

ASENTIMIENTO Y “LO QUE DEPENDEN DE NOSOTROS”: DOS ARGUMENTOS COMPATIBILISTAS EN EL ESTOICISMO ANTIGUO

Rodrigo Sebastián Braicovich. Universidad Nacional de Rosario

Resumen: El objetivo de este artículo es analizar dos argumentos estoicos (uno de ellos transmitido por Cicerón y Aulo Gelio, el otro por Nemesio y Alejandro) que han sido frecuentemente interpretados como una defensa del compatibilismo. Presentaremos una interpretación alternativa de ambos argumentos, concentrándonos en el horizonte naturalista ofrecido por la metafísica y la ética del estoicismo antiguo. El análisis se articulará sobre el concepto de “asentimiento” y sobre la distinción entre aquello que “depende de nosotros” y aquello que no.

Abstract: The aim of the present paper is to analyse two stoic arguments (one of them preserved by Cicero and Aulus Gellius, the other by Nemesius and Alexander) frequently interpreted as a defense of compatibilism. We shall present an alternative interpretation of both arguments, focusing on the naturalistic context provided by early Stoic metaphysics and ethics. The two notions we will mainly deal with will be the concept of “assent” and the distinction between that which “depends on us” and that which doesn’t.

La literatura secundaria sobre el problema del compatibilismo en el estoicismo antiguo ha coincidido por lo general en destacar la preeminencia de dos argumentos centrales destinados a demostrar la compatibilidad del determinismo con la asignación de responsabilidad moral a las acciones humanas. El primero de dichos argumentos (A1) procede en lo esencial de Cicerón (*De fato*) y Aulo Gelio (*Noctes Atticae*), en tanto el segundo ha sido reconstruido por los comentaristas en base a pasajes de Alejandro de Afrodisias (*De fato*) y Nemesio (*De natura hominis*)¹.

No será nuestra intención analizar en detalle la totalidad de los elementos doctrinales involucrados en cada uno de los argumentos ni dar cuenta de las proyecciones éticas y metafísicas que de ellos se deducen. Por el contrario, intentaremos ofrecer un análisis breve de aquellos puntos conflictivos que conciernen a las problemáticas vinculaciones que podemos construir entre *compatibilismo* y *naturalismo* a partir de las fuentes del estoicismo antiguo. Esto nos llevará a poner especial énfasis en la problemática acerca del carácter autónomo de la acción humana desde dos perspectivas mutuamente implicadas: el papel que asume el concepto del “asentimiento” en la psicología estoica de la acción, y su articulación con la fórmula “depende de nosotros” / “está en nuestro poder”. La primera parte de este trabajo pretenderá, en este sentido, evaluar qué

¹ Dado que nuestro objetivo se reduce a analizar estos dos argumentos, quedarán excluidas de nuestras consideraciones las observaciones de Epicteto y Séneca en relación al problema del compatibilismo entre determinismo y responsabilidad moral.

significado adquiere precisamente la idea de que el asentimiento depende de nosotros en el marco del primer argumento compatibilista. El análisis que presentaremos del segundo argumento procurará ofrecer una interpretación que (prescindiendo en lo posible del recurso a fuentes que no estén directamente vinculadas con el argumento) pueda dar cuenta de la polémica asignación de “asentimiento” a los animales no racionales que encontramos en la doxografía helenística. Si bien la interpretación que ofreceremos de ambos argumentos se mostrará fuertemente debilitada en su poder explicativo respecto de otras interpretaciones posibles, será nuestra intención no sólo preservar el núcleo problemático que subyace a los razonamientos estoicos respecto del problema de la responsabilidad moral, sino también reflexionar acerca de cuál es el objetivo último al que dichos razonamientos se subordinan.

1. *Primer argumento compatibilista (A1)*

Atendiendo a las caracterizaciones tradicionales de la psicología de la acción desarrollada por el estoicismo antiguo, la acción humana presupondría, cuanto menos, tres instancias claramente diferenciadas: impresión, asentimiento e impulso. La secuencia más simple consistiría en a) la existencia de una impresión; b) el asentimiento (o la suspensión del mismo) a la proposición que expresa el contenido de dicha impresión; c) el impulso que se sigue en el alma como consecuencia de dicho asentimiento y que se traduce (asumiendo la ausencia de obstáculos exteriores que la impidan) en la acción propiamente dicha. El papel preeminente del *asentimiento* en dicha secuencia ha sido frecuentemente subrayado por cuatro motivos lógicamente encadenados: [A] en primer lugar, porque constituye el único momento en el desenvolvimiento de la acción que se halla 'en nuestro poder' o que 'depende de nosotros' (a diferencia de la *impresión* - que no depende de nosotros recibirla- y del *impulso* -que se sigue necesariamente del asentimiento-). [B] En segundo lugar, la instancia del asentimiento da lugar a la posibilidad de que la acción humana no constituya una mera secuencia mecánica y automática². [C] En tercer lugar, esta capacidad sería prerrogativa exclusiva de los animales racionales. [D] Finalmente, el hecho de que nuestras acciones no constituyan -a diferencia de los animales no racionales- un mecanismo de reacción automática ante las impresiones que se hacen presentes al alma, sino que esté en nuestro poder el asentir o no a las mismas, permite localizar en la secuencia de la acción humana una instancia desde la cual se vuelve posible asignar legítimamente culpas y méritos por las acciones que hemos llevado a cabo.

Si bien los elementos cuestionables en esta interpretación son numerosos, nos interesa en principio destacar el hecho de que el concepto de *responsabilidad moral* que opera en el pasaje de [A] a [D] plantea como condición el hecho de que la acción *dependa* en un sentido sustantivo del agente: si no dependiera de nosotros el dar asentimiento a las impresiones que se nos presentan (como sucede en el caso de los animales no-racionales), no tendría sentido juzgarnos responsables por las consecuencias de nuestras acciones, dado

2 Cf. Annas 1992: 101; Belaval 1976; Bobzien 1998a: 386; Botros 1985: 288; Brennan 2005: 52-53; Frede, D. 2006: 195; Hillar 1998: 65; Long 1996: 273-275; Long-Sedley 1987: i, 322.

que éstas habrían sido directamente determinadas por factores externos a nosotros y que no estaba en nuestro poder modificar o impedir. Ahora bien, ¿qué concepción de “aquello que depende de nosotros / está en nuestro poder” es la que está en juego en las fuentes del estoicismo antiguo? El primer argumento compatibilista que analizaremos ofrece claves decisivas para ensayar una solución a esta pregunta.

1.1. *El asentimiento como facultad de aceptación/rechazo de las impresiones*

¿Qué representa específicamente el *asentimiento* para el estoicismo antiguo? Según la línea de interpretación más difundida, el asentimiento consistiría en la *facultad de aceptación o rechazo*³ de una *impresión*⁴ (**z1**). Aun cuando dicha definición no encuentra respaldo directo en las fuentes primarias y doxográficas (las cuales no registran, de hecho, *ninguna* definición esencial del concepto de “asentimiento” en el estoicismo antiguo, ofreciendo sólo definiciones *accidentales* y parciales), una nota característica en la que se percibe un consenso relativo a lo largo de los fragmentos es la consideración del asentimiento como *género*⁵ al cual pertenecen otras (al menos tres⁶) operaciones del alma: la opinión

3 Por cuestiones de brevedad, nos referiremos en ciertas ocasiones al aspecto activo del asentimiento, *i.e.*, la *aceptación* de una impresión, dando por supuesta la posibilidad de su contrario, *i.e.*, el *rechazo* de dicha impresión. Dejaremos de lado asimismo, por considerarla irrelevante para nuestros propósitos, la posible distinción entre la simple *suspensión del asentimiento* (fenómeno temporal a la espera de una eventual confirmación o rechazo) y el *rechazo* a una proposición (*i.e.*, la afirmación de la contradictoria de la misma).

4 Si bien la resolución de la problemática acerca de si el objeto del asentimiento es una *impresión* o su *proposición* correspondiente no afecta el desarrollo de nuestra argumentación (por lo cual, utilizaremos indistintamente la idea de asentir a una impresión o a una proposición), cabe señalar las alternativas en juego. Ante el núcleo de la problemática, el cual reside en la dificultad de asignar valores de verdad a las impresiones en sí mismas, la posición mayoritaria de los comentaristas ha consistido en sostener que la impresión carece en sí misma de valor de verdad (con lo cual no puede constituir el objeto del asentimiento). Sin embargo, dos posiciones alternativas son dignas de consideración (cada una de ellas construida sobre la fluctuante evidencia ofrecida por las fuentes): según una de ellas, las impresiones efectivamente carecen en sí mismas de valor de verdad, pero lo “heredan” de la proposición que las expresa (en cuyo caso parece perfectamente legítimo hablar de asentimiento a una impresión); según una segunda alternativa, sí es posible asignar valor de verdad a las impresiones. La primera alternativa ha sido defendida explícitamente en Shields 1993 (aun cuando se encuentra presupuesta en numerosos comentaristas), en tanto la segunda ha encontrado apoyo en Ioppolo 1990 y Rist 1977.

5 Como señala Arthur, la consideración del asentimiento como *género* implica desestimar la tradicional lectura de la metáfora zenoniana del puño en sentido *temporal*. Cf. Cicerón, *Acad. Priora.*, II.144 [SVF I.66]; Arthur 1983: 69. Para una interpretación de la misma en sentido temporal, cf. Ioppolo 1990: 435-436.

6 Si bien la inclusión de “ignorancia” (*áгноια*) como *especie* del asentimiento en Estobeo, *Eclogae*, II.113, no parece constituir una atribución exacta, dado que la ignorancia constituye un *estado* del alma, en lugar de una operación o una facultad de la misma, la distinción realizada por Arthur 1983 entre dos clasificaciones paralelas del asentimiento (una que considera la *impresión* a la cual se asiente, otra que evalúa la *naturaleza del agente*, *i.e.*, su estado epistémico) permite comprender que no se trata de una simple interpolación

(*dóxa*)⁷, la conjetura (*hypónoia*)⁸ y la comprensión (*katálēpsis*)⁹. Esta característica nos permite establecer una primera conclusión:

(C1) si el asentimiento implica o constituye una operación epistémica, no puede ser comprendido como un elemento puramente volitivo y carente de estructuras cognitivas¹⁰.

¿Podemos deducir de esto que todo acto de asentimiento supone una *deliberación* previa? Es evidente que no en tanto *condición necesaria*: si bien el sabio *nunca* dará su asentimiento a una impresión sin previa deliberación¹¹, el ignorante estoico puede (y es, de hecho, su actitud más frecuente) aceptar como verdadera una impresión sin haber deliberado previamente acerca de su verdad o falsedad y sin haber verificado si se trata de una impresión comprensiva¹². En consecuencia, si el asentimiento admite ser subdividido¹³ en *crítico* y *acrítico*, es claro que (contra la opinión de Gould y Boeri¹⁴):

(C2) no toda aceptación o rechazo de una impresión está precedida por un proceso de deliberación racional

doxográfica, aun cuando sea la única ocurrencia del término que encontramos en las fuentes.

7 Cf. Plutarco, *De virtute morali*, 446f-447a; Diógenes Laercio, *Vitae*, VII.121; Estobeo, *Eclogae*, II.111-112; Sexto Empírico, *Adv. Math.*, VII.151; *Pap. Herc.* 1020, col.4 [LS 41D].

8 Cf. Estobeo, *Eclogae*, II.113; *Pap. Herc.* 1020, col.4 [LS 41D].

9 Cf. Sexto Empírico, *Adv. Math.*, VII.151-152 [LS 41C].

10 Cabe en este punto el siguiente interrogante: ¿Qué diferencia al asentimiento del *juicio* (*krísis*)? Podríamos en principio interpretar (junto a Strange 2004; Meinwald 2005: 220; Frede, M. 1993: 114) que ambos conceptos no difieren mayormente, en cuyo caso afirmar que “asiento a P” equivaldría a “juzgo que P es el caso”. Si consideramos, no obstante, la caracterización atribuida a Crisipo de las *pasiones* o *estados emocionales* como juicios (cf. Diógenes Laercio, *Vitae*, VII.111; Galeno, *PHP*, 292, 17-25; Cicerón, *De finibus*, III.35.1) o la utilización de juicio en el sentido de *creencia* (cf. Estobeo, *Eclogae*, II.88-90), parece prudente considerar que la clase “juicio” excede a la de “asentimiento”, la cual debe ser considerada, según entendemos, como *especie* de aquella. En otras palabras, el mayor rango denotativo de juicio implica conceder que “opinión”, “suposición” y “comprensión” son especies de “asentimiento”, el cual, a su turno, es una especie de “juicio”.

11 Cf. Cicerón, *Acad.*, II.57 [LS 40I]; *Pap. Herc.* 1020, col.4 [LS 41D]; Diógenes Laercio, *Vitae*, VII.46-8 [LS31B].

12 “El sabio nunca hace una suposición falsa ni asiente en modo alguno a nada inaprensible, por cuanto él tampoco opina ni ignora nada, pues la ignorancia es un asentimiento cambiante y débil. Pero el sabio no supone nada débilmente, sino, más bien, con seguridad y firmeza; esa es la razón por la cual no opina nada. En efecto, las opiniones son de dos tipos: el asentimiento a lo inaprensible y la suposición débil. Esos <tipos de opinión>, sin embargo, son extraños a la disposición del sabio, por lo cual el precipitarse y el asentir antes de una aprehensión se dan en la persona vil que se precipita, pero tales cosas no caen en el dominio del hombre naturalmente bien dispuesto, perfecto y excelente.” (Estobeo, *Eclogae*, II.111-112). Cf. asimismo Plutarco, *Adversus Colotem*, 1122B-D [LS 69A].

13 Coincidimos en este punto con la crítica de Constance Meinwald a Julia Annas en cuanto a que del hecho de que “asentimiento” sea supuesto como *género* no parece posible deducir que pueda existir como *mero asentimiento*, i.e., sin cualificaciones acerca de su firmeza o debilidad. Cf. Meinwald 2005: 217-218. Cf., sin embargo, Cicerón, *Acad.*, II.145 [LS41A].

14 Cf. Gould 1974: 26; Boeri 2000: 26 y 2004a: 187-188.

consciente¹⁵.

Un segundo elemento proporcionado por las fuentes que permite complementar las conclusiones formuladas consiste en la indicación de una de sus características decisivas: el asentimiento o el rechazo a una impresión “depende de nosotros” o “está en nuestro poder”¹⁶. Ahora bien, ¿qué significa que algo *dependa de nosotros* o esté *en nuestro poder*? El pasaje decisivo para ensayar una respuesta a esta pregunta en el marco del A1 procede de Cicerón:

“Crisipo [...] como ha rechazado la necesidad y además ha sostenido que nada sucede sin causas precedentes, distingue dos clases de causas, a fin de evitar la necesidad y retener al mismo tiempo el destino. «Entre las causas, dice, unas son perfectas y principales, otras auxiliares y próximas. Por lo cual cuando decimos que todas las cosas suceden por causas antecedentes no queremos que se entienda: por las causas principales y perfectas, sino: por las causas auxiliares (antecedentes) y próximas». En consecuencia, al raciocinio que expuse hace poco¹⁷ le sale al paso así: Si todas las cosas suceden por obra del destino, síguese, en verdad, que todas suceden por causas antecedentes, pero no ciertamente por las principales y perfectas, sino por las auxiliares y próximas. Y si éstas no dependen de nosotros (*non sunt in nostra potestate*), no se sigue de ahí que tampoco el deseo de nosotros dependa. Pero si dijéramos que todas las cosas suceden por las causas perfectas y principales, se seguiría que, como estas causas no dependen de nosotros, tampoco aquél de nosotros dependería. Por eso, contra quienes introducen el destino vinculándolo a la necesidad, el raciocinio tendrá valor; no lo tendrá, en cambio, contra quienes no se refieren a las causas antecedentes perfectas y principales. En cuanto a que el asentimiento se considere como un efecto de causas antecedentes, esto cree poder explicarlo fácilmente. Pues, aunque el asentimiento no puede producirse sino suscitado por una representación (*commota viso*), sin embargo, como dicha representación es causa próxima y no principal, ello se explica según quiere Crisipo, como acabamos de decir. No que pueda darse sin ser desde afuera excitado por alguna fuerza, pues es necesario que el asentimiento sea suscitado (*commoveri*) por la representación. Pero vuelve a su cilindro y a su cono que no pueden empezar a moverse si no reciben un impulso (*nisi pulsa non sunt*). Y una vez que esto sucede, dice, cada uno sigue moviéndose de acuerdo a su propia constitución (*suapte natura*): el

15 Annas 1992 adopta una posición extrema en este punto: “assent, which occurs in every perception, is obviously not a conscious act” (p. 78); “we are not normally aware of it” (p. 99). Esta interpretación es coherente, sin embargo, con su interpretación de que los estoicos “downplay the role of deliberation” (p. 91 nota 8).

16 Cicerón ofrece tres fórmulas para expresar esta noción: “*voluntaria*” (*Acad.*, I.40); “*in nobis*” (*Acad.*, I.40 y II.37-39); “*in nostra potestate*” (*De fato*, XIX y *Acad.*, II.37-39).

17 A saber, el *árgos lógos*; cf. *infra* nota 19.

cilindro rueda en línea recta y el cono en círculo. «Así como, dice, quien impulsó el cilindro le confirió el principio del movimiento pero no su modo de moverse (*volubilitatem*), así la representación de un objeto lo imprimirá, por cierto, en el alma y, casi se diría, grabará en él su imagen, pero el asentimiento dependerá de nosotros (*adsensio nostra erit in potestate*). Y aunque, como se ha dicho del cilindro, sea impulsado desde afuera, en cuanto a los demás, se moverá según su propia fuerza y constitución (*suapte vi et natura*). Por eso, si algo sucediera sin causa antecedente sería falso que todo sucede por obra del destino; pero si es verosímil que una causa antecede a todo cuanto acontece, ¿qué se podrá aducir para no confesar que todas las cosas suceden por obra del destino? Basta comprender en qué consiste la distinción y diferencia entre las causas»¹⁸

Una lectura mínima del pasaje permite indicar las siguientes cualificaciones respecto de la instancia del asentimiento:

(C3) Siendo F una acción, que F dependa de nosotros no es contradictorio con que F esté destinado a acontecer (*i.e.*, que sea obra del destino).

(C4) Para que F dependa de nosotros, F no debe ser el resultado exclusivo de causas *externas* a nosotros. En lo que nos atañe directamente, para que mi asentimiento dependa de mí, y pueda yo ser considerado responsable por mi acción, la impresión a la que asiento no puede ser causa suficiente de mi acción¹⁹.

En otras palabras, mi acción dependerá de mí si ha sido producto de mi asentimiento a una impresión, y si dicha impresión no ha “necesitado” mi asentimiento, es decir, no ha sido causa exclusiva y suficiente de mi decisión de hacer F. Sin embargo, dicha acción no está excluida del entrelazamiento causal del universo, en tanto yo estaba determinado desde la eternidad a asentir a dicha impresión²⁰.

18 Cicerón, *De fato*, 41-43. [Trad. Cappelletti]. Cf. asimismo *Acad.*, I.40-1 [LS 40B] y II 37-39 [LS 400 y 70B].

19 Es evidente que la combinación de C3 y C4 anulan la posibilidad de considerar que C4 constituya una salvaguarda efectiva del “libre albedrío”, como pretenden Kleywegt (1973: 342), Brett (1913: 367-368) y Gilbert (1963: 23), o de “posibilidades alternativas”, como sostiene Boeri 2007: 104. Si bien la consideración del *destino* como la suma de causas “auxiliares y próximas” (de la cual el asentimiento queda excluido) ha sido frecuente, sólo hemos encontrado en Reesor (1965: 288) una interpretación radicalmente indeterminista de tal distinción: en un sentido, la acción no escapa al destino en tanto la causa inicial (*i.e.*, la impresión) efectivamente forma parte de la cadena de causas y efectos que componen el destino; sin embargo, el asentimiento es *completamente libre* respecto del destino. Sobre la posible objeción a la arbitrariedad de la diferenciación entre causas *principales* y *secundarias*, cf. la crítica de Plutarco en *St. rep.*, 1056B-C [LS55R] y Hankinson 1999: 249-252.

20 Es importante señalar que (haciéndonos eco de la teoría crisipea de los *confatalia* – diseñada en respuesta al *fatalismo* vulgar) la afirmación de que yo estaba destinado a hacer

Dado que estas escasas y exiguas calificaciones parecen ofrecer demasiado poco frente a nuestras exigencias post-agustinianas²¹, se hace necesario definir asimismo qué es lo que *no* está implicado en el concepto de “aquello que depende de nosotros”. En principio, una clave primordial para la comprensión de dicho concepto radica en desterrar de su posible definición todo elemento de *indeterminación*. La primera y más obvia razón la encontramos en las propias fuentes: dejando a un lado la discusión acerca de en qué momento el problema de la *indeterminación* ingresa en el terreno de la discusión filosófica²² respecto del problema de la libertad, es necesario tener presente que *ninguna* fuente antigua asigna explícitamente a los estoicos *tesis indeterministas*²³.

La segunda razón procede (mediante una reducción al absurdo) de las consecuencias que se derivarían de la inclusión de un núcleo de indeterminación en el interior de la acción humana. Si sólo dependiera de nosotros aquella acción que presupone la *capacidad (específica) de actuar de otro modo* (en *t* un mismo individuo puede asentir o no a P), la posibilidad de realizar acciones que dependen de nosotros o que están en nuestro poder serían una prerrogativa *exclusiva* de los necios. En este punto la rígida dicotomía sabio-ignorante puede esclarecer el núcleo de la problemática:

(C5) Si una característica definitoria del asentimiento del necio es su carácter inestable y cambiante, la *episteme* (posesión exclusiva del sabio) no puede, por el contrario, sufrir modificaciones²⁴. En consecuencia: si en *t1* el sabio ha asentido a la proposición P, no podría en *t2* asentir a $\sim P$ ²⁵.

F constituye una elipsis de dos proposiciones complementarias: (1) yo estaba destinado a hacer F *porque* (2) estaba destinado a asentir a la proposición que afirma que “hacer F es adecuado”. Para un análisis detallado de este punto, cf. Bobzien 1998a: cap. 5; Salles y Molina 2004: 123-149; Salles 2004: 3-27.

21 En palabras de Sophie Botros, los estoicos tendrían, en este sentido, una “concepción deficiente de la libertad” (Botros 1985: 275).

22 Vid. Bobzien 1998a y 1998b; Brett 1913; Leach 1915; Gilbert 1963; Huby 1967; Rist 1977; Irwin 1992; Inwood 2000.

23 Cf. en este punto el extenso análisis de Bobzien 1998a y la reciente discusión entre Salles (2007) y Boeri (2007).

24 “La llaman ciencia, comprensión firme o disposición en la aceptación de las representaciones que no puede cambiar por obra del raciocinio” (Diógenes Laercio, *Vitae*, VII.47). Cf. variantes en Sexto Empírico, *Adv. Math.*, VII.151; Estobeo, *Eclogae*, II, p. 73, 19 W [SVF I.68].

25 “El sabio [...] no cambia de opinión, pues el cambio de propósito también está sometido al falso asentimiento, como si se tratara de algo característico de quien se ha equivocado por causa del apuro. Tampoco cambia de opinión en modo alguno, no se retracta ni vacila, pues todo esto es propio de quienes experimentan cambios en sus creencias, cosa que, precisamente, es extraña al que posee buen sentido.” (Estobeo, *Eclogae*, II.113). Cf. asimismo II.111-112. Es necesario remarcar aquí que el carácter *débil y cambiante* del asentimiento del ignorante no equivale a un asentimiento *puramente teórico* (como sostiene Boeri 2004: 130-135 y Juliá-Boeri 1998: 53), lo cual obligaría a aceptar que el ignorante percibe la verdad de la proposición “de un modo confuso” (p. 134), sino que se deriva del hecho de que el ignorante asiente en *t1* a la proposición para rechazarla luego en *t2*. Esta observación es decisiva para comprender la posición del estoicismo antiguo respecto del problema de la *incontinencia*: contra la hipótesis de Boeri según la cual los estoicos antiguos habrían defendido un “intelectualismo moderado”, la comprensión del asentimiento del ignorante como

(C6) Si P es una proposición verdadera²⁶, el sabio *no puede dejar de asentir a ella*.

Ambos casos expresan claramente que la posibilidad de actuar de otro modo no se encuentra en absoluto presupuesta en la ética estoica: sólo si el sabio fuera libre de negar la verdad de una proposición evidente podría su asentimiento ser considerado como indeterminado. En todo caso, que el ignorante pueda hacerlo no afecta el argumento, sino que, por el contrario, lo confirma, en tanto la posibilidad de no asentir a una proposición verdadera es precisamente uno de los criterios que opera como principio de demarcación entre el sabio y el ignorante. La imposibilidad del sabio de asentir a una proposición en *t1* y a su contraria en *t2*, y la imposibilidad del sabio de no asentir a una proposición verdadera expresan en forma decisiva la mutua implicación sobre la que ética y gnoseología se construyen y expresan en el estoicismo: en caso de que el asentimiento comportara cierto grado de indeterminación, sería forzoso conceder que los estoicos habrían tenido tal libertad en poca estima, en tanto es al sabio precisamente a quien le está siendo negada²⁷. En otras palabras, sólo el ignorante poseería un asentimiento indeterminado, en tanto que el sabio habría perdido (mediante su ingreso en la sabiduría) esa *doble capacidad específica* de asentir o rechazar de manera *indiferente* el contenido de una proposición. Si bien no es éste el lugar para desarrollar dicha problemática, cabe señalar la imposibilidad que plantean estas observaciones al momento de interpretar el asentimiento (como afirmábamos en [z1] siguiendo a numerosos comentaristas²⁸) como *facultad del alma*²⁹, en tanto esto implique concebirlo como una capacidad (de aceptar o rechazar las impresiones) independiente del estado epistémico del sujeto y carente de determinaciones previas.

Redefiniendo el asentimiento como el *acto de aceptar o rechazar una impresión (z1')*, podemos sintetizar lo desarrollado hasta aquí: en primer lugar, el concepto de “asentimiento” opera como *género* bajo el cual se ordenan la opinión, la conjetura y la comprensión. Esto implica que no puede ser considerado como una facultad puramente volitiva y carente de estructuras epistémicas [C1]. En

“fluctuante” -en lugar de “puramente teórico”- permite traer a la luz la absoluta continuidad entre el tratamiento socrático del fenómeno de la incontinencia y la posición no sólo del estoicismo antiguo sino de sus adherentes romanos.

26 Damos por supuesto, sin posibilidades de ingresar en dicha problemática, que las proposiciones poseen un valor de verdad objetivo, esto es, que su valor de verdad es independiente de su reconocimiento por parte del sujeto. Remitimos al interesante análisis de esta problemática realizado por Shields 1993: 325 -347.

27 Esta conclusión parece desprenderse explícitamente de Alejandro, *De fato*, 196.24-197.3 [LS 61M].

28 Vid. Strange 2004: 35; Bobzien 1998a: 240-243 y 289; Hillar 1998: 65; Joyce 1995: 320; Boeri 2004a: 187; Reesor 1965: 287; White 1980: 215; DeBrabander 2004: 202; Long 1984: 166; Long-Sedley 1987: i, 250 y 322.

29 Parece difícil, en rigor, admitir en el marco psicología estoica la existencia de cualquier tipo de capacidades o facultades que se encontrasen *en potencia* en el alma. No obstante, si bien encontramos algún indicio en esta dirección en Crisipo (“la razón es una *colección (áthroisma)* de ciertas nociones (*ennoión*) y preconcepciones (*prolépseōn*)”. Galeno, *PHP*, V.2.49, V.3.1 [LS 53V]), no es posible aseverar que el estoicismo antiguo haya operado una reducción (spinozista) de todas las facultades anímicas a actos singulares, o a una *suma* de los mismos.

segundo lugar, no todo asentimiento está precedido por un proceso de deliberación racional [C2]. En tercer lugar, que el asentimiento dependa de nosotros (en tanto la impresión a la que asentimos no es causa suficiente de tal asentimiento [C4]), no implica contradicción alguna con el hecho de que esté determinado a acaecer [C3]. Por último, hemos insistido en la necesidad de despojar a la fórmula “depende de nosotros / está en nuestro poder” de toda carga indeterminista, entendiendo por esto último la suposición de un *doble capacidad específica* de asentir o rechazar una impresión.

1.2. Asentimiento y estado epistémico

El desarrollo presentado anteriormente ha omitido un conflicto crucial en la definición de aquello que “depende de nosotros” y su relación con la responsabilidad moral: si, por un lado, hemos establecido en [C4] que el asentimiento depende de nosotros en tanto la impresión no es *causa suficiente* de que aquél se produzca, [C6] parecía afirmar, inversamente, que la impresión verdadera era efectivamente causa suficiente del asentimiento del sabio. Dado que tal aparente paradoja deriva del plano abstracto en el que ha permanecido la definición, la solución procederá de una consideración más profunda acerca de quién es el “nosotros” implicado en las diversas fórmulas que cualifican al asentimiento.

Si “sólo los particulares existen”³⁰, en tanto que los universales no son más que una imagen del intelecto (*fántasma dianóias*)³¹, es evidente no sólo que el “nosotros” no puede aludir a los seres humanos en tanto *género*, sino que también queda excluida de la referencia la noción de individualidad sustancial. En otras palabras, su referencia no está constituida ni por el género humano ni por la *naturaleza* del agente, entendida ésta como *substrato permanente* que otorga identidad desde el nacimiento hasta la muerte del individuo³². El “nosotros”, por el contrario, no es más que la particular *constitución interna del alma del agente en un momento dado*, o, en términos que subrayan el aspecto que nos interesa, el *estado epistémico* del agente. En consecuencia, la definición

30 Siriano, *In Ar. Met.*, 104.17-21 [LS 30G].

31 Diógenes Laercio, *Vitae*, VII.60. [LS30B] y Estobeo, *Eclogae*, I.136.21-137.6 [LS 30A].

32 Si bien los dos pasajes centrales para el análisis de esta problemática (Aulo Gelio, *Noctes atticae*, VII.2 [LS62D] y Cicerón, *De fato*, 39-43) coinciden en consignar la *natura* del agente como el principio último de la acción, de la cual depende (explícitamente en el caso de Cicerón) el asentimiento, dicho consenso no debe llevarnos a concluir que se trata de una naturaleza estable que cualificaría al individuo invariablemente a lo largo de toda su vida. Los motivos son numerosos: en primer lugar, Cicerón consigna sin calificaciones ulteriores “*vi et natura*”, y ninguno de ambos términos obliga a considerar que se trata de una entidad estable. Lo mismo sucede con Gelio, cuyo acumulamiento de alternativas (la *qualitas* del alma; “*naturam primitus*”; “*voluntas [...] et animorum ingenia*”; “*diánoian kaí thesín*”) parece restar rigor técnico a la exposición. En segundo lugar, suponer que de lo que se trata es de la constitución *temporal* del alma ofrece las siguientes ventajas interpretativas: permite comprender el modelo oscilante del asentimiento que explica el supuesto fenómeno de la incontinencia (cf. Plutarco, *De virtute morali*, 446f-447a) y permite escapar a la inflexible regularidad de las acciones humanas que se deduciría de la concepción estable de la naturaleza humana, lo cual llevaría a una negación radical de la posibilidad del progreso moral.

abstracta del segundo elemento mediante el cual caracterizábamos al asentimiento debe ser reformulada: el asentimiento *depende del estado epistémico del agente*, es decir, la impresión no puede, *por sí misma*, asegurar la aceptación del sujeto, sino que el reconocimiento de su verdad o falsedad dependerá del estado epistémico del sujeto ante quien se presenta³³.

La doctrina estoica de las impresiones comprensivas³⁴ puede ilustrar este último sentido, arrojando luz sobre el aparente conflicto entre [C4] y [C6]: aun cuando una de las características definitorias de las impresiones comprensivas sea su *auto-evidencia*, el agente puede, en principio, no reconocer su verdad y, consiguientemente, suspender el asentimiento o rechazarla³⁵. El hecho de que dicha impresión sea aceptada o no dependerá precisamente del estado epistémico del agente: un individuo cuyo estado epistémico sea deficiente (*i.e.*, signado por la opinión) podrá *no reconocer* la verdad objetiva de una impresión y, en consecuencia, no asentirá a la misma. El sabio, por el contrario, no podrá dejar de percibir su carácter comprensivo y (en virtud de [C6]) no podrá dejar de asentir a la misma. Ambos casos comparten dos características: en primer lugar, el hecho de que la impresión sea asentida o rechazada ha sido determinado por el estado epistémico del agente al momento de asentir o negar el asentimiento³⁶; en segundo lugar, ambos casos no son más que un eslabón en la

33 Yvon Belaval (1976: 337-338) afirma en este sentido que yo “personalizo” el destino al *imprimir mi propio carácter* en la cadena causal.

34 Para una exposición detallada de la doctrina de las impresiones comprensivas, vid. Hankinson 2006 y Reed 2002.

35 Cf. Sexto Empírico, *Adv. Math.*, VII.424 [LS 40L] y VII.247 [LS40E]. Steven Strange (2004: 48) sostiene, por el contrario, que la impresión comprensiva -a la cual denomina “cataleptic or irresistible impression”- constituye uno de los casos en los cuales el asentimiento no depende de nosotros - conclusión que depende, sin embargo, de ignorar la evidencia ofrecida por Sexto Empírico. Cf. una posición similar en Allen 1994: 105; Long 1984: 130; Perin 2005: 399. Ioppolo 1990: 437, por su parte, coincide con dichos autores en que “the self-evidence and effectiveness of the cognitive presentation *prompt assent*”, a causa de lo cual “it is possible to say that assent is voluntary and at the same time inevitable”, pero advierte que esto sucede “in a healthy commanding-faculty”, con lo cual la irresistibilidad de la impresión comprensiva se vuelve condicional. John Rist, por el contrario, ha sostenido que si tal doctrina fue alguna vez defendida por algún estoico, no puede haber sido el caso de Zenón y Crisipo (Cf. Rist 1977: 143-146).

36 La negación de la impresión como causa necesaria del asentimiento/rechazo parece encontrar un límite objetivo en la imposibilidad del agente (sea cual fuera su estado epistémico) de asentir a dos proposiciones contradictorias (siempre y cuando perciba su carácter contradictorio). Si bien esto puede ser resuelto en el caso del estoicismo romano gracias a la profusa evidencia que ofrece Epicteto, la ausencia en las fuentes del estoicismo antiguo (a excepción de Sexto Empírico, *Adv. Math.*, VII.242-6 [LS 39G]) de una formulación explícita de tal imposibilidad nos obliga a permanecer en silencio al respecto (Cf. *inter alia* Epicteto, *Diss.* II, 26.1-7). Richard Joyce ha intentado demostrar que el estoicismo antiguo habría aceptado la posibilidad de asentir a dos proposiciones contradictorias (cf. Joyce 1995: 328); curiosamente, sin embargo, remite como evidencia de tal afirmación a la insistencia por parte de Epicteto sobre la imposibilidad de que el asentimiento sea obstaculizado. Que dicha interpretación procede de una exégesis descontextualizada se hace evidente en el hecho de que el motivo del énfasis de Epicteto en la “libertad” del asentimiento no es asignar al asentimiento una indeterminación causal absoluta, sino señalar que no

cadena del destino cósmico, en tanto el encuentro entre dicha impresión y el alma (dado el estado epistémico que la caracteriza *en ese momento*) no podría haber resultado en otra cosa que en tal aceptación o en tal rechazo. En otras palabras,

(C7) si bien la impresión no es causa suficiente de mi asentimiento, la conjunción de una impresión X con mi estado epistémico (tal como éste está constituido en t) sólo tiene un resultado posible³⁷.

Esta última precisión, que nos devuelve a [C3] (*i.e.*, la compatibilidad entre el hecho de que mi asentimiento a tal impresión dependa de mí y el hecho de que esté destinado a acaecer), nos pone en posesión del último elemento necesario para esbozar un esquema que integre los elementos comprendidos por este primer argumento compatibilista:

- (A1) 1) La secuencia que compone la acción humana comprende una instancia Z;
 2) Z distingue a la acción humana de la acción de los animales no-racionales;
 3) Z depende del (estado epistémico en t del) agente;
 4) Z depende del (estado epistémico en t del) agente porque la impresión no es causa suficiente de Z;
 5) la presencia de Z en la secuencia de la acción humana hace que su agente sea moralmente responsable por dicha acción.

En otras palabras, los animales racionales (a diferencia del resto de los seres) son moralmente responsables por sus acciones en tanto todas y cada una de sus acciones presuponen la instancia del asentimiento a las impresiones que se les presentan; la responsabilidad moral se funda en el hecho de que -dado que las impresiones no son causa suficiente de dicho asentimiento- éste último depende del estado epistémico del agente.

Podemos, finalmente, realizar una evaluación de las razones tradicionalmente esgrimidas por los comentaristas de la teoría estoica de la acción para fundamentar el papel preeminente asignado a la instancia del asentimiento. Las razones consignadas al inicio de estas páginas consistían en lo siguiente: [A] sólo el asentimiento depende de nosotros o está en nuestro poder; [B-C] en consecuencia, es él el que permite diferenciar la acción humana de las reacciones meramente mecánicas y automáticas de los animales no-racionales; [D] esto permite asignar legítimamente culpas y méritos a la acción humana (a diferencia de las acciones -inimputables- de los animales no-racionales).

Respecto de [A], hemos señalado en qué sentido específico debe ser comprendida la idea de que el asentimiento depende de nosotros: despojando a la fórmula de cualquier implicancia indeterminista, hemos indicado en [C4] que el asentimiento depende de nosotros en tanto no se explica simplemente por causas externas al alma y en tanto la impresión no es causa suficiente de mi acto de

podemos ser obligados por ninguna fuente externa y *axiológicamente negativa* (v.g., otros individuos o acontecimientos naturales).

³⁷ Como señala Dorothea Frede: dado *tal* estado epistémico y dada *tal* impresión, el individuo siempre asentirá o siempre rechazará dicha impresión. (Cf. Frede, D. 2006: 195).

asentimiento³⁸. Sin embargo, hemos establecido dos precisiones adicionales: en primer lugar, que el “nosotros” de la fórmula corresponde en realidad al estado epistémico que caracteriza al alma del agente en un momento dado; en segundo lugar, hemos señalado que el hecho de que mi asentimiento dependa de mi estado epistémico no es contradictorio con el hecho de que [C3] yo estaba determinado a asentir a dicha impresión, ni con el hecho de que si, *ex hypotesi* [C7], se produjera nuevamente la conjunción de *ese* estado epistémico con *esa* impresión, yo necesariamente volvería a asentir.

Estas precisiones nos conducen a una dificultad decisiva: soy responsable por mi acción en tanto ésta ha sido mediada por mi asentimiento; pero dicho asentimiento depende de mi estado epistémico. En consecuencia, para poder afirmar que mi asentimiento está en mi poder en un sentido sustantivo (y que por lo tanto el asentimiento es el fundamento de mi responsabilidad moral), el estoicismo debería poder demostrar que mi estado epistémico también está en mi poder o depende de mí (y que soy responsable por él). No obstante, cualquier afirmación acerca de la posibilidad o imposibilidad de que mi estado epistémico esté en mi control y que yo sea responsable por él supone que existe algo tal como un *yo* que es a la vez *previo y simultáneo* a dicho estado epistémico. Si demostramos la existencia de una instancia que exceda la constitución momentánea del alma que representa el estado epistémico, habremos localizado una instancia que puede ser finalmente³⁹ calificada como responsable por nuestras acciones.

¿Cuál fue la posición del estoicismo antiguo ante esta problemática decisiva para la asignación de culpas y recompensas? Dos alternativas han sido sugeridas para responder a esta pregunta: según la primera de ellas, somos responsables por nuestro carácter porque poseemos la capacidad del asentimiento, el cual, a su vez, depende de nosotros⁴⁰. De acuerdo a una segunda alternativa, somos responsables por haber permitido que nuestro carácter deviniera en lo que ahora es. Ambas alternativas pueden ser descartadas sin dubitaciones; la primera de ellas por su evidente circularidad; la segunda por constituir una extrapolación aristotélica que no encuentra asidero alguno en las fuentes del estoicismo antiguo y porque no constituye, en rigor, una respuesta a nuestro interrogante, en tanto no hace explícito el criterio utilizado para definir el concepto de responsabilidad (Q.E.D.)⁴¹.

Una tercera alternativa, por la cual nos inclinamos y que será retomada más adelante, consistiría en interpretar que tal problemática no tiene lugar en el estoicismo, esto es, que el problema de la responsabilidad por el propio

38 Plutarco confirma la centralidad de la “imprescindibilidad causal” del asentimiento (según la fórmula de Sophie Botros 1985: 288). Cf. Plutarco, *St. rep.*, 1057A [LS 53S].

39 Claro está que siempre sería posible (strawsonianamente) continuar la interrogación: ¿somos responsables por la constitución general de ese yo?, y así *ad infinitum*. Vid. Strawson 1994.

40 Cf. Strange 2004: 35; Long 1968: 338-339.

41 El reconocimiento de que yo podría haber impedido que mi carácter deviniera de tal forma supone, o un *yo* independiente de mi carácter, o una capacidad indeterminada de elección entre alternativas diferentes – conclusiones que el propio Salles (precisamente quien ha sugerido esta alternativa en Salles 2001: 11) ha insistido en desterrar de la exégesis del determinismo estoico.

estado epistémico (fuente de todas mis acciones) nunca se presentó ante los estoicos como una problemática que exigiera solución. Si la ausencia absoluta de un tratamiento explícito de la misma en las fuentes del estoicismo antiguo parecen ser índice suficiente acerca de que los objetivos e intereses de la metafísica estoica transitaban sendas alternativas a las del compatibilismo, el análisis que propondremos del segundo argumento compatibilista contribuirá a confirmar esta interpretación.

2. Segundo Argumento Compatibilista (A2)

El segundo argumento compatibilista que analizaremos ha sido tradicionalmente reconstruido en base a los testimonios críticos de Alejandro de Afrodiasias (*De fato*, cap. 13) y Nemesio (*De natura homini*, cap. 35)⁴². Siguiendo tal reconstrucción, y a fin de traer a la luz las divergencias decisivas perceptibles entre ambos argumentos, podemos esbozar una esquematización paralela a A1:

(A2) 1) la secuencia que compone la acción humana comprende una instancia Z';
 2) Z' distingue a la acción humana de la actividad de los animales no-rationales;
 3) la acción realizada mediante Z' depende de los animales racionales;
 5) la presencia de Z' en la secuencia de la acción humana hace que su agente sea moralmente responsable por dicha acción.

Dos elementos se destacan en la comparación entre ambos argumentos: en primer lugar, A2 no presupone la particularización exigida por A1 respecto del “nosotros” al que refieren las fórmulas “depende de nosotros” y “está en nuestro poder”. La precisión adicional que allí establecimos respecto del “estado epistémico” del agente no parece en absoluto encontrarse presupuesta en este argumento: por el contrario, la referencia del “nosotros” se encuentra constituida inequívocamente por la *clase* de los seres racionales⁴³. La segunda divergencia consiste en el hecho de que A2 no explicita *porqué* la acción realizada mediante Z' depende de nosotros. Resolver esta dificultad implica decidir qué representa Z' en el argumento. Ahora bien, si en A1, Z podía ser reemplazada por [z1'], qué sea Z' en A2 depende en gran medida de qué fuentes optemos por utilizar como evidencia, en tanto los pasajes que podrían ser conectados directa o indirectamente con este argumento muestran divergencias importantes en relación a dicha problemática.

2.1. Sobre una posible interpretación de A2

Una interpretación frecuente (a la que llamaremos N) ha sostenido que las variaciones substanciales que encontramos en las fuentes al momento de definir Z' pueden legítimamente ser incorporadas en una sola fórmula, *i.e.*, la

42 Acerca de la autoría de este argumento vid., Bobzien 1998a: §8, y la impugnación de su hipótesis en Salles 2005b.

43 Cabe recordar que rechazamos explícitamente esta posibilidad en A1.

*capacidad de examinar críticamente las impresiones*⁴⁴ (Z'n). En tal caso, lo que definiría específicamente la acción humana sería la capacidad del agente de analizar críticamente las impresiones que se hacen presentes al alma, para (luego de un proceso de deliberación) otorgar o negar el asentimiento. Como se hace evidente, Z'n presupone un distanciamiento decisivo respecto de A1: si allí insistíamos sobre la no necesidad de un proceso de deliberación racional previo al asentimiento, Z'n supone como *condición necesaria* que las impresiones sean evaluadas críticamente antes de ser aceptadas o rechazadas. Ahora bien, si analizamos la relación entre la acción humana y la imputabilidad moral de la misma, caben cuatro alternativas en N para explicar A2: somos responsables por una acción

- i) si y sólo si dicha acción se ha realizado a través de la mediación *efectiva* de Z'n;
- ii) si dicha acción se ha realizado a través de la mediación *efectiva* de Z'n⁴⁵;
- iii) si dicha acción *podría haber sido realizada* a través de la mediación de Z'n⁴⁶;
- iv) por nuestra pertenencia a una clase de seres cuya naturaleza se define por Z'n⁴⁷.

En cuanto a la primera alternativa, y más allá del hecho de que no existe evidencia material que sugiera admitir su validez, las consecuencias que se seguirían serían a todas luces absurdas desde una perspectiva estoica: nos veríamos forzados a admitir la *inimputabilidad de los ignorantes*, en tanto, como hemos indicado anteriormente, es precisamente una de las características definitorias de su clase el no realizar una evaluación crítica de las impresiones antes de aceptarlas o rechazarlas⁴⁸.

La segunda alternativa difiere de la anterior en cuanto considera la

44 Entre los comentaristas que han indicado la *capacidad de examinar críticamente las impresiones* como el elemento decisivo para distinguir a los animales no-racionales de los racionales, cabe señalar Bobzien 1998a: §8; Boeri 2004a: 187 y 2001: 733; Frede, M. 1993: 116; Long 1984: 166; Gould 1974: 26; Hillar 1998: 60; Salles 2005b: 114; Strange 2004: 47. No obstante, sólo Boeri 2004a: 187, Hillar 1998: 60, e (indirectamente) Long 1984: 166 han vinculado dicha capacidad con el problema del compatibilismo.

45 Tal alternativa parece ser la que tiene en mente Salles (2001: 5) al afirmar que “someone who acts in accordance with these elements is fully responsible for having performed the action; the action thus performed fully depends on us”; “once the action is performed [...] it is responsible because the impulse to which it corresponds is based on a *krísin*” (p. 13).

46 Una solución de este tipo se encuentra cuanto menos esbozada en Annas 1992: “I am fully responsible for assenting to that appearance instead of thinking things through more fully” (p. 117).

47 Si bien ésta es la alternativa más frecuente entre las posibilidades ofrecidas por N, remitimos especialmente a Bobzien 1998a: §8 y Salles 2005b.

48 Un obstáculo análogo se presenta en la solución ofrecida por Yvon Belaval 1976: según la autora, el asentimiento depende de nosotros en tanto, como animales racionales, poseemos la capacidad de comprender la impresión contra el “contexto universal del presente-totalidad” (p. 338). Las dificultades de dicha interpretación son evidentes: tal posibilidad de acceder a una comprensión exacta del lugar de la impresión en la cadena cósmica causal es prerrogativa exclusiva del sabio y, en tal sentido, sólo él es libre. Es claro, sin embargo, que la noción de *libertad* en juego aquí es, ante todo, la de la liberación como una *conquista* de la sabiduría, perspectiva que integra y corona la ética estoica, pero que no tiene lugar alguno en la psicología de la acción.

mediación efectiva de $Z'n$ no como *condición necesaria* para la responsabilidad moral, sino sólo como *condición suficiente*. Esto requiere, sin embargo, que reparemos por un instante en lo que normalmente exigiríamos a una fundamentación compatibilista de la responsabilidad moral, esto es: criterios precisos que permitan distinguir entre aquellas acciones por las cuales somos moralmente responsables y aquellas por las que no lo somos. Dichos criterios, a su vez, deben ser *exhaustivos* y *suficientes* para discriminar las acciones imputables de las no imputables. Si bien esta condición se cumple cabalmente (aunque mediante estrategias divergentes) en los casos (i), (iii) y (iv), no sucede lo mismo con (ii), alternativa basada fundamentalmente en el siguiente “argumento”: existen A) acciones por las cuales somos moralmente responsables y B) acciones por las cuales no lo somos; las acciones realizadas por medio de $Z'n$ caen dentro de la clase (A). Ahora bien: la alternativa (ii) solamente nos informa que ciertas acciones caen dentro de la clase (A)⁴⁹. Pero lo que *no* nos informa es qué otras acciones pertenecen a (A), ni cuáles pertenecen a (B), ni ofrece una explicitación (y aquí afloran las dificultades inherentes a la tentativa de reconstruir una *teoría compatibilista* a partir de afirmaciones aisladas) acerca de cuál es el criterio que permite decidir si una acción pertenece a una clase o a la otra. En otras palabras, la alternativa (ii) falla precisamente en aquello que exigimos de una teoría compatibilista, en tanto no ofrece una *fundamentación* de la responsabilidad moral, sino solamente una ejemplificación de acciones imputables (*i.e.*, aquellas que son realizadas a través de la mediación efectiva de $Z'n$).

Si bien las dos alternativas restantes (iii y iv) parecerían no diferir sustancialmente entre sí, lo que está en juego en la confrontación de ambas es la asignación a los animales racionales de una *doble capacidad específica* de actuar o de una *doble capacidad general*⁵⁰. Según la primera fórmula (cuya evidente incompatibilidad con el determinismo estoico nos excusa de analizar⁵¹), un agente no está determinado en t a realizar F o no realizarla, por lo cual ambas alternativas son efectivamente posibles en t . Según la segunda concepción, un agente tiene en t la capacidad general de realizar F o no realizarla; *i.e.*, pertenece a una clase de individuos que pueden optar por una u otra alternativa *en momentos diversos*, pero el hecho de que la realice está absolutamente

49 Invertiendo el orden del argumento: a) existen acciones humanas no realizadas a través de la mediación efectiva de $Z'n$; b) existen acciones humanas realizadas a través de la mediación efectiva de $Z'n$; c) los agentes que realizan acciones de tipo (a) son moralmente responsables por dichas acciones.

50 Para un tratamiento de esta problemática, vid. Hankinson 1999: 253-257; Salles 2005b y 2007; Bobzien 1998a: §6.3.3; Botros 1985: 281-284. Para una vinculación entre esta problemática y las definiciones modales de “posible” y “necesario”, vid. Brennan 2005: 251-268; Botros 1985: 282-285; Hankinson 1999: 253-257; Long-Sedley 1987: i, 393; Reesor 1965; Rist 1977: cap. 7; Sambursky 1956; Strange 2004: 48.

51 Cabe señalar que los textos sobre los que puede reconstruirse A2 no ofrecen (a diferencia de A1) ningún margen para interpretaciones indeterministas. Más aun, es en ellos en donde encontramos por primera vez una formulación explícita e inequívoca del *principio de regularidad causal*. Cf. un análisis detallado de este principio en Bobzien 1998a: §8.2.

determinado⁵². Esto no excluye, es necesario remarcarlo, que dicho agente pueda en *t* realizar F y en *t*2 no realizarla; tampoco excluye la posibilidad de que aun cuando dicho agente haya estado determinado a realizar F, otro agente de su misma clase pueda no realizarla⁵³. Si asumimos que es esta doble capacidad general la que está siendo presupuesta en A2, el esquema del argumento parece completarse al ofrecer una razón de porqué las acciones humanas dependen de nosotros:

(A2) 4) las acciones realizadas por los animales racionales dependen de ellos porque poseen la doble capacidad general de ejercer Z'.

Si, como pretende N, el objetivo de A2 radica en demostrar porqué las acciones de los animales racionales, pese a estar absolutamente determinadas, pueden ser analizadas bajo la luz de la responsabilidad moral, el argumento final parece haber arribado a un resultado fuertemente cuestionable. La reacción del indeterminista (que es precisamente a quien se debería persuadir) ante el argumento ahora completo no puede ser más que de decepción y perplejidad: parece cuanto menos paradójico que un agente sea moralmente responsable por sus acciones por el simple hecho de *pertenecer a una especie* que tiene la capacidad *general* de realizar un juicio crítico antes de aceptar una impresión, considerando que el hecho de que dicho agente haga ejercicio de dicha capacidad o no se halla determinado desde toda la eternidad por la serie infinita de causas⁵⁴. Otra objeción posible consistiría en reclamar que la relación establecida por A2 entre racionalidad y responsabilidad no es más que una petición de principio: asumir sin mayores precisiones que la mera posesión de racionalidad nos convierte en individuos morales -y, por extensión, responsables por nuestras acciones- no constituye en absoluto una argumentación compatibilista. Curiosamente, sin embargo, la crítica decisiva no se relaciona con el desarrollo del argumento ni con sus premisas, sino que se reduce a lo siguiente: N carece de base textual que permita admitirla como interpretación legítima de A2.

Entre la serie de pasajes que pueden ser citados en apoyo de Z'n, uno de los más frecuentemente utilizados procede de Orígenes: “Más allá de su naturaleza representativa (*fantastikéi fýsei*) el animal no tiene nada más. [...] El animal racional, en cambio, además de su naturaleza representativa, también cuenta con una razón que discierne (*lógon... krínonta*) las representaciones”⁵⁵. Más allá de que la aceptación de este pasaje como fuente para el análisis del

52 Como señala Botros: “The Stoic soft determinist will therefore claim that Y could have M-ed, if he had chosen to. M-ing is in Y's power and thus Y is free with regard to M. (*But whatever Y does is still entirely determined*)” (Botros 1985: 284). Lo decisivo es que Y *no podría haber elegido* hacer M.

53 En otras palabras, aun cuando mi decisión *en este momento* de tomar un avión a Tailandia haya estado absolutamente determinada (es decir, que no podría haber decidido no tomarlo), bien puede suceder que dentro de diez días yo mismo me abstenga de tomarlo, o que otro individuo pueda decidir tomarlo en este mismo instante.

54 Claro está que lo que el indeterminista exigiría para decidir la imputabilidad de tal acción sería la consideración acerca de si dicha capacidad crítica *fue ejercida* y si, adicionalmente, *podría no haberla ejercido*.

55 Orígenes, *De principiis*, III 1, 2-3 [LS 53A].

estoicismo es en sí misma cuestionable, su utilización como apoyo de N no parece una estrategia legítima por lo siguiente: en primer lugar, la indefinición del argumento general en el que se enmarca permitiría que se lo interpretase como una defensa tanto del indeterminismo como del determinismo; en segundo lugar, no se trata en absoluto de un argumento compatibilista, dado que no especifica porqué dicha diferenciación operaría como fundamento en la atribución de responsabilidad moral en un universo determinista (en caso de que ése fuera el objetivo); por último, el fragmento citado disiente claramente respecto de los textos de Alejandro y Nemesio que conforman la base de A2: si éstos coinciden en atribuir *impulso* y *asentimiento* (a una impresión) al conjunto de los animales, Orígenes niega implícitamente a los animales no racionales la capacidad de asentimiento. Dos textos adicionales a los que se suele recurrir como evidencia complementaria proceden de Clemente⁵⁶ y Calcidio⁵⁷, donde se ofrece una descripción análoga de la función racional de evaluar y discernir el testimonio de los sentidos. Si bien la conjunción de ambos pasajes parece volver más persuasivo el recurso a Z'n, es evidente que la mera acumulación de pasajes que asignen tal función al alma en la psicología estoica no resuelve el problema de que ni Orígenes, ni Calcidio, ni Clemente, ni ninguna otra fuente vinculan explícita o implícitamente Z'n con A2.

En segundo lugar, a la ausencia de pasajes que atribuyan explícitamente tal vinculación al estoicismo, debe sumarse una evidencia ulterior: si la fuente principal utilizada para reconstruir A2 consiste en el *De fato* de Alejandro, debemos tener presente que una de las críticas más severas del autor al compatibilismo estoico es precisamente el hecho de que no asigna papel alguno a la instancia crítica del asentimiento. De hecho, ésa es precisamente la alternativa de Z que Alejandro ofrece como propia⁵⁸, criticando al estoicismo por no haberla considerado, es decir, la fundamentación en el concepto de asentimiento crítico de la distinción entre animales racionales y no racionales, y la consecuente posibilidad de analizar las acciones de los primeros desde la perspectiva de la responsabilidad moral.

A fin de cuentas, el problema que debemos plantearnos no es si los estoicos concibieron la posibilidad de un asentimiento crítico (lo cual efectivamente hicieron, como ya señalamos en A1), sino si depositaron en dicha instancia el fundamento del compatibilismo tradicionalmente asignado a A2. Es decir, aun cuando se admita que el asentimiento *puede* ser crítico⁵⁹, esto no significa *a)* que *siempre* lo sea; *b)* que en tal posibilidad resida el fundamento de la responsabilidad moral.

56 Clemente, *Stromata*, II.20 [SVF II.714].

57 "*Intimae vero deliberationis et considerationis proprium cuiusque sensus intelligere passionem et ex iis quae nuntiant colligere quid sit illud, et praesens quidem accipere, absentis autem meminisse, futurum item providere*". Calcidio, 220 [LS 53G].

58 Cf. especialmente *De fato*, 178.17-20; 183.24-184.11; 186.4-11. Cf. asimismo Nemesio, *De nat. hom.*, caps. 39 y 40.

59 El hecho de que *deba* serlo interesa a la ética en tanto reflexión prescriptiva, pero no a la psicología de la acción ni a cualquier posible argumento compatibilista.

2.2. ¿Es A2 un argumento compatibilista?

Si hemos señalado que la dificultad primaria para aceptar N como interpretación legítima de A2 radica en su carencia de base textual y en el carácter cuestionable de los pasajes en los que necesita apoyarse a fin de confirmar Z'n, la interpretación de A2 que aquí proponemos, por el contrario, tiene como criterio limitarse a los elementos explícitamente ofrecidos por las exposiciones de Nemesio y Alejandro, prescindiendo de toda referencia cruzada con pasajes que no se enmarquen dentro de este argumento compatibilista. Si bien el argumento que presentaremos aparece sustantivamente empobrecido respecto de N en cuanto a su alcance y a su poder persuasivo, posee la virtud de traer a la luz ciertos elementos (ocultos en N) que operan en la base de la *actitud* estoica ante el problema de la responsabilidad moral y el determinismo. Nuestra interpretación de A2 puede reducirse al siguiente esquema:

- (A2')1') la secuencia que compone la acción de los animales comprende una instancia Z';
 2') Z' distingue a la acción de los animales de la de los seres inanimados;
 3'') la acción realizada mediante Z' depende de los animales;
 4'') la acción realizada mediante Z' depende de los animales porque Z' constituye la naturaleza de los animales;

La diferencia más evidente entre este esquema y N concierne a la sustitución del rango de aplicación del argumento: si N tenía por objetivo demostrar la imputabilidad moral solamente de los animales racionales, A2' ha hecho extensivo el objetivo al género total de los animales. El argumento completo puede ser analizado de acuerdo a tres componentes. El primero de ellos está constituido por la larga exposición mediante la cual Alejandro y Nemesio describen en detalle (1') y (2'), la cual no constituye, como señala Bobzien⁶⁰, más que una elucidación acerca de cómo los movimientos que corresponden a la naturaleza de cada uno de los seres se entrelaza con el destino: el movimiento de cada clase de ser le es propio en tanto no puede ser realizado por otra clase de seres ni puede ser realizado de otra forma que a través de la naturaleza de dicho ser; en consecuencia, los movimientos de cada uno de los seres son realizados *por el destino a través de la naturaleza* de los mismos. El segundo elemento en la exposición constituye una especificación de la referencia de Z', a la que ambos autores coinciden en designar como *impulso y asentimiento (z2)*: lo que diferencia a los animales del resto de los seres es el hecho de que sus acciones no puede producirse sino es de acuerdo a impulso y asentimiento. La premisa compatibilista sugerida por (4'') -tercer elemento- se reduce en ambos textos a dos fórmulas de aparente sencillez:

“[Los estoicos] consideran que el impulso depende de nosotros porque *lo tenemos por naturaleza*” (*tèn hormèn ef' hēmìn táttousin, hōti fýsei taútēn échomen*) (Nemesio)

60 Vid. Bobzien 1998a: 388-392.

“Lo que depende de nosotros es lo que sucede *a través de nosotros*” (*ef' hēmîn eînai tò gigónenon di' hēmôn*) (Alejandro⁶¹)

Curiosamente, estas premisas concentran el núcleo compatibilista de A2': las acciones realizadas por los animales dependen de ellos porque el asentimiento y el impulso (que les pertenecen por naturaleza y a través de los cuales se realiza necesariamente la acción) son propios y exclusivos de la clase a la que pertenecen; *i.e.*, dichas acciones no podrían haber sido realizadas por seres que carezcan de asentimiento e impulso ni podrían haber sido realizadas de otra manera que a través del asentimiento y el impulso⁶². En otras palabras, un animal es responsable por una acción F que ha realizado si F fue realizada de acuerdo a su propia naturaleza (*i.e.*, impulso y asentimiento). Ahora bien: todas y cada una de las acciones realizadas por los animales racionales son realizadas de acuerdo a su propia naturaleza; en consecuencia, todos los animales racionales son responsables por todas y cada una de las acciones que realizan⁶³.

Si bien las objeciones tradicionales formuladas a este argumento son numerosas, nos concentraremos en dos de ellas. La primera se encuentra tanto en Nemesio como en Alejandro: si aceptamos (4'') ¿qué nos impide afirmar que *depende de la piedra* caer hacia abajo cuando es liberada o que *depende del fuego* el hecho de arder hacia arriba, dado que ambos tipos de movimientos son -en su especificidad- propios de la naturaleza de cada uno de ellos? Proyectando aún más el absurdo: ¿qué nos impide castigar a las piedras por rodar como lo hacen o a las plantas por no crecer de otra forma que como lo hacen? En otras palabras, (4'') solo podría ser aceptada a condición de vaciar de contenido la fórmula *epí*+dativo hasta tal punto que su sentido tradicional se desdibujaría por completo y la fórmula devendría una función aplicable a todos los seres que componen la *scala naturae*. La segunda objeción presenta dificultades aun mayores: ¿qué tipo de argumento compatibilista es éste en el que la responsabilidad moral pretende haber sido salvaguardada al precio de transformarla en una categoría aplicable a la clase de los animales no racionales⁶⁴? Las alternativas ante este problema no parecen ser numerosas: o

61 Cf. asimismo Alejandro, *De fato*, 183.5-11; 105.7-11.

62 Que esta argumentación concentra el núcleo central de A2' (lo cual hace no sólo innecesario sino exegéticamente ilegítimo apelar a N) se ve confirmado por el hecho de que los distintos pasajes en los que Alejandro retorna sobre dicho argumento ofrecen una estructura de contenido virtualmente idéntica: cf. Alejandro, *De fato*, 178.17-20; 183.24-184.11; 186.4-11.

63 Es necesario señalar, en este sentido, que tanto A1 como A2 asumen la asignación legítima de responsabilidad moral como *incondicional*, *i.e.*, un agente no es responsable por su acción *si* ciertos requisitos previos han sido satisfechos, sino que es *siempre* responsable por la misma, en tanto *toda* acción humana satisface tales requisitos.

64 Long-Sedley intentan preservar un margen de diferenciación sosteniendo que si bien todos los animales poseen (la capacidad del) asentimiento, en el caso de los animales no racionales se trataría de un “forma primitiva de asentimiento”, *i.e.*, “yielding” (*eikō*) a la impresión apropiada (Long-Sedley 1987: i, 322). No obstante, tal especificación presenta dos dificultades mayores. En primer lugar, no sólo carece de fundamentos textuales, sino que las fuentes parecen más bien refutar tal posibilidad: si bien Diógenes Laercio, *Vitae*, VII.49-

bien el autor del argumento no percibió las dificultades que se desprenden del mismo, o bien era su intención expresa hacer compatible el determinismo con el hecho de que tanto las acciones de los animales racionales como las de los animales no racionales pueden ser consideradas bajo la luz de la responsabilidad moral. Si ambas alternativas aparecen como absurdas, cabe preguntarse, en última instancia, si A2' puede ser defendido frente a tales críticas. No creemos, personalmente, que sea posible. Lo decisivo, en todo caso, es si estamos interesados en hacerlo. Si nuestra intención es exigir a A2' una demostración que ofrezca una nueva perspectiva sobre la posibilidad de considerarnos responsables en sentido sustantivo pese a que cada una de nuestras acciones está determinada por la conjunción de la serie de causas "externas" y nuestro estado epistémico (siendo ambos elementos el producto de series causales que se remontan hasta el infinito), es claro que el supuesto compatibilismo estoico no tiene demasiado para ofrecernos.

3. Conclusiones

El análisis que presentamos de A1 nos condujo a un resultado problemático: según dicho argumento, todo agente racional es moralmente responsable por sus acciones en tanto la impresión que opera como causa inicial de las mismas no es causa suficiente de su asentimiento (o de la suspensión del mismo). Sin embargo, dado que todo acto de asentimiento depende del estado epistémico del agente, nos vimos obligados a preguntarnos si el agente podía ser considerado como responsable por el estado epistémico de su alma. Las dos alternativas que rechazamos ante esta pregunta compartían una misma dificultad: presuponer que el problema de la responsabilidad por nuestro propio carácter habría constituido una problemática que los propios estoicos tuvieron presente y a la que efectivamente intentaron responder. La objeción más evidente que allí señalamos procedía del hecho de que las fuentes que han llegado hasta nosotros no registran ningún tratamiento explícito de dicha problemática. En este punto, no obstante, cabrían tres alternativas: o bien existió una discusión

51 [LS 39A] permanece en silencio respecto de esta posible diferenciación, tanto Plutarco, *De virtute morali*, 446f-447a como *St. rep.* 1056E-F [LS 41E] y 1057A [LS 53S] (el propio pasaje que LS cita como posible evidencia de esta diferenciación) asignan explícitamente *eikō* a los animales racionales. En segundo lugar, dicha solución no resuelve el problema de que A2 designa el asentimiento *en general* (sin establecer diferenciaciones internas) como el elemento que permite afirmar que las acciones dependen de los animales. Dos pasajes complementarios confirman esta dificultad: Hierocles (I.5-33. [LS53B]) señala que a la clase "animal" le es natural la acción de acuerdo a *sensación e impulso*, en tanto que Filón (*Leg. alleg.*, I.30 [LS 53P]) indica que son, por el contrario, *impresión e impulso* los elementos que distinguen a los animales de los seres inanimados. Ninguno de ambos pasajes, curiosamente, se molesta en establecer el criterio de diferenciación *entre* ambas clases. En este sentido, un pasaje frecuentemente desatendido se encuentra en Alejandro, *De fato*, 186.4-6, donde Alejandro cuestiona explícitamente a sus adversarios (*i.e.*, los estoicos) el intento de vincular a los animales racionales con los no racionales por el hecho de que *ambos asienten a impresiones*, desestimando las diferencias que subyacen a ambos tipos de asentimiento. Cabe recordar adicionalmente Cicerón, *Acad.*, II.37-39 [LS400], donde encontramos (paralelamente a A2') una asignación de "asentimiento" a la totalidad indiferenciada de los animales.

explícita del problema por parte de los primeros estoicos, pero no fue conservada por doxógrafos y comentaristas; o bien los estoicos no tuvieron conciencia del problema⁶⁵; o bien tuvieron conciencia del mismo pero no consideraron necesario ofrecer una solución definitiva⁶⁶. La primera alternativa puede ser descartada por razones obvias: siendo la objeción acerca de la responsabilidad por nuestro carácter o nuestra constitución interna un lugar común en los autores críticos contemporáneos a los primeros estoicos, parece difícil aventurar que la hipotética respuesta que estos últimos habrían dado al problema hubiera de pasar desapercibida⁶⁷. Si bien la segunda opción es en sí infalsable, parece improbable que los estoicos no hayan deducido una consecuencia tan evidente a los ojos de sus contemporáneos. Nos inclinamos, en consecuencia, por la tercera alternativa. Si bien los estoicos pudieron haber sido plenamente conscientes de las dificultades generadas por su metafísica determinista en el plano de la moral y de la necesidad de la pregunta acerca de nuestra responsabilidad por nuestro carácter, el objetivo de la ética estoica transita por otros caminos: en tanto el núcleo de la disputa compatibilismo-incompatibilismo se construye sobre la necesidad *primaria* de ofrecer respuesta al problema de la responsabilidad moral y de la legítima asignación de culpas y méritos, la posición estoica posee como objetivo primario el desarrollo de actitudes que expresen un conocimiento cada vez más adecuado de las determinaciones que operan en cada acontecimiento humano, a fin de detectar las *causas* efectivamente operantes en el mismo y poder operar en función de ellas hacia el *progreso moral*⁶⁸.

Un elemento adicional puede contribuir a fundamentar nuestra posición acerca del relegamiento estoico acerca del problema de la responsabilidad por nuestro carácter. Si retornamos por última vez sobre la caracterización de la teoría estoica de la acción que ofrecíamos al inicio de estas páginas, percibimos que un elemento ha quedado sin abordar: considerando las precisiones desarrolladas por A1 respecto de la instancia del asentimiento en los animales racionales, ¿cuál es la diferencia cualitativa entre el mecanismo de la acción humana y el mecanismo mediante el cual los animales no-racionales reaccionan ante las impresiones que se les presentan?

Si bien el asentimiento opera en A1 como una *mediación* entre la impresión y el impulso, dicha mediación no hace más que (según la fórmula citada de Yvon Belaval) “personalizar” el destino, en tanto mi estado epistémico deviene un eslabón en la cadena causal que imprime sus propias características en la misma; pero de ningún modo introduce una ruptura que permita considerar al asentimiento como el inicio de una *nueva serie causal*. Se hacen comprensibles, en vistas de ello, las recurrentes ambigüedades que encontramos en las fuentes

65 Ésta posición ha sido defendida en Botros 1985 y, hasta cierto punto, en Bobzien 1998a y 1998b. Cf. una impugnación de la hipótesis de Botros en Sharples 1986.

66 Gould sugiere una cuarta alternativa: los estoicos habrían sido plenamente conscientes de las implicancias de su esquema determinista en relación a la formación del carácter, pero habrían eludido la discusión acerca de las mismas (destinada necesariamente al fracaso) con el objetivo de preservar intacta la intuición (profundamente griega) de que somos moralmente responsables por las acciones que realizamos. (Cf. Gould 1974: 27-32).

67 Cf. fundamentalmente Cicerón, *De fato*, 40 [LS 62C].

68 Vid. una evaluación parcial de las “ventajas y desventajas” de tal posición en Annas 1992: 119-120.

respecto del problema de la distinción entre asentimiento e impulso⁶⁹ y la ocasional *desaparición del asentimiento* en la descripción de la secuencia que compone la acción humana⁷⁰. Bobzien señala acertadamente que las acciones humanas, en tanto movimientos físicos, son indistinguibles de los movimientos de los animales no-racionales⁷¹. Sin embargo, si ninguno de los momentos de la secuencia que compone la acción humana podría haberse desarrollado en otro momento ni de otra manera que como se desarrolló; si dicha secuencia no incluye en sí ningún momento que permita establecer en el interior de la acción humana ningún grado de autonomía e independencia respecto de la determinación del destino⁷², las diferencias con el accionar de los animales no-racionales parecen desdibujarse hasta el punto de desaparecer⁷³.

69 Cf. especialmente Estobeo, *Eclogae*, II.86-88; Plutarco, *De virtute morali*, 446f-447a. Cf. una discusión de dicha problemática en Salles-Molina 2004: 129-130; Joyce 1995: 320; Lesses 1998: 7; Strange 2004: 40; Long 1968: 337-338.

70 Cf. especialmente Plutarco, *Adversus Colotem*, 1122B-D [LS 69A]; *De stoic. rep.*, 1037f [LS 53R]; Filón, *Leg. Alleg.*, I.30 [LS 53P].

71 Cf. Bobzien 1998a: 386-387. Nos permitimos en este punto citar *in extenso* la interpretación de Brennan, por constituir un análisis por demás interesante: "It is tempting to imagine this process as a quasi-deliberative or discursive process, like the investigation of a witness's *bona fides* before their testimony is admitted as evidence; and some texts encourage this impression." But I take it that such sub-vocalized scrutiny is extremely rare, and can only occur in the first place if the agent has already suspended judgment, at least temporarily. (There is no more elevated vantage point from which one can decide whether to assent or suspend; the very fact of scrutiny entails that one has suspended judgment, at least temporarily.) Whether one will initially suspend or assent straightaway is a matter completely antecedent to and thus immune from such conscious or deliberate methods, and I take it that it is also a fact fully determined by the nature of the impression and the state of the agent's soul at the time of receiving it. [...] We should not suppose that the rare cases of conscious scrutiny give us a guide to the normal cases or show us a slowed-down version of a process that occurs in every instance. In these rare cases we at least seem to experience some phenomenological indeterminacy about whether we will assent or not, and so it may be tempting to suppose that every instance of assent occurs after a process of scrutiny, perhaps a rash or hasty one, that at least in principle could have turned out otherwise. Quite the opposite; the normal case is the one in which an impression produces an automatic response of assent, or an automatic response of suspension. The scrutiny cases merely show us the *sequelae* of one sort of automatic suspension; *i.e.*, what occurs when automatic suspension in response to an impression is followed by automatic suspension in response to its contrary [...] It is actually the fast cases that show us more accurately what occurs in the slow cases, because they more clearly bring out the fact that the assent, when it occurs, is completely determined to occur by the impression and the state of the agent's soul." Brennan 2006: 262-263.

72 Como señala Brennan 2006: 293, es precisamente la negación de tal autonomía la que hace a los estoicos compatibilistas. Long 1984: 180 y Long-Sedley 1987: i, 393 han sostenido efectivamente la posibilidad de hablar de agentes autónomos en tanto su accionar sean considerado *desde la perspectiva de la parte*. Lo problemático es que dicha perspectiva no es más que una limitación epistemológica que la ética estoica intenta por todos los medios eliminar.

73 Annas señala acerca de este punto: "Assent is what distinguishes free human agency from instinctive animal behavior. It is nonetheless caused by desires and beliefs and is just as much a physical state as these are. If there are problems here, they are problems with Stoic compatibilism in general" (Annas 1992: 101). Hankinson 1999, por su parte, sostiene:

Si debemos admitir, en este punto, que el asentimiento propio de los seres racionales es en sí mismo racional, dos precauciones deben ser atendidas: en primer lugar, el carácter racional del asentimiento en los animales racionales se funda en el mero hecho de que a lo que se asiente o se niega el asentimiento es a *impresiones racionales* – lo cual no implica por sí mismo que dicho asentimiento sea *siempre* crítico, ni que *deba* serlo. En segundo lugar, dicha precisión en absoluto fortalece el argumento ni le otorga una nueva perspectiva: su carácter racional no anula el hecho de que dicho asentimiento se produce necesariamente por la conjunción de una impresión racional y mi estado epistémico⁷⁴. En todo caso, es claro que la racionalidad no alcanza a distinguir a los animales racionales de los no-racionales en un punto decisivo: en ambos los actos de asentimiento están absolutamente determinados, y la racionalidad no implica la aceptación de ningún tipo de autonomía o indeterminación.

Es esto precisamente lo que permite conectar (aunque por vía de la negación) los desarrollos ofrecidos en A1 y A2', en tanto ambas argumentaciones parecen arribar a una disolución de la frontera que separa a los animales racionales respecto del resto de los seres, y con ello de la esfera autónoma de la moralidad. Si en A1 esto se deducía del hecho de que la mediación del asentimiento no anulaba el carácter absolutamente determinado del estado epistémico del agente (con lo cual el problema de la responsabilidad moral quedaba meramente *desplazado*), A2' se construye sobre la asignación de impulso y asentimiento al género de los animales en su totalidad, sin ofrecer criterios de diferenciación internos al mismo. Parece cuanto menos plausible considerar que una explicación de ello debe ser buscada en la profunda intuición *naturalista* que anima la metafísica estoica, la cual explica la necesidad primordial de desterrar cualquier fractura en el *continuum* de la naturaleza. Con esto no pretendemos en modo alguno sugerir que los estoicos antiguos no fueran compatibilistas ni que carecieran de argumentos para sostener en forma coherente la compatibilidad de los conceptos de “determinismo” y “responsabilidad moral”. Lo que sugerimos es, más bien, que los dos argumentos a los que tradicionalmente se les ha asignado esa función la realizan en forma deficiente, y que las razones de esa insuficiencia deberían ser buscados en las motivaciones prácticas que guía la reflexión del estoicismo antiguo.

Paradigmáticamente, la recurrencia de analogías tomadas de la

“The Stoics apparently thought that the more complex the internal causal process linking impression and action, the more attributable to the individual it becomes. But there is no obvious reason [...] for thinking that any such increase in complexity will generate the emergence of responsibility in the requisite sense.” (p. 258). Esto lo lleva a concluir que “perhaps the Stoics need to abandon responsibility and retreat into hard determinism” (p. 258), al cual “there is no genuine alternative” (p. 262).

74 Brennan resume con precisión el núcleo de la problemática: “Our assent to impressions simply is the deterministic causal pathway through which characteristically human actions are determined. The philosophical disputes will then center on whether our intuitions about moral responsibility are adequately preserved by the fact that the causal pathway runs through our own preferences, habits, and dispositions. Some will feel that this fact is sufficient to make my actions genuinely mine in a rich sense, whereas others will find small cause for proprietary feeling in the fact that Fate's steamroller drives its inexorable pathway right through our innermost psyches.” (Brennan 2006: 294).

geometría, la física o el mundo natural al momento de explicar las particularidades de la psicología humana no constituyen, como pretende Boeri⁷⁵, una herramienta cuestionable por su falta de precisión, sino que responden a un uso perfectamente coherente con el naturalismo del sistema⁷⁶. En segundo término, como señalábamos anteriormente, es el carácter eminentemente práctico de la reflexión estoica lo que obliga a desplazar el eje de la teoría de la acción desde el problema de la libertad y la responsabilidad hacia el estudio de los factores causales que determinan la acción humana, no para poder identificar culpas y méritos, sino para traer a la luz tanto el componente epistémico que subyace a nuestras acciones y pasiones, como el camino de la *épiméleia* necesaria para alcanzar la sabiduría⁷⁷. En este sentido, la crítica de Alejandro y Nemesio deviene esencial y paradigmática en tanto trae a la luz el destino inevitable de los argumentos estoicos, *i.e.*, la imposibilidad de satisfacer las exigencias de toda lectura basada en el presupuesto de que el concepto de responsabilidad moral constituye la piedra de toque de toda construcción ética. Si, por el contrario, consideramos que la *salud y perfección del alma* sustituye como motor de la reflexión ética a la necesidad de asignar castigos y recompensas, los argumentos compatibilistas presentados quizás adquieran un motivo renovado de análisis.

Referencias

- ALLEN, JAMES (1994): "Academic Probabilism and Stoic Epistemology", *The Classical Quarterly*, vol. XLIV, 1, pp. 85-113.
- ANNAS, JULIA (1992): *Hellenistic philosophy of mind*, Berkeley, University of California Press.
- ARTHUR, E. P (1983): "The Stoic Analysis of the Mind's Reactions to Presentations", *Hermes*, 111, pp. 69-78.
- BELAVAL, YVON (1976): "Sur la liberté stoïcienne", *Kant-Studien*, vol. LXVII, 3, pp. 333-338.
- BOBZIEN, SUSANNE (1998a): *Determinism and freedom in Stoic philosophy*, Oxford, Clarendon Press.
- _____ (1998b): "The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem", *Phronesis*, vol. XLIII, 2, pp. 133-175.
- BOERI, MARCELO D. (2000): "El determinismo estoico y los argumentos compatibilistas de Crisipo", *Cuadernos del Sur – Filosofía*, 29 (2000), pp. 11-47.
- _____ (2001): "The stoics on bodies and incorporeals", *The Review of Metaphysics*, vol. LIV, 4, pp. 723-752.

75 Cf. Boeri 2000: 35-36. Ante esta problemática, cabe la siguiente pregunta: ¿estarían los estoicos antiguos dispuestos a afirmar que la "calidad" del movimiento del cono depende de (la forma interna) del cono? ¿Estarían dispuestos a afirmar que *está en poder* (de la forma interna) del cono? Si atendemos a Nemesio, *De nat. hom.*, 106-9, Filópator habría sugerido de alguna manera (*paremfainein éoiken*) que el hecho de arder *depende* del fuego. En todo caso, creemos que si bien el análisis presentado de A2 permite efectivamente dar una respuesta afirmativa a la primera pregunta, el segundo interrogante es a todas luces absurdo, y las razones de esto deben ser buscadas en la traducción ciceroniana de *epí*+dativo por "*in nostra potestate*", sentido probablemente ausente en la fórmula griega original.

76 Cabe remitir como evidencia suficiente a la doctrina estoica de la *oikeiōsis*. Vid., entre otros, Engberg-Pedersen 1990.

77 En tal caso, el problema del compatibilismo queda disuelto en una dificultad mayor: ¿cómo es posible una ética *prescriptiva* dentro del horizonte de una metafísica determinista? Pero el análisis de este problema excede los objetivos que nos hemos planteado.

- _____ (2003): "Incorpóreos, tiempo e individuación en el estoicismo. A propósito de «Tiempos, objetos y sucesos en la metafísica estoica» de Ricardo Salles", *Diánoia* (UNAM) vol. XLVIII, 51, pp. 181-193.
- _____ (2004a): *Los estoicos antiguos. Sobre la virtud y la felicidad*, Santiago, Editorial Universitaria.
- _____ (2004b): "Observaciones sobre el trasfondo socrático y aristotélico de la ética estoica", *Ordia Prima*, vol. III, pp. 107-146.
- BOTROS, SOPHIE (1985): "Freedom, Causality, Fatalism and Early Stoic Philosophy", *Phronesis*, 30, pp. 274-304.
- BRENNAN, TAD (2005): *The Stoic Life. Emotions, Duties, and Fate*, Nueva York, Oxford University Press.
- _____ (2006): "Stoic Moral Psychology", en BRAD INWOOD (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 257-294.
- BRETT, G. S (1913): "The Problem of Freedom After Aristotle", *Mind*, Nueva Serie, vol. XXII, 87, pp. 361-372.
- CAPPELLETTI, ANGEL J. (ed.) (1996): *Los estoicos antiguos*, introducción, traducción y notas de Ángel J. Cappelletti, Madrid, Gredos.
- DEBRABANDER, FIRMIN (2004): "Psychotherapy and Moral Perfection: Spinoza and the Stoics on the Prospect of Happiness", en STEVEN K. STRANGE; JACK ZUPKO (eds.), *Stoicism: Traditions and Transformations*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 198-213.
- ENGBERG-PEDERSEN, TROELS (ed.) (1990): *Stoic Theory of Oikeiosis: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*, Aarhus, Aarhus University Press.
- FREDE, DOROTHEA (1982): "The dramatization of Determinism: Alexander of Aphrodisias' De Fato", *Phronesis*, vol. XXVII, 1, pp. 276-298.
- _____ (2006): "Stoic Determinism", en BRAD INWOOD (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 179-205.
- FREDE, MICHAEL (1993): "La doctrina estoica de los afectos del alma", en MALCOLM SCHOFIELD; GISELA STRIKER (comps.), *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*, traducción de Julieta Fombona, Buenos Aires, Manantial, pp. 100-119.
- GILBERT, NEAL W. (1963): "The Concept of the Will in Early Latin Philosophy", *Journal of the History of Philosophy*, vol. I, 1, pp. 17-35.
- GILL, CHRISTOPHER (1983): "Did Chrysippus Understand Medea?", *Phronesis*, 28, pp. 136-149.
- GOULD, JOSIAH B. (1974): "The Stoic Conception of Fate", *Journal of the History of Ideas*, vol. XXXV, 1, pp. 17-32.
- HANKINSON, R. J. (1999): *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford University Press.
- _____ (2006): "Stoic Epistemology", en BRAD INWOOD (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 59-84.
- HILLAR, MARIAN (1998): "Natural Development, Rationality, and Responsibility in Stoic Ethics", en ROBERT D. FINCH, M. HILLAR, F. PRAHL (eds.), *Essays in the Philosophy of Humanism*, VI, Houston, American Humanist Association, pp. 44-78.
- HUBY, PAMELA (1967): "The First Discovery of the Freewill Problem", *Philosophy*, vol. XLII, 162, pp. 353-362.
- INWOOD, BRAD (2000): "The will in Seneca the Younger", *Classical Philology* (University of Chicago Press), vol. XCV, 1, pp. 44-60.
- INWOOD, BRAD (ed.) (2006): *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press.
- IOPPOLO, ANNA-MARIA (1990): "Presentation and Assent: A Physical and Cognitive Problem in Early Stoicism", *The Classical Quarterly*, Nueva Serie, vol. XL, 2, pp. 433-449.
- IRWIN, T. H. (1992): "Who Discovered the Will?", *Philosophical Perspectives*, vol. VI, pp. 453-473.
- JOYCE, RICHARD (1995): "Early Stoicism and Akrasia", *Phronesis*, vol. LX, 3, pp. 315-335.
- JULIÁ, VICTORIA; MARCELO BOERI; LAURA CORSO (1998): *Las exposiciones antiguas de ética*

estoica, Buenos Aires, EUDEBA.

KLEWYWEGT, A. J. (1973): "Fate, Free Will, and the Text of Cicero", *Mnemosyne*, vol. IV, 26, pp. 342-334.

LEACH, ABBY (1915): "Fatalism of the Greeks", *The American Journal of Philology*, vol. XXXVI, 4, pp. 373-401.

LESSES, GLENN (1998): "Content, Cause, and Stoic Impressions", *Phronesis*, vol. XLIII, 1, pp. 1-25.

LEWIS, ERIC (1995): "The Stoics on Identity and Individuation", *Phronesis*, vol. XL, 1, pp. 89-108.

LONG, ANTHONY A. (1968): "The Stoic Concept of Evil", *The Philosophical Quarterly*, vol. XVIII, 73, pp. 329-343.

_____ (1984): *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*, traducción de P. Jordan de Urries, Madrid, Alianza.

_____ (1996): "Representation and the self in Stoicism", en *Stoic Studies*, Berkeley, University of California Press, pp. 264-284.

LONG, ANTHONY; DAVID SEDLEY (1987): *The hellenistic philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 2 vols.

MEINWALD, CONSTANCE (1995): "Ignorance and Opinion in Stoic Epistemology", *Phronesis*, vol. L, 3, pp. 215-231.

NEMESIO (1987): *De natura hominis*, edición de Moreno Morani, Leipzig, Teubner.

PERIN, CASEY (2005): "Stoic epistemology and the limits of externalism", *Ancient Philosophy*, 25, pp. 383-401.

REED, BARON (2002): "The Stoics' Account of the Cognitive Impression", en DAVID SEDLEY (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XXIII, pp. 147-80.

REESOR, MARGARET E. (1965): "Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy", *Phoenix*, vol. XIX, 4, pp. 285-297.

RIST, J. M. (1977): *Stoic philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

SAKEZLES, PRISCILLA K. (1998): "Aristotle and Chrysippus on the physiology of human action", *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, vol. XXXI, 2, pp. 127-165.

_____ (2007): "Aristotle and Chrysippus on the psychology of human action: Criteria for responsibility", *The British Journal of the History of Philosophy*, vol. XV, 2, pp. 225-252.

SALLES, RICARDO (1998): "El problema del conocimiento práctico en la teoría estoica de la acción", *Tópicos*, 14, pp. 105-133.

_____ (2001): "Compatibilism: Stoic and Modern", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. LXXXIII, 1, pp. 1-23.

_____ (2004): "Bivalencia, fatalismo e inacción en Crisipo", *Crítica*, vol. XXXVI, 106, pp. 3-27.

_____ (2005a): "El *argos logos* y su refutación por Crisipo", *Tópicos*, 28, pp. 239-254.

_____ (2005b): "Sobre la atribución a Crisipo de una teoría estoica de la responsabilidad moral", *Nova Tellus*, vol. XXIII, 2, pp. 101-124.

_____ (2007): "Necesidad y lo que depende de nosotros. Sobre la interpretación de Marcelo Boeri del compatibilismo estoico", *Crítica*, vol. XXXIX, 115, pp. 83-96.

SALLES, RICARDO; JOSÉ MOLINA (2004): "¿Depende todo lo que hacemos de factores externos? Causalidad externa y causalidad interna en la psicología estoica de las acciones", *Nova Tellus*, vol. XXII, 2, pp. 123-149.

SAMBURSKY, S. (1956): "On the Possible and the Probable in Ancient Greece", *Osiris*, vol. XII, pp. 35-48.

SHARPLES, ROBERT W. (1975): "Aristotelian and Stoic conceptions of necessity in the *De Fato* of Alexander of Aphrodisias", *Phronesis*, vol. XX, 1, pp. 247-274.

_____ (1978): "Alexander of Aphrodisias, *De Fato*: Some Parallels", *The Classical Quarterly*, Nueva Serie, vol. XXVIII, 2, pp. 243-266.

_____ (1983): *Alexander of Aphrodisias on Fate*, Londres, Duckworth.

_____ (1986): "Soft Determinism and Freedom in Early Stoicism", *Phronesis*, 31, pp. 266-279.

- SHIELDS, CHRISTOPHER (1993): "The Truth Evaluability of Stoic Phantasiai: *Adversus Mathematicos* VII 242-46", *Journal of the History of Philosophy*, vol. XXXI, 3, pp. 325-347.
- SORABJI, RICHARD (1990): "Perceptual Content in the Stoics", *Phronesis*, 35, pp. 307-314.
- STRANGE, STEVEN K. (2004): "The Stoics on the Voluntariness of the Passions", en STEVEN K. STRANGE; JACK ZUPKO (eds.), *Stoicism: Traditions and Transformations*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 32-51.
- STRANGE, STEVEN K.; JACK ZUPKO (eds.) (2004): *Stoicism: Traditions and Transformations*, Cambridge, Cambridge University Press.
- STRAWSON, GALEN (1994): "The impossibility of moral responsibility", *Philosophical Studies*, 75, pp. 5-24.
- VON ARNIM, IOANNES (1903): *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stuttgart, Teubner, 1903-1905.
- WHITE, MICHAEL J. (1980): "Aristotle's Temporal Interpretation of Necessary Coming-to-Be and Stoic Determinism", *Phoenix*, vol. XXXIV, 3, pp. 208-218.

Dr. Rodrigo Sebastián Braicovich
Universidad Nacional de Rosario. CONICET.
Entre Ríos 752. Rosario (2000). Santa Fe. Argentina.
rbraicovich@gmail.com