

PLATONISMO Y AKRASÍA EN CRISIPO. LA INTERPRETACIÓN DE MARCELO BOERI

Platonism and Akrasia in Chrysippus. The Interpretation of Marcelo Boeri

RICARDO SALLES*

Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN

Se formulan dos preguntas en torno a la interpretación que ofrece Marcelo Boeri en *Apariencia y realidad en el pensamiento griego* acerca del problema de la *akrasía* en el estoicismo: ¿puede la adaptación monista que hizo Crisipo del modelo platónico del alma dividida en *República* IV ofrecer una explicación filosóficamente satisfactoria del fenómeno clásico de la *akrasía*?, y ¿es este fenómeno el verdadero *explanandum* de esta adaptación? Se intentará mostrar que la respuesta a estas preguntas puede ser negativa hasta cierto punto y, por ello, distinta de la respuesta de Boeri en este libro. El argumento se basa en un análisis de Plutarco (VM 446F-447B) y del problema clásico de la *akrasía*.

Palabras clave: Crisipo, Platón, *akrasía*, estoicismo.

ABSTRACT

The paper addresses two questions regarding the interpretation of *akrasia* among the Stoics, offered by Marcelo Boeri in his book *Appearance and Reality in Greek Thought*: On the one hand, can Chrysippus's monistic adaptation of the Platonic model of the divided soul set forth in Book IV of the *Republic* provide a philosophically satisfactory explanation of the classical phenomenon of *akrasia*? On the other hand, is this phenomenon the true *explanandum* of this adaptation? The paper shows that the answer to both these questions could be negative and thus different from the answer provided by Boeri in his book. The argument is based on the analysis of Plutarch VM 446F-447B and on the analysis of the classical problem of *akrasia*.

Key words: Chrysippus, Plato, *akrasia*, Stoicism.

Artículo recibido: 14 de junio de 2009; aceptado: agosto 22 de 2009.

* rsalles@unam.mx

1. Introducción

En un libro reciente, *Apariencia y realidad en el pensamiento griego*,¹ Marcelo Boeri otorga un lugar destacado al problema clásico de la *akrasía*, es decir, al problema de cómo es posible actuar contrariamente a lo que uno cree que es mejor. Si bien el estoicismo no se ocupó de él de forma sistemática, el tema habría sido objeto de discusión por parte de representantes importantes de la escuela. En lo que sigue formulo dos preguntas en torno a la interpretación propuesta por Boeri. La primera es la de si la adaptación monista que hizo Crisipo del modelo platónico del alma dividida en *República* IV puede ofrecer una explicación filosóficamente satisfactoria del fenómeno clásico de la *akrasía*. La segunda se refiere a si Crisipo efectivamente adaptó el modelo platónico al monismo *con el propósito de explicar* este fenómeno. En otras palabras: ¿es este fenómeno el verdadero y pretendido *explanandum* de dicha adaptación? Según intentaré mostrar, la respuesta a esta serie de preguntas puede ser negativa y, por consiguiente, distinta de la que propone Boeri (2007). Es importante dejar claro cuál es mi objetivo. Si bien el término griego ἀκρασία y sus cognados aparecen unas cuantas veces en los *Stoicorum Veterum Fragmenta* y las obras de Epicteto,² no pretendo investigar si, en estos contextos, el término efectivamente denota el fenómeno clásico de la *akrasía*. Tampoco es mi intención pronunciarme acerca de si los estoicos aceptaron, bajo este u otro nombre, la posibilidad de este fenómeno e intentaron explicarlo.³ Mi único objetivo es más modesto: preguntarme si la adaptación hecha por Crisipo del modelo de *República* IV realmente explica y pretende explicar este fenómeno.

En el primer apartado, me dedico a plantear el problema clásico de la *akrasía* y a describir el modelo usado por Platón para solucionarlo. En el segundo, me ocupo de cuál es el *explanandum* de la teoría de Crisipo y, en este marco, intento mostrar que la principal fuente sobre esta teoría –Plutarco– deja abierta la posibilidad de que este

1 El problema de la *akrasía* también es el objeto de estudio de “The Presence of Socrates and Aristotle in the Stoic Account of Akrasia” (Boeri 2005), trabajo al cual también me referiré. Estoy muy agradecido con el Dr. Boeri y con el árbitro anónimo de *Ideas y Valores* por sus observaciones sobre la penúltima versión del presente artículo.

2 Cf. SVF 3.265 (= DL 7.92-93), 3. 476 (= PHP 4.4.24) y Epicteto, *Diss.* 2.16.45 y 2.18.7. Para un estudio reciente del uso del término en el estoicismo, véase Gourinat (2007; cf. Boeri 2005 384, n. 2).

3 Según Sorabji (55-65, 303-318), toda emoción involucra *akrasía* entendida en el sentido clásico: “Zeno, Chrysippus, and Seneca seem to think emotion involves akrasia, lack of control, in the sense of conflict with one’s better judgement”. Para una discusión detallada de esta afirmación y del lugar que esta ocupa en la reconstrucción hecha por Sorabji de la teoría estoica de las emociones, (cf. Boeri 2005 394-398).

explanandum sea, no la *akrasía*, sino algo distinto, a saber, por qué los seres humanos tendemos a creer, falsamente según Crisipo, que en el alma pueden darse simultáneamente actitudes opuestas sobre una misma acción. El *explanandum* no sería el fenómeno mismo asociado con la *akrasía*, sino la falsedad de nuestra creencia en él.

2. La *akrasía* y el modelo platónico

La forma en que el término griego ἀκρασία debe traducirse ha sido un tema polémico entre los especialistas. Marcelo Boeri opta por “incontinencia”, que también es una de las opciones favoritas de la tradición davidsoniana (Davidson 1980b). Otra posibilidad es “debilidad de la voluntad”, también usada en esa tradición. Una dificultad con “incontinencia” es que, en ciertos contextos, el término denota una enfermedad asociada con la senilidad que poco tiene que ver con el fenómeno clásico de la *akrasía*.⁴ En cambio, un problema con “debilidad de la voluntad” es que parece implicar que el sujeto de la debilidad es la voluntad entendida como una facultad distinta de las demás facultades conativas, cuando en realidad no parece haber en la filosofía griega una noción de voluntad entendida en estos términos, como sí la hay, por ejemplo, en la patrística y, muy particularmente, en Agustín de Hipona (cf. Kahn 1988; Mansfeld 1991; Sedley 1991, y Sorabji 2000 319-340). Sea como fuere, no tiene importancia cómo se traduzca ἀκρασία mientras no se pierda de vista el fenómeno mismo al cual se refiere el término. El fenómeno está claramente definido en la discusión antigua desde Sócrates. Es quizá Aristóteles quien lo define con mayor claridad. En la modalidad que se asocia con la debilidad (ἀσθήνεια), la *akrasía* es un estado del carácter debido al cual un agente a menudo actúa de forma contraria a cómo él cree que es mejor actuar, creencia que se manifiesta en una elección, προαίρεσις, del agente (cf. EN 7.1-3).⁵ Según Aristóteles, para que una acción sea un reflejo de este estado, es necesario que sea intencionada y libre: (a) el agente debe tener plena conciencia de que actúa de forma contraria a lo que él cree ser mejor, pues de lo contrario, si no tuviera conciencia de eso, la acción no sería ni siquiera voluntaria (ἐκούσιον) y, por otra parte, (b) no debe haber nada externo que lo fuerce a realizar tal acción ni, en general, algo externo que le impida hacer lo que cree ser mejor, pues de lo contrario, la acción tampoco sería voluntaria. En efecto, de acuerdo con la caracterización que ofrece Aristóteles de las acciones voluntarias, estas son precisamente aquellas que cumplen

4 Véase DRAE (22.ª ed.), s. v. “incontinencia”, y OED (2.ª ed.), s. v. “incontinence”.

5 Para la diferencia entre *akrasía* débil y *akrasía* “precipitada” (προπετής), (cf. EN 7.7 1150b19-20 y 7.10 1152a18-19).

con estas dos condiciones (cf. EN 3.1 y, en particular, 1109b35-1110a1 y 1111a20-21. Cf. EE 2.8 1224a8-1225a36). Un caso típico es aquel en que, sabiendo que debo seguir una dieta baja en calorías, no puedo resistir comerme una rebanada extra de este delicioso pastel de chocolate. Aunque los detalles de este ejemplo no están en el propio Aristóteles, la idea general de la incontinencia respecto de la dieta es claramente aristotélica, y es, de hecho, un caso clave en su teoría de la incontinencia, como lo demuestra su análisis de este fenómeno (EN 7.3 y, muy particularmente, 1147a24-b19). Al romper mi dieta, piensa Aristóteles, mi acción refleja *akrasía* si nada me fuerza a realizarla y si, al realizarla, sé perfectamente que estoy rompiendo mi dieta. El texto admite diversas interpretaciones,⁶ pero entendido en el sentido que acabo de señalar, la *akrasía* aristotélica, al ser libre e intencional, representa un desafío explicativo para cualquier teoría de la motivación, pues pone al descubierto una falla en el nexo causal que suele haber entre algunas de nuestras creencias evaluativas y nuestras acciones. Si mis acciones en general se explican por mis creencias evaluativas –en general, hago lo que creo que es bueno cuando nada me impide hacerlo y tengo conciencia de lo que hago–, entonces ¿cómo explicar que yo realice libre e intencionalmente una acción contraria a mis creencias evaluativas? Estas condiciones generales para la explicabilidad de una acción aparecen con gran fuerza en el Sócrates platónico.⁷ Como ahora veremos, aún tiene cierta vigencia en la teoría contemporánea de la acción de corte davidsoniano.

Según Davidson,⁸ la posibilidad de la *akrasía* es incompatible con dos supuestos que suelen emplearse para explicar las acciones intencionales en general. Estos son, primero, que quien sabe, o cree, que debe evitar una acción querrá evitarla y, segundo, que quien quiera evitar una acción la evitará a menos que se lo impida algo externo, contrario y más fuerte que su deseo. Por ejemplo, si creo que no debo permanecer sentado porque debo ofrecer mi silla a la anciana que acaba de entrar, querré ponerme de pie y ofrecerle la silla, lo cual es algo que de hecho haré a menos que, por ejemplo, una fuerza externa repentina –una violenta ráfaga de viento o alguien que me empuja– me impida levantarme.

6 La discusión moderna sobre este texto se centra en si la *τελευταία πρότασις* (en EN 1147b9) es la premisa menor del silogismo (en cuyo caso la acción no podría ser plenamente intencional) o la conclusión (en cuyo caso sí podría). Para una sinopsis de la discusión, (cf. Sorabji 310-313).

7 Véase en particular, *Protágoras* 354C, *Menón* 78B y *Gorgias* 468B. (cf. *Filebo* 22B, *Timeo* 86D-E y *Leyes* 636C).

8 Véase principalmente Davidson (1980a y 1980b), así como los trabajos reunidos en LePore & McLaughlin (3-148). Véase también Pears (15-40, 107-118).

Una consecuencia de estos dos supuestos es que la incontinencia es imposible, pues una acción acrática es justamente aquella que el agente hace libre e intencionalmente, pero es contraria a lo que él cree que debe hacer. En el ejemplo, yo actuaría de forma incontinente si, sabiendo perfectamente que debo ofrecer la silla a la señora y no habiendo nada externo que impida levantarme, permanezco cómodamente sentado. Para que tal acción incontinente realmente suceda tiene que ocurrir una falla en alguno de los supuestos de los que partimos: (a) pudiendo levantarme, *no tuve el deseo* de ofrecerle la silla a la señora aunque sabía que debía hacerlo, o (b) pudiendo levantarme, *tuve el deseo* de ofrecerle la silla y de hacer lo que yo debía, pero también *tuve otro deseo*, más fuerte que el primero, cuyo objeto era quedarme sentado por comodidad. En cualquier caso se viola alguno de los dos supuestos iniciales. En el primero, *tuve* la creencia de que debía levantarme y además *tuve* la posibilidad de hacerlo, pues nada externo me lo impedía; sin embargo, no quise hacerlo. En este caso, la falla se dio en el vínculo entre creencia y deseo. En el segundo caso, *tuve* la creencia de que debía levantarme y, junto con la posibilidad de hacerlo, también *tuve* el deseo de hacerlo. En este caso, la falla se dio en el vínculo entre deseo y acción: el deseo que debía causar la acción no pudo hacerlo porque lo venció un deseo más fuerte. En cualquier caso, la acción incontinente presupone una falla en alguno de los dos vínculos necesarios para explicar las acciones intencionales en general. Por lo tanto, explica Davidson, reconocer la posibilidad de las acciones incontinentes es, al mismo tiempo, reconocer la debilidad de un modelo fundamental para explicar las acciones intencionales en general.

Una formulación importante de este problema en la obra de Davidson figura en su artículo “How is Weakness of the Will Possible?”, publicado en 1970 (cf. 1980b 23). En él se presentan dos principios clave para explicar las acciones intencionales en general, los cuales no podrían ser simultáneamente correctos si en efecto hubiera acciones acráticas. Podemos enunciar los dos principios del siguiente modo:

(P₁) Si un agente desea hacer *x* más que *y* y cree ser libre de hacer cualquiera de las dos cosas, entonces, si ha de hacer o *x* o *y* y actúa intencionalmente, hará *x* y no *y*.

(P₂) Si un agente juzga que es mejor hacer *x* que hacer *y*, entonces deseará hacer *x* más que hacer *y*.

Por ejemplo, si juzgo que es mejor tomar Coca-Cola que Pepsi Cola, este juicio me hará *desear* tomar Coca-Cola en vez de Pepsi, y este deseo, a su vez, me hará tomar Coca-Cola en vez de Pepsi cada vez que se presente una situación en que, actuando de forma intencional, puedo tomar cualquiera de las dos y tengo que tomar alguna de las dos. Este poder, aclara Davidson, consiste en la ausencia de obstáculos

externos.⁹ Como vimos más arriba, para que ocurra la incontinencia en una situación en que se cumplen estas dos condiciones tiene que haber una falla en alguno de los principios anteriores y, con ello, una falla básica en el modelo de que disponemos para explicar acciones intencionales. Acabo tomando Pepsi, o bien porque tengo el deseo de hacerlo a pesar de que juzgo que la Coca-Cola es mejor, o bien porque, si bien tengo el deseo de tomar Coca-Cola (en conformidad con mi juicio de que la Coca es mejor), algo más fuerte que este deseo me lo impidió, a saber, el deseo de tomar Pepsi. El desafío que representa la explicación de las acciones incontinentes ha llevado incluso a ciertos autores contemporáneos ajenos a la tradición davidsoniana a sostener que tales acciones son imposibles. Un caso claro es el de Hare, quien sostiene que “es una tautología decir que no podemos asentir sinceramente a [...] una orden dirigida a nosotros mismos y, al mismo tiempo, no llevarla a cabo si ahora se da la oportunidad de llevarla a cabo y está en nuestro poder (físico y psicológico) hacerlo” (20).¹⁰

Un modelo importante en la Antigüedad que intenta explicar este fenómeno es el que Platón hizo famoso en el libro IV de la *República* (436A-440B): las acciones debidas a la *akrasía* se explican por un conflicto interno del alma en el que esta se halla dividida en partes que se rigen por motivaciones distintas. Una de ellas, la racional o “calculadora” (439D5-6: τὸ λογιστικόν), cree que, habida cuenta de todos los factores relevantes, es mejor hacer *x* que *y*. Esta creencia es el resultado de un cálculo racional y tiene una fuerza conativa equivalente a la de un deseo. En efecto, Platón en ocasiones emplea el término “anhelar” (βούλεσθαι) para referirse al estado conativo correlacionado con una creencia de la parte racional (cf. *República* IX 577D11).¹¹ De este modo, dicha creencia sería suficiente para causar la acción correspondiente si nada externo le impide al agente realizarla y ningún deseo contrario se le opone. Pero, justamente, en casos de *akrasía*, la parte apetitiva del alma (439D6-8: τὸ ἐπιθυμητικόν) desea hacer *y* en vez de *x* porque *y* es más placentero que *x*. La parte apetitiva, al ser más fuerte que la racional, causa que la persona haga *y* en vez de *x*. Al ocurrir esto, el agente, “controlado por su apetito” (440A1: κρατούμενος [...] ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας), es llevado a realizar una acción contraria a lo que la parte racional de su alma estableció como lo mejor, pero la acción es libre

9 Este punto específico de la teoría se desarrolla de forma pormenorizada en un trabajo posterior (Davidson 1980c).

10 “It is a tautology to say that we cannot sincerely assent to a [...] command addressed to ourselves, and at the same time not perform it, if now is the occasion for performing it and it is in our (physical and psychological) power to do so”.

11 Aunque Platón también usa este término para referirse a estados de deseos de las demás partes del alma, (cf. *República* IV 437B-C, 439B1 y VIII 557B6).

–el agente no es forzado por algo externo– e intencional, pues el agente tiene la creencia de que x es mejor que y . En consecuencia, el agente realiza libre e intencionalmente una acción contraria a su creencia de qué es mejor.¹² En el modelo platónico, el principio davidsoniano que se ve afectado por la acción acrática es (P_1), pues, si bien el agente concluye que x es mejor que y y esta conclusión está dotada de una fuerza conativa equivalente a la de un deseo, la conclusión es vencida por un deseo apetitivo más fuerte de realizar y en vez de x .

Otro modelo antiguo, aparentemente distinto del de *República* IV, es el que propone Sócrates en *Protágoras* (351B-358A). Según la interpretación tradicional de este texto, el modelo socrático niega la posibilidad de la *akrasía*. Aquellas acciones que parecen incontinentes no lo son de hecho, por la simple razón de que no son realmente intencionales. Este sería el espíritu del *dictum* “nadie hace el mal voluntariamente”.¹³ El agente hace algo contrario a lo que piensa que es mejor, actúa bajo la creencia falsa de que su acción va plenamente de acuerdo con su preferencia. Por consiguiente, el agente no actúa intencionalmente en contra de su preferencia, lo cual implica que la acción no es plenamente acrática, pues sólo son acrálicas en un sentido fuerte aquellas acciones en las que el agente actúa libre e *intencionalmente* en contra de su propia preferencia. Según esta interpretación, habría, por lo tanto, una profunda diferencia entre este modelo del *Protágoras* y el de la *República* IV, pues el de la *República* no cancela la posibilidad de la *akrasía* en ese sentido fuerte.¹⁴ Sin embargo, algunos estudios recientes han puesto en duda esta diferencia entre los dos modelos y han sostenido que la postura de Platón respecto de la *akrasía* en *Protágoras* y *República* IV es, de hecho, la misma, en el sentido de que, en este último texto, Platón no se aparta de la postura sostenida en el primero.¹⁵

3. La adaptación estoica del modelo platónico de *República* IV. ¿Cuál es su objetivo?

De acuerdo con Boeri (2007), los estoicos ortodoxos, con el objetivo de explicar la *akrasía*, retomaron la tesis platónica de que la *akrasía* consiste en un conflicto interno del alma. La acción incontinente, aceptan estos estoicos, es el resultado de una pugna en la

12 Para un estudio reciente y detallado de este argumento, (cf. Carone 2001 y 2005). Véase también Moline (1978), Lesses (1987) y Woods (1987).

13 Véase en particular, *Protágoras* 354C, *Menón* 78B y *Gorgias* 468B, (cf. *Filebo* 22B, *Timeo* 86D-E y *Leyes* 636C).

14 Esta interpretación es la más común entre los estudiosos de Platón. Cabe destacar a Vlastos (99 y 105) y a Taylor (203).

15 Es el caso de Carone (2001).

que el alma aparece motivada por dos valores distintos. Los estoicos sólo se habrían apartado de Platón respecto de cómo entender la *ontología* de este conflicto. En el modelo platónico de *República* IV, el conflicto debe entenderse como una oposición entre distintas partes del alma: la racional y la apetitiva adoptan actitudes opuestas hacia una misma acción: la creencia de *x* es mejor que *y* y el deseo de hacer *y* en vez de *x*. En cambio, en el modelo estoico ortodoxo, el conflicto no debe entenderse así, porque el alma no tiene partes que pudieran adoptar en un mismo momento actitudes opuestas hacia un mismo objeto o acción, como lo requiere el modelo platónico. No es que el alma de los estoicos no tenga partes funcionalmente distintas, porque, como lo indica Boeri, no cabe duda de que sí las tiene (cf. Boeri 2007 290).¹⁶ La diferencia con Platón es que estas partes no pueden entrar en conflicto entre sí en el sentido de adoptar posturas o actitudes distintas respecto de un mismo objeto. Esto se debe a que, según los estoicos, en los seres dotados de razón, la facultad de deseo no es distinta de la facultad de razón. El deseo, o “impulso” (ὄρμη), término genérico usado por los estoicos para referirse a las distintas clases de estados conativos, no es otra cosa sino el resultado de un acto de asentimiento de la razón a cierto tipo de impresiones.¹⁷ De este modo, el modelo estoico ortodoxo propone un monismo respecto de la motivación, o “monismo motivacional”, en los seres racionales. En ellos, todos los estados conativos tienen a la razón como origen causal o, bajo cierta interpretación de las fuentes, como único elemento constitutivo.¹⁸ Este monismo motivacional es la principal razón por la cual los estoicos ortodoxos se apartan de Platón. Para Crisipo, puede haber conflictos dentro del alma, pero estos no deben entenderse como una pugna entre distintas partes del alma. Más bien, el alma en su conjunto, conducida por su parte rectora (τὸ ἡγεμονικόν), puede tomar en momentos distintos actitudes opuestas respecto de una misma acción.¹⁹ Esta inestabilidad de la parte rectora tiene su causa en su debilidad, la cual tiene como contraparte fisiológica una tensión inadecuada del *pneuma* anímico. Dado todo lo anterior, el conflicto característico

16 Algunas de las fuentes antiguas más importantes sobre este aspecto de la psicología estoica ortodoxa están reunidas en SVF (v. 2.823-833).

17 Dos textos importantes al respecto son Estobeo, *Ecl.* 2.86, 17-88, 6 (SVF3.169, 171, 173; LS 53Q, 331), Plutarco, SR 1057A (SVF 3.177; LS 53S). Una discusión detallada de este tema es la ofrecida en Boeri (2005 390-402).

18 No hay unanimidad en las fuentes respecto de si el impulso es causado por un acto de asentimiento o consiste en un acto de asentimiento. Para una descripción del problema, (cf. Boeri 2005 397, n. 40).

19 Cf. Plutarco, VM 446F-447B (SVF 3.459 y LS 6G), citado más abajo.

de la *akrasía* sería, según el modelo platónico de *República* IV, uno en que una misma parte del alma, la rectora, oscila entre dos actitudes opuestas respecto de una misma acción: en nuestro ejemplo, entre creer que *x* es mejor que *y* y creer que, en un mismo sentido de “mejor”, *y* es mejor que *x*.

Es importante hacer hincapié en que, según Boeri (2007), esta adaptación del modelo platónico fue hecha por los estoicos *ortodoxos*, es decir, aquellos que se apegaron al monismo motivacional de Zenón de Citio y de Crisipo de Solos, el fundador y el tercer miembro de la escuela estoica, respectivamente. De hecho, algunos estudiosos del tema han esgrimido buenas razones para sostener que fue Crisipo quien realizó de manera detallada la adaptación monista del modelo platónico (cf. Sorabji 313-314).²⁰ Como bien lo señala Boeri, también hubo estoicos heterodoxos que se apartaron de Zenón y Crisipo en este y otros puntos, y aceptaron, sin ninguna limitación substantiva, el modelo platónico para explicar la *akrasía*. Un caso notorio podría ser el de Posidonio, estoico intermedio de principios del siglo I antes de nuestra era (cf. Boeri 2007 290-295).²¹

La adaptación estoica del modelo platónico al monismo motivacional, realizada probablemente por Crisipo, es descrita con todo cuidado por Boeri (2007 291-297). Según lo advierte Boeri, Crisipo se aparta de Platón en tres puntos significativos: (a) las actitudes en conflicto no son deseos o impulsos, como parece ser el caso en Platón, sino creencias basadas en actos de asentimientos, las cuales, si bien causan deseos, no son ellas mismas necesariamente estados de deseo (aunque sobre esto hay una ambigüedad importante a la cual me referiré más adelante); (b) estas creencias no son tenidas por partes distintas del alma, sino por la parte rectora como un todo, y (c) tales creencias no co-existen simultáneamente en el alma –no hay un mismo momento *t* tal que ambas se manifiestan en *t*–, sino que el alma en su conjunto las adopta en *tiempos distintos*, aunque, debido a la rapidez de este cambio, esto nos pasa inadvertido y creemos falsamente que las actitudes opuestas son simultáneas. A pesar de estas tres significativas diferencias, Crisipo hace una concesión fundamental al platonismo, a saber,

20 Boeri no se refiere específicamente a Crisipo. Pero suponer que fue él no afecta el argumento de Boeri y, en adelante, me referiré a Crisipo como el responsable de esta adaptación.

21 Algunos estudiosos (citados por Boeri, cf. 287, n. 13) han argumentado que Posidonio no se apartó realmente del monismo motivacional del estoicismo ortodoxo y que la principal fuente sobre su psicología, Galeno (en PHP, esp. libros IV [3.3 y 4.8] y V [1. 5-6 y 6. 42]), al asimilarlo al platonismo, distorsiona su postura para fines polémicos. Véase muy particularmente Cooper (esp. 451-455 y 467-468). Sobre este problema, (cf. Boeri 2005 406-410).

que la *akrasía* tiene como rasgo constitutivo un conflicto anímico entre dos estados mentales opuestos respecto de una misma acción.

En lo que resta, sin embargo, deseo preguntarme si esta elaborada teoría del conflicto anímico en términos de una oscilación racional realmente pretende explicar el fenómeno clásico de la incontinencia, esto es, la propensión a actuar en contra de lo que uno cree ser mejor.

Para comenzar, sería útil citar *in extenso* los textos en los que se reporta la teoría crisipiana.²² En ninguno se cita a Crisipo de forma explícita, pero, según ya mencioné en dos ocasiones, hay buenas razones para atribuírselas efectivamente. El primero es Plutarco (VM 446F-447B, citado en SVF 3.459 y LS 65G). Cito la traducción de Boeri y el texto de Pohlenz:

Algunos afirman que la pasión no es diferente de la razón, que [entre pasión y razón] no hay conflicto ni guerra civil, sino la conversión de una única razón hacia dos direcciones. Esto nos pasa inadvertido debido a la agudeza y velocidad del cambio, y no nos percatamos de que es lo mismo del alma aquello con lo cual naturalmente apetecemos y nos arrepentimos, estamos iracundos y temerosos, y somos conducidos hacia un acto vergonzoso, y cuando el alma está siendo conducida vuelve a recuperarse. También dicen que el apetito, la ira, el temor y todas las cosas por el estilo son opiniones y juicios perversos, que no surgen en una cierta parte del alma sino que son inclinaciones, concesiones, asentimientos e impulsos de lo rector en su totalidad y, en general, ciertas actividades que en un momento pueden cambiar [de un modo o de otro], tal como sucede con las irrupciones repentinas de los niños que tienen una impetuosidad y violencia que carece de seguridad y firmeza debido a su debilidad.

ἔνιοι δέ φασιν οὐχ ἕτερον
εἶναι τοῦ λόγου τὸ πάθος οὐδὲ δυεῖν διαφορὰν καὶ στάσιν,
ἀλλ' ἐνὸς λόγου τροπὴν ἐπ' ἀμφοτέρα, λανθάνουσαν ἡμᾶς
ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς, οὐ συννοῶντας ὅτι ταῦτόν
ἐστὶ τῆς ψυχῆς ᾧ πέφυκεν ἐπιθυμεῖν καὶ μετανοεῖν,
ὀργίζεσθαι καὶ δεδιέναι, φέρεσθαι πρὸς τὸ αἰσχρὸν ὑφ'
ἡδονῆς καὶ φερομένης πάλιν αὐτῆς ἐπιλαμβάνεσθαι· καὶ
γὰρ ἐπιθυμίαν καὶ ὀργὴν καὶ φόβον καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα
δόξας εἶναι καὶ κρίσεις πονηράς, οὐ περὶ ἓν τι γινομένης
τῆς ψυχῆς μέρος, ἀλλ' ὅλου τοῦ ἡγεμονικοῦ ῥοπᾶς καὶ
εἴξεις καὶ συγκαταθέσεις καὶ ὀρμᾶς καὶ ὄλως ἐνεργείας
τινάς οὐσας ἐν ὀλίγῳ μεταπτωτάς, ὥσπερ αἱ τῶν παίδων
ἐπιδρομαὶ τὸ ραγδαῖον καὶ τὸ σφοδρὸν ἐπισφαλές ὑπ'
ἀσθενείας καὶ ἀβέβαιον ἔχουσι.

22 Para más referencias sobre la teoría estoica de la oscilación racional y un análisis pormenorizado del testimonio de Plutarco, cf. Sorabji (303-342).

En apoyo a esta tesis de que los conflictos anímicos son un cambio de actitud de una misma parte del alma respecto de una misma cosa, a saber, de la parte rectora, y no una oposición entre dos partes, Plutarco, unos párrafos antes (VM 441C, citado en SVF 3.459, LS 61B), ya se había referido a la idea de que lo que parecen ser dos partes del alma –la pasional o irracional, por un lado, y la racional, por otro– no son otra cosa sino una misma parte, la rectora, dispuesta de modos opuestos en tiempos distintos. Es el otro texto al que quiero referirme:

Juzgan que lo pasional y lo irracional no se distinguen de lo racional por una diferencia ni por la naturaleza del alma [“ni por naturaleza” (Pohlenz)], sino que la misma parte del alma, a la que sin duda llaman “pensamiento” y “lo rector”, se vuelve vicio y virtud cuando se transforma y cambia completamente no sólo en los estados pasionales sino también en los cambios de condición o disposición, y que en sí misma no contiene nada irracional.

καὶ νομίζουσιν
οὐκ εἶναι τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον διαφορᾶ τινι καὶ
φύσει [ψυχῆς] τοῦ λογικοῦ διακεκριμένον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ
τῆς ψυχῆς μέρος, ὃ δὴ καλοῦσι διάνοιαν καὶ ἡγεμονικόν,
δι’ ὅλου τρεπόμενον καὶ μεταβάλλον ἔν τε τοῖς πάθεσι
καὶ ταῖς καθ’ ἕξιν ἢ διάθεσιν μεταβολαῖς κακίαν τε γίνε-
σθαι καὶ ἀρετήν, καὶ μηδὲν ἔχειν ἄλογον ἐν ἑαυτῷ

En estos textos hay una ambigüedad que afecta un aspecto central de la teoría. Ninguno de ellos indica de forma clara si, en el vaivén descrito por ambos, el alma débil primero asiente a una proposición y luego la rechaza (que es como he reconstruido el modelo hasta aquí) o si únicamente el alma débil duda sobre si debe asentir o rechazar una proposición. En el primer caso, habría un cambio de opinión respecto del valor de una acción: se daría, como afirma Boeri, un verdadero “conflicto de creencias” (cf. Boeri 2007 291). Si bien estas creencias se dan de modo alternado, son claramente opuestas entre sí. En el segundo caso, en cambio, el conflicto no es entre creencias sino entre actitudes previas a la creencia y el asentimiento: la oscilación consistiría en que el agente *no se decide* entre asentir o rechazar una proposición. Esta duda se debería a que la impresión que contiene a esa proposición le parece atractiva en un momento dado y le deja de parecer atractiva en el momento siguiente. Este poder atractivo de las impresiones es un rasgo importante de la epistemología estoica y, en particular, de su teoría de la precipitación. Boeri también se refiere a esta segunda posible lectura al mencionar un “conflicto entre diferentes presentaciones” (cf. Boeri 2007 292). Regresaré a esta ambigüedad un poco más adelante.

¿Permite la teoría de Crisipo, en cualquiera de sus interpretaciones, dar una explicación adecuada de la incontinencia? Me parece que la respuesta a esta pregunta debe ser negativa. Pensemos en un agente con un alma débil que oscila entre dos acciones alternativas, siendo que puede realizar cualquiera de las dos: (a) beber con moderación porque tiene una reunión de trabajo más tarde o (b) emborracharse porque la ebriedad le provoca placer. Ahora supongamos que este vaivén es uno entre *creencias*: en un momento dado, el agente asiente a la proposición de que es mejor beber con moderación que emborracharse, pero, en el momento siguiente, cambia de opinión y asiente a que es mejor emborracharse que beber con moderación. Asimismo, supongamos que, en el transcurso de esta oscilación, una de las dos creencias –la de que debe emborracharse– consigue causar un impulso y, con ello, la acción correspondiente. En consecuencia, el agente termina emborrachándose, lo cual le produce mucho placer, pero pierde su empleo por llegar ebrio a la reunión de trabajo.

Hay un problema con esta explicación: la acción que el agente termina realizando no es propiamente incontinente o acrática. Como vimos en el primer apartado, para que una acción sea incontinente tiene que ser contraria a una de dos cosas: (a) a lo que el agente cree ser mejor (violación de P_2) o (b) a lo que él desea hacer (violación de P_1). Pero, en nuestro ejemplo, al momento de actuar, el agente *cree* que es mejor emborracharse y *desea* hacerlo: asintió a la proposición de que es mejor hacerlo, como resultado de este acto de asentimiento tuvo el impulso de hacerlo y este impulso es el que causó la acción. Por lo tanto, no se viola ni P_1 ni P_2 y, por consiguiente, la acción no es acrática. Claro, antes de tener esa creencia, el agente tuvo la creencia opuesta de que debía beber con moderación y la acción de emborracharse que él termina realizando es contraria a esa *primera* creencia. Sin embargo, al momento de la acción, el agente ya no tenía esa primera creencia, sino la segunda creencia de que *debe* emborracharse. Para que la acción fuera incontinente sería necesario que se diera alguno de los escenarios siguientes: o bien (a) el agente, *sin* tener la creencia de que debe emborracharse, pero teniendo la creencia opuesta de que debe abstenerse, desea no obstante emborracharse y lo hace, o bien (b), al tener la creencia de que debe emborracharse y desear hacerlo, un deseo más fuerte lo lleva a comportarse sobriamente. Pero ninguno de estos dos escenarios se menciona en los testimonios de Plutarco.

Con el afán de resolver esta dificultad, supongamos que el vaivén al que se refieren estos testimonios no es un oscilación en la que el agente cambia de una creencia a otra, sino una oscilación *previa* a esas dos creencias: una mera duda persistente sobre si debe o no adoptar alguna de ellas y, en su caso, una duda sobre cuál de ellas debe adoptar.

Lo que determina la acción en este caso es que, al final, debido a su debilidad por el placer inmediato, el agente termina asintiendo a que debe emborracharse, la creencia de que debe hacerlo causa el deseo correspondiente, el cual, a su vez, lleva al agente a emborracharse. Esta, como dije antes, es otra lectura posible de los testimonios de Plutarco. Sin embargo, el problema con esta lectura es el mismo que con la anterior. La acción tampoco es incontinente. Como ya vimos, para que una acción sea incontinente es necesario que sea contraria a lo que el agente cree que es mejor o a lo que él desea hacer. Pero, en este caso, el agente nunca tiene la creencia de que es mejor beber con moderación. No tiene esta creencia ni durante su oscilación (pues la oscilación es previa al asentimiento), ni al momento de actuar, pues en ese momento su creencia es que es mejor *emborracharse*. Por lo tanto, bajo esta lectura alternativa, la adaptación monista que hace Crisipo del modelo platónico tampoco es adecuada para explicar la *akrasía*, pues, aquí también, lo explicado por esta adaptación –su *explanandum*– no es el fenómeno de la *akrasía*.

Todo lo anterior invita a pensar en la posibilidad de que, efectivamente, el modelo platónico no fue adaptado por Crisipo *con el propósito* de explicar la incontinencia. Su propósito pudo haber sido otro, por ejemplo, explicar por qué tenemos la creencia falsa de que en el alma pueden darse simultáneamente actitudes opuestas respecto de una misma acción. En efecto, una cosa es mostrar que tales actitudes no pueden darse simultáneamente (tesis que los estoicos demuestran en última instancia a través de su teoría general sobre la unidad del cosmos). Otra cosa muy distinta es explicar por qué la gente tiene la creencia de que tales actitudes sí pueden darse simultáneamente. La hipótesis de que este fue el propósito de la adaptación crisipiana del modelo platónico no pasa de una mera conjetura. Pero es una conjetura cuando menos más plausible que la tesis de que los testimonios de Plutarco se refieren al fenómeno clásico de la *akrasía*, entendida como la propensión a actuar en contra de lo que uno cree ser mejor, ya presente en Sócrates y Platón, y, según Boeri (2007), conspicuo también en el estoicismo ortodoxo temprano. En efecto, en ninguno de estos testimonios se menciona la *akrasía*, ni mucho menos se la identifica con el *explanandum* de la teoría. Pero en el primero de ellos se afirma claramente que es erróneo suponer la existencia de conflictos psíquicos de tipo platónico. Estos supuestos conflictos son simplemente una oscilación de una misma parte, que *nos pasó inadvertida* (λανθάνουσαν ἡμᾶς) debido a la rapidez y agudeza del cambio. En otras palabras, se ofrece aquí una razón por la cual tendemos a creer que pueden darse en el alma actitudes *simultáneas* opuestas respecto de una misma acción. Esto no demuestra

de forma concluyente que la creencia falsa en tales conflictos es el *explanandum* de la teoría de Crisipo, pero es sin duda un indicio de que puede serlo.

4. Conclusión

Deseo terminar con una conclusión enteramente especulativa. Supongamos que el verdadero *explanandum* de la teoría crisipiana de la oscilación racional es, efectivamente, por qué tenemos la creencia falsa de que en el alma pueden darse simultáneamente actitudes opuestas respecto de una misma acción, como ocurre, según Platón, en casos de *akrasía*. Si es así, la teoría de la oscilación no compromete a Crisipo con la posibilidad de este fenómeno. Al contrario, parecería estarla negando. En este caso, la diferencia entre las posturas de Crisipo y Posidonio al interior del estoicismo sería aún mayor de lo que se ha pensado. Con la excepción de algunos estudiosos,²³ el consenso, iniciado por Galeno, ha sido que Posidonio aceptó la posibilidad de la *akrasía* entendida como la propensión a actuar de modo contrario a lo que uno cree ser mejor, y, para explicarla, empleó el modelo platónico de manera literal. Crisipo, en cambio, también habría aceptado la posibilidad de la *akrasía* y usado el modelo platónico, aunque no literalmente, sino con cambios importantes que lo hacen compatible con el monismo motivacional. Esta línea interpretativa es la que adopta Boeri (2007). Sin embargo, hay una interpretación alternativa si aceptamos la posibilidad que he intentado desarrollar. Esta interpretación sería que Crisipo no sólo se apartó de Platón respecto de su teoría de la motivación, sino también, y tal vez como consecuencia de este desacuerdo, respecto de la posibilidad misma de la *akrasía*. En ese caso, el regreso de Posidonio a la postura de Platón habría significado un rompimiento profundo con el estoicismo de Crisipo.

Bibliografía

- Arnim, H. Von, (ed.). *Stoicorum veterum fragmenta* [svf]. Leipzig: Teubner, 1903-1905.
- Aristóteles. *Aristotelis Ethica Eudemia* [EE]. Walzer, R.R. & Mingay, J.M. (eds.). New York: Oxford University Press, 1991.
- Boeri, M. D. "The Presence of Socrates and Aristotle in the Stoic Account of Akrasia". *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji*, Salles, R. (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2005. 383-412.

23 Entre ellos John Cooper, a quien me referí en una nota anterior.

- Boeri, M. D. *Apariencia y realidad en el pensamiento griego. Investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en algunas teorías de la Antigüedad*. Buenos Aires: Colihue, 2007.
- Bywater, I. (ed.). *Aristotelis Ethica Nicomachea* [EN]. Oxford: Oxford Classical Texts, 1894 (21.^a reimp., 1991).
- Carone, G. R. "Akrasia in the Republic: Does Plato Change his Mind?", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 20 (2001): 107-148.
- Carone, G. R. "Plato's Theory of Motivation". *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji*, Salles, R. (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2005. 365-382
- Cooper, J. (ed.). "Posidonius on Emotions". *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999. 449-484.
- Davidson, D., "Actions, Reasons and Causes" [1963]. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press, 1980a. 3-20.
- Davidson, D. "How is Weakness of the Will Possible?" [1970]. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press, 1980b. 21- 42
- Davidson, D. "Freedom to Act" [1973]. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press, 1980c. 63-81.
- De Lacy, P. H. (ed.). *Galen on the Doctrines of Hippocrates and Plato* [PHP]. Berlin: Akademie Verlag, 1978-1985.
- Gourinat, J. B. "Akrasia and Enkrateia in Ancient Stoicism: minor vice and minor virtue?". *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, Bobonich, C. & Destrée, P. (eds.). Leiden: Brill, 2007. 215-247.
- Hare, R. M. *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press, 1952.
- Kahn, C. "Discovering the Will: from Aristotle to Augustine". *The Question of Eclecticism*, Dillon, J. & Long, A. A. (eds.). Berkeley, CA: University of California Press, 1988. 234-259.
- Lepore, E. & McLaughlin, B. (eds.). *Actions and Events. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford: Basil Blackwell, 1985.
- Lesses, G. "Weakness, Reason, and the Divided Soul in Plato's Republic", *History of Philosophy Quarterly* 4/2 (1987): 147-161.
- Long, A. A. & Sedley, D. N. *The Hellenistic Philosophers* [LS]. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

- Mansfeld, J. "The Idea of the Will in Chrysippus, Posidonius and Galen", *Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 7 (1991): 107-145.
- Moline, J. "Plato on the Complexity of the Psyche", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60 (1978): 1-26.
- Oxford English Dictionary [OED], 2.^a edición. Soanes, C. & Stevenson, A. (eds.). New York : Oxford University Press, 2003.
- Pears, D. *Motivated Irrationality*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Plutarco. *De Stoicorum Repugnantiis en Plutarchus, Moralia* VI [SR], 2.^a edición. Pohlenz, M. (ed.). Leipzig: Teubner, 1957.
- Plutarco. *Plutarchus, De virtute morali* [VM], Pohlenz, M. (ed.). Leipzig: Teubner, 1958.
- Real Academia Española. *Diccionario de la Real Academia Española* [DRAE], 22.^a edición. Madrid: Espasa, 2001.
- Sedley, D. "Commentary on Mansfeld", *Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 7 (1991): 146-152.
- Sorabji, R. *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Taylor, C. C. W. *Plato: Protagoras*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- Vlastos, G. "Socrates", *Proceedings of the British Academy* 74 (1988): 89-111.
- Woods, M. "Plato's Division of the Soul", *Proceedings of the British Academy* 73 (1987): 23-48.