



Praxis Filosófica
ISSN: 0120-4688
ISSN: 2389-9387
Universidad del Valle

Ramos-Umaña, Leonardo
Gómez Espíndola, Laura Liliana. Responsabilidad moral y destino en el estoicismo temprano. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2016, 246 pp.
Praxis Filosófica, núm. 47, 2018, Enero-Junio, pp. 213-226
Universidad del Valle

DOI: 10.25100/pfilosofica.v0i47.6619

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209058125012>

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

UNAM
redalyc.org

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

GÓMEZ ESPÍNDOLA, LAURA LILIANA. RESPONSABILIDAD MORAL Y DESTINO EN EL ESTOICISMO TEMPRANO

Gómez Espíndola, Laura Liliana. *Responsabilidad moral y destino en el estoicismo temprano*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2016, 246 pp.

Por Leonardo Ramos-Umaña¹

Dícese que en respuesta a los cataclismos políticos, económicos y sociales posteriores a la muerte del que quiso ser Diógenes el Cínico pero, no pudiendo, tuvo que resignarse con ser Alejandro Magno², surge la escuela estoica. Exhortaban ellos, casi hasta la náusea, a concentrarnos en lo *eph' hēmîn* (“lo que depende de nosotros”), entre otras razones porque *allí yacen toda libertad y felicidad humanas*: de entre los billones de cosas que hay y suceden en el cosmos, la gran mayoría está fuera de nuestro poder, sólo un puñado depende de nosotros, puñado en el cual reside nuestra posibilidad de *obrar libremente* y, al hacerlo como es debido, nuestra posibilidad de ser felices. Es mantra estoico: si eliges dedicarte a lo que *no* depende de ti, o si eliges dedicarte a lo que depende de ti pero malamente, y entonces tu infelicidad está garantizada.

Por ello su particularísima concepción del destino, según la cual *absolutamente todo lo que sucedió, sucede y sucederá está rígidamente determinado desde el inicio del cosmos*, fue tan problemática y les costó innumerables críticas, en especial acusándoles de fatalistas. Esto último era, además, inculparlos de incoherentes máximos: ¿qué sentido tiene insistir tanto en la libertad, en lo que depende de nosotros, en elegir sabiamente para ser feliz si a la vez se afirma que *absolutamente todo* está rígidamente determinado por la divinidad, incluso desde antes de que nacióéramos? Si se defiende tan rígida idea del destino, ¿no habría que aceptar, más bien, que nuestra cualidad moral es mera destinación, algo que nos tocó sin nunca elegirlo y de lo cual jamás nos podremos desembarazar? Y, ante tan

¹ Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México. Profesor adjunto de la UNAM. Algunas de sus áreas de trabajo son: filosofía antigua, ética y filosofía política y pedagogía. Ramos, L. (2018). Asesinar, robar y fornicar: los absolutos morales en Aristóteles. *Praxis Filosófica*, 46, 199-219. E-mail: leonramosu@gmail.com

² Diógenes Laercio (VI.32).

Recibido: 15 de abril de 2018. Aprobado: 21 de junio de 2018.

inexorable destino del cual bien podríamos decirnos víctimas, ¿no haríamos bien en considerar que debería estar eximido el malo de reproche y castigo, como también el bueno de elogio y recompensa?

Como se ve, el problema es muy complejo, y a intentar resolverlo estaba destinada Laura Gómez en su libro *Responsabilidad moral y destino en el estoicismo temprano*, quien, en contra del orden sugerido por el título, primero intenta explicar la compleja concepción del destino que sostuvo Crisipo (tercer escolarca de la Estoa) para, después de ello, intentar explicar cómo aquel determinismo era compatible con la responsabilidad moral.

214 Empiezo mencionando una característica del libro patente desde el inicio, y presente hasta el final, que, según el lector y sus intereses, puede jugar a su favor o en su contra: es un libro que *bombardea* al lector con análisis complejos y datos importantes, uno tras otro, a renglón seguido, muchas veces sin darle tiempo de asimilar lo anterior. Es, en ese sentido, un libro denso, sin mucho espíritu pedagógico, mucho menos lúdico, poco caritativo con el lector no tan especializado. Ahora, como señalé, esta verdadera *sobrecarga* de datos duros no es de suyo malo, sino que depende de las necesidades y gustos de cada quién. Así, mientras que para el estoicista neófito quizá no sea la mejor opción, para el estoicista con cierto conocimiento del tema es un verdadero tesoro aunque, debo advertirlo, no tendrá más remedio que subrayar varias líneas en cada párrafo, en casi todos los párrafos, en casi todas las páginas. Quiero decir: estamos hablando de un libro sin desperdicio.

Parte de su riqueza como de su complejidad radica en que todas las exposiciones del libro se presentan en conexión con discusiones entre intérpretes, y es en ese sentido sumamente actual, un texto ambicioso y valiente que no se limita a exponer posturas ajenas para mostrarse partidario de alguna sino que se planta, con una interpretación propia, frente a las más célebres. Así pues, prácticamente todos los temas son expuestos a la luz de, o referenciando a, algún intérprete (eso sí, la mayoría de ellos angloparlantes), lo cual permite tener una visión más amplia del asunto. Esto es un acto inmenso de generosidad intelectual y de amor a la verdad más que a las propias ideas: permite al lector optar por quedarse con la interpretación de la autora o con alguna de las ajenas que ella reseña.

Finalmente, todos los capítulos terminan con una pequeña recapitulación en la cual se enuncian las conclusiones del capítulo inmediato, hilvanándolas con las conclusiones de los capítulos previos. En este sentido, el libro es una verdadera muestra de buen estilo académico.

Pero hablemos de sus partes: en el capítulo I, Gómez Espíndola hace, con fragmentos en mano (a propósito, traducidos por ella misma, una

labor siempre digna de estima, al menos en intención), una reconstrucción de la teoría sobre el destino en su versión más ortodoxa, esto es, según la construyeron Zenón de Citio (fundador de la Estoa) y sus dos sucesores inmediatos, Cleantes de Aso y Crisipo de Solos. ¿Cuál es la naturaleza y el alcance del destino? El destino, según los tres, no sólo comprendía ciertos eventos del mundo, sino *todos ellos*, hasta los más nimios. Esto tiene una explicación física: la materia de la cual está compuesta todo es creada por un dios artesano y ordenada por Él, ambas cosas por medio de las «razones seminales» (σπερματικοὶ λόγοι), por lo cual Dios mismo es llamado *razón seminal del mundo* (p. 23). Estas razones seminales lo penetran todo, aunque en diferentes grados o modos (algo que se retomará en el capítulo V). Por este origen común racional y divino los estoicos afirman que *todo surge y sucede conforme a la razón divina* (p. 24) y, esta razón divina para los estoicos era lo mismo que “destino” y que “providencia” (p. 25).

Para analizar mejor la relación entre los conceptos de “providencia”, “destino” y “ley común”, y para explicar los mecanismos por medio de los cuales dichos mecanismos actúan, Laura Gómez traduce y analiza el célebre *Himno a Zeus* de Cleantes, primero la parte transmitida por Estobeo (pp. 28-31), luego la parte transmitida por Séneca y Epicteto³ (pp. 37-38). Luego de un análisis bastante detallado, riguroso, rico en agudos comentarios⁴, Gómez enuncia tres posibles respuestas a cómo opera el destino (p. 20):

(i) El destino hace que los sucesos de la vida humana tengan lugar como consecuencia de las acciones, los deseos y los esfuerzos de las personas

(ii) El destino hace que los sucesos de la vida humana sean necesarios independientemente de las acciones, los deseos y los esfuerzos humanos, y que sucedan debido a algún factor externo a los hombres (por ejemplo, de terremotos, sequías, pestes, etc.)

(iii) El destino hace que los sucesos de la vida humana ocurran independientemente tanto de factores internos como de factores externos a los hombres.

Finalmente, valiéndose de los fragmentos analizados, Gómez concluye que para Cleantes el mecanismo por el cual el destino opera no es (i) sino

³No es lugar para entrar en detalles pero es interesante la extensa discusión que la autora entabla con Susanne Bobzien y su *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy* (1998) sobre cómo entender *una* palabra en la segunda línea del *Himno*, prueba más del nivel de complejidad y elaboración del análisis emprendido.

⁴Por lo mismo se echa de menos que ella no problematizara el primer verso del poema, en donde se afirma que Dios es “todopoderoso” (παγκρατής), afirmación que queda debatida a lo largo de su mismo análisis cuando, al intentar explicar la existencia del mal en el mundo, se le considera efecto inevitable de la existencia del bien pues –según los estoicos- ninguna cosa puede existir sin que exista también su contrario (p. 35).

(ii) o (iii) (p. 41). A la misma conclusión, respecto de Zenón y Crisipo, llega la autora, esta vez por medio del célebre pasaje del perro atado a la carreta: un perro está atado a una carreta que avanza, el perro puede intentar o moverse en dirección contraria (y ser arrastrado) o moverse en igual dirección. En ambos casos el perro es arrastrado (lo que diferiría sería el grado en que *padece* dicho movimiento), lo cual ilustra la concepción fatalista del destino que tenía el estoicismo ortodoxo: *el destino va en una dirección, con independencia de las acciones o deseos del agente* (p. 44).

Ahora, por concederle tanta fuerza al destino, al punto de que *todo* está determinado por éste, muchos empezaron a objetarle al estoicismo si eso no haría inútil toda acción de nuestra parte (*a fin de cuentas, lo que está destinado a suceder, sucederá sin importar qué hagamos*) (p. 50). La respuesta de Crisipo a esto es el tema del segundo capítulo.

Así, en el capítulo II Laura Gómez señala las modificaciones que Crisipo incluyó en su teoría sobre el destino, especificando (y esto es sumamente útil para entender el asunto) en respuesta a qué objeciones. Como acabamos de ver, la principal objeción que mereció la concepción fatalista del destino fue la del llamado “argumento perezoso (ἀργὸς λόγος)”, según la cual, si lo que está destinado a suceder, sucederá, entonces da igual qué hagamos o dejemos de hacer. Esta objeción llevó a Crisipo a reformular la concepción estoica del destino, desarrollando su *determinismo causal* pero dejando cierto margen al fatalismo propio de la tradición griega y de sus dos antecesores estoicos (p. 52).

¿Cómo hace esto exactamente? Crisipo divide entre *eventos simples* (i.e. *aquellos que están destinados a suceder independientemente de cualquier acción que haga un agente*, como que Sócrates morirá tal día⁵) y *eventos codestinados* (i.e. *aquellos que sucederán sólo si el agente pone de su parte para que sucedan*, como que Milón está destinado a ganar en las olimpiadas si y sólo si Milón compite) (p. 56, 72). Esto permite a Crisipo salvarse de la indeseable consecuencia que se sigue del argumento perezoso, es decir la inacción: lo que está diciendo Crisipo es que, aunque haya destino, *sí importa qué hagamos o dejemos de hacer, pues muchas cosas sólo sucederán por nuestra agencia* (p. 59). Claro, *en todo caso muchas otras sucederán a fuerza*, con lo cual su concepción de destino conserva una parte de fatalismo (p.60), eventos frente a los cuales la mejor opción resulta ser la *resignación*

⁵ El ejemplo, presentado por Cicerón como original de Crisipo (cf. *De Fato*, 30), no dice que Sócrates moriría *algún* día, sino que Sócrates morirá *tal* día en específico, dejando manifiesto que Crisipo no renunció del todo al fatalismo griego según el cual hay algunos eventos que a fuerza sucederán (p. 57n9).

estoica y la “colaboración” para no vivir con sufrimiento lo inevitable—algo que ya había mostrado la imagen del perro atado a la carreta- (p. 73).

Así pues, de una u otra manera *todas* las cosas del mundo están relacionadas *y es por medio de estas relaciones que opera el destino* (p. 61). Tales relaciones, *en principio*, se explica por medio del concepto estoico de simpatía (συμπάθεια) según el cual *todos los seres del cosmos son afectados conjuntamente*, incluso aquellos entre los cuales no hay una relación manifiesta (pp. 62-63). ¿Cómo es posible esto? Los estoicos consideraban que, en cierto sentido, la división del cosmos en *partes* es sólo aparente, pues en realidad todo en él está permeado por una misma sustancia, a saber el *pneûma*, llamado por los estoicos “alma del mundo” y considerado “portador de la razón divina” y también “destino” (p. 64). Pues bien, por medio de esta simpatía se explica una de las dos relaciones causales posibles: la *relación sincrónica* (p. 72), es decir que un mismo momento dos o más cosas ejerciten sus poderes causales sobre las otras (pp. 65-66).

Ahora, *las relaciones causales también pueden ser diacrónicas*, es decir que unas cosas *siguen causalmente* a otras. De hecho, Crisipo sostuvo que, desde un punto de vista privilegiado, podríamos llevar la perspectiva causal diacrónica del destino al mismísimo inicio del ciclo cósmico o de la “creación”, es decir que todos los eventos del mundo podrían tener como antecedente las razones seminales que dieron origen a todas las cosas (pp. 69-70), de modo que absolutamente todo lo que sucede está determinado *necesariamente* desde el mismo inicio del cosmos (p. 71).

Antes de terminar, la autora hace la pertinente aclaración de que la distinción entre eventos *no tiene por qué ser excluyente*: bien puede ser caso que un evento guarde una relación sincrónica con un evento, y que guarde una relación diacrónica con otro (p. 69).

Después de esto, Laura Gómez se propone analizar más a fondo la idea de *necesidad* con la cual el destino se va desenvolviendo en todos los eventos. Dicha necesidad, dice ella, puede ser entendida en tres sentidos: (i) *necesidad lógica*, (ii) *necesidad determinista* y (iii) *necesidad externa o forzada* (p. 74), sentidos que serán analizados en los capítulos III y IV. El propósito del primero es señalar por qué Crisipo descarta (i).

Este tercer capítulo es el más largo del libro, y así se le siente: es el más denso de todos, quizá porque el mismo tema impide una presentación menos dolorosa, quizá porque hay un cambio de tema y tono: la discusión sobre el destino, hasta ahora vista desde la ética y la física, vira hacia la lógica, y no sólo eso sino que, antes de saber el parecer de Crisipo, la autora explica las posturas frente a la necesidad lógica de Aristóteles, Diodoro Crono y Epicuro (pp. 78-98). La información se agradece en muchos sentidos

pero, y aunque en cierto modo está emparentada (Laura Gómez intenta mostrar la postura de Crisipo como respuesta a los antes mencionados), por su extensión, temática y complejidad el hilo argumentativo del libro sí se resiente un poco. Dado todo esto, me centraré sólo en el relativamente breve espacio dedicado a Crisipo.

El meollo de la discusión yace en tres cuestiones: (i) la ocurrencia de un evento futuro, (ii) el valor de verdad de una proposición que enuncie dicho evento futuro, (iii) el valor modal de dicha proposición (p. 76). Así, por ejemplo si en diez años José morirá de un ataque al corazón (el ejemplo es de la autora), la proposición “José morirá de un paro cardíaco” hoy, en este instante, ¿es verdadera o es falsa?

Pues bien, si aplicamos el *principio de bivalencia* a las proposiciones sobre el futuro (descartando, con ello, la opción de asignarle un valor de verdad indefinido), habría que afirmar o que es verdadera o que es falsa. Ahora, si aceptamos que es verdadera en este momento, cabría preguntarnos si entonces dicha proposición es, en consecuencia, necesaria (p. 77), es decir si el suceso descrito sucederá independientemente de todos los demás sucesos.

218

La respuesta de Crisipo, en diálogo con Epicuro y con Diodoro (de ahí que Laura se explayase tanto explicándolos), es doble: por una parte, él afirma que, para poder aplicar el principio de bivalencia a las proposiciones sobre el futuro, tiene que haber causas en el presente que nos permita afirmar si lo enunciado por estas proposiciones va a suceder o no (p. 99). Ahora, por su concepción del determinismo causal, para Crisipo efectivamente todos los eventos futuros tienen en el presente alguna causa, por lo cual sí es posible aplicar el principio de bivalencia a dichas proposiciones (p. 112), y “José morirá de un paro cardíaco” sí es eternamente verdadera (p. 104). *Sin embargo, Crisipo se resistió a aceptar que una proposición verdadera sobre el futuro implicase una necesidad lógica*, coherente con su postura de no aceptar (*completamente*) el fatalismo. ¿Cómo? Apelando a que el valor modal de una proposición sobre el futuro no depende del valor de verdad que ésta adquiera de cara al evento predicho, sino que depende de dos factores: (i) el valor de verdad que tal proposición admite tener (esto, a partir de si el sujeto aludido tiene la capacidad de realizarlo), y (ii) la presencia de circunstancias externas que permitan o impidan que la proposición adquiera dicho valor de verdad (p. 113). Retomando el mismo ejemplo –algo que se echa de menos en el enrevesado desarrollo del capítulo–, si bien “José morirá de un paro cardíaco” es verdadero, dado que no hay algo en la “naturaleza propia” de José que sólo permitiese ese desenlace en concreto (es decir, no hay una relación de necesidad entre “José posee naturaleza humana” y “morir de paro

cardíaco”), y si ninguna circunstancia externa se lo impidiese, entonces son igualmente posibles “José *no* morirá de un paro cardíaco” o “José morirá baleado en un asalto” o “José morirá arrollado por un borracho”, con lo cual la muerte de José por paro cardíaco se revela como un evento *no necesario*, es decir, como algo lógicamente contingente (pp. 105-106, 109). De este modo, Crisipo escapó a la necesidad lógica.

Después, ya en el capítulo IV, continúa el análisis sobre el tipo de *necesidad* propio del destino. La autora explica por qué Crisipo descarta el tercero de los sentidos por ella señalados, a saber la (iii) necesidad externa o forzada y, a su vez, por qué consideró que se debía conservar el segundo sentido, a saber la (ii) necesidad determinista.

Este capítulo inicia con un valioso e interesante análisis de *De Fato* 40 de Cicerón, pasaje en el cual aparece la “crítica externalista”. Para explicar dicha crítica, hace falta recapitular, brevemente, las fases de la producción de la acción según la Estoa:

1. Una impresión externa afecta al agente
2. Dicha impresión externa genera en el alma del agente una impresión impulsiva (ὁρμητικὴ φαντασία)
3. La impresión impulsiva le indica al agente que X acción es apropiada a su naturaleza
4. El agente *asiente* a la impresión impulsiva que se le presenta y lo que ella le indica
5. El agente dirige su impulso (ὁρμή) hacia la acción señalada por la representación impulsiva
6. Si nada se opone, el agente genera la acción puesta por el impulso.

219

Pues bien, la crítica externalista que Cicerón recoge sostiene que, si (2), (3), (4), (5) y (6) son efectos de una *causa antecedente*, a saber, de (1), pero (1) no está en nosotros sino que nos es (im)puesta desde afuera o, lo que es lo mismo, somos afectados por ella(s) con independencia de nuestra voluntad, entonces nuestras respuestas *ánimica y práctica* (es decir, (2) a (6)) *estarían determinadas externamente y dependerían en nada de nosotros* (pp. 118-119), y lo que ellas merecieran (si reproche o elogio) *no nos correspondería en justicia*. Recurriendo a un ejemplo que ya es tópico: si tenemos unas fichas de dominó en fila, y empujamos la primera, la caída de las fichas no depende de las fichas mismas sino de aquello que ha empujado a la primera. En el mismo orden, podríamos pensar que nuestras operaciones volitivas, y las acciones consecuentes, sólo serían *efectos* desencadenados por aquello

que es causa, a saber, la impresión externa, y entonces en la producción de las unas y las otras tendríamos nula inferencia (p. 122).

Para escapar a esta crítica, “algunos filósofos”⁶ proponían reducir el poder del destino, librando de éste a nuestras operaciones anímicas (es decir, (2) y siguientes) (p. 120). Supongamos que en t1, de cara a unas circunstancias C, un sujeto S realiza una elección E. Al introducir la posibilidad del *movimiento adventicio* (ἐπελευστική κίνησις), lo que esos “algunos filósofos” defendían era que, en t2, de cara a exactamente las mismas circunstancias C, exactamente el mismo sujeto S podría realizar una elección diferente de E, digamos E*. Dicho de otro modo: frente a una impresión externa, lo rector del alma humana (lo *hēgemonikón*) *sería capaz de moverse con independencia de las causas externas* y decidirse por una opción incluso en contra de la opción que lo inclinara con más fuerza (pp. 125-126).

Pues bien, Crisipo se opuso a dicha estrategia, y defendió el *alcance total* del destino (p. 120). ¿Por qué? En primer lugar, *porque para él el movimiento adventicio era un ejemplo de movimiento incausado* (p. 126). Según Crisipo, si tenemos un sujeto S, y en dos momentos distintos lo ponemos en idénticas circunstancias externas C, su elección resultante E *tiene que ser exactamente la misma*.

t1: S+C=E

t2: S+C=E

Sin embargo, si al combinar en t2 a S y C ya no tenemos como resultado E sino E*, es decir, si la elección resultante no es exactamente la misma de t1, entonces o las circunstancias C o el sujeto S no son los mismos, o simplemente el resultado alternativo E* no se puede explicar a partir de las causas S y C, o, en otras palabras, *el resultado alternativo sería un resultado incausado* (p. 126). Vemos así cómo, al sostener (al menos implícitamente) que *es de toda necesidad que iguales causas, se siguen iguales efectos*, Crisipo se compromete con un *determinismo causal* (p. 129).

Ahora, en contra de la necesidad externa, Crisipo sostuvo que de afirmar que todo sucede por causas antecedentes (que, en el esquema de producción de la acción que hicimos, se identificaba con una causa externa) no se sigue que todo suceda *exclusivamente* por causas externas. Crisipo propuso distinguir entre *causas* (a.) *perfectas*, (b.) *principales*, (c.) *auxiliares* y (d.) *próximas* (p. 130), de las cuales «una causa *perfecta* es la autosuficiente para producir el efecto; una *principal* es la que desempeña el papel más importante en la producción del efecto; una causa *ayudante* tiene la función

⁶ La ambigüedad es propia de los textos fuente, y para no entrar en más especulaciones de las necesarias, la autora opta por llamarlos siempre así.

de intensificar el efecto producido por la causa autosuficiente, y una causa *próxima* es la causa antecedente temporalmente contigua al efecto» (2016, p. 134 —énfasis mío). Con este aparato taxonómico, Crisipo sostuvo que las causas antecedentes de la acción humana, a saber las impresiones externas, *son causas próximas y auxiliares mas no perfectas ni principales* (p. 134), lo cual implica que *las impresiones externas no bastan para determinar necesariamente nuestras respuestas a ellas* o, en otras palabras, no implica que cómo no esté en nuestro poder reaccionemos a ellas (p. 136). Para ilustrar lo anterior el ejemplo que da Crisipo, que y el buen trabajo de Laura no podía hacer sino recoger, es el del *cilindro y el cono*: si empujamos a cada uno de estos cuerpos, el uno rodará y el otro girará. ¿Y esto qué significa? Que para que se produzca el efecto (= los dos modos de movimiento) la causa antecedente y externa (=el empujarlos) se muestra como *no perfecta o suficiente*, es evidente que hace falta una *concausa* para su producción, y *ese algo es la particular naturaleza de cada objeto* (entonces, el empuje, *más la forma específica del cono*, produce como efecto su movimiento giratorio). Es más: si observamos con atención, en última instancia la *causa principal* de cada movimiento *no* es el haber empujado cada cuerpo, sino la forma que cada uno de ellos tiene. Pues bien, en el mismo orden, *las impresiones externas son causas auxiliares y próximas* para la acción del agente, pero *el papel de causa principal lo tiene su naturaleza particular*, es decir, *el carácter* de cada persona⁷ (p. 143).

Una vez aclaradas las posturas de Crisipo frente a los tres sentidos de *necesidad*, Laura Gómez explica en el capítulo V cómo Crisipo se vale de ellas para exponer su teoría de lo que depende de nosotros y de la responsabilidad moral. El capítulo inicia analizando un pasaje de Alejandro de Afrodisia. Desplegando, una vez más, un análisis textual que brilla por su calidad⁸, la autora presenta con más detalle la idea de que el destino se

⁷ Laura equivale varias veces “la naturaleza del objeto” con “el carácter del agente”, con lo cual crea una *confusión* que suscita una pregunta: la naturaleza (es decir, el carácter) de cada quién, ¿no está determinado por el destino, no está decidido con independencia de nosotros? Ella responde que sí en el capítulo V (p. 148), pero deja en evidencia que su uso previo de la palabra “carácter” no fue el mejor: no alude al carácter particular de cada quien (como “el carácter de Pepe es muy enojón” o “el de Alberto es ser muy bondadoso”) sino al “carácter” en el sentido de la naturaleza genérica del ser, es decir, a la naturaleza humana. Si habría una conexión entre carácter (en el primer sentido) y cómo reaccionamos es algo que la autora, por desfortuna, no analiza (hay, apenas, una especulación tangencial y demasiado libre —no hay sustento textual— en las páginas 211-212, que nos permite imaginar un poco la postura de la autora, pero nada más).

⁸ Dejo de lado la oscuridad innecesaria que provoca la autora al traducir γί(γ)νομαι y cognados como “llegar a ser” o “generarse”, cuando hubiera sido tan lícito como preferible optar por “darse”.

da *no* sólo ni principalmente por causas externas sino muy especialmente por (o *a través de*, una idea en la cual se insistirá en las pp. 156-159) la propia naturaleza del agente (p. 148). Con eco shakespereano, y corrigiendo ligeramente las palabras de la autora, diríamos que para Crisipo no somos un *juguete del destino* sino un *instrumento del destino*, puesto que, además de a través de las circunstancias externas, el destino obra a través del *movimiento natural* de cada ser, *movimiento causado por la propia naturaleza* de cada uno de esos seres (por el propio *carácter*, en el caso humano) y que nos fue establecida por la divinidad desde el inicio (p. 148). ¿Pero qué es aquello de “movimiento natural” y cómo está allí el destino? Para responder esto, Laura Gómez explica la *Scala Naturae* crisipiana (pp. 150-151). No voy a aludir a todos los detalles allí presentados⁹, baste con señalar que en los dos más altos niveles de la escala, con los dos niveles más avanzados de facultades, están los animales irracionales y el ser humano, ambos capaces de (1) recibir impresiones, (2) asentir a ellas y, en consecuencia, (3) producir impulsos en respuesta (p. 151). El movimiento generado a partir de (1), (2) y (3) Laura lo llama “movimiento intencional”¹⁰ (p. 152), *lo cual, para ella, es coextensivo con lo eph’ hēmîn*.

Ahora, si “movimiento intencional” y lo *eph’ hēmîn* son lo mismo, entonces podríamos pensar que la en apariencia buena lectura de Laura Gómez, que la llevó a dicha equivalencia, en realidad alberga un error monumental: dado que el movimiento intencional es algo que también se le reconoce a los animales irracionales, y si aceptamos que lo intencional es imputable, *entonces se seguiría que los animales irracionales también serían sujeto de responsabilidad y juicio moral*. Laura Gómez declara que no cree que haya que leer los textos de otra manera (pp. 159-160), que en efecto la equivalencia movimiento intencional=lo *eph’ hēmîn* es verdadera y, por ende, las acciones animales también caen dentro de lo *eph’ hēmîn*, *pero que el conjunto de lo eph’ hēmîn no es idéntico al conjunto de lo susceptible de evaluación moral* (p. 156n27) (dirá más adelante (p. 172): lo *eph’ hēmîn* es condición *necesaria* pero no *suficiente* para hablar de lo susceptible de responsabilidad moral). El porqué de esto último la autora lo deja para el capítulo final del libro, y termina el V, más bien, explicando la relación entre el movimiento intencional y las posibilidades alternativas (p. 164).

⁹ Es digna, eso sí, al menos de mencionar, la interesante discusión a propósito de los *lektá* y si los irracionales son capaces o no de asentimiento (cf. pp. 152-153, 155 y 159-161).

¹⁰ Más adelante, en el mismo capítulo V (pp. 162-163), la autora presenta el asunto de manera distinta en cuanto a palabras pero no en cuanto a la idea: la intencionalidad (entendida como hacer algo conscientemente en respuesta de X circunstancias y en miras a alcanzar un fin Y) es “criterio último” para determinar si algo depende de nosotros.

La autora resalta que en la idea de “movimiento intencional” que ha venido tratando (según la cual ante X circunstancia el animal opta por responder con X impulso) está implícita la capacidad del animal para los opuestos, es decir para actuar o no actuar (p. 164): el leopardo que ve una gacela cerca (=impresión externa) determina si debe correr tras ella o no (= impulso) y obra en consecuencia (= acción). Para explicar mejor esto, Laura Gómez hace una muy brillante relación: ve esto a la luz de la posibilidad lógica según Crisipo y que ella expuso en el capítulo III: entonces, la posibilidad de algo depende de dos factores: (i) la capacidad del sujeto de realizar X, y (ii) la presencia de circunstancias externas que permitan o impidan que el sujeto realice X. Siendo esto así, tenemos que, si (ii) ninguna circunstancia externa se lo impidiese, y (i) ya que el leopardo puede tanto correr como no correr tras la gacela, entonces en el movimiento intencional animal hay posibilidades alternativas (p. 165).

Ahora, para poder hablar de movimiento intencional, ¿hace falta que se pueda hablar de posibilidades alternativas? Para Laura, no hay una única respuesta: primero, si ante la opción de hacer X o $\neg X$, las circunstancias externas sólo me permiten hacer X pero yo deseaba hacer $\neg X$, entonces la ausencia de posibilidades alternativas impide afirmar que mi acción X es intencional (pp. 165-166); segundo, si ante la opción de hacer X o $\neg X$, las circunstancias externas sólo me permiten hacer X pero yo sí deseaba hacer X, entonces la ausencia de posibilidades alternativas no impide afirmar que mi acción X es intencional (p. 166). Sin embargo, Laura Gómez se pronuncia en contra de extraer, de este último ejemplo, la conclusión de que lo que depende de nosotros *no* requiere posibilidades alternativas. ¿Cómo se defiende la autora que sí? Muy básicamente, apelando a que, en este segundo ejemplo, la ausencia de posibilidades alternativas *de acción* no impide afirmar que mi acción X es intencional *pues hay, al menos, posibilidades alternativas en el ámbito del impulso* (p. 167). Si el agente careciese de esa capacidad mínima de sentir impulso por los opuestos, es decir de sentir impulso por X o $\neg X$ (capacidad que el estoico tardío Epicteto bautizaría *proairesis*), entonces *no* podemos afirmar que el movimiento fue intencional (p. 169).

Por tanto, no podemos hablar de movimiento intencional y, por ende, de lo que depende de nosotros, si (1) algún factor externo nos impide la realización de la acción hacia la cual va dirigida nuestro impulso o si (2) de algún modo algún factor externo nos impide la dirección a opuestos por parte de nuestro impulso (p. 172).¹¹

¹¹ Resumo entonces, las opciones presentadas por ella:

Si yo deseo realizar X y nada me impide realizar X como $\neg X$, entonces mi X sí es intencional

En el capítulo VI, quizá el más desangelado del libro (no son pocos los libros cuyos capítulo final es el más débil, quizá porque en muchos casos el final es escrito, en efecto, de último y, por ende, vienen de un escritor ya sin fuerzas, afanoso por culminar su actual empresa), finalmente la autora llega a hablar de responsabilidad moral en el sistema filosófico de Crisipo. Después de haber explicado el movimiento intencional y de afirmar una relación de identidad entre esto y lo *eph'hēmîn* aunque no entre lo *eph'hēmîn* y lo que es objeto de responsabilidad moral, Laura Gómez procede a explicar cuál es, pues, ese rasgo que exactamente define la responsabilidad moral.

La respuesta se puede adivinar con cierta facilidad: *aquellos que determina si un agente es moralmente responsable por realizar una acción es su capacidad racional* (p. 178). Cuando los animales irracionales reciben una impresión externa, eso genera una impresión impulsiva indicándoles qué es lo más apropiado a su propia naturaleza, y a ella obedecen sin mayor reparo, es decir, *ellos no son capaces de evaluar críticamente sus impresiones impulsivas para determinar si asentirán o no a ellas* (p. 180). Esto significa —dice la autora— que aunque ellos tienen posibilidades alternativas de acción, en realidad no las toman en consideración, sino que ante la impresión, actúan. Precisamente, porque los niños no distan mucho de obrar así, no los consideramos moralmente responsables de sus obras (pp. 180-181).

Ahora, diferente es el caso del ser humano *adulto*: ante la impresión impulsiva, la cual le indica “es apropiado realizar X”, el agente es capaz de realizar una evaluación crítica (*crisis*) para saber si en efecto realizar X es apropiado y, con base en ello, asentir o no a dicha impresión. Sus impulsos, entonces, no surgen inmediata y automáticamente de la impresión impulsiva, sino que son producto de su capacidad racional de evaluar críticamente sus impresiones a la luz de sus concepciones de lo bueno y lo malo (algo que también obtiene gracias a su razón) y, con ello, de considerar sus posibilidades alternativas —i.e. si X o $\neg X$ (pp. 181-184). Es, pues, esta capacidad de *controlar la dirección de sus impulsos*, posible gracias a su razón, lo que permite afirmar que el ser humano adulto es moralmente responsable de lo que hace o deja de hacer (p. 183).

Concluyendo, la responsabilidad moral depende de (p. 185):

Si yo deseo realizar X y algo me impide realizarlo, entonces mi $\neg X$ no es intencional.

Si yo deseo realizar X y nada me impide realizarlo aunque *sí* me impedía realizar $\neg X$, entonces mi X *sí* es intencional.

Si yo deseo hacer X *pero* algo me impedía desear realizar $\neg X$, entonces mi X no es intencional.

1. Que el agente tenga frente a sí posibilidades alternativas de acción y la capacidad de asentir libremente a X o $\neg X$ (los requisitos para poder hablar de movimiento intencional)
2. Que el agente tenga concepciones de lo bueno y lo malo, por medio de las cuales
3. El agente evalúe críticamente las alternativas de acción frente a sí.

No obstante, estas condiciones dejarían por fuera acciones que faltan a la condición (3)¹² pero por las cuales, en todo caso, hacemos responsables a quienes las realizan, como es el caso de los incontinentes (= aquellos que actúan sin razón y llevados por la pasión) y los precipitados (= aquellos que actúan sin reflexión previa) (p. 187).

En primer lugar, debido a que para los estoicos toda el alma es racional, todas su actividades también lo son (p. 188), es decir, lo que llamamos “pasiones” no son más que *juicios* (*kríseis*) *incorrectos*¹³, y lo que sucede en la incontinencia no es sino que, tras una indecisión de lo *hēgemonikón* entre un juicio correcto (inspirada en lo justo) y uno incorrecto (inspirado en lo placentero), el agente opta por el juicio incorrecto y de ahí el impulso y acción malos (p. 188). Ahora, para llegar a una *krísis* hace falta una evaluación crítica previa¹⁴, de modo que las acciones basadas en pasiones (es decir, en juicios errados), no menos que las basadas en juicios correctos, son responsabilidad del agente (p. 190).

En segundo lugar, aun cuando se actúe con gran velocidad –como en el caso de los precipitados– (p. 192), la evaluación crítica existe, quizá sea muy breve por cuanto el agente considera que la impresión examinada tiene un nivel de claridad que no requiere mayor análisis, pero en todo caso existe pues, como se mencionó, en los animales racionales el paso de la impresión al asentimiento e impulso *no* es inmediato ni necesario, sino que la razón es como una especie de guardiana que, a la entrada de la ciudadela interna, retiene el paso a la impresión para juzgarla (p. 192) (la metáfora la tomo prestada de Epicteto).

¹² Laura Gómez no se plantea un escenario en el cual la ausencia de (2), una respuesta que no necesariamente es predecible y que, por tanto, hubiera sido interesante conocer.

¹³ Como bien señala la autora, existió una tensión no resuelta entre los primeros dos escolarcas y el tercero sobre si las pasiones eran ellas mismas juicios o si resultados de los juicios (p. 191). En cualquier caso, el argumento del párrafo se mantiene.

¹⁴ Como bien señala la autora (p. 182n10), *krísis* tiene un doble sentido: el de operación (=lo que acá yo he puesto como “evaluar críticamente”) y el de resultado (= “juicio”). De ahí que no sea un sinsentido afirmar que las *kríseis* (juicios) son resultado de las *kríseis* (evaluaciones críticas).

En los últimos años se ha estado publicando bibliografía secundaria filosófica en español de inmensa calidad, cuyo impacto ha minimizado el mal nivel de distribución de ciertas editoriales y una actitud entre servil y malinchista de la cual adolecemos los latinoamericanos, no menos los de la academia que los de otros ámbitos. Con mucho o todo en contra, se está escribiendo excelente filosofía en español, y el trabajo de Laura Gómez es, sin duda, un buen ejemplo de ello.

Referencias bibliográficas

- Bobzien, S. (1998). *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford: OUP.
- Cicerón. (1999). *De Fato*. España: Editorial Gredos.
- Diógenes Laercio (2007). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (C. García Gual, Trad.). España: Alianza editorial.
- Gómez-Espíndola, L. L. (2016). *Responsabilidad moral y destino en el estoicismo temprano*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.