémica puede resumirse adecuadamente en los términos en que Robert Sharples la describió en un artículo importante publicado en 1981: “En pocas palabras, queda abierta la pregunta de si Crisipo [c. 280–c. 206, tercer escolarca de la Stoa] simplemente sostuvo que algunas cosas eran posibles y otras no-necesarias, aunque estas últimas estuvieran destinadas a ocurrir, o si también afirmó que lo que estaba destinado a ocurrir es necesario de cierta manera aunque no-necesario de otra.”<sup>9</sup> El propio Sharples optó por la segunda lectura, que es por la cual yo mismo me inclino. De hecho, iré más lejos y sostendré que en la filosofía estoica hay dos tipos o, al menos, *sentidos* de necesidad. La respuesta a la pregunta de si los estoicos pensaron que todo lo que ocurre es necesario, dependerá de cuál de estos dos sentidos tenemos en mente.<sup>10</sup> Un sentido de “necesidad” es el que está en juego en la relación entre causa y efecto. En toda relación causal, la causa no puede darse sin el efecto, el cual es necesario dada la causa. En palabras de Zenón de Citio (344–262 a.C.), el fundador de la escuela, “es imposible que esté presente la causa y que no se dé aquello de lo cual es causa”.<sup>11</sup> Sin embargo, otro sentido de necesidad es el que Crisipo tiene en mente en el contexto específico de su sistema de lógica modal, que se describe en el comentario de Boeto a los *Primeros Analíticos* de Aristóteles (2.234, 27–235, 4) y en Diógenes Laercio 7.75 (*LS* 38D). Según este sentido, una de mis acciones, por ejemplo, es necesaria si algo externo a mí es la causa suficiente de que la lleve a cabo. Según este sentido de “necesidad”, no todo lo que está destinado a ocurrir es necesario. En efecto, como veremos más adelante, el propio Crisipo afirma que muchas de nuestras acciones no obedecen únicamente a causas externas.

<sup>8</sup> Véase, por ejemplo, Rist, *Stoic Philosophy*, 123–128 y 131 y *LS* 1, 393–394.

<sup>9</sup> *Cfr.* Sharples, “Necessity in the Stoic Doctrine of Fate”, pp. 81–82.

<sup>10</sup> En *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, pp. 136–143, Bobzien también distingue entre dos *tipos* de necesidad. Regreso a su distinción en el apartado 5.4.

<sup>11</sup> Zenón *ap.* Stobaeus en *E* 1.138,16–17 (*SVF* 1.89; *LS* 55A): ἀδύνατον δ' εἶναι τὸ μὲν αἴτιον παρεῖναι, οὗ δέ ἐστιν αἴτιον μὴ ὑπάρχειν.

Discutiré la lógica modal de Crisipo en el capítulo 5. Por el momento, el tema de la causalidad externa nos lleva al tercer tipo de determinismo que debemos distinguir del estoico, a saber, el externo. Éste se distingue del fatalismo trascendente en que insiste en que todo suceso y estado de cosas depende causalmente de sucesos y estados previos. Pero también se diferencia del determinismo estoico en que argumenta que las causas suficientes de lo que hacemos y lo que somos siempre pueden retrotraerse a factores que nos son externos: nuestro entorno actual, nuestros maestros, nuestra familia e incluso la constitución biológica de nuestros ancestros. Por consiguiente, todo lo que hacemos y lo que somos se determina completamente por factores que son en última instancia enteramente externos. Ahora bien, el determinismo externo no parece ser compatible con la responsabilidad, ya sea en el sentido moral o el legal del término “responsabilidad”. Para tomar un ejemplo, no se me puede considerar moralmente responsable de haber faltado a la ceremonia de graduación de mi hija si la causa de mi ausencia fue que unos rufianes me secuestraron y mantuvieron en su poder. La razón es que mi secuestro es algo que me sucede y no algo que hice: no puede considerarse como una acción de la cual soy el agente. Y esto parece ser el caso con todas las cosas que me involucran pero cuyas causas son por entero externas a mí. No puedo ser responsable de ellas precisamente por esa razón. Parece haber una excepción a este principio. Puedo ser responsable de algo que sólo me sucede si me sucede por algo que hice y por lo cual *soy* responsable. Por ejemplo, soy moralmente responsable de estar a la merced de los rufianes que me secuestraron (es algo que puede criticárseme en un sentido moral) si la causa de mi secuestro fue mi falta de cuidado en circunstancias que yo sabía que eran peligrosas. Pero el determinista externo argumentaría que mi falta de cuidado es algo que, a su vez, depende completamente de factores que en última instancia son enteramente externos a mí. Por esa razón no soy en ningún sentido responsable de mi secuestro. De modo más general, el determinista externo piensa que no somos nunca responsables de nada porque todos los sucesos y estados de cosas que causamos, o a cuya producción contribuimos, en realidad dependen completamente de factores que son, en última instancia, externos a nosotros.

En la opinión de algunos filósofos, todo determinismo causal es, quiérase o no, una forma de determinismo externo. Esta opinión se remonta a la época clásica, pues en el tiempo de Aristóteles la “fuer-

za” (βία), en el sentido de una completa determinación por factores externos, era ya una de las connotaciones del término “necesidad” (ἀνάγκη) y sus cognados.<sup>12</sup> En tiempo modernos, Robert Nozick ha declarado que: “sin libertad de la voluntad nos vemos disminuidos, meros títeres de las fuerzas externas”.<sup>13</sup> Esta afirmación descansa sobre el supuesto de que o bien tenemos libertad de la voluntad, en cuyo caso los sucesos y estados de cosas que causamos no dependen de *ninguna* causa previa, o bien dichos sucesos y estados en realidad dependen completamente de factores *puramente externos*. Los estoicos negaron esta disyunción. La tesis de que todo depende de causas previas deja un amplio margen para que exista una diferencia sustantiva entre, por una parte, cosas que hacemos o realizamos y, por otra, cosas que meramente nos suceden como resultado de fuerzas puramente externas. En efecto, veremos más adelante que los estoicos nos legaron excelentes razones para pensar que esta diferencia estriba en una diferencia real entre tipos de sucesos y estados. Me ocuparé en detalle del determinismo externo en el capítulo 3.

El presente libro se divide en dos partes. La primera se dedica a analizar los argumentos que ofrecieron los estoicos en favor de su determinismo. La tesis de que todo suceso y estado de cosas es causalmente necesario se infiere a partir de la combinación de dos tesis más específicas: (a) todo tiene una causa y (b) toda causa es suficiente para su efecto, donde por “causa” se entiende el conjunto completo de los factores involucrados en la producción del efecto. Para citar de nuevo la observación de Zenón acerca de la causalidad: “es imposible que esté presente la causa y que no se dé aquello de lo cual es causa”. La inferencia mediante la cual el determinismo se sigue de (a) y (b) es clara. Sea un suceso o estado de cosas *A*. De (a) se sigue que ocurre un suceso *B* que causa *A* y, dado esto, se sigue de (b) que *A* ocurre necesariamente: el que ocurra *B* basta para que ocurra *A* y, por tanto, *A* es necesario en la medida en que efectivamente ocurre *B*. Así pues, para establecer la necesidad causal de un suceso o estado, las tesis (a) y (b) sólo requieren del hecho empírico de que dicho suceso o estado efectivamente ocurre. Esto también indica que ninguna de las dos tesis basta por sí sola para probar el determinismo: (a) sin (b) es compatible con la tesis de que nada es causalmente necesario, mientras que (b) sin (a) es compatible con la idea de que

<sup>12</sup> Cfr. a. po. 94b37-95a3 y met. 1015a26.

<sup>13</sup> Véase su *Philosophical Explanations*, p. 291.

no todo es causalmente necesario.<sup>14</sup> Para garantizar el determinismo se requieren ambas. Según se verá, la base del determinismo estoico es la combinación de (a) y (b). Los capítulos 1 y 2 están dedicados a los argumentos estoicos en favor de cada una de estas dos tesis respectivamente.

El argumento en favor de la primera de estas tesis viene de Crisipo y tiene su fundamento en el principio lógico de la bivalencia y su aplicación a proposiciones que se refieren al futuro. Su idea rectora puede resumirse como sigue. Si las proposiciones que se refieren al futuro ya poseen un valor de verdad, entonces los sucesos y estados futuros que ellas afirman deben tener una causa en el presente, lo cual explica que dichas proposiciones *ya* tengan valor de verdad. Si la proposición es falsa, tiene que haber en el presente una causa de que no vaya a ocurrir el suceso o estado en cuestión, causa que explique por qué no ocurrirá. Si la proposición es verdadera, en cambio, tiene que haber una causa en el presente de que el suceso o estado vaya a ocurrir, la cual explica por qué ocurrirá. Considerando, además, que en el pasado el presente era futuro, todo suceso o estado que ocurre en el presente debe tener, a su vez, una causa en el pasado. El análisis que ofreceré de este argumento nos llevará a discutir la naturaleza fatalista del determinismo de Crisipo. Examinaré con detalle las razones que lo condujeron a distinguir su fatalismo de otros tipos de fatalismo, incluyendo el fatalismo trascendente.

La segunda tesis —(b)— descansa sobre la idea de que toda relación causal particular es necesaria en virtud de subsumirse bajo regularidades estrictas. Este principio de regularidad —“a las mismas causas, los mismos efectos”— se demuestra mediante la doctrina del eterno retorno que desarrollaron Zenón, Cleantes (331–232 BC, segundo escolarca de la escuela), y el propio Crisipo. En el capítulo 2 explico pormenorizadamente por qué este principio se demuestra en la doctrina. La conclusión a la que habremos llegado al finalizar los dos primeros capítulos es que el determinismo estoico se sustenta en fundamentos lógicos y cosmológicos teóricamente complejos, aunque la idea básica es bastante sencilla: dado el argumento de la bivalencia que ofrece Crisipo y la doctrina del eterno retorno, todo suceso y estado de cosas tiene que poseer una causa suficiente.

<sup>14</sup> Si todo tiene una causa, pero las causas no son suficientes para su efecto, nada es necesario en virtud de tener una causa; y si las causas son suficientes para su efecto, pero no todo tiene una causa, sólo es causalmente necesario aquello que tiene una causa (esto no, no todo lo es).

Existe una objeción importante contra la idea de que el eterno retorno de los estoicos pudiera efectivamente tener consecuencias para el determinismo. La noción de que exactamente el mismo mundo ocurre en tiempos distintos es fundamental dentro de la doctrina, a la vez que explica por qué ésta contiene el principio de regularidad “a las mismas causas, los mismos efectos”. Pero esta idea parece ir en contra del modo en que los propios estoicos concebían el tiempo. Sin embargo, según lo demuestro en otra parte,<sup>15</sup> esta tensión no se da realmente. La objeción descansa sobre el supuesto de que, para los estoicos, los tiempos individuales de la línea del tiempo se individualizan por los objetos que existen en ellos; por consiguiente, si los objetos que existen en  $t_1$  son idénticos a los objetos que existen en  $t_2$ ,  $t_1$  y  $t_2$  no pueden realmente ser momentos distintos. Pero esta creencia acerca de la individualización de tiempos es una que los estoicos nunca aceptaron. Al contrario, sostuvieron que las diferencias temporales son un rasgo primitivo de la realidad que no depende de diferencias entre objetos. El tiempo estoico es independiente del cambio.

La segunda parte del libro se ocupa del compatibilismo o de la tesis de que, a pesar del determinismo, somos responsables de muchas cosas que hacemos. En el estoicismo, hay al menos cuatro teorías distintas que se relacionan directa o indirectamente con el tema de la responsabilidad. Tres de ellas fueron explícitamente compatibilistas. Para entender por qué los estoicos desarrollaron estas teorías y no otras —y para ver por qué al defenderlas optaron por los argumentos que de hecho ofrecieron— debemos tener en mente el contexto dialéctico al que pertenecen y las opiniones específicas que buscaban refutar.

### *La primera teoría*<sup>16</sup>

Tres de las cuatro teorías pertenecen a Crisipo. El objetivo de la primera era eliminar una objeción relativa al problema del determinismo externo. La objeción aparece por vez primera en Cicerón (106–43 a.C.), pero tiene su origen probable en Epicuro (341–271 a.C.), un filósofo contemporáneo de Zenón, y fundador de la escuela epicúrea. La objeción es que si todo tiene una causa previa o “antecedente”, como lo exige el determinismo estoico, todo lo que hacemos depende en

<sup>15</sup> *Cfr.* Salles, “On the Individuation of Times and Events in Orthodox Stoicism”.

<sup>16</sup> En el capítulo 5, llamo a esta teoría “ $T_1$ ”.

absoluto de factores externos; por tanto, son estos factores, si acaso, los que merecen el elogio o la censura por nuestros actos. Esta “objección externalista”, que es como me referiré a ella en el capítulo 3, depende del supuesto de que mi responsabilidad por mis acciones, ya sea moral o legal, presupone necesariamente que sean sucesos que no dependen única y completamente de factores externos a mí. Este “requisito internalista”, como lo llamaré, es uno que el propio Crisipo acepta. El blanco de su argumento contra la objeción es, más bien, la creencia de que el determinismo estoico implica el determinismo externo. Para poner en duda esta creencia, Crisipo echa mano de una distinción entre tipos de causa, que le permite sostener que la tesis de que todo lo que hacemos obedece a causas antecedentes no tiene por qué implicar que todo lo que hacemos obedece a factores puramente externos. Por consiguiente, el requisito internalista puede satisfacerse en un mundo regido por el determinismo estoico. Como veremos, el argumento de Crisipo está fundado en la idea de que la producción causal de nuestras acciones es estructuralmente distinta de la producción causal de aquellos sucesos y estados en los cuales nos vemos involucrados, pero que dependen únicamente de factores externos a nosotros.

Esta primera teoría crisipia ofrece una respuesta contundente a la objeción externalista. Pero puede no satisfacer a un incompatibilista que sigue la línea de razonamiento que mencioné al comienzo de esta introducción, a saber: (i) el determinismo anula la libertad de actuar de manera distinta a como de hecho actuamos, y (ii) la responsabilidad presupone esta libertad. Quien se deja convencer por este argumento puede concederle a Crisipo que, en un sistema determinista, no todo lo que hacemos depende en última instancia de factores puramente externos. Sin embargo, podría alegar que alguien sólo puede ser responsable de una acción si existe algún sentido en el cual ésta está causalmente predeterminada. Para ser responsable, uno tiene que haber sido libre de actuar de otro modo, pero esta libertad es incompatible con el determinismo, en cualquiera de sus formas.

### *La segunda teoría*<sup>17</sup>

A esta nueva objeción, Crisipo reaccionó de dos maneras distintas pero complementarias. En el capítulo 4 me concentro en una de ellas,

<sup>17</sup> En el capítulo 5, llamo a esta teoría “T<sub>3</sub>”.

descrita en dos fuentes tardías: Alejandro de Afrodisia, a quien ya nos hemos referido antes, y Nemesio de Emesa. El *blanco* de esta segunda teoría es una versión fuerte de la tesis incompatibilista de que la responsabilidad presupone la libertad de actuar de otro modo. Según este incompatibilista, mi responsabilidad por una acción  $\Phi$  realizada en un tiempo específico  $t$  exige que yo haya tenido en  $t$  la *doble capacidad* de o bien realizar  $\Phi$  en  $t$  o bien de no realizar  $\Phi$  en  $t$ . Según Crisipo, esta condición no es necesaria porque para ser responsable basta (a) que yo haya actuado en  $t$  con el deseo o el “impulso” de hacer  $\Phi$  y (b) que este deseo haya estado basado en un razonamiento previo. No necesito, además, la doble capacidad específica a la que se refiere el incompatibilista.

La segunda teoría de Crisipo es comparable con la teoría compatibilista moderna de Harry Frankfurt. Ofreceré en el capítulo 4 un análisis detallado de las dos teorías, el cual me llevará a concluir que las principales intuiciones de Frankfurt ya están en Crisipo. Esta conclusión es importante tanto desde el punto de vista histórico como desde el filosófico, porque nos obliga a repensar el lugar que debe asignarse a los estoicos no sólo dentro de la historia del compatibilismo, sino en el interior del debate contemporáneo acerca de la naturaleza de la responsabilidad.

### *La tercera teoría*<sup>18</sup>

Según lo apunto en el capítulo 5, sin embargo, Crisipo también respondió a la *primera* premisa del argumento incompatibilista, la cual afirma que el determinismo anula la libertad de actuar de otro modo. Contra esta premisa, Crisipo sostuvo que, a pesar del determinismo específico que gobierna a todo suceso y estado, una acción fáctica puede ser contingente en el sentido de que un agente puede tanto realizarla como no realizarla en un momento específico. Crisipo desarrolla esta tesis aparentemente contradictoria en el marco de una tercera teoría que no debemos confundir con las dos anteriores. No se trata de una teoría de la responsabilidad, pues no se ocupa del problema ético de si la responsabilidad requiere la doble capacidad de actuar de otro modo (de este problema se ocupa la segunda teoría). Su objetivo es lidiar con la pregunta metafísica de si el determinismo es compatible con esta doble capacidad. La tercera teoría y la segun-

<sup>18</sup> En el capítulo 5, llamo a esta teoría “T<sub>2</sub>”.

da se complementan la una a la otra como dos partes de una única estrategia que adoptó Crisipo para enfrentarse con el argumento incompatible al que hice alusión antes. Cada una de ellas va dirigida en contra de premisas distintas de ese argumento. Una parte considerable del capítulo 5 está dedicada a demostrar que el argumento mismo tiene su origen en Aristóteles y que Crisipo es el autor de la segunda teoría.

### *La cuarta teoría*

La cuarta teoría tiene a Epicteto como su autor, un prominente filósofo estoico de finales del siglo primero de nuestra era (c. 55–c. 135). A diferencia de las otras tres teorías, Epicteto no formula su posición en términos compatibilistas. Si bien no hay en ella nada que contradiga el compatibilismo, su propósito no es *demostrarlo*. Éste, más bien, es resolver un problema que las tres teorías anteriores dejaron de lado, pero que es fundamental para una explicación completa de la responsabilidad. A través de la segunda teoría, Crisipo buscó establecer por qué puede ser responsable un agente cuando carece de la doble capacidad específica de actuar de otro modo: es responsable si la acción se realiza a partir de un deseo plenamente racional, el cual presupone un razonamiento previo. En este caso, el motivo por el cual es responsable recae en su razonamiento previo. Pero si es así, ¿qué puede justificar la adscripción de responsabilidad a un agente que no actúa a partir de un razonamiento previo? ¿Acaso esta falta de razonamiento no lo exculpa? Se necesita, por lo tanto, una teoría de la responsabilidad que se ocupe específicamente de estos casos. Éste es el problema que busca responder la teoría de Epicteto. Su contribución al pensamiento estoico sobre la responsabilidad consiste justamente en completar las teorías crisipias proporcionando esta explicación faltante. Asimismo, como se señala en el capítulo 6, Epicteto es el primer filósofo estoico en conceder que, para la responsabilidad, es indispensable, en alguna de sus formas, la doble capacidad de actuar de otro modo. Pero, aun así, Epicteto no contradice a Crisipo, quien se limita a sostener en su segunda teoría que no se necesita la doble capacidad *específica*. Vistas de manera retrospectiva, las cuatro teorías se articulan a la perfección entre sí para formar un todo sistemático y coherente que brinda un tratamiento completo del problema del determinismo y la responsabilidad.

Este libro va más dirigido a aquellos que desean conocer los problemas filosóficos que plantea el pensamiento estoico sobre el determinismo y el compatibilismo, que a aquellos cuyo interés se orienta sobre todo a los problemas históricos y filológicos surgidos de la interpretación y la edición de textos estoicos antiguos. Sin embargo, para formular con claridad los problemas filosóficos, es preciso resolver primero un gran número de problemas de carácter histórico y filológico. De este modo, a lo largo del libro intento subordinar mi tratamiento de los segundos a mi presentación de los primeros. Con el fin de permitir a los lectores formarse una opinión propia acerca de los segundos, mis traducciones de los textos griegos y latinos en el cuerpo del texto siempre estarán acompañadas de los textos originales a pie de página, así como, cuando las haya, de las variantes que pudieran afectar el sentido de las ideas que se expresan en ellos. Es mi esperanza que este trabajo provoque la impresión de que el compatibilismo estoico representa un desafío para quienes se inclinan por la postura contraria, y que los invite a revisar sus intuiciones sobre éste que es uno de los problemas más viejos de la filosofía.

PARTE I  
DETERMINISMO



LA BASE DEL DETERMINISMO ESTOICO (A):  
TODO TIENE UNA CAUSA

La tesis de que todo —sucesos y estados de cosas— tiene una causa es una de las dos tesis sobre las cuales está fundado el determinismo estoico. En la primera sección del presente capítulo se ofrece un análisis del argumento que Crisipo adujo en su defensa. Este argumento echa mano de la idea fatalista de que el futuro ya está fijado y nada puede cambiarlo. Por lo tanto, a la primera sección le sigue una segunda dedicada a la naturaleza del fatalismo crisipio y a sus principales diferencias con otras formas de fatalismo, entre ellas, el que he llamado trascendente. En la tercera sección recapitulo acerca de lo dicho en las secciones anteriores y trazo un esquema de los diferentes tipos de fatalismo. En este esquema podrá apreciarse claramente la diferencia entre el fatalismo de Crisipo y el del fatalista a quien Aristóteles ataca en *int.* 9.

1.1. *Bivalencia, verdad futura y causalidad*

Antes de adentrarnos en las razones que tuvo Crisipo para afirmar que todo tiene una causa, es preciso detenernos brevemente en la teoría estoica de la causalidad.

A grandes rasgos, la causalidad estoica funciona de la siguiente manera:<sup>1</sup> i) las relaciones causales se dan entre entidades corpóreas (σώματα), de las cuales una es la causa de que la otra satisfaga un predicado (*e.g.* el cuchillo es causa en la carne de que ésta satisfaga el predicado *ser cortado*); (ii) cuando un cuerpo *A* actúa causalmente

<sup>1</sup> Para un libro completo dedicado a la causalidad estoica, *cf.* Duhot, *La Conception Stoïcienne de la Causalité*. Véase también M. Frede, “The Original Notion of Cause”, Boeri, “La transmisión del concepto estoico de causa sinéctica” y Bobzien, “Chrysippus’ Theory of Causes”.

sobre un cuerpo *B*, el efecto de la actividad de *A* es el predicado satisfecho por *B*,<sup>2</sup> aunque con esto los estoicos pueden querer decir no que el efecto es literalmente el predicado, sino, como lo ha señalado un estudioso contemporáneo,<sup>3</sup> el hecho de que el predicado sea *satisfecho por B*; finalmente (iii) este hecho es a menudo un suceso: el deseo que tuvo Dión de caminar fue causa de que satisficiera el predicado *caminar*, donde su caminar es un suceso; aunque el hecho también puede ser un mero estado de cosas: al actuar sobre mi brazo, el cuchillo fue causa de que yo satisficiera el predicado *estar adolorido*, donde el hecho de que yo esté adolorido es un estado, pero no un suceso.

Para entender lo anterior, son precisas algunas aclaraciones sobre las nociones estoicas de estado y suceso. La teoría de sucesos de más peso en la actualidad<sup>4</sup> llama “sucesos” a entidades que para los estoicos son reducibles a estados de cosas. Pensemos en un suceso-tipo tal como el caminar de Platón desde la Academia hasta la muralla de Atenas. En él, Platón satisface el predicado *caminar desde la Academia hasta la muralla de Atenas*. Según la filosofía estoica, la identidad de este suceso tipo se fija por dos elementos: (a) las cualidades de la entidad corpórea que camina, en virtud de las cuales esa entidad es Platón por oposición a Aristóteles, por ejemplo; y (b) la disposición (ἔξις) de esa entidad, en virtud de la cual ella está dispuesta de cierto modo (πῶς ἔχον), a saber, a caminar de un lugar al otro.<sup>5</sup> La disposición que se menciona en (b) puede ejercerse por una entidad corpórea dotada de otras cualidades, *e.g.*, por Aristóteles. En ese caso, ocurre un suceso-tipo distinto: el caminar de *Aristóteles* de la Academia a la muralla de Atenas. Asimismo, una entidad corpórea dotada de las mismas cualidades puede estar dispuesta de modo distinto, en cuyo caso también ocurre un suceso-tipo distinto, por ejemplo, el *correr* de Platón de la Academia a las murallas de Atenas.<sup>6</sup> Estos sucesos son

<sup>2</sup> Cfr. *E* 1.138,14–16 (*SVF* 1.89; *LS* 55A), *M* 9.211 (*SVF* 2.341; *LS* 55B), y Clemente, *strom.* 8.9.26.3–4 (*LS* 55C).

<sup>3</sup> Hankinson, “Explanation and Causation”, p. 484.

<sup>4</sup> Cfr. Davidson, “The Logical Form of Action Sentences” y “The Individuation of Events” y Kim y Sosa (eds.), *A Companion to Metaphysics s.n.* “event”.

<sup>5</sup> Sobre la diferencia entre las cualidades y las disposiciones en la teoría estoica, cfr. Simplicio, *in Ar. cat.* 212.12–213.7. Me ocupo de este tema en “On the Individuation of Times and Events in Orthodox Stoicism”, p. 99, n. 11.

<sup>6</sup> De esto se sigue que un cuerpo no es idéntico ni a sus cualidades y disposiciones ni a su posesión de ellas. Véase nuevamente Salles, “On the Individuation of Times and Events in Orthodox Stoicism”, p. 99, n. 12 y pp. 108–112.

distintos, aunque cada uno puede analizarse en términos del estado de una cierta entidad corpórea, a saber, en términos de la posesión de ciertas cualidades y disposiciones por parte de esa entidad. Los estados de cosas, por lo tanto, son lógicamente anteriores a los sucesos. Esto, sin embargo, no significa que exista una relación uno-a-uno entre el conjunto de los sucesos estoicos y el de los estados estoicos de cosas, pues hay estados tales que ningún suceso puede lógicamente reducirse a ellos (el ser chaparro —o alto— sería un ejemplo).

Si regresamos a la noción de causa, los estoicos también afirmaron que toda causa es activa. Para que  $A$  cause que un predicado  $P$  sea satisfecho por  $B$ ,  $A$  tiene que realizar alguna actividad y es en *virtud* de ella que  $A$  tiene eficiencia causal. Por consiguiente, toda entidad corpórea que es causa de algo debe ella misma satisfacer un predicado que expresa una actividad. Para que el cuchillo cause que la carne satisfaga el predicado *ser cortado*, es necesario que realice un acción de cortar y, por ende, que satisfaga el predicado correspondiente (*cortar*). Al sostener esta teoría, los estoicos se apartaron de Aristóteles y sus seguidores. De acuerdo con Aristóteles, hay entidades que no necesitan realizar ninguna actividad para causar que otras entidades cambien o se muevan. Entre ellas se encuentran, por supuesto, los motores inmóviles de *met. A*, aunque también las causas finales aristotélicas en general.<sup>7</sup> Para exponer el argumento de Crisipo bastará tener presente que “todo tiene una causa” significa simplemente que, cuando un predicado es satisfecho por una entidad corpórea, debe haber una causa de que lo sea.

Para mostrar que efectivamente todo tiene una causa, Crisipo empleó un argumento basado en el principio de bivalencia, a saber:

(PB) Para cualquier proposición  $P$ ,  $P$  es o verdadera o falsa.

El argumento está recogido por Cicerón en el párrafo 20 de su tratado *De fato*:

Si hay movimiento sin causa, entonces no ocurre que toda proposición (lo que los dialécticos llaman un *axioma*) sea o verdadera o falsa. Pues lo que no tenga alguna causa eficiente que lo provoque no será ni verda-

<sup>7</sup> Cfr. *Met. A* 7 1072a21–34, *an.* 3.10 433b13–29 y *DM* 700b20–701a5. Al respecto, véase Kahn, “The Place of the Prime Mover in Aristotle’s Teleology” y Barnes, “Metaphysics”, pp. 101–108.

dero ni falso. Pero toda proposición *es* verdadera o falsa; de modo que no hay movimiento sin causa.<sup>8</sup>

Como puede apreciarse, el argumento se centra en sucesos, o “movimientos”, pero, *mutatis mutandis*, también puede aplicarse a estados. En esencia, procede de la siguiente forma: (i) si hubiera sucesos sin causa, (PB) no valdría para proposiciones que se refieren al futuro; pero (ii) *toda* proposición (incluyendo aquellas relativas al futuro) es o verdadera o falsa; por consiguiente, (iii) no puede haber sucesos sin causa; de este modo, (iv) todo suceso tiene una causa. El argumento en su conjunto es válido en virtud de su forma lógica, que es la de un *modus tollendo tollens*. Su solidez dependerá de que cada una de sus dos premisas sea verdadera o, al menos, mínimamente verosímil. En el pasaje de Cicerón no se dan razones en favor de ninguna de ellas. Sin duda, ambas expresan ideas estoicas.<sup>9</sup> Para examinar su verosimilitud, es preciso investigar su significado.

Una consecuencia lógica de la segunda premisa es que cualquier proposición en futuro es *ahora* o verdadera o falsa, como de algún modo lo sugiere el texto: “toda proposición *es* o verdadera o falsa” (suponiendo que el “*es*” está dotado de temporalidad y se refiere al presente). Según esta interpretación, Crisipo no está sosteniendo la

<sup>8</sup> Si est motus sine causa, non omnis enuntiatio (quod ἀξιωμα dialecticis appellant) aut vera aut falsa erit. causas enim efficientis quod non habebit, id nec verum nec falsum erit. omnis autem enuntiatio aut vera aut falsa est; motus ergo sine causa nullus est. *Cfr. F 26*: Quod cum ita sit quid est, cur non omnis pronuntiatio aut vera aut falsa sit nisi concesserimus fato fieri, quaecumque fiant? Quia futura vera, inquit, non possunt esse ea quae causas cur futura sint non habent; habeant igitur causas necesse est ea, quae vera sunt; ita, cum evenerint, fato evenerint. “Como esto es así, ¿por qué toda proposición no habría de ser o verdadera o falsa si no concedemos que cualquier cosa que sucede se debe al destino? ‘Porque’, dice él <sc. Crisipo>, ‘aquellas cosas futuras que no tengan causas para su futuro ser no pueden ser verdaderas; de modo que aquellas cosas que son verdaderas necesariamente tienen causas; y por tanto, cuando hayan sucedido, lo habrán hecho por obra del destino.’” El contexto dialéctico que precede a *F 26* es la discusión por parte de Cicerón en *F 23–25* de la postura de Carnéades dentro del debate entre Epicuro y Crisipo acerca de sucesos carentes de causa y, más específicamente, de la crítica de Carnéades a la tesis de Epicuro de que, para evitar el determinismo externo es necesario postular tales sucesos.

<sup>9</sup> Para la primera premisa, véase *F 26*, que citamos anteriormente. Para la segunda, véase *DL 7.65 (SVF 2.193; LS 34A)*; *acad. 95 (SVF 2.196; LS 37H)*; *M 8.10 (SVF 2.195)* y específicamente en relación con proposiciones que se refieren al futuro, Simplicio, *in Ar. cat. 406, 34–407, 5 (SVF 2.198)*.

tesis trivial de que toda proposición que se refiere al futuro será o verdadera o falsa en el tiempo futuro señalado por su indicador temporal; para poner un ejemplo, que una proposición como *Voy al cine el último viernes de septiembre de 2022 a las cinco de la tarde* será o verdadera o falsa el último viernes de septiembre de 2022 a las cinco de la tarde.<sup>10</sup> La idea es, más bien, que esta proposición, a pesar de no expresar un suceso presente, sino futuro, ya posee, en el *presente*, un valor de verdad. De modo general:

(P<sub>2</sub>) Para cualquier proposición *P* tal como *S ocurre en t*, donde *S* es un suceso y *t* un tiempo futuro, *P* ya es, en el presente, o verdadera o falsa.

Si nos atenemos a la letra del texto de Cicerón, Crisipo no pretende inferir la necesidad de una proposición referente al futuro, a partir de su verdad presente (ni su imposibilidad a partir de su falsedad). En otras palabras, no hay nada en el texto que pudiera sugerir las tesis (P<sub>n</sub>) y (P<sub>i</sub>):

(P<sub>n</sub>) Para toda proposición *P* de la forma *S ocurre en t* donde *t* es un momento futuro, si *P* ya es verdadera, *P* es necesaria ahora o algún otro momento, esto es, es necesario ahora (o en algún otro momento) que *S* ocurra en *t*.

(P<sub>i</sub>) Para toda proposición *P* de la forma *S ocurre en t* donde *t* es un momento futuro, si *P* ya es falsa, *P* es imposible ahora (o en algún otro momento), esto es, es imposible ahora (o en algún otro momento) que *S* ocurra en *t*.

<sup>10</sup> En este ejemplo, uso el verbo “voy” de modo no temporalizado, de tal manera que la proposición sea equivalente a *Iré al cine el último viernes de septiembre de 2022 a las cinco de la tarde*. Ambas son proposiciones temporalmente definidas (se refieren a la ocurrencia de un suceso en un momento determinado) y, por ello, pueden tener un valor de verdad absoluto que no cambia. Esto no suele suceder en el debate antiguo, en el cual figuran ejemplos de relativos, e.g., *Dión camina*, que es verdadera cuando Dión camina y falsa cuando no lo hace. Para Aristóteles, véase *met.* 1051b13–15 y para Crisipo, *DL* 7.65. Pero también hay ejemplos de absolutos, como es el caso de la batalla naval en *int.* 9: *Hay (o habrá) una batalla naval mañana* (ἔσεσθαι ναυμαχίαν αὔριον). Para una discusión de estos problemas en la Antigüedad, véase Sorabji, *Necessity, Cause, and Blame*, pp. 96–103. Véase también Gaskin, *The Sea Battle and the Master Argument*, pp. 1–6 y Barnes, Bobzien, Mignucci, “Logic”, pp. 95–96.

En general, el blanco de ataque de las objeciones filosóficas en contra de la aplicación de (PB) a las proposiciones que se refieren al futuro no es tanto la idea misma de que dichas proposiciones pudieran ya ser verdaderas o falsas, como el posible vínculo que su verdad o falsedad anticipada pueda tener con la predeterminación, como lo afirman ( $P_n$ ) y ( $P_i$ ). Aristóteles, por ejemplo, según una lectura que se ha hecho de *int.* 9, rechaza la aplicación de (PB) a estas proposiciones en el supuesto de que, *si se aplicara a ellas, también* tendría que concederse la predeterminación.<sup>11</sup> Pero, de hecho, la verdad (o la falsedad) anticipada y la predeterminación son dos afirmaciones independientes, la primera de las cuales no tiene por qué implicar la segunda para ser coherente.<sup>12</sup> En tal caso, Crisipo no está adoptando una posición incoherente en *F* 20 si, al mismo tiempo que sostiene ( $P_2$ ), no suscribe las tesis ( $P_n$ ) y ( $P_i$ ), que afirman que la verdad o la falsedad anticipada conlleva *por sí misma* predeterminación. Antes de continuar, conviene hacer hincapié en que para Crisipo la predeterminación es real: el futuro ya está fijado hasta en los detalles más mínimos por una cadena causal que se origina en el pasado. Lo que Crisipo rechaza es únicamente que la verdad anticipada sea suficiente para establecer la necesidad anticipada (o que la falsedad anticipada sea suficiente para establecer la imposibilidad anticipada).

La verdadera originalidad del argumento de Crisipo reside en su primera premisa: “si hubiera sucesos sin causa, el principio de bivalencia no se aplicaría a las proposiciones en futuro”. Las proposiciones que carecerían de valor de verdad si hubiese sucesos sin causa serían aquellas que describen los sucesos en cuestión y que afirman

<sup>11</sup> En la época moderna se pueden encontrar versiones de esta interpretación en Ross, *Aristotle's Metaphysics*, vol. 1, lxxx; Quine, “On a So-Called Paradox”, Lukasiewicz, “On Determinism”; Wieland, “Aristoteles un die Seeschlacht” y Sorabji, *Necessity, Cause, and Blame*, cap. 5. Hay una interpretación rival: Aristóteles concede la verdad o la falsedad anticipada, pero niega la inferencia de su oponente de la verdad o la falsedad anticipada a la predeterminación. *Cfr.* Anscombe, “Aristotle and the Sea-Battle”, Williams, “What Is, Necessarily is, When It Is” y Lowe, “Aristotle on the Sea-Battle: A Clarification”.

<sup>12</sup> *Cfr.* Hintikka, “The Once and Future Sea-Fight. Aristotle's Discussion of Future Contingents in *De Interpretatione* IX”, esp. 487–488. Véase también Bosley, “An Interpretation of *On Int* 9”, Fine, “Truth and Necessity in *De Interpretatione* 9” y Gaskin, *The Sea Battle and the Master Argument*. 15. McCall explica detalladamente la propuesta de Hintikka (manteniendo una posición contraria) en la sección 5 de McCall, “Temporal Flux”.

su ocurrencia en algún tiempo futuro.<sup>13</sup> Por ejemplo, la proposición *la selección de México gana la final del Mundial de 2022* carecería de valor de verdad si carece de causa el suceso futuro que consiste en que México gana (o pierde o no participa en) la final del Mundial de 2022.

Una formulación precisa de la primera premisa sería entonces:

(P<sub>1</sub>) Para cualquier suceso *S* que ocurra sin causa en algún tiempo futuro *t*, la proposición *S ocurre en t* no es aún ni verdadera ni falsa.

Aun cuando en Cicerón no se ofrezca ningún argumento en favor de (P<sub>1</sub>), podemos conjeturar que, detrás de la tesis, estaban las siguientes razones.<sup>14</sup> En el ejemplo usado en (P<sub>1</sub>), la afirmación de que la proposición no es falsa se basa probablemente en la idea de que para toda proposición que afirme la ocurrencia de un suceso, su falsedad exige la *no* ocurrencia del suceso.<sup>15</sup> Así, dado que, según (P<sub>1</sub>), el suceso sí ocurre, la proposición no puede ser falsa. Ahora bien, ¿por qué tampoco puede ser verdadera? Una razón posible sería la siguiente:

(T<sub>c</sub>) Para cualquier suceso *S* que ocurre en algún tiempo futuro *t*, la proposición *S ocurre en t* no puede ser verdadera ahora, a menos que haya una causa ahora de que *S* ocurra en *t* (y, por ende, una cadena causal que abarque desde el presente hasta el momento futuro *t*).

Se atribuye a Crisipo una versión de (T<sub>c</sub>) en *F* (26): “aquellas cosas futuras que <ahora> no tengan causas para su futuro ser no pueden ser verdaderas; de modo que aquellas cosas que son verdaderas necesariamente tienen causas <ahora>”.<sup>16</sup> Y una razón para (T<sub>c</sub>) podría ser la siguiente. La proposición en tiempo futuro *S ocurre en t* no puede ser verdadera *ahora* si no hay nada en el presente que garantice su verdad, pero nada en el presente podría garantizar su verdad más que el hecho de que algún suceso presente *Sp* es causa de *S* (eventualmente a través de la mediación de una serie de sucesos [*S'*, *S''*, ...] tal

<sup>13</sup> Véase Bobzien, “Chrysippus’ Theory of Causes”, pp. 63–65.

<sup>14</sup> Sigo en algunos aspectos la reconstrucción desarrollada en McCall, “Temporal Flux”, pp. 276–277 y Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, pp. 65–71.

<sup>15</sup> Los estoicos compartieron esta tesis. Véase *M* 8.10.

<sup>16</sup> Quia futura vera non possunt esse ea quae causas cur futura sint non habent; habeant igitur causas necesse eat ea, quae vera sunt.

que la serie [ $S_p, S', S'', \dots, S$ ] forma una serie ordenada en la cual cada miembro es causa del siguiente). Dicho de otro modo, la verdad presente de  $S$  ocurre en  $t$  parece requerir que el suceso  $S$  esté “presente en sus causas”. Por ejemplo, la proposición *Voy al cine el viernes a las cinco* no puede ser verdadera *ahora* a menos que las causas del suceso ya estén presentes de algún modo, por ejemplo, si tengo el deseo ahora de ir al cine el viernes a las cinco y no hay obstáculos externos para mi deseo que pudieran impedirlo. Así pues, si suponemos que  $S$  carece de una causa, entonces, dado que no puede satisfacerse la condición necesaria enunciada en  $(T_c)$  para la verdad de la proposición, ésta no puede ser verdadera ahora. *Mutatis mutandis*, el mismo argumento se aplica a la falsedad de una proposición.

Para recapitular, es sobre la base de  $(T_c)$  que Crisipo infiere la causalidad a partir de la verdad anticipada. Esta inferencia, a su vez, explica por qué es verdadera  $(P_1)$  —la primera premisa del argumento de Crisipo: “si hubiera sucesos sin causa, las proposiciones en futuro carecerían de valor de verdad”— y, en particular, por qué no pueden ser verdaderas (o falsas) las proposiciones que se refieren al futuro que expresan sucesos sin causa. A su vez,  $(P_1)$ , al combinarse con la segunda premisa del argumento —“las proposiciones en futuro ya son o verdaderas o falsas”— implica que ningún suceso *futuro* carece de causa. Podemos generalizar la tesis a todos los tiempos, que es el resultado que Crisipo pretendía alcanzar (“*motus ergo sine causa nullus est*”). En efecto, dado que en el pasado lo que ahora es presente estaba en el futuro y lo que es ahora pasado fue presente, entonces, para todo suceso presente había en el pasado una proposición verdadera que, en ese entonces, aseveraba su ocurrencia; en consecuencia, había en *ese* tiempo una causa de su (entonces) futura ocurrencia; de este modo, todo suceso del presente tiene una causa; por paridad de razonamiento, todo suceso del pasado tiene una causa; en consecuencia, todo suceso (pasado, presente y futuro) tiene una causa.

### 1.2. *Fatalismo e inacción*

El fatalismo, entendido como la tesis de que ya son verdaderas o falsas las proposiciones que se refieren al futuro y de que el futuro ya está fijado, es anterior a la filosofía estoica. Es una postura filosófica que ya está presente en el difícil capítulo 9 del *De Interpretatione* de

Aristóteles, quien la ataca. Es él a quien debemos la objeción de que el fatalismo alienta la inacción: si ya es cierto que ganaré las elecciones (o ya es falso que las perderé) y esto es algo imposible de cambiar, ¿qué sentido tiene que haga una campaña? ¿Acaso no sería superfluo hacer una? Y si esto es así ¿por qué mejor no me relajo y descanso hasta el día de las elecciones? Crisipo emprendió una defensa contra esta objeción. En ella, adujo excelentes razones para pensar que el fatalismo no implica que nuestras acciones y nuestros esfuerzos sean superfluos. El objetivo de esta sección es poner en relieve cuáles son estas razones. Como veremos, Crisipo parece haber sostenido que debe trazarse una distinción tajante entre dos tipos de fatalismo: el, podríamos llamar, “no causal”, que es el blanco de las objeciones de Aristóteles en *int.* 9 (y es un tipo de “fatalismo trascendente” según la terminología que he empleado en la Introducción), y el “causal”, al que Crisipo considera como la única especie viable de fatalismo. Detengámonos primero en la objeción de Aristóteles.

Su objeción en *int.* 9 se centra en la idea de que sería vano deliberar si el fatalismo fuera verdadero. La deliberación aristotélica es un razonamiento práctico que parte de un fin deseado y busca retroactivamente los medios para realizarlo. La deliberación conduce a la elección de aquellas acciones que llevan al fin deseado y a la búsqueda de ese fin por medio de dichas acciones.<sup>17</sup> La objeción figura en 18b26–33: “si para toda afirmación y negación [...] es necesario que uno de los opuestos <a> sea verdadero y el otro falso” (εἴπερ πάσης καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως [...] ἀνάγκη τῶν ἀντικειμένων εἶναι τὴν μὲν ἀληθῆ τὴν δὲ ψευδῆ),<sup>18</sup> entonces, “<a> no haría falta deliberar ni tomarse la molestia de hacer nada (<b> en el supuesto de que si ha-

<sup>17</sup> Cfr. EN 1111b26–29, 1112a15–17, 1113a2–9 y 1139a31–b13. Las expresiones que usa Aristóteles para referirse al objeto de la προαίρεσις (τὰ πρὸς τὸ τέλος y τὰ πρὸς τὰ τέλη) son ambiguas respecto de si la elección es de medios para alcanzar un fin (o fines) o de instancias particulares de ese fin. Cfr. Sorabji, “Aristotle on the Role of Intellect in Virtue”, pp. 203–204 y 206 y Wiggins, “Deliberation and Practical Reason”, pp. 227–231.

<sup>18</sup> Siguiendo a Frede (“The Sea-Battle Reconsidered”), interpreto este enunciado como una formulación del principio de bivalencia. Cfr. Whitaker, *Aristotle’s de Interpretatione* (esp. pp. 113–119) es el defensor más reciente de una interpretación rival. Como sea que interpretemos el enunciado, es importante destacar que, para Aristóteles, éste expresa una proposición que implica la predeterminación y la necesidad anticipada: “todo [en el futuro] es y se da por necesidad” (πάντα εἶναι καὶ γίνεσθαι ἐξ ἀνάγκης).

emos esta cosa, esta otra ocurrirá, pero si no <hacemos> ésta, <la otra> no ocurrirá).<sup>19</sup>

El texto merece una lectura cuidadosa. La observación en <b> asevera que deliberamos bajo el *supuesto* de que “si hacemos esta cosa, esta otra ocurrirá, pero si no <hacemos> ésta, <la otra> no ocurrirá”. El supuesto no es sólo que la deliberación y el esfuerzo conducen a ciertas acciones (“si hacemos esta cosa <*sc.* deliberar>, esta otra sucederá”:  $p \rightarrow q$ ), sino también que lo primero es condición *sine qua non* de lo segundo (“si no <hacemos> ésta, <la otra> no ocurrirá”:  $\neg p \rightarrow \neg q$  que da lugar por contraposición a  $q \rightarrow p$ ). Es probable que para Aristóteles este doble supuesto sea correcto. En efecto, la deliberación y el esfuerzo son condición tanto suficiente como necesaria para sus efectos.<sup>20</sup> Ahora bien, según <a>, “no haría falta deliberar” si el fatalismo fuera verdadero. En otras palabras, si éste fuera verdadero, nuestras deliberaciones y esfuerzos —que son de hecho necesarios para que ocurran sus consecuencias— serían superfluos. Esta supuesta consecuencia del fatalismo también fue objeto de discusión en la escuela peripatética tardía, quinientos años después de Aristóteles, como lo indica el siguiente texto de Alejandro de Afrodisia:

Si hiciéramos todas las cosas que hacemos por ciertas causas predeterminadas sin tener ningún poder para realizar o no algo en particular [...] ¿cuál es la ventaja que, en la esfera de las acciones, obtendríamos del hecho de haber deliberado acerca de lo que ha de hacerse? pues aquello que hubiésemos hecho sin haber deliberado, también es lo que es necesario hacer después de haber deliberado, de manera que por haber deliberado no obtendríamos ninguna ventaja aparte del deliberar mismo.<sup>21</sup>

Sin embargo, mucho antes de Alejandro, la objeción de Aristóteles era ya materia de discusión. En la época helenística se le conocía como

<sup>19</sup> οὔτε βουλευέσθαι δέοι ἂν οὔτε πραγματεύεσθαι, ὡς ἂν μὲν τοδί ποιήσωμεν. ἔσται τοδί, ἂν δὲ μὴ τοδί, οὐκ ἔσται.

<sup>20</sup> Sobre la tesis de que son suficientes, véase EN 3 (esp. 1112a30–31, 34–35, b2–4). Sin embargo, *cf.* 1150b19–22 y 1152a18–19. Me ocupo de este tema en *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, p. 10, n. 18.

<sup>21</sup> DF 11. 179, 12–14 y 17–20: εἰ δὲ εἴημεν πάντα ἅ πράττομεν πράττοντες διὰ τινος αἰτίας προκαταβεβλημένας ὡς μηδεμίαν ἔχειν ἐξουσίαν τοῦ πράξει τῶδε τι καὶ μὴ (...) τί πλέον ἡμῖν εἰς τὸ πράττειν ἐκ τοῦ βουλευέσθαι περὶ τοῦ πραχθησομένου γίνεται: ὁ γὰρ ἂν ἐπράξαμεν μὴ βουλευσάμενοι, τοῦτο καὶ μετὰ τὸ βουλευέσθαι πράττειν ἀνάγκη, ὥστ' οὐδὲν ἡμῖν πλέον ἐκ τοῦ βουλευέσθαι αὐτοῦ τοῦ βουλευέσθαι περιγίνεται.

el “Argumento perezoso” (ἀργὸς λόγος). De él se conserva la siguiente formulación, que debemos nuevamente a Cicerón (*F* 28–29):<sup>22</sup>

Si para ti es destino que te recuperes de esta enfermedad, entonces te recuperarás, llames o no llames a un médico; igualmente, si para ti es destino que no te recuperes de esta enfermedad, entonces no te recuperarás, llames o no llames al médico. Pero lo uno o lo otro está destinado; por consiguiente, no tiene caso llamar al médico.<sup>23</sup>

Antes de pasar a la respuesta de Crisipo a esta objeción aristotélica, es preciso señalar una ambigüedad en su significado.

En sus tres versiones, la objeción admite dos lecturas muy diferentes, a las cuales me referiré como “(1)” y “(2)”. Para un suceso presente *P* y un suceso futuro predeterminado *F* tales que *P* y *F* se relacionan aparentemente de modo causal,

(1) se sigue del fatalismo que *F* habrá de darse aun cuando *P* no se diera, en el entendido de que (a) *P* es contingente (esto es, *P* puede no darse en el presente), y de que (b) si *P* no se diera, *F* se daría de todas formas, lo cual es absurdo;

(2) se sigue del fatalismo que, si bien *P* y *F* son necesarios (ambos tienen que darse), *F* no se dará *porque* se da *P*, esto es, no existe realmente una relación causal explicativa entre *F* y *P*, lo cual es absurdo.

En ambas lecturas, la objeción es que, si el fatalismo fuera correcto, ningún suceso futuro predeterminado dependería de que se den los sucesos presentes que están aparentemente relacionados con él de modo causal. En su primera lectura, la objeción atribuye al fatalista, además, la creencia de que, a diferencia de los sucesos futuros, los cuales son necesarios por ser inevitables, los sucesos presentes son contingentes, pues pueden no darse. De esta lectura se sigue que los sucesos futuros estarían subdeterminados por su causa, si por esto se entiende que el suceso ocurrirá aun cuando no ocurra su causa: Abel

<sup>22</sup> Hay otras dos fuentes para el *argos logos*: Orígenes, *Cels.* 2.20 (*SVF* 2.957) y Eusebio, *praep. ev.* 6.8.25 (*SVF* 2.998, *LS* 62F).

<sup>23</sup> Si fatum tibi est ex hoc morbo convalescere, sive tu medicum adhibueris sive non adhibueris, convalesces; item, si fatum tibi est ex hoc morbo non convalescere, sive tu medicum adhibueris sive non adhibueris, non convalesces; et alterutrum fatum est; medicum ergo adhibere nihil attinet.

morirá asesinado aun cuando no sea Caín quien lo asesine. La segunda lectura, en cambio, no atribuye esta creencia al fatalista, pues, según ella, éste sostiene que los sucesos futuros y los presentes son igualmente necesarios. En el ejemplo, el que *Caín* asesine a Abel es tan necesario como el que Abel muera asesinado. En un sentido de “subdeterminación” más débil que el anterior, sin embargo, aquí también los sucesos futuros están subdeterminados por su causa presente. En efecto, por “subdeterminación de la causa” también puede entenderse que el efecto sí ocurrirá necesariamente aunque no en virtud de su causa (la cual no obstante también tiene que darse por necesidad) y esto es justamente lo que se afirma en (2).

Por consiguiente, para evaluar la fuerza de la objeción necesitamos abordar dos problemas diferentes: (a) ¿acepta realmente el fatalismo la contingencia de los sucesos presentes, a la vez que niega esta contingencia en el caso de los sucesos futuros, como supone la primera lectura?, (b) ¿se sigue realmente del fatalismo que no existe ninguna relación causal explicativa entre sucesos futuros y presentes, como parece suponerse en la segunda lectura? La respuesta a la primera pregunta debe ser “no” si el tipo de fatalismo en cuestión es mínimamente coherente. En efecto, dado que en el pasado el presente estaba en el futuro, el presente estuvo predeterminado del mismo modo en que ahora lo está el futuro. Es por ello que un fatalismo mínimamente coherente tiene que asumir que el presente y el futuro son análogos en cuanto a su comportamiento modal, lo cual explica por qué la respuesta a la primera pregunta debe ser negativa. En todo caso, el fatalismo estoico de Crisipo suscribe este supuesto.<sup>24</sup> En consecuencia, su fatalismo es inmune a la objeción, pues la preocupación de Aristóteles, Cicerón y Alejandro al formularla es que no habría una analogía entre el presente y el futuro en cuanto a su comportamiento modal.

Ahora bien, si la preocupación es simplemente que, habiendo una analogía entre presente y futuro, los sucesos futuros no se darían *debido* a los presentes, la objeción cobra fuerza, pues pone la carga de la prueba del lado del fatalista, quien se ve obligado a mostrar que, pese a ser inevitables, los sucesos futuros sí dependen causalmente de los presentes y están completamente determinados por ellos.

<sup>24</sup> Una versión coherente del fatalismo puede aceptar que tanto los sucesos futuros como los pasados son igualmente contingentes en algún sentido. El propio Crisipo acepta esto. Lo que amenaza la coherencia es la falta de analogía entre presente y futuro.

Crisipo abordó este problema diseñando una teoría de sucesos “codestinados” (*confatalia*).<sup>25</sup> No es éste el lugar para emprender una revisión detallada de la teoría, pues otros ya lo han hecho con éxito.<sup>26</sup> Su idea central es que muchos sucesos futuros están “codestinados” con sucesos presentes en el siguiente sentido: un suceso futuro *F* está codestinado con un suceso presente *P* si y sólo si está predeterminado no sólo que *F* sucederá sino también el suceso complejo *FP* que consiste en que *F* ocurrirá debido a *P*. De este modo, si *F* está codestinado con *P*, se sigue por definición que *FP* ocurrirá si *F* ocurre. Si retomamos un ejemplo anterior, un suceso que Crisipo clasificaría como codestinado es mi convalecencia.<sup>27</sup> Este suceso está codestinado con que yo acuda al médico y siga sus prescripciones. En este caso, el suceso complejo *FP* es que yo convalezca *porque* acudo al médico y sigo sus prescripciones. Por consiguiente, si estoy destinado a convalecer, también está destinado que voy a convalecer porque acudo al médico y sigo sus prescripciones. Con esta teoría, Crisipo se aparta no sólo del fatalista incoherente, quien sostiene que en todo suceso y estado futuro se halla subdeterminado un sentido fuerte por su causa presente, sino también del fatalista no causal, quien afirma que no existe realmente ningún vínculo explicativo entre el futuro y el presente, y piensa, por ende, que los sucesos y estados futuros también se hallan subdeterminados por su causa presente, aunque en un sentido más débil.

Sin embargo, ¿por qué debería de haber sucesos codestinados en el sentido de Crisipo? ¿Acaso no está él simplemente *dando por sentado* que los hay?

De hecho, Crisipo da una razón sustantiva para creer en la existencia de sucesos (y estados) codestinados. La razón es que ciertos sucesos futuros presuponen conceptualmente un vínculo causal entre dichos sucesos y sucesos presentes. Para saber *qué* sucesos futuros están codestinados con sucesos presentes basta un análisis de los

<sup>25</sup> Las fuentes para esta teoría son *praep. ev.* 6.8.26-29 (*SVF* 2.998; *LS* 62F), *F* 30 y *Cels.* 2. 20 (*SVF* 2.957).

<sup>26</sup> Véase Reesor, “Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy”; Rist, *Stoic Philosophy*, cap. 7; Sorabji, *Necessity, Cause and Blame*, cap. 14; *LS*, cap. 55; Sharples, *Cicero. On Fate, ad loc.*; Sedley, “Chrysippus on Psychophysical Causation”. La discusión más reciente y completa de éste figura en el capítulo 5 de Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*.

<sup>27</sup> Aun cuando Cicerón sugiere en *F* 30 que éste no es un tipo de suceso que Crisipo consideraría como codestinado. Regreso a este asunto en la siguiente sección, al ocuparme de los sucesos “simples”.

conceptos que se emplean para describirlos. Esta idea figura en un testimonio de Diogeniano, un epicúreo tardío del siglo segundo de nuestra era, contenido en Eusebio, *praep. ev.* 6.8.28:

En efecto, dice <Crisipo>, así como, si alguien asevera que Hegesarco el luchador saldrá completamente ileso de la pelea de box, sería absurdo que uno esperara que Hegesarco peleara con la guardia baja porque él estaba destinado a salir ileso (habiendo dicho esto quien hizo la aseveración debido a la excelente guardia que emplea este hombre para no ser golpeado), así también en los demás casos.<sup>28</sup>

Es importante observar que el meollo del argumento es efectivamente conceptual, pues se refiere no a cuestiones de hecho, sino al significado de la afirmación (ἀπόφασις) realizada por un hablante. Uno no puede *afirmar* “Hegesarco saldrá completamente ileso de la pelea de box” sin con ello *significar* que lo hará debido a su excelente guardia contra los golpes. Por lo tanto, el suceso que consiste en que Hegesarco salga ileso, completamente ileso, está codestinado con un suceso presente (negativo), a saber, el consistente en que Hegesarco *no* peleará con la guardia baja. El término “significar” no se halla en el texto de Eusebio. Pero sí encontramos en él la idea de que existe una forma correcta y una incorrecta de entender la afirmación del hablante y de que la segunda es no sólo incorrecta sino absurda.

¿Cómo funciona el argumento? La proposición que se asevera es *Hegesarco el luchador saldrá completamente ileso de la pelea de box* (Ἡγήσαρχον τὸν πύκτην ἐξελεύσεσθαι τοῦ ἀγῶνος πάντως ἄπληκτον). Esta proposición expresa un suceso futuro *F* y el suceso complejo *FP* vendría a ser la combinación de *F* con el suceso negativo presente *P*, el cual consiste en que Hegesarco no lucha con la defensa baja. Para hacer las cosas más sencillas, me referiré a *P* en términos positivos: Hegesarco lucha con la guardia en alto.<sup>29</sup> La tesis de Crisipo, por lo tanto, parece ser que *F* está codestinado porque la proposición que expresa a *FP* —*Hegesarco el luchador saldrá completamente ileso de la pelea de box porque pelea con la guardia en alto*— está contenida en el signifi-

<sup>28</sup> *Praep. ev.* 6.8.28: ὡσπερ γάρ, φησίν, εἰ λέγοντός τινος Ἡγήσαρχον τὸν πύκτην ἐξελεύσεσθαι τοῦ ἀγῶνος πάντως ἄπληκτον ἀτόπως ἂν τις ἤξιου καθιέντα τὰς χεῖρας τὸν Ἡγήσαρχον μάχεσθαι, ἐπεὶ ἀπληκτον αὐτὸν καθείμαρτο ἀπελθεῖν, τοῦ τὴν ἀπόφασιν ποιησαμένου διὰ τὴν περιττοτέραν τὰνθρώπου πρὸς τὸ μὴ πλήττεσθαι φυλακὴν τοῦτο εἰπόντος, οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἔχει.

<sup>29</sup> El concepto de “tener la guardia en alto” está desde luego contenido en el “emplear una excelente guardia contra los golpes del adversario”.

cado de la proposición que expresa a *F*. En unos instantes veremos por qué una cosa debe estar contenida en la otra. Pero una conclusión que cabe extraer de esto es que, para Crisipo, *F* está codestinado con *P*, y es absurdo afirmar que *F* ocurrirá sin *P* por una razón conceptual. La relación explicativa entre *F* y *P* se sigue de los conceptos mismos que emplea el hablante griego en su aseveración de *F*.

Para apreciar la fuerza del argumento de Crisipo es preciso tener en mente el contexto específico en que se desarrolla. A primera vista no es claro por qué debe haber un vínculo conceptualmente necesario entre salir ileso de una pelea de box y pelear con la guardia en alto. ¿Acaso lo primero sólo puede causarse por lo segundo? Tanto Crisipo como su oponente parecen estar de acuerdo en que dicho vínculo existe efectivamente.<sup>30</sup> Pero ¿por qué? Aparentemente, uno podría salir ileso de una pelea con tan sólo huir del adversario, lo cual es algo que uno puede hacer con la guardia baja. Si nos fijamos con detenimiento en el contexto, sin embargo, vemos por qué ambos coinciden en la existencia del vínculo. Según las reglas que definían el box en la Antigüedad, era imposible ganar una pelea con la guardia baja.<sup>31</sup> Una pelea en la cual esto sucediera no sería en absoluto de *box*. Por consiguiente, la relación causal entre los dos sucesos *F* y *P* es conceptualmente necesaria dado el concepto específico de box que emplean Crisipo y su oponente.

Sobre la base del testimonio de Diogeniano que citamos antes, cabe concluir que esta clase de análisis conceptual es una pieza central de la teoría de los *confatalia* de Crisipo. Para determinar qué sucesos futuros están codestinados con sucesos presentes, es suficiente explotar la relación semántica que existe entre los conceptos usados para describirlos. Una consecuencia de esta teoría es que el hecho de que dos sucesos estén codestinados depende de qué conceptos se usan para describirlos. A quienquiera que decida no describir la pelea entre Hegesarco y su adversario como una pelea de *box*, recurriendo a todas las reglas que las rigen, podrá parecerle perfectamente plausible la proposición *Hegesarco saldrá ileso de la pelea con la guardia baja*.

<sup>30</sup> Según el texto, *Crisipo* ve como absurdo (ἀτόπως) que Hegesarco pueda salir completamente ileso de la pelea con la guardia baja. También es algo que el oponente de Crisipo consideraría como una consecuencia absurda, aunque inevitable, del fatalismo.

<sup>31</sup> Véanse Poliakoff, *Combat Sports in the Ancient World*, pp. 80–85 y 141–142 y Dión Crisóstomo, *Discursos*, 29. 11–12. Me ocupó de este asunto en *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, p. 14, n. 28.

La relación diádica “estar codestinado con” sólo es satisfecha según ciertas descripciones de los sucesos involucrados porque distintos conceptos pueden usarse para describir los mismos sucesos.

Conviene hacer hincapié en algo que hasta ahora me limité a sugerir. Según Crisipo, sólo *algunos* sucesos y estados de cosas futuros están destinados con sucesos y estados presentes. Hay otros, llamados “simples” (*simplicia*), que no lo están. Un ejemplo de suceso simple (*res simplex*) sería, tal vez, que moriré algún día.<sup>32</sup> Es importante notar que incluso los sucesos simples dependen causalmente de sucesos o estados anteriores. No son una excepción a la tesis estoica de que “las cosas que se dan primero resultan ser causas de aquellas que se dan después y, en este sentido, todas las cosas se hallan unidas entre sí” (τῶν πρώτων τοῖς μετὰ ταῦτα γινομένοις αἰτίων γινομένων καὶ τούτῳ τῷ τρόπῳ συνδεομένων ἀλλήλοις ἀπάντων).<sup>33</sup> En el ejemplo que acabo de ofrecer, el que yo muera algún día será causado por, y presupone necesariamente, algún suceso o estado presente como, por ejemplo, el que yo no sea un dios. Ahora bien, si esto es así, ¿en qué difiere un suceso simple como éste de uno codestinado como lo sería el que yo gane una pelea de box? Una diferencia que cabe indicar es que, a diferencia de los segundos, los *simplicia* que se refieren a mi persona no tienen nunca su causa en alguna de mis acciones. Sea lo que yo haga, moriré algún día. De acuerdo con esta interpretación, la aplicación del concepto de “suceso (o estado) simple” a un caso particular es siempre relativa a una persona particular. Un suceso es simple siempre en relación con alguien. De este modo, una definición posible de suceso o estado simple podría ser: un suceso o estado de cosas futuro *F* es simple en relación con una persona *S* si y sólo si *F* le sucederá a *S* pero la causa de *F* no radica en ninguna de las acciones de *S*. Para seguir con el ejemplo, morir algún día es simple en relación conmigo porque habrá de sucederme independientemente de lo que yo haga o evite hacer. En cambio, ganar una pelea de box no es un suceso simple en relación conmigo, sino codestinado, porque, suponiendo que es algo que me sucederá, habrá de sucederme por una serie de acciones que yo lleve a cabo. En la sección 3.1 me ocupo

<sup>32</sup> Nótese, sin embargo, que en el texto de Cicerón el ejemplo es “Sócrates morirá tal día” (“moriatur illo die Socrates”) como si estuviera predeterminado el día específico en que Sócrates morirá. Sobre este ejemplo inesperado, véase Sedley, “Chrysippus on Psychophysical Causation”, pp. 315–319 y Bobzien, *Determinism and Freedom*, pp. 217–221.

<sup>33</sup> DF 192, 1–3.

de manera pormenorizada del concepto estoico de acción y del modo en el cual las acciones estoicas difieren de los sucesos y estados que meramente me suceden.

Otra cosa que debemos advertir es que Crisipo también está en la medida de hacer justicia al supuesto que Aristóteles nos atribuye a todos cuando deliberamos, a saber, que “si hacemos esta cosa, esta otra ocurrirá, pero si no <hacemos> esta, <la otra> no ocurrirá”. Supongamos que hacemos  $\Psi$  y pensamos que nuestra acción tendrá como consecuencia que hagamos  $\Phi$  (“si hacemos esta cosa, esta otra ocurrirá”:  $\Psi \rightarrow \Phi$ ). Según Aristóteles, esta creencia entraña otra creencia: la de que no haríamos  $\Phi$  *a menos que* hagamos  $\Psi$  (“si no <hacemos> esta, <la otra> no ocurrirá”:  $\neg\Psi \rightarrow \neg\Phi$ , que implica por contraposición  $\Phi \rightarrow \Psi$ ). Pero es precisamente en esto que Crisipo hace hincapié en su teoría. Para citar nuevamente el texto de Eusebio: “En efecto, muchas cosas no pueden darse separadamente del hecho de que también nosotros las queramos y de que contribuyamos <a que ocurran> con la motivación y el afán más asiduos por ellas, ya que, afirma, está codestinado con este hecho que esas cosas sucedan.”<sup>34</sup>

En nuestro ejemplo, si  $\Phi$  está codestinado con  $\Psi$ , el que hagamos  $\Phi$  requiere que hagamos  $\Psi$  como condición necesaria: lo primero no puede suceder “separadamente” (*χωρίς*) de lo segundo y si creemos *eso*, ciertamente no pensaremos que  $\Psi$  era algo superfluo para realizar  $\Phi$ . La objeción aristotélica, que acusa al fatalismo de volver nuestras acciones superfluas, sólo es pertinente cuando se dirige contra aquellas formas de fatalismo que suponen que el futuro está subdeterminado por el presente. Por ende, la objeción no es pertinente contra el fatalismo estoico, el cual indica cómo uno puede ser fatalista sin comprometerse con la idea de la subdeterminación del futuro por el presente.

### 1.3. *Los tres fatalismos: incoherente, no causal y crisipio*

Para concluir este capítulo, deseo presentar de modo sistemático las diferentes distinciones que he desarrollado hasta ahora entre tipos de fatalismo, tratando de situar el de Crisipo en este panorama más amplio.

<sup>34</sup> πολλὰ γὰρ μὴ δύνασθαι γενέσθαι χωρὶς τοῦ καὶ ἡμᾶς βούλεσθαι καὶ ἐκτενεστάτην γε περὶ αὐτὰ προθυμίαν τε καὶ σπουδὴν εἰσφέρεισθαι, ἐπειδὴ μετὰ τούτου, φησὶν, αὐτὰ γενέσθαι καθεῖμαρτο (*praep. ev.* 6.8.29).

Son tres las formas de fatalismo de las cuales me he ocupado. Una de ellas es la que quizá tienen en mente Aristóteles, Cicerón y Alejandro de Afrodísia al atacar el fatalismo, la cual podría expresarse del modo siguiente:

(I) Para un suceso presente  $P$  y un suceso futuro predeterminado  $F$  tales que  $P$  y  $F$  se relacionan aparentemente de modo causal,  $F$  habrá de darse aun cuando  $P$  no se diera y  $P$ , a diferencia de  $F$ , puede no darse.

Esta versión del fatalismo es incoherente pues implica que el futuro y el presente no se comportan modalmente de la misma manera: este último es contingente mientras que el primero es necesario por ser inevitable. Esto representa una incoherencia porque el presente estuvo alguna vez en el futuro y, por lo mismo, es necesario si el futuro en general lo es.

La segunda forma de fatalismo que se ha examinado es de tipo no causal, pues supone que los sucesos futuros no guardan ningún vínculo causal explicativo con los sucesos presentes. Desde una cierta lectura de la objeción de Aristóteles, Cicerón y Alejandro, es esta forma de fatalismo, y no la primera, el blanco de su ataque. El fatalismo no causal se define así:

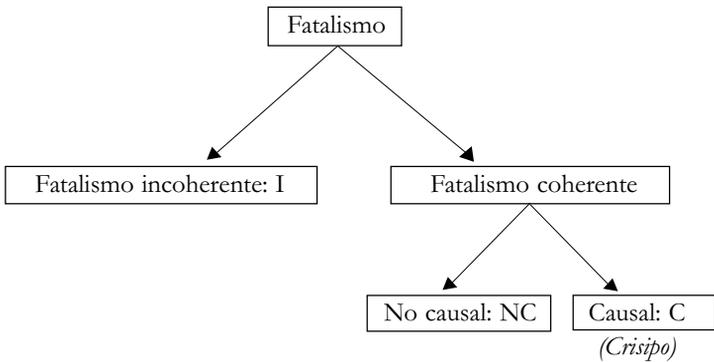
(NC) Para un suceso presente  $P$  y un suceso futuro predeterminado  $F$  tales que  $P$  y  $F$  se relacionan aparentemente de modo causal, si bien  $P$  y  $F$  son necesarios,  $F$  no se dará *porque* se da  $P$ : no existe realmente una relación causal explicativa entre  $F$  y  $P$ .

La tercera forma de fatalismo es la que defiende Crisipo, quien la distingue explícitamente de (NC). Se trata de una forma causal de fatalismo, pues argumenta en favor de un vínculo causal explicativo entre futuro y presente, sobre la base de consideraciones conceptuales:

(C) Para un suceso presente  $P$  y un suceso futuro predeterminado  $F$  tales que  $P$  y  $F$  se relacionan aparentemente de modo causal, tanto  $F$  como  $P$  son necesarios y el vínculo causal explicativo entre  $F$  y  $P$ , en virtud de que están codestinados, es conceptualmente necesario.

Contra (I), tanto (NC) como (C) son coherentes, pues coinciden en que el presente y el futuro se comportan modalmente de la misma forma. Con ello, logran evitar la incoherencia a la cual se ve llevada (I). La diferencia entre (NC) y (C) estriba en que, por contraste con (C), (NC) sostiene que el futuro no se relaciona de modo causal con el presente.

Podemos ilustrar el lugar del fatalismo causal de Crisipo dentro del mapa del fatalismo por medio del siguiente esquema:



Por último, quisiera hacer algunas observaciones acerca de la teoría fatalista a la que Aristóteles ataca en *int.* 9.<sup>35</sup> Como ya vimos, es una teoría que, a diferencia de la de Crisipo, llega a la conclusión de que el futuro ya está fijado, a partir de la tesis de que las proposiciones que se refieren al futuro ya poseen un valor de verdad (18b26–33).<sup>36</sup>

<sup>35</sup> A diferencia de la teoría a la que Aristóteles alude en 18b17–25, la cual sostiene que ninguna proposición sobre el futuro ni su negación son verdaderas anticipadamente. Esto implica el nihilismo, esto es, la tesis de que nada sucederá en el futuro. *Cfr.* 18b25: “una batalla no habría ni de darse ni de no darse” (δέοι γὰρ ἂν μήτε γενέσθαι ναυμαχίαν μήτε μὴ γενέσθαι).

<sup>36</sup> Un antecedente de este argumento se halla en el “argumento segador” (θερίζων λόγος) cuya autoría se remonta probablemente a la escuela dialéctica (c. 320–250 a.C.). *Cfr.* Estéfano, *in Ar. int.* 34, 36–35, 5, Amonio, *in Ar. int.* 131, 20–132,7 y Anon., *in Ar. int.* (FDS 1253). Este argumento se discute en Seel, “Zur Geschichte und Logik des θερίζων λόγος”, Sorabji, “The Three Deterministic Arguments Opposed by Ammonius” y Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, pp. 78–81 y 189–191. *Cfr.* F 21 e *int.* 18b11–13. Me ocupo de este tema en *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, p. 17, n. 33.

Este fatalismo es claramente de tipo no causal, pues no recurre, ni en este pasaje ni en ningún otro del capítulo, a la idea de que los sucesos y estados futuros dependen causalmente de sucesos y estados presentes. *A fortiori*, este fatalismo tampoco emplea la idea crisipia de que las proposiciones que se refieren al futuro ya poseen un valor de verdad porque ya están presentes las causas de sus sucesos y estados.<sup>37</sup> Por otra parte, no cabe duda de que para los estoicos el futuro ya está fijado, en el sentido de que todo lo que habrá de suceder está destinado a suceder y ya es, por lo tanto, necesario. Pero llegan a esta conclusión a través de la tesis de que toda causa es suficiente para su efecto, de la cual nos ocuparemos en el próximo capítulo. Crisipo no pretende que la tesis de la verdad anticipada implique por sí sola la necesidad del suceso futuro correspondiente, como sí lo pretende el fatalista de *int.* 9. El texto del *De Fato* de Cicerón es engañoso cuando, en el párrafo 28, presenta a los estoicos como si infirieran la predeterminación a partir de la verdad anticipada.<sup>38</sup> Los estoicos sí hacen esta inferencia, pero sólo dada la tesis *adicional* de que toda causa es suficiente, la cual Crisipo también defiende. Sin embargo, él no la emplea en el contexto específico de su argumento de la bivalencia, cuyo propósito es simplemente establecer que todo tiene una causa.

<sup>37</sup> Como Sharples lo señala en *Cicero. On Fate*, p. 174.

<sup>38</sup> Una inferencia que el propio Cicerón no apoya: *nec si omne enuntiatum aut verum aut falsum est, sequitur ilico esse causas immutabiles easque aeternas quae prohibeant quicquam secus atque casurum sit.* “Tampoco, si toda proposición es verdadera o falsa, se sigue por esa razón que haya causas inmutables y eternas que impidan que algo suceda de una manera diferente de como de hecho sucederá.” *Cfr. F 19.*

## LA BASE DEL DETERMINISMO ESTOICO (B): LA CAUSALIDAD ES NECESARIA

El presente capítulo se ocupa de la otra tesis constitutiva del determinismo estoico: todo efecto se sigue necesariamente de su causa. Esta tesis se deriva de la combinación de dos ideas: (i) las relaciones causales particulares se subsumen bajo regularidades estrictas y (ii) dichas regularidades implican necesidad, esto es, dadas las mismas circunstancias, los mismos efectos han de ocurrir. De acuerdo con (i) y (ii), para cualquier relación causal  $r$  en la cual un conjunto de condiciones  $c$  causa un efecto  $e$ ,  $r$  es necesaria en virtud de que es *imposible* que ocurra una situación en que se dé  $c$  y no  $e$ . De este modo,  $e$  habrá de ocurrir en toda situación posible en que  $c$  vuelva a ocurrir. Esta forma de explicar la necesidad causal es fundamental en la filosofía estoica. Es una consecuencia de una parte esencial de su física, a saber, la doctrina del eterno retorno. Podemos apreciar la manera exacta en que la doctrina conduce a esta consecuencia, si atendemos a los argumentos que los estoicos ortodoxos adujeron en favor de la doctrina misma. La sección 2.1 se dedica a presentar los principales elementos de la doctrina. En 2.2 veremos los argumentos estoicos en que se sostiene. Finalmente, en 2.3 derivamos las consecuencias deterministas de la doctrina.

### *2.1. La versión ortodoxa de la doctrina del eterno retorno*

La primera versión de la doctrina dentro de la escuela estoica afirma no sólo que el cosmos habrá de destruirse completamente en algún momento para reconstituirse nuevamente, sino también que este nuevo cosmos será indiscernible ( $\acute{\alpha}\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\kappa\tau\omicron\varsigma$ ) del actual. Podemos decir que estas tres tesis son “ortodoxas” por oposición a “heterodoxas”, pues hubo estoicos que las pusieron en duda, apartándose así de la opinión

de los escolarcas tempranos de la escuela.<sup>1</sup> Las tres se mencionan en un testimonio de Nemesio (N 111,14–25, *SVF* 2.625, *LS* 52C).

Los estoicos afirman que los planetas, al reconstituirse en su misma constelación, a lo largo y a lo ancho, donde al principio estaba cada uno cuando el universo primeramente se constituyó, en períodos determinados de tiempo, producen la conflagración y destrucción de las cosas. Desde cero, el universo se reconstituye en lo mismo, y cuando, de la misma manera, los astros retoman su curso, cada suceso que ocurrió en el período anterior se lleva a cabo indiscerniblemente. En efecto, nuevamente existirán Sócrates, Platón y cada uno de los seres humanos junto con los mismos amigos y ciudadanos. Padecerán las mismas cosas, se encontrarán a las mismas personas y emprenderán las mismas cosas; y toda ciudad, pueblo y campo se reconstituirá del mismo modo. La reconstitución del todo no se produce una sola vez sino muchas; mejor dicho, las mismas cosas se reconstituyen interminablemente un número infinito de veces.<sup>2</sup>

Empecemos con algunas observaciones aclaratorias.

La tesis de la reconstitución presupone que el fuego de la conflagración que consume periódicamente al mundo habrá de apagarse para dar paso a la reconstitución. Pero ¿por qué ese fuego ha de apagarse? El texto no contesta esta pregunta, pero Jaap Mansfeld ha mostrado en una serie de estudios recientes que es posible extraer una razón de otras fuentes sobre el estoicismo, las cuales parecen reflejar, muy particularmente, ideas de Zenón.<sup>3</sup> La razón es que nadie —ni siquiera dios— sería capaz de impedir que el fuego se apague.

<sup>1</sup> Véase Salles, Molina y Araiza, “Ortodoxia y heterodoxia en la idea estoica del eterno retorno”.

<sup>2</sup> Οἱ δὲ Στωϊκοὶ φασιν ἀποκαθισταμένους τοὺς πλάνητας εἰς τὸ αὐτὸ σημεῖον κατὰ τε μήκος καὶ πλάτος, ἔνθα τὴν ἀρχὴν ἕκαστος ἦν, ὅτε τὸ πρῶτον ὁ κόσμος συνέστη, ἐν ῥηταῖς χρόνων περιόδοις ἐκπύρωσιν καὶ φθορὰν τῶν ὄντων ἀπεργάζεσθαι καὶ πάλιν ἐξ ὑπαρχῆς εἰς τὸ αὐτὸ τὸν κόσμον ἀποκαθίστασθαι, καὶ τῶν ἀστέρων ὁμοίως πάλιν φερομένων, ἕκαστον <τῶν> ἐν τῇ προτέρᾳ περιόδῳ γενομένων ἀπαραλλάκτως ἀποτελεῖσθαι: ἔσθαι γὰρ πάλιν Σωκράτη καὶ Πλάτωνα καὶ ἕκαστον τῶν ἀνθρώπων σὺν τοῖς αὐτοῖς καὶ φίλοις καὶ πολίταις, καὶ τὰ αὐτὰ πείσεσθαι καὶ τοῖς αὐτοῖς συντεύξεσθαι καὶ τὰ αὐτὰ μεταχειρίεσθαι, καὶ πᾶσαν πόλιν καὶ κώμην καὶ ἀγρὸν ὁμοίως ἀποκαθίστασθαι: γίνεσθαι δὲ τὴν ἀποκατάστασιν τοῦ παντός οὐχ ἅπαξ, ἀλλὰ πολλάκις, μᾶλλον δὲ εἰς ἄπειρον καὶ ἀτελευτήτως τὰ αὐτὰ ἀποκαθίστασθαι.

<sup>3</sup> *Cf.* Mansfeld, “Providence and the Destruction of the Universe”, pp. 161–162 y “Theology”, pp. 467–468.

Está en la naturaleza del fuego no apagar hasta no consumir la totalidad de materia combustible contenida en lo que se está quemando. Por consiguiente, si fuera infinita la cantidad de materia combustible contenida en el cosmos, el fuego de la conflagración no se apagaría nunca. Sin embargo, los estoicos creían que la cantidad de materia contenida en él tiene que ser finita.<sup>4</sup> Por lo tanto, el fuego de la conflagración consumirá la totalidad de la materia combustible del cosmos,<sup>5</sup> pero, dada su finitud, tendrá que apagarse en un tiempo finito.

Por otra parte, la idea misma de que hay un tiempo en que el dios estoico no hace nada es contraria a su naturaleza, que presupone una actividad constante.<sup>6</sup> Por esta razón, tiene que realizar alguna actividad cuando se apaga el fuego de la conflagración. Pero su actividad, sostienen los estoicos ortodoxos, será cosmogónica: es un nuevo *cosmos* lo que habrá de surgir al terminar la conflagración. Esto aparece en Diógenes Laercio:

Y se genera el cosmos cada vez que la sustancia sufre un cambio que va del fuego hacia lo húmedo pasando por el aire. En seguida, cuando su parte densa se condensa, acaba siendo tierra, mientras que su parte rara se rarifica y enrareciéndose mucho más genera fuego. Luego, por una

<sup>4</sup> Sobre la finitud del cosmos estoico, *cf.* *M* 9.332 (*SVF* 2.524, *LS* 44A) y *DL* 7.140. Según Mansfeld (“Providence and the Destruction of the Universe”, p. 162, n. 99), la idea de que la materia (πρώτην ὕλην) no aumenta ni disminuye —la cual hallamos en Zenón en *E* 1.132–26–133, 5 (*SVF* 1.87) y *DL* 7.150 (*SVF* 1.87), y en Crisipo en *E* 1.133, 6–10— también es una prueba de que su cantidad total es finita.

<sup>5</sup> Véase Zenón *ap.* Alexander Lycopolis, *contra Manichaeorum opiniones disputatio* 19, 2–4 (*LS* 46I): τὸν Ζήνωνος τοῦ Κιτιέως ... λόγον, ὃς “τὸ πᾶν ἐκπυρωθήσεται” λέγων· “πᾶν τὸ καίον ἔχον (ὄτι) καύση ὅλον καύσει· καὶ ὁ ἥλιος πῦρ ἐστὶν καὶ ὁ ἔχει οὐ καύσει;” ἐξ οὐ συνήγετο, ὡς ζετο. “τὸ πᾶν ἐκπυρωθήσεται”. “El argumento de Zenón de Citio que dice ‘el todo se incendiará’: ‘todo lo que quema, teniendo cualquier cosa que quemar, lo quemará por completo; ahora bien, el sol es fuego y acaso no quemará lo que tiene <para quemar>?’. De lo cual se seguía, como pensaba, que el todo se incendiará.”

<sup>6</sup> Se trata de una idea que se remonta a Platón en las *Leyes* (901A–903A). Para los estoicos, véase *DL* 7.134 (*SVF* 2.300) donde se identifica a dios con el principio activo del cosmos (τὸ ποιοῦν). Véase también el argumento en favor de la existencia de dios en *M* 9.75–76 (*SVF* 2.311). La idea de que dios es ocioso es atacada por Boeto (*SVF* 3 Boethus 7): Ἐτι πρὸς τούτοις, ἐάν ἐκπυρωθῆ, φασί, τὰ πάντα, τί κατ’ ἐκείνον ὁ θεὸς πράξει τὸν χρόνον; ἢ τὸ παράπαν οὐδέν; καὶ μήποτ’ εἰκότως. “Más aún, afirman, si se conflagraran todas las cosas ¿qué haría dios durante ese tiempo? ¿Acaso nada en absoluto? Aunque <si lo anterior es correcto>, esto sería perfectamente plausible.”

mezcla que se da a partir de ellos, se generan no sólo las plantas sino también los animales y las demás especies naturales.<sup>7</sup>

La reconstitución comienza cuando el fuego de la conflagración se apaga y se transforma en aire y, posteriormente, en agua. Llegado este punto, una parte de él permanece como agua y la otra se transforma a sí misma según tres procesos distintos. Uno de ellos genera tierra a través de la condensación de las partes más espesas del agua, el segundo genera aire gracias a la rarefacción de sus partes más finas, y el tercero, parecido al segundo, produce fuego cuando las partes más finas del agua se rarefacen aún más. De ahí en adelante, las plantas, los animales y “las demás especies naturales” se generan gradualmente por mezcla a partir de los elementos. La descripción que ofrece Diógenes parece referirse a un proceso mecánico en el cual no intervienen fines ni propósitos. Pero la idea original de los estoicos es que dios guía el desarrollo de todo el proceso por medio de su presencia activa en cada una de sus etapas.<sup>8</sup>

En lo tocante a la tesis de la identidad transcíclica, ¿qué tan fuerte pretende ser? Cabe pensar que es al más alto grado. En lo que es tal vez su primer uso registrado durante la época helenística (Arcesilas *ap. Sexto Empírico, Adversus Mathematicos* 7.409–10), el término “indiscernibilidad” (ἀπαραλλαξία) no se refiere a una relación entre objetos (o universos enteros) sino a una relación entre *impresiones* de objetos. Según este uso, dos impresiones son indiscernibles (ἀπαράλλακτοι) si los objetos que ellas representan son “exactamente iguales entre sí” (ἄκρως ἀλλήλοις ὁμοίων).<sup>9</sup> Los estoicos ortodoxos, sin embargo, no aceptaron nunca la tesis metafísica de que objetos numéricamente distintos puedan ser exactamente iguales en cuanto a sus propiedades. Según lo señala Cicerón, “no hay un

<sup>7</sup> DL 142 (SVF 1.102, LS 46C): γίνεσθαι δὲ τὸν κόσμον ὅταν ἐκ πυρὸς ἡ οὐσία τραπή δι' ἀέρος εἰς ὑγρόν· εἶτα τὸ παχυμερές αὐτοῦ σουσὴν ἀποτελεσθῆ γῆ, τὸ δὲ λεπτομερές ἐξαραιωθῆ, καὶ τοῦτ' ἐπὶ πλέον λεπτυνθὲν πῦρ ἀπογεννήσῃ. εἶτα κατὰ μίξιν ἐκ τούτων φυτὰ τε καὶ τὰ ἄλλα γένη. Adopto la lectura propuesta por Long y Sedley de ὑγρόν en vez de ὑγρότητα.

<sup>8</sup> Cfr. SVF 2.1027 (LS 46A) y SVF 2.439 (LS 47F). Me ocupo en detalle de estos pasajes en *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, p. 21, n. 7. Sobre el “pan-teísmo” estoico y sus orígenes, cfr. Sedley, “The Origins of Stoic God”.

<sup>9</sup> Véase en particular M 7.252: “Los académicos, a diferencia de los estoicos, no suponen que sea imposible encontrar una impresión totalmente indiscernible <pero falsa>” (οὐχ ὥσπερ οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς ἀδύνατον ὑπειλήφασιν κατὰ πάντα ἀπαράλλακτόν τινα εὔρεθῆσθαι, οὕτω καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας).

cabello o un grano de arena que sea en todo tal como (*omnibus rebus talem qualis*) otro cabello o grano de arena”.<sup>10</sup> Los objetos numéricamente distintos siempre poseen entre sus propiedades alguna que los distingue entre sí. Esta propiedad distintiva, o conjunto único de propiedades, los estoicos la denominan “cualidad peculiar” (*ἰδίᾳ ποιότης*).<sup>11</sup> Por más tenue que sea, la diferencia que introduce esta cualidad puede registrarse físicamente en las impresiones que recibimos de los objetos.<sup>12</sup> Esto impide, en principio, que las impresiones sean epistemológicamente indistinguibles entre sí.<sup>13</sup> Por consiguiente, la indiscernibilidad estoica, aplicada a objetos, es una noción metafísica e implica la identidad numérica. Es metafísica, y no puramente epistemológica, porque la idea no es que ningún sujeto es capaz de observar las diferencias que puede haber entre los objetos, sino que no hay en absoluto diferencias entre ellos. Y la noción implica identidad numérica porque si *A* y *B* son indiscernibles, *A* y *B* no son realmente “dos” entidades discretas, sino una sola. Son numéricamente la misma entidad *porque* son indiscernibles. Si aplicamos la noción de indiscernibilidad al caso del eterno retorno, debemos concluir que el cosmos del ciclo presente es el mismo en todo que el cosmos de cualquier otro ciclo: en las cualidades de sus objetos, en cómo cada uno de ellos está internamente dispuesto, y en las relaciones extrínsecas que guardan entre sí<sup>14</sup> (y por lo tanto numéricamente

<sup>10</sup> *Acad.* 2.85.

<sup>11</sup> Sobre la noción estoica de *ἰδίᾳ ποιότης* y de *ἰδίως ποιόν* véase, por ejemplo, Crisipo *ap.* Alejandro de Afrodísia, *in Ar. a. pr.* 180, 33–6 (*SVF* 2.624, *LS* 52F), Diógenes Babilonio (discípulo de Crisipo) *ap.* DL 7. 58 (*SVF* 3 Diógenes 22, *LS* 33M), Posidonio y Mnesarco (siglo primero a.C.) *ap.* Estobeo en *E* 1. 177, 21–179, 17 (*LS* 28D). Dos textos también importantes pero que se refieren a los estoicos en general son Simplicio, *in Ar. de an.* 217, 32–218, 1 (*SVF* 2. 395, *LS* 28I) y Déxipo, *in Ar. cat.* 30, 20–6 (*LS* 28J).

<sup>12</sup> Si la impresión es cognitiva o “cataléptica” según la definición en *M* 7.248: *καταληπτικὴ δὲ ἐστὶ ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ’αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἔναπομεμαγμένη καὶ ἔναπεσφραγισμένη, ὅποια οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος*. “Una impresión cognitiva es una que sea a partir de lo que no es y está acañada e impresa de acuerdo con la cosa misma que es, y es de tal tipo que no puede darse a partir de lo que no es.”

<sup>13</sup> Esto también se aplica a las impresiones cognitivas. *Cfr.* *M* 7.252: “este tipo de impresión posee una determinada peculiaridad (τι ἰδίωμα) que la diferencia de otras impresiones [sc. de impresiones cognitivas de cosas semejantes].”

<sup>14</sup> En el testimonio de Nemesio (*N* 111, 14–25, *SVF* 2. 625, *LS* 52C) se hace explícito que la identidad abarca todos estos aspectos. *Cfr.* Salles, *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, p. 23, n. 14. Véase también Alejandro de Afrodísia, *in Ar. a. pr.* 180,

idéntico a él).<sup>15</sup> Como lo señala Nemesio más adelante en su testimonio: “Todo será lo mismo e indiscernible hasta en los más pequeños detalles.”<sup>16</sup>

## 2.2. *El argumento a favor de la indiscernibilidad transcíclica*

¿Por qué el presente cosmos ha de ser indiscernible del que surgirá después de la conflagración?

No disponemos de ninguna fuente que indique cuál fue el argumento estoico. Sin embargo, como lo han mostrado algunos estudiosos modernos, es probable que éste haya partido de consideraciones acerca de la naturaleza de dios y, en especial, de su incapacidad para crear un nuevo cosmos que no fuera idéntico al actual.<sup>17</sup> Imagine-mos que el cosmos creado en el próximo ciclo fuera discernible del actual. En ese caso, tendría que ser o mejor o peor que el actual. Pero dada la naturaleza de dios, ninguna de estas opciones estaría a su alcance.<sup>18</sup> En consecuencia, el nuevo cosmos no puede ser distinto del actual.<sup>19</sup>

Esta línea de razonamiento, no obstante, se vendría abajo si uno le dirigiera la siguiente objeción. Aun cuando se conceda que el nuevo cosmos tiene que ser igual de bueno, esta identidad no garantiza por sí sola una indiscernibilidad completa, porque el nuevo cosmos puede

33–6 (*SVF* 2.624, *LS* 52F): “en ese cosmos [*sc.* el nuevo], incluso lo que está cualificado de una manera peculiar es y deviene de nuevo el mismo que el de antes” [καὶ τὸν ἰδίως ποιὸν πάλιν τὸν αὐτὸν τῷ πρόσθεν εἶναί τε καὶ γίνεσθαι ἐν ἐκείνῳ τῷ κόσμῳ].

<sup>15</sup> Sobre esta idea, *cfr.* Salles, *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, p. 22, n. 13.

<sup>16</sup> N 112, 1–3: πάντα ὡσαύτως καὶ ἀπαραλλάκτως ἄχρι καὶ τῶν ἐλαχίστων ἄεσσεσθαι).

<sup>17</sup> *Cfr.* Mansfeld, “Providence and the Destruction of the Universe”, 160–163; M. Pohlenz, *Die Stoa* 1 81; F.H. Sandbach, *The Stoics* (1975), p. 79; y Furley, “Cosmology”, pp. 438–439.

<sup>18</sup> Pues un cambio para bien o para mal implicaría un cambio para bien o para mal en la naturaleza de dios, lo cual es imposible dada la teología estoica. *Cfr.* Cicerón, *nat. deor.* 2. 18 y Brunschwig, “Did Diogenes of Babylon Invent the Ontological Argument?”, p. 170, n. 1. Me ocupo de este asunto en Salles, *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, p. 23, n. 16.

<sup>19</sup> Mansfeld compara este argumento estoico con el que Aristóteles desarrolla en el *de philosophia* (fr. 19c Ross), del cual me ocupo en “Eκpύrosis and the Goodness of God in Cleanthes”.

contener la misma cantidad de bondad que la contenida en el actual (el mismo número de cosas buenas y con el mismo grado de bondad), y, pese a ello, diferir de él en otros aspectos; en particular, podría diferir en cuanto a los indiferentes que comprende, los cuales no son ni buenos ni malos.<sup>20</sup> Esto es, dada la distinción que los *proprios estoicos* proponen entre bondad e indiferencia y dada también su tesis de que existen efectivamente cosas indiferentes dentro del cosmos —las cuales se dividen entre preferidas, dispreferidas y completamente indiferentes—<sup>21</sup> los estoicos mismos no pueden inferir la indiscernibilidad completa sólo a partir de la indiscernibilidad en bondad.

En esta sección, me ocuparé de (a) una posible réplica estoica a esta objeción, (b) una contraobjeción a esta réplica y (c) una respuesta que los estoicos ortodoxos podrían ofrecer a esta contraobjeción. Este intercambio de argumentos es ficticio porque no hay pruebas de que haya ocurrido. Aun así, será filosóficamente enriquecedor imaginar cuál habría sido la postura de los estoicos frente a una postura contraria a la suya, pues nos ayudará a entender algunas ideas que de hecho desarrollaron en relación con el determinismo y el papel que en él desempeña el concepto de regularidad.

Una réplica estoica a la objeción inicial podría ser la siguiente. En el nuevo cosmos habrá de repetirse exactamente la misma cantidad de indiferencia dispreferida que la contenida en el cosmos actual si, como lo concede el oponente, ha de repetirse la misma cantidad de bondad; pero si la cantidad de indiferencia dispreferida es la misma, también ha de serlo la cantidad de indiferencia *preferida*; en efecto, la cantidad de indiferencia dispreferida y la de indiferencia preferida son correlativas entre sí: cualquier variación en una de ellas implica una variación inversamente proporcional en la otra.<sup>22</sup>

La tesis clave de que la cantidad de bondad determina la de indiferencia dispreferida puede argumentarse en detalle. Los indiferentes dispreferidos de los estoicos son concomitantes inevitables del

<sup>20</sup> Suele pasarse por alto este asunto. Véase Sandbach, *The Stoics*, p. 79; Mansfeld, "Theology", pp. 467–468 y Furley, "Cosmology", p. 439.

<sup>21</sup> *Cfr.* DL 7.101–3 (LS 58A), DL 104–5 (SVF 3.119, LS 58B); E 2.79, 18–80, 13 (LS 58C); E 2.84, 18–85, 11 (SVF 3. 128, LS 58E); M 11.64–7 (SVF 1. 361, LS 58F); *Stoic. rep.* 1048A (SVF 3. 137, LS 58H).

<sup>22</sup> Para una demostración pormenorizada de esta última tesis, *cfr.* Salles, *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, p. 24, n. 21 donde me baso en DL 7.101–3 (LS 58A), E 2.84, 18–85, 11 (SVF 3.128, LS 58E), E 2. 84, 18–85, 11 (SVF 3. 128, LS 58E) y 2. 83, 10–84, 2 (SVF 3. 124, LS 58D).

ordenamiento teleológico del cosmos.<sup>23</sup> Por consiguiente, en todo ciclo cósmico *tendrá* que haber la misma cantidad de indiferencia dispreferida si la cantidad de bondad es efectivamente la misma. Para ilustrar esta idea, consideremos un ejemplo que ofrece Crisipo.<sup>24</sup> La racionalidad humana es uno de los fines buenos que persigue el dios estoico. Para alcanzarlo es necesario que nuestro cráneo esté compuesto de huesos pequeños y delgados. Por esta razón, nuestro cráneo es frágil y, por ende, susceptible de dañarse hasta con ligeros impactos. En otras palabras, la medida en que un cráneo puede albergar un cerebro capaz de inteligencia es directamente proporcional a la delgadez de su estructura ósea, pero, cuanto más delgado sea, más frágil será. Por lo tanto, si el cosmos actual y el nuevo poseen la misma cantidad de racionalidad humana, como lo requiere el hecho de que sean indiscernibles en cuanto a su bondad, entonces tendrán que poseer la misma cantidad de indiferencia dispreferida en lo que respecta a la fragilidad de nuestro cráneo: su grado de fragilidad tendrá que ser el mismo en el cosmos actual y en el nuevo.<sup>25</sup> Un aspecto importante de esta idea es que dios mismo no tiene el poder de darnos un cráneo más sólido. Su grado de fragilidad es un concomitante *necesario* de la delgadez de su estructura ósea, la cual es un medio indispensable para alcanzar la racionalidad de la cual gozamos actualmente. Según lo ha señalado Mansfeld,<sup>26</sup> los concomitantes de Crisipo deben entenderse como el resultado de un acuerdo: dios sabe de antemano que la ejecución de su plan teleológico requiere el uso de medios que acarrear consigo fenómenos negativos inevitables;<sup>27</sup> por consiguiente, permite que sucedan dichos fenómenos a cambio de poder ejecutar su plan.

<sup>23</sup> Véase *NA* 7.1.7–13 (*SVF* 2.1170, *LS* 54Q), Plutarco, *Stoic. rep.* 1044D (*SVF* 2.1163, *LS* 54O), *DL*, 7. 104–105 (*SVF* 3. 119, *LS* 58B) y Epicteto, *D* 2.6.9 [*SVF* 3.191, *LS* 58J]. Discuto estos pasajes con minuciosidad en *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, p. 25, n. 22.

<sup>24</sup> Es el ejemplo que emplea Crisipo según Gelio (*NA* 7. 1. 7–13) y proviene de Platón, *Tim.* 74e–75d.

<sup>25</sup> Estrictamente hablando, el argumento establece por qué el grado de fragilidad del cráneo no puede ser *menor*. A la pregunta de por qué no puede ser mayor, Crisipo respondería que un dios benevolente —como es el caso del dios estoico— no nos haría tener un cráneo cuyo grado de fragilidad es innecesariamente elevado.

<sup>26</sup> *Cfr.* “Providence and the Destruction of the Universe”, pp. 158–159.

<sup>27</sup> Sobre su carácter inevitable, *cf.* *NA* 7.1.9. Apoyándome en otros textos, discuto la inevitabilidad de ciertos sucesos negativos dentro la cosmología estoica en “Ekpúrosis and the goodness of god in Cleanthes”.

Una posible contraobjeción a este argumento es que la indiscernibilidad respecto de la cantidad total de indiferencia preferida y dispreferida no implica, por sí sola, que este cosmos sea indiscernible del nuevo en cuanto a las cosas *completamente* indiferentes que contienen. Consideremos una vez más el ejemplo del cráneo. Dos cráneos que difieren entre sí por su tamaño o forma pueden tener exactamente el mismo grado de delgadez y, por ende, de fragilidad. Por lo tanto, mi cráneo puede ser ligeramente mayor en el nuevo cosmos y, no obstante, contener el mismo grado de indiferencia dispreferida. Sin embargo, de esto se sigue que el cosmos actual será indiscernible del cosmos nuevo respecto de la cantidad de indiferencia dispreferida que contiene, pero, al mismo tiempo, será discernible de él respecto del tamaño de mi cráneo (el cual es algo completamente indiferente *ceteris paribus*). Por consiguiente, dios puede introducir en principio varios cambios de un cosmos a otro sin ir en contra de la necesidad teleológica de siempre repetir la misma cantidad de bondad y la misma cantidad de indiferencia dispreferida que le es concomitante.

Es preciso advertir que, para introducir dichos cambios, dios se vería en la obligación de efectuar un cálculo sumamente complejo, pues cualquiera de ellos podría tener repercusiones más o menos sustantivas en la cantidad de indiferencia dispreferida. Por ejemplo, el mayor tamaño de mi cráneo en el nuevo cosmos haría que mi peluquero se tardara un poco más en cortarme el pelo y esto, a su vez, lo llevaría a irse un poco más tarde de la peluquería al final de su jornada de trabajo, lo cual podría resultar en que lo atropellara un automóvil que había logrado esquivarlo en el cosmos actual. Pero esto representa una variación en la cantidad de indiferencia dispreferida porque la muerte del peluquero *es*, para los estoicos, un indiferente dispreferido. Con el objeto de evitar esto, dios tendría que implementar una serie de ajustes en el nuevo cosmos. Para evitar que el automóvil atropelle al peluquero, por ejemplo, dios tendría que causar que éste me cortara el pelo un poco más rápido que en el cosmos actual. Esto, a su vez, implica un consumo de energía ligeramente superior, la cual tendría que compensarse de alguna manera, etc. Así pues, la contraobjeción sería que, si bien nada impide que dios introduzca cambios de un ciclo a otro en el conjunto de las cosas completamente indiferentes, cualquier cambio de este tipo le exige efectuar un cálculo de ajustes destinado a asegurar que la cantidad de indiferentes dispreferidos sea constante de un ciclo a otro. A menos que dios realice este cálculo, no habría ninguna garantía de que esa can-

tividad permaneciera constante, como lo exige la necesidad teleológica de que sea constante la cantidad de bondad.

¿Cómo responderían los estoicos a esta contraobjeción? Es al menos históricamente posible que se hubieran limitado a señalar el hecho de que, al planear el curso de los acontecimientos del nuevo cosmos, el dios estoico no llevó a cabo ninguno tipo de cálculo. Existe una razón de peso para afirmarlo. En efecto, ¿qué motivo tendría él para tomarse el trabajo de efectuar dicho cálculo si, *ex hypothesi*, la cantidad total de indiferencia dispreferida no cambiaría? El motivo será arbitrario y carente de sentido (y, por lo tanto, contrario a la racionalidad de dios), a menos que él pudiera usar los cambios en las cosas completamente indiferentes para *disminuir* la cantidad de indiferencia dispreferida. Pero esto, como vimos, es algo que dios no puede hacer. Ahora bien, la razón por la cual ésta sería efectivamente la respuesta de los estoicos es que hay pruebas textuales de que para ellos dios no efectúa ningún cálculo al planear el nuevo cosmos. La prueba aparece en un pasaje de Nemesio inmediatamente posterior al que cité al comienzo de la sección anterior: “Los dioses, que no están sujetos a esta destrucción, por medio de conocer un sólo periodo, conocen a partir de él todas las cosas futuras que existirán en los periodos subsecuentes.”<sup>28</sup>

Sabemos que en la filosofía estoica la providencia descansa sobre el conocimiento anticipado del curso de los acontecimientos,<sup>29</sup> y dios obtiene su conocimiento anticipado del curso de los acontecimientos del cosmos actual, *a partir* de su conocimiento del cosmos anterior (del mismo modo en que su conocimiento anticipado del nuevo cosmos descansa sobre su conocimiento del actual).<sup>30</sup> Por lo tanto, el pasaje que acabo de citar implica que su planeación providencial del cosmos actual proviene enteramente de su conocimiento de los ciclos pasados y no de un cálculo previo.<sup>31</sup> Puesto que conoce en detalle el curso de los acontecimientos de los ciclos pasados, dios se limita a

<sup>28</sup> N 111, 26–112,1: τοὺς δὲ θεοὺς τοὺς μὴ ὑποκειμένους τῇ φθορᾷ ταύτη, παρακολουθήσαντας μᾶ περιόδῳ, γινώσκειν ἐκ ταύτης πάντα τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι ἐν ταῖς ἐξῆς περιόδοις.

<sup>29</sup> Al respecto, *cf.* Salles, *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, p. 27, n. 28. Véase también Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, cap. 7.

<sup>30</sup> *Cfr.* LS 1 311.

<sup>31</sup> Sobre la idea en Nemesio de que los dioses no se destruyen en la conflagración y el conflicto que esto parece generar con Crisipo *ap.* Plutarco, *Stoic Rep.* 1052A, *cf.* LS 1, 331, Mansfeld, “Theology”, 468 y Salles, *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, p. 27, n. 29.

asegurarse que esta misma secuencia de sucesos y estados vuelva a ocurrir.

Es posible apreciar cómo dios reproduce esta secuencia si recordamos que dios predetermina *ab initio* la secuencia completa de sucesos y estados de un ciclo. Esta predeterminación *ab initio* se realiza a través de los que los estoicos llaman la “fórmula seminal” (σπερματικός λόγος) de cada cosa. Ésta es una noción que David Hahm ha descrito adecuadamente en términos de la información en cierto sentido “genética” contenida en cada cosa, la cual determina “lo que ella será y cómo actuará a lo largo de su vida”.<sup>32</sup> La información contenida en cada cosa se define al principio de cada ciclo. Es de esta manera que la masa inicial de fuego puro que deja la conflagración es “como si fuera una semilla que contiene los principios de todas las cosas” (καθαπερεί τι σπέρμα τῶν ἀπάντων ἔχον τοὺς λόγους); y abarca “todas las fórmulas seminales de acuerdo con las cuales cada cosa se genera según destino” (πάντας τοὺς σπερματικούς λόγους, καθ’ οὐς ἕκαστα καθ’ εἰσαρμένην γίνεται).<sup>33</sup> Para que la secuencia completa de sucesos y estados del cosmos actual sea idéntica a la de los ciclos anteriores, las fórmulas seminales de los objetos que habrán de generarse en él tienen que contener la misma información que la que contenían en los ciclos anteriores. Y para asegurarse de que esto sea el caso, el conocimiento que dios tiene del ciclo anterior —saber que involucra el conocimiento del contenido de sus fórmulas seminales— es suficiente y necesario, a menos, desde luego, que él fuera a recalcular todo para introducir cambios. Pero esto, como ya lo señalamos, iría en contra de su racionalidad.

<sup>32</sup> Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, pp. 75–76.

<sup>33</sup> Véase respectivamente *praep. ev.* 15.14.1 (*SVF* 1.98) y *E* 1.37, 22–23 (*SVF* 2.1027). Véase también *E* 1.153, 7–22 (*SVF* 1.497): ὥσπερ γὰρ ἐνός τινος τὰ μέρη πάντα φύεται ἐκ σπερμάτων ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις, οὕτω καὶ τοῦ ὄλου τὰ μέρη, ὧν καὶ τὰ ζῶα καὶ τὰ φυτὰ ὄντα τυγχάνει, ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις φύεται. Καὶ ὥσπερ τινὲς λόγοι τῶν μερῶν εἰς σπέρμα συνιόντες μίγνυνται καὶ αὐθις διακρίνονται γενομένων τῶν μερῶν, οὕτως ἕξ ἐνός τε πάντα γίνεσθαι καὶ ἐκ πάντων [eis] ἐν συγκρίνεσθαι, ὁδῶ καὶ συμφώνως διεξιούσης τῆς περιόδου. “En efecto, tal como todas las partes de una única cosa crecen en los tiempos establecidos a partir de semillas, así también crecen en los tiempos establecidos las partes del universo, entre las cuales se encuentran tanto los animales como las plantas. Y tal como ciertas razones de las partes, al unirse a una semilla, se mezclan y nuevamente se separan cuando surgen las partes, así también, al atravesar el ciclo metódica y armoniosamente su curso, todas las cosas se generan a partir de una y una se mezcla a partir de todas.”

### 2.3. *Identidad transcíclica y determinismo*

Ahora podemos trazar con claridad las consecuencias deterministas del eterno retorno. Para partir de un ejemplo, sea  $c$  el conjunto de condiciones que causaron que Napoleón perdiera la batalla de Waterloo en el cosmos actual y sea  $r$  el suceso que consiste en que  $c$  causa esa derrota. Supongamos también que en el próximo cosmos Napoleón vence la batalla. El próximo cosmos sería discernible del actual. Pero esto es imposible, como ya vimos. Por lo tanto,  $r$  tiene que darse en ambos ciclos, lo cual significa que si se da  $c$  en el próximo cosmos (como debe de darse), también debe de ocurrir la derrota de Napoleón. La necesidad que atañe a  $r$  en el próximo cosmos proviene, en última instancia, de la naturaleza necesaria de dios, la cual incluye su racionalidad. Un argumento similar puede ofrecerse para mostrar que  $r$  tuvo que haberse dado en el cosmos *actual*. A partir del hecho de que se dio en este cosmos, podemos inferir que tuvo que haberse dado en los ciclos anteriores; pero, si se dio en ellos, tuvo que darse en éste. *Mutatis mutandis*, el argumento se aplica a todo ciclo pasado, pues la secuencia de ciclos cósmicos en el estoicismo ortodoxo no tiene ni principio ni fin.<sup>34</sup>

Es importante notar que, en este argumento, la explicación de un suceso difiere de la explicación de su necesidad. Para explicar la derrota de Napoleón,  $c$  es suficiente. El eterno retorno no desempeña aquí ninguna función explicativa. En particular, la razón por la cual Napoleón fue derrotado en Waterloo *no* es el hecho de que haya sido derrotado en los ciclos anteriores. El eterno retorno sólo desempeña una función explicativa cuando se quiere establecer por qué Napoleón *tuvo* que haber sido derrotado en el ciclo presente. La razón por la cual, dado el conjunto  $c$ , esto tuvo que ser, es que esta relación causal se dio en todos los ciclos anteriores y no son posibles variaciones de un ciclo a otro. Asimismo, nótese que esta teoría implica un principio de regularidad (“a las mismas causas, los mismos efectos”) en el cual las regularidades a las que se refiere no son hipotéticas, sino fácticas. La idea *no* es que, aun cuando no volvieran a darse las mismas condiciones, éstas tendrían los mismos efectos *si* contrafacticamente volvieran a darse. La idea es, más bien, que cuando las mismas condiciones vuelvan a darse (lo cual *va* a suceder), entonces causarán necesariamente los mismos efectos. Esta necesidad proviene de la in-

<sup>34</sup> Además del pasaje de Nemesio citado en la sección 2.1 (donde se sugiere que la secuencia al menos no tiene fin), *gr. Cels.* 4.28 (*SVF* 2.626).

discernibilidad transcíclica, la cual anula la posibilidad de ciclos cósmicos distintos de los que han existido hasta ahora.

Espero haber mostrado en este capítulo que la noción de regularidad es constitutiva del tipo de determinismo que se desprende de la doctrina ortodoxa del eterno retorno. Sin embargo, la regularidad de que se trata es de un tipo especial. Consideremos nuevamente el ejemplo de Napoleón. La relación causal entre *c* y su derrota en Waterloo no ocurre con regularidad en el interior de ningún ciclo (Napoleón sufre una derrota en Waterloo sólo una vez en cada cosmos). Pero esa relación se da con la regularidad de un ciclo a otro (Napoleón sufre una derrota en Waterloo una vez *cada* ciclo). Este tipo de regularidad “transcíclica” difiere mayormente de aquellas regularidades empíricamente accesibles como, por ejemplo, la salida del sol cada mañana. Si bien es grande la diferencia entre ambos tipos de regularidad, esto no debe distraernos del hecho de que los estoicos sí recurrieron a la noción de regularidad para dar cuenta de la necesidad causal.

Con esto cierro el argumento que he venido desarrollando en estos dos primeros capítulos del libro acerca del determinismo estoico. Las dos tesis básicas sobre las cuales se sustenta dependen cada una de argumentos distintos pero complementarios. Por el argumento a partir del principio de bivalencia, todo tiene una causa y, dado el argumento teológico que se desprende de la doctrina física del eterno retorno, todo vínculo causal es necesario. Pasemos ahora al problema del compatibilismo.



PARTE II  
COMPATIBILISMO



## EL PROBLEMA DE LA DETERMINACIÓN EXTERNA

Con este capítulo comienza la exposición de lo que llamé en la introducción las “cuatro” teorías estoicas. Todas ellas pretenden responder objeciones específicas que formularon distintos oponentes incompatibilistas. Para ser capaces de apreciar por qué los estoicos desarrollaron estas teorías y no otras es esencial tomar en cuenta al contexto filosófico de cada una.

La teoría que se explora en el presente capítulo es compatibilista y el debate en que participa gira en torno al problema de la determinación externa. Una condición en que coinciden tanto los compatibilistas como los incompatibilistas es que sólo podemos ser responsables por un suceso o estado de cosas si éste no se determina completamente por factores que nos son externos. En la época de los estoicos, esta postura no era nueva. Ya estaba presente en Aristóteles y su análisis de la voluntariedad en la *EN*. De acuerdo con él, tanto la responsabilidad legal como la moral presuponen que el agente haya actuado voluntariamente, siendo que un suceso o estado  $x$  es una acción voluntaria de un agente  $a$  sólo si la causa eficiente de  $x$  es interna a  $a$ .<sup>1</sup> Por ejemplo, el ser llevado por una tormenta a un destino desconocido no es una acción voluntaria del marinero. Es algo que meramente le sucede como resultado de fuerzas externas. Por consiguiente, no es algo por lo cual pueda considerarse responsa-

<sup>1</sup> Sobre la idea de que la voluntariedad se requiere tanto para la responsabilidad moral como para la legal, *cf.* *EN* 1109b30–35 y *EN* libro 3, capítulo 5. Sobre causas externas, *cf.* 1110a1 (ἐξωθεν), 1110b2 (ἐν τοῖς ἐκτός), 1110b10 (ἐξω) y 1135a27–28 (ὥσπερ εἴ τις λαβὼν τὴν χεῖρα αὐτοῦ τύπτει ἕτερον, οὐχ ἐκόν “asimismo, si alguien toma la mano de uno y golpea a otra persona, no es voluntariamente <que uno golpea a la otra persona>”). Sobre este asunto, *cf.* Furley, “Self-Movers”, pp. 59 y 62–65 y Charles, *Aristotle’s Philosophy of Action*, pp. 99–107.

ble, ni moral ni legalmente. En general, la causa no debe de ser puramente externa porque, si lo fuera, no es el agente, sino su entorno, que debería (si acaso) merecer el elogio o la censura por el suceso o estado.<sup>2</sup>

La pregunta filosófica de la cual pretendo ocuparme aquí es la de si este “requisito internalista” puede satisfacerse en un mundo sujeto al determinismo. Una de las objeciones de más peso contra el compatibilismo se refiere a este problema. La objeción —a la que llamaré “externalista”— es que, si todo suceso o estado tiene su causa en sucesos o estados previos, las cosas que determinan todo lo que hacemos son, en realidad, factores enteramente externos a nosotros. Por lo tanto, el requisito internista no puede satisfacerse y el determinismo causal anula toda posibilidad de adscribir responsabilidad a alguien. Pero ¿está justificada la objeción externalista? Uno de los argumentos compatibilistas más importantes que desarrolló Crisipo pretende refutarla. De acuerdo con él, la tesis de que todo tiene su causa en algo previo no tiene por qué implicar el que siempre estemos a la merced de fuerzas puramente externas. En determinados casos, el requisito internalista sí puede satisfacerse plenamente en un mundo sujeto al determinismo.

La versión de la objeción externalista que encontramos en la época helenística va dirigida específicamente contra la teoría estoica de la psicología de las acciones. La acusación es que, si la psicología de la acción funciona como los estoicos dicen que lo hace, entonces, toda actividad que se realiza en nosotros, incluyendo lo que llamamos nuestras “acciones”, se determina en realidad por factores puramente externos. En la sección 3.2 se estudia esta versión de la objeción y, en 3.3 la réplica de Crisipo. Puesto que la objeción externalista descansa sobre la teoría de los estoicos sobre la psicología de las acciones, ofrezco en 3.1 un análisis de esta teoría.

### 3.1. *La teoría estoica de la psicología de las acciones*

De acuerdo con los estoicos, la “psicología de la acción”, o secuencia de sucesos o estados mentales que subyacen a la acción, se lleva a cabo en la región del alma que se conoce como “directiva” (ἡγεμονικόν), la cual, en el caso específico de los humanos, consiste

<sup>2</sup> Cfr. EN 1110b9–17.

en su pensamiento o mente (διάνοια).<sup>3</sup> ¿Cuál es esta secuencia? Según la teoría, ésta debe incluir al menos tres sucesos.<sup>4</sup>

(1) En primer lugar, el agente tiene que recibir una impresión (φαντασία). Las impresiones estoicas son estados epistémicos que poseen las siguientes características: (i) su origen causal es normalmente un suceso o estado externo, genéricamente denominado “impresor” (φανταστόν);<sup>5</sup> (ii) en el caso de los humanos, las impresiones poseen un contenido proposicional en virtud del cual es verdadero o falso;<sup>6</sup> (iii) en contextos prácticos, su contenido proposicional es de la forma *debo hacer* Φ *o es apropiado* (καθηκόν) *que haga* Φ, donde Φ es una acción.<sup>7</sup> Estas impresiones prácticas se llaman “impulsivas” (ὄρητικαί). Por ejemplo, si veo a un niño atrapado en una casa en llamas y recibo la impresión de que debo rescatarlo, la impresión satisfará las tres condiciones mencionadas: el niño atrapado en la casa en llamas es el impresor que causa en mí la impresión de que debo salvarlo y ésta posee un contenido proposicional, a saber, *debo salvar al niño*.

(2) Además de una impresión, se requiere en segundo lugar que el agente *asienta* a la impresión.<sup>8</sup> El término griego que emplean los estoicos es συγκατάθεσις. El asentimiento, según la teoría, se dirige al contenido proposicional de la impresión y consiste en un acto mental por el cual alguien acepta como verdadero el contenido proposicional de una impresión. Los estoicos sostienen que la impresión y el asentimiento son sucesos separados e independientes. En particular, el

<sup>3</sup> Cfr. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, pp. 37–70.

<sup>4</sup> Cfr. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, pp. 42–101. Véase también Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, pp. 89–102 y Brennan, “The Old Stoic Theory of Emotions”, pp. 26–29.

<sup>5</sup> Cfr. DG 402,6–7 (SVF 2.54; LS 39B): φανταστόν δὲ τὸ ποιοῦν τὴν φαντασίαν “la causa de una impresión es un impresor”. Para ejemplos, cfr. DL 7.117 (SVF 1.625; LS 40F), M 7.402–10 (LS 40H), acad. 2.83–5 (LS 40J). No toda impresión tiene un impresor externo, pues algunas se forman sin la intervención de los órganos perceptivos externos. Cfr. DL 7.51 (SVF 2.61, LS 39A). Véase también M 7.241.

<sup>6</sup> Las proposiciones (ἀξιώματα) son los verdaderos portadores de verdad. Cfr. M 8, 73–74 (SVF 2.187).

<sup>7</sup> Cfr. E 2.86,17–18 (SVF 3.169, LS 53Q), discutido por Long en “The Early Stoic Concept of Moral Choice”, 90–1; LS 2 318; Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, p. 224 y Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, p. 91.

<sup>8</sup> Véase *Stoic. Rep.* 1057A (SVF 3.177, LS 53S). Cfr. Cicerón, *acad.* 2.24–25.

primero de ellos puede ocurrir sin el segundo. Por ejemplo, alguien puede tener la impresión de que la luna mide tres metros de diámetro y no asentir a la proposición de que tiene efectivamente tres metros de diámetro.

(3) En tercer lugar, debe ocurrir un impulso práctico (πρακτική ὁρμή). Los impulsos prácticos son un “movimiento del alma hacia algo” (φορὰ ψυχῆς ἐπὶ τι) y, en el caso de los humanos, un “movimiento de la mente hacia algo en la esfera del actuar” (φορὰν διανοίας ἐπὶ τι τῶν ἐν τῷ πράττειν).<sup>9</sup> Mientras que el objeto del asentimiento es la proposición (ἄξιωμα) de que  $\Phi$  es apropiado, el objeto del impulso no es la proposición, sino la acción misma  $\Phi$  que figura en la proposición en la forma de un predicado (κατηγορήμα).<sup>10</sup> El movimiento psíquico que representa el impulso es uno al que debe preceder un acto de asentimiento. Una vez que recibo la impresión evaluativa de que debo hacer  $\Phi$ , y asiento a la proposición, el acto de asentimiento es seguido del impulso de hacer  $\Phi$ . Una propiedad importante de los impulsos prácticos es que, cuando se ejercen, se está muy cerca de la acción misma. En efecto, un impulso práctico no es para los estoicos un vago deseo de actuar de cierto modo sino, más bien, algo así como la intención decidida de actuar de ese modo. Un impulso *tendrá* como resultado la acción correspondiente, a menos que uno cambie de parecer sobre cómo debe actuar o encuentre en su entorno algún obstáculo externo imprevisto que impida los movimientos corporales que la acción requiere. De acuerdo con una de las fuentes de mayor importancia para entender la teoría, los estoicos sostuvieron que todo impulso humano es numéricamente idéntico al acto de asentimiento que el impulso presupone (πᾶσας δὲ τὰς ὁρμὰς συγκαταθέσεις εἶναι).<sup>11</sup> Mi asentimiento a la impresión de que debo hacer  $\Phi$  y el impulso mismo de hacer  $\Phi$  no son dos sucesos separados, sino uno solo y el mismo, pero descrito de dos maneras diferentes. Esta idea se ha discutido con amplitud en la literatura crítica contemporánea.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Véase E 2.86,19–87,6 (SVF 3.169, LS 53Q) y E 2.88, 2–6 (SVF 3.171; LS 33I).

<sup>10</sup> Véase E 2.97,23–98,1 (SVF 3.91, LS 33J) con comentario en LS 2 201. Para la idea de que en estos casos  $\Phi$  tiene una función genuinamente predicativa, véase Long, “The Early Stoic Concept of Moral Choice”, pp. 90–91 e Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, p. 64.

<sup>11</sup> E 2.88, 1 (SVF 3.171; LS 33I).

<sup>12</sup> Véase Tsekourakis, *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics*, 110–1; Long, “The Early Stoic Concept of Moral Choice”, 90–1; LS 2 200; Annas, *Hellenistic Phi-*

Una intuición básica que subyace a la tesis de la identidad es que, cuando alguien que asiente a una impresión de que debe hacer una acción  $\Phi$ , esa persona adopta con ello una proactitud respecto de esa acción y esa proactitud es, justamente, el impulso.<sup>13</sup> Esta intuición, a su vez, parece descansar sobre la creencia aún más básica de que, cuando alguien acepta como verdadera la proposición de que debe hacer  $\Phi$ , esa persona está necesariamente adoptando una proactitud respecto de esa acción.<sup>14</sup> Esta creencia reaparece en la filosofía contemporánea como una de las tesis fundamentales de ciertas teorías de la acción; en particular, la de Donald Davidson.<sup>15</sup>

Hay otras fuentes, sin embargo, que se refieren a una versión débil de la relación entre asentimiento e impulso. Cabe destacar *Stoic. rep.* 1057A (*SVF* 3.177, *LS* 53S), donde se afirma que para Crisipo y Antípater no puede haber impulsos sin actos de asentimiento.<sup>16</sup> No se asevera de modo explícito ninguna identidad. En la literatura crítica reciente, algunos estudiosos se han inclinado por esta formulación más débil. Entre ellos, Brad Inwood ha sostenido que los impulsos estoicos son “paralelos” a los actos de asentimiento en el sentido de que éstos controlan a aquéllos sin ser idénticos a ellos.<sup>17</sup> El asentimiento a la proposición de que uno debe hacer  $\Phi$  causa un impulso, el cual involucra el proferimiento del imperativo *haz*  $\Phi$  que el agente se dirige a sí mismo. En otras palabras, aceptar como verdadera esa proposición causa que el agente se ordene a sí mismo realizar la acción.<sup>18</sup> Podemos dejar de lado los detalles de la interpretación de

*losophy of Mind*, pp. 92–97; Nussbaum, *The Therapy of Desire*, pp. 373–386 y Joyce, “Early Stoicism and Akrasia”, pp. 319–322.

<sup>13</sup> Sobre este paralelismo entre la teoría davidsoniana de la acción y la teoría estoica, véase Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, p. 9.

<sup>14</sup> Véase Long, “The Early Stoic Concept of Moral Choice”, p. 91.

<sup>15</sup> Véase en particular el principio “(P2)” de Davidson en “How is Weakness of the Will Possible?”, p. 23.

<sup>16</sup> Véase también Cicerón, *acad.* 2.24–25.

<sup>17</sup> Véase *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, pp. 42–66 (en particular, pp. 61–62). Para una crítica de esta idea, *cf.* Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, pp. 92–97 (especialmente p. 96, n. 20). Véase también Boys-Stones, “The *epeloustiké dunamis* in Aristotle’s Psychology of Action”, p. 92, n. 24.

<sup>18</sup> La interpretación de Inwood depende en gran medida del testimonio de Plutarco (*Stoic. rep.* 1037E, *SVF* 3.175, *LS* 53R), según el cual Crisipo sostuvo que el impulso en “la razón que ordena actuar” [ἡ ὁρμηὴ κατὰ γ’ αὐτὸν τοῦ ἀνθρώπου λόγος ἐστὶ προστακτικὸς αὐτῷ τοῦ ποιεῖν].

Inwood porque no afectan la idea que deseo poner en relieve acerca de la relación entre asentimiento e impulso, a saber, en primer lugar, que los impulsos constituyen proactitudes respecto de acciones y, en segundo lugar, que estas proactitudes dependen completamente —ya sea por causalidad o identidad— de la aceptación por parte del agente de ciertas proposiciones como verdaderas.<sup>19</sup>

Para resumir, la secuencia mental que conduce a una acción estoica contiene los siguientes sucesos: en primer lugar, uno se enfrenta con un impresor *I* que le causa una impresión dotada de un determinado contenido proposicional; en segundo lugar, asiente a la proposición y, en tercero, cuando se asiente a ella, uno ejerce el impulso de actuar de cierto modo. Si nada externo obstruye el impulso (o uno no cambia de parecer), éste conduce a la acción.

A pesar de que abunda la información sobre la teoría estoica de la *psicología* de las acciones, no puede saberse con certeza casi nada sobre el concepto mismo de acción que tenían estos filósofos. Con las siguientes observaciones, muchas de ellas conjeturales, pretendo arrojar un poco de luz sobre este tema.

Toda acción, como vimos, requiere un impulso práctico. Sin embargo, no todo impulso práctico conduce a una acción mientras está activo. Según lo apuntamos, puede surgir un obstáculo externo imprevisto que impida que el agente realice el acto hacia el cual se dirige el impulso. Por consiguiente, el movimiento psíquico en que consiste el impulso no es todavía la acción. Esto significa que impulso y acción no son lo mismo. Pero tampoco debe identificarse la acción con el movimiento de las extremidades del cuerpo, o de los órganos externos, necesario para poner en práctica algunos impulsos. En efecto, una acción puede realizarse sin que ocurra ningún movimiento de este tipo. Por ejemplo, si asiento a la proposición de que debo permanecer inmóvil, y, como resultado de ese asentimiento, lo hago, el que yo permanezca inmóvil *es* una acción. Se trata de una acción porque es el resultado de un impulso que obedece a un acto de asentimiento a una impresión impulsiva. Como sucede en este caso, sin embargo, la acción no involucra ningún movimiento de las extremidades o de los órganos externos. Esto se debe a que la acción no se define en términos de un movimiento de este tipo. Al contrario, se define en términos de la ausencia de tal movimiento.

<sup>19</sup> Véase, Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, pp. 91–101. Discuto este asunto en *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, p. 37, n. 19.

Una definición general de acción, por lo tanto, debe hacer justicia a estas dos restricciones: no puede ser idéntica ni a un impulso ni a algún tipo de movimiento de las extremidades o de los órganos externos.

Para llegar a una definición de acción, cabe recurrir a lo que los estoicos llaman la “tensión” (τόνος) de la mente. Para ilustrar qué significa esto, Galeno propone una analogía con el brazo extendido: sus músculos están activos y, sin embargo, el brazo como un todo permanece inmóvil.<sup>20</sup> Los estoicos analizan la actividad que subyace a esta tensión en términos de un movimiento tensionante (τονική κίνησις) de la sustancia física o “hálito” (πνεῦμα) de la mente. Este movimiento consiste en el estiramiento del hálito en direcciones opuestas para alcanzar, como en el ejemplo del brazo, un cierto equilibrio. Estas ideas están presentes en la concepción de Cleantes acerca de las acciones. De acuerdo con Séneca, Cleantes definió la acción de caminar no como cierto movimiento de los pies, sino como un suceso que consiste en el estiramiento del hálito desde la mente hasta los pies (*spiritum esse a principali usque in pedes permissum*).<sup>21</sup> Las direcciones opuestas que toma el estiramiento se observan en el vaivén de los pies de una persona que camina. Séneca no menciona los detalles de la teoría de la acción de Cleantes.<sup>22</sup> Pero uno de sus elementos fundamentales parece haber sido que una acción no es otra cosa sino un cierto estado de tensión de la mente (al que le subyace un movimiento tensionante). Su causa es un impulso y puede, dependiendo de la naturaleza del impulso, no acompañarse del movimiento de las extremidades u órganos externos. Por ejemplo, cuando la puesta en práctica de un impulso requiere un movimiento de las extremidades (piénsese en la acción de caminar), el impulso causa un estado de tensión en el cual consiste la acción. En este caso, la acción se acom-

<sup>20</sup> Véase *De musculorum motu* 4.403, 11–16. Hay otros dos ejemplos en 4.402, 1–11 y 402, 12–403, 10 (*SVF* 2.450, *LS* 47K). Para la noción de movimiento tensionante, véase también *mixt.* 224, 14–26 (*SVF* 2.442, *LS* 47I) y *N* 18, 2–10 (*LS* 47J).

<sup>21</sup> *Cfr. ep.* 113.23: inter Cleanthen et discipulum eius Chrysippum non convenit, quid sit ambulatio. Cleanthes ait spiritum esse a principali usque in pedes permissum, Chrysippus ipsum principale. “Entre Cleantes y su discípulo Crisipo no hay acuerdo de qué es el acto de caminar. Cleantes dice que es el hálito que se estira desde la mente hasta los pies; Crisipo, que es la mente misma.”

<sup>22</sup> Sobre la esencia de la controversia entre Cleantes y Crisipo, véase Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, pp. 50–51 y Salles, *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, p. 38, n. 22.

pañña del movimiento de las extremidades que es característico de caminar. Pero este movimiento no es la acción. Es sólo algo inseparable de esa acción. De otro modo, si la puesta en práctica del impulso no requiere algún movimiento de las extremidades o de los órganos externos, o cuando requiere la *ausencia* de tal movimiento (piénsese en la acción de permanecer inmóvil), el impulso causa una tensión distinta en la mente y, por ende, una acción distinta, la cual no se acompaña de ningún movimiento de las extremidades u órganos.

En cualquier caso, el impulso puede frustrarse por factores externos. Mi impulso de caminar, por ejemplo, se ve frustrado por la presencia de una muralla que me rodea, mientras que el impulso que tiene María de permanecer inmóvil se ve frustrado por el viento de un huracán que la arroja al piso. En ambos casos, el agente no logra satisfacer el predicado al cual se dirige su impulso: en el primero, asiento a la proposición de que debo caminar, pero no logro satisfacer el predicado caminar; en el segundo, María asiente a la proposición de que debe permanecer inmóvil, pero no logra satisfacer el predicado *permanecer inmóvil*.

En la sección 4.2 del siguiente capítulo exploraré otros aspectos de la teoría estoica de la psicología de las acciones. Pero con el análisis que he ofrecido hasta aquí hemos reunido elementos suficientes para trazar una distinción entre, por una parte, una acción estoica y, por otra, un suceso o un estado de cosas que meramente nos sucede. Ambos son estructuralmente similares, pues en ambos casos nosotros satisfacemos un predicado que denota un suceso o un estado. La diferencia estriba en que, en el primer caso, el conjunto total de factores que causan que el agente satisfaga el predicado en cuestión incluye el asentimiento del agente. En el segundo caso, en cambio, el conjunto sólo incluye factores externos al agente. En particular, no incluye el asentimiento del agente. De hecho, la objeción externalista pretende que, si el mundo está sujeto al determinismo causal, entonces, para cualquier supuesta “acción”, este conjunto sólo incluirá, en último análisis, factores externos al agente. Por consiguiente, si la objeción externalista es correcta y la teoría estoica de la psicología de las acciones efectivamente conduce al determinismo externo, ésta no puede cumplir el requisito internalista: los sucesos y estados que ella presenta como acciones son, en realidad, sucesos y estados que meramente nos ocurren en virtud exclusivamente de factores externos.

### 3.2. “Epicuro” y la amenaza de determinación externa

La razón específica que motiva la objeción externalista contra los estoicos es que la teoría que *ellos mismos* proponen es lo que les impide satisfacer el requisito internalista. Esto se debe, según el oponente, a que la teoría afirma el resultado de una cadena causal cuyo punto de partida es un suceso o estado externo al agente. Por lo tanto, aun cuando la cadena incluye entre sus eslabones intermedios un acto de asentimiento, el producto final, la acción, se determina en última instancia por algo externo al agente.

Sin embargo, la principal inferencia del argumento es falaz, como lo señala Crisipo. Apoyándose sobre una distinción entre tipos de causa, él muestra que una acción *A* puede relacionarse causalmente con un suceso o estado previo *E* sin que, por ello, *A* se determine exclusivamente por *E*. Por este motivo, la objeción externalista no se sostiene.

La objeción está documentada en Cicerón (*F* 40). No podemos saber con certeza quién es su autor. Una posibilidad, defendida por Pamela Huby, es que haya sido Epicuro.<sup>23</sup> Otra posibilidad, que Max Pohlenz ha considerado, es que haya sido Arcesilas, un académico escéptico contemporáneo de Zenón.<sup>24</sup> Por razones que indicaré en la próxima sección, me inclino por la tesis de Huby. La objeción se formula como sigue:

Ellos [*sc.* quienes formularon la objeción] argumentaban como sigue: “<a> si todas las cosas se dan por destino, todas se dan por una causa antecedente. Y <b> si también el impulso, así también las cosas que le siguen al impulso; <c> por lo tanto, también los actos de asentimiento. Pero <d> si la causa del impulso no se ubica en nosotros, tampoco el impulso mismo depende de nosotros; <e> pero si esto es así, tampoco las cosas que el impulso produce se ubican en nosotros [esto es, tampoco tienen su causa antecedente en nosotros].<sup>25</sup> Por lo tanto, <f> ni los actos de asentimiento ni las acciones dependen de nosotros, de lo cual

<sup>23</sup> En Huby, “An Epicurean argument in Cicero”, pp. 83–85. Véase también Gulley, “Lucretius on Free Will”, pp. 49–50.

<sup>24</sup> Véase Ioppolo, “Le cause antecedenti in Cic. de fato 40”, p. 422, n. 8. Para una discusión detallada del problema, véase Sharples, *Cicero. On Fate*, pp. 188–189.

<sup>25</sup> Sobre por qué debe entenderse así el texto, véase Salles, *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, p. 40, n. 26.

se sigue que <g> no son justos ni el elogio ni la censura, ni los honores ni los castigos.”<sup>26</sup>

A continuación ofrezco una reconstrucción tentativa del argumento. Las partes acompañadas de un asterisco corresponden a premisas que están implícitas en el texto, pero que he añadido explícitamente para facilitar la comprensión del argumento. En mi reconstrucción me centro en sucesos. Pero el argumento se aplica *mutatis mutandis* a estados.

(1) Si todas las cosas ocurren según destino, todas las cosas tienen una causa antecedente.

(2)\* Las causas antecedentes determinan enteramente sus efectos: para cualesquiera dos sucesos  $A$  y  $B$ , si  $A$  tiene su causa antecedente en  $B$ ,  $B$  es por sí solo suficiente para que  $A$  ocurra.

(3)\* Si todo lo que ocurre tiene causas antecedentes, todo impulso tiene una causa antecedente.<sup>27</sup>

(4) La causalidad antecedente es transitiva: si  $X$  es causa antecedente de  $Y$  y  $Y$  de  $Z$ ,  $X$  es causa antecedente de  $Z$ .

(5)\* La causa antecedente de los impulsos no se ubica en nosotros (*non sita in nobis*).

(6)\* Si algo  $X$  tiene su (última) causa antecedente en algo que no se ubica en nosotros (“non est sita in nobis”),  $X$  mismo no depende de nosotros (o no está “in nostra potestate”).<sup>28</sup>

(7) Por lo tanto, puesto que la (última) causa antecedente de los impulsos no se ubica en nosotros, los impulsos no dependen de nosotros (o no está “in nostra potestate”).

<sup>26</sup> iique ita disserebant: “Si omnia fato fiunt, omnia fiunt causa antecedente; et si adpetitus, illa etiam quae adpetitum sequuntur; ergo etiam adsensiones. at si causa adpetitus non est sita in nobis, ne ipse quidem adpetitus est in nostra potestate; quod si ita est, ne illa quidem quae adpetitu efficiuntur sunt sita in nobis. non sunt igitur neque adsensiones neque actiones in nostra potestate. ex quo efficitur ut nec laudationes iustae sunt nec vituperationes nec honores nec supplicia.”

<sup>27</sup> Esto está presupuesto en <b>.

<sup>28</sup> Éste parece ser el principio general sobre el cual se basa <d>.

(8) En consecuencia, siendo la causa antecedente de los impulsos la causa antecedente de aquellas cosas que le siguen al impulso, la causa antecedente de aquellas cosas que le siguen al impulso no se ubica en nosotros (“in nobis”) y, por ello, dichas cosas no dependen de nosotros (o no están “in nostra potestate”).<sup>29</sup>

(9)\* Los actos de asentimiento y las acciones que les siguen están entre las cosas que les siguen a los impulsos.<sup>30</sup>

(10) Por consiguiente, ni nuestros actos de asentimiento ni nuestras acciones dependen de nosotros y, siendo esto así, no se justifica que se nos alabe o censure.<sup>31</sup>

La estructura del argumento es sencilla. Sus principales premisas son (2)\*, (4), (5)\* y (6)\*. La combinación de (4) y (5)\* implica la tesis de que la causa antecedente de lo que sigue al impulso no se sitúa en nosotros (“non sita in nobis”); esto es, no se halla dentro de nosotros, sino fuera. Por su parte, (6)\* afirma la tesis general de que no nos puede adscribir responsabilidad por una acción cuya causa antecedente no se sitúa en nosotros. Este tesis se apoya en (2)\*, que presenta las causas antecedentes como fuerzas que determinan completamente sus efectos. Por ende, una versión simplificada del argumento podría formularse del siguiente modo: puesto que lo que le sigue al impulso (a saber, asentimiento y acción) tiene como causa antecedente remota algo externo a nosotros, y puesto que una causa antecedente tiene el poder de determinar completamente su efecto, entonces, lo que le sigue al impulso se determina completamente por algo externo a nosotros. Por lo tanto, dado el requisito de internalidad, no se nos puede atribuir responsabilidad por nuestras acciones (ni por nada que le siga al impulso como sucede, por ejemplo, con el asentimiento).

<sup>29</sup> Según lo sugieren <e> y <f>. Esto se sigue de (4), (5)\* y (6)\*.

<sup>30</sup> Esto parecen sugerirlo <b> y <c> (véase también *ep.* 113.18, con comentario de Inwood en *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, p. 81, n. 193). En el estoicismo ortodoxo, sin embargo, el asentimiento no es posterior al impulso. Este problema de por qué parece serlo en *F* 40 se discute en *LS* 2 384 y Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, p. 247.

<sup>31</sup> Véase <g>. La primera parte de (10) se sigue de (8) y (9)\*.

Según esta reconstrucción, el argumento es válido. El problema es que no es sólido. En particular, la premisa (2)\* es polémica y, de hecho, el principal blanco del contraargumento de Crisipo. Como ahora veremos, Crisipo sostiene que aunque todo suceso se determina completamente por el conjunto total de los factores causales que intervienen para producirlo, la relación causal que el suceso guarda con cada uno de estos factores tomados de manera separada no es (o no siempre) completamente determinante: un suceso *A* puede estar causalmente relacionado con un suceso *B* sin estar completamente determinado por *B* (esto es, sin que *B* sea por sí solo suficiente para producir *A*). Esta distinción le permite a Crisipo establecer que la existencia de una relación entre nuestros impulsos (y actos de asentimiento) y nuestro entorno no implica que aquéllos estén completamente determinados por éste. A partir de ahí, Crisipo argumenta, además, que para que ocurra un impulso o un acto de asentimiento también se requiere la presencia de ciertos factores internos al agente. Es por la combinación de ambas clases de factores (internos y externos) que ocurren nuestros impulsos y no por la mera presencia de los factores externos. Esta línea de razonamiento le permite conservar el determinismo causal universal, o la tesis de que todo suceso y estado está completamente determinado por su causa, y, al mismo tiempo, rechazar el determinismo externo, o la tesis de que toda actividad o estado de un objeto están completamente determinados por factores externos a él. En la próxima sección me ocupo de analizar en detalle cómo Crisipo desarrolla el argumento.

### 3.3. *Las causas internas de Crisipo*

El testimonio de Cicerón sobre la respuesta de Crisipo a la objeción (F 41–44) comprende dos elementos distintos: (i) un argumento filosófico de Crisipo que pretende demostrar que los impulsos y los actos de asentimiento no están completamente determinados por factores externos (la pieza clave de este argumento, como ya lo señalé, es una distinción entre factores causales internos y externos) y (ii) una descripción hecha por Cicerón de cómo esta distinción se relaciona con una distinción técnica que él atribuye a Crisipo entre causas “perfectas y primarias” y causas “próximas y auxiliares”. En lo que sigue, me centraré sobre todo en (i). La exégesis que Cicerón ofrece en (ii) es valiosa para intentar entender los pormenores de la

teoría general de la causalidad de los estoicos. Pero (i) puede estudiarse independientemente de (ii).<sup>32</sup>

El argumento de Crisipo figura en *F* 43, a lo largo de un pasaje que Cicerón presenta como una cita *verbatim*:

“Por lo tanto”, dice él, “<a> así como quien empuja el cilindro le da el principio del movimiento, pero no le da la capacidad de rodar, así también, el impresor ciertamente se imprimirá y casi grabará en la mente su apariencia, pero el asentimiento estará en nuestro poder y, tal como se ha dicho respecto del cilindro, aunque es empujado desde fuera, por lo demás se moverá por su propia naturaleza y fuerza. <b> Si alguna cosa se realizara sin causa antecedente, sería falso que todo se da por destino; <c> pero sí para todas las cosas, cualesquiera que se den, es verosímil que una causa las anteceda, ¿qué razón podría aducirse para no reconocer que todas se dan por destino? <d> Siempre y cuando se entienda cuál es la distinción y la diferencia entre las causas.”<sup>33</sup>

Como lo sugieren <b> y <c>, el objetivo del argumento es establecer, en contra de la objeción externalista, que la tesis de que todo ocurre según destino —entendida como la tesis de que todo tiene una causa antecedente o está “precedido por una causa” (*F* 21)— es compatible con la idea de que la producción de impulsos y actos de asentimiento involucra factores externos al agente, pero no está determinada completamente por ellos. En consecuencia, la teoría estoica de la psicología de las acciones deja un amplio margen para sucesos y estados que satisfacen el requisito de internalidad. En otras palabras, para que el impulso y el asentimiento cumplan este requisito, no es necesario abandonar la tesis de que todo tiene una causa antecedente, la cual sí tendría que abandonarse si del hecho de tener una causa antecedente se siguiera el estar completamente determinado por factores externos, como pretende el autor de la objeción externalista.

<sup>32</sup> Véase Duhot, *La Conception Stoïcienne de la Causalité*, p. 182, Sharples, *Cicero. On Fate*, p. 198 y Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, p. 261.

<sup>33</sup> “Ut igitur”, inquit, “qui protrusit cylindrum dedit ei principium motionis, volubilitatem autem non dedit, sic visum obiectum imprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed adsensio nostra erit in potestate, eaque, quemadmodum in cylindro dictum est, extrinsecus pulsa quod reliquum est suapte vi et natura movebitur, quod si aliqua res efficeretur sine causa antecedente, falsum esset omnia fato fieri; sin omnibus quaecumque fiunt verisimile est causam antecedere, quid adferri poterit cur non omnia fato fieri fatendum sit? modo intellegatur quae sit causarum distinctio ac dissimilitudo.”

De hecho, si este autor estuviera en lo correcto, la única manera de hacer justicia al requisito de internalidad sería conceder que el asentimiento —que es causa de la acción— carece de causa antecedente: el asentimiento no se determina completamente por factores externos por la simple razón de que no tiene una causa antecedente.

Es una pregunta abierta la de si el autor de la objeción sostiene que hay al menos algunas cosas que carecen de toda causa. Es posible que lo haga.<sup>34</sup> Pero si lo hiciera, se vería beneficiada la sugerencia de Huby de que esa persona es Epicuro. En efecto, el propio Cicerón había afirmado antes en su tratado (*F* 23) que, para Epicuro, algo que carece de causa antecedente carece de causa en absoluto. Por otra parte, sabemos de otra fuente —Lucrecio, *DRN* (2.251–260)— que, en el contexto de un argumento libertario posiblemente dirigido contra el compatibilismo estoico, Epicuro afirmó que una desviación atómica carente de causa es lo único que podría explicar el hecho de que nuestras acciones no estén completamente determinadas por factores externos a nosotros.

¿Cómo demostró Crisipo que el asentimiento y el impulso poseen una causa antecedente, pero no están completamente determinados sólo por factores externos? De acuerdo con <d>, su estrategia consistió en trazar una distinción entre tipos de causa, y según <a> y <b>, la distinción es entre causas internas y externas. Ésta se ejemplifica mediante el caso de un cilindro que rueda cuesta abajo en un plano inclinado y luego se aplica por analogía a los actos de asentimiento. En el primer caso encontramos dos factores causales: el empujón externo por el cual el cilindro empieza a moverse, por un lado, y su forma cilíndrica por la cual rueda cuesta abajo, por el otro. El término que emplea Cicerón para referirse a este último factor es “volubilitas”, el cual denota la capacidad o poder de rodar (“rodabilidad”) que se activa por el empujón externo. Este poder es independiente del empujón externo en la medida en que no es debido a este último que el cilindro posee el poder. En otras palabras, no es el empujón lo que causa que el cilindro tenga ese poder. Por consiguiente, el suceso que consiste en que el cilindro ruede cuesta abajo no está determinado únicamente por el factor externo. Es la combinación de ambos factores, más que el factor externo por sí solo, la que lo de-

<sup>34</sup> A menos de que el oponente dé por hecho que el tener una causa no implica necesariamente tener una causa antecedente externa (la cual es una posibilidad que Carneades parece haber considerado en *F* 23–25; véase Sharples, *Cicero. On Fate*, pp. 10 y 176).

termina. Una explicación del suceso que sólo se refiriera a este factor sería incompleta.

Según Crisipo, lo mismo se aplica por analogía al caso de los actos de asentimiento. El empujón es análogo al *visum*, el cual, según mi interpretación, es una “cosa vista”, esto es, un suceso o estado de cosas externo, o “impresor”, que causa que el agente obtenga una impresión.<sup>35</sup> Por otra parte, el poder de rodar propio del cilindro es análogo a “la fuerza <de la mente> y su propia naturaleza” (*suapte vi et natura*). En la literatura crítica reciente se ha entendido este factor por lo menos de dos maneras distintas: como la cualidad peculiar (*ἰδίᾳ ποιότης*) del agente, que es aquello por lo cual éste se distingue de cualquier otra persona, o como un conjunto de propiedades comunes que definen a un cierto tipo de persona y que no es exclusivo de nadie.<sup>36</sup> Como en el caso del cilindro, el factor externo no determina por sí solo el efecto y, en este último caso, que el agente dé (o suspenda) su asentimiento a la impresión que le causa el impresor. Al contrario, así como el empujón externo no causa que el cilindro posea la capacidad de rodar, así también ni la impresión ni su causa producen que la mente posea la fuerza y la naturaleza específica que de hecho tiene. En este sentido, todo acto de asentimiento posee una causa antecedente, a saber, el conjunto total de factores causales que determina que ocurra. Pero ese acto no tiene su determinación completa en los factores externos porque la fuerza y la naturaleza de la mente del agente es algo intrínseco y que no se determina por el factor externo.

El ejemplo del cilindro y la analogía con la psicología de la acción también se hallan en el libro 7 (capítulo 2, sección 11) de las *noctes Atticae* de Aulo Gelio. Su testimonio coincide en espíritu con el de Cicerón.

“Así como”, afirma él, “si empujas un cilindro de piedra sobre un terreno inclinado y empujado fuiste<sup>37</sup> la causa y el inicio de su movimiento hacia adelante, pero pronto se mueve hacia adelante, no porque tú hagas suceder eso, sino porque tal es el modo y la capacidad que tiene su forma

<sup>35</sup> Sobre por qué “visum” no debe traducirse aquí como “impresión”, véase Salles, *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, p. 44, n. 35 donde mi discusión se basa en DL 7.46 (*SVF* 2.53; *LS* 40C2), F 42 y *acad.*, 1.40.

<sup>36</sup> Para esta última interpretación, *cf.* *LS* 1, 341. La primera se presenta como una posibilidad en *LS* 2, 385. Se considera una tercera posibilidad en Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, pp. 268–269.

<sup>37</sup> Leo “fueris” en vez de “feceris”.

para rodar, así también el orden, la razón y la necesidad del destino pone en movimiento tipos y principios de causa, pero el impulso de nuestras mentes y deliberaciones, así como nuestras acciones mismas se ajustan a la voluntad propia de cada uno y la naturaleza de su mente.”<sup>38</sup>

Como es el caso en *F* 43, ni el acto de asentimiento (o impulso) ni la acción se determinan completamente por factores externos porque los primeros ocurren en virtud de la combinación de estímulo externo con la naturaleza de la mente del agente y éste último no se determina por los factores externos.

Según lo apunté líneas atrás, en *F* también encontramos una descripción hecha por Cicerón de cómo embona la distinción de Crisipo entre factores internos y externos con una distinción (que tal vez no pertenezca estrictamente a Crisipo) entre causas “perfectas y primarias” y causas “próximas y auxiliares” (*F* 41–42). En la descripción que Cicerón ofrece, no se indica cuál es la naturaleza de estas causas, aunque se señala que, en el caso de asentimiento, el factor externo es una causa próxima y auxiliar. Con ello, se sugiere que a la fuerza y naturaleza de la mente del agente le corresponde el papel de causa perfecta y primaria. En todo caso, es así como los estudiosos han solido interpretar este pasaje de *F*.<sup>39</sup> Según esta lectura, la idea no es que para Crisipo la causa perfecta y primaria de un suceso o estado sea siempre interna al objeto que lo realiza, sino sólo que la causa perfecta y primaria del *asentimiento* (o del movimiento cuesta abajo *del cilindro*) resulta ser interna. Sea cual haya podido ser la naturaleza de las causas a las cuales Cicerón se refiere como “perfectas y primarias”, el término mismo sugiere que tales causas poseen un mayor poder explicativo que las llamadas “próximas y auxiliares”, a las cua-

<sup>38</sup> “Sicut”, inquit, “lapidem cylindrum si per spatia terrae prona atque derupta iacias, causa quidem ei et initium praecipitantiae fueris, mox tamen ille praeceps volvitur, non quia tu id iam facis, sed quoniam ita sese modus eius et formae volubilitas habet: sic ordo et ratio et necessitas fati genera ipsa et principia causarum movet, impetus vero consiliorum mentiumque nostrarum actionesque ipsas voluntas cuiusque propria et animorum ingenia moderantur.” En su edición del texto, Marache lee “feceris” en vez de “fueris”.

<sup>39</sup> Para una lista prácticamente exhaustiva de los estudiosos que han defendido esta interpretación, véase Bobzien, “Chrysippus’ Theory of Causes”, p. 205, n. 23. A diferencia de ellos, Bobzien sostiene que en el argumento del cilindro el factor interno no es una causa perfecta y primaria. Pienso que esto es verosímil, aunque no por las razones que ella ofrece. Véase Salles, *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, p. 45, n. 39.

les Cicerón presenta como meras precondiciones necesarias (dos veces en 42 y una en 44). Una posible consecuencia de esto es que —contrariamente a lo que se sugiere en *F* 43 y *NA* 7.2.11— la causa interna del asentimiento posea efectivamente una prioridad explicativa sobre el impresor externo y la impresión correspondiente: es la causa interna la que propiamente causa el acto de asentimiento, mientras que el impresor y la impresión correspondiente son sólo condiciones necesarias o, en el mejor de los casos, el elemento responsable de meramente desencadenar el suceso.<sup>40</sup>

Esta idea sobre la prioridad causal es filosóficamente atractiva aun cuando es posible que no sea de Crisipo y aun cuando, si lo fuera, no podríamos saber si Crisipo la usó en este argumento específico contra la objeción externalista. Ahora bien, la pregunta de si esta idea es compatible con ideas que sí podemos atribuirle a Crisipo sobre la base de *F* 43 depende de cómo entendamos su estrategia argumentativa general en ese pasaje. Recordemos que su distinción entre factores externos e internos se traza en el contexto de un argumento que pretende establecer que nuestras reacciones a las impresiones que tienen un origen externo no están completamente determinadas por dichas impresiones. Según *F* 43 y *NA* 7.2.11, la estrategia de Crisipo para alcanzar esta conclusión consistió en mostrar, en primer lugar, que el asentimiento ocurre en virtud de la combinación de dos cosas: la actividad del impresor externo sobre la mente a través de la impresión y la naturaleza de la mente; en segundo lugar, Crisipo mostró que la naturaleza y la fuerza de nuestra mente no está ella misma determinada por el impresor. De acuerdo con esta estrategia, la causa interna no posee ninguna prioridad explicativa sobre el impresor externo y la impresión correspondiente. Sin embargo, existe una manera distinta de interpretar la evidencia.<sup>41</sup> Según ella, el modo de proceder de Crisipo fue distinto. Su estrategia consistió, más bien, en establecer que, puesto que personas distintas reaccionan de manera distinta a las mismas impresiones, la diferencia sólo puede explicarse recurriendo a la diferencia que hay entre las personas. Según esta estrategia alternativa, la causa interna del asentimiento aparece cumpliendo no sólo una cierta función explicativa (los factores externos no tienen por sí solos la capacidad de explicar por qué diferentes personas reaccionan a ellas de manera distinta), sino también

<sup>40</sup> Véase Sorabji, *Necessity, Cause, and Blame*, p. 80.

<sup>41</sup> Véase Frede, "The Original Notion of Cause", p. 139.

una función explicativa *mayor* que el impresor externo y la impresión correspondiente. En efecto, es cierto que el explanans más apropiado de por qué, al recibir una impresión individual, un agente *A* da su asentimiento mientras que un agente *B* lo suspende, es que la naturaleza de la mente de *A* difiere de la de *B*.

Cualquiera de estas dos estrategias argumentativas es efectiva para refutar la objeción externalista. Pero en ambos casos, hay una dificultad en potencia. La causa interna del asentimiento, la cual Crisipo identifica con la naturaleza y fuerza de la mente, no debe estar determinada, a su vez, por ningún factor externo. Vimos que la causa interna es efectivamente autónoma del impresor externo que causa la impresión a la que se asiente. No es porque veo al niño atrapado en la casa en llamas y formo la impresión de que debo salvarlo, que soy el tipo de persona que da su asentimiento a esa impresión. Pues ya soy ese tipo de persona antes de formar esa impresión individual. Lo mismo ocurre con el cilindro. No es porque lo empujo que el cilindro tiene la capacidad de rodar cuesta abajo. Ésta es una capacidad que el cilindro ya tiene antes de que lo empuje en esa ocasión particular. Sin embargo, y ésta es la dificultad potencial, uno podría preguntarse si acaso no hay un sentido más profundo en que la teoría estoica de la psicología de las acciones es vulnerable a la objeción externalista. En efecto, ¿no podría objetarse que esa naturaleza y fuerza de la mente está determinada por factores externos *anteriores*? En el ejemplo del niño atrapado en la casa en llamas, por ejemplo, ¿no podría argumentarse que el hecho de que yo sea el tipo de persona que da su asentimiento a impresiones como ésta es algo que fue externamente determinado por la educación moral que he recibido a lo largo de mi vida? Lo mismo sucede con el cilindro. ¿Acaso su capacidad de rodar no es algo que en última instancia se determinó por un factor externo, a saber, el artesano que lo construyó y le impuso la forma cilíndrica gracias a la cual actualmente posee esa capacidad? Esta línea de objeción es muy aguda y le otorga un nuevo ímpetu a la objeción externalista que encontramos en *F* 40. Algunos estudiosos han afirmado que esta crítica figuraba en el texto de las secciones de *F* 45 que se perdieron en la transmisión de los manuscritos.<sup>42</sup> Ha habido recientemente un intento de mostrar cómo Crisipo

<sup>42</sup> Véase Donini, *Ethos: Aristotele e il Determinismo*, pp. 140–142 y Sharples, *Cicero. On Fate*, pp. 193–194.

pudo haber respondido a ella,<sup>43</sup> pero no es del todo satisfactorio desde el punto de vista filosófico. A continuación, me dedico a señalar una nueva manera de abordar la dificultad.

Veamos, primero, el caso del cilindro. ¿Es realmente cierto que su forma cilíndrica se determina por algo externo? Piénsese en un cilindro de madera artificial. El oponente podría argumentar que la forma cilíndrica es algo que el artesano le impuso desde fuera al cilindro que ahora vemos; pero a esto, Crisipo podría responder diciendo que, aquello sobre lo cual el artesano trabajó —aquello a lo cual le impuso una forma cilíndrica— no era aún el cilindro, sino un pedazo de madera. En términos estoicos, el artesano causó que el pedazo de madera satisficiera el predicado *tener una forma cilíndrica*, pero no causó que este predicado fuera satisfecho por el cilindro. No es el caso que haya habido un cilindro preexistente al cual el artesano le haya impuesto desde fuera una forma cilíndrica, como tendría que ser el caso para que el cilindro mismo recibiera su forma desde fuera. El cilindro como tal sólo empezó a existir al momento mismo en que el pedazo de madera recibió esa forma. Por lo tanto, de todos los instantes que se dieron (ὑπάρχει) en sucesión desde el comienzo del presente ciclo cósmico, no hay uno solo en el cual el cilindro mismo recibe desde fuera una forma cilíndrica.<sup>44</sup> En consecuencia, el hecho de que actualmente tenga esa forma no está determinado, ni ahora ni nunca, únicamente por factores externos.

Una conclusión análoga puede extraerse en el caso de la naturaleza y de la fuerza interna de la mente de la persona que asiente. Supongamos que es correcta la interpretación que afirma que la naturaleza y la fuerza de la mente en *F* 43 es la cualidad peculiar del agente (su ἰδία ποιότης). Si es así, esta cualidad no es nunca externa al agente. En efecto, siendo aquello que fija la identidad individual de una persona (o cosa) a través del tiempo, esa cualidad es temporalmente coextensiva con el agente. Este aspecto del concepto estoico se resalta en un pasaje del comentario de Simplicio al *De anima* de Aristóteles: “[E]n relación con lo cual [*sc.* la forma individual] entre los estoicos se habla de lo cualificado peculiarmente, lo cual se

<sup>43</sup> Véase Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, pp. 290–301, esp. 298–299.

<sup>44</sup> Estoy agradecido con Marcelo Boeri por haberme llevado a aclarar esta idea. Véase Boeri, “El determinismo estoico y los argumentos compatibilistas de Crisipo”, p. 34, n. 47.

da y se pierde todo de golpe, y permanece él mismo a lo largo de toda la vida del compuesto aunque sus partes se generen y destruyan en tiempos distintos.”<sup>45</sup> Como sucede en el caso del cilindro, no ocurre que el agente preexistiera y que, en algún momento, recibiera desde fuera su cualidad peculiar. No cabe duda de que la providencia de dios determinó desde un principio que yo haya empezado a existir en un momento determinado y que tuviera la cualidad peculiar que ahora me define. Pero, por las razones que acabo de mencionar, esto no implica que mi mente esté externamente determinada por dios. Si en este caso hay algo que dios determina desde fuera es la *materia* que tomó la cualidad peculiar que me define.<sup>46</sup> Por lo tanto, la naturaleza y la fuerza de la mente no son algo que pueda estar enteramente determinado desde afuera.

Esta conclusión no cambia si adoptamos la interpretación rival, que afirma que la naturaleza y la fuerza interna de la mente consisten en el conjunto de cualidades comunes que especifican a un tipo de persona. En efecto, los estoicos argumentan de modo convincente que el carácter de una persona no se determina únicamente por factores externos; de acuerdo con ellos, nuestra evolución moral es el resultado del desarrollo gradual de nuestro impulso de autopreservación. Este impulso primario es innato y se acompaña de un poder igualmente innato de discriminar cosas que son apropiadas para la preservación de nuestra constitución física de cosas que no lo son. A lo largo de nuestra vida, este impulso se transforma progresivamente en una tendencia a realizar actos de tipo moral, como lo es una actitud favorable hacia el bienestar de nuestros semejantes. Los estoicos ofrecen una descripción pormenorizada de cómo se lleva a cabo este desarrollo,<sup>47</sup> y también argumentos poderosos en favor del carácter innato del impulso a partir del cual este desarrollo se reali-

<sup>45</sup> Simplicio, *in Ar. de an.* 217,36–218,2 (*SVF* 2.395; *LS* 28D): καθ' ὃς<σ. τὸ ἄτομωθὲν εἶδος ἰδίως παρὰ τοῖς ἐκ τῆς Στοᾶς λέγεται ποῖον, ὃ καὶ ἀθρώως ἐπιγίνεται καὶ αὐτὸ ἀπογίνεται καὶ τὸ αὐτὸ ἐν παντὶ τῷ τοῦ συνθέτου βίῳ διαμένει, καίτοι τῶν μορίων ἄλλων ἄλλοτε γινομένων τε καὶ φθειρομένων. Véase también *E* 1.117, 21–179, 17 (*LS* 28D).

<sup>46</sup> En sentido estricto, ni siquiera la materia se determina externamente por el dios estoico, el cual actúa sobre la materia “desde dentro” por estar mezclada con ella. Véase *mixt.* 225, 1–2 (*SVF* 2.310; *LS* 45 H) y *DG* 306, 5–6 (*SVF* 2.1027; *LS* 46A).

<sup>47</sup> Véase Hierocles, un estoico del siglo primero d.C., *ap.* Estobeo, *E* 4.671, 7–673, 11 (*LS* 57G). Para una discusión detallada del desarrollo moral en el estoicismo, véase Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, pp. 182–215 y también McCabe, “Extend or Identify: Two Stoic Accounts of Altruism”.

za.<sup>48</sup> Por supuesto, ellos reconocen que este desarrollo puede recibir la influencia de factores externos. Esto sucede con el propio Crisipo, a quien es posible incluso, sobre la base de *F* 7–9, adscribir la creencia de que dichos factores pueden cumplir una función explicativa importante en ese desarrollo.<sup>49</sup> Pero dado que el punto de partida del desarrollo *no* es algo externo sino innato, la lista de factores que intervienen en la formación de nuestro carácter tiene que incluir al menos un elemento irreducible a algo externo.

En este capítulo, he intentado demostrar que la objeción externalista —“si al mundo lo rige el determinismo, todo lo que hacemos depende completamente de factores externos”— no representa ninguna amenaza sustantiva al compatibilismo estoico. Nuestras acciones son necesarias. Pero no están determinadas únicamente por factores externos. La cadena causal que conduce a ellas es estructuralmente distinta de los estados y sucesos que meramente padecemos por estar completamente determinados por factores externos. El determinismo estoico es capaz de ofrecer una explicación profunda y sustantiva de por qué algunas de las actividades que realizamos no dependen únicamente de factores externos.

### 3.4. *¿Cuánto pretende demostrar la teoría?*

Uno podría hacerse la siguiente pregunta. Si nuestras acciones involucran la actividad de tantos factores externos, y si los factores innatos o connaturales son ellos mismos cosas de las cuales uno podría difícilmente responsabilizarse, ¿acaso no es inadecuada la réplica de Crisipo como argumento en favor del compatibilismo? Me parece que esta pregunta pasa por alto cuál es el propósito de la réplica de Crisipo a la objeción externalista. Su propósito *no* es demostrar que, puesto que nuestras acciones involucran entre sus causas factores no externos, somos por lo tanto responsables de ellas. Su propósito es,

<sup>48</sup> Véase muy particularmente sus argumentos contra la tesis epicúrea de que los animales en general son llevados desde su nacimiento a buscar el placer y evitar el dolor en *DL* 7.85–86 (*SVF* 3.178, *LS* 57A). *Cfr.* Séneca, *ep.* 121. 7–8. Desde Crisipo, se le otorga un lugar preponderante al innatismo en la ética, como se señala en *Stoic. rep.* 1041E (*SVF* 3.69; *LS* 60B). La discusión contemporánea más completa sobre innatismo estoico figura en Scott, *Recollection and Experience*, pp. 201–216. Véase también Bonhöffer, *Epictet und die Stoa*, pp. 199–207.

<sup>49</sup> Según lo ha apuntado Sedley en “Chrysippus on Psychophysical Causality”, pp. 321–325.

más bien, establecer que un incompatibilista está infundado en sostener —como lo hizo Epicuro— que el determinismo causal conduce inevitablemente al determinismo externo. Si observamos la réplica de Crisipo desde el ángulo de este intercambio dialéctico, se ve claramente que el recurso a factores innatos no pretende indicar condiciones suficientes para la responsabilidad. Para apreciar las condiciones que Crisipo y los estoicos consideran como suficientes para la acción responsable, es preciso adentrarnos en otra teoría, que pretendo examinar en el capítulo siguiente.

## REFLEXIÓN Y RESPONSABILIDAD

Uno puede conceder a los estoicos que el determinismo causal no conduce al determinismo externo y, al mismo tiempo, hacer hincapié en que, si bien la responsabilidad requiere estar libre de la determinación externa, esta libertad no basta. En otras palabras, puede pensarse que la teoría que diseñó Crisipo para que se cumpla el requisito internalista no sienta bases suficientes para una teoría completa de la responsabilidad. En concreto, el incompatibilista puede quejarse de que, si una acción y la psicología que la subyace son necesarias en algún sentido particular (y no sólo en el sentido implícito en el determinismo externo), entonces su agente no pudo haber actuado de otro modo en algún sentido que es relevante para eximirlo de responsabilidad. Según la objeción que consideraremos aquí, el incompatibilista afirma, en primer lugar, que si fue necesario en algún sentido que uno hiciera  $\Phi$  en un momento  $t$ , uno no pudo haber tenido en  $t$  la doble capacidad de o bien hacer  $\Phi$  en  $t$  o bien no hacer  $\Phi$  en  $t$ ,<sup>1</sup> y, en segundo lugar, que a menos que uno haya tenido esa capacidad uno no puede considerarse responsable por haber hecho  $\Phi$ . Por lo tanto, el problema del que nos ocuparemos aquí es el de si esta doble capacidad específica es verdaderamente relevante para la responsabilidad, como sostiene este incompatibilista. De acuerdo con los estoicos, no lo es y el objetivo de este capítulo es doble. Por una parte, me propongo (a) estudiar una teoría estoica en la cual se ofrece un argumento contra la relevancia de dicha capacidad —se trata de la teoría a la cual se refieren Alejandro de Afrodisia en *DF* 13 y Nemesio de Emesa en *N* 35— y (b) poner en relieve la similitud que guarda este argumento con un argumento compatibilista de gran peso en la filosofía actual, propuesto por Harry Frankfurt. Esta cercanía concep-

<sup>1</sup> La complejidad de esta formulación se debe a la necesidad de distinguir la capacidad específica de actuar de otro modo de la capacidad general. Regreso a esta distinción en la sección 5.3.

tual es importante tanto por razones históricas como por motivos estrictamente filosóficos, pues, como señalé en la Introducción, nos lleva a reconsiderar el lugar que le ha sido dado a los estoicos no sólo dentro de la historia del compatibilismo, sino también en el debate actual sobre la naturaleza de la responsabilidad. Empezaré el estudio de la teoría estoica en las secciones 4.1 a 4.4. Me ocuparé de la similitud con la de Frankfurt en la sección 4.5.

Alejandro no menciona al autor de la teoría por su nombre, pero Nemesio sí y se refiere explícitamente a Crisipo, lo cual sugiere que éste es efectivamente su autor. Sin embargo, a pesar de la referencia de Nemesio, algunos estudiosos han encontrado motivos para dudar de que la teoría tenga su origen en la *Stoa temprana*. En el capítulo 5 explico en detalle mis razones para creer que Crisipo es en realidad el autor. Hasta entonces daré por hecho que lo es sin dar argumentos.

#### 4.1. *Sinopsis de las fuentes*

Deseo comenzar con una cita que recoge los pasajes más relevantes del testimonio de Nemesio en N 35:

Quienes dicen que se preservan tanto lo que depende de nosotros como lo que se da según destino (pues a cada una de las cosas que se generan se le da algo según destino: así como al agua, <se le da> el poder de enfriar, a cada una de las plantas, el dar este tipo de fruto, a la piedra, el moverse hacia abajo y al fuego el moverse hacia arriba, así también al animal <se le da> el asentir y ejercer impulsos: cuando ninguna de las cosas externas y <que ocurren> según destino ofrece resistencia a este impulso, caminar depende perfectamente de nosotros y habremos necesariamente de caminar) quienes dicen estas cosas (son, de los estoicos, Crisipo, Filópator y muchos otros famosos) no demuestran otra cosa sino que todo ocurre según destino. [...] Pero si incluso el ejercer un impulso sigue por necesidad <a su causa antecedente>, es manifiesto que también ocurren según destino las cosas que se generarán del impulso si es que también ocurren por nosotros y según nuestra naturaleza, esto es, <según> el impulso y la *kerisis*.<sup>2</sup> [...] Por lo tanto, depende de nosotros aquello que ocurre a través de nosotros por el destino.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Para el significado de este término, véase la sección 4.2.

<sup>3</sup> N 105,6–14; 106,1–4; y 106,10–11: Οἱ δὲ λέγοντες ὅτι καὶ τὸ ἐφ' ἡμῶν καὶ τὸ καθ' εἰμαρμένην σφίζεται (ἐκάστῳ γὰρ τῶν γινομένων δεδῶσθαι τι καθ' εἰμαρμένην. ὡς τῷ ὕδατι τὸ ψύχειν καὶ ἐκάστῳ τῶν φυτῶν τὸ τοιόνδε καρπὸν φέρειν καὶ

La teoría se basa en la *scala naturae* de los estoicos.<sup>4</sup> Sus dos principales ideas son: (1) la naturaleza humana comprende una serie de elementos que, relacionados con la acción humana, pretenden explicar por qué es responsable; y (2) este vínculo explicativo no se ve afectado por el hecho de que la acción humana y su psicología son causalmente necesarias y están completamente determinadas. La tesis (1), puede desglosarse como se indica a continuación: (1a) “nuestra naturaleza” (ἡ ἡμετέρα φύσις) se compone de un conjunto de elementos que son específicos de los humanos; es en virtud de ellos que la clase de los seres humanos se distingue de las clases inferiores de la *scala naturae* y, en particular, de la clase de los animales no-humanos; (1b) estos elementos son suficientes para explicar la responsabilidad, esto es, alguien que actúa de acuerdo con estos elementos es plenamente responsable de haber realizado la acción: la acción así realizada depende completamente o “perfectamente” de nosotros (τέλεον ἐφ’ ἡμῖν εἶναι). Por esta razón, “depende de nosotros aquello que se da través de nosotros [*sc.* a través de ‘nuestra’ naturaleza] por el destino” (τὸ δι’ ἡμῶν ὑπὸ τῆς εἰμαρμένης γινόμενον ἐφ’ ἡμῖν ἐστί).

En el texto de Alejandro,<sup>5</sup> el concepto clave de lo que ocurre “a través de” (διὰ) nosotros también se emplea en relación con el concepto de lo que depende de (ἐπί) nosotros. En las primeras líneas de su testimonio, en 181, 14, encontramos: “Afirman que depende de nosotros lo que se da a través de nosotros.”<sup>6</sup>

τῶ λίθῳ τὸ κατωφερές καὶ τῶ πυρὶ τὸ ἀνωφερές, οὕτω καὶ τῶ ζῷῳ τὸ συγκατατίθεσθαι καὶ ὀρμᾶν. ὅταν δὲ ταύτῃ τῇ ὀρμῇ μηδὲν ἀντιπέσῃ τῶν ἐξῶθεν καὶ καθ’ εἰμαρμένην, τότε τὸ περιπατεῖν τέλεον ἐφ’ ἡμῖν εἶναι καὶ πάντως περιπατήσομεν) - οἱ ταῦτα λέγοντες (εἰσὶ δὲ τῶν Στωικῶν Χρῆσιππος τε καὶ Φιλοπάτωρ καὶ ἄλλοι πολλοὶ καὶ λαμπροὶ) οὐδὲν ἕτερον ἀποδεικνύουσι ἢ πάντα καθ’ εἰμαρμένην γίνεσθαι [...] εἰ δὲ ἐξ ἀνάγκης ἐπακολουθεῖ καὶ τὸ ὀρμᾶν, δῆλον ὡς καθ’ εἰμαρμένην καὶ τὰ τῆς ὀρμῆς γενήσεται, εἰ καὶ ὑφ’ ἡμῶν γίνεται καὶ κατὰ τὴν ἡμετέραν φύσιν καὶ ὀρμὴν καὶ κρίσιν [...] ἄρα τὸ δι’ ἡμῶν ὑπὸ τῆς εἰμαρμένης γινόμενον ἐφ’ ἡμῖν ἐστί.

<sup>4</sup> Sobre la *scala naturae* de los estoicos, véase Hahm, “A Neglected Stoic Argument for Human Responsibility”, “Self-Motion in Stoic Philosophy” e Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, pp. 18–27.

<sup>5</sup> En lo que sigue me centro en lo tienen en común los dos testimonios. Para las diferencias, véase Sharples “Alexander of Aphrodisias, *De Fato*: Some Parallels”, pp. 254–255. Según lo observa el propio Sharples (*cf.* Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, p. 367, n. 17), ninguna de ellas indica una diferencia de doctrina.

<sup>6</sup> λέγουσιν ἐφ’ ἡμῖν εἶναι τὸ γινόμενον [καὶ] δι’ ἡμῶν. El καὶ es omitido por la mayoría de los editores. Para una discusión de este asunto, véase Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, pp. 378, n. 48.

Un escolio al margen de uno de los manuscritos MSS. nos ofrece una versión más completa de esta tesis, en una oración cuya terminología se aproxima mucho a la de Nemesio: “Afirman que depende de nosotros lo que sucede por obra del destino y a través de nosotros.”<sup>7</sup>

Aquí también la teoría se basa en la *scala naturae* de los estoicos. En palabras de Alejandro:

[S]on variadas y distintas las naturalezas tanto de las cosas que son como de las que se generan (pues no son las mismas las de los seres animados y las de los inanimados, ni tampoco las de todos los animados; en efecto, las diferencias en especie que hay entre los seres indican las diferencias que existen entre sus naturalezas).<sup>8</sup>

Alejandro no se refiere explícitamente a la naturaleza *humana*. Sin embargo, el concepto de naturaleza que se emplea en este capítulo del *DF* es lo suficientemente rico como para permitir distinciones finas dentro de la clase genérica de los animales y reconocer a los humanos una naturaleza específica propia. En el pasaje que acabo de citar, por ejemplo, se afirma que hay diferencias de “naturaleza” no sólo entre clases de entidades como “animado” e “inanimado”, sino también entre subclases de “lo animado”.<sup>9</sup>

En Alejandro, el vínculo entre la naturaleza humana y lo que depende de nosotros tampoco es explícito. Pero está presupuesto. Considérense las líneas 181, 18–21:

[L]as cosas que se dan por obra de cada ser, se dan de acuerdo con su naturaleza propia: las que se dan por obra de una piedra, de acuerdo con la de una piedra, las que se dan por obra de fuego, de acuerdo con la del

<sup>7</sup> λέγουσιν ἐφ’ ἡμῖν εἶναι τὸ ὑπὸ τε τῆς εἰμαρμένης γινόμενον καὶ δι’ ἡμῶν.

<sup>8</sup> 181, 15–18: τῶν ὄντων τε καὶ γινομένων αἱ φύσεις ἕτεραί τε καὶ διάφοροι (οὐ γὰρ αἱ αὐταὶ τῶν ἐμφύχων τε καὶ τῶν ἀψύχων, ἀλλ’ οὐδὲ τῶν ἐμφύχων ἀπάντων αἱ αὐταὶ πάλιν· αἱ γὰρ κατ’ εἶδος τῶν ὄντων διαφοραὶ τὰς τῶν φύσεων αὐτῶν διαφορὰς δεικνύουσι).

<sup>9</sup> En *DF* 34 205, 24–30 se argumenta que las diferencias de carácter “están de acuerdo con la naturaleza” (κατὰ φύσιν). Sin embargo, según sostengo en *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, p. 53, n. 9, estas diferencias no corresponden a diferencias en ο κεία φύσις (una noción clave del capítulo 13, *cf.*: 181, 18–21) lo cual hace perfectamente compatibles a los capítulos 34 y 13 de *DF*.

fuego, y las que se dan por obra de un ser viviente, de acuerdo con la de un ser viviente.<sup>10</sup>

El pasaje indica cómo la noción de naturaleza propia se relaciona con la de un suceso que es producido “por” (ὑπό) una entidad: un suceso *E* es producido por una entidad *T* si *E* se produce de acuerdo con la naturaleza propia de *T*; en otras palabras, si el hecho de que *E* ocurra se relaciona explicativamente con el ejercicio por parte de *T* de aquellas capacidades que son específicas de su naturaleza propia. Esto es importante para el propósito de este capítulo. En efecto, en todo *DF* 13 el uso de la preposición “por” (ὑπό) se relaciona estrechamente con el de la preposición “a través de” (διά); de hecho, la expresión “a través de una entidad por el destino” parece ser una especificación de la expresión “por una entidad”.<sup>11</sup> Por consiguiente, los sucesos que se dicen ocurrir “por nosotros” corresponden a aquellos que ocurren “a través de nosotros por el destino”. Dado que los sucesos que ocurren “por” una entidad son aquellos que ocurren de acuerdo con su naturaleza propia, los sucesos que ocurren “a través de” nosotros (y dependen de nosotros) son aquellos que ocurren de acuerdo con la naturaleza propia de los seres humanos.

Finalmente, el testimonio de Alejandro también coincide con el de Nemesio al transmitir la idea de que somos responsables de los sucesos que ocurren “a través de” nosotros, a pesar de que dichos sucesos sean necesarios. Según las líneas 181, 21–23: “Nada de las cosas que se dan por obra de cada ser de acuerdo con la naturaleza propia de cada uno, dicen, puede ser de otro modo, sino que cada una de las cosas que se dan por ellos [*sic.* por cada ser] se da forzosamente.”<sup>12</sup>

Lo anterior, por lo tanto, nos lleva a la pregunta de cómo, dentro de esta teoría, Crisipo define la especificidad de la naturaleza humana.

<sup>10</sup> γίνεται δὲ τὰ ὑφ’ ἐκάστου γινόμενα κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν, τὰ μὲν ὑπὸ λίθου κατὰ τὴν λίθου, τὰ δ’ ὑπὸ πυρός κατὰ τὴν πυρός καὶ τὰ ὑπὸ ζῶου κατὰ τὴν [*ὑπὸ*] ζῶου.

<sup>11</sup> Esto lo indica el ejemplo de la piedra en 181, 2–23 y 182, 3–4

<sup>12</sup> οὐδὲν μὲν τῶν κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν ὑφ’ ἐκάστου γινομένων δύνασθαι φασιν ἄλλως ἔχειν, ἀλλ’ ἐκάστον τῶν γινομένων ὑπ’ αὐτῶν γίνεσθαι κατηναγκασμένως.

#### 4.2. *Crisipo y la especificidad de la naturaleza humana*

Incluso en el testimonio de Nemesio, en el cual se menciona explícitamente la naturaleza humana, la respuesta a la pregunta no es obvia. A cada tipo de entidad corresponde un cierto tipo de constitución y el tipo de constitución de cada entidad se fija por el destino. La clase genérica. La clase genérica de los “animales” (ζῷα) se define por la posesión de impulso y asentimiento (τὸ συγκατατίθεσθαι καὶ ὀρμᾶν). Para indicar qué es privativo de los humanos, la doctrina no recurre a la noción de asentimiento, la cual ya había sido empleada para especificar lo que distingue a los animales en general de las entidades inferiores.<sup>13</sup> Se necesita un concepto adicional. Como se ha señalado por algunos estudiosos, este concepto faltante puede encontrarse en las líneas 106, 3–4, que introducen el concepto de *krisis*. En ellas, en efecto, se afirma que “nuestra” naturaleza (ἡ ἡμετέρα φύσις) se constituye por el impulso y la *krisis* (ὀρμῆ καὶ κρίσις).<sup>14</sup> La idea aquí es tal vez la misma que antes, a saber, que esa combinación única de actividades mentales es suficiente para que una entidad pertenezca a la clase de los humanos. Por lo tanto, para entender mejor la teoría es preciso saber qué significa *krisis* en este contexto. Esto habrá de arrojar luz sobre la razón que ofrece la teoría para pensar que el determinismo es compatible con la responsabilidad.

En la filosofía estoica, el término “*krisis*” puede referirse a dos conceptos distintos. Uno de ellos es el de juicio en el sentido de una afirmación verbal: emitir una *krisis* consiste en decir, o decirse a uno mismo, que algo es el caso. En este sentido, una *krisis* es la combinación del acto mental de asentir a una proposición y del acto de hablar que consiste en emitir afirmativamente (a uno mismo) la oración correspondiente.<sup>15</sup> El otro sentido de *krisis*, al cual regresaré dentro de unos instantes, es el de una aceptación crítica de una impre-

<sup>13</sup> Sobre la atribución de asentimiento a animales no-humanos en el estoicismo, véase Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*, p. 41–44.

<sup>14</sup> El καὶ también puede tener una función epexegetica y especificar así el significado de ὀρμῆ, en cuyo caso la expresión ὀρμῆ καὶ κρίσις afirmaría una suerte de identidad. Esta lectura, sin embargo, deja sin respuesta la pregunta de qué es una κρίσις, de la cual me ocupo en lo que sigue y en la siguiente sección.

<sup>15</sup> Esto se sigue si reunimos dos textos complementarios: (i) Séneca, *ep.* 113.18, en el cual se define al asentimiento como un acto que involucra una aserción verbal y (ii) Clemente de Alejandría, *strom.* 2.12.55.1 (*SVF* 2.992) en el cual se define la κρίσις como un tipo de asentimiento (πᾶσα κρίσις ... συγκατάθεσις ἐστίν).

sión.<sup>16</sup> En cualquier caso, una *krisis* se acompaña del uso de la razón y, por ello, consiste en algo específicamente humano.

Estos dos sentidos de *krisis* no son equivalentes el uno al otro, ni desde un punto de vista filosófico general, ni dentro del estoicismo. En especial, el primero no implica el segundo. Supóngase que recibo la impresión de que *p*, y que realizo una *krisis* acerca de esta impresión en el primer sentido. Al realizarla, acepto a *p* como verdadera. Sin embargo, para ser esto una *krisis* en el segundo sentido, mi aceptación de que *p* es el caso debe basarse en una reflexión previa acerca de si *p* es realmente el caso, lo cual no es algo que una *krisis* en el primer sentido requiera. De hecho, uno puede fácilmente imaginarse a alguien que, *sin* una reflexión previa, acepta como verdadero el contenido proposicional de todas, o casi todas, sus impresiones. Esta posibilidad es una que los estoicos mismos piensan que ocurre en el contexto de las pasiones. De acuerdo con ellos, las personas en un estado de pasión realizan *krisis* en el primer sentido, sin haber previamente reflexionado acerca de si las proposiciones que ellos afirman y verbalizan deben realmente aceptarse como verdaderas. Regresaré a este asunto en el capítulo 6, en relación con la teoría de la responsabilidad de Epicteto.

Como indico más adelante, el segundo sentido de *krisis*, que involucra una reflexión previa, es el que está presente en la teoría de la responsabilidad de la que nos estamos ocupando en este momento. Por ahora veamos con más detalle el concepto mismo.

#### 4.3. *La función de la reflexión en la psicología de las acciones*

Consideremos primero cómo la distinción entre los dos sentidos de *krisis* —afirmación verbalizada y aceptación crítica apoyada en una reflexión previa— funciona dentro de la psicología de las acciones. En la filosofía estoica, el agente perfectamente racional no asentirá nunca a una impresión evaluativa sin antes haber reflexionado acerca de si su contenido es verdadero o falso: una *krisis* en el primer sentido siempre presupone una *krisis* en el segundo.<sup>17</sup> Consideremos

<sup>16</sup> Véase Orígenes, *princ.* 3.1.3 (*SVF* 2.988): τὸ κρίναι. Es claro en este caso que una κρίσις involucra una selección crítica de impresiones. Cfr. además *LSJ* s.v. II.1 y 2, el uso de διακρίνειν en Clemente de Alejandría en un texto que discuto en la siguiente sección, y Epicteto, *D* 1.20.7.

<sup>17</sup> Sobre la aplicación de esta teoría al caso de las impresiones catalépticas, véase Salles, *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, p. 56, n. 17 donde se discute a Long,

el caso de una impresión “impulsiva” cuyo contenido es la proposición *debo hacer*  $\Phi$  (*abora*) o es *apropiado* (*καθηκον*) *que yo haga*  $\Phi$  (*abora*). En este ejemplo, una *krisis* en el segundo sentido tomará la forma de un proceso mental cuyo propósito es decidir si, dadas las circunstancias presentes, el agente debe aceptar como verdadera la proposición. En otras palabras, el agente perfectamente racional reflexionará acerca de si la acción que le aparece como apropiada efectivamente lo es. Para tomar una decisión al respecto, el agente se preguntará si, tomando en cuenta todos los elementos específicos de la situación que le son accesibles, es apropiado hacer  $\Phi$  en esas circunstancias particulares.<sup>18</sup> Si, pero sólo si, el agente llega a la conclusión de que no hay otra cosa más apropiada que  $\Phi$ , él asentirá a la impresión y ejercerá el impulso correspondiente. Un buen ejemplo de reflexión práctica nos es dado por Long: “Me guste o no, tuve la [impresión], por decir, de que sería bueno ir a la playa. Puesto que hay muchas otras cosas que debo hacer, puedo detenerme y preguntarme si en realidad sería bueno ir a la playa.”<sup>19</sup> Esta reflexión le proporciona al agente razones comparativas para dar su asentimiento a una impresión (o suspenderlo).

Ya en Aristóteles, encontramos el uso del verbo *krinein* para referirse a una evaluación crítica de las opciones de una alternativa llevada a cabo atendiendo a los elementos específicos del caso. Un ejemplo de ellos figura en un pasaje de *met. B* (995b2–4) sobre el método: “Además, quien ha escuchado todos los argumentos en pugna, como las partes de un litigio, se encuentra en mejores condiciones para juzgar.”<sup>20</sup>

El texto que deseo examinar con más detalle es tardío y proviene del capítulo 11 del *DF* (178, 17–27). Presenta la concepción que tenían los peripatéticos tardíos de la deliberación (*βουλή*). Es relevante para nuestros propósitos porque muestra pormenorizadamente cómo

“The Early Stoic Concept of Moral Choice”, pp. 84–85 y a Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, p. 239 en relación con *M* 7.253–4 y 256–7 y *D* 1. 27. 1–6, 3. 3. 4 y 3. 8. 1–5.

<sup>18</sup> Esto sucede en el caso de τὰ καθήκοντα περιστατικά y τὰ οὐκ αἰεὶ καθήκει que se describen en *DL* 7.108–109 (*SVF* 3.495–496, *LS* 59E) y *E* 2.84,18–85,11 (*SVF* 3.128; *LS* 58E). Para una discusión de lo que sucedería en otros casos, véase Salles, *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, p. 56, n. 18.

<sup>19</sup> Long, “Representation and the Self in Stoicism”, p. 111.

<sup>20</sup> ἔτι δὲ βέλτιον ἀνάγκη ἔχειν πρὸς τὸ κρίναι τὸν ὡσπερ ἀντιδίκων καὶ τῶν ἀμφισβητούντων λόγων ἀκηκοῦτα πάντων.

la noción de *krisis* funciona en el contexto de una teoría de la psicología de las acciones. Como sucede en el pasaje de Aristóteles, el verbo *krinein* denota la acción de evaluar críticamente las opciones de una alternativa. Pero la evaluación que Alejandro describe se refiere específicamente a acciones que se le presentan a un agente mediante impresiones. No cabe duda de que esta teoría peripatética padece una influencia importante del estoicismo.<sup>21</sup> Pienso que esto es prueba de que los estoicos explotaron la noción aristotélica de *krinein* para formular su propia noción de *krisis*.

Todos están de acuerdo en que el hombre es por su naturaleza superior a los demás animales en que, a diferencia de ellos, <i> no es arrastrado por sus impresiones, sino que tiene por su naturaleza un razonamiento crítico de las impresiones que le acaecen acerca de ciertas cosas que deben elegirse, <ii> usando el cual, <iii> si, al ser examinadas, las cosas que causaron sus impresiones parecen y son tal como le parecieron al principio, asiente a la impresión y de este modo sigue a las cosas que la causaron; en cambio, <iib> si le parecen ser distintas, y/o alguna otra cosa le parece más elegible, elige eso, abandonando lo que al principio le pareció elegible. <iii> En todo caso, muchas cosas que nos parecían distintas en las primeras impresiones, una vez que el razonamiento las refutó, ya no permanecen en nuestra preconcepción. Por eso, <iv> habrían sido realizadas en la medida en que se dio la impresión que de ellas se tiene, mas, por haber deliberado en torno a ellas, no fueron realizadas.<sup>22</sup>

El texto traza una distinción entre dos tipos de casos. En el primero, después de reflexionar, el agente asiente a una primera impresión evaluativa; en el segundo, después de haber realizado esa reflexión, no asiente a la impresión. En <iib> se describe el segundo caso. Éste

<sup>21</sup> Sobre la influencia que tuvieron los estoicos sobre la teoría de la deliberación de los peripatéticos tardíos, *cf.* Sharples, *Alexander of Aphrodisias. On Fate*, p. 140.

<sup>22</sup> 178, 17–27: ὁμολογείται δὴ πρὸς ἀπάντων τὸ τῶν ἄλλων ζώων τὸν ἄνθρωπον τοῦτο παρὰ τῆς φύσεως ἔχειν πλέον τὸ μὴ ὁμοίως ἐκείνους ταῖς φαντασίαις ἔπεισθαι, ἀλλ' ἔχειν παρ' αὐτῆς κριτὴν τῶν προσπιπτουσῶν φαντασιῶν περὶ τινῶν ὡς αἰρετῶν τὸν λόγον, ὡς χρώμενος, εἰ μὲν ἐξεταζόμενα τὰ φαντασθέντα, οἷα τὴν ἀρχὴν ἐφάνε, καὶ ἔστι, συγκατατίθεται τε τῇ φαντασίᾳ καὶ οὕτως μέτεισιν αὐτὰ, εἰ δὲ ἄλλοια φαίνεται ἢ [καὶ según uno de los MS.] ἄλλο τι αὐτῶν αἰρετώτερον, ἐκεῖνο αἰρεῖται καταλείπων τὸ τὴν ἀρχὴν ὡς αἰρετὸν αὐτῶν φανέν. πολλὰ γοῦν ταῖς πρώταις φαντασίαις ἡμῖν ἄλλοια δόξαντα οὐκέτ' ἔμεινεν ἐπὶ τῆς προλήψεως ἐλέγξαντος αὐτὰ τοῦ λόγου. διὸ πραχθέντα ἂν ὅσον ἐπὶ τῇ αὐτῶν γενομένη φαντασίᾳ [γενομένη], διὰ τὸ βουλευσασθαι περὶ αὐτῶν οὐκ ἐπράχθη.

se da si, después de reflexionar, ocurre cualquiera de las dos siguientes cosas (o ambas, de acuerdo con uno de los MSS.): (1) la acción que aparece en la impresión le aparece al agente de otro modo (εἰ δὲ ἄλλοῖα φαίνεται), a saber, de un modo menos favorable; (2) una acción alternativa le aparece más favorable (αἰρετώτερον). Por contraposición, como se menciona en <ἰἰα>, el agente da su asentimiento a la impresión (συγκατατίθεταί τε τῇ φαντασίᾳ) si, después de reflexionar, ocurren las dos cosas siguientes: (1') la acción sigue apareciendo como lo hacía antes (οἷα τὴν ἀρχὴν ἐφάνε); y (2') no existe una acción alternativa que se le aparezca como más favorable.

Además de trazar esta distinción entre los dos casos, el texto también sugiere cuál es la diferencia entre quienes usan su capacidad de aceptar impresiones críticamente y quienes no lo hacen. La diferencia no radica necesariamente en el rango de impresiones a las que asiente cada uno. En efecto, habrá casos en los cuales el agente perfectamente racional asentirá a sus primeras impresiones, a saber, cuando ocurren (1') y (2') y estas impresiones son las mismas que aquellas que acepta el agente carente de reflexión. La diferencia radica, más bien, en que el primero, pero no el segundo, nunca dará su asentimiento a una primera impresión sin antes haber reflexionado acerca de si la acción es efectivamente apropiada dada la situación particular en que se encuentra.

Una idea parecida figura en un testimonio de Clemente de Alejandría, un obispo del segundo siglo d.C., sobre cómo los estoicos definían la especificidad del ser humano dentro de la *scala naturae*: “Pero, dado que la capacidad racional es específica del alma humana, <el ser humano> no debe ejercitar impulsos del mismo modo en que lo hacen los animales irracionales, sino que debe juzgar las impresiones y no dejarse llevar por ellas.”<sup>23</sup>

El pasaje afirma que los humanos poseen un facultad exclusiva cuyo uso les permite evaluar impresiones antes de asentir a ellas en vez de aceptarlas automáticamente (que es como interpreto la noción de ser “arrastrado” —συναποφέρεσθαι— por impresiones). Clemente también sugiere que no todo ser humano hace uso de esta facultad. La tenemos todos y *debemos* usarla en la medida en que se trata de la facultad que nos distingue de los demás animales. Regresaré en el ca-

<sup>23</sup> *Strom.* 2.20.111 (*SVF* 2.714): ἡ λογικὴ δὲ δύναμις, ἰδία οὔσα τῆς ἀνθρωπείας ψυχῆς, οὐχ ὡσαύτως τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ὁρμᾶν ὀφείλει, ἀλλὰ καὶ διακρίνειν τὰς φαντασίας καὶ μὴ συναποφέρεσθαι αὐταῖς.

pítulo 6 a esta idea de que la naturaleza ejerce una fuerza normativa sobre nosotros.

A diferencia del último texto de Alejandro que vimos, no se ofrecen aquí detalles de cómo opera esta facultad. Sin embargo, como sucede con el texto de Alejandro, el de Clemente pone de manifiesto que la diferencia entre el agente perfectamente racional y el común no radica en que el primero no asiente a sus primeras impresiones, sino en que no asiente a ellas automáticamente. Para decirlo de otro modo, la diferencia consiste en cómo cada uno de ellos asiente a las impresiones que recibe: lo hacen “no del mismo modo” (οὐχ ὡσαύτως). Todo acto de asentimiento del agente perfectamente racional va precedido de una evaluación de las impresiones.

En resumen, alguien que ha realizado una acción sobre la base de la aceptación crítica de una impresión tiene que haber pasado por el siguiente proceso: (a) primero recibe una impresión impulsiva que presenta a una acción como apropiada, o que debe realizar; (b) en seguida lleva a cabo una reflexión acerca de si la acción es realmente apropiada en las circunstancias presentes, preguntándose “dadas estas circunstancias, ¿debo realmente elegir esta acción? Debo asentir a la impresión?”; (c) habiendo contestado afirmativamente a la pregunta, el agente asiente a la impresión y ejerce el impulso correspondiente; su aceptación de ella es crítica (se trata de una *krisis* en el segundo sentido) en virtud de la etapa anterior; (d) el impulso lleva a la acción. Gracias a la etapa (b), podemos calificarlo de “perfectamente racional”.

Ni Clemente ni Alejandro se pronuncian sobre los criterios que usa el agente perfectamente racional en la etapa (b) para decidir si debe asentir a una impresión. Pero uno que es especialmente importante en Crisipo, y al cual regresaré en la sección que sigue, es el de si la acción representada en la impresión va de acuerdo con la providencia: dado que el mundo está dotado de un orden providencial, una acción  $\Phi$  es más deseable que una acción  $\Psi$  en un determinado momento  $t$ , siempre y cuando  $\Phi$  vaya más de acuerdo con la del orden impuesto por dios sobre el mundo que  $\Psi$ .<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Véase Crisipo *ap.* Epicteto, *D* 2.6.9 (*SVF* 3.191, *LS* 58J): μέχρῃς ἂν ἄδηλά μοι ἦ τὰ ἐξῆς, αἰ τῶν εὐφρεστέρων ἔχομαι πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν κατὰ φύσιν· αὐτὸς γάρ μ' ὁ θεὸς ἐποίησεν τούτων ἐκλεκτικόν. εἰ δέ γε ἦδειν ὅτι νοσεῖν μοι καθείμαρται νῦν, καὶ ὥρμων ἂν ἐπ' αὐτό. καὶ γὰρ ὁ πούς, εἰ φρένας εἶχεν, ὥρμα ἐπὶ τὸ πληοῦσθαι. “En la medida en que para mí el futuro es incierto, me aferro

Regresemos a Nemesio. Si nos centramos en los sentidos posibles que el término *krisis* puede tener en su testimonio —afirmación verbal y aceptación crítica de impresiones— podemos interpretar en al menos tres sentidos distintos la ecuación entre, por una parte, “nuestra naturaleza” (ἡ ἡμετέρα φύσις), esto es, aquello que nos es específico en cuanto humanos,<sup>25</sup> y, por otra, la combinación de impulso (ὁρμή) y *krisis*.

En uno de estos sentidos, “*krisis*” significa una mera aserción verbal, en cuyo caso tenemos:

(N<sub>1</sub>) La tesis de que la combinación de impulso y *krisis* constituye (o es parte de) ‘nuestra naturaleza’ significa que todo impulso humano, a diferencia de los impulsos de los animales no-humanos, se acompaña de (o está constituido por) una afirmación verbal del contenido proposicional de la impresión.

Esta lectura conlleva dificultades. Si bien es cierto que es estoica la tesis de que todo impulso humano se acompaña de (o está constituido por) afirmación verbal,<sup>26</sup> existen excelentes razones para creer que este aspecto de los impulsos humanos no es el único que se halla implícito en la teoría. En efecto, esta teoría se propone explicar por qué hay cosas que “dependen de nosotros” en el sentido ético de que somos responsables de ellas. Sin embargo, desde un punto de vista estoico, es claro que la idea de que todo impulso humano involucra una afirmación verbal sería incapaz de explicar por sí sola por qué es responsable la acción correspondiente. De hecho, los estoicos piensan que hay —y siempre habrá— personas que se vuelven incapaces de no dar su asentimiento a sus primeras impresiones evaluativas. Al

siempre a los instrumentos más idóneos para alcanzar las cosas que están de acuerdo con la naturaleza, pues dios mismo hizo que estuviera dispuesto a seleccionar estas cosas. Pero si de hecho supiera que estoy destinado a enfermarme ahora, incluso tendría un impulso por estar enfermo. El pie, en efecto, si estuviera dotado de inteligencia, tendría un impulso por llenarse de lodo.” Véase también Sharples, “Could Alexander (Follower of Aristotle) Have Done Better? A Response to Professor Frede and Others”, pp. 203–204; Long, “Stoic Eudaimonism” y Brennan, “Reservation in Stoic Ethics”.

<sup>25</sup> Me ocupo en detalle de este asunto en la sección 4.1 donde mi discusión se basa en la noción de naturaleza en *DF* 13 y *N* 35 a partir de un análisis de *DF* 181, 15–18.

<sup>26</sup> Al respecto, véase Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, pp. 42–66 (esp. 61).

explicar por qué pierden esta capacidad y no por ello dejan de ser responsables de sus actos, los estoicos no recurren a la idea de que su asentimiento involucra una afirmación verbal como veremos en el capítulo 6. Por consiguiente, (N<sub>1</sub>) no representa el modo idóneo de interpretar la identidad entre nuestra naturaleza y la combinación de impulso y *krisis* que postula la teoría.

Las otras dos interpretaciones se apoyan en la idea de que “*krisis*” no significa sólo afirmación verbal, sino también aceptación crítica de impresiones.

(N<sub>2</sub>) La tesis de que la combinación de impulso y *krisis* constituye (o es parte de) “nuestra naturaleza” significa que todo impulso humano, a diferencia de los impulsos no-humanos, son perfectamente racionales, en el sentido que indicamos líneas atrás.

(N<sub>3</sub>) La tesis de que la combinación de impulso y *krisis* constituye (o es parte de) “nuestra naturaleza” significa que aquellos impulsos que son más paradigmáticos de la naturaleza humana son los perfectamente racionales, a saber, aquellos que se basan en una reflexión previa acerca de la deseabilidad de la acción, que toma en cuenta las peculiaridades de la situación en que el agente se halla inmerso en un momento dado.

(N<sub>2</sub>) Debe desecharse por la razón de que para los estoicos no todo impulso humano es perfectamente racional en el sentido antes mencionado. Esto nos deja con (N<sub>3</sub>) como la única lectura plausible. Ésta no afirma que *todos* los impulsos humanos son perfectamente racionales, sino solamente que, para estar plenamente de acuerdo con la naturaleza específica del ser humano, para reflejarla con claridad, un impulso tiene que ser perfectamente racional. Esta idea figura en el pasaje de Clemente que cité antes, el cual deja margen para la existencia de personas que no siempre, o nunca, usan la capacidad que tienen, derivada de su capacidad racional (λογική δύναμις) de evaluar impresiones. De este modo, (N<sub>3</sub>) evita la principal dificultad a la cual se enfrenta (N<sub>2</sub>). Asimismo, el uso de esa capacidad es al menos relevante para la responsabilidad, como lo reconocen los incompatibilistas.<sup>27</sup> Esto, a su vez, es una ventaja que (N<sub>3</sub>) posee sobre (N<sub>1</sub>).

<sup>27</sup> Cfr. DF 183, 28–29 y 184, 11–12. Véase también Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*, p. 40.

#### 4.4. *El argumento a favor del compatibilismo*

Como vimos al inicio de este capítulo, la doctrina crisipia que describen Nemesio y Alejandro establece una relación entre lo que depende de nosotros y la naturaleza específica de los humanos. Es Nemesio quien especifica con mayor grado de detalle cuál es la relación: “cuando ninguna de las cosas externas y <que ocurren> según destino ofrece resistencia a este impulso [esto es, al impulso perfectamente racional], caminar depende perfectamente de nosotros y habremos necesariamente de caminar” [ὅταν δὲ ταύτη τῇ ὁρμῇ μηδὲν ἀντιπέση τῶν ἔξωθεν καὶ καθ’ εἰμαρμένην, τότε τὸ περιπατεῖν τέλει ἐφ’ ἡμῖν εἶναι καὶ πάντως περιπατήσομεν]. Deseo empezar con dos preguntas: ¿qué tan fuerte pretende ser la tesis de que este impulso es *suficiente* para que uno sea responsable de la acción correspondiente? y ¿cómo se relaciona esta tesis con el problema de la necesidad y de su compatibilidad con la responsabilidad?

En lo tocante a la segunda pregunta, es preciso detenernos en la oración “y habremos necesariamente de caminar” (καὶ πάντως περιπατήσομεν). Como lo indica mi traducción, me parece adecuado interpretar el πάντως como un adverbio modal que se refiere a la noción de necesidad.<sup>28</sup> Según esta interpretación, el propósito de la oración es poner de manifiesto el carácter determinista de la teoría. La necesidad de una acción se deriva de la combinación del impulso y de la ausencia de obstáculos externos. La idea es que, dados estos dos factores, la acción se vuelve necesaria e inevitable. Es importante señalar que, según esta teoría, el propio impulso es necesario (*cf.* 105, 23: ἐξ ἀνάγκης ἐπακολουθεῖ καὶ τὸ ὁρμαῖν). Lo mismo se aplica a la ausencia de obstáculos externos, por estar destinada a suceder (τῶν ἔξωθεν καὶ καθ’ εἰμαρμένην). Por lo tanto, si bien la necesidad de la acción es derivativa (es necesaria *dadas* ciertas condiciones),<sup>29</sup> se deriva de la combinación de dos factores, cada uno de los cuales se rige por la necesidad y el destino. Todo esto parece indicar que, según esta doctrina de Crisipo, todo está sujeto a un deter-

<sup>28</sup> Esta interpretación se basa en el uso de nociones claramente modales en el resto del capítulo: pp. 105, 119 (πᾶσα ἀνάγκη); pp. 105, 121 (ἀνάγκη); pp. 105, 23 y 106, 2 (ἐξ ἀνάγκης). *Cfr.* “útiq̄ue” en el análisis que Séneca ofrece de la ira en *ir* 2.4. 1–2 así como el uso que hace Amonio del término πάντως en *in Ar. int.*, 131, 20–132, 7 (con comentario de Sorabji en “The Three Deterministic Arguments Opposed by Ammonius”, pp. 4–5).

<sup>29</sup> Una idea semejante se desarrolla en *DF* 181, 23–20.

minismo causal estricto y universal.<sup>30</sup> Es fundamental observar aquí que el hecho de que una acción de mí no exija que yo haya podido actuar de otro modo (ni en ese momento ni en otro). La frase “cuando nada resiste a ese impulso” (ὅταν δὲ ταύτη τῇ ὁρμῇ μηδὲν ἀντιπέση) se refiere a la ausencia de obstáculos a la acción que de hecho se realiza, y no a obstáculos a una acción contrafáctica alternativa. No hay en el texto de Nemesio ninguna indicación explícita de que una acción depende de su agente sólo cuando éste tuvo la posibilidad, o la capacidad, de actuar de otro modo. Para ser responsable de la acción es suficiente que el agente haya actuado sobre la base de un impulso acompañado de una *kerisis*. Me apegaré a una interpretación que se ha ofrecido recientemente de esta teoría de Crisipo, según la cual se pretende defender al compatibilismo de las objeciones de un incompatibilista que argumenta que la responsabilidad requiere la capacidad específica de actuar de otro modo, esto es, la capacidad de actuar de otro modo *al momento de la acción que se realiza*.<sup>31</sup>

Hay una razón en particular por la cual Crisipo afirma en este contexto que un impulso perfectamente racional es suficiente para la responsabilidad, al menos en un sentido moral. Si uno actúa sobre la base de un impulso de este tipo, entonces, debido a la reflexión previa que uno realiza, uno no sólo adquiere la convicción de que la acción debía realizarse y esa convicción es una que se apoya en razones argumentativas. Dadas esas razones, el agente se considera a sí mismo plenamente justificado en realizar la acción. En respuesta a un incompatibilista que intenta convencerlo de que no es responsable de ella, uno podría responder: “Desde luego, yo sé que fue necesario que yo asintiera a la impresión y que actuara de la manera en que lo hice; aún así, estoy convencido, y tengo razones para estarlo, de que el asentimiento y la acción eran correctos.” Para apreciar todo el peso que puede tener esta réplica es preciso esperar a la siguiente sección donde me ocupo en detalle de este asunto.

El tipo de reflexión que encontramos en los impulsos perfectamente racionales de Crisipo también desempeña una función importante en el estoicismo tardío de Epicteto. Para referirse a él, Epicteto usa el término “entendimiento” (παρακολούθησις) o “entendimiento del uso

<sup>30</sup> La cláusula καὶ πάντως περιπατήσομεν no pretende sugerir que la necesidad explica la responsabilidad sino sólo que es compatible con ella. Me ocupo de este tema en *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, p. 62, n. 30.

<sup>31</sup> Véanse los apartados 6 y 7 de Bobzien, “The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem”.

de impresiones” (παρακολούθησις τῆ χρήσει τῶν φαντασιῶν).<sup>32</sup> En Epicteto, esta reflexión opera con un criterio similar al que encontramos en Crisipo, a saber, el de si una cierta acción está de acuerdo con el plan cósmico providencial.<sup>33</sup> En Epicteto, sin embargo, el tema de la reflexión no se relaciona tanto con el de la responsabilidad por acciones realizadas, como con el de la libertad de emociones y la tranquilidad de la mente (ἀπάθεια y ἀταραξία). Éstos son estados hacia los cuales debemos apuntar y que, para alcanzarlos, requieren que no sea frustrado ninguno de nuestros deseos e impulsos. Esto último, a su vez, presupone el conocimiento de nuestra parte de si las acciones que deseamos van realmente de acuerdo con el plan cósmico providencial.<sup>34</sup>

Si bien en Epicteto el tema de la reflexión se relaciona primordialmente con este asunto, también es claro en sus *Discursos* que guarda cierta relación con el tema de la adscripción de responsabilidad.<sup>35</sup> En su opinión, como veremos en el capítulo 6, existe un problema respecto de si puede adscribir responsabilidad alguien que actúa sin una reflexión previa. Si los agentes irracionales no están convencidos por argumentos de que son correctas las acciones que llevan a cabo, ¿qué justifica que uno les adscriba responsabilidad por estas acciones? La pregunta misma presupone que la adscripción de responsabilidad no representa un problema en el caso de aquellas personas que sí actúan sobre la base de una reflexión previa. Una diferencia importante entre Crisipo y Epicteto es que este último no hace explícito que su teoría de la responsabilidad es compatibilista (esto es, que somos responsable a pesar del determinismo) Pero hay buenos motivos para pensar que Epicteto era determinista y que el compatibilismo es un presupuesto de su ética.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> Véase especialmente *D* 1.6.12–22, 1.28.19–20, 2.8.5–6 y 2.10.3. *Cfr.* *MA* 3.1 y 4.42. Regreso a este asunto en la sección 6.2.

<sup>33</sup> Véase *D* 1.6.15, 1.17.14–15, 3.24.110 y 4.7.7.

<sup>34</sup> Sobre estas dos nociones en Epicteto, véase *D* 1.4.3 y 27–29, 3.22.61 y 4.1.84. Sobre la idea de que estos estados presuponen lo que Epicteto llama un “entendimiento” (παρακολούθησις) del orden cósmico, véase 1.6.14–17 y 2.8.4–6. Véase también 1.1.7, 2.1.4; 2.22.29 y 4.6.34 citados por Long en “Representation and the Self in Stoicism”, p. 111. Long se ocupa ampliamente de este tema en su libro *Epictetus*, caps. 4 y 6.

<sup>35</sup> *Cfr.* *D* 1.18 y 1.28, de los cuales me ocupo en la sección 6.2.

<sup>36</sup> Véase Musonio Rufo (maestro de Epicteto) *ap.* Estobeo, *E* 4.44, 60: τοιαύτη ἡ τοῦ κόσμου φύσις καὶ ἦν καὶ ἔστι καὶ ἔσται καὶ οὐχ οἶόν τε ἄλλως γίγνεσθαι τὰ γιγνόμενα ἢ ὡς νῦν ἔχει “tal era, es y será la naturaleza del cosmos, a saber, no es

#### 4.5. *Crisipo y Harry Frankfurt*

El argumento compatibilista de Crisipo contiene las intuiciones básicas sobre las que descansa la teoría de Harry Frankfurt, uno de los antilibertarios más importantes en la filosofía moral del siglo veinte.

Un elemento clave de la teoría de Frankfurt es la tesis de que la responsabilidad no requiere la capacidad específica de actuar de otro modo (esto es, la capacidad de realizar una acción distinta de la que se realiza *al momento* en que ésta se realiza) que algunos incompatibilistas consideran indispensable para la responsabilidad pero incompatible con el determinismo. El argumento de Frankfurt se basa en el siguiente experimento de pensamiento: una persona *A* elige deliberadamente hacer una acción  $\Phi$  y la lleva a cabo, pero existe una persona *B* que puede interferir con las acciones de *A* tal que, si *A* hubiese mostrado la menor inclinación por no llevar esa acción a cabo, *B* se habría encargado de que, aun así, *A* la realizara. Por lo tanto, *A* no pudo haber actuado de otro modo al momento en que realizó  $\Phi$ . Pero la conclusión a la que llega Frankfurt es que, aun así, *A* es moralmente responsable de haber hecho  $\Phi$ . El motivo por el cual es responsable es que la elección del agente (o su decisión) de hacer  $\Phi$  se basó en una reflexión práctica por medio de la cual concluyó, tomando en cuenta todos los factores relevantes que estaban a su disposición, que  $\Phi$ , por ser la acción más deseable en ese momento, era la que él debía realizar.<sup>37</sup> Por lo tanto, el hecho de que *A* careciera de la capacidad de actuar de otro modo es irrelevante para decidir si es o no responsable de la acción. Si esto es así, una de las intuiciones básicas del incompatibilista carece de fundamento, a saber, la que afirma que esa capacidad es indispensable para la responsabilidad.

Aun cuando Frankfurt no se ocupa directamente del problema de la predeterminación, Crisipo y él explican la responsabilidad con la ayuda de la misma clase de razones. Para que una sea responsable, es suficiente que la elección o el deseo sobre el que se basa la acción se apoye en una reflexión previa sobre su deseabilidad en las circunstancias particulares en las cuales el agente se halla inmerso. Por ello, la capacidad específica de actuar de otro modo no es relevante.

posible que se den las cosas que se dan de un modo distinto de como se dan ahora”. Me ocupo de este tema en *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, p. 63, n. 34.

<sup>37</sup> No se hace hincapié en este tipo de reflexión en su artículo “Alternate Possibilities”, pero sí en “Freedom of Will and the Concept of a Person”.

Consideremos detenidamente el argumento de Frankfurt. El texto siguiente es una adaptación del experimento de pensamiento que Frankfurt originalmente propuso.<sup>38</sup>

Juan1 (J1) tiene un tumor cerebral y se hace operar por Juan2 (J2). En la operación, J2 le extirpa el tumor pero, además, le instala, sin que lo sepa J1, un dispositivo que le permite a J2 controlar el comportamiento electoral de J1. Al día siguiente, J1 va a votar. Los dos partidos que compiten en la contienda son el X y el Y. Ahora bien, J2 es un fanático del partido X y el aparato que él le colocó a J1 es tan poderoso que le permite hacer lo siguiente: si J1 muestra la menor inclinación de querer votar por el partido Y, J2 interfiere en la deliberación y los deseos de J1, y lo hace querer votar por X. Sin embargo, en realidad, J2 se da cuenta de que no tiene que interferir: resulta que J1 también es un fanático del partido X y, por lo tanto, J1 de hecho decide votar por X sin mostrar nunca la menor inclinación de querer votar por Y. Pero es obvio que J1 no pudo haber actuado de otro modo: J2 se lo hubiera impedido.

El experimento se desarrolla a partir de dos hechos incontrovertibles: (1) J2 no intervino en ningún momento en los procesos psicológicos que llevaron a J1 a votar por X; (2) fue imposible que J1 llevara a cabo una acción distinta, pues carecía, al momento en que eligió votar por X, de la capacidad de actuar de otro modo. La conclusión que los seguidores de Frankfurt extraen de esto es que, a pesar de (2), y gracias a (1), J1 es plenamente responsable de haber votado por X.

Es de gran importancia poner al descubierto cómo, exactamente, se estructura el argumento. Ya me he referido a una de sus premisas fundamentales: no hay intervención por parte de J2 en la psicología de J1. Esto es garantía de que se cumple una condición necesaria para la responsabilidad. Si J2 hubiese intervenido para determinar causalmente la elección de J1, ésta habría sido forzada por un factor externo.<sup>39</sup> En ese caso, es claro que J1 no habría sido responsable de su elección y de la acción correspondiente.

<sup>38</sup> Véase Frankfurt, "Alternate Possibilities" y, especialmente, "Freedom of Will" e "Identification and Wholeheartedness". Cfr. Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, libro 2, cap. 21, apartados 8–11, Sorabji, *Necessity, Cause, and Blame*, pp. 254–255, Fischer, "Responsibility", y Dennett, *Elbow Room*, cap. 6.

<sup>39</sup> Podría imaginarse un ejemplo, distinto del de Frankfurt, en el cual J2 impone a J1 las razones para votar. Sobre este ejemplo, véase Salles, *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, p. 65, n. 38.

Sin embargo, el hecho de que J2 no haya intervenido también cumple otra función, más específica y crucial, en el argumento. Exhibe que, cuando sí poseemos la capacidad de actuar de otro modo, nuestra posesión de ella es irrelevante para explicar por qué somos responsables de lo que hacemos. Este paso constituye el meollo de los argumentos frankfurtianos y puede dividirse en tres componentes, de los cuales me ocupo a continuación.

(A) La idea de que J2 no intervino en ningún momento en la psicología de J1 indica que, si a J1 no se le hubiese colocado el dispositivo de J2, J1 habría elegido de todas formas votar por *X* y actuado conforme a su elección. El propósito del dispositivo en el caso presente es solamente asegurar que J1 no tenga la capacidad de votar por *Y*. Pero sabemos que J1 no mostró la menor señal de una inclinación por votar por *Y*.<sup>40</sup> Por consiguiente, J1 tampoco habría mostrado la menor señal de eso en el caso hipotético de que, *ceteris paribus*, no se le hubiese colocado el dispositivo. Por lo tanto, el hecho de que J1 posea en ese caso hipotético la capacidad de actuar de otro modo, no es relevante para explicar el hecho de que, en ese caso, J1 sea responsable de votar por *X*. Para citar a Frankfurt:

Supóngase que una persona hizo lo que quiso, que lo hizo porque quiso hacerlo, y que era su propia voluntad lo que lo movió a hacerlo cuando lo hizo, porque era su voluntad hacerlo. [...] Aun suponiendo que hubiera podido actuar de otro modo, él no habría actuado de otro modo, y aun suponiendo que su voluntad hubiera podido ser otra, él no hubiera querido que su voluntad fuera distinta de lo que es. [...] Bajo estas condiciones, es netamente irrelevante para evaluar su responsabilidad moral el indagar si las alternativas que dejó de lado le eran realmente accesibles.<sup>41</sup>

(B) El segundo componente del argumento es la siguiente inferencia: si el que J1 posea, en el caso hipotético, la capacidad de elegir y actuar de otro modo es algo irrelevante para explicar su responsabilidad, *entonces*, el que J1 carezca de dicha capacidad en el caso presente tampoco debería afectar su responsabilidad. Se puede desglosar

<sup>40</sup> Nótese que el razonamiento que J1 lleva a cabo sólo pudo haber sido imparcial si, a lo largo del razonamiento, no mostró inclinación alguna por ninguno de los partidos en detrimento del otro.

<sup>41</sup> Véase, "Freedom of Will and the Concept of a Person", p. 94.

la inferencia como sigue: J1 es responsable en el caso hipotético y en una explicación de por qué es responsable en ese caso, su capacidad de actuar de otro modo no desempeñaría ninguna función; pero si esto es así, ¿por qué la carencia de esa capacidad tiene que desempeñar en el caso presente alguna función en la evaluación de su responsabilidad?

(C) El tercer componente complementa a los dos anteriores pues especifica cuales son los factores que sí explican la responsabilidad de J1 tanto en el caso presente como en el hipotético. Mencioné antes uno de ellos. J1 no está sujeto a alguna coerción externa, pues J2 no interviene en su psicología. Otro factor de responsabilidad, de acuerdo con Frankfurt, es la reflexión que J1 llevó a cabo acerca de si, dadas todas las peculiaridades del caso, él debió haber votado por *X* o no. En otras palabras, una razón por la cual J1 es responsable en ambos casos —incluyendo el caso presente, en que el dispositivo que J2 le coloca le impide absolutamente actuar de otro modo— es que la elección que hizo J1 se deriva de, y se explica por, la reflexión práctica que realizó.

Veamos ahora la semejanza que guarda el compatibilismo de Frankfurt con el de Crisipo en *DF* 13 y *N* 35.

Frankfurt y Crisipo recurren a la misma clase de factores para explicar la responsabilidad. En la teoría de Frankfurt, J1 es responsable de haber votado por *X* porque es la acción que él eligió y porque esa elección no le fue impuesta por J2. Es, más bien, el resultado de una reflexión previa acerca de la deseabilidad de la acción en las circunstancias particulares del caso. Asimismo, la responsabilidad de un agente por una acción en Crisipo se deriva del hecho de que él ejerce un impulso por realizar la acción (o de que asiente a una impresión en la cual la acción se presenta como apropiada), pero también del hecho de que ese impulso sea perfectamente racional, esto es, de que se apoye en una reflexión acerca de si la acción es realmente apropiada dadas las peculiaridades de la situación en que el agente está inmerso en ese momento.

Es importante advertir que en algunos de los escritos tardíos de Frankfurt, su teoría de la responsabilidad hace cierto hincapié en el concepto de deseos de segundo orden.<sup>42</sup> Para ser responsable de una

<sup>42</sup> Esta clase de deseos ocupa un lugar preponderante en los argumentos desarrollados en “Freedom of Will” e “Identification and Wholeheartedness”.

acción  $\Phi$ , es suficiente *desear tener el deseo* de hacer  $\Phi$ , siempre y cuando este deseo de segundo orden se fundamente en una reflexión práctica acerca de la deseabilidad del deseo de primer orden: el agente es responsable porque llegó a tener el deseo de desear hacer  $\Phi$  al concluir que es bueno, recomendable, o, más generalmente, valioso tener el deseo de hacer  $\Phi$ . La pregunta que el agente se hace a sí mismo en esta reflexión previa es si debe *desear* hacer  $\Phi$ . Es una pregunta que se centra en un deseo y lo que se propone es determinar si uno debe tenerlo o no. En la teoría crisipia, en cambio, la reflexión se centra en una acción. Como señalé en la sección anterior, la pregunta de que se ocupa es la de si una determinada *acción* es apropiada o deseable.

Sin embargo, esta diferencia entre los dos autores es solamente superficial. Si sometemos los dos tipos de reflexión a un análisis lógico se puede concluir que son equivalentes entre sí. Según la filosofía estoica, el que una acción sea apropiada significa que es deseable. Una actividad  $\Phi$  es apropiada (*καθηκον*) para un ser vivo  $L$  si y sólo si  $\Phi$  va de acuerdo con la naturaleza de  $L$ , lo cual implica, dado el carácter normativo de la naturaleza en el estoicismo, que  $\Phi$  es apropiada para  $L$  si y sólo si es deseable que  $L$  haga  $\Phi$ .<sup>43</sup> Por lo tanto, la pregunta que se hace el agente estoico en su reflexión, a saber, “¿es apropiado para mí hacer  $\Phi$ ?”, se vuelve “¿es deseable para mí hacer  $\Phi$ ?”, y esta última es equivalente a la pregunta “¿debo desear hacer  $\Phi$ ?” que se hace el agente frankfurtiano.

Hay otro punto de coincidencia entre Crisipo y Frankfurt. Se da entre la función que Crisipo le otorga al destino en su teoría y la función que Frankfurt le otorga al dispositivo de control que J2 coloca en el cerebro de J1.

Una consecuencia clara de la teoría crisipia es que nuestras acciones están predeterminadas por el destino. Es por ello que no tenemos la capacidad específica de actuar de otro modo. Por lo tanto, así como en el experimento de Frankfurt la función de J2 es garantizar que J1 no se desvíe de cierto patrón de comportamiento electoral, del mismo modo el destino estoico es garantía de que efectivamente hagamos lo que está predeterminado que hagamos. El símil estoico del perro atado a una carroza en Hipólito<sup>44</sup> también es un ejemplo que puede leerse siguiendo esta línea interpretativa. El perro está pre-

<sup>43</sup> Véase *DL* 7.107 y *E* 2.95,13–86,4 (*SVF* 3.494 ; *LS* 59B).

<sup>44</sup> Véase *DG* 571,11–16. *Cfr.* Cleantes *ap.* Epicteto, *ench.* 53.1 y *ap.* Séneca, *ep.* 107.10. Se discute este asunto en Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, pp. 351–357.

determinado a seguir la carroza, quiéralo o no. Tanto en el caso del perro como en el de J1, existe un poder invencible que les impediría no realizar las acciones que de hecho realizan *si* intentaran no realizarlas.

Con el objeto de complementar estas observaciones, quisiera explorar dos diferencias entre las dos teorías. Empezaré indicando cuáles son y, en seguida, mostraré que son menos sustanciales de lo que parecen.

Según el estoicismo ortodoxo, el destino es un poder invencible que opera desde nuestro interior. El destino no es un obstáculo externo que frustraría nuestra inclinación por actuar de manera distinta a como está predeterminado que actuemos.<sup>45</sup> La idea es, más bien, que la estructura misma de nuestra constitución interna —la cual no está a su vez determinada por factores externos (véase la sección 3.3)— nos impide elegir y actuar de otro modo. La idea de una coerción externa es ajena a la teoría de Crisipo.<sup>46</sup>

A diferencia de esto, el poder invencible en el experimento de Frankfurt es externo al agente. En el ejemplo específico que discutimos antes, es J2 quien le habría impedido a J1 elegir y actuar de modo distinto si J1 hubiese mostrado una inclinación por hacerlo. En ese caso, la intervención sobre la psicología de J1 tendría un origen externo.

La segunda diferencia se refiere al concepto de actividad. En el experimento frankfurtiano que describí con anterioridad, el poder invencible que le impide al agente elegir y actuar de otro modo no está activo. Éste sólo se activa en el caso *contrafáctico* en el cual el agente se desvía del comportamiento que se espera de él. Esto no tiene equivalente en la teoría de Crisipo. De acuerdo con ella, el destino está activo no sólo en el caso *contrafáctico*, sino también en el *fáctico*. Las cosas que ocurren “a través de” (διὰ) nosotros —que son aquellas de las cuales somos responsables— ocurren *por* (ὑπό) el destino. No cabe duda de que la preposición ὑπό tiene aquí una connotación fuerte de *agencia*.

¿Qué tan sustanciales son estas dos diferencias? ¿Acaso revelan un desacuerdo importante en cómo concibe cada teoría la naturaleza

<sup>45</sup> Me ocupo de este tema en *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, p. 67, n. 45. Al respecto, véase *N* 105, 9–10 y *D* 1.28.1–5.

<sup>46</sup> En Nemesio se sugiere que podría haber casos en los cuales el impulso se ve obstaculizado por factores que se dan por destino (*N* 105,10–11). Pero aun en esos casos, el impulso mismo se da por destino (106,1–3).

de la responsabilidad? En mi opinión, no lo hacen. De hecho, es posible presentarlas como dos maneras alternativas y complementarias de evitar el determinismo externo, que no representan ningún desacuerdo acerca de cómo se debe explicar la responsabilidad. En el experimento frankfurtiano, el poder invencible que le impide a J1 elegir y actuar de otro modo es externo. Pero esto no implica coerción, porque ese poder no está activo. En la teoría de Crisipo, en cambio, el poder está activo. Pero en este caso tampoco se cae en la coerción porque el poder es interno al agente. El hecho de que no haya coerción en ninguno de los casos, aunado a la idea de que en ambos el agente realiza la acción sobre la base de una reflexión previa acerca de su deseabilidad, es lo que explica en ambas teorías la responsabilidad moral del agente.

Deseo concluir con una breve observación. La teoría crisipia que presenté en este capítulo no pretende establecer una condición necesaria para la responsabilidad. En ella no se afirma que sólo son responsables aquellos agentes que actúan sobre la base de un deseo o impulso perfectamente racional. La teoría sólo indica una condición suficiente. *Si* la acción responde a un impulso de este tipo, entonces el agente es responsable. Esto abre margen para afirmar que, quienes no actúan sobre la base de esta clase de impulso, pueden ser responsables de sus actos. En el capítulo 6 me ocupo de cómo los estoicos explican la responsabilidad en ese caso.



## LAS TRES TEORÍAS COMPATIBILISTAS DE CRISIPO

Hasta aquí he supuesto que la teoría compatibilista que figura en *DF* 13 y *N* 35 es de Crisipo. En este capítulo, intento probar que no existen razones concluyentes para creer lo contrario, al mismo tiempo que ofrezco una comparación entre esta teoría y otras dos teorías compatibilistas de las cuales sabemos con seguridad que son de Crisipo. De una de ellas ya me he ocupado detenidamente. Se trata de la teoría que figura en *F* 43 y *NA* 7.2.11, la cual se propone refutar la objeción incompatibilista que he llamado “externalista”: si el mundo estuviera gobernado por el determinismo causal, todo lo que hacemos se determinaría en último análisis por factores puramente externos. Hasta ahora, no he abordado la otra teoría que diversos estudiosos contemporáneos también han atribuido a Crisipo. De acuerdo con ella, el determinismo causal es compatible con que una acción individual sea contingente en un sentido tal que su agente puede realizarla o no en un momento específico. En otras palabras, existen al menos algunos casos en que, a pesar del determinismo, tenemos aquella libertad de actuar de otro modo que el incompatibilista suele considerar como indispensable para la responsabilidad pero, también, como incompatible con el determinismo. A lo largo de este capítulo me refiero a estas tres teorías como “ $T_3$ ”, “ $T_1$ ,” y “ $T_2$ ”, respectivamente.

Las primeras tres secciones examinan el problema de la atribución de  $T_3$ . Aunque en *DF* 13 Alejandro no se refiere por nombre al autor de  $T_3$  (del mismo modo en que nunca se refiere a sus oponentes en ningún pasaje de *DF*), en *N* 35 Nemesio menciona a Crisipo y a otros estoicos. Esto es prueba de que Crisipo es efectivamente el autor de la teoría, a la vez que representa una buena razón para pensar que los otros estoicos a los que se refiere el texto aceptaron sus ideas y se limitaron a seguirlo. Sin embargo, a pesar de esta indicación de Nemesio, algunos estudiosos recientes han puesto en duda

esta atribución. Pienso que son cuestionables las razones que aducen para hacerlo y pretendo ofrecer un argumento en el cual se vea claramente por qué son erróneas.

### 5.1. *La controversia en torno a la autoría de T<sub>3</sub>*

En tiempos recientes, el asunto de la atribución de T<sub>3</sub> ha generado una amplia controversia erudita. Nunca se ha puesto en duda que la teoría sea estoica. El meollo de la disputa ha sido si es una teoría temprana y, muy particularmente, crisipia, o si se trata más de una doctrina tardía. Aunque Nemesio es muy explícito al atribuir T<sub>3</sub> a “Crisipo, Filópator y muchos otros <estoicos> famosos”: “quienes afirman esto (son Crisipo, Filópator y otros muchos y famosos <estoicos>)...”<sup>1</sup> no existe un acuerdo acerca de si la teoría realmente se *originó* con Crisipo. Cabe distinguir tres líneas interpretativas generales:

(A) T<sub>3</sub> es una teoría que el propio Crisipo diseñó. Si se hace referencia a Filópator *et al.* en *N* es porque las ideas crisipias que figuran en T<sub>3</sub> perduraron sin mayores alteraciones al menos hasta la época de Filópator (primera mitad del siglo segundo d.C.). Debe reconocerse que T<sub>3</sub> difiere en varios puntos importantes de otras teorías compatibilistas que sabemos que pertenecen a Crisipo. Sin embargo, estas diferencias se deben no al hecho de que sean teorías rivales, sino a que se complementan la una con la otra.

(B) Es probable que T<sub>3</sub>, tal y como se formula en *F* 13 y *N* 35, no sea una teoría que haya diseñado Crisipo. No obstante, T<sub>3</sub> no contiene ninguna idea que no esté ya en potencia en el estoicismo temprano de Crisipo. Por consiguiente, el verdadero autor de T<sub>3</sub> (que pudo haber sido Filópator) no hizo ninguna innovación sustantiva dentro del pensamiento estoico sobre la responsabilidad moral.

De estas líneas interpretativas, la primera es la más común. La lista de quienes la han adoptado incluye tanto a von Arnim,<sup>2</sup> como a

<sup>1</sup> *N* 105, 12–13: οἱ ταῦτα λέγοντες (εἰσὶ δὲ τῶν Στωϊκῶν Χρύσιππος τε καὶ Φιλοπάτωρ καὶ ἄλλοι πολλοὶ καὶ λαμπροί).

<sup>2</sup> Su adopción de esta línea interpretativa se refleja en el hecho de que incluye los pasajes clave de *DF* 13 y *N* 35 dentro de los “Chryssippi Fragmenta” de su *S/F* (2.979 y 2.991).

Long,<sup>3</sup> Amand,<sup>4</sup> Reesor<sup>5</sup> y Botros.<sup>6</sup> La segunda ha sido defendida por Sharples,<sup>7</sup> Frede<sup>8</sup> e Inwood.<sup>9</sup>

Pero, en marcado contraste con (A) y (B), existe una tercera línea interpretativa. Ha sido defendida por Theiler<sup>10</sup> y, muy recientemente, por Bobzien,<sup>11</sup> quien le ha dado un nuevo ímpetu:

(C) T<sub>3</sub> no puede atribuirse de ninguna manera a Crisipo. Se trata de una teoría que refleja ideas sobre la responsabilidad moral que, si bien son estoicas, difieren sustancialmente de la de Crisipo. T<sub>3</sub> fue diseñada por estoicos tardíos, y en especial por Filópator, con el objetivo de responder a objeciones que formularon filósofos antideterministas del platonismo medio hacia fines del siglo primero o principios del segundo de nuestra era, quienes encauzaron la discusión en torno al determinismo causal y la responsabilidad moral hacia una nueva dirección, ajena a las disputas entre los estoicos tempranos y sus rivales.

En lo que sigue, ofreceré razones para dudar de esta interpretación extrema. Si bien es imposible establecer con certeza que Crisipo fue efectivamente el autor de T<sub>3</sub>, existen motivos dialécticos y filosóficos para creer que (A) es la interpretación correcta y, en todo caso, para rechazar que (C) lo sea.

<sup>3</sup> Véase “Stoic Determinism and Alexander of Aphrodisias *De Fato* (i–xiv)”, p. 268, n. 4 y “Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action”, p. 180, n. 27. En *LS* 1, 392–4, Long y Sedley también emplean *DF* 13 y *N* 35 para elaborar su interpretación del compatibilismo estoico temprano.

<sup>4</sup> Véase *Fatalisme et Liberté*, pp. 560–564.

<sup>5</sup> Véase “Necessity and Fate in Stoic Philosophy”, p. 187.

<sup>6</sup> Véase “Freedom, Causality, Fatalism and Early Stoic Philosophy”, esp. p. 283.

<sup>7</sup> Véase “Alexander of Aphrodisias *De Fato*: Some Parallels”, pp. 253–256, *Cicero. On Fate*, 191 y “Schriften”, p. 552.

<sup>8</sup> Véase “The Dramatization of Determinism: Alexander of Aphrodisias’ *De Fato*”, pp. 276–277. Discuto la postura que Frede defiende en este artículo en mi trabajo “Categorical Possibility”.

<sup>9</sup> Véase *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, pp. 88–91 y p. 252, n. 8.

<sup>10</sup> Según Theiler, T<sub>3</sub> se aparta de Crisipo porque T<sub>3</sub> presenta a los humanos como instrumentos del destino. Sin embargo, *cf.* *D.* 2.6.9. Long discute la interpretación de Theiler en “Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action”, p. 180, n. 27.

<sup>11</sup> Véase “The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem” y *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, cap. 8. Las razones que aduce Bobzien difieren de las que ofrece Theiler.

Antes de comenzar, deseo examinar dos razones preliminares que se han usado para cuestionar el origen crisipio de la teoría: la presencia del nombre de Filópator en *N* 35 y la ausencia del nombre de Crisipo en *DF* 13.

Se ha visto la referencia en *N* 35 a Filópator y su tratado *Peri heimarmenês* como una razón (entre muchas otras, de las cuales me ocupo más adelante) para negar la autoría de Crisipo.<sup>12</sup> El argumento es el siguiente: (i) Filópator es un personaje bastante oscuro de inicios del siglo segundo d.C. (su *floruit* se sitúa entre el año 80 y el 140), a diferencia de Crisipo, quien era mucho más famoso que él, incluso en el siglo segundo. Por lo tanto, (ii) Nemesio no habría mencionado el nombre de Filópator junto con el de Crisipo si la fuente que usó Nemesio hubiese sido una obra de Crisipo. Si esto es así, (iii) la fuente que usó Nemesio fue el tratado de Filópator, a cuyo título se refiere explícitamente en 106, 9–10 (ὁ Φιλοπάτωρ ἐν τῷ περὶ εἰμάρμενης). Por consiguiente, esto constituye una razón (entre otras) para pensar que (iv) es Filópator, y no Crisipo, el autor de *T*<sub>3</sub>. Dado lo anterior, se necesita entonces explicar por qué Nemesio menciona a Crisipo. La explicación que se ofrece es que (v) Filópator se presenta a sí mismo como un seguidor de Crisipo, aunque lo hace no porque realmente siga sus ideas de cerca, sino porque desea realzar el estatus de sus propias ideas asociándolas con un nombre famoso, aun cuando las ideas que él presenta de este modo difieran sustancialmente de las de Crisipo.

El argumento es muy persuasivo hasta su etapa (iii). Sin embargo, la inferencia de (iii) a (iv) carece de fundamento porque (v) es cuestionable. Suponiendo que el *Peri heimarmenês* de Filópator es efectivamente la fuente que usó Nemesio, el hecho de que este último incluya a Crisipo en la lista de quienes han defendido *T*<sub>3</sub> pudo deberse a la presencia en el tratado de Filópator de citas a la obra de Crisipo e, incluso, a una referencia explícita a su autoría. En tal caso, es probable que ese tratado contuviera ideas que el propio Filópator, junto con otros estoicos importantes, aceptaba sin ningún tipo de reserva.<sup>13</sup> Esta opción puede explicar de modo satisfactorio por qué Ne-

<sup>12</sup> Véase Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, pp. 368–369.

<sup>13</sup> Conuerdo con Bobzien al afirmar que: “when we have different philosophers named but a written work of only one of them, it is more likely that the given information stems from that book —especially when it is later” (*Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, p. 368) (“cuando se nombra a distintos filósofos pero sólo se hace referencia a la obra escrita de uno de ellos, es más probable que la informa-

mesio se refiere a  $T_3$  como una teoría que defienden “Crisipo y Filópator y muchos otros <estoicos> famosos”. Por consiguiente, la presencia del nombre de Filópator en esta enumeración no constituye un buen motivo para pensar que  $T_3$  no es crisipia.

La ausencia de toda referencia explícita a Crisipo en el texto de *DF* 13 también se ha presentado como una razón contra su autoría.<sup>14</sup> Esto se ha considerado una razón por dos motivos, pues, en primer lugar, existen obras de Alejandro en las cuales menciona a Crisipo por nombre cuando discute expresamente sus ideas. Un ejemplo es el tratado *De mixtione*.<sup>15</sup> Por lo tanto, si las ideas que Alejandro discute en *DF* 13 fuesen crisipias, Alejandro *habría* mencionado su nombre. En segundo lugar, en la Antigüedad no se solía citar el nombre de una persona cuando se le criticaba en vida, una convención que con frecuencia Alejandro siguió.<sup>16</sup> Por consiguiente, las ideas que Alejandro describe en el capítulo 13 del *DF*, y que critica en el capítulo 14, deben pertenecer a una escuela estoica contemporánea de Alejandro y no al propio Crisipo.

En contra de este orden de ideas, es preciso advertir que en *DF* Alejandro ni siquiera se refiere abiertamente a los *estoicos*. Por lo tanto, el hecho de que no mencione a Crisipo por su nombre no prueba que él no sea su autor. Y en realidad hay una buena razón por la cual Alejandro no se refiere abiertamente a los estoicos, que tiene que ver con el contexto político en el que el tratado fue escrito. Como lo señala Thillet en la introducción a su edición del texto de Alejandro de Afrodisia,<sup>17</sup> el tratado está dedicado a los emperadores romanos Séptimo Severo y Carácala (164, 3), quienes eran admiradores de Marco Aurelio y simpatizaban con la filosofía estoica en general. La dedicatoria es quizá una señal de que la intención de Alejandro era agradarlos a cambio de habersele otorgado la cátedra de filosofía aristotélica en la escuela de Atenas. Atacar abiertamente a los estoicos en el *DF* sería ir en contra de sus propias intenciones e intereses en esas circunstancias particulares. Esto puede explicar por qué Ale-

ción en cuestión provenga de esa obra”). Mi duda es que el libro del cual proviene la información puede ser una exposición de teorías de los *otros* filósofos.

<sup>14</sup> Véase Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, p. 369.

<sup>15</sup> Véase, por ejemplo, *mixt.* 213,7; 216, 8 y 14. Se ofrecen otros ejemplos en Sharples, *Alexander. On Fate*, p. 19, n. 120.

<sup>16</sup> Véase también Frede, “The Dramatization of Determinism: Alexander of Aphrodisias’ *De Fato*”, p. 277.

<sup>17</sup> En Thillet, *Alexandre d’Aphrodise. Traité du Destin*, lxxviii y lxxxii–xc.

jandro no menciona de nombre ni a los estoicos en general ni a ningún estoico en particular. Pero esto no contradice, como quiere la interpretación (C), que Crisipo haya sido el autor de  $T_3$ .

En resumidas cuentas, la presencia del nombre Filópator en *N* 35 y la ausencia del de Crisipo en *DF* 13 no prueban que la teoría sea tardía.

## 5.2. Las diferencias entre $T_1$ y $T_3$

Existen importantes diferencias entre  $T_3$  y lo que sabemos con cierta certeza de otras fuentes acerca del pensamiento de Crisipo sobre la responsabilidad moral. Entre dichas fuentes se encuentran Cicerón, *De Fato* (*DF*) 41–43 y Aulo Gelio, *Noctes Atticae* (*NA*) 7.2.11, las cuales describen con cierto detalle la teoría  $T_1$ . Ahora bien, podría verse en estas diferencias una razón para negar que Crisipo sea el autor de  $T_3$ , pues ¿cómo podría ser Crisipo el autor de dos teorías tan distintas? En contra de este argumento mostraré que, si examinamos con cuidado dichas diferencias, podemos ver que no revelan algún desacuerdo sustantivo entre las dos teorías, uno que impidiera que tuvieran un mismo autor. Por lo tanto, no representan razón alguna para descartar que Crisipo sea el autor de ambas.

(1) En primer lugar, hallamos en  $T_3$  una formulación clara de un principio de regularidad de la experiencia, el cual a las mismas causas atribuye los mismos efectos. Tal principio está ausente de  $T_1$ . Pero si bien esto es así, es claro que en el estoicismo temprano ya está el concepto de un determinismo basado en regularidades. Como vemos en el capítulo 2, la doctrina temprana del eterno retorno implica un tipo de determinismo que descansa sobre regularidades.<sup>18</sup> Realicemos una comparación detallada entre  $T_3$  y esa doctrina con el propósito de ver por qué ambas se basan sobre el principio.

Una tesis clave de  $T_3$  es que, para cualquier relación causal  $r$  en que un conjunto de condiciones  $c$  produce un efecto  $e$ , (a)  $r$  es necesaria y su necesidad obedece al hecho de que es imposible una situación en la cual se da  $c$  pero no se da  $e$ , lo cual implica que (b)  $e$  se dará

<sup>18</sup> Véase además Gould, “The Stoic Conception of Fate”, pp. 18–19, y Sharples, “Alexander of Aphrodisias. *De Fato*: Some Parallels”, p. 256. Según ellos, el principio en cuestión se halla implícito en las formulaciones más antiguas dentro del determinismo estoico y del fatalismo.

en toda situación posible en que se da *c*. Estas dos tesis son conspicuas en el testimonio de Alejandro sobre  $T_3$  en *DF* 13.<sup>19</sup> Cuando  $T_3$  pretende demostrar que “ninguna de las cosas que cada cosa produce de acuerdo con su naturaleza propia puede ser de otro modo”, la teoría ilustra (a) y (b) mediante un ejemplo. En primer lugar, “no es posible para la piedra, cuando es soltada desde cierta altura, no ser llevada hacia abajo si nada se lo impide”. Esto corresponde a (a) porque el texto recurre a la imposibilidad de que se dé un caso en que se satisfacen las condiciones para que la piedra caiga, pero la piedra no cae. En segundo lugar, dado el peso de la piedra, “cuando también están presentes las causas externas que contribuyen al movimiento natural de la piedra, por necesidad se mueve la piedra del modo en que lo exige su naturaleza moverse”. Esto, por su parte, corresponde a (b). Conviene aquí tener a la vista el texto griego (*DF* 181, 18–30):

γίνεται δὲ τὰ ὑφ' ἐκάστου γινόμενα κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν, τὰ μὲν ὑπὸ λίθου κατὰ τὴν λίθου, τὰ δ' ὑπὸ πυρὸς κατὰ τὴν πυρὸς καὶ τὰ ὑπὸ ζῶου κατὰ τὴν ζῶου, οὐδὲν μὲν τῶν κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν ὑφ' ἐκάστου γινομένων δύνασθαί φασιν ἄλλως ἔχειν, ἀλλ' ἐκάστον τῶν γινομένων ὑπ' αὐτῶν γίνεσθαι κατηναγκασμένως, κατ' ἀνάγκην οὐ τὴν ἐκ βίας, ἀλλ' ἐκ τοῦ μὴ δύνασθαι τὸ δὴ πεφυκὸς οὕτως (ὄντων τῶν περισσώτων τοιοῦτων <ὡς> ἀδύνατον αὐτῶ μὴ περιστάναι) τότε ἄλλως πως καὶ μὴ οὕτως κινήθησθαι. μήτε γὰρ τὸν λίθον, εἰ ἀπὸ ὕψους ἀφεθῆη τινός, δύνασθαι μὴ φέρεσθαι κάτω μηδενὸς ἐμποδίζοντος· τῶ <γὰρ> βαρύτητα μὲν ἔχειν αὐτὸν ἐν αὐτῶ. ταύτην δ' εἶναι <τὴν> τῆς τοιαύτης κινήσεως κατὰ φύσιν <αἰτίαν>, ὅταν καὶ τὰ ἔξωθεν αἴτια τὰ πρὸς τὴν κατὰ φύσιν κίνησιν τῶ λίθῳ συντελοῦντα παρῆ, ἐξ ἀνάγκης τὸν λίθον ὡς πέφυκεν φέρεσθαι.

[L]as cosas producidas por cada uno de los seres se producen según su naturaleza propia: las producidas por la piedra, según la naturaleza de la piedra, las producidas por el fuego, según la naturaleza del fuego, y las producidas por el ser vivo, según la naturaleza del ser vivo. Afirman que ninguna de las cosas producidas por cada uno de los seres de acuerdo con su naturaleza propia puede ser de otro modo, sino que cada una de las cosas que ellos producen ocurre necesariamente y de acuerdo con la necesidad que procede, no de la coacción, sino del hecho de que no es posible que lo que está naturalmente constituido de determinada manera pueda, en cierto sentido, ser movido de alguna otra forma y no de

<sup>19</sup> Para el caso de Alejandro, véase más adelante en el cuerpo del texto. Para Nemesio, véase *N* 105, pp. 18–21.

ésta al darse unas circunstancias tales que resulta imposible que no se den en ese momento. Ni siquiera la piedra, afirman, si es tirada desde una cierta altura, es capaz de no irse hacia abajo cuando nada se lo impide. En efecto, en virtud de que tiene peso en sí misma (y ésta es la causa de este tipo de movimiento natural), cuando también están presentes los factores causales externos que cooperan con la piedra a su movimiento natural, necesariamente la piedra se mueve, como le corresponde por naturaleza.

Ahora bien, también es posible encontrar en la doctrina del eterno retorno una versión de (a) y (b). En efecto, según esta doctrina, si un conjunto de condiciones  $c$  produjo un efecto  $e$  en el ciclo cósmico presente, entonces (a') la producción causal de  $e$  por  $c$  es necesaria en virtud de la imposibilidad de un ciclo cósmico en que se da  $c$  pero no  $e$ ; esto, a su vez, implica que (b')  $e$  tendrá que darse en todo ciclo cósmico futuro posible en que se da  $c$ . Conviene recordar que, en este caso, el principio de regularidad “a las mismas causas, los mismos efectos” no es hipotético. La idea *no* es que, si las mismas causas llegaran a repetirse, traerían consigo los mismos efectos, sin importar que dichas causas efectivamente vuelvan a repetirse. La idea es, más bien, que cuando las mismas causas vuelvan a repetirse en el ciclo siguiente (en el entendido de que *sí* volverán a repetirse), producirán los mismos efectos. ¿Es el carácter no hipotético del principio de regularidad en la doctrina del eterno retorno una diferencia en esa doctrina y T<sub>3</sub>? La pregunta amerita una respuesta cuidadosa. En efecto, es posible que T<sub>3</sub> se esté refiriendo a regularidades *transcíclicas* y, por ende, no hipotéticas.<sup>20</sup> Por este motivo sería erróneo limitarse a suponer que el principio de regularidad que hallamos en T<sub>3</sub> es hipotético y, por tanto, distinto del que podemos hallar en el estoicismo temprano de la doctrina del eterno retorno.

(2) En segundo lugar, T<sub>3</sub> ofrece una *definición* del concepto de “lo que depende de nosotros” (τὸ ἐφ' ἡμῶν), la cual indica en términos generales qué condiciones debe satisfacer una actividad para depender de alguien: “Afirman que depende de nosotros lo que sucede <por destino

<sup>20</sup> Para una lectura abiertamente transcíclica, véase Long, “Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action”, pp. 188–189. Véanse también las observaciones de Bobzien en *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, pp. 373–374. Discuto las posturas de Long y Bobzien en *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, p. 75, n. 20.

y> a través de nosotros” (λέγουσιν ἐφ’ ἡμῖν εἶναι τὸ ὑπὸ τε τῆς εἰμαρμένης γινόμενον (καὶ δι’ ἡμῶν)).<sup>21</sup> Esta definición usa los términos ἐφ’ ἡμῖν y δι’ ἡμῶν en un sentido técnico que no tiene ningún equivalente en T<sub>1</sub>. En T<sub>1</sub> encontramos, más bien, una aplicación de la expresión “depende de nosotros” (*in nostra potestate*) a casos particulares de actividad, sin estar nunca acompañada de una definición de carácter general en la que se emplean conceptos técnicos. Pero, una vez más, esta diferencia no representa ningún desacuerdo entre las dos teorías. Veamos por qué.

Para empezar, el uso de la expresión “a través de nosotros” (empleada en la definición que ofrece C de lo que depende de nosotros) con la connotación de responsabilidad moral no es una novedad que sólo haya surgido en la Antigüedad media. Ya en Aristóteles se usa con ese sentido.<sup>22</sup> Por otra parte, si bien T<sub>3</sub> usa esa expresión en un sentido *técnico*, lo cual no ocurre en el caso de Aristóteles (éste no define la noción de algo que sucede a través de nosotros en términos de nociones básicas), ese uso técnico puede deberse, no a la teoría original, sino a Filópator, quien decide describir la teoría de una forma sistemática.<sup>23</sup> De esto, sin embargo, no se sigue que T<sub>3</sub> es ajena a Crisipo. En efecto, la formulación técnica de T<sub>3</sub> que encontramos en Alejandro y Nemesio podría ser simplemente una formalización, por parte de Filópator, de ideas que pertenecían originalmente a Crisipo, del mismo modo en que observamos en la historia de la ciencia moderna que ciertos científicos formalizan teorías anteriores sin proponerse añadirles ideas sustantivas nuevas.

(3) La tercera gran diferencia entre T<sub>3</sub> y T<sub>1</sub> radica en el modo en que cada una especifica cuál es la causa interna de aquellas actividades que dependen de nosotros. En T<sub>1</sub>, la naturaleza de la causa interna se especifica mediante una analogía con el caso del cilindro. Según el testimonio de Cicerón en F 43, el poder que tiene el cilindro de rodar

<sup>21</sup> Véase DF 181, 14.

<sup>22</sup> Véase EN 1111b23–4, 26, 1112a30–b4 y b27. Lo que sucede a través de nosotros es aquello a lo cual debemos restringir nuestra deliberación y, por ende, es aquello de lo cual podemos ser responsables. Esto lo reconoce Bobzien en “The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem”, pp. 168, n. 63.

<sup>23</sup> Según lo han apuntado Sharples y Long. Véase respectivamente “Alexander of Aphrodisias. *De Fato*: Some Parallels”, p. 254, n. 124, *Alexander of Aphrodisias. On Fate*, p. 143, por una parte, y “Stoic Determinism and Alexander of Aphrodisias *De Fato* (i–xiv)”, p. 268, por otra. Véase también Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, p. 378, n. 47 y Sharples, “Schriften”, p. 552.

equivale a la “fuerza” de la mente y su “propia naturaleza” (*suapte vi et natura*). Como vimos en 3.3, esto se ha interpretado de al menos dos maneras diferentes: como la cualidad peculiar (ἰδία ποιότης) del agente, que le es exclusiva, o como un conjunto de propiedades común a un cierto tipo de personas. En cambio, en T<sub>3</sub> la causa interna es el uso de una capacidad que es común a todos los seres humanos por tratarse de aquello que los distingue de los demás animales. En otras palabras, para definir la causa interna, T<sub>3</sub> recurre al concepto de naturaleza humana (τὴν ἡμετέραν φύσιν),<sup>24</sup> mientras que T<sub>1</sub> no lo hace. Esta diferencia, sin embargo, no implica que las dos teorías se contradigan la una a la otra. Según intentaré mostrarlo, la diferencia se debe más bien a que cada teoría pretende refutar objeciones incompatibilistas distintas.

T<sub>1</sub> pretende refutar la “objeción externalista”. Su objetivo es establecer por qué el determinismo no implica que todo lo que hacemos se determina en última instancia por factores puramente externos. Para establecer esto, T<sub>1</sub> se propone demostrar la tesis más fuerte de que la mayor parte del comportamiento de las cosas *en general* no se determina de ese modo. El hecho de que T<sub>1</sub> establezca una analogía entre el comportamiento de los cilindros y los actos de asentimiento de los humanos se debe justamente a la generalidad de esta tesis fuerte. Pero si bien el eje del argumento de T<sub>1</sub> es esta analogía, el objetivo de esta teoría también explica por qué hace hincapié en las diferencias que existen entre objetos inanimados y las que existen entre seres humanos. En el caso de los humanos, por ejemplo, si diferentes personas reaccionan de manera diferente ante las mismas impresiones, la constitución de cada una de las primeras es relevante para explicar su reacción, de lo cual se sigue que esta reacción no puede explicarse enteramente en términos de factores externos.

Pero el objetivo de T<sub>3</sub> es distinto. Su blanco de ataque no es la objeción externalista sino el incompatibilista libertario que sostiene que la responsabilidad requiere la doble capacidad de actuar de otro modo al momento de la acción (esto es, la doble capacidad *específica* de actuar de otro modo). El argumento de T<sub>3</sub> contra este adversario consiste en mostrar que la razón humana, en la forma de la capacidad de examinar impresiones, es suficiente para la responsabilidad y que, por ese motivo, no necesitamos ningún tipo de capacidad dual para ser responsables. Pero dado que la capacidad de examinar impre-

<sup>24</sup> Véase N 106, 3–4. Para esta idea en DF 13, véase 4.1.

siones no es exclusiva de ciertas personas, sino común a todos los humanos, es natural que  $T_3$  se centre no en diferencias dentro del género humano, como lo hace  $T_1$ , sino en la naturaleza específica de los seres humanos en general. Esto explica por qué  $T_3$  define la causa interna en términos que definen la naturaleza humana sin recurrir a diferencias entre personas.

En resumidas cuentas,  $T_1$  y  $T_3$  sí difieren en el modo en que definen la causa interna de lo que depende de nosotros. Sin embargo, esta distinción se debe a que pretenden refutar diferentes objeciones incompatibilistas y no existe realmente contradicción alguna entre ellas. Esto es,  $T_1$  y  $T_3$  son dos teorías distintas que se ocupan, de manera perfectamente complementaria, de casos distintos. Por consiguiente, no hay razón para suponer que, debido a sus diferencias, Crisipo no pueda ser el autor de ambas teorías.<sup>25</sup>

(4) Una cuarta diferencia, la última que examinaré aquí, es la siguiente:  $T_1$  sostiene que la producción causal de actividades que dependen de nosotros involucra sólo un factor externo, a saber, el que “desencadena” el proceso, mientras que  $T_3$  menciona dos factores externos: uno que desencadena el proceso y otro que consiste meramente en la ausencia de obstáculos para la realización de la actividad. ¿Es esto una prueba de que  $T_1$  y  $T_3$  están en desacuerdo respecto de la producción causal de aquellas actividades que dependen de nosotros? Me propongo mostrar que no, y que esto se debe a que  $T_1$  y  $T_3$  se ocupan de dos tipos diferentes de actividades que dependen de nosotros.

El ejemplo que ofrece  $T_1$  —el acto de asentimiento— sugiere que las actividades de las cuales se ocupa son de tipo mental. Se trata de actividades que suceden en la mente (*animus*) del agente. Es muy cierto que para el asentimiento es indispensable que el agente reciba una impresión, cuya causa suele ser externa. Pero también es cierto que un acto de asentimiento no puede ser obstaculizado por ningún suceso o estado de cosas externo. Según los estoicos, cuando estoy a punto de asentir a una impresión, no hay nada externo a mí que pu-

<sup>25</sup> Una razón que también podría aducirse para negar que Crisipo sea el autor de  $T_3$  es que esta última se refiere a cierto tipo de razonamiento práctico como condición suficiente para la responsabilidad, como vimos en el capítulo anterior, lo cual es algo que no parece estar presente en  $T_1$ . Me ocupé de este asunto en *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, p. 77, n. 25.

diera impedirme que lo haga.<sup>26</sup> Mis actos de asentimiento tienen su causa *suficiente* en la combinación de una impresión con mi naturaleza interna. No se necesita nada más. A diferencia de  $T_1$ ,  $T_3$  se centra en actividades como el caminar, la cual no es una actividad mental.<sup>27</sup> No cabe duda de que para los estoicos se necesitan una serie de actividades mentales para que un agente camine. Entre ellas, cabe mencionar un acto de asentimiento y el movimiento tensionante correspondiente (*cf.* 3.2). Pero caminar también requiere el movimiento de las extremidades corporales (piernas y brazos), el cual sí puede frustrarse debido a la presencia de obstáculos externos al agente. Por lo tanto, el hecho de que  $T_3$  se centre en actividades cuya realización presupone el movimiento de las extremidades corporales explica el otro hecho de que, a diferencia de  $T_1$ , ella postule la ausencia de obstáculos externos como indispensable para la realización de las actividades que dependen de nosotros.

He querido mostrar en esta sección que ninguna de las diferencias principales entre  $T_3$  y  $T_1$  es prueba de que  $T_3$  no es crisipia.<sup>28</sup> Si bien todas ellas son diferencias sustantivas,  $T_3$  es perfectamente consistente con lo que sabemos del compatibilismo de Crisipo.

### 5.3. $T_3$ y *Aristóteles*

Me ocuparé ahora de una nueva razón para dudar de que  $T_3$  sea una teoría estoica tardía, como sostienen los defensores de la interpretación (C). Uno de los principales argumentos que estos estudiosos aducen para pensar que  $T_3$  es tardía es que esta teoría pretende refutar una postura incompatible, la cual sólo pudo haber surgido en el aristotelismo del platonismo medio y, en concreto, hacia fines del primer siglo o principios del segundo d.C.<sup>29</sup> Debido a esto, afirma

<sup>26</sup> Esta tesis es clave en Epicteto. Véase *D* 1.6.40; 1.17.20–27; 4.1.68–9. Al respecto, véase Dobbin, “Prohairesis in Epictetus”, pp. 132–133 y Long, *Epictetus*, cap. 8. No hay motivos para pensar que Epicteto se aparta de los estoicos tempranos en relación con este asunto. Véase *M* 8.396–398.

<sup>27</sup> Véase *N* 105, 10–12.

<sup>28</sup> Existen al menos otras dos diferencias importantes, las cuales tampoco son suficientes para descartar la autoría de Crisipo. Me ocupo de ellas en *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, p. 78, n. 28.

<sup>29</sup> Véase Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, p. 359 y los apartados 6 y 7 de “The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem”.

el argumento, Crisipo no pudo haber sido el autor de  $T_3$ . Ahora bien, las razones que se mencionan en favor de la tesis de que el blanco de  $T_3$  es un aristotélico del platonismo medio son las siguientes: (i) el blanco de  $T_3$  sólo puede ser un incompatibilista que sostiene que la responsabilidad requiere la doble capacidad específica de actuar de otro modo, pero (ii) esta postura incompatibilista no pudo haber surgido antes del platonismo medio. Según lo indiqué en el capítulo anterior, estoy de acuerdo con (i). Pero no estoy de acuerdo con (ii) y en esta sección intento mostrar por qué es erróneo ese supuesto. Como veremos, la tesis de que la responsabilidad requiere la doble capacidad de actuar de otro modo ya está presente en Aristóteles, quien estaba perfectamente consciente del problema de la responsabilidad y el determinismo.<sup>30</sup> Es posible que los estoicos tempranos no hayan leído las obras esotéricas de Aristóteles, esto es, los tratados que actualmente pertenecen al corpus aristotélico. Pero el hecho de que esa tesis se halle en el corpus es prueba de que el tema se debatía en el interior de la escuela aristotélica en tiempos de Aristóteles. Por lo tanto, es posible que los estoicos conocieran ese debate y que, al tomar partido, defendieran la postura que resultaba ser la opuesta de Aristóteles.<sup>31</sup> Al final del capítulo, regreso a este asunto. Por ahora veamos por qué el concepto de doble capacidad específica ya está presente en el corpus.

La teoría de la responsabilidad de Aristóteles se desarrolla en los capítulos 2, 3 y 5 del libro tercero de la *EN* y los capítulos 6, 8 y 9 del libro dos de la *EE*. La teoría se centra en el concepto de “lo voluntario” (τὸ ἐκούσιον), que está íntimamente ligado al de responsabilidad. De hecho, los dos conceptos se presentan como materialmente equivalentes entre sí en las primeras líneas de *EN* 3.1: somos responsables de una acción  $\Phi$  que hemos realizado (esto es, merecemos el elogio o la censura por haberla realizado) si y sólo si realizamos  $\Phi$

Según ella el blanco de los críticas de  $T_3$  es la teoría descrita en el capítulo 34 de *N* (114, 21–2 y 114, 24–115, 3).

<sup>30</sup> Aun cuando no se haya ocupado del problema de modo tan sistemático como lo hicieron los estoicos y los epicúreos. Al respecto, véase Sharples, *Alexander of Aphrodisias. On Fate*, pp. 4–7 (cfr. “Aristotelian and Stoic Conceptions of Necessity in the *De Fato* of Alexander of Aphrodisias”, pp. 264–267) y Sorabji, *Necessity, Cause, and Blame*, p. 245–247 (cfr. xiii).

<sup>31</sup> Sobre este asunto, véase Boeri, “Aristóteles, el estoicismo antiguo y lo que depende de nosotros”. Me ocupo en detalle de la interpretación de Boeri en Salles, “Necesidad y lo que depende de nosotros. Observaciones en torno a una interpretación de Marcelo Boeri sobre el compatibilismo estoico”.

voluntariamente. El concepto aristotélico de lo voluntario contiene varias distinciones sutiles y es, por ello, sumamente complejo. Sin embargo, uno de sus elementos centrales es sencillo. Uno actúa voluntariamente (y, por lo tanto, es merecedor de elogio o censura) sólo si dependió de uno realizar la acción o no.<sup>32</sup> Al mismo tiempo, y como veremos ahora, Aristóteles sostiene que, para que una acción dependa de alguien, es preciso que esa persona tenga la doble capacidad de realizar la acción o bien de no realizarla. Veamos algunos pasajes clave.

Aunque Aristóteles no ofrece una definición formal de “lo que depende de nosotros”, él argumenta que: “En aquellos casos en los cuales depende de nosotros el actuar, también depende de nosotros el no actuar y en los casos <en que depende de nosotros> el no, también <depende de nosotros> el sí”<sup>33</sup> y también que: “Ciertamente, de las cosas que son posibles tanto que sean como que no sean, algunas son tales que permiten la deliberación acerca de ellas [...] y éstas <sc. las cosas sobre las cuales es permisible deliberar> son precisamente aquellas que depende de nosotros hacer o no hacer.”<sup>34</sup>

Una interpretación posible de estas tesis es que las cosas que dependen de nosotros son acciones en momentos determinados y que una acción que realice depende de mí sólo si *puedo* no realizarla en ese momento.<sup>35</sup> Pero ambos pasajes son ambiguos. En efecto, también pueden leerse en el sentido de que la doble capacidad que Aristóteles considera indispensable para la responsabilidad no es relativa a situaciones y momentos determinados, sino que se refiere al rango total de acciones que un agente puede realizar a lo largo de su vida. La diferencia puede ilustrarse mediante un ejemplo. Si estoy en la cárcel en este momento no tengo la doble capacidad específica de o bien quedarme o bien salir. Simplemente, *tengo* que quedarme donde estoy. Sin embargo, aun así puedo tener la doble capacidad general

<sup>32</sup> Véase EN 1135a23–28 y EE 1225b7–10 y 1226b30–32.

<sup>33</sup> EN 1113b7–8: ἐν οἷς γὰρ ἐφ’ ἡμῖν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν, καὶ ἐν οἷς τὸ μὴ, καὶ τὸ ναί.

<sup>34</sup> EE 1226a20–28: ἔστι δὴ τῶν δυνατῶν καὶ εἶναι καὶ μὴ τὰ μὲν τοιαῦτα ὥστε ἐνδέχεσθαι βουλευσασθαι περὶ αὐτῶν [...] ταῦτα δ’ ἐστὶν ὅσα ἐφ’ ἡμῖν ἐστὶ πράξαι ἢ μὴ πράξαι.

<sup>35</sup> El término que usa Aristóteles para referirse a la capacidad de actuar es δύναμις τοῦ ποιεῖν. Esta capacidad no es exclusivamente humana porque no presupone la racionalidad. Lo que es exclusivamente humano es la capacidad de actuar de otro modo. Véase por ejemplo *Met.* Θ.5 1047b35–1048a10.

de o bien quedarme o bien salir. En efecto, supongamos que estoy cumpliendo una sentencia de sólo un año y supongamos que no moriré durante ese año. Esto significa que me pondrán en libertad al finalizar ese año y, por ende, que podré salir de la cárcel en ese momento. Por lo tanto, salir de la cárcel es algo que cae dentro del rango de acciones que puedo realizar a lo largo de mi vida (y por ello tengo la doble capacidad general de hacer algo distinto de lo que hago en el presente), aun cuando sea una acción que no pueda realizar en este momento específico (y por ello carezco de la doble capacidad específica de hacer algo distinto de lo que hago en el presente). En tiempos recientes, Richard Loening fue el primer defensor de la interpretación de Aristóteles según la cual los pasajes antes citados se refieren sólo a la capacidad *general* de actuar de otro modo. Siguiendo a Loening, Bobzien también la ha defendido.<sup>36</sup> En contra de esta interpretación, pienso que hay pruebas de que para Aristóteles la responsabilidad requiere no sólo la doble capacidad general de actuar de otro modo, sino también la doble capacidad *específica* de hacerlo.

Algunas de las pruebas han sido ofrecidas por Richard Sorabji.<sup>37</sup> En lo que sigue me ocuparé de otra. Se trata de un pasaje cuyas consecuencias para este asunto no han sido hasta ahora plenamente medidas. El pasaje, que citaré en un instante, figura en el capítulo 9 de *De Interpretatione*.

Un elemento fundamental del tratamiento que realiza Aristóteles en *int.* 9 del problema de la verdad futura es su negación del determinismo entendido como la tesis de que “todo es y sucede por necesidad” (πάντα εἶναι καὶ γίνεσθαι ἐξ ἀνάγκης, 18b30–31). En particular, Aristóteles piensa que los sucesos y estados *futuros* no están aún predeterminados y, por ello, no son inevitables. Ahora bien, es preciso advertir que el determinismo que él pretende negar acerca del futuro es de tipo *específico*, esto es, los sucesos y estados futuros cuya necesidad Aristóteles pone en duda no son generales (*e.g.* habrá una batalla naval) sino particulares. Para usar su propio ejemplo, no es ni necesario ni imposible que ocurra una batalla naval *mañana*. Una de las razones que aduce Aristóteles en contra del determinismo específico figura en las líneas 19a7–11 y 18–19:

<sup>36</sup> Véase respectivamente el capítulo 18 de Loening, *Die Zurechnungslehre des Aristoteles* y “The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem”, p. 140.

<sup>37</sup> Véase Sorabji, *Necessity, Cause, and Blame*, pp. 223–241.

En efecto, vemos que el principio de las cosas que serán proviene tanto de la deliberación como del realizar una acción determinada y, en general, vemos, respecto de cosas que no están siempre en acto, el hecho de que pueden ser y < pueden > no ser; en esos casos, puede darse tanto el ser como el no ser y, por consiguiente, también puede darse tanto el ocurrir como el no ocurrir. Es manifiesto para nosotros que hay muchas cosas que son de ese modo. Por lo tanto, es evidente que no todo es ni ocurre por necesidad.<sup>38</sup>

Según el texto, el hecho de que algo tenga la doble capacidad de ser y no ser, o de ocurrir y no ocurrir (como sucedería con una acción), prueba que el determinismo es falso. La necesidad en cuestión es específica, como ya vimos líneas atrás, inmediatamente antes de esta cita. Ahora bien, sabemos que si la doble capacidad a la que se refiere el texto fuera general, entonces sería compatible con el determinismo específico, como lo demuestra el ejemplo de la cárcel que ofrecí antes.<sup>39</sup> Como no hay motivo para suponer que Aristóteles ignora este hecho, se sigue que la doble capacidad que él pretende relacionar con la deliberación en este texto tiene que ser específica. Esto es importante para nuestros propósitos porque establece que para Aristóteles la doble capacidad que requiere la responsabilidad es la específica y no la general. En efecto, la doble capacidad que presupone la deliberación —que en *int.* 9 es la específica— es precisamente aquella a la que él se refiere para definir lo que depende de nosotros.<sup>40</sup>

Hay una restricción en el incompatibilismo de Aristóteles. Pero no se trata de una concesión sustantiva al compatibilista. La restricción es que, al consolidarse mi carácter, puedo perder incluso la doble capacidad *general* de actuar de manera distinta a como actúo: hay acciones que dejan de estar en el rango de acciones que puedo realizar.<sup>41</sup> Sin embargo, aun cuando mi carácter limite el rango de acciones que soy capaz de realizar, puedo ser responsable de las acciones que de hecho realizo. Esto sucede si tuve en mi pasado la doble capacidad específica de no realizar las acciones que de hecho formaron

<sup>38</sup> ὁρῶμεν γὰρ ὅτι ἔστιν ἀρχὴ τῶν ἐσομένων καὶ ἀπὸ τοῦ βουλευέσθαι καὶ ἀπὸ τοῦ πράξαι τι, καὶ ὅτι ὅλως ἔστιν ἐν τοῖς μὴ αἰεὶ ἐνεργοῦσι τὸ δυνατὸν εἶναι καὶ μὴ, ἐν οἷς ἄμφω ἐνδέχεται καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι, ὥστε καὶ τὸ γενέσθαι καὶ τὸ μὴ γενέσθαι· καὶ πολλὰ ἡμῖν δηλὰ ἔστιν οὕτως ἔχοντα [...] φανερόν ἄρα ὅτι οὐχ ἅπαντα ἐξ ἀνάγκης οὔτ' ἔστιν οὔτε γίγνεται.

<sup>39</sup> Ofrezco otro ejemplo en *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, p. 81, n. 39.

<sup>40</sup> Según lo sugiere EN 3.3.

<sup>41</sup> Véase EN 3.5 1114a12–21.

mi carácter. En otras palabras, mi responsabilidad por lo que hago en el presente depende, en este caso, de que haya tenido en el pasado la doble capacidad específica para realizar acciones alternativas.<sup>42</sup>

La postura de Aristóteles respecto de la responsabilidad es que ésta requiere la doble capacidad específica de actuar de otro modo. Esto lo convierte en un incompatibilista diametralmente opuesto a  $T_3$  y, por lo tanto, en un candidato posible para ser el blanco de ataque de esta teoría estoica. De esta conclusión se desprende que es erróneo afirmar que Crisipo no pudo haber sido el autor de  $T_3$  *porque* el tipo de incompatibilismo que ésta rechaza sólo surgió durante la época del platonismo medio.

#### 5.4. *La relación entre $T_2$ y $T_3$*

$T_2$  es una teoría crisipia según la cual el determinismo específico es compatible con la capacidad o posibilidad de actuar de un modo distinto de cómo de hecho actuamos. Asumiendo que  $T_3$  también es crisipia, en esta sección me ocupó de examinar cómo se relacionan entre sí estas dos teorías.

Las dos principales fuentes para  $T_2$  son Boecio, *in Ar. int.* 2.234, 27–235, 4 y *DL* 7.75 (*LS* 38D). A continuación cito el segundo de estos textos:

Además, algunas cosas son posibles y otras imposibles, y algunas son necesarias y otras no-necesarias. Posible es aquello que es susceptible de ser verdadero y que no está impedido por factores externos de ser verdadero, por ejemplo, *Diocles está vivo*. Imposible es aquello que no es susceptible de ser verdadero <o que es susceptible de ser verdadero pero está impedido por factores externos de ser verdadero>, por ejemplo, *la tierra vuela*. Necesario “es aquello que, siendo verdadero, no es susceptible de ser falso”, o es capaz de ser falso pero está impedido por factores externos de ser falso, por ejemplo, *la virtud es benéfica*. No-necesario es aquello que tanto es verdadero como susceptible de ser falso y no está impedido por factores externos de ser falso, por ejemplo, *Dión camina*.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Al respecto, véase David Furley, *Two Studies in the Greek Atomists* y la polémica entre Curren, Roberts y Everson (en, respectivamente, “The Contribution of *Nicomachean Ethics* iii.5 to Aristotle’s Theory of Responsibility”, “Aristotle on Responsibility for Action and Character”, y “Aristotle’s Compatibilism in the *Nicomachean Ethics*”).

<sup>43</sup> Ἐτι τε τὰ μὲν ἐστί δυνάτα, τὰ δ’ ἀδύνατα· καὶ τὰ μὲν ἀναγκαῖα, τὰ δ’ οὐκ ἀναγκαῖα. δυνάτων μὲν τὸ ἐπιδεκτικὸν τοῦ ἀληθῆς εἶναι, τῶν ἐκτὸς μὴ ἐναντιουμένων

La noción de algo (esto es, una proposición: ἄξιωμα) que es “susceptible” de ser verdadero o falso le fue heredada a Crisipo por Filón el Dialéctico (fines del cuarto siglo a.C.)<sup>44</sup> No se sabe con certeza qué tipo de capacidad Filón y Crisipo tienen aquí en mente. Algunos estudiosos han afirmado que, en el caso de una acción, la noción puede referirse simplemente a la aptitud física del agente para realizarla.<sup>45</sup> Por ejemplo, la proposición *yo realizo* Φ es capaz de ser verdadera si soy físicamente apto para realizar Φ. Asimismo, es capaz de ser falsa si soy físicamente apto para abstenerme de realizar esa acción. En cambio, la segunda condición —estar impedido por factores externos (τὰ ἔκτός) de ser verdadero o falso— se refiere a la presencia o ausencia de factores externos a nosotros que nos impiden actuar de cierto modo o nos obligan físicamente a actuar de modo distinto a cómo queremos. A diferencia de la primera condición, la segunda es una innovación de Crisipo.<sup>46</sup>

εἰς τὸ ἀληθὲς εἶναι, οἷον ζῆ Διοκλῆς· ἀδύνατον δὲ ὃ μὴ ἔστιν ἐπιδεκτικὸν τοῦ ἀληθὲς εἶναι, ἢ ἐπιδεκτικὸν μὲν ἔστι τὰ δ' ἔκτός αὐτῶ ἐναντιοῦται πρὸς τὸ ἀληθὲς εἶναι, οἷον ἢ γῆ ἵπταται. ἀναγκαῖον δὲ ἔστιν ὅπερ ἀληθὲς ὄν οὐκ ἔστιν ἐπιδεκτικὸν τοῦ ψεῦδος εἶναι, ἢ ἐπιδεκτικὸν μὲν ἔστι, τὰ δ' ἔκτός αὐτῶ ἐναντιοῦται πρὸς τὸ ψεῦδος εἶναι, οἷον ἢ ἀρετὴ ὠφελεῖ. οὐκ ἀναγκαῖον δὲ ἔστιν ὃ καὶ ἀληθὲς ἔστιν καὶ ψεῦδος οἷον τε εἶναι, τῶν ἔκτός μηδὲν ἐναντιουμένων, οἷον τὸ περιπατεῖ Δίων. El enunciado entre paréntesis angulares es necesario para conservar la interdefinibilidad de los cuatro conceptos, como sucede en *Stoic. rep.* 1055D–F (véase M. Frede, *Die Stoische Logik*, pp. 107–117). Sobre este asunto, véase *LS* 2, 234 y Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, p. 112, n. 40 y pp. 119–122.

<sup>44</sup> El sistema modal del propio Filón se describe en Boecio, *in Ar. int.* 2 234, 10–22: Philo enim dicit possibile esse quod natura propria enuntiationis suscipiat veritatem [...] eodem autem modo idem ipse Philo necessarium esse definit quod cum verum sit, quantum in se est, numquam possit susceptivum esse mendacii. Non necessarium autem idem ipse determinat quod quantum in se est possit suscipere falsitatem. Impossibile vero, quod secundum propriam naturam numquam possit suscipere veritatem. (“Filón dice que es posible lo que es susceptible a la verdad de acuerdo con la naturaleza propia de la proposición [...] Del mismo modo, Filón define lo necesario como aquello que, siendo verdadero, por lo que de él depende, no puede nunca ser receptor de la falsedad. Lo no-necesario él lo determina como aquello que, por lo que de él depende, puede recibir la falsedad; y lo imposible como aquello que, según su propia naturaleza no puede nunca recibir la verdad.”) Véase también Alejandro, *in Ar. a. pr.*, 184, 6–10, Filópono, *in Ar. a. pr.* 169, 19–21 y Simplicio, *in Ar. cat.* 195, 31–196, 6.

<sup>45</sup> Véase Sorabji, *Necessity, Cause, and Blame*, pp. 78–79 y *LS* 1, 235.

<sup>46</sup> Sobre el posible origen filoniano de esta segunda condición, *cf.* Salles, *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, p. 83, n. 46.

La *no*-necesidad de una proposición dentro de este sistema modal es compatible con que haya causas suficientes del suceso o estado de cosas correspondiente. Pensemos en una situación en la cual mi acción consiste en permanecer inmóvil. Poseo la aptitud física para caminar y nada externo me impide hacerlo. Por lo tanto, la proposición *permanezco inmóvil* es *no*-necesaria en el sentido previsto por el sistema. No obstante, mi inmovilidad es causalmente necesaria dado el proceso racional mediante el cual llegué a la conclusión de que debía permanecer inmóvil. Dado este proceso y dada mi racionalidad es causalmente necesario que permanezca inmóvil. En otras palabras, la proposición *permanezco inmóvil* es *no*-necesaria en el sistema modal de Crisipo a pesar de que mi acción es, al mismo tiempo, necesaria en un sentido causal. De hecho, se ha sostenido en la literatura crítica contemporánea que parece haber dos tipos, o al menos sentidos, de necesidad en el estoicismo crisipio.<sup>47</sup> Un sentido es el que hallamos en el sistema recién descrito, cuyo propósito, como veremos más adelante, es doble: (i) establecer que ciertos sucesos y estados que son contrafácticos en todo momento son, no obstante, posibles; (ii) conservar la interdefinibilidad de los cuatro conceptos modales centrales. Se sigue de (i) y (ii) que una acción fáctica cuyo opuesto es contrafáctico en todo momento pero posible, es, por ese motivo, *no*-necesaria.<sup>48</sup> Otro sentido de “necesidad” es el que encontramos en la teoría estoica de la causalidad, según la cual todo efecto es necesario dada su causa. Ésta es una idea que Crisipo acepta y que se remonta, como sabemos, a Zenón: “es imposible que esté presente la causa y que no se dé aquello de lo cual es causa” (ἀδύνατον δ' εἶναι τὸ μὲν αἴτιον παρεῖναι, οὗ δέ ἐστιν αἴτιον μὴ ὑπάρχειν).<sup>49</sup> Por consiguiente, un suceso o estado que es necesario dada su causa puede, sin embargo, ser *no*-necesario desde el punto de vista del sistema modal de Crisipo. No hay contradicción alguna siempre y cuando ten-

<sup>47</sup> Véase Bobzien (*Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, pp. 136–143), quien argumenta que existen dos tipos de necesidad en Crisipo —una “cosmológica” y la otra “lógica”— y que esta diferencia se refleja en la terminología usada por Crisipo para referirse a cada una. Al respecto, véanse también Papazian, “Review of Susanne Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*”, pp. 227–228 y Brennan, “Fate and Free Will in Stoicism”, pp. 271–275.

<sup>48</sup> Algunos estudiosos han sostenido que las cuatro nociones en Crisipo no son, ni pretenden ser, interdefinibles. Véase en particular Mignucci, “Sur la logique modale des Stoiciens” (*cf.* Algra, *Concepts of Space in Greek Thought*, p. 289, n. 75), a quien se opone Bobzien (*Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, p. 120).

<sup>49</sup> Zenón *ap.* Stobaeus, E 1.138,16–17 (*SVF* 1.89, *LS* 55A).

gamos presente que se trata de diferentes tipos o sentidos de necesidad que Crisipo no tuvo la intención de hacer equivalentes el uno con el otro.<sup>50</sup>

Por otra parte, el meollo de  $T_3$  es una tesis que enuncia una condición suficiente: para que un agente sea responsable basta que actúe de acuerdo con un impulso perfectamente racional. No se requiere, además, que el agente haya tenido al momento de actuar la doble capacidad específica de actuar de otro modo. Es por esta razón que  $T_3$  y la postura de Aristóteles son diametralmente opuestas.

Pero la tesis fundamental de  $T_3$  también parecería marcar una diferencia importante entre ella y  $T_2$ . En efecto, según una interpretación común de  $T_2$ , esta teoría no expresa solamente un sistema modal, sino también una teoría de la responsabilidad que afirma que la *responsabilidad* requiere la doble capacidad específica de actuar de modo distinto a como de hecho actuamos. Esta interpretación encuentra una de sus más claras expresiones en *LS*:

Si deseo tener algún crédito por no haber destrozado la joya, debo mostrar entre otras cosas que me fue posible destrozarla en el sentido de que tuve la oportunidad de hacerlo. Debo mostrar (i) que es destrozable y por alguien dotado de mi misma fuerza (aptitud intrínseca) y (b) que las circunstancias [externas] no me lo impidieron: la joya no se hallaba a mil kilómetros de distancia o dentro de la caja de seguridad de un banco.<sup>51</sup>

Si se acepta esta interpretación, se puede intentar eliminar la diferencia entre  $T_2$  y  $T_3$  argumentando que la tesis fundamental de  $T_3$  se restringe implícitamente a casos en los cuales el agente posee la doble capacidad específica de actuar de otro modo. Lo que estaría afirmando  $T_3$  es lo siguiente: el que yo actúe sobre la base de un impulso perfectamente racional basta para merecer el elogio o la censura en aquellos

<sup>50</sup> Sin embargo, los conceptos de necesidad causal y lógica no son exclusivos. Al respecto, véase Salles, *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, p. 84, n. 50.

<sup>51</sup> La traducción al castellano es mía. "If I want to claim credit for not smashing the jewel, I must in particular show that it was possible for me to smash it in the sense that I had the opportunity to do so. I must show (a) that it is breakable, and by someone with my strength (intrinsic fitness), and (b) that [external] circumstances did not prevent me —it was not a thousand miles away, or locked up in a bank-vault." Véase *LS* 1, 235 (*cf.* 393). Véase también Reesor, "Necessity and Fate in Stoic Philosophy", p. 201, Sorabji, *Necessity, Cause, and Blame*, pp. 78–79, Botros, "Freedom, Causality, Fatalism and Early Stoic Philosophy", p. 282 y Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, cap. 3.

(y sólo aquellos) casos en que tengo la aptitud física para actuar de otro modo y no hay obstáculos externos a mí que me impidan actuar de otro modo. Con esta restricción, no habría desacuerdo alguno entre  $T_3$  y  $T_2$ .

Me parece, sin embargo, que este intento de salvar la armonía entre las dos teorías es inadecuado. Por una parte, existe un argumento *ex silentio* en su contra. No hay pruebas ni en Nemesio ni en Alejandro de que Crisipo haya querido restringir la tesis de suficiencia de  $T_3$  a sólo ciertos casos. Los argumentos *ex silentio* suelen ser débiles. Pero éste tiene cierta fuerza. En efecto, la existencia de  $T_2$  es la única razón histórica que uno puede tener para suponer que la aplicación de  $T_3$  se restringe a ciertos casos. Por lo tanto, el único motivo que uno podría tener para pensar que la aplicación de  $T_3$  sí es restringida es que, de otro modo, no sería consistente con  $T_2$ . Pero esto es claramente una petición de principio. Para mostrar que  $T_3$  es consistente con  $T_2$ , no basta suponer que debe serlo. Por otra parte, la formulación misma de la tesis de suficiencia de  $T_3$  (N 105, 10–11) parece indicar que la aplicación de la teoría no tiene restricciones. El pasaje afirma que un impulso perfectamente racional garantiza que la acción correspondiente depende “enteramente” del agente (τέλειον ἐφ’ ἡμῶν). Sería por lo menos extraño el énfasis que se introduce con el término “enteramente” si sólo en algunos casos un impulso perfectamente racional bastara para la responsabilidad. Todo lo anterior nos permite concluir que  $T_3$  no encierra ninguna restricción implícita: no presupone ni la aptitud física para actuar de modo distinto de como se actúa ni la ausencia de obstáculos externos a esa acción contrafáctica alternativa porque la teoría no considera que ninguna de estas condiciones sea relevante para la responsabilidad.

Si la tesis de suficiencia de  $T_3$  no encierra ninguna restricción implícita, como he sostenido, pero  $T_2$  fuera una teoría que pretende establecer condiciones para la responsabilidad, nos veríamos forzados a concluir que, de una teoría a otra, Crisipo cambió de opinión acerca de las condiciones que deben satisfacerse para la responsabilidad. Por consiguiente, estas dos teorías indicarían dos etapas de un desarrollo del pensamiento compatibilista de Crisipo. Para evitar esta conclusión, y terminar este capítulo, intentaré mostrar que, en realidad,  $T_2$  no es en lo absoluto una teoría que pretenda establecer condiciones para la responsabilidad.

El sistema modal que presenta  $T_2$  se propone modificar el sistema modal de Diódoro Crono, quien dirigió la Escuela Dialéctica (muere

c. 284 a.C.). La única versión completa del sistema de Diódoro figura en Boecio (*in Ar. int.* 2 234, 22–6):<sup>52</sup> “Diódoro determina que es posible <una proposición> que o bien es <verdadera> o bien será <verdadera>, es imposible una que, siendo falsa, no será verdadera, es necesaria una que, siendo verdadera, no será falsa, y no-necesaria una que o bien es ahora o bien será falsa.”<sup>53</sup>

Este sistema no afirma ni sugiere que todo lo fáctico (o toda proposición verdadera) es necesaria. Al contrario, sostiene que puede haber sucesos o estados fácticos que, no obstante, son contingentes, a saber, aquellos que dejarán de ser fácticos en algún momento del futuro.<sup>54</sup> El sistema, sin embargo, no permite que existan cosas que son posibles a pesar de ser contrafácticas en todo momento. En efecto, Diódoro parece aceptar la idea que Lovejoy ha llamado el “Principio de Plenitud”,<sup>55</sup> según la cual toda posibilidad genuina debe realizarse en algún momento. Por lo tanto, dado que una proposición es posible si y sólo si o bien es verdadera o bien será verdadera, la proposición *no hago*  $\Phi$  es imposible a menos que yo haga  $\Phi$  o bien ahora o bien en algún momento posterior. Como lo indica Alejandro (*in Ar. a. pr.* 184, 2–4): “Según él [*sc.* Diódoro], *Estoy en Corinto* resulta ser posible si yo estuviera en Corinto o si definitivamente voy de estarlo; si nunca fuera a estarlo, tampoco sería posible <que lo estuviera>.”<sup>56</sup>

Crisipo percibió esta consecuencia como un defecto del sistema modal de Diódoro y optó por redefinir el concepto de lo posible, junto con los otros tres conceptos modales fundamentales, para evitar esta consecuencia. Una pregunta que debemos hacernos es por qué Crisipo percibió esta consecuencia como un defecto. En otras palabras, ¿por qué le pareció importante permitir que haya sucesos o estados contrafácticos en todo momento, pero no obstante posibles?

<sup>52</sup> Véase Cicerón, *F* 17, Plutarco, *Stoic. rep.* 1055E, Epicteto, *D* 2.19.1, Alejandro, *in Ar. a. pr.* 183, 34–184, 6, Filópono, *in Ar. a. pr.* 169, 17–19 y Boecio, *in Ar. int.* 2 412, 16–17.

<sup>53</sup> Diodorus possibile esse determinat, quod aut est aut erit, impossibile, quod cum falsum sit not erit verum; necessarium, quod cum verum sit non erit falsum, non necessarium, quod aut iam est aut erit falsum.

<sup>54</sup> Según lo apunta Bobzien en *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, pp. 106–107. Véase también *LS* 1, 234.

<sup>55</sup> Véase Lovejoy, *The Great Chain of Being*, p. 52.

<sup>56</sup> τὸ γὰρ ἐμὲ ἐν Κορίνθῳ γενέσθαι δυνατὸν κατ’ αὐτόν, εἰ εἶην ἐν Κορίνθῳ. ἢ εἰ πάντως μέλλοιμι ἔσεσθαι· εἰ δὲ μὴ γενοίμην. οὐδὲ δυνατὸν ἦν.

Una razón pudo haber sido la siguiente. La inexistencia de posibilidades que son contrafácticas en todo momento impide la existencia de alternativas específicas a sucesos o estados de cosas fácticos. En concreto, se impide la existencia de la doble capacidad de actuar de un modo distinto al que se actúa. Si hago  $\Phi$  en un momento  $t$ , entonces el que yo *no* haga  $\Phi$  en  $t$  es un suceso contrafáctico en todo momento aun cuando, en un momento futuro, distinto de  $t$ , yo llegue a hacer  $\Phi$ . Pero si esto significa, como piensa Diódoro, que es imposible que yo no haga  $\Phi$  en  $t$ , entonces, es un hecho que carezco de la capacidad, o posibilidad, de o bien hacer o bien no hacer  $\Phi$  en  $t$ . Sin embargo, como explico más adelante, Crisipo pensaba que era importante, por motivos metafísicos, que pudieran existir posibilidades alternativas específicas para acciones. Es por esta razón que usó  $T_2$  para modificar el sistema modal de Diódoro (ése es el propósito de  $T_2$ ) y propuso, además, una refutación del argumento mediante el cual Diódoro quería demostrar su propia noción de posibilidad, a saber, el “Argumento Maestro”.<sup>57</sup>

Ahora bien, hay buenas razones para pensar que el propósito de  $T_2$  es únicamente el que acabo de describir. La teoría *no* pretende, además, indicar condiciones para la responsabilidad. En efecto, contrariamente a lo que presuponen ciertos estudiosos contemporáneos,<sup>58</sup> la teoría misma no busca establecer ningún vínculo entre las cuatro nociones modales que redefine y los conceptos de algo que depende de nosotros y de responsabilidad. Hay una única fuente antigua que atribuye a los estoicos la idea de que la responsabilidad presupone la posibilidad de actuar de modo distinto a como se actúa.<sup>59</sup> Pero en esa fuente no es claro si la idea realmente pertenece a algún estoico o si se trata, más bien, de una idea peripatética falsamente atri-

<sup>57</sup> La cantidad de estudios contemporáneos sobre este argumento (ὁ κυριεύων λόγος) es enorme. Para un estudio detallado de la discusión, véase Gaskin, *The Sea Battle and the Master Argument*, pp. 217–281. Sobre la refutación de Crisipo del argumento, véase Gaskin, *op. cit.*, pp. 297–305 y Bobzien, *Die Stoische Modallogik*, pp. 105–113.

<sup>58</sup> Además de Long y Sedley (*LS* 1, 235 y 393), véase Dobbin, *Epictetus. Discourses I*, 66, Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, pp. 97 y 119 y Brennan, “Fate and Free Will in Stoicism”, p. 265.

<sup>59</sup> Véase *DF* 33, 205, 10–11: τὸ τοιοῦτον ἐφ’ ἡμῖν, ὃ δυνατόν ὑφ’ ἡμῶν γενέσθαι τε καὶ μὴ “lo que depende de nosotros es tal que es posible tanto que se dé como que no se dé por nosotros”. Bobzien (*Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, p. 106; *cf.* pp. 144–145) sostiene que Cicerón sugiere en *F* 12–14 que el sistema modal de Crisipo tenía como propósito dar cabida a lo que depende de nosotros. No veo que haya nada en ese pasaje que pudiera sugerirlo.

buida a los estoicos.<sup>60</sup> Además hay otra fuente donde figura un argumento estoico que niega expresamente esa idea.<sup>61</sup> Por lo tanto, cabe dudar de si Crisipo, o algún otro estoico temprano, realmente sostuvo que la responsabilidad presupone la doble capacidad de actuar de modo distinto a como se actúa. Por consiguiente, es razonable suponer que  $T_2$  *no* es una teoría que pretenda indicar condiciones para la responsabilidad.

Entonces, ¿cuál pudo haber sido la función de  $T_2$  dentro del compatibilismo de Crisipo? En lo que sigue, sostengo que su función fue la de complementarse con  $T_3$  para mejor refutar la conclusión de un argumento incompatible cuyo origen es Aristóteles. Este argumento puede formalizarse del siguiente modo:

- (1) si nuestras acciones están sujetas a una necesidad específica carecemos de la capacidad específica de actuar de modo distinto de cómo actuamos,
- (2) para ser responsable de una acción es indispensable que hayamos tenido, al momento de realizarla, la doble capacidad específica de actuar de otro modo.

Por lo tanto,

- (3) la responsabilidad es incompatible con el determinismo específico.

La estrategia que usó Crisipo para evitar la conclusión de este argumento fue rechazar cada una de sus premisas, una por una. En otras palabras, no puso en duda la validez del argumento, sino su solidez. Es con este objetivo en mente que Crisipo diseñó por separado las dos teorías  $T_2$  y  $T_3$ .

Para lidiar con la primera premisa, Crisipo tenía que formular un sistema modal en el cual coexistieran sin contradicción tanto la do-

<sup>60</sup> Según lo muestran Sharples y Zierl (véase respectivamente *Alexander of Aphrodisias. On Fate*, p. 168 y *Alexander von Aphrodisias. Über das Schicksal*, p. 220). Bobzien piensa que este texto prueba que los propios *estoicos* mismos establecieron un vínculo entre lo que depende de nosotros y la posibilidad de actuar de otro modo. Véase *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, p. 392.

<sup>61</sup> Bobzien responde a esto en *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, p. 392 sobre la base de una supuesta diferencia de doctrina entre *DF* 26 (196, 25–197, 3.) y 33. Discuto sus argumentos en *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, p. 87, n. 61.

ble capacidad específica de actuar de otro modo como la necesidad específica de todas las acciones que realizamos. El sistema modal de Diódoro Crono permitía que muchas de nuestras acciones estuvieran sujetas a la necesidad específica, pero, como vimos, negaba rotundamente la existencia de la doble capacidad específica de actuar de modo distinto a como actuamos. Por lo tanto, este sistema era inadecuado para usarse en una refutación de la primera premisa del argumento aristotélico. Es por ello que Crisipo diseñó  $T_2$ , la cual, como también vimos, es una teoría que permite la coexistencia de la doble capacidad específica de actuar de otro modo con la necesidad específica de las acciones fácticas.

En lo tocante a la pregunta filosófica de si es realmente efectiva la respuesta de  $T_2$  a la primera premisa del argumento aristotélico, cabe notar que sí parece serlo, siempre y cuando el adversario incompatible que está por detrás de esa premisa no cometa una petición de principio y defina el concepto de posibilidad contrafáctica en términos de aquello cuyo opuesto carezca de causas suficientes. Es importante observar a este respecto que el propio Aristóteles no comete esa petición de principio, pues nunca afirma que uno sólo tiene la doble capacidad (o posibilidad) específica de actuar de otro modo cuando no existen causas suficientes de lo que de hecho hacemos. De acuerdo con una tesis importante de su teoría de la capacidad ( $\deltaύναμις$ ) en *met.*  $\Theta.5$ , la capacidad de hacer algo ( $\deltaύναμις\ τού\ ποιεῖν$ ) se define en términos de un cierto estado interno de deseo ( $\deltaρεξις$ ) combinado con un cierto estado de cosas externo en el entorno del agente y, en concreto, la ausencia de “obstáculos externos” ( $τὰ\ ἔξω\ κωλύοντα$ ) a la acción que se desea realizar. En Aristóteles, la idea en *int.* 9 (*cf.* 5.3) de que la doble capacidad específica de actuar de otro modo requiere el indeterminismo no es una tesis que pretenda ser analítica, sino sustantiva.

En cambio, el propósito de  $T_3$  es poner en duda la *segunda* premisa del argumento, la cual afirma que la responsabilidad requiere la capacidad específica de actuar de otro modo. En efecto, como vimos en el capítulo anterior,  $T_3$  sostiene que esta premisa es cuestionable. Si nos atenemos a esta interpretación de las dos teorías, no hay contradicción alguna entre ellas, pues, según esta interpretación,  $T_2$  no pretende en lo más mínimo afirmar lo que  $T_3$  estaría negando. Al contrario,  $T_2$  y  $T_3$  se complementan la una con la otra a la manera de dos armas distintas contra la solidez de un mismo argumento.

En cuanto al propio argumento, se trata de uno cuyo origen se halla en Aristóteles. Es cierto que no hay en ninguna de sus obras algún pasaje donde el argumento figure tal como lo he descrito. Sin embargo, cada una de sus premisas por separado expresa una tesis que él suscribe plenamente por ocupar un lugar prominente en su lógica y su ética.<sup>62</sup> En este sentido, el argumento es aristotélico tanto en espíritu como en doctrina. Si éste es el argumento que Crisipo pretendía refutar al elaborar T<sub>2</sub> y T<sub>3</sub>, ambas teorías van dirigidas contra el incompatibilismo de *Aristóteles*. No es posible saber en detalle cómo Crisipo tomó conocimiento de este argumento. Por ejemplo, ¿es el adversario de Crisipo un peripatético temprano quien, a diferencia de Aristóteles, juntó las dos tesis en la forma de un argumento? Si ése es el caso, ¿estaba Crisipo consciente de que ese argumento era aristotélico? Esto es, ¿acaso Crisipo se vio a sí mismo como un adversario de Aristóteles en cuanto al tema de la responsabilidad? ¿O es más bien el caso que Crisipo formuló las dos teorías para refutar dos tesis que estaban “en el aire” y que tendrían consecuencias incompatibilistas si las uniera bajo la forma de un argumento? Por más importantes que estos problemas puedan ser para reconstruir la historia del estoicismo temprano no deben oscurecer el simple hecho de que la combinación de T<sub>2</sub> y T<sub>3</sub> son respuestas perfectamente pertinentes a un argumento que es aristotélico tanto en espíritu como en doctrina. Por esta razón, una buena comprensión de los detalles de la postura de Aristóteles nos ayuda a entender por qué, para defender el compatibilismo, Crisipo formuló estas dos teorías.

La reconstrucción que he ofrecido de cómo se relaciona T<sub>3</sub> con T<sub>2</sub> está basada en conjeturas. Pero, dado el estado de la evidencia, también lo están las reconstrucciones alternativas que se han ofrecido en la literatura crítica reciente. Si pensamos que el objetivo de T<sub>2</sub> es establecer una condición necesaria para la responsabilidad, pero que evitamos la conclusión de que Crisipo cambió de opinión respecto de qué se necesita para ser responsable, uno debe suponer o bien que (i) la tesis de suficiencia de T<sub>3</sub> se restringe a aquellos casos en los cuales el agente tiene la capacidad de actuar de otro modo, o bien que (ii) T<sub>3</sub> es posterior a Crisipo. Ninguna de estas opciones es satisfactoria por motivos que ya mencioné. En cuanto a la idea de que el

<sup>62</sup> La premisa (1) es un presupuesto *int.* 9 en 19 a 7–11 y 18–19, mientras que la premisa (2), según lo mostré en la sección 5.3, está implícita tanto en *EN* 3.5 1113b7–8 como en *EE* 2.10 1226 a 20–28.

objetivo de  $T_2$  es indicar condiciones para la responsabilidad, existen contra ella pruebas textuales.

Para terminar, deseo explicar por qué he llamado a las tres teorías “ $T_1$ ”, “ $T_2$ ” y “ $T_3$ ”. Los subíndices pretenden indicar un orden lógico entre ellas.  $T_2$  y  $T_3$  son dos teorías mutuamente independientes, que Crisipo unió para refutar un argumento incompatibilista. Sin embargo,  $T_2$  es, en un sentido lógico, anterior a  $T_3$ , pues el problema del cual se ocupa es más básico que aquel con el que pretende lidiar  $T_3$ ; el primero versa sobre la pregunta metafísica de si el determinismo nos permite actuar de modo distinto de como actuamos; el segundo, en cambio, versa sobre una pregunta de la ética y la psicología, a saber, la de si basta que una persona piense sobre la base de argumentos que su acción es la más indicada para adscribirle responsabilidad por la acción. En lo que respecta a  $T_1$ , se trata de una teoría aún más anterior que  $T_2$  en un sentido lógico, pues el problema del que se ocupa también es más básico. Mientras que  $T_2$  pretende resolver el problema de si el determinismo nos permite actuar de otro modo,  $T_1$  se ocupa de ver si el determinismo nos permite originar nuestras acciones mismas o si éstas responden enteramente a factores puramente externos.

En el siguiente capítulo me ocupo de una teoría de la responsabilidad que también pretende complementar a  $T_3$ , pero que sólo surgió con Epicteto.



## RESPONSABILIDAD Y PRECIPITACIÓN EN EPICETETO

Una tesis importante con que hemos lidiado afirma que una acción es responsable si el agente la realizó sobre la base de un impulso perfectamente racional, esto es, un impulso que se apoya en una reflexión previa acerca de la deseabilidad de la acción en el contexto de las circunstancias específicas del momento. A través de una reflexión de este tipo me convenzo de que la acción era la correcta y, lo que es aún más importante, mi convicción se funda en argumentos que me parecen válidos. Dado lo anterior, me considero justificado de haber realizado la acción. Es por este motivo, sostiene la teoría, que merezco el elogio o la censura por haberla realizado. La teoría en cuestión, a la que he llamado “T<sub>3</sub>”, figura en un testimonio de Alejandro de Afrodisia y Nemesio de Emesa y, como vimos en el capítulo anterior, pertenece a Crisipo.

Este último capítulo se dedica a complementar la explicación que ofrece T<sub>3</sub> de la responsabilidad. Un elemento importante de esta teoría es que un impulso perfectamente racional es suficiente para la responsabilidad. Pero la teoría no pretende que, para ser responsable, uno *tenga* que actuar con base en un impulso de este tipo. Por consiguiente, T<sub>3</sub> deja un amplio margen para adscribir responsabilidad a agentes que no actúan sobre la base de un impulso perfectamente racional o, si se prefiere, a agentes que actúan precipitadamente por no haber realizado ninguna reflexión previa antes de actuar. En este capítulo se verá cuáles son los motivos específicos que Epicteto ofrece para adscribir responsabilidad en estos casos. Si bien él concuerda con T<sub>3</sub> respecto de la tesis de que un impulso perfectamente racional basta para la responsabilidad, su contribución original a las explicaciones estoicas de la responsabilidad radica en complementar a T<sub>3</sub> con esta explicación de la responsabilidad en los casos de acciones precipitadas.

La idea central de Epicteto es que, cuando me comporto incorrectamente porque actué de manera precipitada, no quedo exento de responsabilidad, porque soy responsable de mi precipitación (προπέτεια). Su argumento se funda en una concepción *normativa* de la naturaleza humana. En el estoicismo, la noción de que la naturaleza en general, y la humana en particular, tiene una fuerza normativa se remonta a los estoicos ortodoxos más antiguos.<sup>1</sup> Pero sólo es con Epicteto que se establece un vínculo explícito y directo entre la responsabilidad y ese carácter normativo de la naturaleza humana. Me referiré al argumento mediante el cual Epicteto establece este vínculo como el “Argumento Normativo” en favor de la responsabilidad.

La estructura del Argumento Normativo es la siguiente. (1) La actividad que consiste en examinar nuestras impresiones de manera crítica antes de aceptarlas o rechazarlas es una actividad que está de acuerdo con la naturaleza humana. Ahora bien, (2) debemos realizar aquellas actividades que están de acuerdo con la naturaleza humana; y (3a) si uno omite realizar una actividad de este tipo, uno merece censura. En particular, (3b) merezco censura si omito examinar de manera crítica mis impresiones antes de actuar. Por lo tanto, (4) si realizo una acción incorrecta por el hecho de haber actuado de modo precipitado, merezco censura por la acción porque, en ese caso, mi precipitación no constituye un factor que pudiera atenuar mi responsabilidad.

Este capítulo se divide en tres secciones. En 6.1 presento el análisis que ofrece Epicteto de las principales características de la acción precipitada. Este análisis se centra en la diferencia entre la psicología de estas acciones y la de las acciones perfectamente racionales. En 6.2 me ocupo del Argumento Normativo para la adscripción de responsabilidad a agentes precipitados. Consideraremos en detalle algunos pasajes clave de Epicteto sobre el tema de la naturaleza humana. Esta sección se complementa con el último, 6.3, pues éste se dedica a la terapia que ofrece Epicteto para erradicar la precipitación.

### 6.1. *La psicología de las acciones precipitadas*

En Epicteto, la precipitación (προπέτεια) es un patrón de comportamiento que consiste en que, de modo persistente, el agente omite

<sup>1</sup> Véase Zenón, Cleantes, and Crisipo *ap.* Estobeo, *E* 2.75.11–76.8 (*LS* 68B) y 2.77.16–27 (*SVF* 3.16; *LS* 68A). Este tema se discute en Striker, “Antipater and the Art of Living”; *LS* 1. 398–401 y 406–10; y Gill, *Greek Thought*, cap. 5.

someter sus impresiones a un examen crítico antes de reaccionar a ellas.<sup>2</sup> Uno de los lugares de su obra en que brinda atención a este fenómeno es *D* 1.28. Intitulado por Arriano “De qué no debemos enojarnos con los demás y de cuáles son las cosas grandes entre los seres humanos y cuáles son las pequeñas”, este discurso sirve un doble propósito: (i) poner de manifiesto los rasgos básicos de la psicología de las acciones de aquellos a quienes llama “maniacos” (*μαιώμενοι*) y cuyo paradigma es Medea,<sup>3</sup> y (ii) demostrar que, debido justamente a la psicología de estas personas, no debemos mostrarles ira. Una razón para tomar *D* 1.28 como punto de partida es que para Epicteto el “maniacos” se distingue por una precipitación extrema. En concreto, en la psicología de estas personas no figura nunca el examen crítico de impresiones que a menudo hallamos en la mayoría de la gente. El maniaco sigue ciegamente todas las impresiones que recibe: “¿Cómo se llama a los que siguen todas las cosas que les parecen ser el caso? —Maniacos—.”<sup>4</sup>

Un poco antes en el texto, en el párrafo 30, Epicteto señala que la precipitación no es exclusiva de estos agentes. Hay circunstancias en las cuales la mayoría de nosotros cae en ella, especialmente cuando nos vemos obligados a tomar una decisión importante. La importancia misma del asunto puede agobiarnos a tal grado que nos fuerza a reaccionar sin antes haber realizado un examen cuidadoso de la situación. En tales circunstancias, nuestra psicología se asemeja a la del maniaco.

Pero en lo que reside la primera y única causa de actuar de manera correcta o errar, de ser feliz o infeliz, de dar en el blanco o fallar, sólo allí somos impetuosos y precipitados. Por ninguna parte nada parecido a una balanza, nada parecido a una regla, sino que, tan pronto me parece una cosa, la hago inmediatamente.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Véase *D* 1.28.30 (citado más adelante en esta sección); 2.1.9–10; 3.22.104; 4.1.2; 4.4.46; 4.8.1–2, y 4.13.5.

<sup>3</sup> Véase *D* 2.17.19–22. El análisis de 1.28 pretende aplicarse por igual a la psicología de otros héroes trágicos. Debe distinguirse este fenómeno del de la locura, la cual es objeto de un análisis distinto tanto por parte de Epicteto como de otros estoicos. Véase *M* 7.244–245, 247, 249, así como *D* 3.2.1–5.

<sup>4</sup> *D* 1.28.33: τίνες δὲ λέγονται οἱ παντὶ τῷ φαινομένῳ ἀκολουθοῦντες; —Μαιώμενοι.

<sup>5</sup> ὅπου δὲ τὸ πρῶτον καὶ μόνον αἴτιον ἔστι τοῦ κατορθοῦν ἢ ἀμαρτάνειν, τοῦ εὐροεῖν ἢ δυσροεῖν, τοῦ ἀτυχεῖν ἢ εὐτυχεῖν, ἐνθάδε μόνον εἰκαῖοι καὶ προπετεῖς. οὐδαμοῦ ὁμοίον τι ζυγῶ, οὐδαμοῦ ὁμοίον τι κανόνι, ἀλλὰ τι ἐφάνη καὶ εὐθύς ποιῶ τὸ φανέν.

La diferencia entre el maniaco, que representa un extremo, y la mayoría de nosotros, estriba en que el primero *siempre* reacciona a sus impresiones con precipitación.<sup>6</sup> Con el objetivo de poner en relieve los rasgos característicos de la psicología de las acciones precipitadas en general, ofrezco a continuación un análisis comparativo entre ella y la psicología de las acciones perfectamente racionales, tal como las concibe T<sub>3</sub>.

La psicología de las acciones perfectamente racionales se estructura del siguiente modo (*cf.* 4.3):

- (1) El agente *R* recibe una impresión impulsiva en la cual se presenta una acción  $\Phi$  como apropiada.
- (2) *R* no asiente (ni rechaza) inmediatamente la impresión, sino que hace una pausa para determinar si  $\Phi$  es realmente apropiada o deseable en esas circunstancias específicas. Si (pero sólo si) *R* llega a una conclusión favorable respecto de la acción, *R* asiente a la impresión y ejercita un impulso por realizarla.
- (3) Si ningún obstáculo le impide a *R* realizar  $\Phi$ , el impulso conduce a la acción misma, la cual es necesaria dado el impulso y la ausencia de obstáculos externos.

La psicología de las acciones precipitadas, en cambio, se estructura como sigue:

- (1') Como sucede con *R*, el agente *P* recibe la impresión impulsiva de que  $\Phi$  es apropiada.
- (2') *P* asiente inmediatamente a la impresión y ejercita el impulso correspondiente.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Esto está de acuerdo con doctrinas de los estoicos tempranos. Véase *Pherc.* 1020, col. 4 col.1 (*SVF* 2.131; *LS* 41D) y *E* 2.111,18–112,8 (*SVF* 3.548; *LS* 41G): la precipitación (*προπτωσία, τὸ προπίπτειν*) es un rasgo distintivo de la persona que no es sabia.

<sup>7</sup> En Epicteto, el objeto del impulso son acciones meramente apropiadas (*καθηκόντα*), por oposición a acciones buenas, las cuales son objeto de deseo propiamente dicho (*ὄρεξις*). Esto introduce un cambio significativo en el significado de “impulso” respecto del estoicismo temprano. En él, el equivalente de lo que Epicteto llama “impulso” es una “selección” (*ἐκλογή*). Véase por ejemplo *D* 2.6.9–10, *E* 2.79, 2.82, 2.86–88 y *DL* 7.108–109. Para la clasificación de Epicteto, véase *D* 1.4.1–2;

(3′) Si ningún obstáculo se lo impide, el impulso conduce a la acción; en la terminología de Epicteto, la acción ocurre “inmediatamente” (εὐθύς).

La etapa (3′) merece dos comentarios. En primer lugar, la condición que se refiere a la ausencia de obstáculos externos no figura explícitamente en el texto, pero cabe perfectamente suponer que se halla implícita. En efecto, cuando se ocupa de la psicología de las acciones, Epicteto suele insistir en que nuestro entorno físico puede frustrar nuestros impulsos. Éste es un asunto que se relaciona estrechamente con el tema, crucial en la ética de Epicteto, de los impulsos que deben ejercitarse con reserva (μεθ’ ὑπεξαίρεσως).<sup>8</sup> En segundo lugar, el término εὐθύς, que he traducido como un adverbio que modifica a ποιῶ y puede significar “inmediatamente”, encierra una ambigüedad. En efecto, puede tener una fuerza temporal (en la ausencia de obstáculos externos, la acción se produce inmediatamente *después* del acto de asentimiento y de que empieza a ejercitarse el impulso), aunque también puede tener una fuerza lógica (en la ausencia de obstáculos externos, el impulso lleva a la acción sin la mediación de ninguna otra cosa: el impulso y la ausencia de factores externos son suficientes por sí solos para que la acción se realice, la cual puede llevarse a cabo en un momento posterior). La primera lectura presupone que el contenido de la impresión encierra un operador temporal que se refiere al presente (por ejemplo, es apropiado hacer Φ *ahora*), el cual estaría implícito en el texto.<sup>9</sup> Como no hay razón para creer que el análisis que ofrece Epicteto de las acciones precipitadas se restringe a casos en que el contenido de la impresión encierra un operador de este tipo, me parece que la segunda lectura es preferible. Si nos guiamos por esta lectura modal, tanto las acciones precipitadas como las perfectamente racionales obedecen a una *necessitas consequentiae*. En ambos casos la acción es necesaria, dados (i) el impulso por actuar de modo determinado y (ii) la ausencia de obstácu-

1.18.1–2; 3.2.1–4; 3.3.1–2. Se discute este tema en Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, pp. 116–119 y Brennan, “The Old Stoic Theory of the Emotions” y “Reservation in Stoic Ethics”, pp. 150 y 172–173.

<sup>8</sup> Regresaré a este tema en la sección 6.3.

<sup>9</sup> Es claro que éste no funcionaría en el caso de impresiones cuyo contenido comprende operadores temporales que se refieren al futuro (por ejemplo, la impresión de que es apropiado pagar mi deuda *mañana*), pues en ese caso la acción tendría lugar bastante tiempo *después* que el acto de asentimiento.

los externos que pudieran frustrar el impulso. La principal diferencia entre una acción precipitada y una perfectamente racional es que el agente de la primera asiente a sus impresiones impulsivas sin antes haberlas sometido al examen crítico que realiza el agente de la segunda.

Para apreciar mejor el análisis que ofrece Epicteto de la precipitación, es preciso estudiar el mecanismo que provoca que un agente asiente de modo precipitado. Como veremos en 6.3, se trata de un mecanismo disposicional. En efecto, un acto precipitado de asentimiento se genera por la combinación de dos factores: (i) una primera impresión de que algo es bueno o es el caso y (ii) la disposición (ἔξις) de aceptar como verdaderas impresiones de esta clase.<sup>10</sup> Al producirse la impresión, la disposición se desencadena, lo cual no permite que se lleve a cabo un examen crítico de la impresión. La diferencia entre un agente precipitado y uno no precipitado radica en que la disposición que se menciona en (ii) es más fuerte en el primero que en el segundo: cuando se produce una impresión como la que se menciona en (i), el agente precipitado no puede normalmente impedir ni que se desencadene la disposición ni, una vez desencadenada, que su actividad se detenga.

Para concluir esta sección, deseo ocuparme de un nuevo asunto. Epicteto observa que, en ocasiones, el agente precipitado sí realiza un cierto tipo de razonamiento previo a la acción. Pero entonces, cuando esto es así, ¿en qué consiste su precipitación? Para contestar esta pregunta es preciso determinar la diferencia que hay, según Epicteto, entre el razonamiento que lleva a cabo el agente precipitado y el examen crítico de impresiones que realiza el agente perfectamente racional.

Un caso de precipitación en el cual, según Epicteto, se observa la presencia de un cierto razonamiento práctico es Medea.<sup>11</sup> Son dos los lugares de los *Discursos* donde él se ocupa de ella y ambos merecen toda nuestra atención.

En los párrafos 19 a 22 de *D* 2.17, al argumentar que nadie debe mostrarle odio a Medea, Epicteto emprende una descripción pormenorizada de la secuencia de pensamientos y deseos que la llevó al

<sup>10</sup> Esta explicación disposicional es explícita en *D* 2.18. Me ocupo de ella en detalle en la sección 6.3.

<sup>11</sup> Para una discusión amplia y reciente de los aspectos filosóficos del monólogo de Medea en Eurípides, véase Gill, *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy*, pp. 216–233.

asesinato de sus hijos. Su descripción es una paráfrasis libre del gran discurso de Medea en Eurípides:

Medea, siendo incapaz de soportar esto, llegó a matar a sus hijos. Al menos en esto se comportó con gran nobleza de alma: tuvo la impresión, como se debe, de qué es no dar con las cosas que se anhelan. “Pues bien, así me vengaré de quien me injuria y ofende. Pero ¿qué beneficio puedo sacar de ponerlo en una situación tan miserable? ¿Cómo puedo lograrlo? Mato a los niños. Pero también me castigaré a mí misma. Pero ¿qué me importa?”<sup>12</sup>

En este pasaje, Medea se presenta como alguien que realizó un razonamiento instrumental en el cual la acción de matar a sus hijos aparece como un medio para cumplir su decisión previa de vengarse de Jasón. Dada esta decisión —la cual se expresa en el enunciado “me vengaré de Jasón”—, Medea investiga qué se necesita para cumplirla: “¿cómo puede esto <sc. vengarse de Jasón> realizarse?” Esta investigación arroja como resultado la conclusión “mato a los niños”, la cual especifica el medio que, según su investigación, es más eficaz para cobrar venganza. Epicteto presenta la acción de matar a los dos niños como una que a Medea le parece apropiada *en cuanto medio* para alcanzar un fin superior. Por consiguiente, su impulso por matar a los niños —que no se menciona en el texto, pero es requerido por la acción— se basa en un razonamiento previo acerca de cómo alcanzar cierto fin.

Si esto es así, ¿en qué sentido es Medea precipitada? La respuesta es que su razonamiento práctico no representa lo que Epicteto consideraría un examen crítico de si es deseable matar a sus hijos. En efecto, uno de los criterios que entraría en un verdadero examen crítico de la deseabilidad de esta acción es el de si es apropiada la acción misma de vengarse. En otras palabras, si la acción  $\Phi$  es un medio para realizar otra acción  $\Psi$ , un examen crítico de si  $\Phi$  es deseable debe preguntarse, entre otras cosas, si su resultado,  $\Psi$ , es él mismo deseable. Hay pruebas de que, para Epicteto, Medea no emplea este criterio en su razonamiento práctico. Estas pruebas figuran tan-

<sup>12</sup> Τοῦτο καὶ ἡ Μήδεια οὐχ ὑπομείνασα ἤλθεν ἐπὶ τὸ ἀποκτεῖναι τὰ τέκνα. μεγαλοφυῶς κατὰ γε τοῦτο. εἶχε γὰρ ἦν δεῖ φαντασίαν, οἷον ἔστι τὸ ἄ θέλει τινὶ μὴ προχωρεῖν. “εἶτα οὕτως τιμωρήσομαι τὸν ἀδικήσαντά με καὶ ὑβρίσαντα. καὶ τί ὄφελος τοῦ κακῶς οὕτως διακειμένου; πῶς οὖν γένηται; ἀποκτείνω μὲν τὰ τέκνα. ἀλλὰ καὶ ἐμαυτὴν τιμωρήσομαι. καὶ τί μοι μέλει;”

to en el pasaje que acabo de citar como en el otro texto de los *Discursos* que se refiere al caso de Medea (1.28.7). Para empezar con este último, el texto inicia con una cita directa de la *Medea* de Eurípides (1078–1079): “Sí, me doy cuenta de qué maldades voy a cometer, pero mi deseo de venganza es más fuerte que mis razonamientos.”<sup>13</sup> A la cita le sigue un breve comentario de Epicteto: “Porque eso mismo, satisfacer su deseo de venganza y castigar a su marido, le parece más ventajoso que salvar sus hijos.”<sup>14</sup>

Aquí Medea emite un juicio comparativo en el cual vengarse de Jasón y calmar su ira se presentan como preferibles a la otra opción, consistente en no dañar a sus hijos. Sin embargo, cegada por su odio, no se pregunta, al momento de actuar, si vengarse es realmente lo correcto. Lo mismo se aplica al caso de *D* 2.17.19–22, que cité unos párrafos atrás. Es cierto que ella parece entrever, aunque sea momentáneamente, una razón para *no* vengarse de Jasón,<sup>15</sup> a saber, que, al matar a sus hijos, ella castiga no sólo a Jasón, sino también a sí misma (ἀλλὰ καὶ ἑμαυτὴν τιμωρήσομαι). Pero esta duda, o hesitación, no tiene como objeto establecer si debe vengarse de Jasón, sino si debe vengarse de él de la *manera* en que planea hacerlo, a saber, asesinando a sus hijos. En otras palabras, el objeto de su duda es únicamente si el asesinar a sus hijos es el medio más adecuado de lograr la venganza; en particular, no es si esa venganza es efectivamente lo correcto.

Para recapitular, he intentado mostrar que la precipitación en Epicteto se manifiesta en dos tipos de agentes muy distintos: (1) aquellos que aceptan automáticamente cualquier impresión impulsiva en que se presenta una acción como apropiada o valiosa, sin preguntarse en ningún momento si realmente debo realizarla o no, y (2) aquellos que sí aceptan impresiones de esta clase con base en un razonamiento previo, pero que, como sucede con Medea, omiten en este razo-

<sup>13</sup> καὶ μανθάνω μὲν οἷα δρᾶν μέλλω κακά, / θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων (Van Looy).

<sup>14</sup> ὅτι αὐτὸ τοῦτο, τῷ θυμῷ χάρισσασθαι καὶ τιμωρήσασθαι τὸν ἄνδρα, συμφορῶτερον ἡγεῖται τοῦ σῶσαι τὰ τέκνα.

<sup>15</sup> Gill (*Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy*, p. 230) sostiene una tesis semejante acerca del análisis que Crisipo ofrece de Medea en Galeno, *PHP* 4.2.27. Véase también el apartado 4 de Boeri, “The Presence of Socrates and Aristotle in the Stoic Account of Akrasia”. Asimismo, es posible que la hesitación de Medea corresponda a lo que Crisipo llama una “oscilación” (τροπή) en su análisis de las emociones. Véase Plutarco, *virt. mor.* 446F–447A (*SVF* 3.459, *LS* 65G).

namiento criterios de juicio que son relevantes para evaluar la deseabilidad de una acción. En ambos casos, la diferencia entre la acción precipitada y la perfectamente racional es aguda debido a la naturaleza deficiente del razonamiento (si lo hay) que está presente en el segundo caso.

## 6.2. *El Argumento Normativo de Epicteto*

En la ética de Epicteto existe una limitación importante a la adscripción de responsabilidad. Puesto que el Argumento Normativo es uno que pretende justificar la adscripción de responsabilidad, es preciso tener esta limitación presente.

Un tema conspicuo en la ética de Epicteto es el de cuestionar y revisar las bases en que solemos apoyarnos para fundamentar las reacciones morales que tenemos respecto de nosotros mismos y de otras personas. La adscripción de responsabilidad es, a menudo, una reacción moral a nuestro propio comportamiento y al de otras personas. Por consiguiente, cabe preguntarse hasta qué punto a Epicteto le parece justificada esta práctica. Como pretendo mostrar, lo que en ella debe cuestionarse y cambiarse es el estar acompañada de emociones. La idea de Epicteto no es que debamos abstenernos de adscribir responsabilidad a otras personas o a nosotros mismos,<sup>16</sup> sino que esta práctica no debe estar motivada por una reacción emocional a nuestras acciones o a las de otras personas.<sup>17</sup>

Consideremos dos pasajes que se ocupan de agentes precipitados. En el párrafo 9 de *D* 1.28, Epicteto se pregunta, en relación con el caso de Medea:

¿Por qué entonces enfurecerse contra ella? ¿Por qué esta pobre persona yerra acerca de los asuntos de mayor importancia y se ha vuelto una víbora en vez de un ser humano? Por consiguiente, ¿por qué no más bien te compadeces, así como compadecemos a los ciegos y a los cojos, de quienes están cegados y discapacitados en sus facultades rectoras?<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Véase Dobbin, *Epictetus. Discourses* I, p. 67.

<sup>17</sup> En el estoicismo de Epicteto, la razón de esto es que la emoción (πάθος) es contraria a los ideales de ἀπάθεια y ἀταραξία, los cuales son clave en su ética en calidad de elementos imprescindibles de una buena vida. Véase por ejemplo *D* 1.4.3 y 27–29.

<sup>18</sup> τί οὖν χαλεπαίνεις αὐτῇ, ὅτι πεπλάνηται ἄλλο τάλαιπωρος περὶ τῶν μεγίστων καὶ ἔχῃ ἀντὶ ἀνθρώπου γέγονεν ; οὐχὶ δ', εἴπερ ἄρα, μᾶλλον ἔλεεις,

En el párrafo 9 de *D* 1.18 (intitulado “De qué no debemos enfurecernos contra quienes yerran”), Epicteto incluso sugiere que ni siquiera es apropiado sentir lástima o compasión por quienes actúan precipitadamente: “Tú, si es preciso que te afecten contra naturaleza los males ajenos, compadécete del otro en vez de odiarlo.”<sup>19</sup>

Es claro, por lo tanto, que el objetivo específico de estos pasajes es establecer que nuestras reacciones al comportamiento precipitado no deben obedecer ni a la ira, ni al odio, ni a la lástima, las cuales, según los estoicos, son emociones.<sup>20</sup> Pero esto no es lo mismo que afirmar que los agentes precipitados están libres de culpa por sus actos. Como veremos en seguida, la postura de Epicteto en el Argumento Normativo es que la precipitación de un agente no lo exime de responsabilidad. Por consiguiente, estamos plenamente justificados en censurarlos cuando realizan algo incorrecto debido a su precipitación. La única limitación es que esta adscripción no debe tener su causa en emociones.

El primer paso del Argumento Normativo es mostrar que la precipitación no es “natural” en el caso de los humanos porque el examen crítico de impresiones es específico y constitutivo de la naturaleza humana. El segundo paso es sostener que “no-natural” implica “censurable”. Esta inferencia se apoya en la tesis de que la naturaleza humana tiene una fuerza normativa: debemos comportarnos de acuerdo con lo que es específico de ella. Por lo tanto, cuando omitimos comportarnos de acuerdo con eso, merecemos la censura. Por ende, la precipitación no es factor exculpante.

El Argumento Normativo comienza por identificar el examen crítico de impresiones como aquello que es efectivamente específico de la naturaleza humana. Como sucede con la teoría *crisipia*  $T_3$  que estudiamos en el capítulo 4, Epicteto desarrolla esta tesis en el contexto de un análisis de la *scala naturae* y del lugar que los humanos ocupan

ὡς τοὺς τυφλοὺς ἐλεοῦμεν, ὡς τοὺς χωλοὺς, οὕτως τοὺς κυριώτατα τετυφλωμένους καὶ ἀποκεχωλωμένους;

<sup>19</sup> ἄνθρωπε, εἰ σὲ δεῖ παρὰ φύσιν ἐπὶ τοῖς ἀλλοτρίοις κακοῖς διατίθεσθαι, ἐλέει αὐτὸν μᾶλλον ἢ μίσει.

<sup>20</sup> Para la piedad concebida como una emoción, véase muy especialmente Cicerón, *Tusc.* 3.20; 4.16; 4.56 y *DL* 7.111 (en Epicteto véase *D* 3.22.13, 3.24.43 y 4.1.4–5). Esto se discute en Dobbin, *Epictetus. Discourses I*, 224 y muy a fondo en Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, pp. 389–390, quien sostiene que es por esta razón que en al menos una de las adaptaciones cristianas del *Enchiridion* se suprimieron las referencias a la piedad. Para una edición reciente de estas adaptaciones, véase Boter, *The Enchiridion of Epictetus and its Three Christian Adaptations*.

en ella. Éste se determina en función de lo que los distingue de los demás seres naturales y, en particular, de los demás animales. La diferencia es que, si bien tenemos en común con ellos la capacidad de usar impresiones, a diferencia de ellos también tenemos la capacidad de reflexionar, o “entender”, el uso que hacemos de ellas (παρακολουθούμε τῇ χρήσει τῶν φαντασιῶν).<sup>21</sup> El meollo de esta distinción ha sido objeto de estudios detallados por parte de estudiosos de Epicteto.<sup>22</sup> En la literatura crítica reciente, encontramos un análisis especialmente completo en David Hahm “A Neglected Stoic Argument for Human Responsibility”.<sup>23</sup> Los demás animales (a diferencia de las plantas, por ejemplo) emplean las impresiones que reciben como base para sus reacciones al mundo externo. Pero los humanos, a diferencia de los demás animales, llevan a cabo un examen crítico de ellas y las examinan mediante el uso de la razón, la cual nos permite en principio determinar si una acción dada está de acuerdo con el plan providencial de dios. Según lo apunté en el capítulo 4, la naturaleza de este examen crítico es semejante a la del examen crítico de impresiones en la teoría T<sub>3</sub> de Crisipo: su objeto es determinar la deseabilidad de una acción en una situación particular.

En seguida, encontramos la inferencia que se hace en el Argumento Normativo de la idea de que, puesto que el examen crítico de impresiones es específicamente humano, es algo que debemos realizar. La inferencia se apoya en la tesis de que lo natural (κατὰ φύσιν) tiene efectivamente una fuerza normativa (“lo natural es lo que debe ser el caso”) y esta tesis, a su vez, en la tesis de que lo natural no necesariamente coincide con lo que de hecho es el caso: el que sea natural para una entidad *E* realizar una actividad  $\Phi$  es perfectamente compatible con que  $\Phi$  no sea lo que *E* de hecho hace o suele hacer, en cuyo caso las actividades que *E* de hecho realiza están en contra de su naturaleza (πάρὰ φύσιν). Por lo tanto, la tesis de que el examen crítico de impresiones es una actividad que está de acuerdo con nuestra

<sup>21</sup> Véase en particular *D* 1.6.18–22 (citado más adelante) y 1.28.19–22, 2.8.5–6 y 2.10.3. *Cfr.* *MA* 3.1.

<sup>22</sup> Véase Bonhöffer, *Epictet und die Stoa*, pp. 74–76; Long, “Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action”, pp. 189–192 y “Soul and Body in Stoicism”, pp. 49–53; Hadot, *La Citadelle Intérieure*, 169–179 (donde se intenta establecer que Crisipo es el origen de la noción de παρακολουθήσις de Epicteto) y Hahm, “A Neglected Stoic Argument for Human Responsibility”.

<sup>23</sup> Véase muy particularmente las pp. 39–46. Me ocupo de la tesis de Hahm en *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, p. 98, n. 23, en relación con Orígenes, *orat.* 7.1–2 (*SVF* 2.989).

naturaleza propia no implica que dicho examen sea una actividad que de hecho realizamos o solemos realizar, sino una que *debemos* realizar. Veamos el texto de *D* 1.11 “Sobre el afecto familiar” (Περὶ φιλοστοργίας), párrafos 4–8. En ellos figura una conversación entre Epicteto y un hombre cuya hija se encontraba muy enferma. El hombre se alejó de ella en vez de permanecer a su lado porque era incapaz de verla en ese estado:

—Pero entonces ¿te parecieron correctas estas cosas que has hecho? — Me parecieron naturales, dijo <el padre>. —Pues bien, convénceme, dijo <Epicteto>, de que están de acuerdo con la naturaleza, y yo te venceré a ti de que todo lo que está de acuerdo con la naturaleza es correcto. —Esto, dijo <el padre>, le sucede a todos o al menos a la mayoría de los padres. —Ni siquiera yo, dijo <Epicteto>, te niego que esto suceda, pero lo que está en discusión entre nosotros es si es correcto. En todo caso, por tu argumento, sería necesario decir que incluso los tumores son para el bien del cuerpo porque se desarrollan y, sencillamente, que el errar está de acuerdo con la naturaleza porque yerran casi todos, o al menos la mayoría.<sup>24</sup>

Epicteto no pone en duda la inferencia de que “si  $\Phi$  es natural,  $\Phi$  es correcto”. Al contrario, la acepta. La inferencia que él pone en duda es “si  $\Phi$  es algo que hace la mayoría de la gente,  $\Phi$  es natural”. El que algo sea hecho por la mayoría de la gente es irrelevante para decidir si es natural o no. La diferencia que Epicteto tiene en mente entre lo natural (κατὰ φύσιν) y lo no-natural no corresponde a la diferencia entre lo que se hace comúnmente y lo que no, sino, más bien, a la diferencia entre lo que debe hacerse y lo que no.

El vínculo entre “no natural” y “censurable” no aparece de modo explícito en el pasaje que acabo de citar. Pero sí en los párrafos 18–21 de *D* 1.6, que cito más adelante. El ser humano está constituido por naturaleza para ser un intérprete (ἐξηγητής) de las obras de dios. Es esto lo que nos permite vivir en armonía con la naturaleza. Pero esta interpretación requiere “entendimiento” (παρακολούθησις), que es el término que Epicteto emplea para referirse al examen crítico de

<sup>24</sup> – Τί οὖν; ὀρθῶς φαίνει σαυτῶ ταῦτα πεποιηκέναι; – Φυσικῶς, ἔφη. – Ἄλλὰ μὴν τοῦτο με πείσων, ἔφη, σύ, διότι φυσικῶς, καὶ ἐγὼ σε πείσω, ὅτι πᾶν τὸ κατὰ φύσιν γινόμενον ὀρθῶς γίνεται. – Τοῦτο, ἔφη, πάντες ἢ οἱ γε πλείστοι πατέρες πάσχομεν. – Οὐδ’ ἐγὼ σοι ἀντιλέγω, ἔφη, ὅτι οὐ γίνεται, τὸ δ’ ἀμφισβητούμενον ἡμῖν ἐκεῖνό ἐστιν, εἰ ὀρθῶς, ἐπεὶ τούτου γ’ ἕνεκα καὶ τὰ φύματα δεῖ λέγειν ἐπ’ ἀγαθῶ γίνεσθαι τοῦ σώματος, ὅτι γίνεται, καὶ ἀπλῶς τὸ ἀμαρτάνειν εἶναι κατὰ φύσιν, ὅτι πάντες σχεδὸν ἢ οἱ γε πλείστοι ἀμαρτάνομεν.

impresiones. Por lo tanto, es vergonzoso (αἰσχρόν) para nosotros limitarse al uso de impresiones, como lo hacen los demás animales. Nótese que en este pasaje también se presenta el mero uso de impresiones como algo que no está a la altura de la naturaleza propia de los seres humanos y que, como en el pasaje anterior, se le otorga a la naturaleza humana una fuerza normativa.

<Dios> constituye a cada uno de los animales, unos para ser comidos, otros para ayudar en el campo, otros para producir queso, y otros para otro uso similar. Para esas cosas, ¿qué uso tiene la capacidad de entender impresiones y juzgarlas? Pero al ser humano lo introdujo en calidad de espectador suyo y de sus obras y no sólo en calidad de espectador sino también en la de intérprete de esas obras. Por ello, es vergonzoso para el humano empezar y acabar donde los animales irracionales; más bien deben empezar ahí pero terminar allá donde termina la naturaleza en nosotros y termina en la contemplación, el entendimiento y una forma de vida en armonía con la naturaleza.<sup>25</sup>

En otra parte —*D* 3.26.9—, Epicteto deja en claro que para él lo vergonzoso y lo censurable se implican mutuamente: “¿Nunca has escuchado que lo vergonzoso es censurable y que lo censurable merece censura?”<sup>26</sup>

De este modo, el Argumento Normativo queda completo. La precipitación va en contra de la naturaleza propia de los humanos y, dada la fuerza normativa de la naturaleza, debe evitarse lo que va en su contra y, por lo tanto, censurarse. Por consiguiente, la precipitación no puede exculpar a quienes la manifiestan.

Si regresamos al caso de Medea, ella es genuinamente censurable. Aunque haya asesinado a sus propios hijos como resultado de una precipitación que le impidió percibir que era la acción equivocada, esto no la exculpa. En efecto, de acuerdo con el Argumento Normativo, ella merece la censura por su precipitación.

<sup>25</sup> ἐκείνων ἕκαστον κατασκευάζει τὸ μὲν ὥστ' ἐσθίεσθαι, τὸ δ' ὥστε ὑπηρετεῖν εἰς γεωργίαν, τὸ δ' ὥστε τυρὸν φέρειν, τὸ δ' ἄλλο ἐπ' ἄλλη χρεια παραπλησίω, πρὸς ἃ τίς χρεια τοῦ παρακολουθεῖν ταῖς φαντασίαις καὶ ταύτας διακρίνειν δύνασθαι; τὸν δ' ἄνθρωπον θεατὴν εἰσήγαγεν αὐτοῦ τε καὶ τῶν ἔργων τῶν αὐτοῦ, καὶ οὐ μόνον θεατὴν, ἀλλὰ καὶ ἐξηγητὴν αὐτῶν. διὰ τοῦτο αἰσχρόν ἐστι τῷ ἀνθρώπῳ ἄρχεσθαι καὶ καταλήγειν ὅπου καὶ τὰ ἄλογα, ἀλλὰ μᾶλλον ἔνθεν μὲν ἄρχεσθαι, καταλήγειν δὲ ἐφ' ὃ κατέληξεν ἐφ' ἡμῶν καὶ ἡ φύσις. κατέληξεν δ' ἐπὶ θεωρίαν καὶ παρακολούθησιν καὶ σύμφωνον διεξαγωγὴν τῇ φύσει.

<sup>26</sup> οὐδέποτε ἠκουσας, ὅτι τὸ αἰσχρόν ψεκτὸν ἐστίν, τὸ δὲ ψεκτὸν ἀξιόν ἐστι τοῦ ψέγεσθαι;

### 6.3. *Deber y poder: responsabilidad y terapia en Epicteto*

En esta sección me ocupo de un paso importante en el Argumento Normativo. Según este argumento, los agentes precipitados merecen la censura porque su precipitación debe evitarse. Pero la precipitación no puede ser algo que deba evitarse a menos que *pueda* evitarse. Desde un punto filosófico general, la verdad de (1) presupone la de (2):

- (1) La actividad  $\Phi$  es una que debo de evitar.
- (2) Puedo evitar hacer  $\Phi$ .<sup>27</sup>

Aquellas personas que no pueden evitar su precipitación no son censurables puesto que, para empezar, no es algo que deban evitar, pues no están en mi deber cosas que me son imposibles realizar. Por lo tanto, la validez del Argumento Normativo requiere que la precipitación sea algo que los agentes precipitados *pueden* evitar. Como veremos ahora, Epicteto ofrece una explicación pormenorizada de que puede evitarse. Nos muestra en detalle cómo podríamos volvernos ponderados o, al menos, cómo podríamos avanzar en esa dirección. Esto presupone que para Epicteto las personas precipitadas poseen la doble capacidad *general* de actuar de otro modo y, en particular, la capacidad presente de actuar en el futuro de modo distinto a como lo hacen en el presente. En Epicteto, esta capacidad es indispensable para explicar por qué las personas precipitadas merecen actualmente la censura por su precipitación.<sup>28</sup> Como veremos en breve, al explicar qué debe hacerse para volverse ponderado, Epicteto hace hincapié en que el proceso no depende de factores ajenos a nuestro control.<sup>29</sup>

La terapia que Epicteto diseña para tratar la precipitación consiste esencialmente en debilitar la disposición que se asocia con ella, de

<sup>27</sup> Para una discusión reciente de este problema, véase Margolis, “One Last Time: ‘Ought’ Implies ‘Can’ ” y Sinnott-Armstrong “ ‘Ought’ Conversationally Implies ‘Can’ ”. Véase también Sorabji, *Necessity, Cause, and Blame*, p. 255 y Salles, *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, p. 101, n. 27.

<sup>28</sup> Esta capacidad no es la capacidad específica que se menciona en  $T_2$  (véase la sección 5.4). No hay prueba alguna de que esta capacidad desempeñe una función en la ética de Epicteto.

<sup>29</sup> En Epicteto, una actividad  $\Phi$  está bajo mi control ( $\alpha\upsilon\tau\epsilon\chi\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ ) si no hay nada que pueda impedirme realizarla. Véase *D* 1.25.2–4; 4.1.62–68; 4.7.16; 4.12.8. Regreso a este asunto más adelante. La discusión más reciente de este asunto es en Epicteto figura en Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, pp. 331–338.

reaccionar precipitadamente a primeras impresiones. En efecto, el hecho mismo de que ocurran estas impresiones es algo ajeno a nuestro control. La terapia tiene como base teórica el concepto estoico de disposición o hábito (ἔξις): son estados cuya fuerza puede, con el tiempo, relajarse y ablandarse (ἀνίεσθαι) o, al contrario, intensificarse (ἐπιτείνεσθαι).<sup>30</sup> Un pasaje que se ocupa de la intensificación es *D* 2.18.7: “En efecto, es imposible que, a partir de las acciones correspondientes, las disposiciones y las capacidades que no existían antes no se generen y que las otras no se intensifiquen y fortalezcan.”<sup>31</sup>

La idea de Epicteto no es que toda disposición es adquirida, sino que (i) algunas lo son y otras no (la disposición de actuar precipitadamente a primeras impresiones no lo es), y que (ii) toda disposición, adquirida o no, es inicialmente débil pero susceptible de intensificarse. Una disposición se intensifica mediante su actividad (ἔργον): si la actividad de una disposición *D* necesita una impresión de tipo *P* para desencadenarse y se desencadena por  $p_1$  en  $t_1$ , por  $p_2$  en  $t_2$  y por  $p_3$  en  $t_3$ , la fuerza de *D* es mayor en  $t_3$  que en  $t_1$ . El caso extremo de los maniacos no se toma en cuenta en este pasaje. Pero se trata de personas en quienes la disposición de reaccionar precipitadamente a primeras impresiones ha cobrado tanta fuerza que, cuando ellas reciben primeras impresiones de algo bueno o verdadero, son incapaces de impedir su actividad. Pero la idea de que toda disposición es inicialmente débil —a la cual este pasaje sí se refiere— sugiere que la precipitación extrema es un estado que uno adquiere. Para apreciar cómo los maniacos pueden volverse ponderados, necesitamos examinar la concepción que tiene Epicteto acerca del relajamiento de disposiciones. Para ello, cabe considerar el inicio del discurso del que nos hemos estado ocupando (*D* 2.18.4): “Por lo tanto, en general, si quieres hacer algo, conviértelo en una disposición, y si quieres no hacer algo, no lo hagas y acostúmbrate a hacer otra cosa en su lugar.”<sup>32</sup>

Aunque el término “relajamiento” no se usa en el texto, es manifiesto que el pasaje describe el proceso opuesto a la intensificación. Re-

<sup>30</sup> Para la postura de los estoicos tempranos, véase Simplicio, *in Ar. cat.* 237, 25–238, 20 (*S/VF* 2.393, *LS* 47S). El verbo “intensificarse” (ἐπιτείνεσθαι) usado por Simplicio es también el que emplea Epicteto en *D* 2.18.7, que cito más adelante.

<sup>31</sup> ἀδύνατον γὰρ ἀπὸ τῶν καταλλήλων ἔργων μὴ καὶ τὰς ἕξεις καὶ τὰς δυνάμεις τὰς μὲν ἐμφύεσθαι μὴ πρότερον οὐσας, τὰς δ' ἐπιτείνεσθαι καὶ ἰσχυροποιεῖσθαι.

<sup>32</sup> καθόλου οὖν εἴ τι ποιεῖν ἐθέλης, ἐκτικὸν ποιεῖ αὐτό· εἴ τι μὴ ποιεῖν ἐθέλης, μὴ ποιεῖ αὐτό, ἀλλ' ἕθισον ἄλλο τι πράττειν μᾶλλον ἀντ' αὐτοῦ.

gresemos al ejemplo anterior. La disposición *D* gana fuerza cada vez que se desencadena su actividad. En el tiempo  $t_3$  ha alcanzado un grado de fuerza que no tuvo antes. Epicteto sugiere que, para relajar esta disposición, el agente tiene que adquirir una disposición *D\**, opuesta a *D*, y ejercitar *D\** en vez de (ἀντί) *D*—lo cual significa que *D* no conserva su fuerza si permanece inactiva—. Por lo tanto, el ejercicio repetido de *D\** trae consigo no sólo el fortalecimiento de *D\**, sino también el debilitamiento de *D*.<sup>33</sup> Si *D* ha adquirido un grado máximo de fuerza, como es el caso con el maniaco, entonces es considerable la cantidad de inactividad que se necesita para que el agente pueda controlarla. Pero en ninguna parte de *D* 2.18 se sugiere que puede llegar un punto en la evolución de una disposición en el cual ésta ha cobrado tanta fuerza que ya no es posible tratarla mediante la terapia de Epicteto. La parte de este discurso en la cual él más se acerca a la tesis de que puede volverse imposible cambiar una disposición es *D* 2.18.11–12, que cito más abajo. Pero su postura ahí no es tanto que pueda volverse imposible cambiarla, sino que puede volverse muy difícil hacerlo. La disposición de asentir precipitadamente se compara (en el contexto de las emociones) a una herida que puede volverse una llaga. Pero no se afirma que, al volverse una llaga, sea imposible tratarla: “Algo así también se da con las afecciones del alma. Quedan en ella determinadas huellas y cicatrices, que, a menos que uno las borre bien, al ser de nuevo azotado en ellas, ya no se hacen cicatrices sino llagas.”<sup>34</sup>

Epicteto proporciona detalles acerca de cómo ejercitar una disposición *D\** en vez de una disposición *D* que uno desea debilitar. Para causar la inactividad de *D*, uno puede ejercitar *D\** o bien con el objetivo de detener la actividad de *D* una vez que ha sido desencadenada o bien con el objetivo de impedir que se desencadene. En ambos casos, lo que el paciente debe hacer es llevar a cabo cierto tipo de ejercicio mental cuyo éxito es en gran medida independiente de factores ajenos a nuestro control. En efecto, según Epicteto, las actividades mentales —los actos de asentimiento, los impulsos y las creencias que se generan por los actos de asentimiento— son paradigmas de actividades ἀντεξουσίος, esto es, de fenómenos que están

<sup>33</sup> Véase 2.18.13.

<sup>34</sup> τοιοῦτόν τι καὶ ἐπὶ τῶν τῆς ψυχῆς παθῶν γίνεται. ἴχνη τινὰ καὶ μῶλωπες ἀποκλεῖπονται ἐν αὐτῇ, οὐς εἰ μὴ τις ἐξαλείψῃ καλῶς, πάλιν κατὰ τῶν αὐτῶν μαστιγῶθεις οὐκέτι μῶλωπας, ἀλλ' ἔλκη ποιεῖ. Véase también Simplicio, *in Ar. cat.* 237, 25–238, 20 (*SVF* 2.393, *LS* 47S).

bajo nuestro control. Nada —ni siquiera dios— podría impedirme ejercitar un impulso para actuar o asentir a una impresión de que debo realizar determinada acción.<sup>35</sup>

Un ejercicio terapéutico diseñado para lidiar con el primer tipo de situaciones se describe en los párrafos 8–9 de 2.18. El ejercicio se centra en el problema de la avaricia, un estado del carácter generado gradualmente cuando se ejercen *repetidamente* “apetitos por riquezas” (ἐπιθυμῖαι ἀργυρίου). Epicteto no se pronuncia acerca de cómo se generan esta clase de apetitos. Pero el proceso involucra probablemente un acto precipitado de asentimiento a la impresión de que debo hacer Φ, donde Φ es una acción que se juzga propicia para obtener algún beneficio económico. El pasaje se ocupa específicamente de situaciones en las cuales el agente ya está ejercitando el apetito. Esto supone que la actividad de la disposición correspondiente ya se desencadenó.

Es de este modo, sin duda, que dicen los filósofos que brotan las enfermedades. En efecto, cuando ejerces una sola vez un apetito por riquezas, si la razón se aplica a producir la percepción del mal <que eso conlleva>, el apetito cesa y la parte directiva de nuestra alma recobra su autoidad original.<sup>36</sup>

Cabe suponer que Epicteto usa aquí el término ‘percepción’ (αἴσθησις) en el sentido ortodoxo, a saber, para referirse a una impresión a la cual el agente ya asintió.<sup>37</sup> De acuerdo con esta lectura, lo que debe hacerse para detener (πέπαιται) el apetito son dos cosas. En primer lugar, uno debe producir, mediante el uso de la razón, la impresión de que la acción Φ es mala (κακόν) y, en segundo lugar, asentir a esa impresión, persuadiéndose así de que, al perseguir esa acción, uno está apuntando hacia algo malo. Este acto de asentimiento generará el impulso de no hacer Φ, el cual reemplazará el apetito de hacerla.

<sup>35</sup> Véase por ejemplo *D* 1.6.40. Sin embargo, las actividades que caen bajo mi control no se restringen a actividades puramente mentales. *Cfr.* Epicteto *Ench.* 2 y fr. 27 Schenkl; Marco Aurelio, *MA* 4.1, 5.20 y 6.50; y Séneca, *ben.* 4.34 y 4.39. Véase también Brennan, “Reservation in Stoic Ethics” e Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, pp. 121–122; *LS*, 2, 417; Nussbaum, *The Therapy of Desire*, p. 399; y Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, pp. 53–54 y 219–220.

<sup>36</sup> Οὕτως ἀμέλει καὶ τὰ ἀρρωστήματα ὑποφύεσθαι λέγουσιν οἱ φιλόσοφοι. ὅταν γὰρ ἅπαξ ἐπιθυμῆσιν ἀργυρίου, ἂν μὲν προσαχθῆι λόγος εἰς αἴσθησιν ἄξων τοῦ κακοῦ, πέπαιται τε ἡ ἐπιθυμία καὶ τὸ ἡγεμονικὸν ἡμῶν εἰς τὸ ἐξαρχῆς ἀποκατέσθῃ.

<sup>37</sup> Véanse los textos que von Arnim incluye en *SVF* 2.71–81.

Nótese que estos dos pasos son enteramente independientes el uno del otro. Uno puede no asentir a la impresión que detendría al apatito si uno *asintiera* a ella.<sup>38</sup> Esto es lo que parece haber sucedido con la Medea de Epicteto. Si regresamos al ejemplo de *D* 2.17, Medea usó la razón para darse cuenta de que, si cobra venganza de Jasón matando a sus hijos, también se dañará a sí misma (ἀλλὰ καὶ ἑμαυτὴν τιμωρήσομαι, *cf.* 6.1). Esto sugiere que Medea sí tuvo presente la impresión, que se produjo por su razonamiento práctico, de que, a fin de cuentas, no debía matar a sus hijos. Si ella hubiese asentido a esta impresión, su impulso de matarlos habría sido reemplazado por el impulso opuesto. Medea, sin embargo, como sabemos, no asintió a esa impresión.

El siguiente ejercicio terapéutico —que impide que se active la disposición que se desea debilitar— figura en los párrafos 12–14 y 23–24 de 2.18. El ejercicio se centra en la ira, la cual, junto con cualquier otra emoción, constituye un buen ejemplo de cómo, según la filosofía estoica, se activa la disposición de asentir precipitadamente.<sup>39</sup> La terapia que propone Epicteto consiste en enfrentar la primera impresión que podría desencadenar la actividad de la disposición con un pensamiento que vuelve a la impresión menos atractiva. Este pensamiento es el resultado de un acto de asentimiento a una impresión distinta. A diferencia de lo que ocurre en situaciones del primer tipo, el agente nunca llega a asentir a la primera impresión. El acto de asentimiento que se relaciona con el pensamiento que se opone a esta impresión es justamente la actividad de la disposición *D*\* que el agente ejerce en lugar de *D*.<sup>40</sup>

Los dos ejercicios que hemos considerado hasta aquí son mentales. Por ello, su realización es independiente de factores ajenos a nuestro control. Pero en cierto sentido, que consideraremos en seguida, no están totalmente bajo nuestro control. Ambos presuponen implícitamente la disponibilidad de un tipo específico de maestro o terapeuta, uno que sea capaz de instruir al agente precipitado en qué consiste el ejercicio. La realización de los ejercicios puede llevarse a cabo por el agente a solas. Pero para saber primero en qué consisten, se necesita un maestro.

<sup>38</sup> Sobre este pasaje, véase Gaver, “Not even Zeus”, pp. 353–354.

<sup>39</sup> Sobre este tema, véase *LS* 1, 420–1, Gill, *Personality*, pp. 228–231 y Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, pp. 29–33.

<sup>40</sup> Sobre la estructura de este ejercicio, véase Long, “Representation and the Self in Stoicism”, p. 115.

Esta presuposición implícita se hace explícita en un pasaje de *D* 2.19. En los párrafos 29–34, Epicteto se refiere al “uso correcto de impresiones” y alude a algunas de las condiciones que deben cumplirse para su realización. En concreto, se describe el caso de una persona *P* que no ha logrado dejar de ser precipitada. En su diagnóstico del fracaso, Epicteto se refiere a la condición necesaria a la que yo aludí líneas atrás. Para tener éxito, *P* tuvo que haber tenido la oportunidad de tener un buen maestro, uno a quien Epicteto describe como alguien que posee el plan (ἐπιβολή) de enseñar cómo usar impresiones correctamente y tiene la preparación adecuada (παρασκευή) para hacerlo. Sea como interpretemos el concepto de “plan”,<sup>41</sup> se trata de un estado de deseo que conlleva un acto de asentimiento: en el caso del maestro, un asentimiento a la impresión de que debe enseñar a *P* cómo alcanzar la ponderación; en el caso de *P*, en quien también debe estar el plan (ἐπιβολή) de aprender, un asentimiento a la impresión de que debe aprender del maestro cómo ser ponderado. En este pasaje, la condición se ha cumplido, lo cual revela que para Epicteto se trata de una condición necesaria pero no suficiente para erradicar la precipitación. La causa del fracaso no se menciona y el texto termina en aporía.

Lo que conviene destacar por el momento es que para Epicteto la condición antes mencionada es necesaria para alcanzar la ponderación. Esto repercute en el Argumento Normativo. Según hemos visto, este argumento presupone que sólo quienes pueden volverse ponderados son censurables por su precipitación. Pero, si aquella condición es necesaria, ¿acaso no se sigue que sólo muy pocos agentes precipitados son censurables? En particular, ¿no se sigue que no debe censurarse a aquellos agentes precipitados que no tienen la oportunidad de beneficiarse de la presencia de un maestro entrenado en la escuela de Epicteto y que conoce el tipo específico de ejercicio que éste emplea para tratar la precipitación, siendo ésta una oportunidad que está más allá de nuestro control encontrar? Esto impondría una restricción severa al alcance del Argumento Normativo.

Me parece que la respuesta de Epicteto a estas preguntas sería negativa. Para apreciar la dificultad en toda su fuerza y, también, cómo sería su respuesta, será de gran ayuda considerar un diálogo imaginario entre él y su oponente.

<sup>41</sup> Véase *E* 2.86, 17–87, 22 (*SVF* 3.169 y 3.173, *LS* 53Q) discutido en detalle en Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, pp. 224–242. Sobre qué es una ἐπιβολή, véase también Salles, *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, p. 106, n. 43.

—Como bien señalas, Epicteto, alguien que no ha tenido la oportunidad de tener un buen maestro queda libre de censura por el hecho de ser precipitado. Pero ¿acaso esto no te lleva a la consecuencia de que no debe censurarse a una vasta mayoría de la gente que sufre de precipitación? En efecto, ¿cuántas personas han tenido la oportunidad de tenerte a ti como maestro, o a uno de los maestros que tú has formado? ¿Acaso esto no implica que todos aquellos que no tienen esa oportunidad no merecen la censura? Por consiguiente, ¿no estás acaso restringiendo el alcance de tu Argumento Normativo al conjunto muy restringido de aquellos que han tenido esa excepcional oportunidad?

A esta objeción, Epicteto respondería como sigue:

—El meollo de tu objeción parece descansar sobre el supuesto de que sólo se puede progresar en el camino que conduce a la ponderación si se asiste a mis cursos en Nicópolis o a los cursos de alguien que ya los ha tomado. Pero me parece que ese supuesto es erróneo puesto que no somos las únicas personas que pueden enseñarte las bases de lo que se requiere para empezar a progresar en ese camino. De hecho, considero que mi enseñanza se inspira en las enseñanzas prácticas de Sócrates, a quien, si mal no recuerdas, frecuentemente hago alusión en mis discursos,<sup>42</sup> y a quien, como sabes, la ética estoica le debe tanto.<sup>43</sup> Mi preocupación por emular a Sócrates se remonta a mi juventud, cuando empecé a dar clases en Roma.<sup>44</sup> Por lo tanto, para empezar a progresar, basta que sigas los cursos de un maestro socrático, a quien es mucho más fácil de encontrar que a un filósofo estoico educado en Nicópolis.

Una segunda objeción posible contra Epicteto es la siguiente:

—Muy bien, Epicteto, te concedo que el tipo de enseñanza que impartes es mucho más accesible de lo que yo había inicialmente pensado. Por lo mismo, habré de reconocer que la falta de oportunidad para asistir a tus propios cursos es algo que no me exime de responsabilidad. No obstante, sigo pensando que aun así se acaba restringiendo el alcance del Argumento Normativo a un conjunto sumamente exiguo de personas.

<sup>42</sup> La edición de Schenkl de Epicteto, registra sesenta y ocho referencias a Sócrates y veintiséis a Diógenes (el cínico) contra apenas veintitrés a Crisipo (y sólo trece a Cleantes).

<sup>43</sup> Véase *D* 4.1.159–69. Sobre la importancia de Sócrates en la ética de Epicteto, véase Long, *Hellenistic Philosophy*, p. 200 y muy especialmente su último libro *Epictetus*. Véase también Jagu, *Epictète et Platon*, pp. 29–33 y 47–72.

<sup>44</sup> Véase *D* 2.12, esp. párr. 25.

En efecto, tienes que reconocer que una persona precipitada puede no estar consciente de que es *deseable* volverse ponderado. Pero si no están conscientes de ello, no emprenderán la búsqueda de un maestro apropiado para tratar su precipitación. Siendo esto así, ¿no es erróneo censurarlas por su precipitación? En efecto, ¿cómo podemos censurar a alguien por su precipitación si ni siquiera está consciente de que es deseable evitarla?

A esta segunda objeción, Epicteto respondería en los siguientes términos:

—Nuevamente pienso que todo tu argumento descansa sobre un supuesto cuestionable. ¿Qué te hace creer que las personas precipitadas no están conscientes de que la ponderación es deseable? En mi discurso “A quienes adoptan las enseñanzas de los filósofos con el único propósito de hablar de ellas” (*D* 2.19), he descrito a quienes emprenden la tarea de volverse ponderados como personas que siguen un plan (ἐπιβολή: 2.19.29). Y con ello me refiero a algo que es al menos equivalente al deseo de volverse ponderado. Pero tengo la firme convicción de que este deseo no es exclusivo de quienes ya están en el camino de volverse ponderados. Más bien, es algo que todos tenemos, por más precipitados que seamos, pues revela una de las aspiraciones más básicas de los humanos. Piensa en el caso de Medea, el paradigma de la persona precipitada. Incluso ella tiene algo parecido a este deseo. Como lo muestro en mi discurso “De cómo debemos aplicar nuestras preconcepciones a casos particulares” (*D* 2.17), Medea mostró cierta hesitación acerca de si debía o no de asentir a la impresión de que era apropiado vengarse de Jasón (*cf.* 6.1). Y ¿qué es esta hesitación sino una señal de que ella no quería asentir a la impresión equivocada? Y esto, a su vez, ¿acaso no refleja el deseo de determinar a cuáles impresiones debemos asentir y a cuáles no? Además, no olvides que esta hesitación no es un rasgo distintivo de Medea. Según Crisipo, por ejemplo, toda emoción (πάθος) conlleva una oscilación (τροπή) de la mente entre dos acciones o estados de cosas. Asimismo, debes tener presente el caso de que quienes yerran (ἀμαρτάνει).<sup>45</sup> Pues quienes yerran, lo hacen *involuntariamente*, como solía decirlo Sócrates. El significado de esto —como lo he mostrado en mi discurso “¿Cuál es el rasgo distintivo del error?” (*D* 2.26.1–3)— es que toda persona procura evitar (φυγεῖν) asentir a primeras impresiones engañosas. Y, nuevamente, ¿qué es esto sino el deseo fundamental de siempre asentir a la impresión correcta? Por lo tanto, si regresamos a tu objeción, no comparto tu idea de que las personas precipitadas no están conscientes de

<sup>45</sup> Sobre las diferencias y semejanzas entre emoción (πάθος) y error (ἀμαρτημα), véase Gill, *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy*, pp. 229–230.

que es desable ser ponderado. No comparto esa idea porque la precipitación es algo que todos deseamos evitar de una forma u otra.

Estas dos líneas argumentativas demuestran que el alcance del Argumento Normativo es mucho más amplio de lo que pretendía la objeción. Por un parte, el número de personas precipitadas que merecen la censura por su precipitación es, en efecto, muy grande. Si bien necesitan la oportunidad de tener un maestro apropiado que les sirva de guía, el tipo de educación que requieren está al alcance de muchos de nosotros y, en realidad, es una que las personas precipitadas buscarán motu proprio. Por otra parte, sin embargo, puede haber, y quizá siempre habrá, personas precipitadas que *no* merecen la censura por su precipitación. En efecto, podrá haber personas para quienes existan obstáculos externos que les impiden el acceso a esta clase de educación. Hasta donde puedo ver, Epicteto no emprende un estudio detallado de estos casos, pues no ofrece una caracterización de los obstáculos que se necesitarían para eximir de responsabilidad a estas personas. Dos ejemplos obvios, aunque extremos, serían el de alguien que ha estado encerrado durante la mayor parte de su vida y el de alguien que ha sufrido desde la infancia una absoluta negligencia por parte de su familia y sus padres. En tiempos recientes, algunos filósofos morales han dedicado mucha atención a casos como éstos con el propósito de determinar hasta qué punto se justifica que consideremos responsables a esta clase de personas.<sup>46</sup>

El Argumento Normativo de Epicteto puede librar satisfactoriamente la objeción que pretende limitar su alcance, pues sostiene que la precipitación no exime de responsabilidad a quien actúa de modo indebido, porque la precipitación es censurable en sí misma. La razón que ofrece el argumento de la precipitación es algo que, dada la naturaleza propia de los humanos, debe evitarse. La dificultad de la que nos hemos ocupado en esta sección es que no tiene sentido afirmar que debemos evitar la precipitación a menos que *podamos* evitarla. Si esto es algo que no podemos hacer, el Argumento se viene para abajo, lo cual, sin embargo, no sucede debido al tipo de refutación que Epicteto emprendería de esta línea de objeción. No sólo Epicteto

<sup>46</sup> Véase en particular el esclarecedor estudio de Watson, "Responsibility and the Limits of Evil: Variations on a Strawsonian Theme", así como Burgh, "Guilt, Punishment, and Desert", Feldman, "Desert: Reconsideration of Some Received Wisdom" y Smilansky, "Responsibility and Desert: Defending the Connection" y "The Connection between Responsibility and the Desert: The Crucial Distinction".

proporciona una descripción detallada de los ejercicios terapéuticos que uno debe realizar para iniciar el proceso de volverse ponderado, sino que también señala por qué el conocimiento y la práctica de estos ejercicios depende de nosotros en gran medida.

Con esto, hemos concluido nuestro estudio de la contribución de Epicteto a las teorías estoicas de la responsabilidad. El objetivo de la teoría T<sub>3</sub> de Crisipo es explicar en qué medida puede ser responsable de una acción que realizó quien carece de la doble capacidad de actuar de otro modo. La respuesta de Crisipo es que la persona será responsable si el acto de asentimiento que causó la acción descansa sobre un examen crítico de impresiones. El motivo de su responsabilidad radica en este examen. Pero entonces, ¿podría justificarse la adscripción de responsabilidad a agentes cuyos actos de asentimiento no descansan sobre esta clase de examen? ¿Acaso esta falta de examen no los exime de toda culpa? Crisipo no se ocupa de estas preguntas. Pero Epicteto sí lo hace y, con ello, complementa perfectamente la teoría T<sub>3</sub>. La postura de Epicteto es que la adscripción de responsabilidad a personas precipitadas se justifica en la medida en que su precipitación es censurable.

Un tema que ha sido recurrente a lo largo de este libro es el de si para los estoicos la responsabilidad presupone necesariamente la libertad, entendida como la capacidad de actuar de otro modo. He intentado mostrar que, según los estoicos tempranos, la respuesta a esta pregunta es negativa. La contestación de Epicteto, en cambio, es distinta. El Argumento Normativo sólo pretende adscribir responsabilidad a quienes tienen la capacidad *general* de actuar de otro modo. Ésta es la primera vez en la historia del pensamiento estoico que se consideran explícitamente casos en los cuales esta capacidad es necesaria para la responsabilidad. Pero no hay ni una señal de que para Epicteto también haya casos en los que la responsabilidad requiera la capacidad específica de actuar de otro modo. En este sentido, la teoría de Epicteto es perfectamente compatible con la de Crisipo.

Hasta aquí no he dicho nada acerca de la concepción determinista que tenían los estoicos sobre la libertad, la cual ocupa un lugar importante en la ética estoica temprana y es fundamental en la de Epicteto. La libertad estoica (ἐλευθερία) consiste en tener la capacidad de hacer lo que uno quiere o desea hacer.<sup>47</sup> Esto es compatible con el deter-

<sup>47</sup> Para una lista muy completa de referencias véase Bobzien, "Stoic Conceptions of Freedom and Their Relation to Ethics" y *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*,

minismo específico, pues puedo querer en un momento dado hacer algo que estoy predeterminado a hacer por el destino. De hecho, en el estoicismo encontramos la idea de que la libertad *requiere* el determinismo específico en el sentido de que sólo seré realmente capaz de hacer todo lo que quiero si incluyo el dominio de cosas que quiero dentro del conjunto de aquellas que estoy predeterminado a hacer. Esta idea se expresa de forma nítida en Epicteto, pero se remonta a Cleantes a quien Epicteto cita en el siguiente pasaje de *D* 4.1.131: “El camino mismo que conduce a la libertad y el único que se aparta de la esclavitud es el tener la capacidad de afirmar con toda su alma: ‘Llévame Zeus, y tú también, Destino, a dónde sea que ustedes hayan ordenado que yo esté’ ”.<sup>48</sup>

Así definida, la plena libertad es el privilegio del sabio estoico. En efecto, él no sólo sabe que el universo está ordenado providencialmente sino también, y en cada situación particular, qué acción es mejor desde esta perspectiva cósmica. De este modo, el sabio alinea sus deseos con el orden providencial con que se desarrollan los sucesos. Por consiguiente, sus deseos no se ven jamás frustrados. La responsabilidad, en cambio, no es exclusiva del sabio. Y la razón por la cual, según los estoicos, todos, o la gran mayoría de nosotros somos responsables es lo que he intentado mostrar en este libro.

pp. 338–345. En el caso de los estoicos tempranos, una idea importante (probablemente de Crisipo) es la de que la libertad (ἐλευθερία) es una ἐξουσία αὐτοπραγίας, “un poder para actuar independientemente” (*DL* 7.121), esto es, actuar a partir de los deseos y las inclinaciones de uno. Para el caso de Epicteto, véase la cita de la siguiente nota.

<sup>48</sup> *D* 4.1.131: αὐτή ἡ ὁδὸς ἐπ’ ἐλευθερίαν ἄγει, αὐτὴ μόνη ἀπαλλαγὴ δουλείας, τὸ δυνηθῆναί ποτ’ εἰπεῖν ἐξ ὅλης ψυχῆς τὸ

ἄγου δέ μ’, ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ’ ἡ Πεπερωμένη,

ὅποι ποθ’ ὑμῖν εἰμὶ διατεταγμένος.

*Cfr. ench* 53, *D* 2.23.42, 3.22.95, 4.4.34. Véase también Séneca *ep.* 107.11.

## BIBLIOGRAFÍA SELECTA

### 1. Obras de referencia y compendios de fragmentos y testimonios

- Diels, H. (ed.), *Doxographi Graeci*, Berlín, 1879; reimpresso en 1958.
- Glare, P.G.W. (ed.), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, 1982; reimpresso con correcciones en 1996.
- Hülser, K., *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, Stuttgart, 1987–1988, 4 tomos.
- Liddell, H.G. y R. Scott (comps.), *Greek-English Lexicon*, edición revisada y aumentada por H.S. Jones y R. McKenzie, Oxford, 1968.
- Long, A.A. y D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, 1987, 2 tomos.
- von Arnim, H. (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta*, 3 tomos (con un cuarto que contiene los índices realizados por M. Adler, editado en 1924), Leipzig, 1903–1905.

### 2. Obras antiguas

- Alejandro de Afrodisia, *De fato ad imperatores*, ed. I. Bruns en el volumen 2.2 del *Supplementum Aristotelicum* de los *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlín, 1892; reimpresión de R.W. Sharples con un nuevo aparato crítico en Sharples, *Alexander of Aphrodisias. On Fate* (véase *Obras modernas*).
- , *De mixtione*, ed. R.B. Todd con ensayos preliminares, traducción y comentario, Leiden, 1976.
- , *In Aristotelis analyticorum priorum librum I commentarium*, ed. M. Wallies, en *Commentaria in Aristotelem Graeca* 2.1, Berlín, 1883.
- Alejandro Licópolis, *Contra Manicheorum opiniones disputatio*, ed. A. Brinkmann, Leipzig, 1895.
- Amonio, *In Aristotelis de interpretatione commentarium*, ed. A. Busse en *Commentaria in Aristotelem Graeca* 4.5, Berlín, 1897.
- [Anónimo], *In Aristotelis de interpretatione commentarius. Codex Parisinus Graecus 2064*, ed. L. Tarán, Meisenheim am Glan, 1978.

- Aristóteles, *Analytica priora et posteriora*, ed. W.D. Ross, prefacio e índice de L. Minio-Paluello, Oxford, 1964.
- , *Categoriae et liber de interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello, Oxford, 1949.
- , *De caelo*, ed. Paul Moraux, París, 1965.
- , *Ethica Nicomachea*, ed. L. Bywater, Oxford, 1894.
- Aristóteles, *Eudemian Ethics*, ed. R.R. Walzer y J.M. Mingay, Oxford, 1991.
- , *Fragmenta selecta*, ed. W.D. Ross, Oxford, 1955.
- , *Physica*, ed. W.D. Ross, Oxford, 1950.
- , *The Complete Works*, traducción oxoniana editada por J. Barnes. Princeton, Nueva Jersey, 1984.
- Aulo Gelio, *Noctes Atticae*, ed. R. Marache, París, 1978.
- Boecio, *In librum Aristotelis de interpretatione —secunda editio*, ed. K. Meiser, Leipzig, 1880.
- Calcidio, *Platonis Timaeus translatus commentarioque instructus*, ed. J.H. Waszink, Londres/Leiden, 1962.
- Cicerón, *Academica posteriora —Academica priora*, ed. O. Plasberg, Leipzig, 1922; reimpresso en Stuttgart, 1966.
- , *De divinatione, De fato, Timaeus*, ed. W. Ax, Leipzig, 1938; reimpresso en Stuttgart, 1966.
- , *De natura deorum*, ed. W. Ax, Leipzig, 1933; reimpresso en Stuttgart, 1968.
- , *Tusculanae disputationes*, ed. M. Pohlenz, Leipzig, 1903; reimpresso en Stuttgart, 1967.
- Clemente de Alejandría, *Stromata*, ed. O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu en *Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, vols. 15 y 17, Berlín, 1985.
- Cleómedes, *De motu circulari corporum caelestium*, ed. H. Ziegler, Leipzig, 1891.
- Déxipo, in *Aristotelis categorias commentarium*, ed. A. Busse, en *Commentaria in Aristotelem Graeca*, 4, Berlín, 1888.
- Diógenes Laercio, *Vitae Philosophorum*, ed. H.S. Long, Oxford, 1964.
- Epiceto, *Dissertationes ab Arriano Digestae. Fragmenta. Enchiridion. Gnomologiorum Epictetorum Reliquiae*, ed. H. Schenkl, Leipzig, 1894.
- Estefano, *In librum Aristotelis de interpretatione commentarium*, ed. M. Hayduck, en *Commentaria in Aristotelem Graeca*, 18, Berlín, 1885.
- Estobeo, *Anthologii libri duo priores qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae*, ed. K. Wachsmuth, Dublín/Zurich, 1974, 5 tomos; reimpresso en Berlín, 1999.

- Eusebio, *Praeparatio evangelica*, ed. K. Mras, en *Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, vols. 43.1–2, Berlín, 1954–1956.
- Filón de Alejandría, *Philonis Alexandri opera quae supersunt*, ed. L. Cohn y P. Wendland, Berlín, 1886–1915, 6 tomos; reimpresso en 1962.
- Filópono, in *Aristotelis analytica priora commentaria*, ed. M. Wallies, en *Commentaria in Aristotelem Graeca*, 13.2, Berlín, 1905.
- Galeno, *De musculorum motu*, ed. K.G. Kühn, en el volumen 4 del *Corpus Medicorum Graecorum*, Leipzig, 1821–1833.
- , *De placitis Hippocratis et Platonis*, partes 1 y 2, ed. P. de Lacy con traducción y comentario, Leiden, 1978–1980.
- , *De qualitatibus incorporeis*, ed. K.G. Kühn, en el volumen 19 del *Corpus Medicorum Graecorum*, Leipzig, 1821–1833.
- Lucrecio, *De Rerum Natura*, ed. C. Bailey, Oxford, 1947.
- Marco Aurelio, *ad se ipsum libri xii*, ed. J. Dalfen, Leipzig, 1987.
- Nemesio de Emesa, *De natura hominis*, ed. M. Morani, Leipzig, 1987.
- Orígenes, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, París, 1967–1976.
- , *De oratione*, ed. P. Kötschau, en *Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, vol. 3, Leipzig, 1899.
- , *De principiis*, ed. P. Kötschau, en *Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, vol. 22, Leipzig, 1913.
- Platón, *Republica*, ed. J. Burnet, en el volumen 4 de *Platonis Opera*, Oxford, 1902.
- , *Timaeus*, ed. J. Burnet, en el volumen 4 de *Platonis Opera*, Oxford, 1902.
- Plutarco, *Adversus Colotem*, ed. B. Einarson y P.H. De Lacy, en *Plutarch. Moralia. Volume 14*, Cambridge (Mass.)/Londres, 1967.
- , *De Communibus Notitiis contra Stoicos*, ed. M. Pohlenz y R. Westman, en *Plutarchi Moralia*, ed. M. Pohlenz et al., Leipzig, 1925–1967, 7 tomos.
- , *De Stoicorum repugnantiis*, ed. H. Cherniss, en *Plutarch. Moralia*, vol. 13, parte 2, Cambridge (Mass.)/Londres, 1976.
- [Plutarco] *De Fato*, ed. W.R. Paton, M. Pohlenz y W. Sieveking, Leipzig, 1925–1967.
- Séneca, *De beneficiis—De clementia*, ed. C. Hosius, Leipzig, 1914.
- , *De ira*, ed. L.D. Reynolds, Oxford, 1977.
- , *Epistulae morales ad Lucilium*, ed. L.D. Reynolds, Oxford, 1965, 2 tomos.
- Sexto Empírico, *Opera*, ed. H. Mutschmann y J. Mau, Leipzig, 1914–1961.

- Simplicio, *In Aristotelis categorias commentarium*, ed. C. Kalbfleisch, en *Commentaria in Aristotelem Graeca*, 8, Berlín, 1907.
- , *In Aristotelis de anima commentaria*, ed. Hayduck, en *Commentaria in Aristotelem Graeca*, 11, Berlín, 1882.
- Pherc.* 1020, Tratado estoico anónimo, ed. Von Arnim, *Hermes*, 25, 1890.

### 3. Obras modernas

- Algra, K., *Concepts of Space in Greek Thought*, Brill, Leiden, 1995.
- Amand, D., *Fatalisme et Liberté dans l'Antiquité Grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*, A.M. Hakkert Amsterdam, 1973.
- Annas, J., *Hellenistic Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley/Los Ángeles/Oxford, 1992.
- Anscombe, E., "Aristotle and the Sea-Battle"; reimpresso en J. Smart (ed.), *Problems of Space and Time*, MacMillan, Nueva York, 1964, pp. 43–57 [primera edición 1956].
- Atherton, C., *The Stoics on Ambiguity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- Ayer, A.J., "Freedom and Necessity"; reimpresso en G. Watson (ed.), *Free Will*, Oxford University Press, Oxford, 1982 [primera edición 1954].
- Barnes, J., "Cicero's *De Fato* and a Greek Source", en J. Brunschwig, C. Imbert y A. Roger (eds.), *Histoire et Structure*, París, 1985.
- , "La doctrine du retour éternel", en J. Brunschwig (ed.), *Les Stoïciens et leur logique*, París, 1978.
- , "Metaphysics", en J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Barnes, J., S. Bobzien, M. Mignucci, "Logic", en K. Algra *et al.* (eds.), *Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- Baylis, C., "Are Some Propositions Neither True Nor False?", *Philosophy of Science*, vol. 3, 1936, pp. 156–166.
- Bobzien, S., "Chrysippus' Theory of Causes", en K. Ierodiakonou (ed.), *Topics in Stoicism*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- , *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1998.

- Bobzien, S., *Die Stoische Modallogik*, Königshausen y Neumann, Würzburg, 1986.
- , “Stoic Conceptions of Freedom and Their Relations to Ethics”, en R. Sorabji (ed.), *Aristotle and After*, Londres, 1997.
- , “The Development of Modus Ponens in Antiquity: From Aristotle to the 2nd Century AD”, *Phronesis*, vol. 47, pp. 359–394, 2002.
- , “The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem”, *Phronesis*, vol. 43, 1998, pp. 133–175.
- Boeri, M.D., “Aristóteles, el estoicismo antiguo y lo que depende de nosotros”, *Méthexis*, vol. 5, pp. 161–172, 1997.
- , “El determinismo estoico y los argumentos compatibilistas de Crisipo”, *Cuadernos del Sur —Filosofía*, vol. 29, pp. 11–47, 2000.
- , “Incorpóreos, tiempo e individuación en el estoicismo”, *Diánoia*, vol. 48, núm. 51 (noviembre de 2003), pp. 181–193.
- , “La transmisión del concepto estoico de causa sinéctica”, *Méthexis*, vol. 5, 1992, pp. 99–121.
- , “The Presence of Socrates and Aristotle in the Stoic Account of Akrasia”, en R. Salles (ed.), *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji* (en prensa).
- , “The Stoics on Bodies and Incorporeals”, *Review of Metaphysics*, vol. 54, pp. 723–752, 2001.
- Bonhöffer, A., *Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie*, reimpresso en 1968 por Friedrich Frommann, Verlag in Stuttgart [primera edición 1890].
- Bosley, R., “An Interpretation of *On Int 9*”, *Ajatus*, vol. 37, 1977, pp. 29–40.
- Boter, G., *The Encheiridion of Epictetus and Its Three Christian Adaptations*, Leiden, 1999.
- Botros, S., “Freedom, Causality, Fatalism and Early Stoic Philosophy”, *Phronesis*, vol. 30, 1995, pp. 274–304.
- Boys-Stones, G., “The *epeleustiké dunamis* in Aristo’s Psychology of Action”, *Phronesis*, vol. 41, 1996, pp. 75–94.
- Bréhier, E., *La Théorie des Incorporels dans l’Ancien Stoïcisme*, Vrin, París, 1910.
- Brennan, T., “Fate and Free Will in Stoicism. A Discussion of Susanne Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 21, pp. 259–286, invierno de 2001.
- , “Reservation in Stoic Ethics”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 82, pp. 149–177, 2000.

- Brennan, T., "The Old Stoic Theory of Emotions", en J. Sihvola y T. Engberg-Pedersen (eds.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Holanda, 1998.
- , "Review of C. Atherton, *The Stoics on Ambiguity*". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 81, pp. 99–103, 1999.
- Brunschwig, J., "Did Diogenes of Babylon Invent the Ontological Argument?", en *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- , "La théorie Stoïcienne du genre suprême et l'ontologie platonicienne", traducido al inglés en *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- Burgh, R., "Guilt, Punishment, and Desert", en F. Schoeman (ed.), *Responsibility, Character and the Emotions. New Essays in Moral Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- Caston, V., "Something and Nothing: The Stoics on Concepts and Universals", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 17, 1999, pp. 145–213.
- Charles, D., *Aristotle's Philosophy of Action*, Duckworth, Londres, 1984.
- Charlton, W., *Aristotle's Physics. Books I and II*, Oxford University Press, Oxford, 1970.
- Cleary, J., "Powers That Be: The Concept of Potency in Plato and Aristotle", *Méthexis*, vol. 9, 1998, pp. 19–64.
- Cooper, J.M., "Aristotle on Natural Teleology", en M. Schofield y M.C. Nussbaum (eds.), *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G.E.L. Owen*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
- Curren, R., "The Contribution of *Nicomachean Ethics* iii.5 to Aristotle's Theory of Responsibility", *History of Philosophy Quarterly*, vol. 6, 1989, pp. 261–277.
- Davidson, D., "Actions, Reasons, and Causes"; reimpresso en *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Nueva York, 1980, las citas proceden de esta edición [primera edición 1963].
- , "How is Weakness of the Will Possible?"; reimpresso en *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Nueva York, 1980, las citas proceden de esta edición [primera edición 1970].
- , "The Individuation of Events"; reimpresso en *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Nueva York, 1980; las citas proceden de esta edición [primera edición 1969].
- , "The Logical Form of Action Sentences"; reimpresso en *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Nueva York, 1980; las citas proceden de esta edición [primera edición 1967].

- Dennett, D., *Elbow Room. The Varieties of Free Will Worth Wanting*, The MIT Press, Cambridge (Mass.)/Londres, 1984.
- Denyer, N., *Time, Action and Necessity: A Proof of Free Will*, Duckworth, Londres, 1981.
- Dobbin, R., *Epictetus. Discourses Book I*, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- , “Prohairesis in Epictetus”, *Ancient Philosophy*, vol. 11, pp. 111–135, 1991.
- Donini, P.L., *Ethos: Aristotele e il Determinismo*, Edizioni dell’Orso, Alejandría, 1989.
- Ducasse, C.J., “Nature and Observability of the Causal Relation”, en E. Sosa (ed.), *Causation and Conditionals*, Oxford University Press, Oxford, 1975.
- Duhot, J.J., *La Conception Stoïcienne de la Causalité*, Vrin, París, 1989.
- Everson, S., “Aristotle’s Compatibilism in the *Nicomachean Ethics*”, *Ancient Philosophy*, vol. 10, pp. 81–104, 1990.
- Feldman, F., “Desert: Reconsideration of Some Received Wisdom”, *Mind*, vol. 104, pp. 63–77, 1995.
- Fine, G., “Truth and Necessity in *De Interpretatione* 9”, *History of Philosophy Quarterly*, vol. 1, pp. 23–47, 1984.
- Fischer, R.W., “Responsibility and Control”, *Journal of Philosophy*, enero 1982, pp. 24–40.
- Forschner, M., *Die stoische Ethik: über den Zusammenhang von Natur–Sprach– und Moralphilosophie im altstoischen System*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981.
- Frankfurt, H., “Alternate Possibilities and Moral Responsibility”, *Journal of Philosophy*, vol. 66, pp. 829–839, 1969.
- , “Freedom of Will and the Concept of a Person”; reimpresso en G. Watson (ed.), *Free Will*, Oxford University Press, Oxford, 1984 [primera edición 1971].
- , “Identification and Wholeheartedness”, en F. Schoeman (ed.), *Responsibility, Character, and the Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- Frede, D., “Fatalism and Future Truth”, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 6, pp. 195–227, 1990.
- , “Stoic Determinism”, en B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- , “The Dramatization of Determinism: Alexander of Aphrodisias’ *De Fato*”, *Phronesis*, vol. 27, pp. 276–298, 1982.

- Frede, D., "The Sea-Battle Reconsidered: A Defense of the Traditional Interpretation", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 3, pp. 31–87, 1985.
- Frede, M., *Die Stoische Logik*, Vandenhoeck and Ruprecht, Gotinga, 1974.
- , "The Original Notion of Cause"; reimpresso en *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, 1987, las citas proceden de esta edición [primera edición 1980].
- , "The Stoic Notion of a Lekton", en S. Everson (ed.), *Companions to Ancient Thought 3. Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- Furley, D., "Cosmology", en K. Algra *et al.* (eds.), *Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- , "Self-Movers"; reimpresso en A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley/Los Ángeles/Londres, 1980, las citas proceden de esta edición [primera edición 1978].
- , "The Rainfall Example in *Physics* ii 8", en A. Gotthelf (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things. Philosophical and Historical Studies Presented to David M. Balme on his Seventieth Birthday*, Bristol Classical Press, Bristol, 1985.
- , *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton University Press, Princeton, 1967.
- Gaskin, R., *The Sea Battle and the Master Argument. Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of Future*, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, 1995.
- Gill, C., *Greek Thought*, Oxford, 1995.
- , *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy. The Self in Dialogue*, Clarendon Press, Oxford, 1996.
- Gill, C. (ed.), *Epictetus. The Discourses, The Handbook, Fragments*, trad. R. Hard, Everyman, Londres/Vermont, 1995.
- Goldschmidt, V., "ὑπάρχειν et ὑφείσταναι dans la philosophie stoïcienne", *Revue des Études Grecques*, vol. 85, pp. 331–344, 1972.
- , *Le Système Stoïcien et l'Idée de Temps*, 4a. edición, Vrin, París, 1989.
- Gould, J.B., "The Stoic Conception of Fate", *Journal of the History of Ideas*, vol. 35, pp. 17–32, 1974.
- Graver, M., "Not even Zeus. A Discussion of A.A. Long, *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 25, pp. 345–360, invierno de 2003.

- Grumach, E., *Physis und Agathon in der Alten Stoa*, Berlín/Zurich/Dublín, 1964 [primera edición 1932].
- Gulley, N., “Lucretius on Free Will”, *Symbolae Osloenses*, vol. 65, pp. 37–52, 1990.
- Hadot, P., *La Citadelle Intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Fayard, París, 1992.
- Hahm, D.E., “A Neglected Stoic Argument for Human Responsibility”, *Illinois Classical Studies*, vol. 17, pp. 23–48, 1992.
- , “Self-Motion in Stoic Philosophy”, en M.L. Gill y J.G. Lennox (eds.), *Self-Motion. From Aristotle to Newton*, Princeton University Press, Princeton, 1994.
- , *The Origins of Stoic Cosmology*, The Ohio State University Press, Columbia, 1977.
- Hankinson, R.J., “Explanation and Causation”, en K. Algra *et al.* (eds.), *Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- , *The Sceptics*, Londres/Nueva York, 1995.
- Hijmans, B.L., *Askésis. Notes on Epictetus' Educational System*, Assen, 1959.
- Hintikka, J., “The Once and Future Sea-Fight. Aristotle's Discussion of Future Contingents in *De Interpretatione* IX”, *The Philosophical Review*, vol. 73, pp. 461–492, 1964.
- , *Time and Necessity*, Routledge, Oxford, 1973.
- Huby, P., “An Epicurean Argument in Cicero, *De Fato* xvii–40”, *Phronesis*, vol. 15, pp. 83–85, 1975.
- Inwood, B., *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Clarendon Press, Oxford, 1985.
- Ioppolo, A.M., “Le cause antecedenti in Cic. *De Fato* 40”, en J. Barnes y M. Mignucci (eds.), *Matter and Metaphysics*, Nápoles, 1989.
- Jagu, A., *Epictète et Platon. Essai sur les relations du Stoïcisme et du Platonisme à propos de la moral des Entretiens*, Vrin, París, 1946.
- Joyce, R., “Early Stoicism and Akrasia”, *Phronesis*, vol. 40, pp. 315–335, 1995.
- Kahn, C., “The Place of the Prime Mover in Aristotle's Teleology”, en A. Gotthelf (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Mathesis Publications, Inc., Bristol/Pittsburgh, 1985.
- Kerferd, G., “The Problem of Synkatathesis and Katalepsis in Stoic Doctrine”, en J. Brunschwig (ed.), *Les Stoïciens et leur logique*, Vrin, París, 1978.
- Kim, J. y E. Sosa (eds.), *A Companion to Metaphysics*, Basil Blackwell, Oxford, 1995.

- Krämer, H.J., *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Walter De Gruyter Inc., Berlín, 1971.
- Leibniz, G., “On the Principle of Indiscernibles”, en M. Morris y G.H.R. Parkinson (eds.), *Leibniz: Philosophical Writings*, JM Dent and Sons, Londres, 1973.
- Lloyd, A.C., “Grammar and Metaphysics in the Stoa”, en A.A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, Athlone, Londres, 1971.
- Locke, J., *Essay Concerning Human Understanding*, ed. P.H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford, 1975 [primera edición 1690].
- Loening, R., *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*, Jena, 1903.
- Long, A.A., *Epicurus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford, 2002.
- , “Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action”, en *Problems in Stoicism*, Athlone, Londres, 1971.
- , *Hellenistic Philosophy. Stoic, Epicurean and Sceptics*, Gerald Duckworth, Londres, 1974 [segunda edición 1986].
- , “Language and Thought in Stoicism”, *Problems in Stoicism*, Athlone, Londres, 1971.
- , “Representation and the Self in Stoicism”, en S. Everson (ed.), *Companions to Ancient Thought 2. Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- , “Soul and Body in Stoicism”, *Phronesis*, vol. 27, pp. 34–57, 1982.
- , “Stoic Determinism and Alexander of Aphrodisias *De Fato* (i-xiv)”. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 52, pp. 247–268, 1970.
- , “Stoic Eudaimonism”, *The Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 5, pp. 77–99, 1988.
- , “The Early Stoic Concept of Moral Choice”, en F. Bossier et al. (eds.), *Images of Man in Ancient and Medieval Thought. Studia Gerardo Verbeke*, Leuven University Press, Leuven, 1976.
- , “The Stoic Concept of Evil”, *The Philosophical Quarterly*, vol. 18, pp. 329–43, 1968.
- , “Review of C. Atherton. *The Stoics on Ambiguity*”. *Ancient Philosophy*, vol. 17, pp. 484–488, 1997.
- , “The Stoics on World-Conflagration and Everlasting Recurrence”, en R.H. Epp (ed.), *Recovering the Stoics. Spindel Conference 1984*, Suppl. *Southern Journal of Philosophy*, vol. 23, pp. 13–37, 1985.
- Lovejoy, A., *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1936.
- Lowe, M., “Aristotle on the Sea Battle: A Clarification”, *Analysis*, vol. 40, pp. 55–59, 1980.

- Lukasiewicz, J., "On Determinism", en S. McCall (ed.), *Polish Logic 1920–1939*, Clarendon, Oxford, 1967.
- Mansfeld, J., "Bad World and Demiurge: A 'Gnostic' Motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo", en R. van den Broek y M.J. Vermaseren (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, Leiden, 1981.
- , "Providence and the Destruction of the Universe in Early Stoic Thought. With some Remarks on the 'Mysteries of Philosophy' ", en M.J. Vermaseren (ed.), *Studies in Hellenistic Religions*, E.J. Brill, Leiden, 1979.
- , "Theology", en K. Algra *et al.* (eds.), *Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- Margolis, J., "One Last Time: 'Ought' Implies 'Can' ", *Personalist*, vol. 48, pp. 33–41, 1967.
- McCabe, M.M., "Extend or Identify: Two Stoic Accounts of Altruism", en R. Salles (ed.), *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji* (en prensa).
- McCall, S., "Temporal Flux", *American Philosophical Quarterly*, vol. 3, pp. 270–281, 1966.
- Menn, S., "The Stoic Theory of Categories", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 17, pp. 215–247, 1999.
- Mignucci, M., "Sur la logique modale des Stoïciens", en J. Brunschwig (ed.), *Les Stoïciens et leur logique*, Vrin, Paris, 1978.
- , "The Stoic Theory of Relatives", en J. Barnes y M. Mignucci (eds.), *Matter and Metaphysics. Fourth Symposium Hellenisticum*, Bibliopolis, Nápoles, 1988.
- Newton-Smith, W.H., *The Structure of Time*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1980.
- Nozick, R., *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1981.
- Nussbaum, M.C., *Aristotle's De Motu Animalium. Text with Translation, Commentary, and Interpretive Essays*, Princeton University Press, Princeton, 1978.
- , "The Stoics on the Extirpation of the Passions", *Apeiron*, vol. 20, pp. 129–175, 1987.
- , *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton, 1994.
- Owen, G.E.L., "Plato and Parmenides on the Timeless Present", *Logic, Science, and Dialectic*, Cornell University Press, Londres, 1986.

- Papazian, M.B., "Review of Susanne Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*", *Ancient Philosophy*, vol. 21.2, pp. 227–231, 2001.
- Pohlenz, M., *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*, Gotinga, 1949.
- Poliakoff, M.B., *Combat Sports in the Ancient World. Competition, Violence, and Culture*, Yale University Press, New Haven/Londres, 1987.
- Quine, W.V.O., "On a So-Called Paradox", *Mind*, vol. 62, pp. 65–67, 1953.
- Reesor, M.E., "Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy", *Phoenix*, vol. 19, pp. 285–297, 1965.
- , "Necessity and Fate in Stoic Philosophy", en J.M. Rist (ed.), *The Stoics*, University of California Press, Berkeley/Los Ángeles/Londres, 1978.
- Rist, J., *Stoic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.
- Roberts, J., "Aristotle on Responsibility for Action and Character", *Ancient Philosophy*, vol. 9, pp. 23–47, 1989.
- Ross, W.D., *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, 1924.
- , *Aristotle's Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, 1936.
- Salles, R., "Categorical Possibility and Incompatibilism in Alexander of Aphrodisias' Theory of Responsibility", *Methexis*, vol. 11, pp. 65–83, 1998.
- , "Compatibilism Stoic and Modern", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, no. 83, pp. 1–23, 2000.
- , "Determinism and Recurrence in Early Stoic Thought", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, no. 24, pp. 253–272, verano de 2003.
- , "Ekpúrosis and the Goodness of God in Cleanthes", *Phronesis*, vol. 50, no. 1, pp. 56–78, 2005.
- , "Necesidad y lo que depende de nosotros. Observaciones en torno a una interpretación de Marcelo Boeri sobre el compatibilismo estoico" (artículo en preparación).
- , "On the Individuation of Times and Events in Orthodox Stoicism", en R. Salles (ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- , "Platonismo, división de la mente y la explicación aristotélica de akrasía", *Nona Tellus*, vol. 15, pp. 51–88, 1997.
- , *The Stoic Account of the Psychology of Responsible Actions and the Question of Determinism*, Londres, tesis doctoral, 1997.

- Salles, R., *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, Ashgate Publishing Company, Londres, 2005.
- Salles, R., J. Molina, y J. Araiza, “Ortodoxia y heterodoxia en la idea estoica del eterno retorno”, *Nova Tellus*, vol. 20.1, pp. 127–281, 2002.
- Sambursky, S., *Physics of the Stoics*, Hutchinson, Londres, 1959.
- Sandbach, F.H., *Aristotle and the Stoics*, Cambridge Philological Society, Cambridge, 1985.
- , “Ennoia and Prolepsis”, en A.A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, Athlone Press, Londres, 1971.
- , *The Stoics*, Chatto and Windus, Londres, 1975.
- Schofield, M., “The Retrenchable Present”, en J. Barnes y M. Mignucci (eds.), *Matter and Metaphysics. Fourth Symposium Hellenisticum*, Bibliopolis, Nápoles, 1988.
- Scott, D., *Recollection and Experience. Plato’s Theory of Learning and Its Successors*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Sedley, D., “Chrysippus on Psychophysical Causation”, en J. Brunschwig y M. Nussbaum (eds.), *Passions and Perception*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- , “The School, from Zeno to Arius Dydimus”, en B. Inwood, *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- , “The Origins of Stoic God”, en D. Frede y A. Laks (eds.), *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, Its Background and Aftermath*, Cambridge University Press, Leiden/Boston/Köln, 2002.
- Seel, G., “Zur Geschichte und Logik des  $\theta\epsilon\rho\rho\iota\zeta\omega\nu$  λόγος”, en K. Döring y T. Ebert (eds.), *Dialektiker und Stoiker*, F. Steiner, Stuttgart, 1993.
- Sharples, R.W., “Alexander of Aphrodisias. *De Fato*: Some Parallels”, *Classical Quarterly*, vol. 28, pp. 243–266, 1978.
- , *Alexander of Aphrodisias. On Fate*, Londres, 1983.
- , “Aristotelian and Stoic Conceptions of Necessity in the *De Fato* of Alexander of Aphrodisias”, *Phronesis*, vol. 20, pp. 247–274, 1975.
- , “Causes and Necessary Conditions in the *Topica* and the *De Fato*”, en J.G.E. Powell (ed.), *Cicero the Philosopher*, Clarendon Press, Oxford, 1995, pp. 247–271.
- , *Cicero, On Fate (De Fato) Boethius, Consolation of Philosophy iv.5–7, v (Philosophiae Consolationis)*, Warminster, Inglaterra, 1991.
- , “Could Alexander (Follower of Aristotle) Have Done Better? A Response to Professor Frede and Others”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 5, 1987, pp. 197–216.

- Sharples, R.W., “Necessity in the Stoic Doctrine of Fate”, *Symbolae Osloenses*, vol. 61, pp. 81–87, 1981.
- , “Schriften und Problemkomplexe zur Ethik”, en P.J. Wiesner (ed.), *Der Aristotelismus bei den Griechen 3: Alexander von Aphrodisias*, De Gruyter, Berlín, 2001.
- Sharples, R.W., “Soft Determinism and Freedom in Early Stoicism”, *Phronesis*, vol. 31, pp. 266–279, 1986.
- , *Stoics, Epicureans and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy*, Routledge, Londres, 1996.
- Shoemaker, S., “Time Without Change”, *Journal of Philosophy*, vol. 66, pp. 363–381, 1969.
- Sinnott-Armstrong, W., “‘Ought’ Conversationally Implies ‘Can’”, *Philosophical Review*, vol. 93, pp. 249–261, 1984.
- Smilansky, S., “Responsibility and Desert: Defending the Connection”, *Mind*, vol. 105, pp. 157–163, 1996.
- , “The Connection between Responsibility and Desert: The Crucial Distinction”, *Mind*, vol. 105, pp. 485–486, 1996.
- Sorabji, R., *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, Duckworth, Londres, 1993.
- , “Aristotle on the Role of Intellect in Virtue”, reimpresso en A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, University of California, Berkeley/Los Ángeles/Londres, 1980, las citas proceden de esta edición [primera edición 1973].
- , “Causation, Laws, and Necessity”, en M. Schofield *et al.* (eds.), *Doubt and Dogmatism*, Clarendon, Oxford, 1980.
- , *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University, Oxford, 2000.
- , *Matter, Space and Motion. Theories in Antiquity and their Sequel*, Duckworth and Cornell University Press, Londres, 1988.
- , *Necessity, Cause, and Blame. Perspectives on Aristotle’s Theory*, Duckworth and Cornell University Press, Londres, 1980.
- , “The Three Deterministic Arguments Opposed by Ammonius’ in Ammonius, *On Aristotle On Interpretation 9*, tr. D. Blank y Boethius, *On Aristotle On Interpretation 9*, tr. N. Kretzmann, Londres e Ithaca, 1998.
- , *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca, 1983.
- Striker, G., “Antipater and the Art of Living”, en M. Schofield y G. Striker (eds.), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

- Swinburne, R., *Providence and the Problem of Evil*, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- Theiler, W. (1946): "Tacitus und die antike Schicksalslehre", en *Phyllobolia für P. von der Mühl*. Basel; reimpresso en *Forschungen zur Neuplatonismus*, Berlín, 1966, las citas proceden de esta edición.
- Thillet, P., *Alexandre d'Aphrodise. Traité du Destin*, Belles-Lettres, París, 1984.
- Tsekourakis, D., *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics*, Verlag, Wiesbaden, 1974.
- Van Cleve, J., *Problems from Kant*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- Vuillemin, J., *Nécessité ou Contingence: l'Aporie de Diodore et les Systèmes Philosophiques*, Éditions de Minuit, París, 1984.
- Watson, G., "Free Agency"; reimpresso en G. Watson (ed.), *Free Will*, Oxford University Press, Oxford, 1982 [primera edición 1975].
- , "Responsibility and the Limits of Evil: Variations on a Strawsonian Theme", en F. Schoeman (ed.), *Responsibility, Character and the Emotions. New Essays in Moral Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- Whitaker, C.W.A., *Aristotle's De Interpretatione. Contradiction and Dialectic*, Oxford University Press, Oxford, 1996.
- White, M.J., "Cosmic Cycles, Time and Determinism", *Agency and Integrality: Philosophical Themes in the Ancient Discussions of Determinism and Responsibility*, Basel, 1985.
- , "Time and Determinism in the Hellenistic Philosophical Schools", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 65, pp. 40–62, 1983.
- White, N., "Nature and Regularity in Stoic Ethics", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 3, pp. 289–305, 1985.
- , "The Role of Physics in Stoic Ethics", en R. Epp (ed.), *Spindel Conference 1984: Recovering the Stoics. Published as a Supplement of Southern Journal of Philosophy*, vol. 23, 1985.
- Wieland, W., "Aristoteles un die Seeschlacht", *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte*, vol. 2, pp. 25–33, 1979.
- Wiggins, D., "Deliberation and Practical Reason"; reimpresso en A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California, Berkeley/Los Ángeles/Londres, 1980, las citas proceden de esta edición [primera edición 1975].
- Williams, B.A.O., "How Free Does the Will Need to Be?", *The Lindley Lecture 1985*, University of Kansas, Kansas, 1986.
- , "Moral Incapacity", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 93, pp. 127–131, 1992.

- Williams, B.A.O., "Stoic Philosophy and the Emotions", en R. Sorabji (ed.), *Aristotle and After*, Bulletin Inst. Class Stud., Londres, 1997.
- Williams, C., "What Is, Necessarily Is, When It Is", *Analysis*, vol. 40, pp. 127–131, 1980.
- Zierl, A., *Alexander von Aphrodisias. Über das Schicksal*, traducción y comentario, Berlín, 1995.

## ÍNDICE DE TEXTOS ANTIGUOS

### **Alejandro de Afrodisia**

#### *In Aristotelis de Anima commentaria*

217, 32-218, 1: 53 n.11

#### *In Aristotelis analyticorum priorum librum I commentarium*

180, 33-6: 53 n.11, 53 n.14

183, 34-184, 6: 132 n.52

184, 2-4: 132

184, 6-10: 128 n.44

#### *De Fato*

178, 17-27: 94

179, 12-14: 38 n.21

179, 12-18: 122 n.28

179, 17-20: 38 n.21

181, 7-182, 20 (cap. 13): 90 n.9, 98  
n.25, 100 n.29, 106, 111, 112 n.2,  
113 n.3, 116-117, 120 n.24

181, 14: 89, 119 n.21

181, 15-18: 90 n.8, 98 n.25

181, 18-21: 90 n.9, 90

181, 18-30: 117

181, 21-23: 91

182, 2-4: 91 n.11

182, 2-23: 91 n.11

182-20-185, 7 (cap. 14): 115

183, 28-29: 99 n.27

184, 11-12: 99 n.27

192, 1-3: 44 n.33

192, 3-11: 17 n.7

196, 13-197, 3 (cap. 26): 134 n.61

196, 25-197, 3: 134 n.61

204, 28-205, 22 (cap. 33): 134 n.61

205, 10-11: 133 n.59

205, 22-207, 4 (cap. 34): 90 n.9

205, 24-30: 90 n.9

#### *De mixtione*

224, 14-26: 71 n.20

225, 1-2: 84 n.46

*De Philosophia* (fr. 19c Ross) 54 n.19

### **Alejandro Licópolis**

#### *Contra Manicheorum opiniones disputatio*

19, 2-4: 51 n.5

### **Amonio**

#### *In Aristotelis de interpretatione commen- tarium*

131, 20-132, 7: 47 n.36, 100 n.28

### **Anon**

#### *In Aristotelis de interpretatione commen- tarius. Codex parisinus graecus*

2064: 47 n.36

### **Aristóteles**

#### *De Anima*

3. 10 433b13-29: 31 n.7

#### *De Interpretatione*

9: 16, 29, 34, 36-37, 47, 125-126

9 18b11-13: 47 n.36

9 18b17-25: 47 n.35  
 9 18b26-33: 37, 47  
 9 18b30-31: 125  
 9 19a7-11: 125  
 9 19a18-19: 125

### *De motu animalium*

700b20-701a5: 31 n.7

### *Ética Eudemia*

2. 6: 123  
 2. 8: 123  
 2. 9: 123  
 2. 10 1225b7-10: 124 n.32  
 2. 10 1226a20-28: 124 n.34, 136 n.62  
 2. 10: 1226b30-32: 124 n.32

### *Metafísica*

B 995b2-4: 94  
 Δ 5 1015a26: 20 n.12  
 Θ 3: 15  
 Θ 3 1046b29-1047a29: 15 n.4  
 Θ 3 1047a15-16: 15 n.5  
 Θ 5: 135  
 Θ 5 1047b35-1048a10: 124 n.35  
 Λ: 31  
 Λ 7 1072a21-34: 31 n.7

### *Ética Nicomaquea*

3. 1: 123  
 3. 1 1109b30-35: 65 n.1  
 3. 1 1110a1: 65 n.1  
 3. 1 1110b2: 65 n.1  
 3. 1 1110b 10: 65 n.1  
 3. 1 1110b9-17: 66 n.2  
 3. 2: 123  
 3. 2 1111b23-24: 119 n.22  
 3. 2 1111b26: 119 n.22  
 3. 2 1111b26-9: 37 n.17  
 3. 3: 123, 126 n.40  
 3. 3 1112a15-17: 37 n.17

3. 3 1112a30-31: 38 n.20  
 3. 3 1112a30-b4: 119 n.22  
 3. 3 1112a34-35: 38 n.20  
 3. 3 1112b2-4: 38 n.20  
 3. 3 1113a2-9: 37 n.17  
 3. 3: 1113b7-8: 124 n.33, 136 n.62  
 3. 3 1112b24: 119 n.22  
 3. 5: 65 n.1, 123  
 3. 5 1114a12-21: 126 nn. 41 y 42  
 5. 8 1135a27-28: 65 n.1  
 5. 8: 1135a23-8: 124 n.32  
 6. 2 1139a31-b13: 37 n.17  
 7. 7 1150b19-22: 38 n.20  
 7. 10 1152a18-19: 38 n.20

### *Segundos Analíticos*

B 94b37-95a3: 20 n.12

### **Aulo Gelio**

#### *Noctes Atticae*

7. 1. 7-13: 56 n.23  
 7. 1. 9: 56 n.27  
 7. 2. 11: 79, 81, 111, 116

### **Boecio**

#### *In librum Aristotelis de interpretatione*

2. 234, 10-22: 128 n.44  
 2. 234, 22-26: 132  
 2. 234, 27-235, 4: 18, 127

### **Cicerón**

#### *Academica*

2. 24-25: 67 n.8, 69 n.16  
 2. 83-85: 67 n.5  
 2. 85: 53 n.10  
 2. 95: 32 n.9

#### *De Fato*

7-9: 85  
 12-14: 133 n.59  
 17: 132 n.52

20: 31, 34  
 21: 47 n.36, 77  
 23-25: 32 n.8, 78 n.34  
 26: 32 n.8, 32 n.9, 35  
 28-29: 39  
 30: 41 nn.25 y 27  
 40: 73, 82  
 41-44: 76  
 41-42: 80  
 42: 79 n.35, 81  
 43: 77, 80-81, 83, 111, 116, 119  
 44: 81  
 45: 82

*Tusculanae disputationes*

3. 20: 148 n.20  
 4. 16: 148 n.20  
 4. 56: 148 n.20

**Clemente de Alejandría**

*Stromata*

2. 12. 55: 92 n.15  
 2. 20. 111: 96 n.23

**Déxipo**

*In Aristotelis categorias commentarium*

30, 20-26: 53 n.11

**DG**

306, 5-6: 84 n.46  
 402, 6-7: 67 n.5  
 571, 11-16: 107 n.44

**Diógenes Laecio**

*Vitae Philosophorum*

7. 46: 79 n.35  
 7. 58: 53 n.11  
 7. 65: 32 n.9  
 7. 75: 18, 127  
 7. 101-103: 55 nn. 21 y 22  
 7. 104-105: 55 n.21, 56 n.23

7. 107: 107 n.43  
 7. 108-109: 94 n.18, 142 n.7  
 7. 111: 148 n.20  
 7. 117: 67 n.5  
 7. 121: 161 n.47  
 7. 134: 51 n.6  
 7. 140: 51 n.4  
 7. 142: 52 n.7  
 7. 150: 51 n.4

**Dión Crisóstomo**

*Discursos*

29. 11-12: 43 n.31

**Epicteto**

*Discursos*

1. 1. 7: 102 n.34  
 1. 4. 1-2: 142 n.7  
 1. 4. 3: 102 n.34, 147 n.17  
 1. 4. 27-29: 102 n.34, 147 n.17  
 1. 6. 12-22: 102 n.32  
 1. 6. 14-17: 102 n.34  
 1. 6. 15: 102 n.33  
 1. 6. 18-22: 149 n.21, 150  
 1. 6. 40: 122 n.26, 155 n.35  
 1. 11. 4-8: 150  
 1. 17. 14-15: 102 n.33  
 1. 17. 20-27: 122 n.26  
 1. 18: 102 n.35  
 1. 18. 1-2: 142 n.7  
 1. 18. 9: 148  
 1. 20. 7: 93 n.16  
 1. 25. 2-4: 152 n.29  
 1. 27. 1-6: 93 n.17  
 1. 28: 102 n.35, 141, 141 n.3  
 1. 28. 1-5: 108 n.45  
 1. 28. 19-20: 102 n.32  
 1. 28. 19-22: 149 n.21  
 1. 28. 30: 141 n.2, 141  
 1. 28. 33: 141 n.4  
 2. 1. 4: 102 n.34

2. 1. 9-10: 141 n.2  
 2. 6. 9: 56 n.23, 97 n.24, 113 n.40  
 2. 6. 9-10: 142 n.7  
 2. 8. 4-6: 102 n.34  
 2. 8. 5-6: 102 n.32, 149 n.21  
 2. 10. 3: 102 n.32, 149 n.21  
 2. 12. 25: 158 n.44  
 2. 17: 156, 159  
 2. 17. 19-22: 141 n.3, 144  
 2. 18: 144 n.10  
 2. 18. 4: 153  
 2. 18. 7: 153, 153 n.30  
 2. 18. 8-9: 155  
 2. 18. 11-12: 154  
 2. 18. 12-14: 156  
 2. 18. 13: 154 n.33  
 2. 18. 23-24: 156  
 2. 19: 159  
 2. 19. 1: 132 n.52  
 2. 19. 29: 159  
 2. 19. 29-34: 157  
 2. 22. 29: 102 n.34  
 2. 23. 42: 162 n.48  
 2. 26. 1-3: 159  
 3. 2. 1-5: 141 n.3, 142 n.7  
 3. 3. 1-2: 142 n.7  
 3. 3. 4: 93 n.17  
 3. 8. 1-5: 93 n.17  
 3. 22. 13: 148 n.20  
 3. 22. 61: 102 n.34  
 3. 22. 95: 162 n.48  
 3. 22. 104: 141 n.2  
 3. 24. 43: 148 n.20  
 3. 24. 110: 102 n.33  
 3. 26. 9: 151  
 4. 1. 2: 141 n.2  
 4. 1. 4-5: 148 n.20  
 4. 1. 62-8: 152 n.29  
 4. 1. 68: 122 n.26  
 4. 1. 84: 102 n.34  
 4. 1. 131: 162

4. 4. 34: 162 n.48  
 4. 4. 46: 141 n.2  
 4. 6. 34: 102 n.34  
 4. 7. 7: 102 n.33  
 4. 7. 16: 152 n.29  
 4. 8. 1-2: 141 n.2  
 4. 12. 8: 152 n.29  
 4. 13. 5: 141 n.2

### *Manual*

- 2: 155 n.35  
 53. 1: 107 n.44, 162 n.48

### *Fragmentos (Schenk)*

- 27: 155 n.35

### **Estéfano**

#### *In librum Aristotelis de Interpretatione commentarium*

- 34, 36-35-5: 47 n.36

### **Estobeeo**

#### *Eclogae*

1. 37, 22-3: 59  
 1. 132, 26-133, 5: 51 n.4  
 1. 133, 6-10: 51 n.4  
 1. 138, 16-17: 18, 18 n.11, 129  
 1. 153, 7-22: 59 n.33  
 1. 177, 21-179, 17: 53 n.11, 84 n.45  
 2. 75, 11-76, 8: 140 n.1  
 2. 77, 16-27: 140 n.1  
 2. 79: 142 n.7  
 2. 79, 18-80, 13: 55 n.21  
 2. 82: 142 n.7  
 2. 83, 10-84, 2: 55 n.22  
 2. 84, 18-85, 11: 55 nn.21 y 22, 94  
 n.18  
 2. 85, 13-86, 4: 107 n.43  
 2. 86, 17-18: 67 n.7  
 2. 86, 17-87, 22: 157 n.41  
 2. 86, 19-87, 6: 68 n.9

- 2, 86-88: 142 n.7  
 2. 88, 1: 68 n.11  
 2. 88, 2-6: 68 n.9  
 2. 97, 23-98, 1: 68 n.10  
 4. 44, 60: 102 n.36  
 4. 671, 7-673, 11: 84 n.47
- Eurípides**  
*Medea*  
 96: 146
- Eusebio**  
*Praeparatio evangelica*  
 6. 8. 25: 39 n.22  
 6. 8. 26-9: 41 n.25  
 6. 8. 28: 42  
 6. 8. 29: 45 n.34  
 15. 14 1: 59 n.33
- FDS**  
 1253: 47 n.36
- Filópono**  
*In Aristotelis analytica priora commentaria*  
 169, 17-19: 132 n.52  
 169, 19-21: 128 n.44
- Galeno**  
*De musculorum motu*  
 4. 402, 1-11: 71 n.20  
 4. 402-403, 10: 71 n.20  
 4. 403, 11-16: 71 n.20
- De Placitis Hippocratis et Platonis*  
 4. 2. 27: 146 n.15
- LS**  
 28D: 53 n.11, 84 n.45  
 28I: 53 n.11, 84 n.45
- 28J: 53 n.11  
 33I: 68 nn.9 y 11  
 33J: 68 n.10  
 33M: 53 n.11  
 34A: 32 n.9  
 37H: 32 n.9  
 38D: 18, 127  
 39A: 67 n.5  
 39B: 67 n.5  
 40C: 79 n.35  
 40F: 67 n.5  
 40H: 67 n.5  
 40J: 67 n.5  
 41D: 142 n.6  
 41G: 142 n.6  
 44A: 51 n.4  
 45H: 84 n.46  
 46A: 52 n.8, 84 n.46  
 46C: 52 n.7  
 46I: 51 n.5  
 47F: 52 n.8  
 47I: 71 n.20  
 47J: 71 n.20  
 47K: 71 n.20  
 47S: 153 n.30, 154 n.34  
 52C: 50  
 52F: 53 n.11, 53 n.14  
 53Q: 67 n.7, 68 n.9, 157 n.41  
 53R: 69 n.18  
 53S: 67 n.8, 69  
 54O: 56 n.23  
 54Q: 56 n.23  
 55A: 18, 18 n.11, 129, 129 n.49  
 57A: 85 n.48  
 57G: 84 n.47  
 58A: 55 nn.21 y 22  
 58B: 55 n.21, 56 n.23  
 58C: 55 n.21  
 58D: 55 n.22  
 58E: 55 nn.21 y 22, 94 n.18  
 58F: 55 n.21

58H: 55 n.21  
 58J: 56 n.23, 97 n.24  
 59B: 107 n.43  
 59E: 94 n.18  
 60B: 85 n.48  
 62F: 39 n.22, 41 n.25  
 65G: 146 n.15  
 68A: 140 n.

### **Lucrecio**

*De rerum natura*  
 2. 251-260: 78

### **Marco Aurelio**

*Ad se ipsum*  
 3. 1: 102 n.32, 149 n.21  
 4. 1: 155 n.35  
 4. 42: 102 n.32  
 5. 20: 155 n.35  
 6. 50: 155 n.35

### **Nemesio de Emesa**

*De Natura Hominis*  
 18, 2-10: 71 n.20  
 105, 6-14: 88 n.3  
 105, 6-106, 13 (cap. 35): 98 n.25,  
 106, 111, 112 n.2, 113 nn.3 y 4, 116  
 105, 9-10: 108 n.45  
 105, 10-11: 108 n.46  
 105, 10-12: 122 n.27  
 105, 18-21: 117 n.9  
 105, 21: 100 n.28  
 105, 21-23: 100  
 105, 23: 100 n.28  
 106, 1-3: 108 n.46  
 106, 1-4: 88 n.3  
 106, 2: 100 n.28  
 106, 3-4: 120 n.24  
 106, 10-11: 88 n.3  
 111, 14-25: 50

111, 26-112, 1: 58  
 112, 1-3: 54  
 114, 21-22: 122 n.29  
 114, 24-1115, 3: 122 n.29

### **Orígenes**

*Contra Celsum*  
 2. 20: 39 n.22, 41 n.25  
 4. 28: 60 n.34

### *De oratione*

7. 1-2: 149 n.23

### *De Principiis*

3. 1. 3: 93 n.16

### **Papiro Herculaneo 1020**

4.1: 142 n.6

### **Platón**

*Leyes*  
 901A-903A: 51 n.6

### *Timeo*

74C-75D: 56 n.24

### **Plutarco**

*De virtute morali*  
 446F-447A: 146 n.15

### *Stoicorum Repugnantiis*

1037F: 69 n.18  
 1041E: 85 n.48  
 1044D: 56 n.23  
 1048A: 55 n.21  
 1052A: 58 n.31  
 1055D-F: 127 n.43, 129 n.48  
 1055E: 132 n.52  
 1056C: 17  
 1057A: 67 n.8, 69

**Séneca***De beneficiis*

4. 34: 155 n.35

4. 39: 155 n.35

*De ira*

2. 4. 1-2: 100 n.28

*Epistulae morales*

107. 10: 107 n.44

107. 11: 162 n.48

113. 18: 75 n.30, 92 n.15

113. 23: 71 n.21

121. 7-8: 85 n.48

**Sexto Empírico***Adversus mathematicos*

7. 241: 67 n.5

7. 244-245: 141 n.3

7. 247: 141 n.3

7. 248: 53 n.12

7. 249: 141 n.3

7. 252: 52 n.9, 53 n.13

7. 253-254: 93 n.17

7. 256: 93 n.17

7. 257: 93 n.17

7. 402-410: 67 n.5

7. 409-410: 52

8. 10: 32 n.9, 35 n.15

8. 73-74: 67 n.6

8. 396-398: 122 n.26

9. 75-76: 51 n.6

9. 332: 51 n.4

11. 64-7: 55 n.21

**Simplicio***In Aristotelis categorias commentarium*

195, 31-196, 6: 128 n.44

212, 12-213, 7: 30 n.5

237, 25-238, 20: 153 n.30, 154 n.34

406, 34-407, 5: 32 n.9

*In Aristotelis de anima commentaria*

217, 36-218, 2: 53 n.11, 83-84, 84 n.45

**SVF**

1. 87: 51 n.4

1. 89: 18, 18 n.11, 129

1. 98: 59

1. 102: 51-52

1. 361: 55 n.21

1. 625: 67 n.5

2. 53: 79 n.35

2. 54: 67 n.5

2. 61: 67 n.5

2. 71-81: 155 n.37

2. 131: 142 n.6

2. 187: 67 n.6

2. 193: 32 n.9

2. 195: 32 n.9

2.196: 32 n.9

2. 198: 32 n.9

2. 300: 51 n.6

2. 310: 84 n.46

2. 311: 51 n.6

2. 393: 153 n.30, 154 n.34

2. 395: 53 n.11, 83-84

2. 439: 52 n.8

2. 442: 71 n.20

2. 450: 71 n.20

2. 524: 51 n.4

2. 624: 53 n.11, 53 n.14

2. 625: 50

2. 626: 60 n.34

2. 957: 39 n.22, 42 n.25

2. 979: 112 n.2

2. 988: 93 n.16

2. 989: 149 n.23

2. 991: 112 n.2

2. 992: 92 n.15

2. 998: 39 n.22, 41 n.25

2. 1027: 52 n.8, 59, 84 n.46

- |                                  |                             |
|----------------------------------|-----------------------------|
| 2. 1163: 56 n.23                 | 3. 173: 157 n.41            |
| 2. 1170: 56 n.23                 | 3. 175: 69 n.18             |
| 2. 1497: 59 n.33                 | 3. 177: 67 n.8, 69          |
| 3. 16: 140 n.1                   | 3. 178: 85 n.48             |
| 3. 69: 85 n.48                   | 3. 191: 56 n.23, 97 n.24    |
| 3. 91: 68 n.10                   | 3. 459: 146 n.15            |
| 3. 119: 55 n.21, 56 n.23         | 3. 494: 107 n.43            |
| 3. 124: 55 n.22                  | 3. 495: 94 n.18             |
| 3. 128: 55 nn.21 y 22, 94 n.18   | 3. 496: 94 n.18             |
| 3. 137: 55 n.21                  | 3. 548: 142 n.6             |
| 3. 169: 67 n.7, 68 n.9, 157 n.41 | 3 Boëthus Sidonius7: 51 n.6 |
| 3. 171: 68 nn.9 y 11             | 3 Diógenes 22: 53 n.11      |

## ÍNDICE ONOMÁSTICO Y TEMÁTICO

- Abel 39-40  
Academia 30, 73  
Alejandro de Afrodísia: y la atribución a Crisipo de la teoría estoica T<sub>3</sub>, 113 nn. 8 y 9, 115-116, 119; y la tesis de que el determinismo implica que sea vano deliberar 38, 4-6; y la corriente libertaria 14; y la naturaleza del determinismo estoico 17; y el concepto estoico de algo que ocurre “a través de” nosotros 89-91; y la teoría estoica de la psicología de las acciones 95, 97-98; y la teoría estoica T<sub>3</sub> 24, 87, 100, 131, 139  
Amand 113, 113 n.4  
Antípater: y la idea de que los indiferentes preferidos son objetivamente preferibles que los indiferentes dispreferidos 55 n.22; y la idea de que no hay impulso sin asentimiento 69  
Arcesilas: y el concepto de indiscernibilidad como el posible autor de la “objeción externalista” 52, 73  
Ariano: como una fuente para la filosofía de Epicteto 141  
Aristóteles: y la noción de una acción que ocurre “a través de” nosotros 118-119; y la evaluación de alternativas para actuar 94-95; y el concepto de capacidad (δύναμις) 135; y la bivalencia 34, 33 n.10; y el fatalismo trascendente 16, 29, 45-47; y la deliberación 37, 38 n.20, 45, 126; y la destructibilidad del cosmos 54 n. 19; y el determinismo externo 19; y la idea de que el fatalismo implica que sea vano actuar y deliberar 37-38, 45-46; y el determinismo “general” de los megáricos 15; y la tesis de que la verdad anticipada implica la predeterminación 34; como posible blanco de la teoría estoica T<sub>3</sub> 123, 127, 136; y la responsabilidad 65-66, 119, 119 n.22, 123, 126-127; y la capacidad específica de actuar de otro modo 123-125, 126-127, 135; y el determinismo específico 125-126; y la acción voluntaria 65, 123-124, 126-127; y “lo que depende de nosotros” (τὸ ἐφ’ ἡμῖν) 124, 126  
Atenas 30  
Bobzien 79 n.35, 80 n.39, 113, 113 n.11, 114 n.13, 118 n.20, 119 n.22, 122 n.29, 125, 125 n.36, 129 n.47  
Boeri 83 n.44  
Boeto: opuesto a la doctrina de la conflagración 51 n.6  
Botros 113, 113 n.6  
Caín 40  
Carácala 115

Carnéades: y el debate entre Crisipo y Epicuro acerca de sucesos sin causa 32 n.8; y la idea de que la ausencia de causas externas y antecedentes no implica la ausencia de toda causa 78 n.34

Cicerón 76-77, 80-81, 119-120; y la teoría crisipia de la causalidad, como fuente para el argumento crisipio de que todo tiene una causa 35; y la importancia de la lógica modal de Crisipo 133 n.59, culpable de distorsionar la postura de Crisipo 48; como una fuente para la “objección externalista” 22, 73; como una fuente para el “argumento perezoso” 39, 46; y el concepto estoico de indiscernibilidad 52-53

Crisipo: y la evaluación de alternativas para actuar 94, 97, 100-101, 106-107, 109, 139; y la bivalencia 21, 29, 31-33, 33 n.10, 34-36, 48; y las nociones de causalidad y necesidad 21, 34, 48, 129-130; y la noción de sucesos “codestinados” 41-43, 43 n.30, 44-45; y el debate contra Cleantes acerca de la naturaleza de las acciones 71 n.21 y 22; y la analogía del cilindro 77-83, 119-121; y la tesis de que el determinismo implica que sea vano actuar 39-40, 45; y la destrucción de los dioses durante la conflagración 58 n.31; y Diódoro Crono 131-135; y la tesis de que toda pasión conlleva una oscilación de la mente 146 n.15, 159; y la postura de Epicteto respecto de la responsabilidad 25, 139-140, 158 n.42; y el eterno retorno 21-22, 116-118; y la refutación de la “objección ex-

ternalista” 66, 73, 76-86; y el fatalismo 18, 45-48; y Harry Frankfurt 24, 103-104, 106-109; y las nociones de impulso y asentimiento 69, 78-79; y la individualización de la naturaleza humana 91-92, 148-149; y el inatismo 85, 85 n.48, 86; y la lógica modal 18-19, 128-129, 134-135; y la “naturaleza y fuerza” de la mente 81-83; y dos sentidos posibles de necesidad 18, 129-130, 129 n.47; y la capacidad específica (por oposición a general) de actuar de otro modo 23-24, 25, 101, 133-135, 134 n.60, 135, 161; y la teoría estoica  $T_1$  22-23, 66, 111, 116, 119-122, 137; y la teoría estoica  $T_2$  24, 111, 127-128, 131-137; y la teoría estoica  $T_3$  23-24, 87-88, 111-113, 113 n.10, 115-116, 118-122, 121 n.25, 122-123, 127, 131, 134-137, 139, 148-149, 161; y la “cuarta” teoría estoica de la responsabilidad 25; y los sucesos sin causa 32 n.8; y las cualidades peculiares 53 n.11, 54 n.15; y Platón 56 n.24; y el principio de regularidad “a las mismas causas, los mismos efectos” a 116-118; y la responsabilidad 66, 85-86, 87, 97, 101, 103, 106-109, 119, 131, 135-137, 161; y la noción de sucesos o estados “simples” 44; y la posibilidad específica (por oposición a “general”) de sucesos y estados alternativos 41; y la identidad transcíclica 56, 56 n.25

Cleantes: y la naturaleza de la acción 71-72, 71 nn.21 y 22; y el eterno retorno 21; y el lugar de la libertad dentro de la filosofía estoica

- como punto de referencia en Epicuro 158 n.42, 162
- Clemente de Alejandría 97, 99
- Davidson 69, 69 nn.13 y 15
- Dialécticos 47 n.36
- Diódoro Crono: y la capacidad de actuar de otro modo 133-135; y el “Principio de Plenitud” 132; y la lógica modal 131-132
- Diógenes Babilonio: y la noción de cualidad peculiar 53 n.11
- Diógenes el Cínico: como modelo en la ética de Epicuro 158 n.42
- Dios: es incapaz de evitar que la conflagración cese 50; no se destruye durante la conflagración 58 n.31; es incapaz de introducir cambios de un ciclo cósmico a otro 57-59, 56 n.27; y el conocimiento anticipado 58, 58 nn. 29 y 31, 59; no determina nuestras mentes desde fuera 84, 154-155; como punto de referencia obligatorio en las evaluaciones plenamente racionales de alternativas para actuar 149; como un ser providencial 58, 151; y la predeterminación 59
- Diogeniano: como una fuente para la teoría crisipia sobre sucesos “condenados” 41-43
- Egesarco 42-43, 43 n.30
- Epicuro: y la idea de que el asentimiento no está sujeto a la necesidad externa 122 n.26; complementa las teorías crisipias de la responsabilidad 25, 137, 139-140, 161; sobre las nociones de determinismo y compatibilismo 102, 102 n.36, 161-162; y las disposiciones (ἔξεις) 152-154; y la libertad (ἐλευθερία) 161-162; y las nociones de ἀπάθεια y ἀταραξία 102, 102 n.34, 147; y el objeto genérico de los impulsos 142 n.7; y la individualización de la naturaleza humana 148-151; y la psicología de la acción en Medea 144-147, 156; sobre las nociones de deber y poder 152; como el primer estoico en afirmar que la responsabilidad exige tener la capacidad de actuar de otro modo 25, 152, 161; y la terapia que se necesita para tratar la precipitación 152-161; y la evaluación de alternativas para actuar 101-102, 139, 144-145, 149-150; y la naturaleza de la precipitación (προπέτεια) 142-147; y el ser responsable por una acción precipitada 25, 102, 139-140; y la idea de que podemos estar plenamente justificados en atribuir responsabilidad 147-148
- Epicúreos: como adversarios de Crisipo respecto de su teoría del destino 42; y la idea de que el determinismo implica la determinación externa 22-23; y la corriente libertaria 14; como el blanco de la teoría estoica Τ<sub>1</sub> 23; y el debate con los estoicos respecto del concepto de autopreservación 85 n.48
- Epicuro: y la idea de que toda forma de determinismo causal conlleva la determinación externa 22-23, 86; como adversario de Crisipo sobre el tema de los sucesos sin causa 32 n.8; como el autor de la objeción que figura en *Cic. fat.* 40, 73-74, 78; como blanco de ataque de la teoría estoica Τ<sub>1</sub> 22-23

- Filón el dialéctico: y la lógica modal 128, 128 n.44
- Filópator: el blanco de su teoría de la responsabilidad es una teoría platonista media 113; como siendo el posible autor de la teoría estoica T<sub>3</sub> 112-114, 114-116, 119
- Frankfurt 24, 87-88, 103-109
- Frede, D. 37 n.18, 113, 113 n.8
- Hierocles 84 n.47
- Hipólito 107-108
- Huby 73, 78
- Inwood 69-70, 69 n.18, 113, 113 n.9
- Jasón 146
- Loening 125
- Long 94, 102 n.34, 113, 113 n.3, 118 n.20, 119 n.23
- Long y Sedley 130
- Lovejoy 132
- Mansfeld 50, 54 n.19, 56, 58 n.31
- Marco Aurelio 115
- Medea: es digna de censura según Epicteto 151; es un paradigma de comportamiento precipitado según Epicteto 141, 159; como alguien que actúa sobre la base de un razonamiento previo 144-146, 156
- Megáricos 15
- Mignucci 129 n.48
- Mnesarco 53 n.11
- Musonio Rufo 102 n.36
- Napoleón 60-61
- Nemesio de Emesa: y la noción estoica de “aceptación crítica” de una impresión 98-99; como fuente para la doctrina estoica de la conflagración 50, 54; como fuente para la teoría estoica T<sub>3</sub> 87-88, 90-92, 98-100, 111-112, 114-115, 131, 139
- Nozick 20
- Platón 56 n.24
- Platonistas medios 113, 122-123
- Pohlenz 73
- Posidonio 53 n.11
- Reesor 113, 113 n.5
- Roma 158
- Sedley 113 n.3
- Séneca 71
- Séptimo Severo 115
- Sharples 18, 113, 113 n.7, 119 n.23
- Sócrates: como modelo en la ética de Epicteto 158, 158 n.42; y la idea usada por Epicteto de que nadie hace mal voluntariamente 159
- Sorabji 125
- Theiler 113, 113 nn. 10 y 11
- von Arnim 112
- Waterloo (Batalla) 60-61
- Zenón de Citio: contra Arcesilas 73; y la tesis de que la causalidad es fuente de necesidad 18, 20, 129; contra Epicuro

## ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS .....	7
NOTAS SOBRE LAS ABREVIATURAS, LAS TRADUCCIONES Y EL SISTEMA DE REFERENCIAS .....	9
INTRODUCCIÓN .....	13

### PARTE I. DETERMINISMO

Capítulo 1. La base del determinismo estoico (A): todo tiene una causa .....	29
1.1. <i>Bivalencia, verdad futura y causalidad</i> .....	29
1.2. <i>Fatalismo e inacción</i> .....	36
1.3. <i>Los tres fatalismos: incoherente, no causal y crisipio</i> .....	45
Capítulo 2. La base del determinismo estoico (B): la causalidad es necesaria .....	49
2.1. <i>La versión ortodoxa de la doctrina del eterno retorno</i> .....	49
2.2. <i>El argumento a favor de la indiscernibilidad transcíclica</i> .....	54
2.3. <i>Identidad transcíclica y determinismo</i> .....	60

### PARTE II. COMPATIBILISMO

Capítulo 3. El problema de la determinación externa .....	65
3.1. <i>La teoría estoica de la psicología de las acciones</i> .....	66
3.2. <i>“Epicuro” y la amenaza de determinación externa</i> .....	73
3.3. <i>Las causas internas de Crisipo</i> .....	76
3.4. <i>¿Cuánto pretende demostrar la teoría?</i> .....	85
Capítulo 4. Reflexión y responsabilidad .....	87
4.1. <i>Sinópsis de las fuentes</i> .....	88
4.2. <i>Crisipo y la especificidad de la naturaleza humana</i> .....	92

4.3. <i>La función de la reflexión en la psicología de las acciones</i> .....	93
4.4. <i>El argumento a favor del compatibilismo</i> .....	100
4.5. <i>Crisipo y Harry Frankfurt</i> .....	103
Capítulo 5. Las tres teorías compatibilistas de Crisipo .....	111
5.1. <i>La controversia en torno a la autoría de <math>T_3</math></i> .....	112
5.2. <i>Las diferencias entre <math>T_1</math> y <math>T_3</math></i> .....	116
5.3. <i><math>T_3</math> y Aristóteles</i> .....	122
5.4. <i>La relación entre <math>T_2</math> y <math>T_3</math></i> .....	127
Capítulo 6. Responsabilidad y precipitación en Epicteto .....	139
6.1. <i>La psicología de las acciones precipitadas</i> .....	140
6.2. <i>El Argumento Normativo de Epicteto</i> .....	147
6.3. <i>Deber y poder: responsabilidad y terapia en Epicteto</i> .....	152
BIBLIOGRAFÍA SELECTA .....	163
ÍNDICE DE TEXTOS ANTIGUOS .....	179
ÍNDICE ONOMÁSTICO Y TEMÁTICO .....	187

*Los Estoicos y el Problema de la Libertad* se terminó de imprimir en julio de 2006 en los talleres de Formación Gráfica, S.A. de C.V. (Matamoros 112, Col. Raúl Romero, C.P. 57630, Cd. Nezahualcóyotl, Edo. de México). Para su impresión se utilizó papel cultural de 90 gr.; el tiraje consta de 500 ejemplares.

