

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD Y EL ESTOICISMO ANTIGO

MARCELO D. BOERI

Uno de los grandes temas filosóficos de todos los tiempos es el de la libertad; se encuentra en casi todos los grandes filósofos, desde la antigüedad hasta nuestros días, aunque más no sea sugerido. La cuestión de la libertad o el hecho de qué significa ser libre es uno de las más profundos problemas del espíritu humano. A veces se plantea incluso como una duda: en ocasiones podemos dudar de que en realidad seamos libres; también podemos imaginar que la libertad de la que nos creemos o sentimos dueños es una mera ilusión. Uno podría sugerir, desde el punto de vista de una actitud ingenua, que detenerse a pensar en el tema de la libertad (o en otros muchos temas fundamentales de la existencia humana) puede constituir una ocupación puramente teórica y, en ese sentido, algo desvinculado de lo que llamamos "realidad". Esta creencia ingenua, sin embargo, puede ser rápidamente disipada cuando perdemos nuestra libertad (por las razones que fuere) y el tema deja de ser algo teórico para pasar a ser algo tan necesario, vital e inmediato como el alimento, el vestido o la vivienda.

Marcelo D. Boeri é professor doutor do CONICET, Universidade Nacional do Comahue, Argentina.

Creo que existe una concepción ingenua de la libertad que consiste en la disposición que solemos tener los seres humanos a pensar que somos dueños de nuestros actos, no importa cuáles fueran las circunstancias en que nos encontráramos. En algún momento de nuestra vida pasamos por la experiencia de creer que somos libres, que podemos tener cierto grado de control sobre las más diversas situaciones. La conducta infantil es, en este sentido, bastante ilustrativa: los niños pequeños no conocen límite alguno; creen que son capaces de llevar a cabo las empresas más increíbles e incluso que pueden tener cualquier tipo de actitud o de conducta con sus semejantes. Desde luego que uno podría decir que la supuesta libertad que estoy atribuyendo a los niños es en realidad parte de su falta de consciencia, de su ignorancia del mundo y de las normas básicas y elementales que rigen (o en el mejor de los casos debieran regir) las relaciones humanas. Pero, en todo caso, los niños pequeños son quizá los seres más libres (entendiendo “libres” en un sentido muy amplio) porque, precisamente, son los únicos que ignoran la existencia de límites. La libertad, suele decirse, debe entenderse como “libertad con responsabilidad” y, desde luego, nadie haría responsable de sus actos a un niño pequeño.

Algo similar a lo que he descrito en el caso de los niños, no obstante, suele suceder a menudo con las personas adultas: muchos de nosotros ignoramos o no queremos reconocer nuestros propios límites. A veces nos creemos dueños de la mayor parte de las situaciones en las cuales debemos seguir un curso de acción u otro. Esta actitud, que llamaré “consciencia ingenua de la libertad”, puede verse destruida por la irrupción súbita de hechos que escapan a nuestro control. Tal vez el ejemplo extremo de tales hechos es la muerte o el padecimiento de una enfermedad incurable, que sin duda sabemos terminará con nuestra vida. Desde pequeños “sabemos” que en algún momento moriremos; sin embargo, con frecuencia vivimos como si la muerte fuera algo ajeno a nosotros, algo que “sólo le sucede a los demás”. En cambio, cuando la experiencia de la muerte es cercana a nosotros (como cuando estamos en peligro de muerte o muere un ser amado) la referencia que tenemos con esa situación, inevitable y fundamental de nuestra existencia, deja de ser puramente conceptual y se convierte en algo vital e incluso más real que los objetos sensibles de nuestra experiencia cotidiana, los cuales suelen conformar “la realidad” en nuestra visión vulgar del mundo (“vulgar” aquí no tiene un sentido peyorativo; remite al estado en el que la mayor parte de las personas nos encontramos la mayor parte del tiempo).

Hechos extremos como la muerte destruyen (o al menos ponen en serias dudas) nuestra creencia en el dominio de las situaciones que nos rodean. De todos modos, necesitamos pensar que hay cierto grado de control de los hechos o acontecimientos de nuestra experiencia: por ejemplo, creemos (a veces con muy buenas razones) que somos capaces de ser responsables de nuestros actos, lo cual supone – al menos implícitamente – que tenemos la posibilidad de elegir cursos de acción alternativos. Al hacer un análisis conceptual de la cuestión podemos pensar que existe un ámbito de indeterminabilidad que nos permite determinar por nosotros mismos qué es lo que vamos a hacer.

Pero ¿qué ocurriría con nuestra consciencia ingenua del mundo si, al hacer un examen conceptual de nuestra supuesta capacidad de controlar los hechos en los que nos vemos involucrados como agentes responsables, postuláramos que la totalidad de los hechos, cosas, situaciones y estados de cosas que se dan en este momento son la consecuencia *necesaria e inevitable* de hechos, cosas, situaciones y estados de cosas anteriores? Dicho de otro modo, ¿qué actitud tomaría nuestra consciencia ingenua si se nos tratara de persuadir de que nada se produce en el mundo – ya sea en el mundo entendido como totalidad o en el mundo particular e íntimo de cada sujeto – que no tenga una absoluta dependencia de un hecho anterior? Se estaría postulando, entonces, que la totalidad de las cosas o de los acontecimientos están determinados por un factor causal o por un conjunto de factores causales concatenados que, de un modo inexorable, se encuentran ligados a tales cosas y acontecimientos.

Lo que acabo de decir no es más que una paráfrasis de lo que encontramos en las fuentes antiguas como la tesis estoica ortodoxa del destino (*heimarméne*), entendido éste en términos puramente físicos como una serie o secuencia causal inexorable.¹ El tema del destino es planteado por los antiguos estoicos en un contexto exclusivamente físico cuando es caracterizado como una secuencia necesaria de causas; pero ese planteo encuentra rápidamente su contraparte en la esfera de la ética cuando se habla del fin de la vida y de la vida virtuosa como del tipo de vida que consiste en vivir en conformidad con la naturaleza, o con la razón única y armónica.² Lo que aquí se llama “razón única y armónica” se identifica muy a menudo con el destino, sólo que ahora no es descrito en su carácter puramente físico sino que se examina las connotaciones que un planteo como el del destino (entendido en términos de un determinismo rígido, dicho con un lenguaje más moderno) puede tener para la posibilidad de la conducta responsable y, por tanto, para la moralidad.

Según los estoicos, destino es también la razón (*lógos*), de acuerdo con la cual se ordena todo lo existente; es el poder motriz de la materia, que opera según reglas idénticas y se identifica con la providencia (*prónoia*) y con la naturaleza (*phúsis*).³ Según Crisipo, el tercer escolarca de la Stoa, todo lo que ha ocurrido, todo lo que está ocurriendo y *todo lo que ocurrirá* es controlado por el destino.⁴ Como se ve, el alcance del destino como factor causal se hace extensivo incluso al futuro, lo cual puede poner en duda nuestra capacidad de decidir. En un texto de Plutarco se atribuye a Crisipo la tesis de que “ninguna cosa particular, ni siquiera la más pequeña, puede haberse producido de otra manera más que en conformidad con la naturaleza universal y su razón” (*De stoic. repug.* 1050A; cf. 1050D-C). A renglón seguido Plutarco no duda en identificar a la naturaleza universal y su razón con el destino y la providencia.

La novedad importante que encontramos en los estoicos respecto del pensamiento griego anterior es la idea de un principio de causación universal. Los estoicos, entonces, son los primeros en sostener una posición determinista, esto es, una tesis que procura mostrar que para todo lo que sucede existen ciertas condiciones de las cuales se seguirán *de un modo necesario* ciertas consecuencias.⁵

Este tipo de tesis filosófica, sin embargo, plantea dificultades cuando al mismo tiempo se pretende dejar abierta la posibilidad de que el ser humano se comporte como un agente moral, ya que el supuesto de un principio de causación universal parece anular la libre voluntad, condición indispensable para la acción individual entendida en términos de “lo que depende de nosotros” (*tò eph' hemîn*). Tradicionalmente se ha aceptado que el concepto estoico de libertad es diferente del que he sugerido, porque libre, en términos estoicos estrictos, parece ser aquél que acepta las leyes de la naturaleza o del destino y adecua su conducta a ellas. Libre, entonces, es el *sabio estoico*, aquél que “puede ser sabio en sentido práctico, si la parte irracional del alma ha sido condicionada de tal modo que, invariablemente, produzca la respuesta emocional que se encuentra alineada con la razón, aquella respuesta que la razón encuentra apropiada”.⁶ De acuerdo con la concepción tradicional, entonces, lo que parece interesarle al sabio estoico es su disposición, cómo se encuentra interiormente: es libre porque se siente libre, porque decide su acción moral ajustándola a los valores descriptos por la “recta razón”, es decir por el destino o por dios que, para el caso, son lo mismo.⁷

Esta interpretación, desde mi punto de vista, implica ciertas dificultades: uno podría preguntarse cómo sabe uno cuáles son las leyes

del destino, porque para aceptar tales leyes y obrar en conformidad con ellas primero necesitamos conocerlas. También me interesa hacer notar que la aceptación de las leyes del destino no supone un estado de pasividad por parte de quien acepta los mandatos de la naturaleza o del destino. Dicha aceptación en realidad deriva de un estado de máxima actividad racional, que surge de la comprensión profunda del “orden del mundo”, comprensión que sólo puede tener el sabio estoico, el único perfectamente racional.⁸ No estoy sugiriendo, pues, que el sabio estoico se encuentra en un estado de aceptación pasiva de lo decretado por el destino; en ese sentido, parece importante observar que antes de obedecer las “leyes de la Naturaleza” hay que conocerlas.

En un comentado pasaje transmitido por Diógenes Laercio se atribuye a Zenón y Crisipo la afirmación de que “el sabio solo es libre [...], porque la libertad (*eleuthería*) es la capacidad de actuar en forma autónoma (*exousía autopragías*)” (D.L. VII 121-122=SVF, III 697). La pregunta que cabría hacerse es la siguiente: ¿respecto de qué puede actuar autónomamente el sabio estoico? Respecto del destino pareciera que no ya que, de acuerdo con la interpretación clásica, se es libre cuando se comprende la ley universal y se actúa conforme a ella. Es decir, la verdadera libertad depende de actuar de acuerdo con la ley universal, pero si opto por un curso de acción que no está de acuerdo con ella no soy verdaderamente libre y, lo que es más, mi acción no es correcta. Una respuesta posible al interrogante inicial quizá podría ser que se actúa en forma autónoma o independiente de las pasiones. Lo que hace libre al sabio es un estado que los estoicos llaman *apátheia*: el no ser gobernado por las pasiones.⁹ Creo que al menos en parte esto llevó al estoicismo imperial a hablar de la libertad como de una actitud interior de serenidad ante lo que no depende de nosotros (por ejemplo, ante situaciones extremas como la muerte). En el *Enquiridión* I 14 Epicteto dice: “Si quieres que tus hijos, tu mujer y tus amigos vivan para siempre eres un insensato, pues quieres que las cosas que no dependen de ti dependan de ti, es decir que lo que te es ajeno sea tuyo”. Lo que depende de nosotros es por naturaleza libre y no tiene impedimento alguno (*Enquiridión* I 2); libre es quien “vive como quiere”, pero vivir como uno quiere significa vivir atendiendo a lo que depende de nosotros.

Volvamos por un momento a la cuestión de la “apatía” estoica. Las “pasiones” o “estados emocionales” primarios son temor (*phóbos*), placer (*hedoné*), dolor (*lúpe*) y apetito (*epithumía*).¹⁰ Pero estos estados emocionales no son propios del sabio; el sabio no tiene “pasiones” sino

“estados emocionales correctos” (*eupáttheiai*). Ante una situación de peligro el sabio no sentirá temor sino que será precavido (D.L. VII 116), sentirá regocijo (*chará*) no placer y tendrá siempre un deseo racional (*boúlesis*) no apetito. El sabio, entonces, es libre de las pasiones, pero no de los “estados pasionales o emocionales correctos”. En cualquier caso, ni siquiera el sabio puede dejar de ser afectado por un cierto tipo de estado emocional. Es afectado, sin embargo, por un estado emocional completamente racional.

Me parece que es posible sugerir que en muchos textos atribuidos particularmente a Crisipo se encuentra otro punto de vista acerca de qué es la libertad: se es libre cuando se puede optar entre cursos de acción diferentes y el resultado de nuestra acción es un efecto de nosotros mismos, no de un factor causal universal externo al cual debemos – en forma consciente o inconsciente – someternos. Si esto es así, se admite que hay acciones correctas e incorrectas porque de otro modo el único y universal responsable de todo sería el destino.¹¹ Debe existir, entonces, un ámbito de indeterminabilidad en el que podamos ser causas de nuestros actos. Lo que estoy sugiriendo, por tanto, es que (contra lo que han sostenido calificados intérpretes de la filosofía estoica primitiva¹²) al menos en Crisipo puede advertirse una tensión entre destino y moralidad, pues, en efecto, si todo está determinado la voluntad humana no parece desempeñar ningún papel efectivo.

Esto último ya constituye un problema para la discusión erudita, algo en lo que no entraremos aquí. Cabe hacer notar brevemente, no obstante, que Crisipo mantuvo la tesis del destino y, al mismo tiempo, postuló la posibilidad de acción autónoma. En él sí parece haberse planteado la tensión destino-responsabilidad pues para probar que una cosa no es necesariamente contradictoria con la otra ensayó una serie de argumentos “compatibilistas” en los que procura mostrar que, aun cuando nada sucede sin una causa, la categoría de “actor responsable” es indispensable para la moralidad.¹³ Mi impresión general es que, pese a que los esfuerzos de Crisipo dan lugar a una forma de responsabilidad individual, no son completamente satisfactorios para producir un concepto de acción voluntaria en el sentido de que ni en nuestra acción individual ni en nuestra propia voluntad haya ningún factor (interno o externo) que determine *de antemano* el curso de nuestra decisión voluntaria.¹⁴

Comencé esta exposición haciendo referencia al sentido común y tomando el caso de los niños pequeños para ejemplificar lo que llamé “consciencia ingenua de la libertad” (un estado que, como vimos antes,

también comparten los adultos). He partido de allí porque estoy convencido de que algunos de los problemas filosóficos más profundos tienen su origen en el sentido común (en la consciencia común a veces puede advertirse cierta tendencia a creer que hay algo que, sin saber cómo ni por qué, opera sobre los acontecimientos humanos de un modo inexorable). Al hablar del problema de la libertad en el estoicismo antiguo en realidad quise traer a la reflexión el tema del destino. En mi opinión, uno de los aspectos más inquietantes de la tesis estoica es el haber introducido de una manera sistemática y desde la perspectiva del análisis filosófico estricto una enorme duda. En efecto, ¿cómo reaccionaría nuestra consciencia ingenua y qué sería de nuestro sistema de creencias básicas si *en realidad* todo estuviera absolutamente determinado, como parecen haber pensado los estoicos antiguos? ¿Qué sucedería si nuestra confianza en la libertad no fuera más que una ilusión? Desde luego no pretendo responder a esta pregunta. La respuesta, en todo caso, debe buscarla cada uno, pues el solo hecho de que uno quiera formularse el interrogante, depende de lo inquietante que le haya parecido el problema. Es, por otra parte, una de esas preguntas que no parecen tener una respuesta única. Algunos preferirán continuar instalados en el punto de vista ingenuo y eso, desde luego, no es malo ni censurable. La mayor parte del tiempo casi todos nosotros vivimos ubicados en nuestra consciencia ingenua. Puede ser interesante, sin embargo, ubicarse en el otro punto de vista y poner en duda, aunque más no sea por un momento, nuestra visión ingenua del mundo y con ella nuestra creencia de que, pese a todo, somos libres. Esto tiene la enorme desventaja de anular una creencia que es muy importante hasta en los más pequeños detalles de nuestra vida diaria (la creencia de que somos dueños de nuestros actos y que, de algún modo, podemos planear los cursos de acción a seguir) pero, al mismo tiempo, puede darnos una perspectiva muy interesante de nuestra condición humana: la perspectiva de quien enfoca tal condición *sub specie aeternitatis* y descubre por un instante la finitud como un componente esencial de la naturaleza humana. Esta visión de nuestra naturaleza puede ser de utilidad para fijar nuestros propios límites en un mundo en el que los seres humanos nos mostramos omnipotentes, no sólo ante nuestros semejantes sino también ante las demás especies vivientes y ante la naturaleza en general, a la cual manipulamos como si fuera un objeto que pudiera adecuarse a nuestros propósitos.¹⁵

NOTAS

1. Cf. Alejandro de Afrodisia, *De fato*, cap. 22, p. 191, 30 ss. ed. Bruns=*SVF*, II 945. En ésta y en las demás citas de los textos del estoicismo antiguo la sigla *SVF* remite a la obra de H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig 1905-1924 (reprod. Stuttgart 1964). Los números romanos remiten al volumen de Arnim, y los arábigos al número de texto.

2. Cf. Estobeo, *Eclogae* II 75, 11-13 ed. Wachsmuth; Diógenes Laercio (en adelante D.L.), VII 87 (= *SVF*, III 4). Éstos y otros pasajes de las fuentes antiguas que transmiten doctrinas de ética estoica pueden encontrarse en traducción española en Juliá, V., Boeri, M.D., "La ética del estoicismo antiguo I. Los fundamentos objetivos de la ética estoica" en *Méthexis* VII (1994), Suplem., pp. 1-31.

3. Cf. D.L. VII 149; Aecio, *Placita* I 27, 5=*SVF*, I 175-176, respectivamente (citando a Zenón de Citio, el fundador de la Stoa antigua, y a Crisipo de Solos).

4. Cf. Estobeo, *Ecl.* I 79, 1 Wachsmuth=*SVF*, II 913. Crisipo está formulando lo que los filósofos modernos llamarían "principio de causalidad" esto es, "todo lo que comienza a existir, debe tener una causa de su existencia" (D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, I, 3, 3, ed. Selby-Bigge, Oxford 1978). Según Hume, sin embargo, esta proposición no es ni intuitiva ni demostrativamente cierta.

5. Como es obvio, he simplificado al extremo el problema y lo he expuesto en sus líneas más generales. Un tratamiento detallado y erudito del problema puede verse, entre otros estudios, en J.M. Rist "Fate and Necessity", incluido en su *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969 pp. 112-132 y, más recientemente, M. Forschner, *Die*

stoische Ethik, Darmstadt 1981, especialmente pp. 98-113.

6. La frase pertenece a M. Frede "The Stoic Doctrine of the Affections of the Soul" en M. Schofield, G. Striker (eds.), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge-New York, etc., 1988 (reprint.), p. 96. Habría que hacer notar, sin embargo, que Zenón y Crisipo parecen haberse negado a aceptar la existencia de una parte irracional del alma (cf. Plutarco, *De virtute morali*, 441C=*SVF*, III 459, citando a Zenón y Crisipo). Frede, de todos modos, aclara que "tales respuestas son irracionales en el sentido más amplio de que no tienen su origen en la razón"; pero incluso en ese caso, sería apropiado evitar hablar de "parte irracional del alma". Para la tesis estoica de la no existencia de un parte irracional del alma me permito remitir a mi, "Las críticas de Galeno a la psicología de Crisipo", *Cuadernos de Filosofía* (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires), Año 24, N° 39 (1993), pp. 23-34.

7. Cf. A.A. Long, "Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Action", en A.A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, London, 1971, p. 175.

8. La tesis del sabio estoico como ideal moral de una persona perfectamente racional fue muy discutida en la antigüedad y dio fama a los estoicos de postular una ética impracticable. La división de la humanidad en "sabios" (*sophoi*) y "viles" (*phaûloi*) tornó la figura del sabio y la ética estoica inalcanzable pues ser virtuoso es ser sabio y vice versa. Panecio, en un intento por humanizar la figura del sabio, señala que pasamos la mayor parte de nuestras vidas no con personas

perfectamente sabias o racionales sino con individuos que presentan rasgos virtuosos (cf. Cicerón, *De off.* I 15). Para las características generales del sabio estoico cf. Estobeo, *Ecl.* II 100, 2 ss.; 112, 1 ss. ed. Wachsmuth y D.L. VII 117-119; 123-126. Una traducción española completa de los tres extractos más importantes para la reconstrucción de la ética estoica antigua (Estobeo, II 57-116, Diógenes Laercio VII 85-130 y Cicerón, *De finibus* III), seguida de comentario filosófico, se encuentra en curso de publicación (Boeri, M.D., Corso, L. Juliá, V. *Los compendios de ética estoica*).

9. Cf. D.L. VII 117. Para la cuestión del sabio y las pasiones véase Frede, art. cit.; B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford 1987 (reprint.), pp. 173-175.

10. Cf. Estobeo, *Eclogae* II, 88-89, ed. Wachsmuth.

11. A modo de ejemplo, cf. Cicerón, *De fato*, 39-44=SVF, II 974; Alejandro de Afrodisia, *De fato*, p. 205, 24ss. Bruns=SVF, II 1002; p. 207, 5ss Bruns=SVF, II 1003. En estos pasajes la cuestión no está formulada en forma explícita, tal como yo la presento; sin embargo, el solo hecho de admitir algo que depende de nosotros y, por tanto, el hecho de admitir las censuras y castigos para nuestras acciones erróneas implica que existe un cierto grado de indeterminación que deja librado a nuestra elección y propia determinación el camino a seguir.

12. Cf. la opinión de D.N. Sedley (en A.A. Long, D.N. Sedley, *The Hellenistic*

Philosophers, Cambridge, 1987, vol. I, p. 392), según la cual "no hay testimonio de que la primera generación de estoicos sintiera alguna tensión entre destino y moralidad".

13. No puedo discutir aquí en detalle los argumentos de Crisipo; los más importantes son el de la distinción entre causa externa (el destino) y causa interna (el asentimiento) (recogido por Cicerón, *De fato* 39-44), el argumento de las características propias de cada cosa (Alejandro, *De fato*, p. 181, 13-18, 20 Bruns; Nemesio, *De nat. hom.* Cap. 35; Orígenes, *De princ.* III 1, 2-3) y el argumento de los hechos codestinados (cf. Cicerón, *De fato*, 28-29 y Orígenes, *Contra Celsum* II 20).

14. Esta conclusión requeriría una fina y detallada fundamentación que iría más allá de los límites de este trabajo. Sugiero, sin embargo, que aunque se proponga una causa interna dependiente del sujeto, el mismo hecho de la existencia de ese tipo de causa parece depender del destino. Si este enfoque es correcto, la causa última de mi acción sigue siendo el destino. En el caso del argumento de los "hechos codestinados" resulta difícil explicar la existencia misma de hechos codestinados en un mundo fatalmente determinado.

15. Una versión de este trabajo fue leída en las Jornadas "El mundo antes y después de Alejandro Magno", llevadas a cabo en la Fundación Suzuki, San Miguel (Provincia de Buenos Aires, Argentina) en septiembre de 1993. Agradezco los comentarios y observaciones de José P. Martín.