

Actitudes strawsonianas y determinismo: el compromiso con otros en el estoicismo romano

Strawsonian attitudes and determinism: commitment to others in Roman Stoicism

RODRIGO SEBASTIÁN BRAICOVICH*

Resumen: En *Freedom and Resentment*, Peter F. Strawson ha ofrecido una sólida argumentación en contra de la posibilidad de aceptar cabalmente una doctrina *determinista* y de que dicha aceptación se traduzca en una modificación de nuestras actitudes hacia los demás. Nuestro objetivo consistirá en ofrecer un análisis de la solución estoica al problema de la actitud hacia los otros en un cosmos regido por la necesidad. Partiendo de la matriz argumental ofrecida por Strawson, analizaremos los elementos que permitirán concluir que para el estoicismo romano la sustitución de Actitudes Reactivas por Actitudes Objetivas no sólo sería posible, sino sumamente deseable.

Palabras clave: tolerancia; indiferencia; utilitarismo; compromiso.

Abstract: In *Freedom and Resentment*, Peter F. Strawson has offered a solid argument against the possibility of accepting determinism and that such acceptance should translate itself into an adjustment of our attitude towards other people. We shall offer an analysis of the Stoic solution to the problem of the attitude to others within a universe guided by Necessity. Starting from the argumentative pattern offered by Strawson, we shall analyse the elements that will lead us to conclude that for Roman Stoicism the substitution of Reactive Attitudes with Objective Attitudes would not only be possible, but also desirable.

Key words: tolerance; indifference; utilitarianism; commitment.

1. Introducción

Aceptada la doctrina estoica del determinismo, *i.e.*, asumiendo que todos y cada uno de los acontecimientos que tienen lugar en el cosmos (incluidas las acciones humanas) son el producto necesario de causas antecedentes, y que cada uno de dichos acontecimientos no podría haber ocurrido de otra forma que como ocurrió, ¿qué tipo de actitudes sería *legítimo* y *deseable* asumir respecto de las acciones de los otros seres humanos? ¿Es posible un compromiso genuino con el devenir de los otros cuando sus acciones son consideradas como un acontecimiento tan natural como la caída de una hoja o el rodar de una piedra impul-

Fecha de recepción: 26 junio 2008. Fecha de aceptación: 6 noviembre 2008.

* Dirección: Dorrego 1926. Dpto 2. Rosario (2000). Santa Fe. Argentina.
rbraicovich@yahoo.com.ar

sada por el viento? ¿Es posible trascender la mera *indiferencia* a la que parece conducirnos necesariamente la resignación ante el *fatum*? Más importante aún: ¿existe evidencia textual de que los estoicos hayan sido conscientes de estas problemáticas y de su importancia en el terreno ético?

En *Freedom and Resentment* (1962), Peter F. Strawson ha ofrecido una sólida argumentación en contra de la posibilidad de aceptar cabalmente una doctrina *determinista* y de que dicha aceptación se traduzca en una modificación de nuestras actitudes hacia los demás. El objetivo de este trabajo consistirá en ofrecer un análisis de la solución estoica al problema de la actitud hacia los otros en un cosmos regido por la necesidad, partiendo de la matriz argumental ofrecida por Strawson. La elección de dicho modelo de lectura responde a diversas motivaciones: en primer lugar, la importancia histórica de la contribución de Strawson al debate acerca de la vinculación entre libertad y responsabilidad moral, así como la sostenida vigencia de su posición.¹ En segundo lugar, dado que ofrece un argumento sólido e intuitivo en contra de las implicancias éticas del determinismo. La motivación decisiva radica, sin embargo, en el hecho de que el esquema argumental de Strawson y las categorías ofrecidas por «Freedom and Resentment» constituyen un modelo óptimo para arrojar luz sobre la posible solución estoica al problema de las disposiciones y actitudes hacia los otros, y para poner de relieve la profunda coherencia del estoicismo romano al momento de hacer frente a las proyecciones éticas más incómodas y contra-intuitivas del determinismo.

El desarrollo estará estructurado en cinco secciones, organizadas a partir del esquema inferencial del argumento strawsoniano. Las secciones 3ra y 4ta intentarán refutar la pretensión strawsoniana de que las Actitudes Reactivas (AR) son espontáneas y naturales, y de que sólo ellas pueden fundar un mundo de relaciones interpersonales genuinas y significativas. La 5ta sección expondrá las razones que el estoicismo romano aduce en contra de la hipótesis de que las Actitudes Objetivas (AO) conducen necesariamente al aislamiento y la indiferencia y a favor de la hipótesis de que sólo ellas pueden fundar el compromiso con el destino de los otros. La 6ta sección pondrá de relieve la importancia de la vinculación estoica entre determinismo e intelectualismo ético al momento de analizar las Actitudes Objetivas.

2. Actitudes strawsonianas

Una breve consideración de la hipótesis defendida por Peter Strawson respecto de la problemática general del determinismo y las actitudes interpersonales puede contribuir a esclarecer la posición del estoicismo romano ante dicho problema. En su polémico y debatido artículo «Libertad y resentimiento», Strawson sugiere una clasificación general de dos tipos de actitudes que pueden ser asumidas por los seres humanos en relación con la conducta de los otros: en primer lugar, las «actitudes reactivas» (AR), dentro de las cuales cabría incluir, entre otras, el *resentimiento*, la *gratitud*, el *perdón*, el *enojo*, el *amor* y los *antagonismos*

1 Cf., ejemplarmente, la reciente edición de una compilación de escritos sobre «Freedom and Resentment»: M. McKenna; P. Russell (eds.): *Free Will and Reactive Attitudes. Perspectives on P.F. Strawson's 'Freedom and Resentment'*, Londres, Ashgate, 2008.

personales.² Estas «reacciones humanas *naturales* hacia la buena o mala voluntad o a la indiferencia de otros hacia nosotros, tal como la exhiben sus actitudes y sus acciones» (Strawson 1996, p. 17. *Cursivas nuestras*) constituyen para Strawson el entramado último sobre el cual se construyen *espontánea y necesariamente* las relaciones interpersonales. El polo inverso estaría constituido por las denominadas «actitudes objetivas» (AO), las cuales, al contrario de la *espontaneidad* que caracteriza a las anteriores, presuponen necesariamente un proceso de distanciamiento crítico en la perspectiva desde la cual reaccionamos ante la conducta del otro. En otras palabras, si las AR son las actitudes *naturales* y típicamente esperables de parte de cualquier individuo que interactúa con otro ser humano, las AO, por el contrario, presuponen un distanciamiento teórico, una «objetivación» del otro y su conducta:

Adoptar la actitud objetiva hacia otro ser humano es verlo, quizás, como un caso social; como un sujeto que requiere lo que podría llamarse tratamiento, en un sentido amplio; como algo que ciertamente ha de tomarse en cuenta, quizás con precaución; como algo a ser controlado o manejado o curado o entrenado [...] La actitud objetiva [...] no puede incluir el rango de sentimientos y actitudes reactivas que pertenecen al involucramiento o participación con otro dentro de relaciones humanas interpersonales; no puede incluir resentimiento, gratitud, perdón, enojo, o el tipo de amor que a veces puede decirse que sienten dos adultos el uno por el otro. (Strawson 1996, pp. 15-16)

Como es esperable, este segundo tipo de conductas son vinculadas por Strawson al determinismo en forma ineludible, en tanto presuponen la aceptación de que el individuo con quien nos relacionamos *no podría haber actuado de otra forma* que como lo hizo. Este tipo de actitudes, claramente modeladas por Strawson a partir de casos extremos como el de las conductas de individuos «sub-normales», exigen un distanciamiento, una objetivación de la conducta del otro que supone suspender provisoriamente todo vínculo emocional subjetivo.

La problemática planteada por Strawson puede ser reducida a lo siguiente: en primer lugar, ¿sería *posible* un universo de relaciones interpersonales genuinas a partir del destierro de las actitudes reactivas?; en segundo lugar, ¿sería *deseable* tal estado de cosas? La respuesta de Strawson a ambos interrogantes es rotundamente *negativa*. Es oportuno señalar los motivos que fundamentan cada una de estas negativas: si un entramado de relaciones interpersonales construido exclusivamente sobre AO sería imposible, esto se debe a que las AR constituyen un *factum* inmodificable de la naturaleza humana. No es esto, sin embargo, lo que haría dicho universo *indeseable*, sino el hecho de que la proliferación de las AO conducirían necesariamente a la *indiferencia*, la *ausencia de compromiso con el otro* y el *aislamiento*.

A modo de esquema, podemos sintetizar la argumentación strawsoniana de la siguiente forma:

2 Cabe indicar asimismo una subespecie de éste género, constituida por las AR autorreferenciales, tales como sentirse obligado, compungido, responsable, culpable o sentir vergüenza por las acciones llevadas a cabo por uno mismo.

- (1) Las AR son actitudes espontáneas y naturales de los seres humanos.
- (2) A causa de (1), la aceptación teórica del determinismo no podría traducirse en la adopción de AO.
- (3a) Sólo las AR pueden fundar el compromiso con otros seres humanos.
- (3b) Las AO conducen necesariamente al aislamiento.
- (4) A causa de (3a) y (3b), la adopción sistemática de AO (*ex hypotesi*, en vistas de (2)) no sería un objetivo deseable.

NB: El análisis que ofreceremos a continuación se centrará fundamentalmente en las AR negativas, *i.e.*, aquellas que suponen una disposición de rechazo hacia la conducta del otro. Si esto no afecta la argumentación general, se debe a que la singularidad del argumento strawsoniano consiste en sostener la necesidad de *incluso* de las AR negativas (tales como resentimiento, odio y animosidad) como condición de posibilidad de las relaciones interpersonales significativas.³

3. Optimismo estoico

Si postergamos por un momento la pregunta acerca de si la adopción de AO sería un estado de cosas *deseable*, y nos detenemos en el interrogante acerca de si el mismo sería *posible*, es preciso ante todo subrayar un aspecto decisivo para comprender la posición del estoicismo romano. La problemática de la inflexible dicotomía entre el sabio y el ignorante sostenida por el estoicismo antiguo se ve sometida a modificaciones importantes en la etapa romana de la escuela: por un lado, el rigorismo de dicha dicotomía se conserva y, por momentos, radicaliza. Sin embargo, complementariamente, la figura del *proficiente* adquiere una relevancia inédita. Esto no significa negar en modo alguno la ruptura radical entre el proficiente y el sabio: el proficiente es aquél que está haciendo progresos *hacia* la virtud, pero que todavía se encuentra *fuera* de ella. Aún así, se percibe una nueva actitud hacia dicho progreso: el axioma estoico que igualaba con la más absoluta *ignorancia* el estado epistémico de todos aquellos que no hubieran accedido aún a la virtud cede relevancia paulatinamente frente a la importancia de la *gradación* en el camino hacia la perfección. Esto permite reconsiderar no sólo la mayor o menor cercanía del individuo respecto de la virtud como un estado objetivamente mensurable, sino también concentrar la atención sobre los medios necesarios para el ascenso en dicha escala de progreso.⁴

Es en este contexto precisamente donde encontramos una disposición respecto de las capacidades naturales del hombre no sólo para alejarse del estado de ignorancia más abyecto, sino asimismo para alcanzar efectivamente la virtud. La (pelagiana) *deificación* del hom-

3 Hacer extensivo el desarrollo que aquí presentaremos a las AR positivas implicaría abordar problemáticas que requieren un tratamiento que excedería los límites que nos hemos impuesto, tales como el papel del *amor* y el status epistémico de las denominadas «pasiones positivas» (εὐπαθείαι).

4 Es preciso admitir que las divergencias señaladas no significan una *ruptura doctrinal* con el estoicismo antiguo, sino simplemente un cambio en el énfasis. Bien podría suceder, por otra parte, que dichas divergencias no sean más que aparentes, en tanto el estado fragmentario de las fuentes antiguas impide una reconstrucción acabada de la actitud del estoicismo antiguo frente a la figura del proficiente.

bre llevada a cabo por Séneca, Epicteto y, en menor grado, Marco Aurelio, transforma la exigencia (sin concesiones) de alcanzar la verdad y la virtud exclusivamente mediante las propias fuerzas en el *imperativo* de darse una «forma digna de un dios».⁵ En lo que respecta a las AR, este esencial optimismo se traduce en la insistencia en que la supresión de dichas actitudes es posible dado de que se trata (como toda pasión) de *movimientos voluntarios del alma*, i.e., movimientos que han sido precedidas por un acto de asentimiento a una proposición que afirma que dicha actitud es *conveniente*. Lejos de ser constituir movimientos *espontáneos e involuntarios* del alma (que estaría fuera de las capacidades del individuo coartar y modificar), las AR aparecen ahora como resultado de un proceso epistémico: en el caso de una *emmendatio* ideal, una vez modificada la opinión que sirve de fundamento a dichas actitudes, éstas se verían eliminadas para ceder su lugar a una consideración racional de los acontecimientos exteriores que dieron lugar a aquella reacción inicial.

Estas observaciones resultan esenciales para comprender la distancia inicial e insalvable entre el enfoque strawsoniano y el profundo optimismo demostrado por el estoicismo romano: «Yo no desespero ni del alma endurecida; no hay nada que no venza un trabajo pertinaz e intenso y un celo incansable. A los robles, aunque estén torcidos, los volverás a enderezar [...] ¡Cuánto más fácilmente recibe la forma el alma, que es flexible y más obediente que todo líquido!»⁶

4. Crítica de las AR

La evaluación estoica de aquellas actitudes o disposiciones que admitirían ser clasificadas bajo el concepto strawsoniano de AR se construye fundamentalmente sobre una caracterización esencial: tanto las AR positivas (amor, amistad, etc.) como las AR negativas (resentimiento, odio, enemistad) no son más que pasiones (o estados pasionales). Dado que no podemos abordar aquí en detalle una problemática largamente analizada por los comentaristas,⁷ basta con señalar una serie mínima de elementos definitorios de las pasiones: en primer lugar, se trata de estados del alma pasivos o, de otra forma, meramente *reactivos*; en segundo término, son el resultado de juicios erróneos; por último, y como consecuencia de lo anterior, no pueden contribuir a alcanzar la virtud y la sabiduría. Estos elementos son suficientes para comprender la posición del estoicismo ante fenómenos tales como el odio, el desprecio, la indignación o, aún, el amor: si la sabiduría es un estado del alma que sólo

5 Séneca: *Epistulae*, 31.11. Cf. asimismo *Epistulae*, 59.14; 92.27; 124.24; *De providentia*, 1.5; 6.6; *De ira*, II.13; Epicteto: *Dissertationes*, I.3.1-3; I.12.26-27; II.19.23-24; Marco Aurelio: *Meditaciones*, V.5; V.20. En el caso de las fuentes primarias del estoicismo romano, seguiremos las siguientes traducciones: Lucio Anneo Séneca: *Diálogos*, traducción, estudio preliminar y notas de Carmen Codoñer, Barcelona, Altaya, 1994; Lucio Anneo Séneca: *Cartas a Lucilio*, prólogo, traducción directa del latín y notas de Vicente López Soto, Barcelona, Juventud, 1982; Epicteto: *Disertaciones*, traducción y notas de Paloma Ortiz García, Barcelona, Gredos, 1993; Marco Aurelio: *Meditaciones*, introducción de Carlos García Gual, traducción y notas de Ramón Bach Pellicer, Buenos Aires, Planeta, 1995.

6 Séneca: *Epistulae*, 50.6.

7 Una excelente introducción a dicha problemática se encuentra en Brennan: «Stoic Moral Psychology», en B. Inwood (ed.): *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 257-294.

puede ser conquistado a través de la total *supresión de las pasiones*,⁸ las AR devienen uno de los obstáculos en el camino hacia la sabiduría. Más aún, dado que la verdadera amistad (culminación máxima de las relaciones establecidas entre dos seres racionales) sólo es posible entre aquellos que han alcanzado la sabiduría, y dado que ésta consiste en (o presupone) la ausencia de pasiones, es necesario admitir que amistad y AR devienen mutuamente excluyentes. En consecuencia, actitudes tales como el resentimiento, la enemistad o el amor, no sólo no contribuyen a la construcción y consolidación de la amistad sino que la obstaculizan o, en el peor de los casos, impiden su existencia.

Más allá de su caracterización como estados pasivos, las AR pueden ser consideradas desde dos perspectivas complementarias; en primer lugar, desde el punto de vista del posible *compromiso* con el otro, las AR negativas (resentimiento, enojo, indignación, etc.) sólo pueden –de modo inverso a lo sostenido por Strawson– conducir a la auto-segregación y el aislamiento:

Si extraño (ξένος) al mundo es quien no conoce lo que en él hay, no menos extraño es también quien no conoce lo que en él acontece. Desterrado (φυγάς) es el que huye de la razón social; [...] absceso (ἀπόστημα) del mundo el que renuncia y se aparta de la razón común de la naturaleza por el hecho de que está contrariado por lo que le acontece [...] Es un fragmento (ἀπόσχισμο) de la ciudad, el que separa su alma particular de la de los seres racionales.⁹

En rigor, esta perspectiva admitiría ser considerada como una simple *especificación* del argumento anterior, en cuyo caso el hecho de que restrinjamos la aplicación de esta perspectiva a las AR negativas (esto es, aquellas que expresan una actitud de enfrentamiento y separación respecto del otro), no excluye la necesidad de cuestionar el valor de las AR positivas en virtud de su carácter de *pasiones*. En todo caso, es claro que el compromiso no puede fundarse en estados irracionales del alma, por positivos que sean considerados desde una perspectiva menos rigorista que la estoica.

Una segunda perspectiva (esta vez vinculada directamente con el problema del determinismo) desde la cual pueden ser analizadas las AR es el hecho de que dichas actitudes aparecen como completamente *ilegítimas e injustas*, en tanto suponen en el otro la posibilidad de haber actuado de otro modo:

Cuando alguno te hace mal o habla mal de ti, acuérdate que cree que debe hacerlo así. ¿Piensas tú que pueda dejar su opinión para seguir la tuya? Si no juzga sanamente de las cosas y se engaña, ya sufre la pena y padece todo el daño. Cuando alguno juzga que una cosa verdadera es falsa porque es oscura y envuelta en tinieblas, por eso ofende la verdad. El que así juzga se hace agravio a sí mismo. Si sigues esta máxima

8 Quedan excluidas, desde ya, las tres tres «pasiones positivas» (εὐπαθείαι) y sus derivadas. Cf. Diógenes Laercio: *Vitae*, VII.116; Plutarco: *De virtute morali*, 449a-b; Cicerón: *Tusculanae disputationes*, IV.11-14; Filón de Alejandría: *Questiones et solutiones in Genesim*, II.57; Agustín: *Civitate Dei*, XIV.8.

9 Marco Aurelio: *Meditaciones*, IV.29. Cf. *ibid.*, VIII.34; Séneca: *De ira*, II.10.6-7; III.5.3-8. Vid. asimismo G. R. Stanton: «The cosmopolitan ideas of Epictetus and Marcus Aurelius», *Phronesis*, n° 13, 1968, pp. 188-189.

cuando alguno te diga injurias, las sufrirás con paciencia porque dirás para ti: «Este hombre piensa que lo que hace está bien hecho».¹⁰

No hay que encolerizarse por los errores. Pues ¿y si alguien se encoleriza con los que, en medio de las tinieblas, asientan sus pasos con poca seguridad? ¿Y si alguien lo hiciera con los sordos que no atienden las órdenes? ¿Y si lo hiciera con los niños porque, sin hacer caso de sus obligaciones, contemplan los juegos y entretenimientos absurdos de sus compañeros? ¿Y si pretendes encolerizarte con la gente que está enferma, envejece, se cansa? [...] Para no encolerizarse con cada ser, hay que perdonarlos a todos, hay que conceder el perdón al género humano (*generi humano venia tribuenda est*).¹¹

¿Te sientes molesto con el que huele a macho cabrío? ¿Te molestas con el hombre al que le huele el aliento? ¿Qué puede hacer? Así es su boca, así son sus axilas; es necesario que tal emanación salga de tales causas. «Mas el hombre tiene razón, afirmas, y puede comprender, si reflexiona, la razón de que moleste». ¡Sea enhorabuena! Pues también tú tienes razón. Incítalo con tu disposición lógica (*λογικῆ διαθέσει*) a su disposición lógica, hazle comprender (*δείξον*), sugiérele. Pues si te atiende, le curarás (*θεραπεύσεις*) y no habrá necesidad de irritarse. Ni actor trágico ni prostituta.¹²

Los presupuestos en juego aquí son claros: la AR podrían ser consideradas legítimas y justas si aquellos antes quienes reaccionamos no hubieran estado determinados a obrar como lo hicieron, esto es, si hubiera estado en su poder no realizar las acciones que realizaron, *cuando* las realizaron y de la *manera* en que las realizaron. Dado que las acciones humanas están regidas por el mismo grado de determinación que las acciones de los animales y las plantas, la única conclusión posible consiste en negar *legitimidad* y *justicia* a dichas actitudes. En conclusión, su carácter de estados pasionales, el hecho de que conducen al aislamiento, y su ilegitimidad e injusticia inherentes ponen de manifiesto la necesidad de realizar una inversión de (3a):

(3a') Las AR no pueden *en modo alguno* fundar el compromiso con el destino de los otros.

5. Actitudes objetivas y compromiso

¿Qué es, en pocas palabras, lo que exige el estoicismo como actitud legítima en relación a las acciones y conductas de los otros? En primer lugar, reclama la supresión de todas las actitudes hacia las acciones de otro individuo que resultan de la consideración de que él podría haber actuado de otra manera (enojo, burla, deseo de venganza, censura, irritación, odio). En segundo lugar, exige la proyección de la verdad teórica del determinismo hacia la

10 Epicteto: *Enchiridion*, 42.

11 Séneca: *De ira*, II, 10.1.

12 Marco Aurelio: *Meditaciones*, V.28.

esfera práctica, lo cual se traduce en la adopción de actitudes derivadas de la comprensión del hecho de que las acciones de aquél individuo estaban determinadas desde toda la eternidad y de que sólo existía un curso de acción posible. ¿Percibieron los estoicos que este tipo de actitudes tenían como corolario forzoso el aislamiento, la indiferencia y la ausencia de compromiso? La respuesta a esta pregunta es doblemente negativa:

(3b') la adopción de AO no nos conduce en modo alguno a disposiciones indiferentes respecto del prójimo, dado que son el único fundamento posible para una reconstrucción *legítima* del entramado social sobre las bases del compromiso y el involucramiento con el otro.

Si las AR han sido desestimadas en función de su pasividad e ilegitimidad y por el hecho de que conducen al aislamiento, ¿cuál debe ser nuestra respuesta ante las acciones de los otros cuando éstas son percibidas como determinadas por causas antecedentes que se encontraban fuera de su poder?

Es imposible juzgar conveniente una cosa y desear otra y juzgar debida una cosa y sentir impulso hacia otra. Entonces, ¿porqué nos enfurecemos (*χαλεπαίνομεν*) con el vulgo? [...] Andan equivocados respecto a los bienes y los males. Por tanto, muéstrales su equivocación y verás como se apartan de sus errores. Pero mientras no lo vean, no tienen nada más importante que su propio parecer.¹³

Tienes posibilidad de encauzar con tus enseñanzas (*μεταδιδάσκειν*) al descarriado, porque todo pecador se desvía y falla su objetivo y anda sin rumbo. [...] ¿Y qué tiene de malo o extraño que la persona sin educación haga cosas propias de un ineducado? Procura que no debas inculparte más a ti mismo por no haber previsto que ése cometería ese fallo, porque tú disponías de recursos suministrados por la razón para cerciorarte de que es natural (*ἐϊκός*) que ése cometiera ese fallo.¹⁴

Cuánto más humano es ofrecer un espíritu comprensivo y paternal (*mitem et patrium animum*) a los que se equivocan, y no perseguirlos, sino hacerlos volver. Al que vaga a través de los campos por ignorar el camino, mejor es conducirlo al camino correcto que echarlo de él.¹⁵

Un elemento problemático que permea esta serie de pasajes está constituido por una disposición marcadamente «paternalista» ante el otro. ¿Implica dicha disposición un sentimiento de «superioridad» por parte del sabio/proficiente estoico respecto del otro? Indudablemente: los individuos cuyas acciones son consideradas como viciosas o erróneas son considerados como cercanos a los niños, los enfermos y los locos, cuyas acciones son claramente inimputables en virtud de su *insuficiente desarrollo racional*. En consecuencia,

13 Epicteto: *Dissertationes*, I.18.2-7.

14 Marco Aurelio: *Meditaciones*, IX.42.

15 Séneca: *De ira*, I.14.3.

la actitud que experimentamos frente a las conductas de los niños y de los locos debería ser proyectada hacia nuestras relaciones con aquellos que han equivocado el camino en lo relativo a las decisiones que involucran a otros. Comentando la problemática estoica del «paternalismo», Martha Nussbaum revela en forma paradigmática la incompreensión ineludible a la que se encuentra expuesto el estoicismo siempre que sea evaluado desde el relativismo y el pseudo-igualitarismo contemporáneos:

Primero, no somos padres de nuestros conciudadanos, somos sus iguales. Deberíamos rechazar una actitud que nos coloque por encima de ellos en un rol condescendiente y paternal, no importa cuán amoroso sea. Segundo, probablemente no nos veremos suficientemente motivados por tales pensamientos cuando estamos tratando con adultos. Lo más probable es que juzguemos que deberían comportarse como adultos, no como niños. (Nussbaum 1998, p. 276¹⁶)

Lo que está siendo impugnado en esta crítica no es solamente la *viabilidad* de la sustitución de AR por AO, sino también la legitimidad de la escala valorativa sobre la cual se construye la totalidad de la ética estoica. No obstante, si accedemos a evaluar la propuesta del estoicismo romano a partir de sus propios fundamentos metafísicos, y hacemos a un lado los pasajes más intransigentes que el estoicismo ofrece en relación a la distinción sabio/ignorante, es claro que existe una gradación infinita entre los seres existentes; gradación que tiene por fundamento no sólo la posesión de una *episteme* puramente teórica, sino el grado en el cuál dichas verdades teóricas se traducen en la práctica personal.¹⁷ En tal caso, la posición relativa en dicha escala ciertamente permite hablar de «superioridad» o «inferioridad» a partir del criterio de racionalidad. En otras palabras, si la cercanía con la sabiduría es el criterio para definir la «superioridad», es consecuencia lógica el ‘sentimiento de superioridad’ concomitante que deriva de la consideración de sí mismo en relación con los otros. Ya sea que lo denominemos «paternalismo» o recurramos a cualquier otra fórmula políticamente correcta, es preciso reconocer que el igualitarismo estoico encuentra su límite en el desarrollo efectivo de la racionalidad: si bien todos los seres humanos constituyen en igual modo una parte o fragmento del *lógos* cósmico, no todos exhiben el mismo grado de desarrollo racional¹⁸.

Si retornamos sobre la problemática planteada por (3b¹⁹), cabe señalar un segundo elemento recurrente en todos aquellos momentos en los cuales el estoicismo romano aborda el problema de las disposiciones hacia el otro: el enfoque *naturalista* latente en la psicología estoica, que lleva a establecer paralelos directos (y no meras analogías) entre las conductas

16 Traducción nuestra. Cf. asimismo G.W. Harris: *Dignity and vulnerability. Strength and quality of character*, Berkeley, University of California Press, 1997, cap. 8; C. Card: «Stoicism, evil, and the possibility of morality», *Metaphilosophy*, vol. 29, n° 4, 1998, pp. 247-250.

17 Cf. especialmente Séneca: *Epistulae*, 94.48; 58.26; *De otio*, 6.1; Epicteto: *Dissertationes*, I.29.35.

18 Analizar dicha gradación desde la perspectiva del mérito y la culpa carece de sentido: que un individuo exhiba un desarrollo racional mayor que otro es sólo el producto de series causales divergentes; en ambos casos de lo que se trata es de un estado alcanzado como resultado de causas antecedentes, ninguna de las cuales incluye nada como una decisión *indeterminada* por parte del individuo de progresar hacia la sabiduría o de mantenerse lejos de ella.

19 *La adopción de actitudes objetivas no nos conduce en modo alguno a disposiciones indiferentes respecto del prójimo.*

de los seres racionales, por un lado, y, por otro, los movimientos ideales desarrollados por ciertas figuras geométricas, las conductas de ciertos animales no-racionales y el desarrollo vital de las plantas. Descartada la posibilidad de analizar la esfera humana como un ámbito aislado de la naturaleza y regido por leyes propias, las acciones humanas devienen, efectivamente, un ejemplo más entre la totalidad de los acontecimientos naturales, todos ellos sometidos a idénticas fuerzas y regidos por la misma necesidad.

A partir de esta tendencia naturalista se vuelve comprensible no sólo que el *error* en materia moral sea puesto en equivalencia directa con las enfermedades y discapacidades que afectan al cuerpo (ictericia, rabia, hidrofobia, fiebre, ceguera) y con las funciones fisiológicas naturales (olores corporales, secreciones, etc.), sino también la recurrencia (clara reminiscencia socrática) del modelo de la medicina al analizar las proyecciones éticas de la filosofía en relación con la actitud hacia el otro: el ignorante es aquél que precisa ser tratado, curado, liberado de la violencia de su enfermedad.²⁰ En consecuencia, y pese al carácter paternalista de la comparación, la salud del enfermo no puede ser *indiferente* al sabio/médico.

Retornando sobre la *articulación* entre (3b') y (3a'²¹), se presenta una objeción perfectamente atendible: ¿cuál es el vínculo lógico entre la afirmación de que las AO no conducen al aislamiento y la pretensión de que sólo ellas pueden fundar el compromiso con el destino del otro?²² Si bien la pretensión strawsoniana de que la adopción de AO deriva en la indiferencia y la falta de compromiso puede ser considerada arbitraria, pone de relieve el hecho de que la mutua implicación entre AO y *compromiso* no es tan evidente como presuponen los estoicos. En otras palabras, parece natural asumir que, una vez desterrado el odio, sólo queda una actitud de *indiferencia*, y que el acceso al amor requiere un paso más que no puede ser explicado por la mera desaparición del odio; lo cual parece verse confirmado por la clasificación estoica de los *indiferentes*, entre los cuales deben ser incluidas las amistades y los familiares (en una palabra, todo aquello que no es en sí mismo la virtud).

Las fuentes estoicas ofrecen tres posibles estrategias para establecer un vínculo entre la supresión de las AR y el compromiso con el destino de los otros. Una primera alternativa, decepcionante quizás desde el punto de vista argumentativo pero fuertemente respaldada por las fuentes, consiste en admitir que el paso de las AO al compromiso opera como un *imperativo* que no requiere de justificación alguna.²³ Una segunda alternativa (desarrollada

20 «¿Qué médico se encoleriza con un loco? ¿Quién toma a mal los insultos de una persona febril a quien se le prohíbe el agua fría? El sabio tiene ante todos el mismo sentimiento que el médico tiene ante sus enfermos; no tiene por indigno palpar las partes obscenas, si están necesitadas de tratamiento, ni contemplar los residuos y las secreciones, ni admitir los insultos de los soliviantados por la locura.» (Séneca: *De constantia sapientis*, 13.1-2).

21 *Las actitudes objetivas son el único fundamento posible para una reconstrucción legítima del entramado social sobre las bases del compromiso y el involucramiento con el otro.*

22 Andrew Fiala señala a este respecto: «El autocontrol y la tolerancia son importantes para la concepción estoica tanto de la tranquilidad como de la justicia. Sin embargo, mientras que la apatía hacia aquellas cosas sobre las que no tenemos poder es un objetivo a alcanzar, una completa indiferencia hacia los otros obstaculizaría nuestra búsqueda del bien último para el ser humano, el cual incluye la justicia, la amistad y otras virtudes sociales. En consecuencia, una descripción estoica de la tolerancia debe vincular la preocupación por los otros con la comprensión de nuestra necesidad de controlar nuestros juicios y emociones bajo una idea general de imparcialidad.» (A. Fiala: «Stoic tolerance», *Res Publica*, no. 9, 2003, p. 156. Traducción nuestra).

23 Si esta alternativa puede ser considerada arbitraria, no lo es más, insistimos, que la opción inversa ofrecida por Strawson.

fundamentalmente por Marco Aurelio) consiste en un recurso al cosmopolitismo fundado en el panteísmo metafísico: la supresión del odio y la enemistad no conducen *inmediatamente* hacia el amor y la amistad, sino que es necesaria la mediación teórica del reconocimiento de nuestra *comunidad* con el resto de los seres humanos: «Propio del hombre es *amar* incluso a los que tropiezan. Y eso se consigue, en cuanto se te ocurra pensar que son tus familiares, y que pecan por ignorancia y contra su voluntad».²⁴ El reconocimiento de nuestra igualdad con el resto de la humanidad debería traducirse, en consecuencia, en una proyección del *cuidado de sí mismo* (asumido por el estoicismo como fundamento de la *oikeiōsis*) hacia *el cuidado de los otros*.²⁵

Una tercera y decisiva estrategia radica en la vinculación entre la problemática general que estamos analizando y el *utilitarismo* que resurge sistemáticamente en la ética estoica:²⁶ está en nuestro mejor *interés* comprometernos activamente con las acciones de los otros en tanto sus acciones constituyen el tejido de la sociedad en la que hemos de vivir y desarrollar nuestra propia virtud.

Eso no es egoísmo (φίλαυτον). Es que el ser vivo es así. Todo lo hace para sí (αὐτοῦ ἕνεκα πάντα ποιει). También el sol lo hace todo en beneficio propio y también, por lo demás, el propio Zeus [...] Dio tal naturaleza al animal racional que no puede conseguir ningún bien privado a menos que ofrezca algo beneficioso (ὠφέλιμον) para el común. Así, el hacerlo todo en beneficio propio ya no es insocial (ἀκοινωνητον). Porque, ¿qué espera conseguir? ¿Que alguien renuncie a sí mismo y a su propia conveniencia (τοῦ ἰδίου συμφέροντος)? ¿Y cómo iba a seguir siendo aún un solo y único principio para todos la obtención de lo que les conviene (ἡ πρὸς αὐτὰ οἰκειώσις)?²⁷

24 Marco Aurelio: *Meditaciones*, VII.22 (Cursivas nuestras). Cf. asimismo *Ibid.*, IX.27; II.13; IV.3; II.1; Séneca: *De ira*, I.5.2; II.30.7.

25 Mary Margaret McCabe ha señalado las dificultades implicadas en este tipo de argumentación al momento de ofrecer una justificación de la *motivación* que puede movernos a actuar en favor de los demás. Sin embargo, tal cuestionamiento sólo afecta al argumento en tanto se trate de una acción que sea simultáneamente en favor de los demás y *en desmedro de uno mismo*. Dado que el problema analizado por la autora es precisamente el del *altruismo*, es claro que la crítica se sostiene. No así en el contexto del problema que analizamos aquí, dado que sólo nos interesa la justificación de los motivos que podrían llevarnos a actuar en favor de los demás, sin considerar la situación de que dicha acción nos perjudique. Cf. M.M. McCabe: «Extend or Identify: two stoic accounts of altruism», en R. Salles (ed.): *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought. Themes from the work of Richard Sorabji*, Clarendon Press, Oxford, 2005, pp. 429-432.

26 Destacar el singular utilitarismo presente en la ética estoica no implica desconocer que el mismo coexiste (en una tensión permanente y nunca resuelta) con una tendencia opuesta: la tendencia (anti-utilitarista y proto-kantiana) a considerar al otro como un fin y no como un medio. Cf., entre otros, Séneca: *Epistulae*, 115.33 y, especialmente *De beneficiis*, II.10-12, donde el autor hace del *anonimato* una exigencia absoluta del acto *desinteresado*: si no soy capaz de no reclamar crédito por una acción virtuosa realizada, entonces ni ha sido desinteresada la acción, ni soy merecedor de ningún tipo de gratitud por parte del beneficiado. Cf. asimismo Epicteto: *Dissertationes*, III.24.51-52 y Marco Aurelio: *Meditaciones*, IX.42: «¿Qué más quieres al beneficiar a un hombre? ¿No te basta con haber obrado conforme a tu naturaleza, sino que buscas una recompensa? Como si el ojo reclamase alguna recompensa porque ve, o los pies porque caminan. Porque, al igual que estos miembros han sido hechos para una función concreta, y al ejecutar ésta de acuerdo con su constitución particular, cumplen su misión peculiar, así también el hombre, bienhechor por naturaleza, siempre que haga una acción benéfica [...] también obtiene su propio fin».

27 Epicteto: *Dissertationes*, I.19.11-15. Cf. asimismo II.22.15-19 y III.19.11.

Si se puede afirmar ya desde el estoicismo antiguo que es útil *todo* aquello que colabora con nuestra existencia, más aun se debe afirmar de los bienes y las virtudes.²⁸ En este sentido, el *ejercicio de la virtud* no sólo produce beneficios y utilidad para la comunidad toda, sino también para el virtuoso mismo. Inversamente, el vicio sólo puede tener como efecto una depravación mayor del que lo realiza y de la comunidad.²⁹ Este doble efecto de *vicio* y *virtud* pone de manifiesto las dos caras de una misma moneda: si los buenos se benefician mutuamente, «el malo perjudica (*nocet*) al malo y lo hace peor».³⁰ Esto pone en el centro de la escena ética la necesidad de considerar la mutua implicación ente el *cuidado de sí mismo* y el *cuidado de los otros*: el cuidado de los otros únicamente es posible bajo la forma de una generosidad que sólo puede darse en forma gratuita y desinteresada, pero que presupone, a la vez, y como condición de posibilidad, una sobreabundancia, un excedente: «Cuanto más aventajado (*κρείττον*) es un ser respecto de los demás, tanto más dispuesto está a mezclarse y confundirse con su semejante».³¹ Complementariamente, la imposibilidad de considerar el vicio (y la virtud) como un acto aislado y carente de efecto sobre los demás,³² conduce a admitir que el *cuidado de sí* sólo podrá ser alcanzado *a través del cuidado de los otros*: en tanto aquellos con los que *convivimos* permanezcan en la ignorancia, nuestro comercio con ellos representa, en el peor de los casos, un riesgo para nuestra propia virtud³³ o, en el mejor panorama, la ausencia de un horizonte donde nuestra propia virtud pueda desarrollarse y expandirse. De modo inverso, si podemos contribuir a que el otro se aproxime gradualmente

-
- 28 «Todo bien es conveniente (*συμφέρων*), vinculante (*δέον*), ventajoso (*λυσιτελής*), servicial (*χρήσιμον*), útil (*εὐχρηστον*), [...] beneficioso (*ὠφέλιμον*)» (Diógenes Laercio: *Vitae*, VII, 98). Cf. Sexto Empírico: «Los estoicos afirman que el bien es la «utilidad (*ὠφέλειαν*) o algo no distinto de la utilidad»» (Sexto Empírico: *Pyrrhoniae hypotyposes*, III.169).
- 29 Esta conclusión se encuentra implícita en la doctrina (presente ya en el estoicismo antiguo) de la virtud y el vicio como recompensa y castigo de sí mismos. Cf. T. Engberg-Pedersen: «The Relationship With Others: Similarities and Differences Between Paul and Stoicism», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und Kunde der Alteren Kirche*, vol. 96, no. 1-2, 2005, pp. 35-60.
- 30 Séneca: *Epistulae*, 109.3. Cf. asimismo *De constantia sapientis*, 7.1-3 y *Epistulae*, 94.54: «Nadie yerra para uno mismo únicamente, sino que comunica la demencia a los que están próximos a él y la reciben a su vez. Y por esa razón, los vicios del pueblo se hallan en cada uno».
- 31 Marco Aurelio: *Meditaciones*, IX.9.
- 32 «Cuando se hace útil a los demás, está actuando en pro de la comunidad. Igual que quien se hace peor no sólo se daña a sí mismo, sino también a todos aquellos a los que hubiese podido beneficiar siendo él mejor, así quienquiera que se comporta bien consigo mismo beneficia a los demás» (Séneca: *De otio*, 3.5). Cabe señalar en este punto que si la realización de la virtud a través de la amistad posee su fundamento metafísico en el hecho de que representa el acceso del individuo a la esfera superior de la racionalidad humana, aun otra fuente de justificación puede ser deducida del hecho de que la amistad no es sino una de las múltiples expresiones –aunque la más eximia– de la actividad política. De esta suerte, la exigencia de proyección de la virtud en amistad corre paralela con la exigencia –más inclusiva y lógicamente anterior– del compromiso activo con la *res publica*, implícita en la concepción de la virtud formulada por el estoicismo. Esta concepción se muestra ya en el estoicismo antiguo como suficiente para dividir aguas respecto del epicureísmo: «Epicuro dice «no participará el sabio en la cosa pública a no ser que algo suceda (*non accedet ad rem publicam sapiens, nisi si quid interuenerit*)»; Zenón dice: «participará el sabio en la cosa pública a menos que algo lo impida (*accedet ad rem publicam, nisi si quid impedit*)»» (Séneca: *De otio*, 3.2).
- 33 Claro está que ésta posibilidad sólo atañe al proficiente, dado que aquél que ha alcanzado plenamente la sabiduría se encuentra a salvo de este tipo de riesgos. Cf. especialmente Séneca: *Epistulae*, 7.1 y *De constantia sapientis*, 7.2.

a la sabiduría (lo cual exige necesariamente asumir una disposición *paternalista y pedagógica*), nosotros mismos nos veremos beneficiados al haber contribuido a la racionalidad no sólo de nuestro entorno más próximo sino de la ciudad en su totalidad.³⁴

Si la alternativa de una integración activa en un comunidad que es preciso *reconstruir* se vuelve, a causa de esto, ya no una *posibilidad deseable* sino una *exigencia vital*, es claro, sin embargo, que no se trata de una tarea que pueda ser emprendida sin *cautela*, y la proyección de la virtud hacia la exterioridad (acto siempre *político* para el estoicismo) opera siempre bajo un principio de selección de encuentros y de objetivos, y sólo debe ser emprendido en tanto ello no signifique una amenaza para el propio desarrollo de la virtud.³⁵

6. Actitudes objetivas y ética intelectualista

Al indicar las alternativas presentes en las fuentes del estoicismo romano como respuesta a la problemática del paso de las AO al compromiso con el destino del otro no especificamos cuáles son los *medios* a través de los cuales el objetivo de guiar al otro en el camino de la virtud puede ser alcanzado. Dicha problemática exige considerar un nuevo elemento presente de forma sistemática en las fuentes: el compromiso sólo puede hacerse efectivo mediante la *educación del otro*, mediante una acción sobre él que permita rectificar el error sobre el cual se funda su falta, pero esto sólo es posible en tanto su falta constituye un error *intelectual* que, como tal, requiere remedios intelectuales.

Cabe señalar un elemento por demás significativo respecto de este punto: si nuestra exposición de la posición del estoicismo romano no ha requerido de ninguna referencia al problema del intelectualismo ético, esto se debe en principio a que el *intelectualismo* y el *determinismo* no se implican mutuamente en forma necesaria. La negación de la legitimidad y utilidad de las AR y la fundación del compromiso sobre las AO bien podrían prescindir de cualquier consideración relativa al estado epistémico de los otros y concentrarse en el simple hecho de que sus acciones han estado determinadas desde toda la eternidad (sin especificación alguna respecto de *cuáles* han sido los factores determinantes). Sin embargo, el enfoque intelectualista en relación con el error moral reaparece sistemáticamente³⁶ en aquellos pasajes donde este último es el objeto de análisis:

34 «Le aportará gozo (*gaudium*), le robustecerá la confianza, y de la contemplación de la tranquilidad mutua crecerá la alegría (*laetitia*) de uno y otro» (Séneca: *Epistulae*, 109.5); «Los buenos son útiles entre sí. Pues ejercitan las virtudes y conservan la sabiduría en su estado.» (Séneca: *Epistulae*, 109.1).

35 De allí la advertencia de Séneca al *proficiente* Lucilio: «Preguntas qué crees que debes evitar principalmente. La multitud. Todavía no te expondrás a ella sin peligro.» (Séneca: *Epistulae*, 7.1). Cf asimismo Marco Aurelio: *Meditaciones*, V.20; Epicteto: *Dissertationes*, III.16 y IV.2; y las *Epistulae* de Séneca, las cuales ofrecen numerosos ejemplos de esta subordinación de la *adaptación* a la práctica de la virtud: «Conviene que te hagas semejante a ellos. No te aprobarán si no te reconocen.» (Séneca: *Epistulae*, 29.11); «Interiormente, todo sea discordante; nuestra apariencia se asemeje a la del pueblo [...] Procuremos vivir mejor que el vulgo, pero no al contrario; por lo demás, no alejemos, no conduzcamos a otro camino a los que queremos reformar.» (*Ibid.*, 5.2-3).

36 Cabe señalar en este punto que si bien el carácter fragmentario de las fuentes del estoicismo antiguo da lugar a interpretaciones divergentes respecto del problema del *intelectualismo* ético (y su vinculación con el problema de la *incontinencia*), el estoicismo romano ofrece evidencias sólidas de un intelectualismo extremo de clara raigambre socrática. Cf., en relación al estoicismo antiguo, R. Joyce: «Early Stoicism and Akrasia», *Phronesis*, vol. 60, no. 3, 1995, pp. 315-335, y M. Boeri: «Observaciones sobre el trasfondo socrático y aristotélico de la ética estoica», *Ordia Prima*, vol. 3, 2004, pp. 107-146.

¿Qué razón tiene para odiar a los que se equivocan, puesto que es el error el que los empuja a delitos de este tipo (*in eiusmodi delicta compellat*)? Y no es prudente odiar a los que yerran.³⁷

¿No compadecerás (ἐλεεῖς) más bien –igual que compadecemos a los ciegos, igual que a los cojos– a los que están ciegos y cojos en lo más importante? Cualquiera que recuerde esto claramente, que para el hombre la medida de toda acción es la apariencia [...], no se irritará con nadie, no se enfadará con nadie, a nadie insultará, a nadie hará reproches, no odiará, no se impacientará con nadie. ¿Así que incluso tan grandes atrocidades tienen como origen la apariencia? Ése y no otro.³⁸

Con quien te encuentres, inmediatamente hazte estas reflexiones: Éste ¿qué opiniones (δόγματα) tiene respecto al bien y el mal? Porque si acerca del placer y del pesar y de las cosas que producen ambos y acerca de la fama, de la infamia, de la muerte, de la vida, tiene tales principios, no me parecerá en absoluto sorprendente o extraño que proceda así; y recordaré que se ve forzado (ἀναγκάζεται) a obrar de ese modo.³⁹

La insistencia en la vinculación entre AO e intelectualismo ético puede ser comprendida como expresión decisiva de las *motivaciones* últimas que guían el análisis del estoicismo romano: en primer lugar, el objetivo inmediato del análisis del error moral consiste en subrayar el *elemento epistémico* subyacente a toda acción humana, a fin de hacer posible una *modificación* de dicha acción. Esto da la pauta de que el objetivo último no radica en la asignación de culpas y méritos, sino en la indicación del camino de la *epiméleia* (propia y de los otros) que puede hacer posible el acceso a la sabiduría. Si esta *epiméleia* sólo puede ser diseñada a través de un análisis preciso de los factores causales involucrados en cada acción (lo cual presupone asumir una actitud objetiva, i.e., objetivar la conducta como fenómeno de análisis *nec in risum nec in lacrimas excidente*⁴⁰), trasciende la analogía con la práctica médica que señalábamos anteriormente, para constituirse como tarea eminentemente *racional*.

7. Conclusiones

Hemos intentado en estas páginas traer a la luz algunos de los elementos sobre los que se estructuraría una hipotética respuesta del estoicismo romano frente al desafío strawsoniano. El recorrido que permite ensayar dicha respuesta puede ser resumido como sigue. En primer lugar, aceptar la verdad teórica del determinismo sí puede (y debería) traducirse en una modificación de nuestras actitudes ante los demás. El reconocimiento de las determinaciones que preceden a la acción humana (como a cualquier otro acontecimiento natural) conduce necesariamente a la adopción de una actitud legítima y apropiada que haga justicia

37 Séneca: *De ira*, I.14.1.

38 Epicteto: *Dissertationes*, I.28.10-11.

39 Marco Aurelio: *Meditaciones*, VIII.14.

40 Séneca: *De tranquillitate animi*, 15.5.

a tales determinaciones. La valoración negativa de las AR se funda en diversos motivos: son inútiles (en tanto no pueden conducirnos a la felicidad o a la sabiduría); son ilegítimas e injustas (dado que serían apropiadas sólo si el otro hubiera podido proceder de otro modo que como lo hizo); conducen al aislamiento (en tanto implican un rechazo del orden natural). Las AO, por el contrario, son las únicas actitudes sobre las que pueden fundarse relaciones interpersonales basadas en el compromiso con el otro, por ser las únicas actitudes legítimas y justas en relación a la conducta del otro. Ciertamente, la adopción de dichas actitudes supone un distanciamiento, una objetivación de la conducta humana que permita evaluar los factores que operan como causas determinantes de cada acción. El objetivo último que guía la adopción de las AO consiste en la posibilidad de la educación del otro, esto es, de contribuir a que el error intelectual sobre el que se funda su falta pueda ser racionalmente «rectificado», lo cual sólo es posible si comprendemos que los hombre no ‘pecan’ voluntariamente, sino por ignorancia.

Nos hemos detenido particularmente en una objeción sumamente atendible respecto de la problemática de la indiferencia hacia el otro: ¿cuál es el fundamento ofrecido por el estoicismo romano para la pretendida *implicación* entre AO y *compromiso*? Encontramos en el utilitarismo estoico un elemento clave para comprender dicha implicación: el compromiso activo con el desarrollo intelectual de aquellos con quienes convivimos (compromiso que se opone a la indiferencia) constituye la estrategia que reporta más beneficios al propio individuo, en tanto la mayor cercanía de aquellos que lo rodean respecto de la virtud supone una maximización de su oportunidad de desarrollar la propia virtud. En otras palabras, el camino hacia la sabiduría no puede ser recorrido en forma individual y aislada. Hemos indicado, por último, la importancia del intelectualismo ético en relación con las proyecciones concretas del compromiso: sólo mediante un análisis objetivo (y objetivante) del error intelectual que subyace y determina la acción del otro podrá ser alcanzado el objetivo de guiarlo en el camino hacia la virtud.

Esto permite establecer que el esquema final de la argumentación estoica que hemos desarrollado constituye una inversión absoluta del argumento strawsoniano presentado inicialmente:

(1') Las AR no son actitudes espontáneas y naturales de los seres humanos, sino que constituyen pasiones que proceden de un juicio erróneo y que, en cuanto tales, son suprimibles mediante una rectificación racional.

(2') A causa de (1), la aceptación teórica del determinismo debería traducirse en la adopción de AO.

(3a') Las AR no pueden *en modo alguno* fundar el compromiso con el destino de los otros (en tanto son ilegítimas, injustas y conducen al aislamiento).

(3b') La adopción de AO no nos conduce a disposiciones indiferentes respecto del prójimo, dado que son el único fundamento posible para una reconstrucción *legítima* del entramado social sobre las bases del compromiso y el involucramiento con el otro.

(4') A causa de (3a) y (3b), la adopción sistemática de AO (perfectamente viable, en vistas de (2)) sería, desde el punto de vista de las relaciones interpersonales y desde la perspectiva del desarrollo de nuestra propia virtud, el único objetivo deseable.

Ciertamente, la respuesta del estoicismo romano al desafío strawsoniano (la sustitución de AR por AO es a la vez *posible* y *deseable*) presupone dos elementos que confrontan con el ideario igualitario contemporáneo: la actitud *naturalista*, *paternalista* y *utilitarista* que subyace a la propuesta estoica parece radicalmente opuesta a la actitud igualitaria y humanista que suele operar como fundamento del sentido común contemporáneo y que obstaculiza la posibilidad de aprehender la singularidad y coherencia de la concepción estoica. En este sentido, si aquellos tres elementos podrían ser considerados profundamente contra-intuitivos, es preciso comprender, sin embargo, que la valoración positiva de las AO representa un momento clave en el proyecto racionalista desarrollado por el estoicismo romano. En consecuencia, alcanzar una comprensión de los *motivos* que conducen a la defensa de las AO, así como los términos en los que ésta se desarrolla, constituye el paso inicial para comprender la doctrina (fuertemente sistemática) que el estoicismo ofrece ante la pretendida ‘amenaza’ del determinismo para la construcción de una ética. Hemos pretendido en estas páginas indicar (sobre la base de una *selección* realizada a partir de textos que componen un discurso teórico relativamente heterogéneo) uno de los caminos posibles para vislumbrar el derrotero último de la *epiméleia* promovida por el estoicismo como objetivo primario y más urgente de la reflexión filosófica.⁴¹

Referencias bibliográficas

- Bobzien, Susanne: *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1998.
- Boeri, Marcelo D.: «Observaciones sobre el trasfondo socrático y aristotélico de la ética estoica», *Ordia Prima*, vol. 3, 2004, pp. 107-146.
- Brennan, Tad: «Stoic Moral Psychology», en Brad Inwood (ed.): *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 257-294.
- Card, Claudia: «Stoicism, evil, and the possibility of morality», *Metaphilosophy*, vol. 29, n° 4, 1998, pp. 245-253.
- Engberg-Pedersen, Troels: «El descubrimiento del bien: *oikéiosis* y *kathékonta* en la ética estoica», en Malcolm Schofield; Gisela Striker (comps.): *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*, traducción de Julieta Fombona, Manantial, Buenos Aires, 1993, pp. 152-190.
- Engberg-Pedersen, Troels: «The Relationship With Others: Similarities and Differences Between Paul and Stoicism», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und Kunde der Alteren Kirche*, vol. 96, no. 1-2, 2005, pp. 35-60.
- Epicteto: *Disertaciones*, traducción y notas de Paloma Ortiz García, Gredos, Barcelona, 1993.

41 Una reconstrucción más profunda de esta problemática exigiría no sólo un análisis profundo de las divergencias internas al estoicismo romano (que aquí, a los fines de la exposición, hemos optado por desatender), sino también una clarificación precisa de los mecanismos mediante los cuales se operaría la maximización de la utilidad en relación a aquellos que conviven con nosotros. Debería ser analizada, por último, la posibilidad de una articulación entre la tendencia utilitarista y la idea (presente fundamentalmente en Séneca y Marco Aurelio) del otro como *co-ciudadano* del cosmos.

- Epicteto: *The Discourses as reported by Arrian. The Manual and Fragments*, edición bilingüe, prólogo, traducción y notas de W.A. Oldfather, Heinemann, Londres, 1961, 2 vols.
- Fiala, Andrew: «Stoic tolerance», *Res Publica*, no. 9, 2003, pp. 149–168.
- Harris, George W.: *Dignity and vulnerability. Strength and quality of character*, University of California Press, Berkeley, 1997.
- Joyce, Richard: «Early Stoicism and Akrasia», *Phronesis*, vol. 60, no. 3, 1995, pp. 315–335.
- Juliá, Victoria; Marcelo Boeri; Laura Corso: *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, EUDEBA, Buenos Aires, 1998.
- Long, Anthony; David Sedley: *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, 2 vols.
- Marco Aurelio: *Meditaciones*, introducción de Carlos García Gual, traducción y notas de Ramón Bach Pellicer, Planeta, Buenos Aires, 1995.
- Marco Aurelio] Farquharson, A.S.L. (ed.): *The meditations of the emperor Marcus Aurelius*, edición bilingüe griego-inglés, Clarendon Press, Oxford, 1944.
- McCabe, Mary Margaret: «Extend or Identify: two stoic accounts of altruism», en Ricardo Salles (ed.): *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought. Themes from the work of Richard Sorabji*, Clarendon Press, Oxford, 2005, pp. 413–444.
- McKenna, Michael; Paul Russell (eds.): *Free Will and Reactive Attitudes. Perspectives on P.F. Strawson's 'Freedom and Resentment'*, Ashgate, Londres, 2008.
- McKenna, Michael: «The limits of evil and the role of moral address: A defense of Strawsonian compatibilism», *The Journal of Ethics*, vol. 2, no. 2, 1998, pp. 123–142.
- Nussbaum, Martha C.: «Political animals: luck, love and dignity», *Metaphilosophy*, vol. 29, no. 4, 1998, pp. 273–287.
- Russell, Paul: «Strawson's Way of Naturalizing Responsibility», *Ethics*, no. 102, 1992, pp. 287–302.
- Salles, Ricardo (ed.): *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought. Themes from the work of Richard Sorabji*, Clarendon Press, Oxford, 2005.
- Séneca, Lucio Anneo: *Cartas a Lucilio*, prólogo, traducción directa del latín y notas de Vicente López Soto, Juventud, Barcelona, 1982.
- Séneca, Lucio Anneo: *Diálogos*, introducciones, traducciones y notas de Matías López López, Edicions de la Universitat, Lleida, 2000.
- Séneca, Lucio Anneo: *Diálogos*, traducción, estudio preliminar y notas de Carmen Codoñer, Altaya, Barcelona, 1994.
- Séneca, Lucio Anneo: *Moral Epistles*, traducción de Richard M. Gummere, Harvard University Press, Cambridge, 1917–25, 3 vols.
- Séneca, Lucio Anneo: *Moral Essays*, traducción de John W. Basore, W. Heinemann, Londres, 1928–1935, 3 vols.
- Stanton, G. R.: «The cosmopolitan ideas of Epictetus and Marcus Aurelius», *Phronesis*, no. 13, 1968, pp. 183–195.
- Strange, Steven K.: «The Stoics on the Voluntariness of the Passions», en Steven K. Strange; Jack Zupko (eds.), *Stoicism: Traditions and Transformations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 32–51.

- Strawson, Peter F.: *Libertad y resentimiento*, UNAM. Cuadernos de Crítica, México, 1996.
- Vargas, Manuel, «Responsibility and the Aims of Theory: Strawson and Revisionism», *Pacific Philosophical Quarterly*, no. 85, 2004, pp. 218-241.