

# *Tychè et Pronoia*

*La marche du monde selon Plutarque*

Françoise Frazier et Delfim F. Leão (eds.)



LA DOCTRINA DE LAS *ἐπελεύσεις* Y LA LIBERTAD DE INDIFERENCIA:  
DE ARISTÓN DE QUIÓS A ARCESILAO  
(PLUT., *STOIC. REP.* 23, 1045 B-F)

Raúl Caballero  
Universidad de Málaga

Abstract

In chapter 23 of *The Contradictions of the Stoics*, Plutarch, far from referring to the Epicurean theory of *clinamen*, gives a puzzling description of the academic interpretation of the theory of *ἐπελεύσεις/occurrentia* by Ariston of Chios. Arguing against the doctrine of the Stoic Ariston, Arcesilaus tried to demonstrate to his antagonist that the assent does not serve as a starting point for the impulse when one is forced to opt for one of two indistinguishable representations (e. g. to choose one of two identical drachmas). In order to release the impulse from the tyranny of such representations, and not to fall into paralysis, some philosophers – according to our hypothesis, Arcesilaus and Academics in controversy with the Stoic Ariston –, have located in the central commanding faculty of the soul a kind of adventitious movement or faculty that, providing an instantaneous inclination, sets in motion the impulse without the need of assent.

I

En el capítulo 23 de *Las contradicciones de los estoicos* (1045 B), Plutarco nos transmite las huellas borrosas de una polémica que enfrentó a Crisipo con «algunos filósofos» (ἐνιοὶ τῶν φιλοσόφων) que habrían defendido la existencia de una facultad o movimiento adventicio o fortuito (ἐπελευστικὴν τινα κίνησιν... ἢ ἐπελευστικὴ δύναμις αὕτη) en el principio rector del alma (ἐν τῷ ἡγεμονικῷ). De acuerdo con esos filósofos, este movimiento tendría la virtud de liberar nuestros impulsos de ser tiranizados por las causas externas (τοῦ κατηναγκάσθαι δοκοῦντες ὑπὸ τῶν ἕξωθεν αἰτιῶν ταῖς ὁρμαῖς ἀπόλυσιν πορίζειν) y se pondría de manifiesto sobre todo en la decisión entre objetos indiscernibles (ἐπὶ τῶν ἀπαραλλάκτων μάλιστα γινομένην ἔκδηλον). Cuando alguien está obligado a decidirse por uno de estos objetos, y no hay ninguna causa que lo empuje hacia uno o hacia otro, el movimiento adventicio permite al alma encontrar por sí misma una inclinación en uno u otro sentido y desbloquea la parálisis y la indecisión (ἀπορία), causadas por la identidad de valor y la absoluta semejanza con que se presentan ambos objetos<sup>1</sup>.

Para la mayoría de los intérpretes (Cherniss y Babut a la cabeza)<sup>2</sup>, los filósofos misteriosamente evocados por Plutarco y combatidos por Crisipo serían los epicúreos y la facultad adventicia del alma designaría, en expresión de Crisipo, la desviación fortuita e impredecible de los átomos que Epicuro

<sup>1</sup> Plut., *De Stoic. rep.* 1045 B: ὅταν γὰρ δυοῖν ἴσον δυναμένων καὶ ὁμοίως ἐχόντων θάτερον ἢ λαβεῖν ἀνάγκη, μηδεμιᾶς αἰτίας ἐπὶ θάτερον ἀγούσης τῷ μηδὲν τοῦ ἐτέρου διαφέρειν, ἢ ἐπελευστικὴ δύναμις αὕτη τῆς ψυχῆς ἐπὶ κλισίαν ἐξ αὐτῆς λαβοῦσα διέκοψε τὴν ἀπορίαν. En el apéndice textual puede leerse el texto y la traducción castellana del capítulo 23 en su integridad (Texto 1).

<sup>2</sup> CHERNISS, 1976, pp. 508-509 (n. a). BABUT, 2004, pp. 220-221 (n. 299).

llamó *παρέγκλισις* y Lucrecio *clinamen*. Como es sabido, la desviación atómica introduce una variación mínima e indeterminada en la trayectoria rectilínea y descendente que, en razón de su peso, todos los átomos seguirían en el vacío. Esta especie de ‘principio de incertidumbre’ postulado por Epicuro tiene aplicación tanto en el campo cosmológico como en la ética. En la física, explica el origen de las interacciones mutuas de los átomos de donde han surgido los mundos innumerables; en el terreno ético, da cuenta de los movimientos voluntarios y autónomos del alma, capaces de liberarla del rígido determinismo al que la condenarían tanto el movimiento natural de los átomos en caída libre como los choques atómicos provenientes del exterior<sup>3</sup>.

La hipótesis epicúrea tiene a su favor el hecho de que el ataque que Crisipo lanzó contra el *clinamen* coincida exactamente con la crítica demoledora que vierte sobre la facultad adventicia del alma, denunciando que en el fondo ésta consiste en un movimiento sin causa<sup>4</sup>. No obstante, en contra de esta hipótesis se acumulan indicios que no podemos soslayar. Los principales son dos:

a) No hay la más mínima huella de la terminología utilizada por Plutarco (y criticada por Crisipo) en las fuentes epicúreas. En ninguna de ellas se habla ni por asomo de una facultad o movimiento adventicio (*ἐπελευστική δύναμις/κίνησις*) del alma.

b) No tenemos ninguna noticia de que los epicúreos hubieran utilizado su doctrina del *clinamen* para resolver el problema de la libertad de indiferencia. Sin embargo, Plutarco subraya que ésa era la principal aplicación de la teoría de la facultad adventicia del alma: disipar la *ἄπορίᾱ* que se adueña del alma cuando se la constriñe a escoger entre objetos indistinguibles. Este hecho no es insustancial, si tenemos en cuenta que, cuando más adelante Plutarco pasa a denunciar la contradicción de Crisipo consigo mismo, los dos ejemplos escogidos por aquél para demostrar que el estoico también introduce el azar y lo incausado tratan exactamente de la libertad de indiferencia (1045 D-E): en el primero, un juez debe decidir a cuál de los dos corredores dará el premio si éstos llegan simultáneamente a la meta; en el segundo, hay que escoger entre dos dracmas idénticas. La simetría de la crítica de Plutarco a Crisipo juega en contra de la tesis epicúrea, por cuanto ésta no tiene aplicación, que sepamos, al así llamado problema del “asno de Buridán”<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Sobre la doctrina epicúrea del *clinamen*, remitimos a los atinados análisis de M. CONCHE, *Lucrece et l'expérience*, Québec, 2003 [Paris, 1996<sup>2</sup>], pp. 51-60 y A. COMTE-SPONVILLE, *Lucrecio. La miel y la absenta*, trad. esp., Barcelona, 2009 [Paris, 2008], pp. 95-113, así como a la completa monografía de E. A. SCHMIDT, *Clinamen: eine Studie zum dynamischen Atomismus der Antike*, Heidelberg, 2007.

<sup>4</sup> Los textos principales han sido recogidos por Cherniss y Babut: cf. *supra*, n. 2.

<sup>5</sup> Según esta famosa paradoja, que ridiculiza la tesis de que la voluntad obedece siempre a motivos necesarios y determinados, un asno hambriento acabaría muriendo de hambre si tuviera que decidirse entre dos haces de heno idénticos, situados a igual distancia. No encontramos este ejemplo en ninguna obra de Juan Buridán (ca. 1300-1361), pero es verosímil que se asociara a su nombre por su concepción de la libertad como una facultad de aplazar o diferir la decisión sobre cualquier juicio práctico que no se manifieste con certeza. El ejemplo más antiguo de esta paradoja, con algunas variantes, lo encontramos en Aristóteles: *Arist., Cael.* 295b30-34. La tradición filosófica de este problema, desde sus orígenes cosmológicos en Grecia

Si se deja a un lado a los epicúreos, hay al menos dos hipótesis alternativas que, en principio, permitirían salvar tales obstáculos:

a) Los filósofos defensores del movimiento adventicio son los seguidores del estoico Aristón de Quíos, quien, de acuerdo con su teoría de la completa indiferencia de todo lo que media entre el bien y el mal, propondría este concepto psicológico de la facultad adventicia como criterio instrumental para la obtención de cosas absolutamente indiferentes. Ésta es la antigua tesis de Rieth, que ha sido desarrollada y matizada recientemente por Boys-Stones<sup>6</sup>, apoyándose en el testimonio de Cicerón y en el pasaje de Plutarco que tenemos entre manos. A su favor, la hipótesis de Aristón tiene sin duda un poderoso aliado, a saber: los únicos textos que contienen una muy plausible traducción latina del término ἐπελεύσεις: el vocablo *occurrentia*, que Cicerón atribuye expresamente a Aristón<sup>7</sup>.

b) Con todo, la hipótesis de Aristón no resuelve completamente el problema. Y es que el uso que Plutarco hace de la expresión técnica ‘objetos indiscernibles’ (τὰ ἀπαράλλακτα), en medio de los cuales el movimiento adventicio proveería de un criterio inmediato y fortuito para la acción, apunta a la Academia escéptica inaugurada por Arcesilao. Así que no sería descartable la posibilidad de que Plutarco se refiera no sólo a Aristón de Quíos, sino también a filósofos académicos que entraron en abiertas contiendas dialécticas con el estoico<sup>8</sup>.

La hipótesis académica ha sido tan sólo sugerida por Long y Sedley, basándose en el hecho constatado de que los indiscernibles fueron esgrimidos por los académicos para cuestionar la confianza de los estoicos en la veracidad de nuestras representaciones<sup>9</sup>. Ahora bien, que yo sepa nadie se ha aventurado hasta ahora en el difícil camino de desarrollar la hipótesis académica, especificando el autor, la modalidad y el sentido de una argumentación polémica que tuviese como objetivo principal el concepto de ἐπελεύσεις forjado por Aristón<sup>10</sup>.

---

hasta sus aplicaciones a la ética, en la escolástica medieval y en la modernidad, ha sido tratada exhaustivamente por N. RESCHER, «Choice without preference: the problem of “Buridan’s ass”», *Kant-Studien* 51 (1959-60) 142-175.

<sup>6</sup> O. R. RIETH, *Grundbegriffe der stoischen Ethik: eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Berlin, 1933, pp. 105-108; BOYS-STONES, 1996, 75-94.

<sup>7</sup> Cf. Apéndice, texto 2.

<sup>8</sup> El mismo Plutarco refiere que los estoicos reprochaban a los académicos que «éstos trastornan todas las cosas con sus semejanzas indiscernibles, al sostener contra viento y marea que a dos sustancias les corresponde una sola cualidad individual» (Plut., *De comm. not.* 1077 C: ὡς πάντα πράγματα συγγέουσι ταῖς ἀπαρραλαξίαις, ἐπὶ δυοῖν οὐσιῶν ἓνα ποιὸν εἶναι βιαζόμενοι).

<sup>9</sup> LONG-SEADLEY, 1987, II, 338-339: «Los académicos son candidatos más prometedores. La crítica del determinismo estoico y el que los estoicos afronten problemas en torno a «indiscernibles» aparentes, son preocupaciones académicas bien conocidas. Si esto es así, la posición que Crisipo combate no habrá sido una doctrina oficial de escuela, sino un problema y una solución escudriñados por los académicos a fin de desconcertar a los estoicos».

<sup>10</sup> Véanse al respecto las interesantes aportaciones de SPINELLI, 1995, pp. 230-233, que ve en el pasaje de Plutarco huellas de un debate entre académicos y estoicos que obligó a estos últimos a reconocer una nueva clase de cosas indiferentes (cf. Apéndice, texto 6 e *infra*, n. 40).

Mi propósito en este trabajo es precisamente ése: admitiendo que el autor de este concepto no es sino el estoico Aristón de Quiós, intentaré mostrar que Plutarco, con su definición de ἐπελευστική κίνησις/δύναμις, ofrece en este capítulo una interpretación académica de las ἐπελεύσεις de Aristón. Según la reconstrucción que quiero proponer, esta interpretación fue elaborada en el curso de la polémica que enfrentó a Aristón y a Arcesilao en torno a la teoría estoica del conocimiento y el criterio para la acción. En esa lucha doctrinal también se planteó el problema de si hay lugar en el ser humano para decisiones adventicias y fortuitas que lo saquen de un *impasse* en ciertas situaciones límite. Como Plutarco deja traslucir al parafrasear la crítica de Crisipo (ἐν δὲ ταῖς πλαττομέναις ὑπ' ἐνίων καὶ λεγομέναις ταύταις ἐπελεύσεσιν), el término ἐπελεύσεις es como mínimo contemporáneo de éste (s. III med.). Ahora bien, si recoge terminología de Aristón, como prueba su traducción latina *occurrentia*, y fue utilizado en la Academia con intenciones polémicas, su uso debería remontar por lo menos a los académicos contemporáneos del estoico Aristón, esto es, Arcesilao o alguno de sus discípulos (primera mitad del siglo III a.C.).

## II

Así pues, si se quiere resolver el problema de quiénes son los misteriosos filósofos que se esconden tras las palabras de Plutarco (y de Crisipo), el punto de partida debe ser la única pista terminológica plausible que tenemos a la mano: la correspondencia entre el término ἐπελεύσεις que encontramos en Plutarco y el vocablo *occurrentia* que aparece en el oscuro esbozo que pergeña Cicerón cuando trata de describir este concepto del pensamiento de Aristón<sup>11</sup>.

El pasaje de Cicerón, sin embargo, debe tomarse con las debidas cautelas si lo que queremos es dar una interpretación de las *occurrentia* coherente con el pensamiento del estoico Aristón. En efecto, el propio Cicerón confiesa expresamente que no sabe qué es eso de las *occurrentia* de Aristón, y, tal como plantea el asunto en los dos textos concernientes a este problema, da la impresión de que malinterpreta el pensamiento del estoico. Lo que, con actitud de menosprecio, parece decir Cicerón acerca de Aristón de Quiós es lo siguiente: si, como sostenía el estoico, todo lo que hay entre la virtud y el vicio es igualmente indiferente y la naturaleza no nos provee de ningún criterio de preferencia en el campo intermedio entre esos extremos, la elección de esas cosas intermedias se dejará un poco al azar: uno tomará «aquello que le venga a la mente o le salga al paso» (*quodcumque in mentem incidere et quodcumque tamquam occurreret = occurrentia*).

Nosotros creemos que esta interpretación ciceroniana malentendiendo, trivializa y no toma en serio el problema de la relación del sabio estoico con las cosas indiferentes, tal como fue planteado por Aristón. Como Séneca puntualiza en su *Epístola* 94<sup>12</sup>, Aristón rehusaba dar consejos de ética práctica

<sup>11</sup> Cic., *fn.* 4.43; 4.47 (Texto 2 del Apéndice).

<sup>12</sup> Esta carta está recogida casi íntegramente en *SVF* 1.359.

(cómo conducirse en el matrimonio, con los padres, etc.), porque consideraba cada caso particular como una condición única e irrepetible en la que el sabio puede y debe actuar. No hay respuesta sobre cómo debe actuar hasta que aquél se ve implicado en la circunstancia y ocasión concreta en que lo hace: sólo entonces el sabio, desde la autonomía moral que le concede el ejercicio libre y soberano de la razón, encontrará vías de actuación y criterios de elección acordes con la virtud, mientras que el necio, en esa misma coyuntura, actuará erróneamente. En la infinidad de casos particulares que pueden presentarse en la vida de un hombre, hay ocasiones en que convendrá a la razón del sabio obtener lo que Zenón consideraba ventajas naturales, pero surgirán otras en que éstas deberán ser rechazadas si quiere preservar su autonomía racional y su felicidad<sup>13</sup>.

Por eso, es coherente con este planteamiento el que Aristón, pese a la distorsionada interpretación ciceroniana, propusiera las *occurrentia* como el único contenido posible de la acción moral del sabio en el terreno intermedio entre la virtud y el vicio: en cada caso particular el sabio deseará algo (*appetere aliquid*), a saber, aquello que le salga al paso (*quodcumque occurrat*) y le venga a la mente (*quodcumque in mentem veniat*), sea lo que sea. Desde nuestro punto de vista, la indefinición del criterio selectivo de Aristón es deliberada y suena hasta provocativa: cualquier cosa puede ser conveniente al sabio dependiendo de las circunstancias en que éste se vea envuelto. De ahí que no tenga sentido para Aristón el proceder de Zenón cuando ofrece las ventajas naturales como pauta de comportamiento en el progreso hacia la virtud: medidas desde el patrón de la virtud, tales cosas no se diferencian en nada unas de otras, porque ninguna contribuye decisivamente a la virtud y a la felicidad<sup>14</sup>. Pero, en la circunstancia concreta en que se plantea cada decisión, Aristón no negaba que algunas de ellas, cuando le salieran al paso, pudieran ser útiles para que el sabio actuara moralmente<sup>15</sup>.

¿Puede haber un hilo conductor que conecte sutilmente las *occurrentia* de Aristón con la facultad adventicia (ἐπελευστική δύναμις) del alma descrita por Plutarco en el capítulo 23 de *Las contradicciones de los estoicos*? ¿Cómo es posible que Plutarco utilice la terminología de Aristón en este pasaje para

<sup>13</sup> Esto se ve muy bien en el ejemplo que transmite Sexto Empírico (*M.* 11.64-67 = *SVF* 1.361): si se da el caso de que la salud puede empujar a uno a ser esclavizado por un tirano, mientras que la enfermedad lo libera de esa situación de servidumbre, así como de la muerte, la enfermedad será preferible a la salud. El sabio actúa siempre en medio de circunstancias ocasionales e irrepetibles (παρά τὰς διαφορούς τῶν καιρῶν περιστάσεις).

<sup>14</sup> S.E., *M.* 11.65: καθόλου γὰρ τὰ μεταξύ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα μὴ ἔχειν μηδεμίαν παραλλαγὴν, μηδὲ τινὰ μὲν εἶναι φύσει προηγμένα, τινὰ δὲ ἀποπροηγμένα, ἀλλὰ παρὰ τὰς διαφορούς τῶν καιρῶν περιστάσεις μήτε τὰ λεγόμενα προῆχθαι πάντως γίνεσθαι προηγμένα, μήτε τὰ λεγόμενα ἀποπροῆχθαι κατ' ἀνάγκην ὑπάρχειν ἀποπροηγμένα.

<sup>15</sup> MOREAU (1979, p. 41, n. 2) ve en las *occurrentia* de Cicerón «les valeurs de circonstance que revêtent les choses indifférentes». En otras palabras, las *occurrentia* son esas mismas cosas indiferentes en tanto que no tienen en sí mismas ningún criterio selectivo, sino tan sólo “si le salen a uno al paso o le vienen a la mente”, por cuanto configuran las circunstancias concretas de la acción del sabio.

definir un movimiento *adventicio* del alma, esto es, un movimiento inesperado, accidental y fortuito? No parece, en principio, que las *occurrentia* de Aristón, en la interpretación que de ellas hemos dado arriba, tengan mucho que ver con un movimiento o facultad intrínseca del alma, que permita desbloquear la parálisis (*ἀπορία*) que se apodera de aquella cuando está obligada a escoger entre objetos indistinguibles (*ἀπαράλλακτα*). Como acabamos de ver, las *occurrentia* son para Aristón precisamente esos objetos cualesquiera que, según las circunstancias, al sabio le salen al paso y se le presentan a la mente como estímulo y contenido de la acción moral.

Resulta problemático, pues, atribuir a Aristón de Quiós la doctrina de la *ἐπελευστική δύναμις* en los términos en que la recoge Plutarco, aunque este punto merece una discusión más detenida. Según Moreau<sup>16</sup> y Ioppolo<sup>17</sup>, que desconfían de la interpretación ciceroniana de las *ἐπελεύσεις* de Aristón, es imposible atribuir a éste una facultad adventicia del alma, porque el sabio de la indiferencia absoluta no tomaría nunca decisiones al azar. Sus decisiones están todas fundadas en la autonomía soberana de la razón: si ha interiorizado la doctrina de lo bueno y lo malo, no necesita aplicar reglas de conducta ni dejarse llevar por el capricho de su deseo. Lo que decida hacer en cada circunstancia, cualquier cosa que sea, estará bien hecho, puesto que esa decisión proviene del uso recto de la razón<sup>18</sup>.

Sedley<sup>19</sup>, en cambio, establece en el pensamiento de Aristón una dicotomía entre las situaciones en que, para el sabio, está en juego la virtud y las demás situaciones en que no está en juego. En las primeras, el sabio elegirá el curso adecuado de acción como fruto de una deliberación racional; en las segundas, como fruto de una decisión puramente azarosa, generada por la *facultad adventicia* (*ἐπελευστική δύναμις*) del alma. A esta hipótesis podría objetarse que resulta problemático distinguir en Aristón una libertad de autodeterminación y una libertad de indiferencia, cuando su riguroso indiferentismo le llevaba a sostener que ninguna de las cosas intermedias entre la virtud y el vicio se diferenciaban en absoluto unas de otras (*μηδεμίαν παραλλαγὴν ἔχειν*<sup>20</sup>). Las cosas indiferentes son todas igualmente indistinguibles en el sentido de que ninguna de ellas encierra ningún valor intrínseco para la felicidad. Por ello, la actitud coherente con esta postura es la de no plantearse siquiera el problema de la libertad de indiferencia. El sabio actuará siempre guiado por su razón y requerido por una precisa y concreta circunstancia (*περίστασις*), y tal

<sup>16</sup> MOREAU, 1979, p. 41, n. 2.

<sup>17</sup> IOPPOLO, 1981, pp. 171-183.

<sup>18</sup> Cicerón (*fin.* 4.69) ofrece la respuesta de Aristón al problema de cómo actuará el sabio en medio de las cosas indiferentes: *Vives, inquit Aristo, magnifice atque praeclare, quod erit cumque visum ages, numquam angere, numquam cupies, numquam timebis*. Como dice Moreau (1979, p. 41, n. 3), la expresión subrayada en el texto equivale al griego *ὅτι ἂν δόξῃ*, que no designa el capricho de una decisión al azar, sino el resultado de una elección fundada en la determinación de la voluntad.

<sup>19</sup> SEDLEY, 1999, pp. 130-133; BRÉHIER (*Histoire de la philosophie*, Paris, 1955<sup>6</sup>, I, p. 378) ya había expresado una opinión similar.

<sup>20</sup> Cf. *supra*, n. 14.

circunstancia está constituida por aquellas cosas, cualesquiera que sean, que le salgan al paso o le vengan a la mente, esto es, las ἐπελεύσεις/*occurrentia*.

Por último, el reciente trabajo de Boys-Stones<sup>21</sup> apuesta decididamente por una doctrina de la ἐπελευστική δύναμις en el propio Aristón. Se trataría de una facultad del alma que permitiría al sabio saber intuitivamente el curso adecuado de acción en cualquier circunstancia en que estuviera envuelto, sin necesidad de una deliberación racional. La virtud transfiguraría el principio gobernante del alma, que es capaz desde entonces de generar de inmediato decisiones concretas en cualquier caso particular. Y ese movimiento adventicio se aplicaría por igual a todas las decisiones entre indiferentes, incluyendo aquellas que implican indiferentes absolutamente intercambiables, como los que recoge Plutarco en nuestro pasaje.

Esta interpretación de la doctrina de Aristón, aunque sugestiva, no está avalada por ninguno de los fragmentos que hemos conservado de él. El único apoyo documental es el testimonio de Cicerón, que confiesa en primera persona no saber qué quiso decir Aristón con el término *occurrentia*. Por el contrario, varios testimonios importantes sobre el pensamiento de Aristón coinciden en el hecho de que sólo hay una facultad del alma en la que el sabio ha de fundar cualquier acción: «Así pues, como Aristón pensaba que la facultad del alma es una sola, aquella con la que razonamos, establecía también que una sola es la virtud del alma: la ciencia de los bienes y los males»<sup>22</sup>. El monismo psicológico de los estoicos, que fue tan criticado por Plutarco en otras obras, deviene en Aristón una opción radical, pues está en relación directa con la doctrina de la unidad de la virtud, que también se distinguía de la de Crisipo<sup>23</sup>. Y es que Aristón veía en las diferentes virtudes modos de ser de una única virtud, la ciencia de los bienes y los males. Al desplegarse en sus múltiples relaciones con las cosas indiferentes, esta única virtud da lugar a las virtudes particulares, que no son otra cosa sino nombres distintos de una única disposición de espíritu. La ciencia del sabio, a su vez, es única porque el alma, con independencia de la acción en la que se implica, conoce los bienes y los males con una sola y única razón, y sólo cuando se vuelca en las distintas acciones de la vida es cuando tal ciencia se ramifica en múltiples nombres según las múltiples circunstancias a las que se aplica<sup>24</sup>.

La doctrina de las virtudes ayuda también a entender por qué Aristón consideraba la parenética como una rama de la ética totalmente prescindible: o es superflua, porque los consejos prácticos son innecesarios para quien ya posee la ciencia de los bienes y los males, esto es, «un juicio exacto acerca de las cosas

<sup>21</sup> BOYS-STONES, 1996, pp. 83-94.

<sup>22</sup> *SVF* 3.256, p. 60,14-16: νομίσας γοῦν ὁ Ἀρίστων μίαν εἶναι τῆς ψυχῆς δύναμιν, ἢ λογιζόμεθα, καὶ τὴν ἀρετὴν τῆς ψυχῆς ἔθετο μίαν, ἐπιστήμην ἀγαθῶν καὶ κακῶν.

<sup>23</sup> Cf. Plut., *De Stoic. rep.* 1034 D.

<sup>24</sup> *SVF* 3.256, p. 60,21-26: ἐνὶ δὲ λόγῳ γινώσκουσα μὲν ἡ ψυχή χωρὶς τοῦ πράττειν τὰγαθὰ τε καὶ κακὰ σοφία τέ ἐστι καὶ ἐπιστήμη, πρὸς δὲ τὰς πράξεις ἀφικνουμένη τὰς κατὰ τὸν βίον, ὀνόματα πλείω λαμβάνει τὰ προειρημένα, φρόνησις τε καὶ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία καλουμένη. τοιαύτη μὲν τις ἡ Ἀρίστωνος δόξα περὶ τῶν τῆς ψυχῆς ἀρετῶν.

que hay que evitar y buscar»<sup>25</sup>; o es completamente inútil, porque quien carece de ese juicio seguirá siendo un enfermo por mucho que siga al pie de la letra las reglas de conducta que se le prescriban.

Igual que las virtudes son nombres diferentes de una sola ciencia, a la que se accede tras desembarazarse de las falsas opiniones y tras comprender con la razón que los indiferentes no tienen ningún valor para la felicidad, las distintas preferencias (προκρίσεις) que el sabio adopta en medio de los indiferentes no vienen nunca dictadas por el valor natural de esos indiferentes, como pretendía Zenón, sino por el ejercicio de la razón cuando se enfrenta a las innumerables circunstancias de la vida<sup>26</sup>. Así pues, para Aristón sólo hay una virtud porque sólo hay una facultad racional en el alma humana. Los vicios provienen de la desviación de esa única facultad, propiciada por las falsas opiniones. En el pensamiento ético de Aristón no hay, pues, ningún lugar para ninguna otra potencia o facultad del alma que le permita tomar decisiones inmediatas e intuitivas en medio de los indiferentes. Las decisiones del sabio implican en todas las circunstancias el uso de la razón y de la reflexión, precisamente porque los indiferentes no tienen ningún valor intrínseco: se trata, en el testimonio ya visto de Séneca, de un juicio racional (*iudicium*) o un principio doctrinal (*decretum*), o, como dice Sexto Empírico, de «un discurso (λόγος) que nos hace propender hacia la virtud, nos enajena del vicio y nos hace desechar lo que está en medio de éstos»<sup>27</sup>. El cultivo de este saber no es automático ni intuitivo, sino que requiere mucha ejercitación y una lucha sostenida contra lo que Aristón llama el ‘tetracordio’ del vicio: el placer, el dolor, el miedo y el deseo<sup>28</sup>.

Es necesario, pues, explicar esa distancia conceptual que media entre las ἐπελεύσεις/*occurentia* de Aristón y la definición que da Plutarco de la facultad advertencia del alma. En esta dirección, intentaré mostrar seguidamente que,

<sup>25</sup> Sen., *ep.* 94.12: *exactum iudicium de fugendis petendisque*.

<sup>26</sup> El concepto de πρόκρισις se encuentra en S.E., *M.* 11.67 (= *SVF* 1.361): οὕτω κὰν τοῖς μεταξύ ἀρετῆς καὶ κακίας πράγμασιν οὐ φυσικῆ τις γίνεται ἐτέρων παρ’ ἕτερα πρόκρισις, κατὰ περίστασιν δὲ μᾶλλον. Esas preferencias, modulables según las circunstancias, determinan lo que Cicerón llama el «principio del deber» (*officii principium*: Cic., *fin.* 4.46-47) y Séneca el «orden de los deberes» (*officiorum ordinem*: Sen., *ep.* 94.5), es decir, proveen un cierto criterio para la selección de cosas indiferentes en el pensamiento de Aristón. Es evidente que tanto Cicerón como Séneca analizan la doctrina de Aristón desde la óptica tripartita de la ética estoica ortodoxa: la virtud, el vicio y el terreno intermedio entre éstos, que constituye el campo específico en el que el necio se prepara para la virtud cumpliendo «actos apropiados» (καθήκοντα/*officia*). El criterio estoico para la selección de los indiferentes es el acuerdo con la naturaleza, pero, como Aristón invalida tal criterio y suprime la posibilidad de que el necio cumpla actos apropiados, sólo puede proponer como criterio selectivo un principio formal, vacío en sí mismo de contenido: si es sabio, el juicio racional por el que se rige su alma seleccionará, con absoluta independencia, los indiferentes que exijan las circunstancias concretas de la acción (παρὰ τὰς διαφόρους τῶν καιρῶν περιστάσεις: S.E., *M.* 11.65); si es necio, se equivocará irremisiblemente y se dejará llevar por las falsas opiniones que ciegan su espíritu.

<sup>27</sup> S.E., *M.* 7.12-13 (= *SVF* 1.356): ἀρκεῖν δὲ πρὸς τὸ μακαρίως βιώναι τὸν οἰκείουντα μὲν πρὸς ἀρετὴν λόγον, ἀπαλλοτριουόντα δὲ κακίας, κατατρέχοντα δὲ τῶν μεταξύ τούτων, περὶ ἃ οἱ πολλοὶ πτοηθέντες κακοδαμονοῦσιν.

<sup>28</sup> Clem. Al., *Strom.* 2.20,108 (= *SVF* 1.370): ὄθεν ὡς ἔλεγεν Ἀρίστων πρὸς ὄλον τὸ τετράχορδον, ἡδονήν, λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν, πολλῆς δεῖ τῆς ἀσκήσεως καὶ μάχης.

en el pasaje de Plutarco, es preciso distinguir dos niveles de análisis: en el primero, las ἐπελεύσεις/*occurrentia* pertenecen sin duda al núcleo de la doctrina de Aristón y son coherentes con su pensamiento ético, tal como lo hemos interpretado arriba; pero, a un segundo nivel, la conversión de las ἐπελεύσεις en una doctrina de la ἐπελευστική δύναμις fue, en nuestra opinión, responsabilidad de los académicos (Arcesilao y sus discípulos)<sup>29</sup>, en el curso de los debates gnoseológicos que sostuvieron con Zenón y sus discípulos (entre ellos, el propio Aristón) en el s. III a.C.

### III

Para desarrollar esta hipótesis, el mejor camino es, a mi juicio, investigar las interpretaciones y reinterpretaciones que de las ἐπελεύσεις de Aristón podrían haberse hecho en el marco del debate sostenido por los académicos y estoicos de la primera generación (Zenón y Arcesilao y sus respectivos discípulos). Las disputas entre ambas escuelas estaban centradas, como es sabido, en el problema gnoseológico de la evidencia de nuestras representaciones. Para Zenón, la posibilidad de un conocimiento firme y estable, basado en el testimonio de los sentidos, depende de la fiabilidad del acto cognoscitivo que los estoicos llamaban aprehensión (κατάληψις). Mediante la aprehensión, el principio rector del alma aferra o aprehende las imágenes mentales o representaciones (φαντασίαι) que nos formamos de las cosas. Pero sólo se deben aprehender aquellas imágenes a las que concedemos un libre asentimiento (συγκατάθεσις), porque se nos presentan con una claridad y evidencia fuera de toda duda. Esas representaciones aprehensibles (καταληπτικαὶ φαντασίαι) tienen su causa inmediata en objetos realmente existentes y por eso se imprimen adecuadamente en el alma como el sello en la cera. Además, son de tal naturaleza que no podrían ser las mismas si provinieran de otros objetos<sup>30</sup>.

Arcesilao se aplicó con esmero a desmontar el concepto zenoniano de representación aprehensible (καταληπτικὴ φαντασία)<sup>31</sup>. El más importante de sus argumentos llamaba la atención sobre el hecho de que cualquier representación que se nos muestra como verdadera puede en realidad ser falsa: por ejemplo, las dimensiones reales del Sol no se corresponden con la imagen mental que con toda claridad nos formamos de él. Un corolario de este argumento consiste en afirmar que no existe ninguna representación a la

<sup>29</sup> Así lo sugieren además las propias palabras de Crisipo, parafraseadas por Plutarco en *De Stoic. rep.* 1045 C: ἐν δὲ ταῖς πλαττομέναις ὑπ' ἐνίων καὶ λεγομέναις ταύταις ἐπελεύσεσιν... Con estas palabras Crisipo estaría atacando a los académicos, que se habrían apropiado de las ἐπελεύσεις de Aristón cambiando su significado originario por el de 'movimientos fortuitos' del alma. Para todo esto, cf. *infra*, sección III.4.

<sup>30</sup> Cic., *Varro* 40-41; Cic., *Luc.* 18; S.E., 7.151-152. Cf. IOPPOLO, 1986, 21-28. Es probable que Zenón añadiese el último rasgo de la representación aprehensible en respuesta a las primeras críticas de Arcesilao, planteando la indiscernibilidad de representaciones de dos gemelos y ejemplos semejantes: cf. J. BRUNSCHWIG, «Estoicismo», en BRUNSCHWIG, J. – LLOYD, G. (eds.), *El saber griego*, trad. esp., Madrid, 2000 [Paris, 1996], pp. 676-679.

<sup>31</sup> Cic., *Luc.* 77-80.

que no se le pueda encontrar otra representación idéntica, pero proveniente de un objeto distinto: ¿cómo distinguir, por ejemplo, dos estatuas iguales? En la realidad puede concederse que no son absolutamente idénticas, pero la representación mental que nos hacemos de ellas no encuentra ninguna diferencia entre ambas<sup>32</sup>. No hay, concluye Arcesilao, en la propia representación apprehensible ningún criterio inherente de verdad.

En un segundo momento, Zenón y sus discípulos respondieron a Arcesilao señalando las graves consecuencias que podían extraerse del escepticismo académico: si el sabio no asiente a ninguna representación porque no puede establecer su veracidad, no podrá entonces formular ningún criterio válido para la acción; estará, pues, obligado a seguir el ejemplo de Pirrón y no podrá evitar caer en un precipicio o ser atropellado por un carro<sup>33</sup>. Con los testimonios que tenemos a nuestra disposición en torno a este debate, es posible demostrar que la hipótesis de la facultad o movimiento adventicio encaja razonablemente como una de las piezas de la disputa que se produjo entre el académico Arcesilao y el estoico Aristón de Quíos en la primera mitad del siglo III a.C. Las etapas de esta disputa dialéctica habrían sido las siguientes.

1. *Arcesilao (y el estoico Perseo) contra Aristón. La trampa de los dos gemelos.*

Sabemos que Arcesilao entabló una intensa lucha dialéctica no sólo con Zenón, sino también con Aristón sobre el problema de qué debe hacer el sabio ante representaciones indiscernibles para evitar caer en la ἀπορία y, por ende, en la inacción: de esto parece haber un lejano recuerdo en la anécdota de los gemelos, contada por Diógenes Laercio<sup>34</sup>. En este caso, lo que tenemos es una trampa maliciosamente tendida por el estoico Perseo, uno de los discípulos de Zenón, contra uno de sus correligionarios más heterodoxos, Aristón de Quíos. Pero, como dice Ioppolo<sup>35</sup>, aquí «Perseo fa la parte di Arcesilao», esto es, toma prestado del académico el argumento que éste solía esgrimir contra los estoicos cuando trataba de acorralarlos ante la imposibilidad de distinguir entre dos representaciones idénticas.

Según la anécdota referida por Diógenes Laercio, «de dos hermanos gemelos, Perseo hizo que uno de ellos entregara a Aristón un depósito de dinero y que el otro lo retirara. Y así, al quedarse desconcertado, lo refutó (καὶ οὕτως ἀπορούμενον διήλεγξεν)». Aristón tenía la firme convicción de que el sabio carece de meras opiniones (τὸν σοφὸν ἀδόξαστον εἶναι). Sin embargo, pese a su indecisión, entregó el dinero al segundo hermano, asintiendo precipitadamente a una representación indiscernible de la del primer hermano. Así fue como Perseo demostró que Aristón en realidad no era un sabio, puesto que no había logrado distinguir con claridad a los hermanos ni se había mantenido en la ἀπορία, reteniendo el asentimiento.

<sup>32</sup> Cic., *Luc.* 85. Ésta era la respuesta de Arcesilao al tercer rasgo de la representación apprehensible (cf. *supra*, n. 30).

<sup>33</sup> D.L., 9.62.

<sup>34</sup> D.L., 7.162. Cf. *infra*, Apéndice, texto 3.

<sup>35</sup> IOPPOLO, 1986, p. 82.

Esta anécdota nos permite vislumbrar los debates que se produjeron en el interior de la propia escuela estoica por culpa de las críticas de Arcesilao a la teoría del conocimiento sostenida por Zenón. En el curso de estas disputas, Perseo no duda en utilizar argumentos *ex parte Academica* para refutar a Aristón, el discípulo más díscolo de Zenón. En sí misma, la anécdota ofrece dos motivos estrechamente relacionados con el problema planteado por Plutarco en el capítulo 23 de *Las contradicciones de los estoicos*: a) Se trata de resolver el curso adecuado de acción que el sabio ha de tomar cuando es confrontado con representaciones indistinguibles (los dos gemelos); b) En esa tesitura, no se puede evitar la vacilación (ἀπορία) ni el engaño, pese a que el sabio estoico, en teoría, no se atiene a meras opiniones.

Pues bien, la ἀπορία de Aristón y la confusión entre los hermanos gemelos daban de hecho la razón a todos sus adversarios, tanto dentro como fuera de la escuela estoica:

a) Para los discípulos de Zenón, la perplejidad de Aristón ridiculizaba su pretensión de ser sabio: ni Zenón ni sus seguidores, pese a creer en la existencia del sabio estoico, se atrevían a confesarse sabios<sup>36</sup>, pues se veían ocasionalmente expuestos a la duda y a la opinión. En el fondo, Aristón sufrió la misma experiencia que delata a todos los necios cuando se enfrentan a representaciones indiscernibles. Aristón estaba, pues, inmerso en el mundo de la opinión.

b) Para Arcesilao, de quien Perseo toma el argumento, el fracaso de Aristón demostraría que la convicción estoica de que el sabio asiente siempre a representaciones veraces es errada y en realidad le conduce a un callejón sin salida. Si Aristón quiere seguir siendo sabio y sortear la duda y la confusión ante representaciones indistinguibles, el único camino que le queda es retener el asentimiento. Pero entonces no podrá actuar, porque, desde los presupuestos del estoicismo, el asentimiento es una condición indispensable para que surja el impulso que conduce a la acción. Al final, Aristón estará expuesto a la misma inacción que los estoicos reprochaban a los académicos.

## 2. *El desafío de Arcesilao a Aristón: una variante del problema del 'asno de Buridán'*

Una disensión tan significativa en el seno del estoicismo, al dar respuestas tan dispares a la trampa de los dos gemelos, allanó el camino a los académicos para acorralar a los estoicos en el debate sobre si el sabio puede actuar o no cuando se enfrenta a representaciones indiscernibles. A juicio de Arcesilao, al desafío por él planteado los estoicos sólo podían responder con evasivas o subterfugios: o negaban ser sabios, como reconocían Zenón y sus discípulos, o, si seguían obstinados en mantener la infalibilidad del sabio estoico, como pretendía Aristón, estaban abocados a la inacción.

a) La primera de estas dos evasivas atraía por sí sola la respuesta académica: el ideal del sabio estoico es irrealizable en la práctica. Así pues, replicaba Arcesilao, si el sabio estoico no existe, la doctrina gnoseológica del Pórtico que le da sustento, pese a su confianza ciega e ingenua en la veracidad de

<sup>36</sup> Esta confesión de humildad es una de las paradojas más conocidas del estoicismo ortodoxo, pues hace del sabio un ideal inalcanzable: cf. Plut., *De Stoic. rep.* 1048 E; *De comm. not.* 1076 B.

las representaciones aprehensibles, no protege a nadie de caer en el mundo inseguro e inestable de las opiniones<sup>37</sup>.

b) Pero el caso de Aristón era distinto. Como él quería preservar la posibilidad real de la existencia del sabio estoico y no arrumbarlo en el baúl de los ideales irrealizables, Arcesilao sólo le dejaba una salida: la suspensión del juicio. Para ser sabio auténticamente, tal como ambicionaban los estoicos, es decir, para liberarse de las opiniones, era imprescindible retener siempre el asentimiento, pues el asentimiento, para Arcesilao, implicaba la aprobación de una representación que no tiene en sí misma ningún criterio de veracidad. Y como el académico concebía el asentimiento como una especie de juicio o aserción, su conclusión era tajante: el sabio estoico deberá suspender el juicio. En otras palabras: Aristón deberá transformarse en Arcesilao.

La posible respuesta de Aristón a este ataque de Arcesilao está sugerida en otra anécdota que cuenta Diógenes Laercio<sup>38</sup>. Al ver el prodigio monstruoso de un toro con matriz, Aristón se burla de Arcesilao exclamando: “¡Ahí tiene Arcesilao un ejemplo a mano contra la evidencia de los sentidos!”. De esta broma podemos sacar la conclusión de que el estoico no se dejaba impresionar por los argumentos de Arcesilao contra la evidencia de la representación aprehensible. Probablemente creía que los ejemplos esgrimidos por su adversario de la Academia eran casos límite y excepcionales, muy poco verosímiles, y que se podía confiar en una aprehensión veraz de la mayoría de nuestras representaciones, siempre que la percepción sensorial no se viese disminuida u obstaculizada. En el resto de los casos, sobre todo cuando nos vienen al encuentro representaciones indistinguibles unas de otras, el sabio estoico no tendrá más remedio que retener el asentimiento y, por ende, refrenar el impulso que conduce a la acción<sup>39</sup>.

Precisamente, la reacción de Arcesilao a esta respuesta de Aristón podría haber consistido en plantearle un desafío, lo que podríamos considerar una

---

<sup>37</sup> Cf. IOPPOLO, 1986, p. 81.

<sup>38</sup> D.L., 7.162.

<sup>39</sup> Para los estoicos, ya desde Zenón y sus discípulos, la retención del asentimiento (*ἀσυγκατάθεσις*) se concebía tan sólo como una muestra de precaución ante representaciones no aprehensibles (es decir, falsas o engañosas), que se daban excepcionalmente: cf. IOPPOLO, 1986, p. 60; CHIESARA, 2007 [2004], p. 50. En cambio, si las representaciones eran indiscernibles unas de otras (como los dos gemelos), el testimonio de Lúculo en la obra homónima de Cicerón induce a pensar que, en el estoicismo primitivo, la suspensión del asentimiento no suponía un reconocimiento de la imposibilidad de captar diferencias entre indiscernibles, pues las distinciones se iban percibiendo a medida que los sentidos se familiarizaban con tales objetos. En esos casos, no asentir a los indiscernibles era una medida provisional hasta tanto la costumbre y la cercanía permitieran reconocer las mínimas diferencias entre aquéllos. Cf. Cic., *Luc. 57.2-10*: *quin etiam concedam illum ipsum sapientem, de quo omnis hic sermo est, cum ei res similes occurrant quas non habeat dinotatas, retenturum adsensum nec umquam ulli viso adsensurum nisi quod tale fuerit quale falsum esse non possit. sed et ad ceteras res habet quandam artem qua vera a falsis possit distinguere, et ad similitudines istas usus adhibendus est: ut mater geminos internoscit consuetudine oculorum, sic tu internoscas si adsueveris*. No hay ningún motivo para pensar que Aristón no compartiese estas ideas de su maestro Zenón si tenemos en cuenta la confianza que albergaba en la evidencia (*ἐνάρηεια*) de nuestras representaciones: cf. D. L., 7.163.

variante del dilema del asno de Buridán. En efecto, si cada vez que afronta imágenes indiscernibles, el sabio estoico se abstiene de asentir y de mover el impulso ¿cómo va a encontrar en esas circunstancias motivos para inclinarse por un objeto más que por otro? ¿Cómo va a activar el mecanismo del asentimiento y el impulso, si las representaciones apprehendidas son indistinguibles unas de otras?

Estas preguntas no inquietaron demasiado a los estoicos ortodoxos que siguieron fieles a la doctrina de Zenón acerca de los indiferentes, porque todos ellos podían permitirse el lujo de no mover un solo dedo por esos indiscernibles que tan decisivos parecían a los académicos. Al fin y al cabo, ¿qué aporta la distinción entre dos estatuas idénticas o entre dos huevos de la misma granja para la correcta discriminación no ya de la virtud y el vicio, sino de los actos apropiados que el necio cumple en su progreso hacia la virtud? Esos indiscernibles podían ser despachados sin esfuerzo: son indiferentes neutros que no excitan el impulso ni la repulsión<sup>40</sup>. En el estoicismo ortodoxo, los actos apropiados están anclados en las inclinaciones naturales (la persecución de la salud, de la buena forma corporal, de la integridad de los sentidos, etc.). Basta con seguir esos impulsos de nuestra naturaleza, asintiendo a representaciones veraces, para tomar decisiones correctas en el ámbito de los indiferentes, sin que se plantee ninguna necesidad ni urgencia de elegir entre indiscernibles de importancia irrisoria<sup>41</sup>.

Pero Arcesilao podría haber replicado a los estoicos: existen algunos indiscernibles que sí excitarían el impulso, porque forman parte de las ventajas naturales y actos apropiados que los hombres cumplen a lo largo de sus vidas. ¿Quién no se ha visto alguna vez en la necesidad de tomar una dracma entre dos dracmas idénticas? ¿A cuál de los dos corredores debe un juez dar el premio si no hay manera de distinguir quién de los dos llegó primero a la meta? Éstos son los ejemplos que Plutarco toma de Crisipo en el capítulo 23 de *Las contradicciones de los estoicos* y es cierto que son bastante más problemáticos que los antes citados (las estatuas iguales o los huevos idénticos). Porque, si tales indiscernibles excitan el impulso, ¿cómo inclinarse hacia una de las dos monedas, si no hay ningún motivo para hacerlo en un sentido o en otro? A este desafío, la auténtica piedra de toque del dilema del asno de Buridán, no

<sup>40</sup> Cf. Cic., *Acad. post.* 1.36-37 (= *SVF* 1.191): *cetera autem etsi nec bona nec mala essent tamen alia secundum naturam dicebat alia naturae esse contraria; his ipsis alia interiecta et media numerabat. quae autem secundum naturam essent ea sumenda et quadam aestimatione dignanda docebat, contraque contraria; neutra autem in mediis relinquebat, in quibus ponebat nihil omnino esse momenti.* Aquí encontramos, atribuida ya a Zenón, la clasificación tripartita de los indiferentes que será clásica en el estoicismo ortodoxo: a) aquellos que mueven un impulso de atracción (ὀρμή), porque tienen un valor natural (ἄξια): salud, bienestar, ventajas externas como la riqueza, el honor, etc.); b) aquellos otros, contrarios a los primeros, que mueven un impulso de repulsión (ἀφορμή), porque tienen un disvalor natural (ἀπαξία); c) por último, aquellos que, situados entre unos y otros, no mueven el impulso en absoluto y se consideran neutros, como extender el dedo así o asá, o tener un número par o impar de pelos en la cabeza: cf. *SVF* 3.118-122.

<sup>41</sup> El desprecio y la indiferencia de los estoicos por los indiscernibles es puesto de relieve por Lúculo en Cic., *Luc.* 58.1-4: *Neque id est contra vos; nam vobis satis esset ova illa non internoscere; nihilo enim magis adsentirer hoc illud esse quam si inter illa omnino nihil interesset.*

se dio respuesta en el estoicismo hasta Crisipo, que con su formidable lógica consiguió resolver el dilema. Para ello, tuvo que añadir una cuarta categoría de indiferentes: aquellos que excitan el impulso o la repulsión, pero no más en una dirección que en otra<sup>42</sup>. La ingeniosa explicación de Crisipo para evitar la ἀπραξία en estos casos de impulsos equivalentes será explicada en el punto 5.

Así pues, ni Zenón ni Aristón dieron una respuesta satisfactoria al problema del asno de Buridán planteado por Arcesilao. Sin embargo, el caso de Aristón era más grave que el de Zenón, y por eso, de acuerdo con nuestra hipótesis, recibió de la Academia un ataque específico. Aristón pensaba que, entre los indiferentes, cualquier cosa, sea cual sea la que le salga al encuentro o le venga a la mente, puede ser apetecible para el sabio en función de las circunstancias<sup>43</sup>. Las circunstancias le obligan a toparse con cualquier clase de cosas y entre ellas la razón decide. Pese a la autonomía de la razón, es imposible que el sabio se sustraiga a la tiranía de las circunstancias porque éstas no están en su poder<sup>44</sup>.

Según nuestra reconstrucción, Arcesilao vio en la doctrina de las ἐπελεύσεις de Aristón un flanco débil y expuesto a su fino olfato crítico. El argumento del académico podía haber sido el siguiente: a) A tenor de las circunstancias, el sabio de Aristón puede inclinarse hacia cualquier cosa que le salga al encuentro o le venga a la mente, esto es, hacia cualquier representación; b) Entonces, las circunstancias podrán poner eventualmente al sabio en la tesitura de tener que elegir entre dos representaciones indiscernibles, si se da el caso de que esa elección redunde en su bien moral (y, aunque parezca extraño, eso puede ocurrir, puesto que la autonomía racional del sabio se extiende a cualquier cosa); c) Pero, una vez puesto en esta necesidad, el sabio aristónico no podrá escapar a la ἀπορία: si quiere seguir siendo sabio, su única salida será suspender o postergar el asentimiento, como recomiendan los estoicos en estas situaciones, y entonces se verá condenado a la inacción.

Aquí es donde Aristón se queda sin respuesta, en opinión de Arcesilao. Y es que no puede sino contradecirse a sí mismo cuando sostiene que el sabio actuará entre las cosas indiferentes de acuerdo con las ἐπελεύσεις/*occurrentia*, pero no es capaz de conjurar la inacción cuando retiene el asentimiento a representaciones indiscernibles. Pese a la pretensión de universalidad de la

<sup>42</sup> Cf. Apéndice, texto 6. Acerca de ese texto, hay un esclarecedor comentario de SPINELLI, 1995, 230-233.

<sup>43</sup> Cf. *supra*, sección II.

<sup>44</sup> Que el sabio aristónico actúa en medio de la necesidad (ἀνάγκη) de las circunstancias, es un hecho puesto de relieve paralelamente tanto por Sexto Empírico como por Plutarco. Cf. S.E., *M.* 11.67: ὡσπερ οὖν ἐν ταῖς ὀνοματογραφίαις ἄλλοτ' ἄλλα προτάττομεν στοιχεῖα, πρὸς τὰς διαφορὰς περιστάσεις ἀρτιζόμενοι, καὶ τὸ μὲν δέλτα, ὅτε τὸ τοῦ Δίωνος ὄνομα γράφομεν, τὸ δὲ ἰῶτα, ὅτε τὸ τοῦ Ἰωνος, τὸ δὲ ὦ, ὅτε τὸ τοῦ Ὀρίωνος, οὐ τῇ φύσει ἐτέρων παρὰ τὰ ἕτερα γράμματα προκρινόμενων, τῶν δὲ καιρῶν τοῦτο ποιεῖν ἀναγκαζόντων, οὕτω καὶ τοῖς μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας πράγμασιν οὐ φυσικῆ τις γίνεται ἐτέρων παρ' ἕτερα πρόκρισις, κατὰ περιστάσιν δὲ μᾶλλον. Cf., a su vez, Plut., *De Stoic. rep.* 1045 B: ὅταν γὰρ δυοῖν ἴσον δυνάμενων καὶ ὁμοίως ἐχόντων θάτερον ἢ λαβεῖν ἀνάγκη, μηδεμιᾶς αἰτίας ἐπὶ θάτερον ἀγοῦσης τῷ μηδὲν τοῦ ἐτέρου διαφέρειν, ἡ ἐπελευστικὴ δύναμις αὕτη τῆς ψυχῆς ἐπίκλιση ἐξ αὐτῆς λαβοῦσα διέκοψε τὴν ἀπορίαν.

razón del sabio en medio de los indiferentes, quedará siempre un reducto, por pequeño que sea, que se resista a su acción, porque las preferencias entre indiscernibles serán bloqueadas por la retención del asentimiento.

¿Qué puede hacer Aristón para evitar la inacción y garantizar así que sus decisiones se extiendan, a tenor de las circunstancias, a todos los indiferentes sin excepción, incluidos los indiscernibles? Arcesilao le señala el camino a Aristón utilizando el léxico de su adversario, como era habitual en el académico: Aristón no tendría otra escapatoria que postular en el principio gobernante del alma (ἐν τῷ ἡγεμονικῷ) una *facultad* (δύναμις) o *movimiento* (κίνησις) que viene o surge de improviso (ἐπελευστική). Esta potencia adventicia rompería por sí sola la parálisis del proceso perceptivo cuando le vinieran al encuentro dos representaciones indiscernibles, poniendo en movimiento el impulso e inclinando el alma hacia una de las dos representaciones. Esta operación se haría al margen del asentimiento, pues éste resulta imposible cuando el alma se enfrenta a la necesidad de inclinarse ante una representación indistinguible de otra. Por eso se trata de un proceso fortuito y espontáneo: porque salta por encima del asentimiento evitando o caer en la parálisis (ἀπορία) o precipitarse en el error.

Era necesario que Arcesilao utilizara el léxico de Aristón para volver contra éste la solución al dilema del asno de Buridán. Y no sólo porque el préstamo léxico era un procedimiento que estaba a la orden del día en las polémicas entre escuelas rivales. En realidad, pese a apropiarse del vocabulario de Aristón, el académico cambió notablemente el significado y función que ese concepto tenía en el pensamiento del estoico. En éste, las ἐπελεύσεις integran el conjunto de estímulos exteriores que el sabio aristónico encuentra a su paso cada vez que debe tomar una decisión racional entre cosas indiferentes. En manos de los académicos, las ἐπελεύσεις se convierten en movimientos fortuitos del alma que permiten tomar decisiones al azar cuando se debe elegir entre objetos indiscernibles. En la interpretación académica, las ἐπελεύσεις son generadas por una facultad que reside en el principio rector y se denomina ἐπελευστική δύναμις τῆς ψυχῆς. Para Arcesilao y sus discípulos, el movimiento adventicio, que Aristón veía como un rasgo de las representaciones, puesto que éstas nos salen súbitamente al paso y vienen a nuestra mente desde el exterior, reside de hecho en el alma, que reacciona a ellas con impulsos igualmente adventicios y repentinos. Ello hace posibles las decisiones aleatorias en el caso límite de la selección entre indiscernibles.

Al redefinir así las ἐπελεύσεις de Aristón de Quíos, Arcesilao colmaba dos objetivos polémicos. Por un lado, demostraba a Aristón que, para que pudiera actuar entre todos los indiferentes (incluyendo los indiscernibles), el sabio aristónico estaba obligado a postular una doctrina, la de la facultad adventicia del alma, que entraría en abierta contradicción con el monismo psicológico radical defendido por el propio Aristón<sup>45</sup>. Pero, por otro lado, esa flagrante contradicción con la psicología estoica ponía de manifiesto el talón de Aquiles de la gnoseología del

<sup>45</sup> Cf. *supra*, sección II.

Pórtico: la presunción errónea de que el impulso depende del asentimiento para la acción. La óptica de Arcesilao era justamente la contraria, como la hipótesis polémica de la facultad adventicia del alma ponía de manifiesto: si se suprime el asentimiento, que no deja de ser un juicio, el proceso cognoscitivo que conduce de la representación hasta el impulso queda admirablemente simplificado. Pues sólo si el impulso es independiente de todo juicio, puede liberarse de ser arrastrado a la parálisis por dos representaciones indiscernibles.

### 3. *Arcesilao y Aristón sobre el criterio para la acción.*

Esta argumentación polémica de Arcesilao contra Aristón cuadraría muy bien con lo que las fuentes nos refieren sobre las disputas dialécticas que mantuvieron ambos filósofos sobre el criterio de acción propio del hombre sabio. Según el testimonio del propio Plutarco en el *Contra Colotes*<sup>46</sup>, la suspensión del juicio no impedía a Arcesilao formular un criterio de la acción coherente con su escepticismo gnoseológico: cuando la mente es afectada por las representaciones, el impulso llega súbitamente conduciendo al alma hacia la representación de lo que le pertenece por naturaleza (τὸ οἰκεῖον). Así pues, los impulsos naturales sirven de guía para la acción sin necesidad de recurrir al asentimiento. El caso particular de las representaciones indiscernibles no suponía, pues, ningún desafío para Arcesilao, desde el momento en que éste consideraba el asentimiento innecesario y perjudicial para la acción del sabio, pues era la fuente de la opinión y el error.

Precisamente, el criterio de la acción de Arcesilao, basado en la representación y en el impulso natural que surge de inmediato como respuesta instintiva a lo que nos parece apropiado (τὸ φανεῖν οἰκεῖον/τὸ φαινόμενον οἰκεῖον)<sup>47</sup>, fue atacado directamente por Aristón. En uno de sus fragmentos<sup>48</sup>, el estoico, sin nombrar a su adversario de la Academia, retuerce contra Arcesilao la terminología usada por éste para referirse a la representación de lo que conviene a nuestra naturaleza. Para Aristón, «lo que nos representamos como un bien» (τὸ φαινόμενον ἀγαθόν) no es más que el bien aparente, al que tiende el instinto natural hacia el placer. Nada tiene que ver con ello «el bien verdadero (τὸ κατ' ἀλήθειαν ἀγαθόν)» que la filosofía nos enseña a distinguir, sin posibilidad de error, de los bienes aparentes a los que nos conducen nuestros impulsos naturales.

En este contexto, cobra nuevo sentido y coherencia el que Arcesilao estuviera interesado en demostrar a Aristón que él mismo, en muchas ocasiones, no tendría más remedio que activar un movimiento adventicio del alma para poder tomar decisiones entre indiscernibles (ἐπελεύσεις). Esa facultad adventicia, que permite poner en marcha el mecanismo del impulso de forma independiente al asentimiento, entra en contradicción con el monismo psicológico de Aristón, pero daba la razón a Arcesilao en lo que se refiere al criterio de la acción.

<sup>46</sup> Cf. Apéndice, texto 4. Cf. IOPPOLO, 1986, 134-136 y el reciente artículo de la misma autora: «Su alcune recenti interpretazioni dello scetticismo dell'Academia: Plutarch. *Adv. Col.* 26, 1121 F-1122 F: una testimonianza su Arcesilao», *Elenchos* 21,2 (2000) 333-360.

<sup>47</sup> Plut., *Adv. Col.* 1122 C-D.

<sup>48</sup> Cf. Apéndice, texto 5. Cf. IOPPOLO, 1986, 181-182.

#### 4. La interpretación de Arcesilao en Cicerón y Plutarco.

Al apropiarse de la terminología de Aristón, Arcesilao difuminó los rasgos de la teoría original de las ἐπελεύσεις, tal como la hemos interpretado en la sección II, hasta el extremo de volverla casi irreconocible. Esto explica también las interpretaciones que encontramos en nuestras dos fuentes principales para dicha doctrina, Cicerón y Plutarco, que nunca ocultaron su deuda con la Academia nueva en sus escritos de polémica antiestoica.

De acuerdo con el indiferentismo casi absoluto que le atribuye a Aristón, Cicerón sugiere que aquél aconsejaba subordinar el deseo de las cosas indiferentes a una especie de azar caprichoso: el sabio persigue lo que quiera que se le presente de improviso y le venga a la cabeza. Como hemos visto antes, esta interpretación trivializa la doctrina de Aristón, pero introduce en ella un elemento de azar e imprevisibilidad que seguramente remonta al propio Arcesilao, pese a que el propio Cicerón dice no entender muy bien qué son las *occurrentia* de Aristón.

En cuanto al testimonio de Plutarco en el capítulo 23 de *Las contradicciones de los estoicos*, este pasaje describe y matiza con profusión de detalles la interpretación que en la Academia se hizo de las ἐπελεύσεις/*occurrentia* de Aristón. Al polemizar con esta doctrina de Aristón, Arcesilao trataba de demostrar a los estoicos que el asentimiento no sirve como punto de partida del impulso cuando, entre dos representaciones indiscernibles, alguien se ve forzado a inclinarse por una de ellas. Para liberar a los impulsos de la tiranía de tales representaciones, que proceden del exterior (lo que Plutarco llama las causas externas)<sup>49</sup>, y para no caer en la parálisis, algunos filósofos –según nuestra hipótesis, Arcesilao y los académicos en polémica con el estoico

---

<sup>49</sup> En varios pasajes de su obra, Plutarco ha hecho explícita la identificación de las causas externas con las representaciones, sobre todo cuando el punto de mira de su crítica era Crisipo. Ya en Crisipo, en efecto, la doctrina de las causas establece expresamente que las representaciones son causas del asentimiento, sólo que no causas completas o autosuficientes, sino tan sólo sus causas iniciales o antecedentes (cf. *De Stoic. rep.*, 1055F-1056A). El hecho de que todas las representaciones acudan al alma desde el exterior, como afirmaba Zenón (Cic., *Acad. post.* 1.40 = *SVF* 1.55), y que éstas sean ineluctables como causas antecedentes de la acción libre, como quería Crisipo, bastaría para explicar la expresión utilizada por Plutarco («causas externas») para referirse a las representaciones. Además, Plutarco no es el único autor que realiza esta ecuación: véase, por ejemplo, el extenso análisis del académico Carnéades, recogido por Cicerón en *Fat.*, 23-25. Frente a Crisipo, Carnéades negaba taxativamente que los movimientos voluntarios del alma tuviesen en las representaciones causas externas y antecedentes. Si la experiencia nos enseña que los movimientos voluntarios están en nuestra mano, su causa reside en la naturaleza misma de la voluntad, no en causas antecedentes y externas (*Similiter ad animorum motus voluntarios non est requirenda externa causa; motus enim voluntarius eam naturam in se ipse continet, ut sit in nostra potestate nobisque pareat, nec id sine causa; eius rei enim causa ipsa natura est*). Sin ser la misma doctrina, da la impresión de que hay una cierta continuidad de escuela entre los movimientos voluntarios del alma, defendidos por Carnéades, y la facultad advertencia del alma, que su predecesor Arcesilao, como creemos nosotros, podría haber forjado en polémica contra los estoicos –y, en particular, contra Aristón de Quios– acerca de la libertad de indiferencia. En ambos casos, el alma actúa como causa de sus propios movimientos, desvinculada de las causas externas, es decir, totalmente libre de las representaciones y de los asentimientos que de ellas se siguen.

Aristón de Quiós—habían postulado en el seno del principio rector una especie de movimiento o facultad adventicia que, suministrando una inclinación instantánea, ponía en marcha el impulso y sorteaba la imposibilidad de asentir en presencia de dos representaciones indiscernibles. Pero, al prescindir del asentimiento, Arcesilao demostraba contra Aristón que al sabio le bastaban las representaciones y los impulsos que surgen de ellas para encontrar vías naturales y razonables de actuación. La facultad adventicia, pues, no constituye una doctrina positiva de los académicos, sino la lectura y recepción polémicas que Arcesilao hizo de una doctrina de Aristón, tomando prestados de su adversario los conceptos y el léxico para demostrar la fragilidad de la doctrina estoica del conocimiento y de la acción. Por lo demás, la hipótesis de la facultad adventicia del alma, aunque construida con propósitos polémicos, estaría bastante próxima a lo que el propio Arcesilao pensaba acerca de las relaciones entre la representación, el impulso y la acción, tal como han sido expuestas por Plutarco en el *Contra Colotes*<sup>50</sup>.

5. *La solución de Crisipo al dilema de las dos dracmas.*

El último capítulo de la polémica entre académicos y estoicos en torno al problema de la ἀπορία ἐν ἀπαραλλάκτοις es la reacción de Crisipo. Tal como expone Plutarco la cuestión en el capítulo 23 de *Las contradicciones de los estoicos*, se han difuminado considerablemente las huellas de la polémica doctrinal que le precedió, pues nos presenta una doctrina más o menos acabada atribuyéndola a un misterioso ἔνιοι τῶν φιλοσόφων. Más adelante, cuando Plutarco parafrasea a Crisipo, el estoico tampoco se molesta en nombrar a quienes son blanco de sus ataques (ὅπ' ἐνίωv)<sup>51</sup>, pero éstos han de ser necesariamente Arcesilao y sus

<sup>50</sup> Cf. Apéndice, texto 4. Hay paralelismos significativos entre este pasaje del *Contra Colotes* (= A) y el capítulo 23 de *Las contradicciones de los estoicos* (Apéndice, texto 1 = B). La facultad representativa (τὸ φανταστικόν) de A equivale a las causas externas (τῶν ἔξωθεν αἰτιῶν) de B. Las representaciones constituyen un elemento absolutamente necesario (ἀνάγκη προεντυγχάνοντας τοῖς πράγμασι) del proceso cognitivo (A). En B, las causas externas tiranizan los impulsos (τοῦ κατηναγκάσθαι δοκοῦντες ὑπὸ τῶν ἔξωθεν αἰτιῶν ταῖς ὀρμαῖς) de no ser porque en el principio rector (ἐν τῷ ἡγεμονικῷ) se localiza una especie de movimiento adventicio (ἐπελευστικὴν τινα κίνησιν), que proporciona al alma una inclinación espontánea (τῆς ψυχῆς ἐπὶ κλισιν ἐξ αὐτῆς λαβοῦσα); en A, este movimiento no es otro que el del impulso, que dirige al alma hacia lo que le es propio, «como si en el principio rector se generase una especie de tendencia y propensión» (οἶον ῥοπῆς ἐν τῷ ἡγεμονικῷ καὶ νεύσεως γινομένης).

<sup>51</sup> En sus polémicas con los académicos y otros representantes de escuelas rivales, es conocida la práctica de Crisipo de referirse a ellos con circunloquios y expresiones elusivas: cf. Plut., *Adv. Col.* 1120 C, 1122 C (οἱ περὶ πάντων ἐπέχοντες), 1122 D (τῷ ἐπέχοντι). En un pasaje de *Las contradicciones de los estoicos* (Plut., *De Stoic. rep.* 1037 C), Crisipo se refiere a ellos de un modo bastante más oscuro y Plutarco se ve obligado a introducir una acotación a la cita textual de Crisipo (ταῦτ' ἐπίειρκε [scil. Χρύσιππος] 'πρὸς μὲν γὰρ τὴν τῶν ἀληθῶν εὐρεσιν δεῖ γρῆσθαι αὐτῇ καὶ πρὸς τὴν τούτων συγγυμνασίαν, εἰς τάναντία δ' οὐ, πολλῶν ποιούντων τοῦτο', πολλοὺς λέγων ἴσως τοὺς ἐπέχοντας). Pero hay otro pasaje del mismo tratado (*De Stoic. rep.* 1047 E), donde Plutarco deja en la penumbra (τῶν πρεσβυτέρων τινές) o a Aristón de Quiós o a los académicos: al primero le cuadra muy bien la comparación de los indiferentes con el vino agrio, pero esa imagen podría haber sido utilizada también por los segundos. No es, por ello, inverosímil que, en *De Stoic. rep.* 1045 B, Crisipo y Plutarco se refieran a los académicos con un elíptico ἔνιοι. La razón de que Plutarco no desvele la identidad de ese ἔνιοι es que, en

discípulos, si, como nosotros creemos, fueron los académicos quienes dieron un significado nuevo a las ἐπελεύσεις de Aristón. Y el único significado de las ἐπελεύσεις que cuadra con la reacción de Crisipo es el de ‘decisiones fortuitas tomadas por la facultad adventicia del alma’, esto es, el que creemos que se forjó en la Academia en oposición a Aristón de Quíos. Este significado se atrajo de inmediato el reproche de Crisipo de introducir en la naturaleza un movimiento sin causa.

Pues bien, Crisipo se enfrenta al desafío planteado por los académicos a la teoría del conocimiento estoica con una doble estrategia, destructiva y constructiva. En la *pars destruens*, denigra el concepto de facultad adventicia del alma con uno de los más graves reproches que podían hacerse a cualquier doctrina filosófica: el de introducir lo incausado para dar cuenta de los fenómenos. En efecto, los objetos indiscernibles, que constituyen una de las clases de cosas indiferentes establecidas por Crisipo<sup>52</sup>, no desafían el asentimiento del sabio ni lo constriñen a la perplejidad (ἀπορία) y a la inacción (ἀπραξία). Su carácter indiscernible no es real: en ellos laten diferencias o tendencias imperceptibles (πτώσεις καὶ ῥοπὰς ἄνευ τινὸς αἰτίας καὶ διαφορᾶς), que provienen de sí mismos o de su entorno (ἢ περὶ αὐτὰ πάντως ἢ περὶ τὰ ἔξωθεν γινομένης), y tales diferencias determinan un nexo causal oculto que proporciona la condición previa de todo impulso (y, por ende, del asentimiento). Así pues, estos objetos intercambiables tienen la facultad de mover el impulso o la repulsión, sólo que no lo mueven con mayor fuerza en una o en otra dirección, en la medida en que a nosotros nos resulta imposible captar la diferencia real que hay entre dichos objetos. No hay, para Crisipo, ninguna necesidad de inventarse movimientos fortuitos del alma (ἐπελεύσεις) cuando el nexo entre las causas externas y nuestros impulsos, aunque oculto, no se ha roto en absoluto.

Esta acusación de introducir lo incausado era, como se sabe, el argumento recurrente de los estoicos contra la teoría epicúrea del *clinamen*: de ahí que tantos intérpretes hayan pensado en los epicúreos como blanco de los ataques de Crisipo en este capítulo. Pero lo cierto es que, si Crisipo utilizó contra los académicos este argumento tan trillado contra los epicúreos, ello es congruente también con el propio concepto de facultad adventicia del alma, tal como había sido interpretado por Arcesilao y sus discípulos: se trata, en efecto, de un movimiento *que sobreviene repentinamente* (ἐπέρχομαι), *sin causa aparente y sin que se pueda predecir*, y una de sus funciones primordiales es desbloquear la parálisis que se apodera del alma cuando ésta se ve obligada a escoger entre representaciones indiscernibles. Un movimiento de tal naturaleza admitía muy bien un ataque semejante al que recibió el *clinamen* epicúreo, pero eso no convierte en idénticas ambas doctrinas.

---

este capítulo, el de Queronea se limita a reproducir en la frase inicial el estilo elusivo de Crisipo (ἐνιοὶ τῶν φιλοσόφων), puesto que su objetivo prioritario es denunciar la supuesta contradicción de Crisipo en la solución al problema de la libertad de indiferencia y no le conviene demorarse demasiado en reconstruir los debates que se habían producido al respecto entre académicos (Arcesilao y sus discípulos) y estoicos (Zenón y Aristón de Quíos).

<sup>52</sup> Cf. Apéndice, texto 6.

En cuanto a la *pars construens*, Crisipo acepta el guante lanzado por los académicos y les contesta en su propio terreno que es lo que debe hacerse cuando alguien está obligado a escoger entre dos objetos indistinguibles. Sin admitir ningún movimiento fortuito del alma, Crisipo sustituye este concepto por el de «inclinación aleatoria de la mente» (κατὰ τὴν ἐπίκλισιν, ὡς ἔτυχε / τῆ ὡς ἔτυχεν ἐπικλίσει τῆς διανοίας / ἦν ἔτυχεν ἐπίκλισιν), explicando que se trata de una especie de sorteo (οἰονεῖ τινος κλήρου γινομένου / κατ' ἄλλον τιν' ἀποκληρώσαντες αὐτὰς λόγον), que hacemos cuando no podemos discernir qué indiferente nos conviene aceptar por no distinguirse uno del otro, y hemos de recurrir a un criterio distinto de selección del que habitualmente usamos (κατ' ἄλλον τιν' ... λόγον).

En el último ejemplo, el de las dos dracmas idénticas, el sorteo no impugna las diferencias reales pero imperceptibles entre las monedas, que se deben a causas ocultas y que sólo pueden vislumbrarse tras ser examinadas minuciosamente (δοκιμάζειν): en efecto, Crisipo deja claro que una moneda es de curso legal y la otra falsa, pero que no merece la pena molestarse en averiguar cuál es la buena y cuál la mala, sino coger al azar una de las dos (ἦν ἔτυχε), aunque eso suponga coger la moneda falsa.

En este punto, no debemos olvidar la definición crisipea de la τύχη (azar): «una causa oculta para la razón humana»<sup>53</sup>. Por eso, la introducción de la suerte no pone en peligro el principio de causación: en efecto, el sorteo es la única medida que nos queda cuando no tenemos medios de valorar cuál de las dos monedas nos conviene. Ahora bien, nuestra ignorancia no anula la diferencia entre ambas, sólo la pone entre paréntesis. En este sentido, no se sostiene la contradicción denunciada aquí por Plutarco, según la cual Crisipo también daba entrada al azar y la suerte tras haber impugnado la facultad adventicia del alma, por no tener causa que la justifique. Al contrario, la concesión de Crisipo al azar es tan sólo una renuncia a saber o averiguar causas ocultas que, por ser tan imperceptibles, no merece la pena conocer tratándose de cosas indiferentes. Por eso, el acto de asentir y el movimiento del impulso no se cuestionan: para justificar la inclinación aleatoria de la mente ante objetos indiscernibles basta un simple sorteo.

<sup>53</sup> Cf. *SVF* 2. 965, 966, 967, 970: (ἡ τύχη) αἰτία ἄδηλος ἀνθρωπίνῳ λογισμῶ.

## BIBLIOGRAFÍA

- PLUTARCH'S «*Moralia*», XIII, 2, ed. and transl. H. Cherniss, Londres-Cambridge (Massachusetts), 1976.
- PLUTARQUE, *Oeuvres Morales. Tome XV.1. Traité 70: Sur les contradictions stoïciennes; Traité 71: Synopsis du traité "Que les Stoïciens tiennent des propos plus paradoxaux que les poètes"*, texte établi par M. Casevitz, traduit et commenté par D. Babut, Paris 2004 (cf. pp. 219-227 del *Commentaire*).
- PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres = (Moralia). 11, Tratados platónicos ; Tratados antiestoicos*, introd., trad. y notas de M<sup>a</sup> Á. Durán López [Tratados platónicos] y R. Caballero Sánchez [Tratados antiestoicos]. Madrid, Gredos, 2004 (cf. pp. 275-279)
- BOYS-STONES, G., «The epeleustikè dunamis in Aristo's psychology of action», *Phronesis* 41 (1996) 75-94.
- CHIESARA, M<sup>a</sup> L., *Historia del escepticismo griego*, trad. esp., Madrid, 2007 [Torino 2004].
- IOPPOLO A. M<sup>a</sup>., *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Napoli, Bibliopolis, 1981.
- , *Opinione e scienza. Il dibattito tra stoici e accademici nel III e nel II secolo a. C.*, Napoli, Bibliopolis, 1986.
- LONG A. A. & SEDLEY D. N., *The Hellenistic philosophers, I: Translations of the principal sources with philosophical commentary*, Cambridge, Cambridge Univ. Pr., 1987.
- LONG A. A. & SEDLEY D. N., *The Hellenistic Philosophers, II : Greek and Latin texts*, Cambridge, Cambridge Univ. Pr., 1987.
- MOREAU, J., «Ariston et le stoïcisme», en J. Moreau, *Stoïcisme, épicurisme, tradition hellénique*, Paris, 1979, pp. 21-42 [= «Ariston et le stoïcisme», *REA* (1948) 27-48].
- SEDLEY, D. N., «The Stoic-Platonist debate on *kathékonta*», en Ierodiakonou, K. (ed.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford, 1999, pp. 128-152.
- SPINELLI, E., *Sesto Empirico. Contro gli etici*, ed., trad. e comm. a cura di..., Napoli, 1995.

## ΑΡΕΝΔΙΣΕ

### 1. Plutarchus, *De Stoicorum repugnantibus* 23, 1045 B-F (ed. BABUT-CASEVITZ 2004):

Τοῦ κατηναγκάσθαι δοκοῦντες ὑπὸ τῶν ἔξωθεν αἰτιῶν ταῖς ὁρμαῖς ἀπόλυτον πορίζειν ἔνιοι τῶν φιλοσόφων ἐπελευστικὴν τινα κίνησιν ἐν τῷ ἡγεμονικῷ κατασκευάζουσιν, ἐπὶ τῶν ἀπαραλλάκτων μάλιστα γινομένην ἔκδηλον· ὅταν γὰρ δυοῖν ἴσον δυναμένων καὶ ὁμοίως ἐχόντων θάτερον ἢ λαβεῖν ἀνάγκη, μηδεμιᾶς αἰτίας ἐπὶ θάτερον ἀγούσης τῷ μηδὲν τοῦ ἐτέρου διαφέρειν, ἢ ἐπελευστικὴ δύναμις αὕτη τῆς ψυχῆς ἐπὶκλίσιν ἐξ αὐτῆς λαβοῦσα διέκοψε τὴν ἀπορίαν. πρὸς τοῦτους ὁ Χρύσιππος ἀντιλέγων, ὡς βιαζομένους τῷ ἀναίτιῳ τὴν φύσιν, ἐν πολλοῖς παρατίθησι τὸν ἀστράγαλον καὶ τὸν ζυγὸν καὶ πολλὰ τῶν μὴ δυναμένων ἄλλοτ' ἄλλας λαμβάνειν πτώσεις καὶ ῥοπὰς ἄνευ τινὸς αἰτίας καὶ διαφορᾶς ἢ περὶ αὐτὰ πάντως ἢ περὶ τὰ ἔξωθεν γινομένης· τὸ γὰρ ἀναίτιον ὅλως ἀνύπαρκτον εἶναι καὶ τὸ αὐτόματον ἐν δὲ ταῖς πλαττομέναις ὑπ' ἐνίων καὶ λεγομέναις ταύταις ἐπελεύσεσιν αἰτίας ἀδήλους ὑποτρέχειν καὶ λανθάνειν ἡμᾶς ἐπὶ θάτερα τὴν ὁρμὴν ἀγούσας. ταῦτα μὲν οὖν ἐν τοῖς γνωριμωτάτοις ἐστὶ τῶν ὑπ' αὐτοῦ πολλάκις εἰρημένων· ἃ δὲ τούτοις πάλιν αὐτὸς ἐξ ἐναντίας εἴρηκεν, οὐχ ὁμοίως οὕτως ἐν μέσῳ κείμενα, δι' αὐτῶν παραθήσομαι τῶν ἐκείνου λέξεων. ἐν μὲν γὰρ τῷ περὶ τοῦ Δικάζειν ὑποθέμενος δύο δρομεῖς ὁμοῦ συνεκίπτειν ἀλλήλοις διαπορεῖ τί τῷ βραβευτῇ καθήκει ποιῆσαι· 'πότερον' φησὶν 'ἔξεστι τὸν βραβευτὴν τὸν φοῖνικα, ὁποτέρῳ βούλεται, ἀποδοῦναι, καθ' ὃ ἂν τύχῳσιν αὐτῷ συνηθέστεροι ὄντες, ὡς ἂν ἐνταῦθα τῶν αὐτοῦ τι χαρισάμενον; <ἢ καθήκει> τρόπον τινὰ μᾶλλον, ὡς κοινοῦ τοῦ φοῖνικος γεγονότος ἀμφοτέρων, οἰοεὶ τινος κλήρου γινομένου [ἐνάλλως]<sup>1</sup>, κατὰ τὴν ἐπὶκλίσιν, ὡς ἔτυχε, δοῦναι αὐτόν; λέγω δ' ἦν ἔτυχεν ἐπὶκλίσιν, οἷα γίνεται, ὅταν δυεῖν προκειμένων δραχμῶν ὁμοίων κατὰ τὰ λοιπὰ ἐπὶ τὴν ἐτέραν ἐπικλίναντες λαμβάνωμεν αὐτήν.' ἐν δὲ τῷ ἔκτῳ περὶ Καθήκοντος εἶναι τινα φήσας πράγματα μὴ πάνυ πολλῆς ἄξια [εἶναι] πραγματείας μὴδὲ προσοχῆς, ἀφιέναι περὶ ταῦτα τῇ ὡς ἔτυχεν ἐπικλίσει τῆς διανοίας οἶεται δεῖν τὴν αἴρεσιν ἀποκληρώσαντας· 'οἷον' φησὶν 'εἰ τῶν δοκιμαζόντων τάσδε τινὰς δραχμὰς δύο ἐπὶ τοσόνδε οἱ μὲν τήνδε οἱ δὲ τήνδε φαῖεν εἶναι καλήν, δεοὶ δὲ μίαν αὐτῶν λαβεῖν, τῆνικαῦτ' ἀφέντες τὸ ἐπὶ πλεῖον ἐπιζητεῖν, ἦν ἔτυχε ληψόμεθα, κατ' ἄλλον<sup>2</sup> τιν' ἀποκληρώσαντες αὐτὰς λόγον, καὶ εἰ μάλιστα τὴν μοχθηρὰν ληψόμεθα αὐτῶν.' ἐν τούτοις γὰρ <ἢ> ἀποκλήρωσις καὶ <τὸ> ὡς ἔτυχεν ἐπικλίνον τῆς διανοίας [τὸ] ἄνευ πάσης αἰτίας εἰσάγει τῶν ἀδιαφόρων λῆψιν.

<sup>1</sup> ἐνάλλως codd. plerique : ἀδήλως Pohlenz, del. Sandbach / <sup>2</sup> ἄλλον codd.: ἄδηλόν Wyttenbach

Plutarco, *Las contradicciones de los estoicos* 23, 1045 B-F (trad. CABALLERO 2004):

Algunos filósofos, en la creencia de que proporcionan a nuestros impulsos una liberación de ser sometidos por la fuerza a las causas externas, sitúan en

el principio rector un movimiento adventicio que se manifiesta sobre todo en las decisiones entre objetos indiscernibles. En efecto, cuando, de dos cosas de importancia equivalente y similar disposición, es forzoso aceptar una, sin que ninguna causa nos empuje hacia una de las dos porque no se diferencia en nada de la otra, esa facultad adventicia del alma, adoptando por sí misma una inclinación hacia una o hacia otra, neutraliza nuestra perplejidad. Pero Crisipo, oponiéndose a estos filósofos porque violentan la naturaleza con lo incausado, trae a colación en muchos pasajes el astrágalo, la balanza y muchas cosas que no pueden tener caídas o inclinaciones, unas veces en un sentido otras en otro, sin una causa, esto es, sin una diferencia que o bien se encuentra en su interior o bien en el exterior. Porque lo incausado y lo espontáneo –objeta Crisipo– es completamente inexistente. Bajo esos movimientos imaginarios y llamados adventicios por algunos, laten causas ocultas que, sin darnos cuenta, conducen nuestro impulso en una dirección o en otra.

Pues bien, si estas opiniones están entre las más conocidas que ha formulado Crisipo en muchos pasajes, aquellas otras que él mismo ha expresado a su vez desde una posición contraria a ellas, al no estar en igual medida al alcance del público, voy a citarlas con sus palabras literales. Porque en *De cómo administrar justicia*, tras haber planteado el supuesto de que dos corredores llegan simultáneamente a la meta, propone el problema de cuál será la decisión más apropiada que el árbitro ha de tomar: «¿Es lícito – dice – que el árbitro entregue la palma a aquel que prefiera de los dos, dependiendo de que tenga por casualidad más trato con uno o con otro, como si con esta decisión fuera a regalar algo de su propiedad? ¿O en cierto modo <la decisión más apropiada> es, dado que la palma ha devenido propiedad común de ambos, hacer la entrega tras proceder a una especie de sorteo, de acuerdo con su inclinación aleatoria? Y cuando digo ‘inclinación aleatoria’ me refiero a la que se produce cuando, al tener delante de nosotros dos dracmas idénticas en todo lo demás, nos inclinamos por una de ellas y la aceptamos». Y en el libro sexto de *Sobre lo apropiado*, tras haber dicho que hay cosas que en absoluto merecen demasiado esfuerzo ni atención, piensa que respecto a ellas hemos de proceder a un sorteo, dejando nuestra elección en manos de la inclinación aleatoria de la mente: «Por ejemplo –dice–, si sometiendo a prueba en su exacto valor estas dos dracmas que tenemos aquí unos dijese que la moneda buena es ésta, otros que esta otra, pero es preciso aceptar una, sin preocuparnos de investigar más en tales asuntos aceptaremos una de ellas al azar, sorteándolas de acuerdo con un criterio distinto, aunque hayamos aceptado precisamente la moneda mala». Entonces, en estos pasajes el sorteo, o sea, la inclinación aleatoria de la mente, introduce la aceptación de las cosas indiferentes sin que intervenga ningún tipo de causa.

## 2. Cicero, *De finibus bonorum et malorum* 4.43:

*Itaque mihi videntur omnes quidem illi errasse, qui finem bonorum esse dixerunt honeste vivere, sed alius alio magis, Pyrrho scilicet maxime, qui virtute*

*constituta nihil omnino, quod appetendum sit, relinquat, deinde Aristo, qui nihil relinquere non est ausus, introduxit autem, quibus commotus sapiens appeteret aliquid, quodcumque in mentem incideret, et quodcumque tamquam occurreret. is hoc melior quam Pyrrho, quod aliquod genus appetendi dedit, deterior quam ceteri, quod penitus a natura recessit. Stoici autem, quod finem bonorum in una virtute ponunt, similes sunt illorum; quod autem principium officii quaerunt, melius quam Pyrrho; quod ea non occurrentia fingunt, vincunt Aristonem; quod autem ea, quae ad naturam accommodata et per se assumenda esse dicunt, non adiungunt ad finem bonorum, desciscunt a natura et quodam modo sunt non dissimiles Aristonis. ille enim occurrentia nescio quae comminiscebatur; hi autem ponunt illi quidem prima naturae, sed ea seiungunt a finibus et a summa bonorum; quae cum praeponunt, ut sit aliqua rerum selectio, naturam videntur sequi; cum autem negant ea quicquam ad beatam vitam pertinere, rursus naturam relinquunt.*

*Ibidem, 4.46-47:*

*Vobis autem, quibus nihil est aliud propositum nisi rectum atque honestum, unde officii, unde agendi principium nascatur non reperietis. Hoc igitur quaerentes omnes, et ii, qui quodcumque in mentem veniat aut quodcumque occurrat se sequi dicent, et vos ad naturam revertemini. quibus natura iure responderit non esse verum aliunde finem beate vivendi, a se principia rei gerendae peti; esse enim unam rationem, qua et principia rerum agendarum et ultima bonorum continerentur, atque ut Aristonis esset explosa sententia dicentis nihil differre aliud ab alio, nec esse res ullas praeter virtutes et vitia, inter quas quicquam omnino interesset, sic errare Zenonem, qui nulla in re nisi in virtute aut vitio propensionem ne minimi quidem momenti ad summum bonum adipiscendum esse diceret et, cum ad beatam vitam nullum momentum cetera haberent, ad appetitionem tamen rerum esse in iis momenta diceret; quasi vero haec appetitio non ad summi boni adeptionem pertineret!*

### 3. Diogenes Laertius, 7.162-163 (ed. LONG 1964):

(Ἀρίστων) μάλιστα δὲ προσεῖχε Στωικῶ δόγματι τῷ τὸν σοφὸν ἀδόξατον εἶναι. πρὸς ὃ Περσαῖος ἐναντιούμενος διδύμων ἀδελφῶν τὸν ἕτερον ἐποίησεν αὐτῷ παρακαταθήκην δοῦναι, ἔπειτα τὸν ἕτερον ἀπολαβεῖν· καὶ οὕτως ἀπορούμενον διήλεγξεν. ἀπετείνετο δὲ πρὸς Ἄρκεσίλαον· ὅτε θεασάμενος ταῦρον τερατώδη μήτραν ἔχοντα, “οἴμοι,” ἔφη, “δέδοται Ἄρκεσίλαῳ ἐπιχείρημα κατὰ τῆς ἐναργείας.” Πρὸς δὲ τὸν φάμενον Ἀκαδημαϊκὸν οὐδὲν καταλαμβάνειν, “ἄρ’ οὐδὲ τὸν πλησίον σου καθήμενον ὀρᾷς;” εἶπεν· ἀρνησαμένου δέ, τίς <δέ> σ’ ἐτύφλωσεν (ἔφη), τίς ἀφείλετο λαμπάδος αὐγάς;

### 4. Plutarchus, *Adversus Colotem* 26, 1122 B-D (ed. WESTMAN 1955):

Λέγεται δὲ τοῖς συνεπομένοις καὶ ἀκούουσιν, ὅτι τριῶν περὶ τὴν ψυχὴν κινήματων ὄντων, φανταστικοῦ καὶ ὀρμητικοῦ καὶ συγκαταθετικοῦ, τὸ μὲν φανταστικὸν οὐδὲ βουλομένοις ἀνελεῖν ἔστιν, ἀλλ’ ἀνάγκη προεντυγχάνοντας

τοῖς πράγμασι τυποῦσθαι καὶ πάσχειν ὑπ' αὐτῶν, τὸ δ' ὀρμητικὸν ἐγειρόμενον ὑπὸ τοῦ φανταστικοῦ πρὸς τὰ οἰκεῖα πρακτικῶς κινεῖ τὸν ἄνθρωπον, οἷον ῥοπῆς ἐν τῷ ἡγεμονικῷ καὶ νεύσεως γινομένης. οὐδὲ τοῦτ' οὖν ἀναιροῦσιν οἱ περὶ πάντων ἐπέχοντες, ἀλλὰ χρῶνται τῇ ὀρμῇ φυσικῶς ἀγούσῃ πρὸς τὸ φαινόμενον οἰκεῖον. τί οὖν φεύγουσι μόνον; ᾧ μόνῳ ψεῦδος ἐμφύεται καὶ ἀπάτη, τὸ δοξάζειν καὶ προπίπτειν τὴν συγκατάθεσιν, εἴξιν οὖσαν ὑπ' ἀσθενείας τῷ φαινομένῳ, χρήσιμον δ' οὐδὲν ἔχουσαν. ἡ γὰρ πρᾶξις δυοῖν δεῖται, φαντασίας τοῦ οἰκεῖου καὶ πρὸς τὸ φανέν οἰκεῖον ὀρμῆς, ὣν οὐδέτερον τῇ ἐποχῇ μάχεται. δόξης γάρ, οὐχ ὀρμῆς οὐδὲ φαντασίας ὁ λόγος ἀφίστησιν. ὅταν οὖν φανῇ τὸ ἡδὺ οἰκεῖον, οὐθὲν δεῖ πρὸς τὴν ἐπ' αὐτὸ κίνησιν καὶ φορὰν δόξης, ἀλλ' ἦλθεν εὐθὺς ἡ ὀρμή, κίνησις οὖσα καὶ φορὰ τῆς ψυχῆς.

5. *SVF* 3.256, p. 60,33-61,9 (ed. VON ARNIM 1905) = Galenus, *de H. et Plat. decr.* 7.2 (208. 591 M.):

Ἐὰν οὖν τις τὸν θάνατον ἢ τὴν πενίαν ἢ τὴν νόσον ὡς κακὰ δεδιῶς ἦ, δέον θαρρῆν, ὡς ἐπὶ ἀδιαφόροις, ἐνδεία μὲν ἐπιστήμης αὐτὸν τίθενται ἀγνοεῖν τάληθές, ὡς ἂν Ἀρίστων τε καὶ Χρύσιππος εἴποι, κακίαν δὲ ἔχειν ψυχῆς, ἢν ὀνομάζουσι δειλίαν, ἢ ἐναντίαν ἀρετὴν αὐτοῖ φασι εἶναι <τὴν ἀνδρείαν, ἐπιστήμην οὖσαν ὣν χρὴ θαρρῆν ἢ μὴ θαρρῆν>, τουτέστιν ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν τῶν ὄντως δηλονότι τοιούτων, οὐ κατὰ ψευδῆ δόξαν ὑπειλημμένων, οἷάπερ ἐστὶν ὑγίεια καὶ πλοῦτος καὶ νόσος καὶ πενία. τούτων γὰρ οὐδὲν οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν εἶναι φασι, ἀλλὰ ἀδιάφορα πάντα. καὶ τοίνυν, εἰ τὸ μὲν ἡδὺ νομίσας τις ἀγαθόν, τὸ δὲ ἀνιαρὸν κακὸν ἀκολουθῶν τῇ δόξῃ τῆδε τοῦ μὲν τὴν αἴρεσιν ποιοῖτο, τοῦ δὲ τὴν φυγὴν, ἀμαθῆς ἐστὶν οὐσίας ἀγαθοῦ καὶ διὰ ταῦτα ἀκόλαστος. ἐν ἀπάσαις γὰρ πράξεσιν αἰρουμένων ἡμῶν τὸ φαινόμενον ἀγαθόν, φευγόντων δὲ τὸ φαινόμενον κακόν, ἐχόντων δὲ φύσει τὰς ὀρμάς ταύτας ἐφ' ἑκάτερον ἡ φιλοσοφία διδάσκουσα τὸ κατὰ ἀλήθειαν ἀγαθόν τε καὶ κακὸν ἀναμαρτήτους ἐργάζεται.

6. *SVF* 3.122, p. 29,17-28 (ed. VON ARNIM 1905) = Sextus Empiricus, *Adv. math.* 11.59:

Τὸ <ἀδιάφορον δ' οἶονται λέγεσθαι τριχῶς, καθ' ἓνα μὲν τρόπον> πρὸς ὃ μῆτε ὀρμή μῆτε ἀφορμὴ γίνεταί, οἷον ἐστὶ τὸ περιττοῦς ἢ ἀρτίους εἶναι τοὺς ἀστέρας ἢ τὰς ἐπὶ τῇ κεφαλῇ τρίχας, <καθ' ἕτερον> δὲ πρὸς ὃ ὀρμή μὲν καὶ ἀφορμὴ γίνεταί, οὐ μᾶλλον δὲ πρὸς τόδε ἢ τόδε, οἷον ἐπὶ δυοῖν δραχμῶν ἀπαρράλλακτων τῷ τε χαρακτηρὶ καὶ τῇ λαμπρότητι, ὅταν δέη τὴν ἑτέραν αὐτῶν αἰρεῖσθαι: ὀρμή μὲν γὰρ γίνεταί πρὸς τὸ ἕτερον αὐτῶν, οὐ μᾶλλον δὲ πρὸς τόδε ἢ τόδε, <κατὰ δὲ τρίτον καὶ τελευταῖον τρόπον> φασὶν ἀδιάφορον τὸ μῆτε πρὸς εὐδαιμονίαν μῆτε πρὸς κακοδαιμονίαν συλλαμβανόμενον. Καθ' ὃ σημαίνόμενόν φασι τὴν τε ὑγίαν καὶ νόσον καὶ πάντα τὰ σωματικὰ καὶ τὰ πλεῖστα τῶν ἐκτὸς ἀδιάφορα τυγχάνειν διὰ τὸ μῆτε πρὸς εὐδαιμονίαν μῆτε πρὸς κακοδαιμονίαν συντείνειν.