

El problema de la akrasia en las *Disertaciones* de Epicteto

The problem of Akrasia in Epictetus' Discourses

Rodrigo Sebastián BRAICOVICH

Recibido: 01/02/2007

Aceptado: 16/04/2007

Resumen

La argumentación en contra de la posibilidad de *akrasia* (“Veó lo mejor y, sin embargo, hago lo peor”, según la clásica formulación de Ovidio) que encontramos en las *Disertaciones* de Epicteto (Arriano) ha sido frecuentemente desatendida en los desarrollos modernos y contemporáneos de la problemática de la incontinencia. Esto se ha debido fundamentalmente al hecho de que las reflexiones de Epicteto suelen ser reducidas a una mera reelaboración de motivos socráticos bajo ejes dogmáticos estoicos. Por el contrario, será nuestro objetivo poner de manifiesto la singular riqueza teórica que subyace bajo la argumentación de nuestro esclavo estoico destinada a comprender en forma *sistemática* la conducta del incontinente. Esto exigirá contrastar el modelo de análisis de Epicteto con otras alternativas interpretativas del fenómeno de la akrasia.

Palabras clave: Epicteto; estoicismo; akrasia; incontinencia.

Abstract

The argument against the possibility of *akrasia* (“I see what is best, and yet I do what is worse”, according to the classical formula of Ovidius) that we find in

Epictetus (Arrianus), has frequently been neglected in modern and contemporary discussions around the problem of incontinence. This has mainly been due to the fact that Epictetus' meditations tend to be reduced to a mere reproduction of Socratic issues under Stoic dogmas. On the contrary, it will be our goal to bring to light the remarkable theoretical richness that underlies the argument of our Stoic slave that aims at understanding in a systematic manner the behaviour of the incontinent. This will oblige us to contrast Epictetus' model of analysis with other interpretative alternatives of the phenomenon of *akrasia*.

Keywords: Epictetus; stoicism; akrasia; incontinence.

1. Introducción

¿Cuál es la posición de Epicteto ante el fenómeno de la akrasia? Numerosos elementos permitirían anticipar que la solución ofrecida por el estoico a esta pregunta no difiriese demasiado de la solución socrática¹. Por el contrario, será nuestra intención mostrar que la argumentación de Epicteto, lejos de limitarse a una reproducción de los argumentos desarrollados principalmente en *Protágoras*, *Gorgias* y *Menón*, desarrolla una serie de principios teóricos que, si bien no topográficamente sistematizados, permiten construir un modelo de análisis del fenómeno de la akrasia que da respuesta a cada uno de los interrogantes que atraviesan las discusiones actuales acerca de tal problemática.

Un modelo frecuente de análisis del fenómeno de la akrasia, al que denominaremos <M1>, sugiere analizar la conducta del incontinente según el siguiente esquema. Un individuo es *incontinente* si:

- (I1) posee un juicio X que afirma el curso de acción X²;
- (I2) comprende claramente X²;
- (I3) comprende claramente que X' es el mejor curso de acción posible;
- (I4) en lugar de realizar X', opta por el curso de acción Y';
- (I5) (Y' es contradictoria con X')
- (I6) el individuo es consciente de esa contradicción *en el mismo momento* en que realiza Y'.

¹ Respecto de la crucial influencia de la figura de Sócrates en Epicteto, vid., entre otros, Long, Anthony A.: *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford, Clarendon Press, 2002; Boeri, Marcelo D.: "Observaciones sobre el trasfondo socrático y aristotélico de la ética estoica", *Ordia Prima*, vol. III (2004), pp. 107-146.

² En el presente análisis, y por motivos que se harán evidentes a lo largo del mismo, nos limitaremos a tomar como referencia el modelo tradicionalmente conocido como "clear-eyed akrasia", es decir, aquél que presupone la plena posesión por parte del individuo de sus capacidades racionales al momento de actuar akráticamente.

Dos observaciones son necesarias en este punto: en primer lugar, aun cuando parezca una descripción objetiva, es preciso comprender que <M1> representa sólo un *modelo de análisis* de una conducta ϕ que presupone explícitamente el fenómeno de la akrasia. En segundo lugar, el punto (I6) es decisivo: en caso de que el individuo no fuera consciente de la contradicción (I5), no estaríamos en absoluto ante un caso de akrasia, sino simplemente ante una mutación en el juicio que guía la conducta – y es allí, precisamente en la refutación de (I6), donde radicará la negativa de Epicteto a interpretar la conducta ϕ como akrática.

Asentadas estas observaciones, una relectura de <M1> sugiere una pregunta inevitable: ¿cómo y porqué se produce el pasaje de (I3) a (I4)? Dos alternativas han devenido ya tradicionales al momento de responder a esta pregunta. Según la primera de ellas, <M1a>, tal pasaje se produce por una *libre decisión de la voluntad*. Los motivos para desestimar este modelo y no confrontarlo con la alternativa de Epicteto son más que evidentes: no existiendo la *libertad* (en tanto ésta sea entendida como *indeterminación*) y no existiendo cosa tal como la *voluntad* (en tanto facultad espontánea y autónoma³), dicho análisis se vuelve inconmensurable con el del esclavo griego. Por demás significativa se muestra, en este sentido, la sugerencia que encontramos en las *Disertaciones* acerca de que la akrasia constituiría una coartada construida *a posteriori* por el supuesto incontinente para justificar su acción: “Si alguien confiesa ser incontinente, pone por delante el amor, de modo que se le perdone como cosa involuntaria” (II.21.3-7)⁴.

Según una segunda interpretación, <M1b>, el pasaje entre (I3) y (I4) se produce porque el individuo se ve arrastrado hacia Y' por una pasión Z. Es ésta, precisamente, la interpretación que habremos de contestar desde la argumentación de Epicteto, quien, habiendo incorporado los profundos desarrollos de la psicología estoica, se encuentra inmerso en un horizonte doctrinal inédito que puede por vez primera dar cuenta en forma exhaustiva de la *imposibilidad de la akrasia*. En función de esto, las secciones siguientes habrán de analizar la articulación entre los cinco momentos [A1...A5] que componen la estructura final del modelo de análisis <M3> que ofrecen las *Disertaciones*⁵.

³ Cf. infra.

⁴ En adelante, las citas de las *Disertaciones* seguirán (salvo modificaciones menores) la traducción de Paloma Ortiz García (Barcelona, Gredos, 1993).

⁵ Hasta qué punto esa argumentación pueda ser representativa del estoicismo antiguo no será en absoluto un problema abordado en estas páginas. No obstante, no deja de ser significativo que el análisis final al que arribaremos en estas páginas remite ineludiblemente a la posición de Crisipo frente al problema de la akrasia, tal como ésta se deduce de los registros de Plutarco. Cf. Joyce, Richard: “Early Stoicism and Akrasia”, *Phronesis: A journal for Ancient Philosophy* (Brill Academic Publishers), vol. LX, nº 3 (1995), pp. 325-327; Boeri, Marcelo D.: *Los estoicos antiguos. Sobre la virtud y la felicidad*, Santiago, Editorial Universitaria, 2004, pp. 33-44.

I

Lejos de reducirse al axioma fundante de la ética intelectualista socrática según el cual el error/vicio es involuntario, el primero de los momentos estructurantes de la argumentación de Epicteto, al cual denominaremos *determinismo epistémico*, se expresa en el siguiente principio: *el alma no puede negarse a la verdad cuando ésta se presenta como tal, y no puede asentir a lo falso cuando esto se presenta como tal*. Podría objetarse que, dadas las premisas psicológicas del estoicismo a las que el propio Epicteto adhiere, la posibilidad de acceder a la verdad no puede ser patrimonio de la generalidad de las almas, con lo cual sería necesario una especificación adicional, a saber: el hecho de que sólo *el alma del sabio* puede acceder a la verdad. No obstante, tal objeción no resulta atendible en tanto de lo que se trata es de *aquello que se presenta como verdad* a un alma cualquiera, *sea lo que ello fuere*, es decir, sin que medie evaluación alguna desde la perspectiva del sabio⁶. En todo caso, si accedemos a incorporar tal objeción, es posible redefinir el principio determinismo epistémico bajo el siguiente axioma: [A1] *el alma no puede negarse a aquello (sea lo que fuere) que se le presenta como verdad, cuando ello se presenta como verdad*⁷.

Toda alma racional rechaza por naturaleza la contradicción, y mientras no comprenda (παρρακολουθῆ) que está en contradicción, nada le impide hacer cosas contradictorias. Una vez que lo comprende es del todo necesario que se aparte (ἀποστῆναι) de la contradicción y la rehuya, así como es absolutamente necesario que reniegue (ὄψανεῦσαι) de la mentira el que se ha dado cuenta (αἰσθανομένω) de que es mentira; mientras no se percate, asentirá a ello como si fuera verdad. (II.26.3)⁸

Aun cuando la evidencia lógica presentada por Epicteto en favor de este principio se reduce hasta cierto punto a un razonamiento circular, constituye un momento sumamente importante para establecer los principios fundantes de la psicología estoica. Partiendo de una aceptación provisional de la posibilidad de la *obstinación* (cuya existencia efectiva constituiría una refutación decisiva del determinismo epistémico), Epicteto se encarga de rectificar tal apariencia:

⁶ Esta corrección se hace manifiesta en el esquemático análisis de Medea que ofrece Epicteto, donde las dos alternativas presentes en el alma de Medea no expresan estrictamente la dicotomía *doxa-episteme*, sino más bien *doxa-doxa*: cf. II.17.19-22.

⁷ Tomando en cuenta esta especificación, este principio bien podría ser llamado *determinismo doxástico*, lo cual expresaría el componente *relativo* que lo constituye. Aun así, las resonancias anglicistas de tal terminología nos llevan a descartarlo.

⁸ Cf. asimismo I.18.2-7; I.28.1-11; II.12.4; III.3.2-4.

Hay dos clases de obstinación (ὀπολιθώσεις): la obstinación intelectual y la obstinación moral, cuando alguien persiste en no admitir lo evidente y en no ceder a los puntos en disputa. Muchos de nosotros tememos la necrosis corporal y nos las apañáramos de cualquier manera para no ir a parar a tal situación, pero la necrosis del alma no nos importa nada. Y, ¡por Zeus!, en cuanto a la misma alma, si alguien estuviese en *un estado tal que no fuese capaz de seguir* (παρὰ κολουθεῖν) *ni comprender* (συνιέναι) *nada*, pensaríamos que también está mal. [...] Tiene mutilados el sentido del respeto y el sentido moral, y la facultad de razonar no la tiene mutilada (ὀποτέτμηται), pero la tiene embrutecida (ὀποτεθηρίωται). (I.5.1-10)

Aun si admitimos que ciertas conductas individuales *parecen* expresar obstinación, ¿se puede afirmar que un alma que se encuentra *necrosada, mutilada, que no ve ni comprende nada*, pueda ver y comprender la verdad? En lugar de *obstinación*, tal conducta debe ser comprendida (considerada desde la perspectiva del sabio) como expresión de una razón enferma (λόγος πονηρός), *i.e.*, un alma *incapacitada para percibir* aquello que le conviene, y no un alma que efectivamente *lo percibe* pero se obstina en su contrario⁹.

Aun así, la formulación del principio del *determinismo epistémico* suerida hasta aquí no deja de presentar ciertas dificultades interpretativas¹⁰. Si la secuencia

⁹ Para esta concepción de la *ceguera de la razón*, cf. asimismo I.28.9. Es evidente, por otra parte, que las motivaciones implícitas en esta argumentación exceden ampliamente el proceso de una deducción puramente lógica, en tanto proceden de una intencionalidad tanto pedagógica como moral: la negación de la posibilidad de que el alma pueda no admitir lo evidente cuando esto se presenta como tal, obstinándose en la contradicción, aparece como *condición de posibilidad* de la racionalidad lógica y práctica. Admitir cualquier grado menor en la universalidad de este principio equivaldría a admitir no sólo la existencia de una pluralidad de racionalidades, sino también la imposibilidad de diseñar estrategias racionales destinadas a la ἐπιμέλεια del alma – condición necesaria para el acceso a la sabiduría. Tres pasajes claves conjugan en forma paradigmática la motivación pedagógica con el llamado a la *tolerancia* que se deriva de este aspecto preciso de la doctrina del determinismo: “Muéstrale (δείξον) [...] tú la verdad y verás que te comprende (ἀκολουθεῖ). Pero mientras no se la muestres no te burles de él, sino sé consciente más bien de tu propia debilidad.” (II.12.4); “Muéstrales su equivocación y verás como se apartan (ἀφίστανται) de sus errores. Pero mientras no lo vean (βλέπωσι), no tienen nada más importante que su propio parecer (δοκοῦντος).” (I.18.4); “Es hábil en el discurso y capaz de persuadir y de refutar él mismo el que puede mostrar (παρὰδειξαι) a cada uno la contradicción por la que yerra y presentarle claramente cómo no hace lo que quiere (ὃ θέλει) y hace lo que no quiere. Y es que si alguien le demuestra (δείξει) esto, él por sí mismo se apartará (ἀναποχωρήσει) de ello. Pero mientras no se lo demuestres, no te extrañes de que persista. Lo hace porque tiene la representación de que es correcto. [...] Muéstrale la contradicción y se apartará (ἀποστήσει); pero si no se la muestras, recrimínate a ti mismo más que al que no hace caso.” (II.26.4-7).

¹⁰ Es claro que no nos encontramos en modo alguno frente a un axioma incontestable: muchos *libertarians* contemporáneos consideran que es precisamente en la negación de este principio del determinismo epistémico en donde reside la posibilidad única de la responsabilidad moral. Vid., fundamentalmente, Mele, Alfred R. *Autonomous agents: from self-control to autonomy*, Oxford, Oxford University Press, 1995, y Kane, Robert, *The significance of free will*, Oxford, Oxford University Press,

que estuviéramos analizando consistiera de: *a*) la representación de algo como verdadero; *b*) el asentimiento al hecho de que es verdadero; ésto no parecería ser más que una reduplicación inane. Operar esta distinción interna a la presencia de la representación en el alma, por lo tanto, no pasaría de ser un movimiento analítico sin consecuencias prácticas: afirmar la necesidad de que se produzca el asentimiento a una representación que se presenta al alma como verdadera [A1] no parece implicar en modo alguno que mi acción *deba regirse por el contenido de esa representación* [A2]. Ciertos pasajes de las *Disertaciones* parecen efectivamente subscribir una distinción donde ambos momentos se muestran claramente diferenciados:

Cuando alguien asiente a lo falso, sábetelo que no que quería asentir a lo falso [...] sino que la mentira le pareció verdad. *Vamos al caso de las acciones*, ¿qué criterio tenemos, como aquí el de lo verdadero o lo falso? El deber (καθῆκον) y lo que no es el deber, lo conveniente (συνφέρων) y lo no conveniente, lo que tiene que ver conmigo y lo que no tiene que ver conmigo. (I.28.4-5)

Toda alma, por naturaleza, igual que asiente (ἐπινεύειν) a lo verdadero, niega lo falso y ante lo incierto se abstiene, así también ante el bien reacciona con deseo (ὀρεκτικῶς κινεῖσθαι); ante el mal, con rechazo; ante lo que no es ni bueno ni malo, de ninguna de las dos maneras. [...] Cuando se presenta el bien, inmediatamente se mueve (εὐθὺς ἐκίνησεν) hacia ello; cuando el mal, se aleja de ello. El alma nunca rechazará (ἀποδοκιμάσει) una representación clara (φαντασίαν ἐναργῆ) del bien. (III.3.2-4)

Ahora bien: ¿es correcto establecer una distinción definitiva entre ambos momentos (especulativo y práctico) y considerarlos como dos instancias complementarias pero sucesivas e independientes la una de la otra? Si evaluáramos la argumentación de Epicteto a la luz de los principios del estoicismo antiguo, bien podrían ambos momentos ser reducidos a uno: en ambos casos se trataría del asentimiento dado a (1) una proposición (“Se acerca una tormenta”) o (2) una proposición que contiene un operador deóntico (“Debo refugiarme de la lluvia”). Si bien el elemento que conectaría ambos tipos de proposiciones sería la imposibilidad de no asentir a las mismas cuando ellas se presentaran como verdaderas, es claro que las consecuencias serían divergentes de acuerdo al *contenido* de la representación, dado que el asentimiento a las proposiciones del tipo (2) implicaría como consecuencia algún tipo de *acción*, en tanto el asentimiento a (1) no constituiría más que la reafirmación de la verdad de una proposición. En todo caso, la ausencia en la obra de Epicteto de esta distinción da lugar a dos conclusiones provisionarias: en primera instancia, tal ausencia no afecta en lo esencial al argumento – ya sea que consideremos

1996. Ambos autores pretenden responder en parte al resurgimiento de tal principio en la obra de Galen Strawson (*Freedom and belief*, Oxford, Clarendon Press, 1986) y a la subsecuente negación de la posibilidad de determinar responsabilidades morales.

a ambas instancias como dos momentos divergentes (y, eventualmente, complementarios), ya sea que las consideremos como dos subespecies de un mismo género (asentimiento al contenido de una proposición), es claro que el mecanismo que opera en ambas es idéntico: la imposibilidad de asentir/actuar en contravención de aquello que se me presenta como verdadero. En segundo lugar, la distinción argumentativa entre ambos momentos permite vislumbrar el lugar lógico que corresponde a un tercer elemento [A3]:

Ésa es la naturaleza de todos los seres: perseguir (*διώκειν*) el bien, rehuir el mal. (IV.5.30)¹¹

¿Qué significa el *bien* en esta formulación? Si nos atenemos a una fórmula registrada por Sexto Empírico, el bien es *lo útil o no otra cosa que lo útil*¹². La adhesión de Epicteto a la doctrina estoica de la *οἰκείωσις*, a la vez que hace lógico el retorno sobre tal identificación entre *ὄγαθός ψ ὠφέλειάινσυμφέρον*, permite comprender que el principio que afirma que todo ser viviente desea y persigue sólo aquello que le es útil (y rechaza aquello que es nocivo), sea, finalmente, la mediación lógica que permite conectar en forma decisiva los momentos especulativo [A1] y práctico [A2] del *determinismo epistémico*: “¿Porqué renuncias a tu propio bien? Eso es una insensatez, una imbecilidad. Pero ni aunque me digas que renuncias te creeré. Porque igual que es imposible asentir a la que parece falso y rehusar lo verdadero, así también es imposible mantenerse apartado de lo que parece bueno.” (III.7.14-15).

Si regresamos sobre <M1b> e incorporamos estos dos últimos principios bajo consideraciones veritativas (ausentes en aquel modelo), el esquema sufriría las siguientes transformaciones e interrupciones:

<M2>

(I1) el individuo posee un juicio X que afirma el curso de acción X’;

(I2) comprende claramente X;

(I3) comprende claramente que X *es verdadera* y, por lo tanto de que X’ es el mejor curso de acción posible [A2];

(I4’) realiza el curso de acción X’.

Sin embargo, esto parecería reducirse a un análisis *eliminativo* del fenómeno de la akrasia, negando que tal conducta tenga lugar en absoluto, cuando de lo que se trata es, por el contrario, de demostrar que aun cuando la conducta ϕ que sirve de fundamento empírico a <M1b> efectivamente se produzca, no existe tal como <M1b> la describe. En otras palabras, si bien *f* existe, la interpretación que <M1b> ofrece de la misma es errónea.

¹¹ Cf. asimismo I.19.11-15; I.22.13; II.22.3; II.26.1-2; III.23.35; IV.1.46; IV.5.30.

¹² Cf. Sexto Empírico: *Pyrrhoniae hypotyposes*, III.169.

II

En una formulación esquemática, podríamos reducir lo desarrollado hasta aquí bajo los siguientes axiomas:

[A1] imposibilidad de no asentir a una representación que se presenta como verdadera;

[A2] imposibilidad de no actuar de acuerdo a lo que se me presenta como conveniente;

[A3] tendencia innata en todo ser viviente a perseguir aquello que le es útil y rechazar aquello que le es nocivo.

Cualquiera que sea la vinculación lógica que establezcamos entre estos principios, es evidente que la mera suma de los mismos no es suficiente aun para dar cuenta de por qué la conducta akrática no es posible. En principio, el fenómeno de la akrasia parece suponer cuanto menos dos condiciones: *a)* que se admita una división del alma en partes diversas, las cuales se encontrarían en pugna en el momento de la conducta akrática¹³; *b)* que se admita una disociación entre *pasión* y *juicio*.

La primera de estas dos condiciones nos remite a una problemática a la que el estoicismo dedica extensos y polémicos desarrollos. Si bien no es éste el lugar para profundizar acerca del problema de la concepción del alma en el estoicismo antiguo, creemos prudente indicar una serie de determinaciones. En primer lugar, el alma no está compuesta por *partes* o *facultades* diversas que operarían con grados relativos de autonomía y que podrían, eventualmente, producir un conflicto al interior del alma. La literatura estoica al respecto es profusa, así como lo es la crítica doxográfica: según el registro de Nemesio, Zenón sostiene que “el alma consta de ocho partes, y las divide en la parte directiva (ἡγεμονικόν), los cinco sentidos, la [facultad] vocal y la genésica”¹⁴. Si esta subdivisión interna del alma en ocho facultades parecería reducirse a una mera exacerbación de las psicologías aristotélica y platónica, la especificación que el estoicismo formulará progresivamente de la naturaleza de las partes y de su relación con el alma como totalidad, proporcionará cimientos sólidos al monismo que inspira toda la doctrina. Es así que ya en Crisipo habremos de encontrar como imagen sugestiva que explica tales relaciones la metá-

¹³ En el panorama de las discusiones actuales sobre esta problemática, Edmund Henden (“Weakness of Will and Divisions of the Mind”, *European Journal of Philosophy* (Blackwell Publishing, Oxford), vol. XII, n° 2 (2004), pp. 199-213) ha intentado refutar esta condición de la *división* (“the partitioning claim”), argumentando que es perfectamente legítimo prescindir de este requisito al analizar la incontinencia. No obstante, el horizonte cultural de origen es aquí determinante: admitir, como hace Henden, que existen innumerables “explanatory mechanisms” que permiten comprender la conducta akrática “without any appeal to a claim about mental partitioning” (p. 211) no podría dejar de ser visto como un estoico como una claudicación filosófica. La pluri-causalidad postmoderna y el estoicismo no parecen fácilmente compatibles.

¹⁴ Nemesio: *De natura hominis*, XCVI [SVF, I.143].

fora del alma como una *araña*: ubicada en el centro (corazón) de su tejido (cuerpo), la araña hace de sus hilos extensiones de sus patas, lo cual le permite saber en todo momento qué ocurre en cada parte del cuerpo. Aun cuando la metáfora sea quizás más pertinente para describir las terminalidades del sistema nervioso, lo que se intenta hacer evidente es la inadecuación que supone para el estoicismo antiguo considerar las facultades del alma como *partes* autónomas y relacionadas extrínsecamente, cuando lo apropiado sería más bien concebirlas como *extensiones* (o emanaciones, de acuerdo a Cleantes¹⁵) del ἡγεμονικόν. Precisar con exactitud cuál sería la definición correcta del alma en este período de la escuela no es simple. Es claro, no obstante, que de lo que se trata es de rechazar toda escisión interna al alma y considerar las *acciones* y *afecciones* como no otra cosa que el ἡγεμονικόν mismo en expansión, a quien le son inmanentes la representación, el asentimiento, el impulso y la razón¹⁶:

[Los estoicos] piensan que la parte pasional e irracional del alma no se distingue de la racional por ninguna diferencia ni por su naturaleza, sino que es la misma parte (ταὐτὸ τῆς ψυχῆς μέρος) [...] Ella se ve, dicen, completamente transformada y cambia (metabba/llon) tanto durante sus estados emocionales como durante las alteraciones ocurridas en acuerdo con una disposición adquirida (ἔξις) o condición (δίωθεις), y, de este modo, se transforma en vicio o en virtud.¹⁷

Estas palabras alcanzan un sentido preciso cuando se las remite al horizonte platónico que esta concepción pretende impugnar: el alma no puede ya ser concebida como sede de dos facultades heterogéneas y antagónicas, sino que vicio y virtud dependen de cuál sea la configuración específica que el alma expresa en determina-

¹⁵ Cf. Bréhier, Émile: *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, P.U.F., 1951, p. 164.

¹⁶ Cf. Estobeo: *Eclogae*, I.49.34. [SVF, I.143].

¹⁷ Plutarco: *De virtute morali*, 441c-d. Si bien la *Stoa* media de Posidonio rechazará esta ruptura con la tradición griega en favor de un retorno a la división tripartita del alma, tanto Séneca como Marco Aurelio rechazarán esta regresión al platonismo, improductiva e inconsistente con el monismo del sistema. Será precisamente en Séneca donde esta concepción del alma como una configuración temporal, como una realidad indivisa que adopta *estados* diversos, tomará forma definitiva: “La virtud no es más que una cierta manera del estado del alma (*animus quodam modo se habens*). [...] ¿Qué es la justicia? [...] Una disposición (*habitus*) del alma y cierta fuerza (*vis*) de ella. [...] La misma alma adopta diversas formas (*idem animus in varias figuras convertitur*). [...] Nos imaginamos el aspecto del alma como el de la hidra, que tiene muchas cabezas, cada una de las cuales lucha de por sí, daña de por sí. Pero ninguna de estas cabezas es un animal, sino una cabeza del animal; por lo demás, ella misma es un solo animal.” (Séneca: *Epistulae*, 68.2-9.). Cf. asimismo la definición griega de Sexto Empírico: “La virtud [consiste] en un cierto estado del principio rector (ὑπερτή πως ἔχον ἡγεμονικόν)” (Sexto Empírico, *Pyrrhoniae hypotyposes*, III.169). Idéntico sentido encontramos en Plutarco: “Todos estos hombres concuerdan en suponer que la virtud es una cierta disposición (δίωθεις) del principio rector (ἡγεμονικόν), y que es una facultad engendrada por la razón (δύναμις γεγεννημένην ὑπὸ λόγου), o, mejor aún, que es ella misma la razón.” (Plutarco: *De virtute morali*, 441c).

do momento. Aun más, *vicio* deja de ser una sublevación de las partes inferiores del alma contra la razón para devenir una modalidad del ἡγεμονικόν mismo: “El principio rector del hombre vil no es de fiar. Es incierto, indeciso, vencido cada vez por una representación distinta” (II.22.25). Inversamente, así como el alma/h(egemoniko/n puede en un momento dado ser *pura pasividad*, también está en el horizonte humano el ascenso hacia una configuración absolutamente activa-racional, donde la recaída en una configuración pasional sea prevenida mediante “un ejercicio (ἄσκησις) abundante y continuo” (III.12.4-5). Siendo el alma, en resumen, no otra cosa que una realidad *simple*¹⁸ que adopta disposiciones diversas, la totalidad de los fenómenos del alma (conocimiento, inclinaciones y pasiones) deben ser remitidos a un mismo núcleo. Esto trae a la luz el paralelo fundamental que subyace bajo el monismo de la filosofía del Pórtico: así como las diversas denominaciones que la divinidad recibe en el plano de la teología remiten a una realidad una e idéntica, así las distintas modalidades de acción y pasión del alma, remiten a un núcleo indiviso que no es distinto de esas *mutaciones* o *figuras*. En consecuencia, si concedemos que la posibilidad de la akrasia depende de la posibilidad de un conflicto entre las diversas partes del alma, la concepción monista/materialista (no-aristotélica) del alma desarrollada por el estoicismo parece ser un terreno por demás infértil para el cultivo del *akratés*¹⁹.

¿Cuál es la posición de Epicteto ante la ortodoxia estoica? Si bien es imposible determinarlo, a raíz de la ausencia en las *Disertaciones* de un tratamiento sistemático y conceptualmente preciso de esta problemática, dos elementos deben ser tenidos en cuenta: en primer lugar, no existe un sólo pasaje en la obra de Epicteto que permita siquiera contemplar la posibilidad de que haya seguido las huellas del estoicismo medio en el retorno a una división platónica del alma. En segundo lugar, no sólo no parece haber motivos que justifiquen tal desplazamiento respecto de la ortodoxia estoica, sino que, en caso de que ese distanciamiento se hubiera efectivamente producido, las consecuencias en cuanto a la articulación con las doctrinas restan-

¹⁸ A pesar de que la cristianizante lectura de Elorduy se empeñe en demostrar lo contrario, la consideración del alma como unidad simple y delimitada sólo puede, en rigor, sobrevenir analíticamente y como cristalización momentánea de un estado anímico específico, sin que esto signifique admitir la noción de *persona* como unidad ontológica sustancial. Vid. Elorduy, Eleuterio: *El estoicismo*, II, Madrid, Gredos, 1972, pp. 75-95.

¹⁹ Para una interpretación opuesta de esta relación, vid. Joyce, Richard: *loc. cit.*. Cf. una estrategia similar en Derk Pereboom (“Stoic Psychotherapy in Descartes and Spinoza”, *Faith and Philosophy*, nº 11 (1994), pp. 592-625) y Marcelo Boeri (“Observaciones sobre el trasfondo socrático...”, p. 124-131), quienes presenta una interpretación de esta problemática según la cual los estoicos habrían desandado la negación socrática de la akrasia para afirmarla como una realidad efectiva. Curiosamente, ambos autores recurren para tal interpretación (*taxativa*, en el caso de Pereboom; *tentativa*, en el caso de Boeri) a un pasaje de Estobeo cuya fidelidad ha sido ampliamente cuestionada. Cf. Inwood, Brad: *Ethics and human action in early stoicism*, Oxford, Oxford University Press, 1985, pp. 142-144.

tes de la ética estoica habrían sido por demás desafortunadas – fundamentalmente respecto de la doctrina del h(gemoniko/n sobre la que descansa en buena medida la ética de Epicteto. En consecuencia, la ausencia de una base textual definitiva no parece óbice para suponer que la posibilidad de un *conflicto* entre pasión y razón haya sido desestimada por Epicteto. En todo caso, si este argumento no parece ser suficiente por su carácter conjetural, el último principio que resta desarrollar dará cuenta de la necesidad de suponer la adhesión de Epicteto a la ortodoxia del estoicismo antiguo - cuanto menos en lo relativo a esta problemática.

III

Los dos últimos elementos precisos para comprender la refutación de Epicteto de la akrasia derivan sin mediación del núcleo racionalista del estoicismo, siendo suficientes asimismo para contestar el segundo requisito que señalábamos en II como condición de posibilidad de la akrasia, *i.e.*, que se admita una disociación entre *pasión* y *juicio*. Alejándose de las digresiones internas al estoicismo antiguo en cuanto a la pregunta por la esencia de la pasión, Epicteto asume como posición definitiva uno de los motivos centrales del estoicismo romano: toda *pasión* procede de un juicio erróneo al que el alma ha dado su asentimiento (“Nada es responsable de la alteración y de la agitación sino la opinión.” III.19.3). Si consideramos, a su vez, que toda *acción* procede asimismo de un juicio al que el alma ha dado su asentimiento (“La opinión es en todo la causa del obrar” III.9.2), es necesario concluir que la calidad de la causa se trasladará al efecto: “Si las opiniones son causa de todas las cosas y alguien tiene opiniones viles, el resultado será como la causa” (III.9.4-5).

Esta doctrina refleja dos motivaciones primordiales: en primer lugar, poner de manifiesto la *mediación* que la opinión/juicio opera entre el alma y la exterioridad. Todas y cada una de las acciones y pasiones a las que creemos ser determinados por factores exteriores al alma, no son más que producto de nuestro asentimiento a un juicio (ya sea éste –considerado desde la perspectiva del sabio– correcto o erróneo)²⁰. Segunda motivación: localizar el origen real de las determinaciones aparentemente *a-logos*: cuando somos arrastrados por una pasión, es nuestro asentimiento a un juicio (erróneo) lo que ha dado lugar al desencadenamiento de la misma. No

²⁰ “Cuando hagamos algo inconveniente [...] no echaremos la culpa a otra cosa más que a la opinión por la que lo hicimos, e intentaremos extirpar eso más que los tumores y abscesos del cuerpo. Así también reconoceremos que eso mismo es la razón de lo que hacemos correctamente. Y no echaremos la culpa ni al siervo, ni al vecino, ni a la mujer ni a los hijos como responsables de los males que nos acontezcan, convencidos de que si no nos hubiera parecido de esa manera, habríamos obrado en consecuencia. De lo que nos parece o no nos parece somos dueños nosotros, y no lo exterior.” (I.11.35-37)

hay acción ni pasión *irreflexiva* o enteramente impulsiva, sino que toda pasión y toda acción presuponen una instancia de *deliberación* que indica al impulso cuál es el camino que habrá de seguir²¹. Lo que sí habremos de encontrar son acciones y elecciones *erróneas*, esto es, acciones que descansan sobre un error inicial de juicio: “Para el hombre la medida de toda acción es la apariencia (faino/menon) (por lo demás, o la apariencia es acertada (καλῶς) o desacertada (κακῶς); si acertada, es irreprochable (ἀνεγκλητός); si desacertada, él mismo recibe el castigo” (I.28.10).

Esta inclusión de una componente *deliberativa* en el origen de la pasión es el paso necesario para comprender a ésta como *juicio*: la pasión constituye un movimiento del alma que sólo puede ser puesto en acción a través del *asentimiento*, y no puede ser considerada de otra forma que como un *acto deliberado* (aunque producto de un *lógos enfermo*). El iracundo actúa como tal porque se cree injuriado; el que ha perdido sus bienes se hace presa de la desolación porque se considera víctima de un agravio de los dioses o de los hombres; otro es acometido por la desesperación porque considera su muerte próxima. Estos no son más que casos ejemplares de pasiones que abaten el alma una vez que la opinión ha sentenciado que es justo que tal reacción tenga lugar, una vez que se ha producido el *asentimiento* a una *impresión* (φαντασία) que expresa tales acontecimientos como dignos de encono, resentimiento, o temor. A fin de cuentas, “¿hace otra cosa el loco sino lo que le parece bien? (δοκούντ᾽ ὅτι καλῶ)” (II.11.12).

Podemos establecer entonces el cuarto principio en el camino hacia la negación de la akrasia [A4]: toda acción y toda pasión es precedida por una opinión a la que el alma ha dado su asentimiento²². En lo que nos atañe, una de las consecuencias de esta doctrina se muestra decisiva: si toda pasión es producto de un juicio erróneo, el supuesto conflicto entre *pasión y razón* que establecíamos como condición de posibilidad de la akrasia, debe ser reformulado ahora como un conflicto *entre dos juicios*.

Aun así, esto no es todo: siendo que la pasión no es más que el producto de un juicio erróneo, y dado que esto supone que el conflicto real es (indirectamente) entre dos juicios, el fenómeno más profundo al que asistimos en la conducta del incontinente exige ser comprendido como la *derrota* de un juicio por otro[A5]:

No sabes que la opinión se vence a sí misma, que no es vencida por otra cosa; ni que a la proai/resij ninguna otra cosa puede vencerla sino ella a sí misma. (I.29.12)²³

²¹ Como lo sintetiza Segvic “nuestra razón *habla* en la pasión misma que nos impulsa” (Segvic, Heda: “No One Errs Willingly: the Meaning of Socratic Intellectualism”, en David Sedley (ed.): *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XIX, 2000, p. 38. Trad. nuestra).

²² Cf. I.17.25-27; I.28.1-11; I.29.1-12; I.11.35-37; III.3.18-19; III.9.2-5; III.22.43; IV.11.7-8. Cf. asimismo el célebre pasaje de *Enchiridion* §5.

²³ Cf. asimismo “—Si me amenazan de muerte, eso me obliga. —No es la amenaza, sino que te pare-

La introducción de [A4] y [A5] en la pregunta por la akrasia opera un movimiento trascendental, en tanto pone de manifiesto la imposibilidad de abordar la conducta akrática como un problema de *debilidad de la voluntad* (como se ha hecho cada vez más frecuente en la tradición anglosajona). Esto por dos motivos: en primer lugar, porque la *voluntad* (concepto por completo ausente en la reflexión de Epicteto y cuya incorporación implicaría serias contradicciones con el monismo psíquico del estoicismo) no juega papel alguno en la argumentación del griego; en segundo lugar, porque no estamos ante un problema de *debilidad/fortaleza*, sino, en todo caso, de *estados epistémicos*; es decir, de la cercanía o lejanía del alma respecto del estado óptimo encarnado en la *sophía*. En segunda instancia, la incorporación de [A4] abre una nueva esfera de consideración respecto de un factor que la mayoría de las interpretaciones de la conducta akrática, a saber: la $\alpha\lambda\tau\iota\alpha$ de Y' . Por lo general, dichas interpretaciones se han concentrado en el pasaje entre (I3) e (I4) como si se tratara de un salto *inmediato*, sin percibir los elementos epistémicos que determinan (I4): “¿Quién de vosotros puede desear o rechazar o sentir impulso o repulsión o prepararse para algo o proponérselo sin haber tenido representación de ello como cosa útil o conveniente?” (III.22.43). Si tal mediación ha sido con frecuencia relegada a la oscuridad del poder de la pasión, a una libre decisión de la voluntad o, en el mejor de los casos, a deseos y motivaciones inconscientes, es mérito de la ascendencia estoica de Epicteto permitírnos pensar que se trata en realidad de un factor epistémico que opera en forma decisiva en el pasaje entre ambos momentos. En resumen, si el horizonte de análisis se ha visto concentrado en *porqué X no se traduce en X'*²⁴, en lugar de preguntarse cuál es el *origen causal de Y'*, el análisis que permite <M3> nos enfrenta a un horizonte más inclusivo y, quizás, más adecuado para comprender el conjunto de proposiciones y supuestos subyacentes a cada acción.

ce que es mejor hacer una de esas cosas que morir. De nuevo, por tanto, te obligó tu opinión; es decir, tu $\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\rho\rho\rho\rho\rho\rho\rho$ forzó a tu $\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\rho\rho\rho\rho\rho\rho\rho$.” (I.17.25-26); “¿Qué es lo que en estas tareas puede hacer [al alma] sucia e impura? Nada más que sus opiniones torcidas ($\delta\delta\omicron\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ $\pi\omega\eta\eta\rho\acute{o}$). De modo que la impureza del alma son las opiniones torcidas y su purificación, la inserción de opiniones como es debido ($\delta\epsilon\iota$ $\delta\omicron\gamma\mu\acute{o}\tau\omega\upsilon$).” (IV.11.7-8)

²⁴ De allí los extensos desarrollos (provenientes por lo general de la exégesis de la solución aristotélica al problema de la incontinencia) acerca de la estructura silogística de X, es decir, si el incontinente percibe la premisa menor correctamente pero sin arribar a la conclusión lógicamente esperable, o si, por el contrario, comprende correctamente la menor pero falla en estructurarla en forma de silogismo, etc. Cf., entre otros, Grgic, Filip: “Aristotle on the Akratic's Knowledge”, *Phronesis: A journal for Ancient Philosophy* (Brill Academic Publishers), vol. XLVII, n° 4 (2002), pp. 336-358; Henry, Devin: “Aristotle on Pleasure and the Worst Form of Akrasia”, *Ethical Theory & Moral Practice* (Kluwer Academic Publishers), vol. V, n° 3 (2002), pp. 255-270; Gosling, Justin: “Mad, Drunk or Asleep?—Aristotle's Akratic”, *Phronesis: A journal for Ancient Philosophy* (Brill Academic Publishers), vol. XXXVIII, n° 1 (1993), pp. 98-104.

IV

Si el incontinente es aquél que percibe lo que correspondería hacer en una situación particular, pero adopta el curso de acción opuesto, esto puede deberse fundamentalmente a dos causas. Según <M1b>, como veíamos, la imposibilidad de seguir el curso de acción que se percibe como correcto debe ser remitida al efecto desbordante de la *pasión*. Esto implica dos afirmaciones contradictorias y que resumen el núcleo de la paradoja: en primer lugar, en el *preciso momento* en el que la conducta akrática se produce, el alma se encuentra en plena posesión de sus capacidades racionales; simultáneamente, la fuerza de las pasiones impide al alma asentir en forma práctica (es decir, de tal forma que su asentimiento se traduzca en una acción) a aquél juicio al que –en la plenitud de sus facultades– asiente como verdadero y óptimo. En última instancia, de lo que se trataría es de la coexistencia antagónica de dos poderes inconmensurables: *razón* y *pasión*.

Si esto es así (es decir, si esta pretendida pugna entre *pasión* y *razón* no puede ser para Epicteto otra cosa que un conflicto *falaz* - en tanto lo que subyace a la pasión es precisamente un *juicio*), y si el conflicto real se produce entre dos *juicios* o *proposiciones*, parece prudente analizar los posibles valores de verdad de ambos juicios: (v1) que ambos juicios sean correctos (verdadero-verdadero); (v2) que ambos juicios sean erróneos (falso-falso); (v3) que uno de los dos juicios sea correcto, mientras el otro no (verdadero-falso)²⁵.

La adhesión explícita al principio de no-contradicción por parte de Epicteto²⁶ hace inviable la primera posibilidad (v1), en tanto no pueden existir dos juicios contradictorios que sean ambos verdaderos. En cuanto a las dos alternativas restantes, la posibilidad de responder adecuadamente a las mismas depende de una clarificación acerca de cuál es el lugar desde el que se dictamina la verdad o falsedad de los juicios en conflicto²⁷: si es desde el lugar del *sophós* desde donde realizamos tal evaluación, es evidente que ambas alternativas son posibles. No obstante, si asumimos el lugar del incontinente, el horizonte se invierte en forma radical – y es aquí donde el *determinismo epistémico* demuestra su papel operativo: si es imposible asentir a lo falso cuando se presenta como tal, será lógicamente imposible que el alma dé su asentimiento a *un* juicio que se le presenta claramente como falaz (v2) – y menos aun si esto sucede en ambos casos (v3).

Esta clasificación parece abandonarnos en un callejón sin salida, en tanto las tres alternativas señaladas se han mostrado imposibles. No obstante, un elemento no ha sido incorporado aun en la discusión: habiendo dado por sentado que la akrasia

²⁵ Descartamos, naturalmente, la posibilidad de que ambos, juicios sean erróneos.

²⁶ Cf. II.26.1-7.

²⁷ Si esto no era necesario en el primer caso, esto se debe a la absoluta universalidad del principio de no-contradicción.

consiste en un conflicto entre dos juicios *simultáneos*, no hemos considerado la posibilidad de que se trate, por el contrario, de dos juicios a los cuales el alma asiente en *dos momentos temporalmente distanciados*. En tanto el alma no constituya un núcleo previo a sus determinaciones y *ajeno* a las mismas, el fenómeno de la akrasia, como sugiere provisoriamente Richard Joyce²⁸, debe ser analizado desde un modelo anímico de *oscilación*: el alma del incontinente asiente ya a un juicio, ya a otro, pero ello en dos momentos sucesivos (quizás hasta en forma cíclica²⁹). La imposibilidad de la co-existencia de ambos juicios en el alma (en tanto son contradictorios) no excluye la alternativa de su existencia *alternada*. Si en un instante *t* puedo asentir a la verdad de la proposición X, en *t+1* puedo asentir a Y (contradictoria de X) sin que esto implique ningún tipo de dificultad teórica o práctica (en tanto el asentimiento a X haya sido abandonado o suspendido).

Si atendemos al principio del *determinismo epistémico*, no podemos dejar de ver que *ambos juicios* aparecen como *verdaderos* (v1), pero esto en el momento en que el alma da su asentimiento a *cada uno* de ellos³⁰. Por el contrario, si uno de ellos se mostrara al alma como falso, el alma no podría prestarle su asentimiento. Cuáles sean las razones de la sustitución del objeto de nuestro asentimiento y cuáles sean los efectos psíquicos de este movimiento no afectan en absoluto al fenómeno en cuestión. Si el objeto de mi asentimiento ha sido sustituido por su contradictorio, esto es suficiente para considerar a tal fenómeno como akrático.

¿No es esto una mera retraducción de <M1b> a un modelo *temporal* y de matriz epistémica? Tal parecería si admitimos que efectivamente estamos en presencia del fenómeno de la incontinencia. No obstante, si volvemos a plegar el desdoblamiento realizado, esto es, si articulamos los elementos presentados hasta ahora [A1...A5] y realizamos una relectura de la conducta akrática, veremos que la perspectiva del análisis ha modificado por completo la interpretación.

²⁸ Joyce, Richard: *op. cit.*, p. 325.

²⁹ Cf. Boeri, Marcelo: “Observaciones sobre el trasfondo socrático...”, p. 122-123.

³⁰ Richard Joyce ha realizado un desafortunado intento por demostrar la posibilidad de que el alma (en el marco de la psicología de Crisipo) podría asentir *simultáneamente* a dos juicios contradictorios. El objetivo de tal demostración es evidente: afirmar la posibilidad de la akrasia en tanto conflicto entre pasión y razón. Tal interpretación, sin embargo, encuentra dos obstáculos primordiales: en primer lugar, sólo subsiste en tanto desatendamos los numerosos fragmentos estoicos y doxográficos que apuntan hacia el *modelo de oscilación* (directamente dependiente del monismo psíquico) y en tanto nos atengamos a una lectura por demás cuestionable de ciertos fragmentos de Galeno. En segundo lugar, suponer que el estoicismo haya admitido la posibilidad del asentimiento simultáneo a dos juicios contradictorios produce un conflicto difícil de concebir con los motivos pedagógico-morales del racionalismo estoico. En todo caso, el intento del intérprete encuentra su límite (y su auto-negación) en la misma conclusión hacia la que dirige tales premisas, dado que su solución definitiva consiste en la afirmación de que el incontinente estaría asintiendo a dos proposiciones, ¡una de las cuales no es percibida como la contradictoria de la otra! Vid. Joyce, Richard: *op. cit.*

<M3>

(I1') *en el momento t*, el individuo posee un juicio X que afirma el curso de acción X';

(I2') *en el momento t*, comprende claramente X;

(I3') *en el momento t*, comprende claramente que X' es el mejor curso de acción posible;

(I3.1) *en el momento t+1*, posee un juicio Y que afirma que Y' es el mejor curso de acción posible;

(I4') en lugar de realizar X', opta por el curso de acción Y';

(I5) (Y' es contradictoria con X')

¿Parece este modelo un modelo adecuado de conducta akrática? Evidentemente no. Pero ése era precisamente el objetivo. Si el fenómeno de la akrasia presupone como condición de posibilidad no sólo un conflicto entre las partes del alma, sino también una disociación entre pasión y juicio, es preciso reconocer que ya habíamos establecido el incumplimiento de ambas condiciones. En tal caso, si [A1], [A2] y [A3] eran suficientes para refutar <M1b> (especialmente el momento I6), cabría preguntar por qué no nos detuvimos en aquella primera refutación y continuamos el análisis hasta desarrollar <M3>. La respuesta es evidente: si bien lo primero constituía una mera refutación de la akrasia por vía de la negación, <M3> no sólo propone una lectura alternativa de la misma conducta ϕ respecto de la cual <M1> pretendía dar cuenta, sino que ofrece una respuesta alternativa a la pregunta acerca de la causa del pasaje de (I3') a (I4'), a saber: en virtud de [A4] y [A5], la proposición Y ha sustituido a X y, en consecuencia, Y' se ha mostrado, *en el momento t+1*, como el mejor curso de acción posible. El análisis *inmanente* de la conducta del individuo akrático (sin evaluaciones realizadas desde la perspectiva exterior del sabio) ha demostrado que el agente no opera en contra de su voluntad ni en contra de su *better judgement*: el individuo akrático hace lo que *quiere* en ese momento y lo que su razón le muestra como el mejor curso de acción posible. Que su razón se encuentre en un estado debilitado e impotente para comprender que ese curso de acción no era, en realidad, el mejor posible, son consideraciones *a posteriori* que exigen una nueva perspectiva que nada tiene que ver con los elementos operativos en el momento en que se produjo aquella conducta³¹.

Mas aun, si el fenómeno de la akrasia ha sido considerado tradicionalmente como un caso de conducta irracional, [A4] y [A5] exigen comprender que la conducta del incontinente no es completamente *a-logos*. Se trata, por el contrario, de dos conjuntos de proposiciones en competencia (la posible organización silogística

³¹ Es precisamente este carácter inmanente de este análisis el que permite comprender el fenómeno de la akrasia sin recurrir a consideraciones relativas al estado cognitivo del agente, lo cual llevaría a suponer una matriz *aristotélica* en las consideraciones de Epicteto.

de tales conjuntos de proposiciones es, al menos en Epicteto, irrelevante), en donde uno de ellos prima sobre el otro por factores causales que pueden ser comprendidos en términos puramente epistémicos y sin recurrir en absoluto a las pasiones como determinación *in-mediata*. En otras palabras, no es en la realización de Y' a pesar de (I3') donde se manifiesta la irracionalidad del agente, sino, en todo caso, en el hecho de haber dado su asentimiento a un juicio erróneo:

¿Cuál es la causa de asentir a algo? El que nos parezca (φάινεσθαι) que es. Por lo tanto, no es posible asentir a lo que parezca que no es. ¿Por qué? Porque ésta es la naturaleza del discernimiento (διανοΐας): afirmar (ἔπινεύειν) lo verdadero, rechazar (δυσαρρεστῆν) lo falso, abstenerse ante lo indiferente. ¿Qué prueba hay de esto? «Siente ahora, si puedes, que es de noche». No es posible. «No sientas que es de día». No es posible. «Siente o no sientas que el número de las estrellas es par». No es posible. Cuando alguien asiente a lo falso, ten presente que no que quería asentir a lo falso – pues toda alma se ve privada de la verdad contra su voluntad, como dice Platón – sino que la mentira le pareció (ἔδοξεν) verdad. Vamos al caso de las acciones, ¿qué criterio tenemos, como aquí el de lo verdadero o lo falso? El deber y lo que no es el deber, lo conveniente y lo no conveniente, lo que tiene que ver conmigo y lo que no tiene que ver conmigo, y criterios semejantes a éstos. Entonces, ¿no puede uno pensar que algo le conviene y no elegirlo? No puede. Como la que decía [Medea]: «Me doy cuenta de qué maldades voy a cometer, pero mi pasión (θυμὸς) es más fuerte que mi voluntad (βουλεύματων)». Porque eso mismo, satisfacer la pasión y castigar a su marido, lo considera más conveniente que salvar a sus hijos. Sí, pero estaba engañada. Muéstrale claramente que está engañada y no lo hará; pero, mientras no se lo muestres ¿qué otra cosa ha de seguir sino la apariencia? Nada. Entonces, ¿porqué enfadarse con ella porque la desdichada anda equivocada sobre lo más importante y se ha vuelto una víbora en vez de un ser humano? En todo caso, ¿no compadecerás más bien –igual que compadecemos a los ciegos, igual que a los cojos– a los que están ciegos y cojos en lo más importante? Cualquiera que recuerde esto claramente, que para el hombre la medida de toda acción es la apariencia (φαίνόμενον) (por lo demás, o la apariencia es acertada o desacertada; si acertada, es irreprochable; si desacertada, él mismo recibe el castigo, pues no puede ser uno el que anda equivocado y otro el perjudicado), no se irritará con nadie, no se enfadará con nadie, a nadie insultará, a nadie hará reproches, no odiará, no se impacientará con nadie. ¿Así que incluso tan grandes atrocidades tienen como origen la apariencia? Ése y no otro. (I.28.1-11)

Conclusiones

El análisis que hemos intentado condensar en <M3> despliega una serie de elementos [A1...A5] que han sido en su mayor parte desatendidos en las discusiones contemporáneas de la problemática de la akrasia. Si nos hemos detenido en cada uno de estos elementos, esto se ha debido a dos motivos: en primer lugar, sólo

mediante la articulación lógica de los mismos es posible comprender la argumentación de Epicteto destinada a refutar la interpretación de la akrasia esbozada en <M1b>³². En segundo lugar, tales elementos ofrecen un horizonte de comprensión de la conducta del incontinente de suma riqueza teórica que no sólo impide ser reducido a los análisis socráticos de la misma, sino que debe ser comprendido como producto de la incorporación de los profundos desarrollos de la psicología estoica.

Aun así, la interpretación desarrollada en estas páginas nos obligó a realizar dos movimientos teóricos decisivos: en primer lugar, prescindir de toda evaluación desde la perspectiva de la sabiduría; en segundo término, reducir la conducta akrática a un conflicto entre dos juicios. Si asumimos la perspectiva de la literatura contemporánea sobre la problemática de la incontinencia, estos dos movimientos parecerían, a primer vista, empobrecer en forma significativa el análisis la misma. Por el contrario, creemos que el modelo ofrecido por Epicteto a través de estas dos estrategias fundamentales, en lugar de restar riqueza a la polémica, permite reconsiderar la conducta akrática desde un marco fundamentalmente *epistémico* que no excluye en modo alguno la problemática de las pasiones, sino que, por el contrario, las incorpora a partir del develamiento de su verdadera dimensión cognitiva.

Si este modelo *intelectualista y determinista* de análisis ha sido frecuentemente desestimado (reproduciendo en lo esencial un argumento ya presente en Plutarco³³) en función de un supuesto llamado a la *introspección* a fin de verificar la existencia de conductas akráticas³⁴, creemos, por el contrario, que el modelo <M3> ofrece una posibilidad de reinterpretar esa misma *evidencia empírica* bajo una nueva luz – aun cuando esto exija poner en cuestión ciertos conceptos fundantes de la tradición judeo-cristiana como los de *voluntad, indeterminación y responsabilidad*.

³² De modo inverso, prescindir de cualquiera de ellos implica socavar las bases de la argumentación del autor, abriendo la puerta a la deducción ulterior de conclusiones por completo distantes de aquellas a las que arriba el propio Epicteto.

³³ Cf. Plutarco: *De virtute morali*, 447b.

³⁴ Cf., a modo de ejemplo, Joyce, Richard: *op. cit.*, p. 315; Hoover, Joseph: “Akrasia: Judgement, Knowledge and the Surd”, *Rerum Causae*, vol. I, n° 1 (2006), pp. 5-9; Davidson, Donald: “How is Weakness of the Will Possible?”, en *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 2001, p. 29; Gilead, Amihud: “How is Akrasia Possible After All?”, *Ratio* (Blackwell Publishers, Oxford), vol. XII, n° 3 (1999), pp. 259-262; Ainslie, George: *Breakdown of Will*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 3-4; Levy, Neil: “Epistemic Akrasia and the Subsumption of Evidence: A Reconsideration”, *Croatian Journal of Philosophy*, vol. IV, n° 10 (2004), pp. 150.

Bibliografía

Ediciones de las *Disertaciones*:

Disertaciones, traducción y notas de Paloma Ortiz García, Barcelona, Gredos, 1993.

Entretiens, notas y traducción de Joseph Souilhé, París, Les Belles Lettres, 1948.

The Discourses as reported by Arrian. The Manual and Fragments, edición bilingüe, prólogo, traducción y notas de W.A. Oldfather, Londres, Heinemann, 1961, 2 vols.

Schenkl, H. (ed.): *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*, Leipzig, Teubner, 1916.

Ediciones de *Enchiridion*:

“Enchiridion”, traducción de Ángel Policiano, en *Angeli Politiani operum tomus secundus: continens ea, quae ex graeco in latinum convertit*, Lyon, S. Gryphium, 1545.

Enquiridión o Máximas, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1947.

Le manuel d'Épictète, plus y sont adjoustées Les sentences des philosophes de Grèce, traducciones de Antoine Du Moulin, Lyon, J. de Tournes, 1544.

Manual y Máximas, estudio preliminar de Francisco Montes de Oca, traducción de Antonio Brum, México, Porrúa, 2001.

Manuel, traducción de François Thurot, introducción de Charles Thurot, París, Hachette, 1889.

Les épistres de Phalaris et d'Isocrates; avec le manuel d'Epictète. Le tout traduit de grec en françoys de l'utilité desquelz livres est traicté dans l'épistre au lecteur, traducción de Antoine Du Moulin, Lugduni, apud Seb. Gryphium, 1538.

Policiano, Ángel (ed.): “Enchiridion Epicteti Stoici e graeco in latinum”, en *Omnia opera Angeli Politiani: et alia quaedam lectu digna, quorum nomina in sequenti indice videre licet*, Venecia, Aldi Romani, 1498.

Zanta, Léontine: *La traduction française du Manuel d'Epictète d'André de Rivaudeau au XVIe siècle*, París, Librairie Ancienne H. Champion, 1914.

Bibliografía secundaria:

Ainslie, George: *Breakdown of Will*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Belgum, Eunice: *Knowing better: An account of akrasia*, Nueva York, Garland, 1990.

- Bobzien, Susanne: "The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem", *Phronesis: A journal for Ancient Philosophy* (Brill Academic Publishers), vol. XLIII, n° 2 (1998), pp. 133-175.
- Bobzien, Susanne: *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1998.
- Boeri, Marcelo D.: "Observaciones sobre el trasfondo socrático y aristotélico de la ética estoica", *Ordia Prima*, vol. III (2004), pp. 107-146.
- Boeri, Marcelo D.: *Los estoicos antiguos. Sobre la virtud y la felicidad*, Santiago, Editorial Universitaria, 2004.
- Bréhier, Émile: *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, P.U.F., 1951.
- Cappelletti, Angel J. (ed.), *Los estoicos antiguos*, introducción, traducción y notas de Ángel J. Cappelletti, Madrid, Gredos, 1996.
- Davidson, Donald: "How is Weakness of the Will Possible?", en *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 2001.
- Dunn, Robert: *The possibility of weakness of will*, Indianápolis, Hackett, 1987.
- Elorduy, Eleuterio: *El estoicismo*, Madrid, Gredos, 1972, 2 vols.
- Gilead, Amihud: "How is Akrasia Possible After All?", *Ratio* (Blackwell Publishers. Oxford), vol. XII, n° 3 (1999), pp. 257-270.
- Gosling, Justin: "Mad, Drunk or Asleep?—Aristotle's Akratic", *Phronesis: A journal for Ancient Philosophy* (Brill Academic Publishers), vol. XXXVIII, n° 1 (1993), pp. 98-104.
- Grgic, Filip: "Aristotle on the Akratic's Knowledge", *Phronesis: A journal for Ancient Philosophy* (Brill Academic Publishers), vol. XLVII, n° 4 (2002), pp. 336-358.
- Henden, Edmund: "Weakness of Will and Divisions of the Mind", *European Journal of Philosophy* (Blackwell Publishing, Oxford), vol. XII, n° 2 (2004), pp. 199-213.
- Henry, Devin: "Aristotle on Pleasure and the Worst Form of Akrasia", *Ethical Theory & Moral Practice* (Kluwer Academic Publishers), vol. V, n° 3 (2002), pp. 255-270.
- Hoover, Joseph: "Akrasia: Judgement, Knowledge and the Surd", *Rerum Causae*, vol. I, n° 1 (2006), pp. 5-9.
- Inwood, Brad: *Ethics and human action in early stoicism*, Oxford, Oxford University Press, 1985.
- Kamtekar, Rachana: "(A)dw(j in Epictetus)", *Classical Philology* (University of Chicago Press), vol. XCIII, n° 2 (1998), pp. 136-160.
- Kane, Robert: *The significance of free will*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- Joyce, Richard: "Early Stoicism and Akrasia", *Phronesis: A journal for Ancient Philosophy* (Brill Academic Publishers), vol. LX, n° 3 (1995), pp. 315-335.
- Juliá, Victoria; Marcelo D. Boeri; Laura Corso: *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Buenos Aires, EUDEBA, 1998.

- Lesses, Glenn: "Content, Cause, and Stoic Impressions", *Phronesis: A journal for Ancient Philosophy* (Brill Academic Publishers), vol. XLIII, n° 1 (1998), pp. 1-25.
- Levy, Neil: "Epistemic Akrasia and the Subsumption of Evidence: A Reconsideration", *Croatian Journal of Philosophy*, vol. IV, n° 10 (2004), pp. 149-156.
- Lewis, Eric: "The Stoics on Identity and Individuation", *Phronesis: A journal for Ancient Philosophy* (Brill Academic Publishers), vol. XL, n° 1 (1995), pp. 89-108.
- Long, Anthony A.: *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford, Clarendon Press, 2002.
- Long, Anthony A.: *Stoic studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Meinwald, Constance: "Ignorance and Opinion in Stoic Epistemology", *Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy* (Brill Academic Publishers), vol. L, n° 3 (2005), pp. 215-231.
- Mele, Alfred R.: *Autonomous agents: from self-control to autonomy*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Mele, Alfred R.: "Incontinent Believing", *Philosophical Quarterly* (Blackwell Publishing, Oxford), vol. XXVI, n° 143 (1986), pp. 212-222.
- Owens, David: "Epistemic Akrasia", *The Monist* (Buffalo University, Nueva York), vol. LXXXV, n° 3 (2002), pp. 381-97.
- Plutarco, *Moralia*, edición bilingüe, traducción, introducción y notas de Frank C. Babbitt, Londres, Heinemann, 1961, 16 vols.
- Reed, Baron: "The Stoics' Account of the Cognitive Impression", en David Sedley (ed.): *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XXIII, 2002, pp. 147-80.
- Rorty, Amelie Oksenber: "The social and political sources of Akrasia", *Ethics* (University of Chicago), vol. CVII, n° 4 (1997), pp. 644-657.
- Saarinen, Risto: "Walter Burley on akrasia: Second Thoughts", *Vivarium* (Koninklijke Brill NV), vol. XXXVII, n° 1 (1999), pp. 60-71.
- Salles, Ricardo: "Compatibilism: Stoic and Modern", *Archiv für Geschichte der Philosophie* (Walter de Gruyter), vol. LXXXIII, n° 1 (2001), pp. 1-23.
- Salles, Ricardo: *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, Londres, Ashgate Publishing Co., 2005.
- Salles, Ricardo; José Molina: "¿Depende todo lo que hacemos de factores externos? Causalidad externa y causalidad interna en la psicología estoica de las acciones", *Nova Tellus* (Centro de Estudios Clásicos), vol. XXII, n°2 (2004), pp. 123-149.
- Schofield, Malcolm: "Epictetus: Socratic, Cynic, Stoic", *Philosophical Quarterly* (Blackwell Publishing, Oxford), vol. LIV, n° 216 (2004), pp. 448-456.
- Segvic, Heda: "No One Errs Willingly: the Meaning of Socratic Intellectualism", en

- David Sedley (ed.): *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XIX, 2000, pp. 1-46.
- Séneca, Lucio Anneo, *Moral Epistles*, edición bilingüe, traducción de Richard M. Gummere, Cambridge, Harvard University Press, 1917-25. 3 vols.
- Simplicius: <*Commentarius in Epicteti Enchiridion*> *On Epictetus Handbook*, Londres, Duckworth, 1951.
- Sarah Stroud; Christine Tappolet (eds.): *Weakness of Will and Practical Irrationality*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- Strawson, Galen: *Freedom and belief*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- Vernon Arnold, E.: *Roman Stoicism: Being Lectures on the History of Stoic Philosophy With Special Reference to its Development Within the Roman Empire*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1958.
- Wallace, R. Jay: “Three Conceptions of Rational Agency”, *Ethical Theory & Moral Practice* (Kluwer Academic Publishers), vol. II, n° 3 (1999), pp. 217-242.
- Woolf, Raphael: “Consistency and Akrasia in Plato's *Protagoras*”, *Phronesis: A journal for Ancient Philosophy* (Brill Academic Publishers), vol. XLVII, n° 3 (2002), pp. 224-253.

Rodrigo Sebastián Braicovich
Universidad Nacional de Rosario. Argentina
rbraicovich@yahoo.com.ar