

# ACRASIA Y CONFLICTO DISPOSICIONAL EN LA *MEDEA* DE SÉNECA

## AKRASIA AND DISPOSITIONAL CONFLICT IN *SENECA'S MEDEA*

MILAGROS MARIBEL BARROSO ROJO\*

**Resúmen:** En el presente artículo se propone una interpretación *acrática* de la *Medea* de Séneca en la que se plantea el conflicto moral como una batalla entre dos disposiciones dentro del principio rector: una disposición orientada hacia la recta razón, o voluntad de Zeus, y otra hacia la opinión. En tal sentido, se intenta desafiar los análisis que niegan la posibilidad de la *akrasia* en la doctrina estoica al proporcionar una perspectiva alternativa para el estudio del fenómeno de la incontinencia fuera de la teoría motivacional aristotélica y del intelectualismo socrático. Esta interpretación se apoya en el análisis de Richard Joyce de la *Medea* de Eurípides, que caracteriza la *akrasia* como un conflicto que surge de la autonomía del *hegemonikon*, y en la tesis disposicional del *hegemonikon* de Irene Liu, quien aboga por una lectura del Sabio estoico que va más allá de las visiones tradicionales.

**Palabras claves:** *Akrasia*; Estoicismo; *Medea*; Séneca.

**Abstract:** This article proposes an *akratic* interpretation of Seneca's *Medea* that views the conflict as a battle between two dispositions within the ruling principle: one oriented toward right reason, or Zeus' will, and the other toward the opinion. This interpretation relies on Richard Joyce's analysis of Euripides' *Medea*, which characterizes *akrasia* as a conflict arising from the autonomy of the ruling principle, or *hegemonikon*, and Irene Liu's dispositional thesis of the *hegemonikon*, which contends for a reading of the Stoic Sage that goes beyond the traditional views. The present is an attempt to challenge analyses that deny the possibility of *akrasia* in the Stoic doctrine and provide an alternative perspective for studying the phenomenon of incontinence, which is so common among human beings, outside of Aristotelian motivational theory, and Socratic intellectualism.

**Keywords:** *Akrasia*; Stoicism; *Medea*; Seneca.

---

\* Investigadora en la Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile. <https://orcid.org/0000-0002-3918-8210>. Email: mbarroso@alumnos.uahurtado.cl

## INTRODUCCIÓN

El personaje trágico Medea fue muy importante en el estoicismo antiguo ya que este encarna el impacto negativo que tienen las pasiones en el alma humana, las cuales los estoicos desaconsejaban. Lucio Anneo Séneca, integrante del llamado estoicismo imperial, reinterpreto la tragedia original de Eurípides de acuerdo con la psicología estoica con el fin de ilustrar la importancia de extirpar las pasiones en vez de moderarlas.

Es bien sabido que Jason, esposo de Medea y a quien ella ha apoyado incondicionalmente en el pasado, la repudió. Además de ello, Creonte, rey de Corinto y padre de la nueva esposa de Jasón, ha condenado a Medea al exilio sin sus hijos. En respuesta a lo que considera una injusticia, Medea decide vengarse de la traición de su marido poniendo fin a la vida de a quienes él más ama, sus hijos, así que en el lapso de un día planea su crimen. Sin embargo, durante este tiempo Medea duda horrorizada por lo que está a punto de hacer, al reconocerlo opuesto a la recta razón: “*Could I shed the blood of my children, my own youngsters? Do not say so, mad rage! Let that unbeard-of deed, that abomination, be left untouched by me as well.*” (*Med.*, 930). A pesar de su reflexión, Medea recuerda que ha sido condenada al exilio sin su marido e hijos, centrando de nuevo su atención en la traición sufrida y asintiendo a la pasión exclama: “*Anger, where you lead, I follow.*” (*Med.*, 950). Acto seguido, comete el doble infanticidio.

Desde una perspectiva estoica, Medea proporciona un ejemplo de cómo las pasiones pueden afectar la racionalidad del agente. La Medea de Séneca delibera sobre su ira y finalmente decide asentir a la idea que le informa acerca de la injusticia sufrida, en tanto, sigue el impulso que la obliga a ejecutar un curso de acción que ella cree reparatorio, la venganza, a pesar de que sabe que el crimen que está a punto de cometer va en contra de la naturaleza o recta razón.

Desde la teoría estoica de la acción, el comportamiento de Medea puede ser visto como el resultado de una fuerte reacción emocional ante una grave ofensa, la cual puede expresarse como (primera presentación): ‘He sido traicionada y ofendida’. Medea asiente (*sunkatathesis*) a esta presentación inaprehensible (*akataleptikai phantasia*), es decir, a un juicio falso o sostenido débilmente<sup>1</sup>, y actúa guiada por la presentación impulsiva (*hormetike*

<sup>1</sup> Desde la perspectiva estoica, las presentaciones pueden ser aprehensibles e inaprehensibles. Las opiniones, las cuales no son más que asentimientos a presentaciones inaprehensibles, son

*phantasia*): ‘Quiero devolver el daño recibido’, pero lo hace de manera excesiva, es decir, apasionadamente: ‘Quiero devolver el daño recibido de la manera más espectacular’. Entonces, impulsada por la ira, Medea planea el daño más increíble para Jasón: la muerte de sus hijos, quienes, ¡vaya!, son sus propios hijos. Después de esto surge otra presentación, pero esta vez aprehensible (*kataleptike phantasia*): (segunda presentación) ‘Matar a mis propios hijos va en contra de la naturaleza o recta razón’, e inmediatamente se genera un nuevo impulso (*hormetike phantasia*): ‘No debo matar a mis hijos’, la cual, a pesar de su elocuencia, no es lo suficientemente fuerte como para persuadir y modificar la acción de Medea, quien termina matando a sus hijos.

La pregunta que naturalmente surge es: ¿por qué Medea actúa con base en la primera presentación y no a la segunda? Una posible respuesta es que Medea, guiada por la pasión, asiente la primera presentación luego de considerarla como la más convincente y persuasiva. Sin embargo, esta respuesta aún debe aclarar la razón por la cual Medea considera esta primera presentación más convincente que la segunda.

De acuerdo con Séneca, el error de Medea fue permitir que la pasión incursione en su alma ya que es imposible mantener el control sobre la pasión una vez que esta ha entrado. La razón por sí sola es impotente cuando se enfrenta a un curso de acción apasionado. En palabras de Séneca,

*Reason herself, to whom the reins of power have been entrusted, remains mistress only so long as she is kept apart from the passions: if once she mingles with them and is contaminated, she becomes unable to hold back those whom she might have cleared from her path. For when once the mind has been aroused and shaken, it becomes the slave of the disturbing agent.<sup>2</sup>*  
(*On Anger*, II, VII, 3-4).<sup>3</sup>

La adaptación de Séneca de la tragedia de Eurípides tiene el propósito de mostrar el efecto nocivo de permitir que las pasiones, especialmente la más destructiva de todas, la ira, entren en el alma humana. Medea, quien no

---

proposicionalmente falsas o débiles. Cuando una proposición es verdadera pasa a ser entonces una presentación aprehensible, esto es, un conocimiento.

<sup>2</sup> “*Commota enim semel and excussa mens ei serve to convince.*” Séneca se adhiere a la ortodoxia estoica, que concede a las pasiones un contenido judicativo, y se aparta de la posición de Posidonio, quien, adhiriéndose a una ontología platónica, afirmaba que las pasiones no eran juicios, sino que eran el resultado de la parte apetitiva del alma (cf. *SVF* 1.209; *SVF* 3.461).

<sup>3</sup> La versión de *On Anger* corresponde a la traducción de John W. Basore (The Loeb Classical Library, London, 2003).

era una sabia estoica<sup>4</sup>, se encontraba en un dilema entre buscar venganza dañando a Jasón de la manera más apoteósica posible o abstenerse de matar a sus propios hijos. Su decisión no se basó en los preceptos de la sabiduría estoica, sino en una razón apasionada a la que luego no pudo controlar.

Los antiguos ocupaban el término *acrasia* para denotar una falta de auto-control o cierta incontinencia en los actos humanos. Aristóteles pensaba que la acción incontinente surgía de la debilidad de la voluntad o del conflicto entre el deseo y la razón como elementos constitutivos de diferentes partes del alma humana. Mientras Sócrates consideraba que nadie escogía hacer mal de manera voluntaria sino por ignorancia. En consecuencia, no tenía sentido para Sócrates considerar la incontinencia como parte de la conducta humana. Estas dos posturas son más conocidas como la teoría motivacional y el intelectualismo socrático, respectivamente.

Sin embargo, interpretar la incontinencia tal y como se hereda de la tradición dentro de la doctrina estoica sin distorsionarla en gran medida es un verdadero desafío. Aunque hay poca evidencia de la respuesta de los estoicos ortodoxos a las ideas de Platón y Aristóteles sobre la *acrasia*, su psicología monista hace difícil interpretar las acciones incontinentes como contrarias a lo que constituye la mejor decisión o el conocimiento de todas las cosas (*the all-things-considered judgments*) (Gerson, 2016). Esta aparente inconsistencia es problemática porque sugiere que la doctrina estoica, que es principalmente una práctica moral, no aborda un comportamiento tan común entre los seres humanos como los actos incontinentes.

Son conocidas las objeciones de fervientes detractores del estoicismo, como Galeno y Plutarco, contra Crisipo por su aparente inconsistencia en la negación del fenómeno de la incontinencia y su interpretación de Medea. A su vez, estos detractores son criticados por fomentar una interpretación platónica o, en todo caso, no estoica, del análisis de Crisipo.

Richard Joyce ha propuesto recientemente una interpretación diferente para el comportamiento incontinente de la Medea de Eurípides, la cual no implica un conflicto entre diferentes partes del alma. Joyce sugiere abordar

---

<sup>4</sup> A pesar de que la Medea de Séneca es una bruja con poderes extraordinarios y sobrenaturales (una bruja de corazón negro) y a veces también se describe como semihumana (Griffiths, 2006), no es de esta manera que se retrata al Sabio estoico. Una de las virtudes del Sabio estoico es que tiene una disposición ecuánime y serena, en tanto, no acepta presentaciones inaprensibles. El juicio del Sabio es siempre consistente con la recta razón o naturaleza. Incluso si duda de una presentación, el Sabio suspende el juicio y se abstiene de tomar decisiones precipitadas (cf. *SVF* 3.548).

la incontinencia desde la tesis estoica de la autonomía del principio rector o *hegemonikon* y en tanto, desde su capacidad de dar asentimiento, no solo de manera voluntaria sino también valóricamente. Joyce afirma que Medea no es incontinente por asentir a presentaciones contradictorias sino por cometer infanticidio de una manera “*free, conscious, and intentional*” (Joyce 1995, 315), a la par que evalúa lo contrario como mejor o apropiado.

Por otra parte, la obra de Séneca excluye la posibilidad de que Medea se conduzca mal por ignorancia, ya que Medea es consciente en todo momento de que su plan es contrario a la recta razón o naturaleza. Lo anterior parece ser sugerente de un marco aristotélico para discutir la incontinencia de Medea, pero a diferencia de la filosofía de Aristóteles que permite una partición del alma, la doctrina estoica se basa en un claro monismo psicológico que hace imposible interpretar el conflicto de Medea como un conflicto motivacional como el planteado por Aristóteles.

En el presente trabajo se sostiene que la profundidad de la descripción de la psicología detrás del infanticidio de Medea por parte de Séneca puede ser útil para determinar de donde proviene la acción incontinente en el marco de la doctrina estoica. Para asegurarnos de que esta interpretación senequiana de Medea sea coherente con la teoría estoica de la acción y su monismo psicológico, también es necesario considerar los principios estoicos ortodoxos compartidos por Séneca (véase Inwood, 1985; 1993).

Luego, en lugar de interpretar la Medea de Séneca como un personaje acrático a través del intelectualismo socrático o la teoría motivacional aristotélica, este artículo explora la incontinencia en esta tragedia desde una perspectiva disposicional que se condice con la doctrina estoica. El conflicto disposicional se entiende como la tensión inapropiada de una disposición que va hacia dos direcciones diferentes, una hacia la naturaleza/recta razón y la otra hacia la opinión/deseo. Sin embargo, en contraste con los otros relatos de la *acrasia*, la díada opinión/deseo se coloca en un dominio más apropiado dentro de la doctrina estoica: el principio rector o *hegemonikon*. Esta lectura se apoya principalmente en dos interpretaciones: la defensa de Irene Liu del carácter disposicional del *hegemonikon* y la interpretación de Richard Joyce de la *acrasia* en Medea de Eurípides.

Finalmente, el presente es un intento de explicar la incontinencia en la Medea de Séneca a través de los principios estoicos y, por lo tanto, de ofrecer una posible perspectiva estoica sobre la psicología detrás del comportamiento incontinente, una ocurrencia extendida en la vida humana. Para lograr lo anterior, en primer lugar, se vinculan las ideas de Séneca sobre la ira con su

interpretación de Medea. A continuación, se combinan los puntos de vista de Richard Joyce e Irene Liu con el fin de desarrollar una comprensión estoica de los actos incontinentes. Finalmente, se describe la Medea de Séneca como un caso de conflicto disposicional en consonancia con las interpretaciones anteriores.

#### IRA EN LA *MEDEA* DE SÉNECA

A diferencia de Epicteto (*Diss.* 1.28.6-12), quien empatizaba con el sufrimiento de la Medea de Eurípides y hasta cierto punto reconocía como moralmente legítimo su deseo de venganza, Séneca retrata a Medea como una figura oprobiosa y colérica desde el principio de la obra.

Séneca coincidía con los filósofos antiguos en considerar la ira como el deseo de devolver un daño. Creía que la ira era exclusiva de los seres racionales porque solo puede surgir donde existe la razón. Además, concebía la ira como la más inhumana de todas las pasiones, dado que a pesar de que los humanos tienen una tendencia natural a la mansedumbre, bajo los efectos de la ira son compelidos a hacer el mal. De acuerdo con Séneca, “*wild beasts and all animals, except man, are not subject to anger; for while it is the foe of reason, it is, nevertheless, born only where reason dwells.*” (*On Anger*, II, III.4).

Está bien establecido que el movimiento estoico se divide en tres períodos: el estoicismo temprano (la “Stoa antigua”) del siglo III al II a.C.; el estoicismo medio desde el siglo II hasta el siglo I a.C.; y el estoicismo tardío (también conocido como el estoicismo imperial o romano) del siglo I al III d.C. Séneca pertenece al tercer período, el cual se caracteriza por enfatizar la ética moral y su práctica, así como por revitalizar las ideas estoicas ortodoxas.

Debido a lo anterior, Séneca es a veces descrito como un filósofo “eclectic” en la literatura experta, ya que algunas de sus ideas difieren de la filosofía estoica ortodoxa. Sin embargo, uno podría preguntarse si eso que llaman “doctrina estoica” realmente existió o si es solo una construcción exegética moderna. En cualquier caso, no es ampliamente aceptado entre los expertos utilizar el término “eclectic” para describir la filosofía de Séneca. Algunos de ellos argumentan que si esto tiene algo de cierto, sólo lo es de una pequeña parte de todo su sistema (Inwood, 1993).

Séneca, en realidad, sigue la ortodoxia estoica que enfatiza evitar las pasiones porque surgen de razones equivocadas y conducen al exceso. Critica a Aristóteles por argumentar que las acciones languidecen sin pasiones y por creer que estas son útiles en contextos específicos, como la ira entre los

soldados. Séneca sostenía que las pasiones no afectaban provechosamente a la acción humana porque el comportamiento virtuoso podía llevarse a cabo sin ellas. Por el contrario, los que están bajo el control de las pasiones pueden cometer crímenes brutales e inhumanos. Séneca fue testigo de ello al presenciar de primera mano los excesos de Nerón y Calígula (*On Anger*, L.IX.1-4).

Séneca también critica a Teofrasto, discípulo de Aristóteles, por creer que una buena persona debe reaccionar con ira ante la injusticia. Por el contrario, Séneca define la ira como la reacción de una mala disposición al daño recibido. Frente a la deshonra, una persona virtuosa “*Will perform his duties undisturbed and unafraid (...) My father is being murdered-I will defend him; he is slain-I will avenge him, not because I grieve, but because it is my duty.*” (*On Anger*, LI, XII, 2). La persona virtuosa actúa basándose en la recta razón y no en la mera opinión.

El Sabio estoico emplea la razón sin dejarse afectar por las pasiones ya que siempre mantiene una disposición alegre (*gaudium*) (*Epistles* LIX, 2). Cuando alguien actúa mediante una pasión específica, solo emplea la razón para justificar sus acciones, siendo la misma pasión la que lo impulsa. En palabras de Séneca, “*reason wishes the decision that gives to be just; anger wishes to have the decision which it has given seem just. Reason wants to judge what is equitable, while anger wants what it has judged to appear equitable.*” (*On Anger*, LI, XVIII, 1).

Para ilustrar su punto, Séneca usa el ejemplo de Cneo Calpurnio Pisón, ex gobernador de Siria, quien condenó a muerte a un soldado bajo la influencia de la ira por llegar sin su compañero de batalla. El día de la ejecución, el soldado desaparecido reapareció, y el centurión encargado de ejecutar la pena de muerte pidió a Cneo Pisón que reconsiderara el veredicto. Cneo Pisón, enojado por ser contradicho frente a la multitud reunida, ordenó la ejecución de los dos hombres inocentes y del centurión. Condenó al primer hombre a muerte por regresar sin su compañero de batalla, al segundo por desencadenar la condena de su compañero de batalla y al tercero por desobedecer la orden de ejecutar la sentencia.

El ejemplo anterior muestra cómo la pasión puede distorsionar la razón, especialmente en el caso de la ira, la cual Séneca caracteriza como un deseo de castigar una injuria (*On Anger*, LI, III, 2). Cree que la ira es la emoción humana más desagradable porque, en otras pasiones, se puede reconocer un grado de quietud y tranquilidad (*On Anger*, LI, I, 1).

Junto con definirla, Séneca enumera las características fisiológicas de la ira: rostro temerario y amenazante, semblante sombrío, apariencia ceñuda, andar apresurado, respiración acelerada, ojos brillantes, dientes apretados y cabello erizado. Aunque otras pasiones tienen signos físicos (*Epistles* CVI<sup>5</sup>; *On Anger*, LI, I, 3-5), los marcadores somáticos de la ira son tan obvios que no se pueden ocultar. Esto explica por qué la Medea de Séneca no engaña a Creonte para ganar otro día para su plan de venganza, a diferencia de la Medea de Eurípides. Según Séneca, la ira se puede observar a través de las expresiones faciales, no se puede ocultar.

Séneca enfatiza la importancia de evitar que las pasiones entren en el alma en lugar de tratar de expulsarlas una vez que lo hacen. La razón de esto es que las pasiones comienzan siendo débiles y se fortalecen con el tiempo (*Epistles* CXVI, 3). Sólo el sabio estoico es capaz de separarse voluntariamente de las pasiones (*Epistles* CXVI, 4). Séneca compara la voluntad con el deseo, diciéndole a Lucilio: “*I shall be kindly and indulgent toward the objects for which you strive (...). For after I have issued my prohibition against the desire, I shall still allow you to wish that you may do the same things.*” (*Epistles* CXVI, 1). La suposición detrás de esto es que el agente moral siempre es libre de dar su asentimiento o no.

Siguiendo la tradición estoica, Séneca cree que las pasiones provienen de los juicios, esto es, de dar asentimiento a presentaciones inaprehensibles – falsas- o sostenidas de manera débil. Aun así, el principio rector<sup>6</sup> sigue siendo la fuente tanto de las pasiones como de las acciones rectas:

*For, as I said before, these two do not dwell separate and distinct, but passion and reason are only the transformation of the mind [regium principale] toward the better or the worse. How, then, will the reason, after it has surrendered to anger, rise again, assailed, and crushed as it is by vice? Or how shall it free itself from the motley combination in which a blending of all the worse qualities makes them supreme? (On Anger. LI, VIII, 3) [Corchetes nuestros].*

Las pasiones implican modificaciones en la facultad racional (cf. Nussbaum, 1994); más específicamente, son desviaciones del principio rector. La toma de decisiones inapropiadas por parte del principio rector muestra su

<sup>5</sup> La versión de *Epistles* corresponde a la traducción de John G. Fitch, The Loeb Classical Library, (2000).

<sup>6</sup> En el estoicismo griego, *hegemonikon*, en Séneca *regium principale* (*On Anger*, LI, III, 7) o *principale animi* (*Epistles* CXXI, 10).



apego a un sistema de valores contrario a la recta razón, es decir, muestra la preferencia o estimación del agente moral por las cosas que están fuera de su control, lo que hace que el alma se mueva de manera errática y violenta. Séneca cree que la pasión sólo puede ser reprimida por otra pasión: la ira por el miedo, la apatía por la ira, el miedo por el deseo, etcétera. (*On Anger*, LI, X, 1). Por lo tanto, cuando damos crédito a la opinión y dejamos entrar la pasión, somos conducidos irremediablemente más allá de la razón (*On Anger*, LI, VIII, 1).

Volvamos a Medea. ¿Por qué Medea se debate entre dar su asentimiento a la presentación aprehensible, que le informa que matar a sus propios hijos va en contra de la naturaleza y la presentación inaprehensible, que la impulsa a buscar venganza motivada por lo que percibe como una injuria? Además, ¿por qué Medea da su asentimiento a esta última y no a la primera?

Podríamos intentar considerar lo que debió haber sucedido desde una perspectiva estoica. Medea pudo haber buscado venganza de manera más apropiada, dirigiendo su venganza hacia Jasón, castigándolo a él en lugar de a sus propios hijos. Alguien que aspire a la sabiduría estoica habría hecho lo anterior, ya que el castigo tiene un valor terapéutico para corregir el comportamiento (*On Anger*, LI, XII, 1-2; LII, XXXI, 8; LI, XIX, 5-7). Alternativamente, Medea pudo haber reconocido que su hogar, su marido y sus hijos, todos ellos arrebatados de su lado, entraban en la taxonomía estoica de los indiferentes, posesiones externas que están más allá del control del agente. En resumen, Medea pudo haber aceptado su destino y lidiado con su sufrimiento de una mejor manera.

Sin embargo, Medea, impulsada por la pasión, optó por buscar el mayor mal para Jasón: la muerte de sus propios hijos. Está claro que Medea no era una Sabia estoica, de serlo hubiese retirado a tiempo su fatal plan. De hecho, Séneca sitúa a Medea en la antítesis del Sabio estoico. A pesar de ir en contra de la naturaleza o recta razón, los actos de Medea no son el resultado de la ignorancia o de una voluntad débil. Medea tampoco actuó desde un lugar fuera de la razón sino a través (más allá) de la razón y del libre albedrío. ¿Dónde surge la falta de autocontrol de Medea (si es que existe tal cosa)? ¿Es posible una interpretación incontinente de su situación?

LAS INTERPRETACIONES DE LIU Y JOYCE SOBRE LA AUTONOMÍA Y LA DISPOSICIÓN RACIONAL EN EL *HEGEMONIKON*

En *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Brad Inwood discute si el alma en la doctrina estoica tiene varias facultades o si su psicología es meramente monista. Inwood también se pregunta si el *hegemonikon* puede oponerse a la recta razón y si algún factor puede disminuir su control sobre la conducta humana. Inwood sostiene que lo anterior es clave para entender la relación entre la psicología y la ética estoica (Inwood, 1985, 28). Esto es bastante cierto.

El *hegemonikon* puede definirse como el centro de las operaciones de la mente en la epistemología estoica. También se le llama el “principio rector” o la “parte dirigente” del alma. Este se encarga de cuatro capacidades tanto teóricas como prácticas: recibir presentaciones, asentir (o no) a las presentaciones, generar un impulso acorde al asentimiento y razonar.

Por último, la capacidad de razonamiento juega un papel crucial en la organización y producción de la experiencia humana. El razonamiento es responsable de conectar la recta razón, naturaleza o la voluntad de Zeus (todas expresiones de virtud en la doctrina estoica) con las acciones humanas, así como de la evaluación con base en la disposición del *hegemonikon*. El *hegemonikon* del Sabio, lleva a cabo el razonamiento de manera virtuosa y de acuerdo con la naturaleza (*kata physin*). En cambio, el *hegemonikon* del necio razona de manera inconsciente o descuidada.

A pesar de centrarse en temas diferentes, las interpretaciones de Richard Joyce e Irene Liu abordan, de una u otra manera, la capacidad del *hegemonikon* para asentir de diferentes maneras. Como resultado, ambas perspectivas comparten aspectos clave que permiten una lectura convergente y facilitan la comprensión del razonamiento llevado a cabo por Medea y su decisión de actuar en contra de la recta razón.

En su análisis de la Medea de Eurípides, Richard Joyce argumenta que la incontinencia de Medea consiste en desobedecer la voluntad de Zeus. Medea cree que dañar a sus propios hijos es contrario a la recta razón, pero continúa haciéndolo con el fin de causar el daño más grave posible a Jasón, incluso si para ello es necesario matar a sus propios hijos. ¿Por qué Medea toma esta decisión? Según Joyce, la falta de autocontrol de Medea puede estar relacionada con la falibilidad de su *hegemonikon* durante la etapa de evaluación. Incluso el *hegemonikon* es capaz de cometer errores, señala

Joyce, por ejemplo: “*it can judge that there is a dog when there is no dog, and is no less rational for that.*” (Joyce, 1995, 331).

Irene Liu, por su parte, critica la exégesis tradicional que enfatiza el contenido del conocimiento del Sabio, presuponiendo un concepto de logos que los estoicos en realidad no compartían (Liu, 2008, 247). Según Liu, esta interpretación retrata al Sabio estoico como un ideal inalcanzable y pasa por alto el hecho de que la filosofía estoica implica una práctica y no un mero conocimiento teórico. En lugar de centrarse en el contenido del conocimiento del Sabio, Liu propone ver la sabiduría estoica como la práctica de una “*careful, methodical, and perfectly rational disposition.*” (Liu, 2008, 247), características distintivas del Sabio estoico. Cualquier interpretación de la sabiduría estoica que consistentemente falle en explicar esta práctica es deficiente.

A continuación se analizan las dos interpretaciones.

(i) La interpretación caritative de Richard Joyce

Richard Joyce ofrece una interpretación alternativa de la incontinencia en el estoicismo temprano, según la cual afirmar que una acción es incontinente exige dos características clave. El primer requisito es que debe ser una acción libre, consciente e intencional; y el segundo es explicar cómo un acto contra la recta razón, o la voluntad de Zeus, puede ser libre, consciente e intencional. En otras palabras, se debe poder explicar cómo es posible el comportamiento incontinente dentro de la psicología estoica a pesar de que sostiene que el alma no tiene partes distintas sino facultades distintas. Ambas condiciones hacen poco probable que la *acrasia* de Medea pueda atribuirse a un conflicto motivacional o que pueda leerse a partir del intelectualismo socrático.

La razón prescribe la acción según la teoría estoica de la acción (*De Stoic. Repug.* 1037F; DL, VII 86), la irracionalidad no tiene cabida en el alma estoica. Sin embargo, las acciones que son motivadas por la pasión requieren una explicación dentro de esta doctrina. Joyce interpreta el acto de dar asentimiento en la epistemología estoica como la instanciación de términos generales o particulares preexistentes en el alma, a través de la percepción con base en las presentaciones (*aísthçsis*). La facultad responsable del asentimiento es el principio rector o *hegemonikon*.

*It is the hegemonikon which applies the concepts and makes logical connections, and the hegemonikon is entirely rational. The fact that it may, on*

*occasions, misapply concepts and make false connections does not mean that it ceases to be rational* (Joyce, 1995, 324).

El caso del aracnofóbico pone de relieve este punto. A pesar de sostener la falsa creencia de que ‘Todas las arañas son aterradoras’ y deducir ‘Esto es aterrador’ ante la presentación de una araña y, en tanto, huir ante su presencia, aun así su acción puede considerarse racional porque es su principio rector o *hegemonikon* el que está produciendo este razonamiento. Supongamos que a lo largo de los años, la misma persona ha recibido suficiente información de su terapeuta de que ‘No todas las arañas son aterradoras’. A pesar de ello, lo más probable es que nuestro aracnofóbico siga evitando las arañas, como es el caso de muchas personas con fobias. El conocimiento experto no altera la forma en que el aracnofóbico reacciona ante la presencia de arañas.

Según la interpretación de Joyce, en presencia de una araña, el aracnofóbico podía asentir a dos presentaciones, a saber, una con el contenido proposicional ‘Esta es una araña; luego es peligrosa y debo huir’, y otro con el contenido proposicional ‘Esto es una araña pero la razón indica que no todas las arañas son peligrosas; luego, debo quedarme’. A pesar de reconocer que la razón le aconseja actuar de acuerdo con el conocimiento informado de que no todas las arañas son peligrosas, como se afirma en la segunda presentación, el aracnofóbico corre desfavorido porque ya está bajo el control del impulso excesivo y apasionado producido por la primera presentación. En consecuencia, el aracnofóbico actúa incontinentemente desobedeciendo a la razón al huir aterrado ante la presencia del arácnido. Esta explicación muestra el mecanismo de una pasión específica, el miedo, dentro la teoría estoica de la acción; sin embargo, no da cuenta de la acción incontinente en sí misma, ya que,

*[I]f the rational processes of the soul judge that  $\Psi$  is best, and it is the soul alone that is responsible for action, then what room is there for the agent to choose not to  $\Psi$ ? where would the urge to  $\Phi$  come from?* (Joyce, 1995, 325).

Crisipo propuso el modelo de oscilación para explicar los actos acráticos, sugiriendo que el alma del agente fluctúa muy rápidamente y que debido a ello, los asentimientos contradictorios no ocurren simultáneamente. Por lo tanto, no habría un conflicto genuino, sólo un cambio de mentalidad entre asentimientos a proposiciones opuestas (Joyce, 1995, 325). Otra interpretación posible, dice Joyce, es asignar las características idiosincrásicas del impulso del agente a la acción asociada con el asentimiento, lo que determinaría el

impulso de este. Joyce considera que estas interpretaciones son fundamentalmente eliminativistas (1995, 326).

La interpretación de Joyce retrata a Medea como siendo presionada por dos presentaciones distintas pero no necesariamente contradictorias:  $\Psi$  exige venganza [(a) conduce al infanticidio], y  $\Phi$  exige amor maternal por sus hijos [(b) siempre conduce a evitar el infanticidio]. Sin embargo, no hay contradicción directa porque  $\Psi$  y  $\Phi$  no son proposicionalmente opuestas, aunque sus resultados sí lo sean, ya que conducen a las acciones (a) y (b) las cuales están claramente en oposición.

Lo anterior es coherente con la doctrina estoica, que afirma que el principio rector o *hegemonikon*, no puede admitir contradicción. Sin embargo, como dice Joyce, si puede dar su asentimiento a dos o más proposiciones simultáneamente. Por ejemplo, puede dar su consentimiento tanto a  $\Psi$  como a  $\Phi$  simultáneamente. En la doctrina estoica, el asentimiento no es obligatorio, ya que el principio rector o *hegemonikon* es libre y autónomo, es decir, tiene el poder de rechazar o asentir a las presentaciones.<sup>7</sup>

La incontinencia de Medea es causada por su determinación de realizar  $\Phi$  a pesar de que sabe que va en contra de la voluntad de Zeus o la recta razón. Da su asentimiento a los juicios evaluativos “ $\Psi$  es la mejor opción disponible para mí” y “La situación es  $\Psi$ -exigente”, pero finalmente decide seguir adelante con la opción  $\Phi$ . Asentir simultáneamente a estos dos últimos juicios de valor no trae consigo una contradicción, aunque sus consecuencias -incluido cualquier impulso asociado-, se contradigan entre sí.

*It is not because this constitutes assent to a contradiction that she is irrational (for I have argued that we need not interpret her as doing so), nor is it because she assents to something against the will of Zeus that she is irrational (that would be mere error). She is irrational because she assents to something against the will of Zeus while believing that it is against the will of Zeus; knowing that the rational design of the universe prescribes  $\Psi$ , she chooses not to  $\Psi$ . (Joyce, 1995, 331).*

<sup>7</sup> Ted Brennan sostiene que la noción de autonomía en el estoicismo debe entenderse como cierto tipo de autonomía relativa a si la causa que conduce a la acción del agente es externa, es decir, puede encontrarse fuera o dentro de él. Según Brennan, “*I am free to do otherwise, so far as external factors are concerned; that is what it means to say that I am autonomous.*” (Brennan, 2005, 293).

La desobediencia de Medea revela el aspecto intencional de su acción incontinente. Ella elige seguir su propia opinión, deseo o voluntad en lugar de la voluntad de Zeus.

Joyce cumple con los criterios para una interpretación incontinente de Medea mencionados anteriormente en esta sección: el infanticidio que comete es un acto “libre, consciente e intencional”. Esta interpretación proporciona una explicación completa de la acción incontinente de Medea, sin descuidar la psicología monista estoica. En lugar de enfatizar un conflicto entre partes del alma, ilumina la relación no necesaria -o contingente- entre el juicio y la verdad dentro de la doctrina estoica, reconociendo con ello la posibilidad de error. Encontrar una explicación para esta acción dentro del alma humana permite la acción incontinente y, de alguna manera, explica cómo un agente decide no realizar lo que ha evaluado como “la mejor” acción.

Sin embargo, Joyce no explica por qué el incontinente actúa así.

#### (ii) La tesis disposicional de Irene Liu

Un desafío importante para la tradición ha sido conciliar el consenso que existe sobre estos tres temas: 1) que el telos humano consiste en una vida guiada por la razón perfecta; 2) que la razón perfecta es el acuerdo con la naturaleza (*kata physin*); y 3) que la naturaleza es el orden providencialmente establecido de todas las cosas (Liu, 2008), con la posibilidad epistemológica y moral de captar este orden tanto por el Sabio como por el necio.

De acuerdo con la tradición, lo que distingue al Sabio del necio es el conocimiento que cada uno posee. Mientras el primero solo tiene creencias verdaderas y conocimientos estables e inquebrantables, el segundo tiene creencias verdaderas y falsas, lo que limita su comprensión de los principios de la naturaleza. Es cierto que, según la doctrina ortodoxa, se necesitan conocimientos significativos de física para convertirse en un Sabio. Sin embargo, en opinión de Liu, ninguno de los héroes estoicos, Odiseo, Sócrates o Diógenes de Sinope, tuvo grandes conocimientos en esta materia.

Por encima de todo, la sabiduría estoica requiere una comprensión integral del orden ocupado por todas las cosas. Como ya se ha dicho, se trata de un “*knowledge [epistêmê] of things human and divine*” que no admite grados. No hay término medio (*meden metaxy*): se es Sabio o se es necio. Por lo tanto, la sabiduría es vista como unívoca e iguala al Sabio y a Zeus, lo que hace que el Sabio sea moral y epistemológicamente perfecto (Liu, 2008, 249). Liu cree que una interpretación que solo se centra en el contenido del

conocimiento del Sabio, sin considerar otros aspectos de la sabiduría estoica, pasa por alto este aspecto práctico de la moralidad.

Una interpretación de la sabiduría estoica debe explicar cómo lo extraordinario en el Sabio estoico -representado por figuras como Odiseo, Sócrates y Diógenes de Sinope- coincide con lo que es común u ordinario para todos los humanos. Esto se debe a que el estoicismo sostiene que la sabiduría es accesible a todo el género humano.

En este sentido, tanto el necio como el Sabio comparten la misma fuente de creencias derivadas de la naturaleza que adquirimos cuando fuimos niños. Los antiguos griegos se referían a esta fuente de creencias como *katalepsis*, que se traduce como “aprehensión” y significa la capacidad de “captar” algo con la mente. El Sabio y el necio comparten por igual esta habilidad. Esta habilidad permite al género humano desarrollar tanto sus tareas diarias como sus reflexiones más profundas. Lo anterior hace posible el progreso intelectual dentro de la doctrina estoica (*prokopē*) o —para no confundir este progreso con grados— lo que es lo mismo, posibilita el cambio de un estado de ignorancia a uno de sabiduría repetidamente sostenido por los estoicos.

*Wisdom, for Stoics, represents the perfection of reason. Humans are rational beings, and human reason is perfectible. Thus, through cultivation and practice, wisdom is both possible and natural for all humans* (Seneca, *Eps* 89.4; 124.14; Liu, 2008, 250).

Sin embargo, no debemos dejarnos engañar: la distinción entre el Sabio y el necio no se basa únicamente en el contenido de sus creencias. La singularidad del Sabio radica en la firmeza y seguridad con la que sostiene sus creencias, mientras que el necio tiene un control débil sobre ellas. Zenón ilustró esto con la conocida analogía de la mano derecha cerrando el puño: la mano abierta es la presentación, cerrar la mano es dar el asentimiento a la presentación, el puño es la aprehensión o cognición, y la mano izquierda sosteniendo el puño es el conocimiento (*SVFI* 66: *Acad.* 2.144-145; *SVF* 1.66).

El punto crucial en la sabiduría estoica no consiste en aquello que el Sabio sabe, sino cómo lo sabe. Esto no significa que el contenido no juegue un papel importante en la sabiduría estoica. Lo que significa es que lo que hace la diferencia y marca lo extraordinario en el Sabio es cómo recibe ese conocimiento y en tanto, cómo actúa con base en él.

Liu afirma que el conocimiento es fundamental, pero que este se describe como un saber qué, por qué y, lo que es más importante, cómo. El “cómo” tiene que ver con cómo las acciones del Sabio están alineadas con el orden

natural. El orden consiste principalmente en la armonía y la conservación de uno mismo y de los demás seres vivos (Liu, 2008, 254). En la cosmología estoica, este orden se expresa por la razón perfecta y bondad de la naturaleza. Los seres humanos tienen acceso a este orden a través de ideas preconcebidas (*prolêpseis*) que emergen “naturalmente” (*physikôs*) y “sin intención” (*anepitechnêtôs*), mientras que las concepciones emergen a través de la “instrucción” (*didaskalias*) y la “atención” (*epimeleias*)” (Liu, 2008, 261). Por lo tanto, Liu sostiene que “*On the Stoic view, all humans have some grasp of goodness and truth simply in virtue of being rational.*” (Liu, 2008, 262).

El argumento de Liu recupera dos significados del término *episteme* en griego: el conocimiento como *corpus* de conocimiento y el conocimiento como el proceso de conocer (Liu 2008, 263). En este último sentido, el conocimiento se define como una disposición (*hêxis proairetikê*) a adquirir creencias de dos maneras: precipitadamente, como el necio, o metódicamente, como el Sabio:

*Thus, in the practical domain, what differentiates the Sage from the Fool is that his actions emanate from a perfectly rational disposition, such that he will never be susceptible to moral error. This will show in a kind of equanimity and tranquility.* (Liu, 2008, 268).

En primer lugar, el sabio estoico no acepta presentaciones inaprehensibles (*akataleptikai phantasia*) y, en segundo lugar, compara las impresiones basadas en la percepción (*aisthesis*) con las ideas que ya posee. Por ejemplo, a pesar de que el necio sabe que los dulces no son una buena opción para su salud, se apresura a comerlos cuando los ve. En circunstancias similares, el Sabio evalúa la situación con ecuanimidad y sin pasión (*apatheia*), esto es, sopesa la presentación del dulce con el conocimiento de que comerlo es dañino para su salud y actúa adecuadamente, es decir, no lo come.

La disposición racional para el entendimiento ecuánime y desapasionado “*is achieved through honing one’s reasoning ability and cultivating a rational attitude toward life.*” (Liu, 2008, 270). Liu compara esta disposición práctica con andar en bicicleta. Más allá de los conocimientos teóricos y prácticos, la capacidad de andar en bicicleta finalmente ocurre cuando se alcanza el equilibrio, lo que permite que la bicicleta sea guiada. La agencia moral debe ser una tensión neumática perfecta por parte del principio rector o *begemonikon*. Además del conocimiento de la física, la lógica y la ética, es fundamental cultivar esta disposición perfectamente racional “*practicing caution and reserve when assessing complicated situations.*” (Liu, 2008, 270).



En resumen, la interpretación de Liu es coherente con, por un lado, los tres puntos estoicos fundamentales, a saber, el propósito de la vida es ser guiada por la naturaleza o recta razón, la exigencia de una comprensión profunda del orden universal de todas las cosas y el rechazo de los grados de conocimiento o virtud; y por el otro, la caracterización de la sabiduría estoica como una práctica accesible para todas las personas.

*ACRASIA* COMO UN CONFLICTO DISPOSICIONAL EN LA MEDEA DE SÉNECA:  
LA RAZÓN VS. LA RAZÓN

Joyce y Liu comparten dos puntos. Están de acuerdo en que la distinción entre el Sabio y el necio está determinada principalmente por sus prácticas morales. Por lo tanto, desafían las interpretaciones que solo se refieren al contenido del conocimiento en la sabiduría estoica para explicar la acción humana. En segundo lugar, coinciden en la centralidad epistémica y ética del principio rector o *hegemonikon* en la doctrina estoica. Ambos la ven como la facultad racional responsable tanto de la adquisición como de las conexiones lógicas, así como de los juicios morales y cómo el agente los ejecuta. Esta facultad racional, sin embargo, en ambos casos, no es inmune al error, lo que no la hace irracional (Joyce, 1995, 331; Liu 2008, 266).

Incluso si el principio rector o *hegemonikon* asiente a una presentación inaprensible, esto es a una mera opinión que puede o bien ser falsa o bien sostenida de manera débil, lo hace voluntariamente. El error es causado no solo por sus creencias, sino también por la forma en que interpreta los objetos, las personas y las situaciones desde una disposición inadecuada. Se puede dar tanto el asentimiento a las presentaciones verdaderas como a las falsas, ya que el principio rector o *hegemonikon* es libre y autónomo. Este punto es crucial porque permite la desobediencia del agente y, eventualmente, el acto incontinente en los humanos.

El acto continente requiere de un mandato externo y del *desideratum* de actuar siguiendo la voluntad de Zeus. Sin embargo, Joyce utiliza términos judicativos -racionales- en lugar de pasionales para describir este deseo. Este es un punto esencial de su interpretación porque pone de relieve el hecho de que el deseo en el estoicismo no pertenece a una parte irracional del alma, sino que, por el contrario, tiene cabida en el principio rector o *hegemonikon*.

El deseo del Sabio se traduce en el sentido del deber actuar de conformidad con la recta razón, deseo/deber que el Sabio tiene automáticamente porque solo posee conocimiento -no meras opiniones-. Para aquellos que

no son sabios, el deseo puede moverse o bien en la dirección correcta (el deber) o bien en la dirección equivocada (la pasión). Un acto de incontinencia ocurrirá dentro de la doctrina estoica si esto último sucede.

Con frecuencia, las personas consideran los actos incontinentes como un indicador de ausencia de voluntad. La persona que sucumbe a los dulces, o que tiene miedo a las arañas, o que dominada por la ira busca hacer daño es, en última instancia, una persona con débil voluntad. Sin embargo, esta visión de la incontinencia puede que coincida con la psicología aristotélica, que se basa en una ontología compuesta por diferentes partes del alma, pero no se corresponde, en absoluto, con el estoicismo. Los estoicos creían que las pasiones, que se refieren a asentir a presentaciones falsas o débiles, eran las responsables de las acciones contrarias a la recta razón o a la voluntad de Zeus. Por lo tanto, abogaban por la erradicación de las pasiones, en especial, por aquello que no son sabios.

Como afirma Liu, el margen para el fracaso de la racionalidad está dado, no sólo por el contenido de las verdades fundamentales o principios de la naturaleza, sino también por la forma en que las personas las aprehenden, es decir, por la disposición con la dan su asentimiento.

El hecho de que Medea no siguiera la voluntad de Zeus muestra una falta de autocontrol o autodominio, bajo el entendido de que el dominio de sí mismo consiste en actuar conforme a la naturaleza o recta razón. Sobre todo, muestra un principio rector apasionadamente dispuesto desde el principio que la compele a abandonar el razonamiento basado en la recta razón y seguir el razonamiento con base en su ira. Esto tiene sentido cuando nos damos cuenta de que una de las definiciones estoica de *episteme* es “*a disposition in the reception of phantasiai, ametaptotos hipo logoi*” (DL VII; 47; Stobaeus II, 74), o como dice Gerson, “*a disposition toward all-things-considered.*” (Gerson, 2016).

La virtud implica no sólo los preceptos morales relacionados con las verdades y los principios naturales, sino también la manera o disposición en que un agente moral recibe las presentaciones y da su asentimiento. La recepción adecuada de las presentaciones requiere que el agente moral tenga “*a highly developed sense of consistency*”, así como una “*healthy amount of caution*” (Liu, 2008, 265). De esta manera es posible evitar dar asentimiento a presentaciones que son inconsistentes o débiles. El estado mental en el que asignamos ideas preconcebidas a los objetos del mundo debe ser expresión de una tensión neumática equilibrada. El Sabio estoico supera a otros

mortales debido a su estado mental de calma, ecuanimidad e impassibilidad, comúnmente conocido como *ataraxia*.

El extenso pasaje de Séneca a continuación parece apoyar esta interpretación:

*The fiery mind is by its nature most liable to wrath. For as there are the four elements of fire, water, air and earth, so there are the corresponding properties, the hot, the cold, the dry, and the moist. (...) Hence it is that we call some regions moist, some dry, some hot, some cold. The same distinctions apply to animals and to men; it makes a great difference how much of the moist and the hot each man has in him; his character will be determined by that element in him of which he will have a dominant proportion. (On Anger, LII, XIX,1).*

Más allá de los factores naturales, otras situaciones pueden cambiar el carácter de alguien y hacerlo susceptible a la ira,

*But while nature makes certain persons prone to anger, there are likewise many accidental causes which are just as effective as nature. Some are brought into this condition by sickness or injury of the body, others by toil or unceasing vigils, by nights of anxiety, by yearnings and the affairs of love; whatever else impairs either body or mind, produces a diseased mental state prone to complaint. But these are all only beginnings and causes; habit counts for most, and if this is deep-seated, it fosters the fault. (On Anger, LII, XX, 1).*

Disposición debe entenderse aquí como una inclinación o estado mental que lleva al Sabio a actuar con prudencia (*kata physin*) y al necio de manera precipitada. Si hubiese sido sabia, Medea se habría visto que lo que pensaba que era preferible para ella (causar el daño más extremo a Jasón) iba en contra de su condición de madre y, en la terminología de Joyce, en contra de la naturaleza o de la voluntad de Zeus. Sin embargo, Medea estaba apasionadamente dispuesta desde un principio, por lo que no evaluó la situación de una manera ecuaníme y sosegada. Ella recibió dos presentaciones,  $\Phi$  y  $\Psi$ , una que la dirigía hacia el conocimiento o recta razón y la otra hacia la opinión o pasión, pero para el momento en que ambas fueron asentidas ya la pasión estaba dentro de ella.

Por lo tanto, el conflicto en la Medea de Séneca puede enmarcarse como un conflicto disposicional en el sentido descrito anteriormente. El argumento procede de la siguiente manera: Medea recibe una presentación inaprehensible (*akataleptos fantasia*) acerca del nuevo matrimonio de Jasón, así como

también es informada de su inminente exilio sin sus hijos. Debido a que no es una sabia estoica, recibe la noticia con una disposición descuidada y repentina. Por lo tanto, Medea definió su situación como “traición” y asintió a la presentación (1) ‘He sido agraviada’. Su asentimiento a (1) la lleva a la opinión de que debe vengarse. Dado que (1) es una presentación inaprehensible, es decir, una presentación falsa o débil o lo que es lo mismo, una opinión, el comportamiento de Medea se inclina hacia el exceso, a la pasión: (1. A) ‘Mataré a sus hijos’. Sin embargo, en este punto, Medea recibe otra presentación, esta vez aprehensible (*kataleptiké fantasia*), es decir, indiscutiblemente verdadera, que le revela que estos niños son suyos. Esta nueva presentación clasifica sus acciones como “impiedad”. Como resultado, ella asiente a la presentación (2) ‘No debo matar a mis hijos’.

Hasta aquí, el comportamiento de Medea ha sido impulsado por la misma facultad racional, el principio rector, pero de diferentes maneras: por una parte, la disposición se inclina hacia la opinión o el deseo apasionado (1) y por la otra, hacia el conocimiento o deseo recto (2). Debido a que Medea no es una sabia su principio rector la lleva al primero (1). Una vez más: la doctrina estoica no requiere una división del alma para explicar el conflicto acrático, porque el impulso (*horme*) del que emanan todas las acciones puede basarse en la mera opinión (*alogos orexis*) o en el conocimiento (*eulogos orexis*), proviniendo ambos del principio rector.

Volviendo a la pregunta original de este texto, ¿por qué Medea elige la primera presentación en lugar de la segunda? Se puede decir que a pesar de que Medea está de acuerdo con (2) y se ha hecho cargo de su afinidad con sus hijos, ha estado pasionalmente dispuesta desde el principio. Solo necesita recordar las condiciones en las que la fortuna la ha puesto para restaurar su ira.

Medea no es incontinente porque asiente a dos presentaciones contrarias. En la psicología estoica esto no es posible. Sin embargo, como se ha dicho, (1) y (2) no son contradictorios, sino dos presentaciones diferentes. La presentación (1) es inaprehensible y la (2) es aprehensible, cada una asociada a dos impulsos diferentes: (1) opinión/deseo de venganza y (2) deber de madre. Por lo tanto, Medea puede dar su asentimiento a ambos al mismo tiempo. Sin embargo, como afirma Liu (2008, 265), es difícil, sino imposible, para alguien que carece de una disposición ecuánime, tranquila y cuidadosa, sino que actúa precipitadamente, determinar si una presentación (1) y el impulso que la acompaña (1. A) colide con las ideas previamente adquiridas o presentaciones verdaderas (2).

Medea es incontinente porque su principio rector se encuentra dispuesto de una manera apresurada y descuidada, exhibiendo una disposición propia del necio. Esta disposición hace que asienta a dos presentaciones a la vez: una inaprehensible y otra aprehensible. A pesar de tener la capacidad de decidir de acuerdo con la naturaleza, Medea, persuadida por la pasión, decide lo que es opuesto a la naturaleza, recta razón o voluntad de Zeus, es decir, decide de acuerdo con una escala de valores que sitúa en el punto más alto las cosas externas, susceptibles del azar o la fortuna.

La falta de autocontrol o debilidad de Medea no puede atribuirse a una falta de voluntad. En la psicología estoica, estamos, por así decirlo, condenados al asentimiento voluntario. Medea es plenamente consciente de que matar a sus hijos va en contra de la naturaleza, lo que hace imposible la tesis de que los actos acráticos respondan a la ignorancia. En cambio, la falta de autocontrol podría ser explicada dentro de la doctrina estoica como el resultado de una toma de decisión influenciada por un principio rector pasionalmente dispuesto. La disposición de Medea muestra que se adhiere a una escala de valores que prioriza las cosas externas por encima de la naturaleza, recta razón o voluntad de Zeus, lo que la lleva indefectiblemente a inclinarse por el exceso y la pasión.

La interpretación disposicional de la incontinencia de Medea de Séneca propuesta aquí parece ser más consistente que el modelo de oscilación de Crisipo. La indecisión de la Medea senequiana es manifestación de un conflicto continuo y genuino, como lo demuestra el siguiente pasaje en el que Séneca muestra a Medea planteando el conflicto en una misma declaración:

*Why do you vacillate, my spirit? Why are tears wetting my face, and anger leading me to shift in one direction, love in another? Conflicting currents whirl me from side to side. Just as, when the whirling winds wage savage warfare, the contending waves drive the seas both ways, and the Waters see the in confusion: so my heart wavers; anger puts mother love to flight, then mother love, anger. (Med., 935).*

Esta interpretación también explica la convicción estoica de que la razón humana puede perfeccionarse y pone de manifiesto el papel de la filosofía en este proceso de perfeccionamiento. Séneca le dice a Lucilio: “*Conduct will not be right unless the will to act is right; for this is the source of conduct. Nor, again, can the will be right without a right attitude of mind; for this is the source of the will.*” (*Epístolas* XCIV, 57). Debido a que la voluntad y la acción correcta emergen de la condición de la mente, es decir, del principio

reor, parece razonable buscar allí los insumos necesarios para la acción correcta. Séneca también instruye a Lucilio,

*Furthermore, such an attitude of mind will not be found even in the best of men unless he has learned the laws of life as a whole and has worked out a proper judgment about everything, and unless he has reduced facts to a standard of truth. Peace of mind is enjoyed only by those who have attained a fixed and unchanging standard of judgment; the rest of mankind continually ebb and flow in their decisions, floating in a condition where they alternately reject things and seek them. (Epistles XCIV, 57).*

La disposición o estado mental de un agente depende no sólo de una comprensión proposicional de los principios de la naturaleza, sino también, de su atención consciente continua. Tanto el vicio como la virtud se encuentran en el alma, no en el mundo (*Epistles* LII; III, 12). La disposición de la mente hacia la virtud puede mejorarse mediante la retrospección constante y la meditación diaria (*Epistles* XVI, 1). Como resultado, Séneca aconseja a Lucilio no dejar que el impulso de la mente hacia la rectitud se debilite o disminuya, sino que lo convierta en un hábito del alma (*Epistles* LII; XVI, 6).

Para lograr lo anterior, el estoico recomienda su filosofía como forma de terapia o ejercicio espiritual, el cual puede comprarse con la preparación física a la que se someten los gladiadores antes de entrar en combate en la arena (*Epistles* LXXX, 3). Solo que en este caso, el campo de batalla es el principio rector el cual debe ser entrenado para resistir los embates y vaivenes de la Fortuna.

## CONCLUSIÓN

En la *Medea* de Séneca, el principio rector es el escenario donde la recta razón lucha contra la pasión. Medea puede parecer débil en la superficie al sucumbir ante la ira. Sin embargo, el comportamiento de Medea no puede atribuirse a una falta de voluntad. Por el contrario, en lugar de salvar a sus hijos, Medea eligió llevar a cabo el infanticidio de manera libre, consciente y voluntaria.

En general, la acción incontinente se interpreta como un conflicto entre la razón y la pasión, asumiendo que la pasión se encuentra en una parte del alma humana diferente que la razón, o que la ignorancia es la causa de un “aparente” comportamiento incontinente. Sin embargo, el estoicismo, cuya psicología no permite la división del alma ni los actos involuntarios,

no permite evaluar de la misma manera la falta de autocontrol. Luego, ni la teoría motivacional aristotélica ni el intelectualismo socrático proporcionan un marco adecuado para revisar una posible interpretación incontinente dentro del estoicismo.

En el presente artículo se dilucida la posibilidad de una interpretación incontinente de la Medea de Séneca, la cual permite iluminar los aparentemente actos reflejos de la incontinencia dentro de la doctrina estoica. Se expuso dos interpretaciones: la interpretación de Richard Joyce de la *acrasia* en la *Medea* de Eurípides como una desobediencia voluntaria a la recta razón, naturaleza o voluntad de Zeus; y la tesis de Irene Liu sobre el carácter disposicional del principio rector o *hegemonikon*. Con base en estas dos interpretaciones, se planteó una tercera tesis, a saber, que el conflicto en la Medea de Séneca puede reinterpretarse como un conflicto entre una disposición hacia la recta razón y otra hacia la opinión/pasión.

La inclinación al error exhibida por la Medea de Séneca se deriva del carácter disposicional de su principio rector el cual es proclive a tomar malas decisiones debido a su poca precaución. En este sentido, disposición debe entenderse como una aptitud que inclina o bien a tomar decisiones sabias y prudentes, como en el caso del Sabio, o bien de manera incauta y precipitada, como en el caso del necio.

#### AGRADECIMIENTOS

Agradezco a mis colegas y profesores, Dr. Deyvis Deniz Machín y Dra. Trinidad Silva Irrarrázaval, quienes, con sus comentarios y observaciones a las versiones iniciales del manuscrito, contribuyeron a enriquecerlo en importantes aspectos. Este trabajo fue financiado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID)/Programa de Becas/DOCTORADO BECASCHILE/2021folio 21210954.

[Recebido em dezembro de 2023; aceito em fevereiro de 2024.]

#### REFERENCIAS

- ARNIM, H. von. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Teubner: Leipzig, 1978.
- BOERI, M. D., Salles, R. *Los filósofos estoicos. Ontologîa, loigica, fiîsica y eîtica*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2018.
- BRENNAN, T. *The Stoic Life. Emotions, Duties and Fate*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- EPÍCTETO. *Discourses*. William Abbott Oldfather ed. Harvard: Loeb Classical Library, 1928.

- GERSON, L. P. Plotinus and the Platonic response to Stoicism. In: J. Sellars, ed. *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*. London: Routledge, 2016, p. 44-55.
- GRIFFITHS, E. *Medea*. London: Routledge, 2006.
- INWOOD, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- INWOOD, B. Seneca and Psychological Dualism. In: Brunschwig, J. & NUSSBAUM, M. C., ed. *Passions & Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind: Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 147-150.
- JOYCE, R. Early Stoicism and Akrasia. *Phronesis* 40, 1995, p. 315-335.
- LIU, I. Nature and Knowledge in Stoicism: On the Ordinarity of the Stoic Sage, *Apeiron* 41, 2008, p. 247-276.
- MENN, S. Physics as a Virtue. In: *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy* 11, 1995, 1-34.
- NUSSBAUM, M. C. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- SENECA. *Epistles* 1-65. Translated by R. M. Gummere. *Seneca IV*. Harvard: Loeb Classical Library, 2000.
- SENECA. *Epistles* 66-92. Translated by R. M. Gummere. *Seneca V*. Harvard: Loeb Classical Library, 2000.
- SENECA. *Epistles* 93-104. Translated by R. M. Gummere. *Seneca VI*. Harvard: Loeb Classical Library, 2000.
- SENECA. *Hercules, Trojan Women, Phoenician Women, Medea, Phaedra*. Translated by J. G. Fitch. *Seneca VIII Tragedies*. Harvard: Loeb Classical Library, 2002.
- SENECA. *Moral Essays I*. Translated by J. W. Basore. *Seneca I*. Harvard: Loeb Classical Library, 2003.
- WESTMAN, Rolf; POHLENZ, Max. *Plutarchi moralia*. Leipzig: Teubner, 1958.