

# LIBERTAD ESTOICA Y LIBERTAD EPICÚREA

*François Gagin*

## **RESUMEN**

Para entender cuáles son las propuestas tanto de la filosofía del Pórtico como la del Jardín respecto a la libertad, y para aprehender sus enfoques propios, sus diferencias y sus límites, será preciso, después de proponer un marco histórico filosófico, abundar en una reflexión sobre el “qué” del concepto de naturaleza, el fin (práctico) de dichas filosofías y el modelo del hombre (sabio). Gracias a la puesta en oposición del sabio estoico con el epicúreo, se develará la libertad propia de ambos sistemas, libertad que, en definitiva, es felicidad. Así advertiremos que la libertad estoica consiste en abrazar estrechamente el hecho, mientras la libertad epicúrea, al contrario consiste en poder siempre, en cualquier momento, romper con el hecho. Esta ruptura no se obtiene con cualquier interpretación voluntaria del acontecimiento (lo que sería un método estoico, basándose en el poder del alma para que el evento aparezca tal como el alma lo quiere), sino al contrario se obtiene escapándose del hecho.

## **RÉSUMÉ**

Afin de comprendre quelles sont les propositions de la philosophie du Portique comme celle du Jardin au sujet de la liberté, et afin d'appréhender leurs optiques propres, leurs différences et leurs limites d'action, il sera nécessaire, suite à une mise au point historique philosophique, de proposer une réflexion sur le *quid* de la notion de nature, sur le but (pratique) de ces philosophies y sur le modèle d'homme qu'est le sage. Grâce à la mise en opposition du sage stoïcien et de l'épicurien, la liberté propre à chaque système, et qui de fait est la liberté même, se fera jour. Ainsi sera constaté le fait que la liberté stoïcienne consiste à embrasser l'événement, alors

que la liberté épicurienne consiste, à n'importe quelle occasion, à pouvoir rompre avec l'événement. Cette rupture ne s'obtient pas à partir d'une quelconque interprétation de l'événement (ce qui serait une méthode stoïcienne basée sur le pouvoir de l'âme afin que l'événement apparaisse tel que l'âme le désire), mais bien au contraire en échappant à l'événement.

## Un enfoque histórico filosófico

Por medio de vías radicalmente diferentes, el naturalismo estoico y el naturalismo epicúreo han planteado el problema de la libertad del hombre en un sentido bastante novedoso en la historia del pensamiento griego. En efecto, el problema de la libertad se había situado hasta entonces en el ámbito de las relaciones del hombre con la πόλις; el hombre libre es aquél que pertenece a una Ciudad<sup>1</sup>, que ignora el yugo del extranjero y que, dentro de esta misma Ciudad, goza de los derechos que no poseen los esclavos; sin perjuicio de que esas leyes humanas puedan entrar en

60 <sup>1</sup> Escribimos "Ciudad" con la mayúscula para resaltar la originalidad de la noción de *pólis* del uso común que hacemos del término "ciudad".

<sup>2</sup> En este caso se trata de valorar la obediencia a las leyes no escritas (una forma de libertad política) frente a la tiranía política tal como lo precisa J. De ROMILLY en *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, París, ed. de Fallois, 1989, págs. 85-86: "[La obra de *Antígona* de Sófocles] hace alarde, es verdad, de la rebeldía de Antígona, quien en el nombre de estos grandes imperativos, se alza en contra de la regla de la ciudad. Pero la simpatía de nuestra época para con todas estas formas de rebeldía no debe hacernos olvidar que la regla en contra de la que Antígona se erige no es la ley de la ciudad en el sentido en el que lo expresaban los textos que hemos visto hasta aquí [véanse SÓFOCLES, *Antígona*, v. 450-460 y *Edipo Rey*, v. 865-870]. Creón heredó del poder el día anterior; es un nuevo dueño. Ahora bien, ha sido él solo quien, con su propia autoridad, promulgó una orden [...] Además, Creón falta a los honores que se les deben a los dioses de abajo: su decreto es por lo tanto tiránico e impío.

No hay entonces, la menor posibilidad de ver en *Antígona* una llamada a una rebeldía en contra de la ley -la ley normal, aceptada o votada, porque ésta corresponde al justo sentimiento de todos, o de un grupo acreditado. Al revés, la rebeldía de Antígona se concuerda plenamente con la *costumbre griega de definir la libertad política por la obediencia no a un dueño sino a la ley*.

La naturaleza religiosa de la ley no escrita es aquí clara; así mismo es evidente que son los dioses quienes castigan a Creón en lo que tiene de máspreciado. No nos asombremos de ello: siempre, *las leyes no escritas implican a los dioses, los cuales son garantes de ellas; pero el respeto que inspiran se reclama a menudo también de la conciencia de los humanos; así como de las costumbres admitidas que son su reflejo*". Las cursivas son nuestras.

conflictos con las leyes divinas, como en el caso famoso de Antígona.<sup>2</sup> A fin de cuentas es en función de la Ciudad que el hombre toma conciencia de su libertad o de su esclavitud.<sup>3</sup>

Pero desde la batalla de Queronea Filipo de Macedonia empezó a expandirse sobre Grecia, y desde la muerte de Alejandro Magno cuando el mundo mediterráneo se abre a numerosas influencias y potencias extranjeras, la πόλις perdió su unidad orgánica. Los dioses parecen abandonarla y ya no son su sostén frente a la adversidad persa.<sup>4</sup> Recordemos que impera la figura de Τύχη,<sup>5</sup> una Fortuna del todo negativa para los hombres porque es cambiante.<sup>6</sup> "Υβρις, la desmesura, la acompaña. Ambas entidades eran características de los reinados de Oriente, pero ahora, en el nuevo periodo helenístico, a los sucesores de Alejandro Magno les van a atribuir estos epítetos temibles.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Recordemos que la Antigüedad piensa la libertad de manera negativa. Ser libre es no ser esclavo, no estar sometido a un amo, como sí lo son los persas. Los griegos no se someten a la tiranía de uno solo y obedecen *libremente* a las leyes. En este sentido, cfr. FESTUGIÈRE, A. J. *Libertad y civilización entre los griegos*, Buenos Aires, 1973.

<sup>4</sup> Es preciso, no obstante, relativizar esta crisis de la *polis* en el período helenístico. La Ciudad permanecerá siempre como un centro cultural. Por otra parte esta descripción tiende a presentar el período anterior, el siglo V, como el período de oro de Grecia. Basta recordar que la democracia (ateniense) no siempre ha sido favorable a los filósofos. Véase al respecto, HADOT, P. *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, F.C.E., pág. 105 ss.

<sup>5</sup> He aquí la definición que da P. GRIMAL en su *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós, 1981, pág. 518: "Τύχη. Tique es la Fortuna, o, por lo menos, la Casualidad divinizada y personificada por una divinidad femenina. Es desconocido de los poemas homéricos, pero más tarde adquirió gran importancia, que no dejó de crecer hasta la época helenística y de la misma Roma.

No posee mito; es sólo una abstracción. Termina por absorber a ciertas diosas, como Isis, y originar una divinidad mixta llamada Isitique, que en el sincretismo religioso de la época imperial representa el poder, mitad providencial, mitad casualidad, al que está sometido el mundo. Cada ciudad tiene su Tique, que se representa coronada de torres, a la manera de las divinidades poliadas. A veces, Tique es representada ciega. Todo ello es un puro juego de símbolos y no pertenece a la mitología propiamente dicha".

<sup>6</sup> Signo del descrédito de los dioses olímpicos es el himno de los atenienses hacia Demetrios Poliorcetes (fechado en 291 a.C.) donde se dice de los dioses que "están muy alejados, o no tienen orejas, o no existen, o no se preocupan para nada de nosotros" (Atheneo, VI, 253 d).

<sup>7</sup> DARAKI, M. *Une religiosité sans Dieu*, París, La Découverte, págs. 13-18.

En cambio, mientras la Ciudad se debilita, la proximidad de la naturaleza<sup>8</sup> se descubre y el problema que se planteará será aquél de las relaciones de la naturaleza con la libertad.

Para entender cuáles son las propuestas tanto de la filosofía del Pórtico como la del Jardín respecto a la libertad y para aprehender sus enfoques propios, sus diferencias y sus límites, será preciso abundar en una reflexión sobre el “qué” del concepto de naturaleza, el fin (práctico) de dichas filosofías y el modelo del hombre (sabio). Gracias a la puesta en oposición del sabio estoico con el epicúreo, se develará la libertad propia de ambos sistemas, libertad que, en definitiva, es felicidad.<sup>9</sup>

### La naturaleza como historia y la naturaleza como sistema

El Destino providencial juega un papel esencial en el estoicismo; mientras que, para los epicúreos, es el tipo mismo de noción de la cual el

62 <sup>8</sup> Sobre este “regreso” de la naturaleza, véanse las observaciones atinadas de DARAKI, M. *Ibíd.*, págs. 23-35: “El elogio del estado de naturaleza, tal como se afirma en Grecia en el contexto post-alejandrino, no se inscribe en una *Aufklärung*, no hace del *derecho natural* la base de reorganización social: desde este punto de vista, no establece un nuevo punto de partida sino que constata una situación de fracaso. Pero transforma el binomio *heteronomía-religiosidad* en un auténtico producto de cultura: el humanismo de los orígenes lleva lo mejor de las vidas en el seno de la Naturaleza divina.[...]”

El elogio del *estado de naturaleza* en Grecia constituye el reconocimiento de un fracaso. Sus defensores no tienen la independencia de espíritu de un Rousseau como para emanciparse de la religión o imaginar a un ‘salvaje solitario’ o el nacimiento de la sociedad como resultado de un ‘contrato’. [...]

El elogio del estado de naturaleza recuerda a un ideal de justicia fundado en lo religioso, pero no comprende una llamada a la ‘evasión’ ni un mensaje de esperanza alguno. Si se detiene en él más atentamente se advierte que los hombres excelentes de los orígenes presentan todas las particularidades y las virtudes de los griegos sin excepción: indiferencia por lo tecnológico, poca consideración por el trabajo, sobre valorización del ocio, sobriedad, piedad, sentido de la justicia y cohesión social. Pero todo esto remitido al pasado, al lejano pasado, a un pasado inaccesible. Toda la corriente primitivista se inspira en los valores tradicionales, pero su sentido más claro es que testimonia el derrumbe del sistema griego de los valores.

Los primitivos griegos no intentan inventar otro sistema de valores, propio al hombre con el nuevo semblante del mundo. El derrumbe de su sistema les lleva a buscar el vivir ocultos de la humanidad. Y lo encuentran en lo que es lo propio del hombre”.

<sup>9</sup> Como se advertirá, nuestra posición se inclinará, intencionalmente, a favor del estoicismo.

sabio debe reírse puesto que el tiempo no es sino “el accidente de los accidentes”.<sup>10</sup> Para el estoicismo, la naturaleza es una historia. Pero no una historia que se reduce a una crónica de la cual los hombres estarían encargados de hacer el inventario para descubrir quizás el itinerario de la toma de conciencia de su propia libertad, sino una historia que se relaciona con los designios racionales de un Λόγος que es libre precisamente porque es razón y no depende de una *Moir*a gratuita e incomprensible. De este Λόγος divino los hombres poseen una parte que los hace libres para luego entender y amar a la Providencia que los ama. El tiempo no está entonces despreciado como sí lo era en la filosofía de Platón donde la movilidad que separaba lo temporal de lo eterno se concebía como si fuese una esencia “catastrófica”. La movilidad ya no es lo que separa al hombre de Dios sino lo que lo acerca, con la condición de que esta movilidad sea la expresión de una lucidez y por ende de una libertad interior que se armoniza con el Λόγος que libera las cosas y los hombres del desorden. En la filosofía estoica, el devenir se encuentra, por así decirlo, valorizado. Para Platón devenir y decadencia son sinónimos, como, por ejemplo, en el relato inexorable de la decadencia de la ciudad en la *República*, desde la monarquía ideal hasta la democracia perversa; todo lo que adviene se corrompe, razón por la cual importa evitar, o al menos frenar, todo cambio, particularmente en la vida de la Ciudad.

Si se recuerdan los mitos griegos y las grandes temáticas de la tragedia, advertimos que el tiempo es la pasión del hombre en tanto que representa lo que lo deshace y lo arroja fuera de sí mismo. La *Moir*a está encima de los dioses, ella es esta inmensa fuerza que coloca, en los corazones de los hombres, pasiones de las cuales no son responsables, pero de las cuales tampoco pueden substraerse.

Para los estoicos, el devenir no es sino uno con la vida de Dios y, por consiguiente, del mundo; él expresa la armonía de toda cosa y no es sino el despliegue del Bien en la *historia* del mundo. El Destino es finalmente Providencia y Amor, tanto que el hombre no tiene que decir “no” al Destino, como lo hacía Prometeo, sino que tiene que decir “sí”. La pasión ya no es el Destino sino el anti-Destino que una conciencia insensata y esclava de sus deseos quisiera oponer eficazmente a la Razón divina. Con el estoicismo el tiempo ya no es lo que deshace al hombre sino lo que lo hace.

Para Epicuro, al contrario, creer en el Destino es hundirse en la superstición humillante; los dioses poco se preocupan por el mundo, viven en los “intermundos” y de ningún modo se interesan por los hombres y

<sup>10</sup> SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Dogm.*, IV (*mat.*, X) 219, ed. Loeb Classical Library, Londres, 1935-1936.

sus problemas.<sup>11</sup> Así, mientras el estoicismo se esfuerza por llegar a una síntesis de lo natural y de lo divino, el epicureísmo rompe con los puentes entre el mundo y lo que está fuera de él. Para el epicureísmo la naturaleza no es una historia sino un “sistema”,<sup>12</sup> es decir, una composición de partículas elementales agregadas las unas a las otras. Epicuro llama, en efecto, σύστημα a los cuerpos compuestos;<sup>13</sup> ahí reinan con frecuencia el desorden y la batalla (ταραχή καὶ μάχη) y las partículas que componen la naturaleza no expresan una finalidad condescendiente sino un azar sin intención, un azar libre de cualquier decisión trascendente. Es con esta libertad de composición de la naturaleza que el mismo hombre se debe componer.

Así, por un lado, encontramos un esfuerzo por identificar a Dios con la naturaleza y por otro una tentativa para explicar la naturaleza a partir de ella misma; de ahí las consecuencias siguientes:

a) Para los estoicos, el hombre es el depositario de un *logos* de origen divino; para los epicúreos el hombre es un compuesto de átomos cuya estructura misma se integra en la estructura de las cosas y de los fenómenos. A partir de esta idea central se podrá seguir la psicología y la teoría del alma propia de cada una de las dos escuelas.

b) El “vivir de acuerdo con la naturaleza” y la *ataraxia* deben tomarse en acepciones bien diferentes. Para los estoicos, el acuerdo es esencialmente armónico; se trata, para una libertad individual, de “sintonizarse con” la libertad de Dios que nos libera del caos puesto que el orden del mundo está fundado en la razón. Es el saber y el conocimiento

<sup>11</sup> HIPÓLITO. *Refutaciones de las herejías de los filósofos*, 22, 3, ed. H. Usener, *Epicurea*, Leipzig, 1887, 359: “Epicuro afirma que Dios es eterno e inmortal y que no anticipa nada, en una palabra, no existe ni Providencia (πρόνοια), ni destino (εἰμαρμένη), sino que cada cosa llega por sí misma (πάντα αὐτοματισμῷ γίνεσθαι). Coloca el lugar de Dios en los espacios que llama *intermundos*...Goza ahí, en un reposo perfecto, de la felicidad suprema, libre de preocupaciones y sin causar ninguna a nadie”.

<sup>12</sup> Evidentemente no empleamos aquí el sentido de “sistema” tal como podríamos emplearlo en el estoicismo: una construcción (dialéctica) que tiende a la expresión práctica de los dogmas fundamentales que rigen la vida estoica. Véase nuestro ensayo “Cosmoteología estoica: Dios, Física y Logos”, en: *La filosofía en la ciudad*, Departamento de Filosofía, Universidad del Valle, Cali, Marzo de 2000, págs. 297- 308.

<sup>13</sup> Los cuerpos compuestos (συγκρίσεις) son agregados de átomos que constituyen sistemas organizados, συστήματα, y no son simples mezclas, μῖξις, ni amalgamas, κόλλησις.

lúcido por el “finalismo” lo que procura la *ataraxia*. En la doctrina epicúrea ser libre consiste, para el hombre, en integrarse con la naturaleza recogiendo lo que ésta ofrece y en guardar las distancias frente a los otros hombres, cuya asociación misma amenaza consumir lo natural en la decadencia de lo artificial.

En resumidas cuentas, la relación hombre-ciudad para el estoicismo se extiende a una teoría de la simpatía universal que desemboca en el cosmopolitismo y, por otra, para el epicureísmo se restringe a una moral que invita al sabio a permanecer libre, viviendo escondido lejos de las pasiones y de la turbación de los asuntos públicos.

### El empirismo estoico y el empirismo epicúreo

Tanto el estoicismo como el epicureísmo se proponen liberar al hombre de cualquier error a partir de la sensación, que es una guía segura en el proceso cognitivo. Pero en el estoicismo la sensación es una invitación para equilibrar nuestra tensión interior con la del objeto percibido. Es preciso volver a afirmar el hecho de que todo individuo posee una tensión interior, *τόνος*, manera de ser o estructura en el mineral, *ἕξις*, naturaleza en el vegetal, *φύσις*, alma en el animal, *ψυχή*, y espíritu en el hombre, *νοῦς*. Además, todo individuo es un cuerpo, *σῶμα*, y el mundo no encierra sino cuerpos. Todos los individuos poseen una tensión que les es propia y que los caracteriza; en la representación, *φαντασία*, hay una interacción entre las tensiones; esta interacción tiene el objeto como motor, mas el sujeto puede acogerlo según las diferentes vicisitudes en las cuales el *individuo* por medio de su tensión percibe y atrapa al objeto.<sup>14</sup>

En este proceso sensitivo (que es cognitivo a la vez) podríamos decir que razonar es resonar,<sup>15</sup> consonar con estructuras definidas según una finalidad, entretejidas según un orden providencial. De ahí la lógica estoica que apunta no a un encaje de conceptos como en el caso de Aristóteles, sino a implicaciones de series causales y de hechos. Efectivamente, para Aristóteles no hay ciencia sino de lo universal, mientras que, para los estoicos las ideas generales, las *ἐννοήματα* no son sino nombres; lo general no existe y no hay sino individuos todos diferentes los unos respecto a los otros, caracterizados cada uno por su *ἰδίως ποιόν*.<sup>16</sup> El

<sup>14</sup> STOBEO. *Eclogarum physicarum et ethicarum libri duo*, II, 564, ed. K. Wachsmuth y O. Hense, Berlín, 1884: “Como la fuerza del cuerpo es una tensión suficiente en los nervios, así mismo la fuerza del alma es una tensión suficiente del alma en el juicio o la acción”.

<sup>15</sup> En el sentido de tener resonancia.

<sup>16</sup> POHLENZ, M. *La Stoa*, Florencia, La Nuova Italia editrice, 1967, T. 1, pág. 131:

individuo no es de ningún modo un tipo de accidente de la forma, es la realidad misma, la realidad esencial.

Para Epicuro, la sensación es una invitación a acoger la luz de la evidencia tangible: he aquí resaltado el papel de los “simulacros”, εἰδωλα, estas finas películas de átomos en forma de objetos. Así como los perfumes emiten olores, los objetos emiten átomos, los cuales llegan a golpear los átomos de nuestra alma.<sup>17</sup> La sensación permite entrar en contacto con lo que es.

Epicuro quiere poner un punto final entre la realidad y el conocimiento (en contra de la supuesta separación ontológica platónica y aristotélica) al afirmar que verdad y realidad son dos términos absolutamente sinónimos y que esta verdad o esta realidad está conocida en la percepción y por la percepción. Nuestras percepciones no son fantasmagorías subjetivas, puesto que las cosas exteriores son asequibles para nuestros sentidos que las perciben tales como son. Decimos la verdad cuando hablamos de lo que existe en la actualidad, es decir de lo que es percibido en la actualidad; estamos en el error cuando hablamos de lo que no existe.

66 La luz viene de los sentidos porque los sentidos constituyen las diversas puertas por las cuales estamos abiertos al mundo; la evidencia sensible, ἐνάργεια, nos da la luz sin la cual la *ataraxia* sería para nosotros prohibida. La sensación, regla de oro de la canónica, de la física y de la ética epicúrea no es otra cosa que la experiencia durante la cual el hombre anula cualquier distancia. Cada sensación es un movimiento de los átomos, debido a un tacto que resulta del contacto de cuerpos materiales, razón por la cual Epicuro decía que “es porque algo de los objetos exteriores penetra en nosotros que vemos las formas y las pensamos”.<sup>18</sup> La filosofía

“Las cualidades constituyen la esencia de la cosa individual. Ésta, sin embargo, puede ser exterior o fruto de una situación temporaria. Es ésta la ‘manera de ser’ de las ya mencionadas cosas individuales. En definitiva, si la forma del ser resulta solamente de la relación con otra entidad, tenemos la relación, la ‘manera de ser con respecto a cualquier cosa’. Como ejemplos se dan los conceptos de padre e hijos, de derecha e izquierda, y Crisipo daba como explicación las piedras del arco que se sostenían reciprocamente. Desde este punto de vista, consideró también la relación de las partes con el todo. [...]. La relación no procede, por tanto, de la esencia de la cosa individual designada, sino, accidentalmente, de la situación en que esta cosa viene a encontrarse con otra.”

<sup>17</sup> DIÓGENES LAERCIO. *Carta a Herodoto sobre la física*, X, 46-48, ed. Loeb Classical Library, Londres, 1925 y LUCRECIO, *De rerum natura*, IV, v. 524-527, ed. Les Belles Lettres, París, 1924.

<sup>18</sup> DIÓGENES LAERCIO. *Carta a Herodoto sobre la física*, X, 49, ed. Loeb Classical Library, Londres, 1925.

de Epicuro quiere ser precisamente una filosofía del contacto y de lo inmediato. La naturaleza está muy cercana a nosotros y es la razón por la cual nuestros sentidos pueden conocerla; pero también es la razón por la cual los placeres naturales y necesarios son de adquisición fácil.

Lo dicho anteriormente explica por qué los epicúreos tienen la dialéctica estoica por vana e inútil; para ellos la canónica no es sino un medio de acercamiento que permite reabsorber cualquier distancia. Así, la conservación del contacto con el mundo debe invitarnos a permanecer en reposo y aprender a no cambiar.

En cuanto a la libertad, para decirlo brevemente, la estoica es una libertad de adhesión,<sup>19</sup> mientras que la libertad epicúrea es una libertad de desapego. En ambas escuelas la pasión está definida como una opinión que hace al insensato esclavo del error. Mas en el estoicismo el insensato es aquél que quiere cambiar el orden del mundo más que sus deseos, mientras que para Epicuro el insensato espera o teme que la sensación presente otra cosa que ella contiene en el momento en que se presente a él. Por un lado, el esclavo es aquél que no se libera del presente y, por otro, es aquél que se escapa de él.

67

## Libertad natural

La naturaleza considerada como historia y la naturaleza considerada como “sistema” dan nacimiento a dos físicas diferentes. Para el estoicismo la física estudia la vida del cosmos que se expresa en un determinismo providencial; la naturaleza no es, entonces, gratuita; es un desarrollo pleno del Bien. Desde entonces la libertad humana es natural en la medida en que es una libertad de adhesión donde se muestra como consentimiento y reconocimiento a lo que nos ha hecho.

<sup>19</sup> Libertad de adhesión gracias en parte a la valorización de las cosas preferibles, los deberes, τὰ καθήκοντα: la intención moral (de actuar bien) depende exclusivamente de mí, mas no el resultado práctico de esta intención. Gracias a esta noción, los estoicos salvan la responsabilidad humana: “Lo que caracteriza la ‘acción apropiada’ es que en parte depende de nosotros, pues es una acción que supone una elección moral, y que en parte no depende de nosotros, ya que su éxito obedece no sólo a nuestra voluntad, sino a los demás hombres o a las circunstancias, a los acontecimientos externos, por último, al destino. Esta teoría de los deberes o acciones apropiadas permite al filósofo orientarse en la incertidumbre de la vida cotidiana al proponer elecciones verosímiles, que nuestra razón puede aprobar sin jamás tener la certeza de actuar bien. En efecto, lo que cuenta no es el resultado, siempre incierto, no es la eficacia, sino la intención de actuar bien.” HADOT, P. *Op. Cit.*, págs. 150-151.

El hombre está en todos los sentidos del término “agradecido” con respecto a la naturaleza y a la libertad. La famosa distinción entre dos tipos de causalidades traduce una preocupación por subrayar la distinción entre el hombre y la naturaleza; es también una preocupación por resolverla, luego, desde un consentimiento con el ser. Los dos tipos de causalidades se originan en una idea directriz de Crisipo según la cual es posible conservar el Destino y evitar, al mismo tiempo, la idea de necesidad. De ahí la distinción entre las causas perfectas y principales (αἰτίον δι' ὃ, αἰτίαι αὐτοτελεῖς, αἰτίαι προηγούμεναι; *causae perfectae et principales; cum quo*) que son las causas inmanentes que dependen de nosotros, y las causas ayudantes y antecedentes (αἰτίον οὗ οὐχ ἄνευ, αἰτίαι προκαταρτικά; *causae adjuvantes et proximae; sine quo*) que son las que no dependen de nosotros y que constituyen la cadena del Destino;<sup>20</sup> son estas últimas las que conllevan las consecuencias resaltadas por la proposición condicional, συνημμένον, del tipo: “si es de día, hay claridad”.

Los estoicos creen en el Destino, o mejor dicho aman al Destino: “La naturaleza del universo, dice Marco Aurelio, de por sí está incitada a componer el mundo. Por consiguiente, todo lo que sucede es un resultado necesario de su designio; de lo contrario habría que decir que no hay ninguna razón en el gobierno de los seres superiores, de estos seres cuya producción es el objeto que precisamente se ha propuesto la potencia que rige al mundo. Guarda este pensamiento en tu alma que, en más de una vez, aumentará tu tranquilidad”.<sup>21</sup> Por lo tanto todo lo que ocurre en

<sup>20</sup> CICERÓN. *De fato*, XVII-XIX, 39-44, ed. Les Belles Lettres, París, 1950; MARCO AURELIO, *Meditaciones*, VI, 44, ed. Les belles Lettres, París, 1925; EPICTETO, *Disertaciones*, I, 35 y II, 8, ed. Les Belles Lettres, París, 1969.

BRÉHIER, É. *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, París, P.U.F. 1951, pág. 183: “El principio de causalidad simplemente exige que el acontecimiento se pueda explicar por la naturaleza del agente que lo produjo y del ente pasivo que lo experimentó; pero el principio de las causas antecesoras relaciona además la realización de este acontecimiento con un acontecimiento anterior con el universo; de ahí que no basta con relacionar un acontecimiento con su sujeto inherente, considerado como un ser aislado; hace falta relacionarlo con los acontecimientos anteriores, y así progresivamente con el resto del universo. Es este principio de las causas antecesoras el que corresponde con suficiente exactitud a lo que llamamos ahora el principio de causalidad. Es una de las glorias de Crisipo haberlo enunciado: la causalidad, para los antiguos, no implica en manera alguna el encadenamiento de los acontecimientos; porque percibían las causas como seres activos, en cierta medida independientes los unos para con los otros, y que venían a representar su papel en el escenario del mundo, sucesiva o simultáneamente, a la manera de actores distintos”.

<sup>21</sup> MARCO AURELIO. *Meditaciones*, VII, 75, ed. Les Belles Lettres, París, 1925.

el mundo es el resultado necesario del designio de la naturaleza del universo; de hecho Plutarco describe al Destino estoico como “una cadena de causas, es decir un orden y una conexión que no pueden jamás ser forzados ni transgredidos”.<sup>22</sup> En este punto no hay más escapatoria: o la libertad no existe, o debe ser concebida de manera muy diferente a la libertad epicúrea (por medio del libre movimiento de los átomos, *clinamen*).

Leibniz admiraba a Crisipo por haber podido conciliar Destino y libertad. Al adherir al Destino, realizamos nuestra naturaleza. Por consiguiente, la adherencia se da libremente. Crisipo compara el alma a un cilindro o a un cono que, así como lo narra Cicerón “no pueden comenzar a moverse si no han recibido un impulso, pero cuando éste se dio [...] es en virtud de su naturaleza particular que el cilindro se mueve y que el cono gira”.<sup>23</sup>

Nuestra libertad es real aún más cuando nuestra naturaleza profunda no difiere de la del Todo. Sabemos que los estoicos afirman que el Destino es Providencia. Es lo contrario de un encadenamiento mecánico. Es, según las palabras de Marco Aurelio, un designio. Más de un texto resalta el parentesco de las cosas del mundo que no nacen por una sucesión pura y simple. Los estoicos, efectivamente, empleaban el término de ἀκολουθία (conformidad, consecuencia) para designar el encadenamiento providencial de las causas. Dios es razón inmanente al mundo. Y llevamos igualmente en nosotros la razón. Dios está en nosotros. “La razón, dice Séneca, no es otra cosa que una parte del espíritu divino sumergido en el cuerpo de los hombres”.<sup>24</sup> Gracias a esto somos libres: nuestro propio designio no puede diferir del designio general de Dios, puesto que es nuestra razón la que quiere y desea, una razón que no difiere de la razón divina.

Para Epicuro, las series causales nos son extrañas, pero escapamos de ellas. Para los estoicos, no podemos escapar a las series causales y no nos son extrañas. Para los unos como para los otros somos libres, pero, de manera diferente. Esta libertad ontológica, o mejor dicho física, no es sino el fundamento de nuestra liberación. Tanto epicúreos como estoicos quieren hacernos volver a encontrar nuestra naturaleza, que es la de ser libres; lo que supone, obviamente, que nos hemos hecho esclavos.

En los estoicos, el conocimiento de la naturaleza no se desconfigura frente a una empresa que tiende a ser su dueña y poseedora; esta posesión

<sup>22</sup> PLUTARCO. *De las opiniones de los filósofos*, I, XXVIII, ed. Loeb Classical Library, Londres, 1976.

<sup>23</sup> CICERÓN. *De fato*, XVII-XIX, 42, ed. ed. Les Belles Lettres, París, 1950.

<sup>24</sup> SÉNECA. *Cartas*, 66, 12, ed. Les Belles Lettres, París, 1929.

por parte del hombre se confunde con el saber de su pertenencia a la naturaleza. Así, se desvanece cualquier distinción entre una naturaleza exterior y una naturaleza interior ya que el destino se resuelve en la evolución cósmica: dominio del mundo y dominio de sí se confunden en una naturaleza que se verifica en nosotros cuando precisamente la expresamos. Vivir con *la* naturaleza y vivir con *su* naturaleza son entonces dos expresiones rigurosamente sinónimas.<sup>25</sup>

La tensión estoica no es una tensión trágica sino la expresión de la cohesión de las partes con el Todo: cohesión de los sentidos y del ἡγεμονικόν,<sup>26</sup> cohesión del *logos* divino y de la razón humana, cohesión del hombre y de la ciudad de Zeus, cohesión que sólo permite una vida libre porque es coherente.

En Epicuro, la física no es una disciplina que posee una virtud por sí misma; ella tiene únicamente por efecto librarnos de la superstición. Pero

70 <sup>25</sup> Ese acuerdo con la naturaleza es, a la vez, un acuerdo con nuestra propia naturaleza y con la naturaleza universal; a pesar de la dualidad metodológica - las cosas que dependen de nosotros y las que no- hay acuerdo y continuidad entre mi naturaleza y la del Todo. Vivir de acuerdo con la naturaleza, es vivir de acuerdo con mi naturaleza humana, es decir, desarrollar el poder del “*hegemonikon*” para conseguir, a partir de la pura “tendencia”, el nivel de sabiduría.

<sup>26</sup> PLUTARCO. *De las opiniones de los filósofos*, IV, 11, ed. Loeb Classical Library, Londres, 1976: “Los estoicos dicen: cuando el hombre está engendrado, posee la parte directriz (ἡγεμονικόν μέρος) del alma como una hoja de papiro propio a recibir inscripciones; es sobre ella que escribe cada uno de sus pensamientos, y su primera escritura es por los sentidos”.

*Ibíd.*, IV, 21: “Los estoicos dicen que la más noble parte del alma es la parte principal (ἡγεμονικόν) que guía a las otras, es ella la que realiza las representaciones, los consentimientos, los sentimientos, los apetitos y es lo que se llama el discurso de la razón. De esta parte principal salen siete otras que se extienden a través del resto del cuerpo del mismo modo que los brazos de un pulpo: De estas siete partes los sentidos naturales constituyen cinco: la vista, el olfato, el oído, el gusto y el tacto. [...] la sexta parte se llama la parte reproductora que es un espíritu proveniente de la parte principal hasta los órganos sexuales. La séptima parte es lo que Zenón llama la voz que es un espíritu que va de la parte principal hasta la garganta, la lengua y a los otros órganos propios de la palabra”.

Puesto que el universo es un cuerpo y un alma, tiene como el hombre una parte directriz, según lo expresa M. POHLENZ, *La Stoa*, op. cit., pág. 188: “...el *pneuma* divino, cuya activa presencia también percibimos ahí, tiene un grado de tensión muy variable. La esencia de la divinidad se nos presenta como pura y únicamente en el *hegemonikon*; sólo se la puede buscar allá arriba, en la región del fuego puro”.

la física no es la que expresa la libertad, aunque sea un modo para llegar a ella. Esto es la razón por la cual el estoicismo apunta a la causa final, cuando el epicureísmo se contenta con un pluralismo de la explicación. Por otra parte, la libertad del sabio se integra, puesto que es una libertad del desapego: desapego con respecto a la ciencia, a los hombres, a la ciudad y la política, a las pasiones que engendra la vida en común y la búsqueda de lo artificial -de ahí el “*suave mari magno*” de Lucrecio<sup>27</sup>- y desapego con respecto al mundo entero.

El sabio es libre porque vive en sociedad con él mismo y porque perdura siendo su propio dueño. El sabio busca desapegarse del movimiento que lleva al mundo y a los hombres; busca “declinar” lejos de la perturbación de las partículas elementales y de los seres que ellas componen. Esta libertad, dicho de otro modo, se contenta con lo inmediato sin preocuparse de lo que ya no es o de lo que no es todavía.

Tal dominio es, ante todo, una conquista de la interioridad sobre la exterioridad y puede ir tan lejos que el sabio tiene la fuerza de ser feliz aun en el toro de Phalaris,<sup>28</sup> como si fuera atrapado en las redes del mundo. El filósofo debe poder quedarse solo en compañía de sus alegrías pasadas.

71

## El sabio

Libertad del sabio estoico, libertad del sabio epicúreo. La libertad estoica consiste en abrazar estrechamente el hecho. La libertad epicúrea, al contrario, consiste en poder siempre, en cualquier momento, romper

<sup>27</sup> LUCRECIO. *De rerum natura*, trad. E. Valentí Fiol, Barcelona, Bosch, 1985, II, v. 1-61: “Es dulce, cuando sobre el vasto mar los vientos revuelven las olas, contemplar desde tierra el penoso trabajo de otro; no porque ver a uno sufrir nos dé placer y contento, sino porque es dulce considerar de qué males te eximes. Dulce es también presenciar los grandes certámenes bélicos en el campo ordenados, sin parte tuya en el peligro; pero nada hay más dulce que ocupar los excelsos templos serenos que la doctrina de los sabios erige en las cumbres seguras, desde donde puedas bajar la mirada hasta los hombres, y verlos extraviarse confusos y buscar errantes el camino de la vida, rivalizar en talento, contender en nobleza, esforzarse día y noche con empeñado trabajo, elevarse a la opulencia y adueñarse del poder”.

<sup>28</sup> Phalaris: Tirano de Acragas en Sicilia, mitad del siglo VI a. C. poco después de la fundación de esta ciudad (hacia 580 a. C.). Era famoso por su crueldad. Se decía que asaba hasta la muerte a sus víctimas en un toro de bronce bajo el cual se consumía un fuego. Los gritos de las víctimas resonaban como el rugido de un toro. Era la invención de un tal Perillos quien fue la primera víctima de su invento.

con el hecho. Esta ruptura no se obtiene con cualquier interpretación voluntaria del acontecimiento (lo que sería un método estoico, basándose en el poder del alma, según Marco Aurelio, que hace que el hecho aparezca “tal como el alma lo quiere”),<sup>29</sup> sino al contrario se obtiene escapándose del hecho. Esto se manifiesta de manera muy material por el simple hecho de vivir afuera, refugiado en un lugar donde la perturbación y la agitación de los hombres no penetra, como lo era en el famoso Jardín.

En el plano psicológico, huimos de igual manera de la preocupación, como de los placeres, pero no de todos sino los que no son necesarios. En efecto, el sabio, según Epicuro, no lucha contra la naturaleza sino que la comprende y obra con astucia con ella: “no hay que forzar la naturaleza, dice, sino persuadirla”.<sup>30</sup> En el plano metafísico, la libertad se manifiesta en la posibilidad de refugiarse fuera del momento presente, en el recuerdo: “se puede disminuir, dice Epicuro, los grandes infortunios pensando con reconocimiento en los seres desaparecidos”.<sup>31</sup> El enemigo del hombre, en efecto, parece ser el tiempo; la preocupación por el porvenir nos encadena: “la vida necia es sin gozo y preocupante; apunta enteramente hacia el futuro”, dice una máxima epicúrea. Pero somos nosotros quienes nos encadenamos al tiempo, pues el tiempo no es sino “el accidente de los accidentes”. Resulta que un placer que dura no se vuelve por lo tanto agudo: “el tiempo infinito, dice Epicuro, contiene la misma suma de placer que el tiempo finito”.<sup>32</sup> Además, el placer una vez vivido nunca jamás nos puede ser arrebatado por el tiempo que pasa, al menos si no lo arruinamos nosotros mismos por el temor del nuevo día. Pero como podemos llevar nuestra alma hacia el futuro (de manera inútil en la preocupación y de manera útil en la previsión), asimismo podemos “declinar” fragmentos del momento presente hacia un pasado que fue feliz y que, por ende, permanece. Si es verdad que para ser feliz toda la vida, basta haberlo sido una vez, entonces el sabio se basta a sí mismo. Independiente del mundo exterior, él llega a la *autárkeia* que es el resultado de la liberación epicúrea.

El sabio epicúreo, entonces, no busca afrontar la adversidad sino eludirla. Para esto se escapa fuera del hecho y fuera del tiempo, y no encuentra su salvación sino en sí mismo. El estoico, al contrario, que

<sup>29</sup> Es decir, es preciso no añadir nada ajeno a la representación. En definitiva reconocer en la representación si esto o aquello depende o no de mí y si no depende de mí juzgarlo como indiferente.

<sup>30</sup> EPICURO. *Máximas Principales*, 21, ed. H. Usener, *Epicurea*, Leipzig, 1887.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, 55.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, XIX y 22.

quiere estar en comunión con el Todo, se niega a romper con sus semejantes: “lo que no es útil a la colmena, dice Marco Aurelio, no es útil tampoco a la abeja”.<sup>33</sup> Pero, sobre todo, su posición frente al tiempo parece más compleja. Su actitud ciertamente es la antítesis de la del adepto epicúreo: conviene abrazar el tiempo. Los estoicos recomiendan acoger el hecho para volver a colocarlo en la cadena providencial de las causas. Suponemos que todo está en orden, que todo contribuye a un designio de conjunto. Pero ese gran designio de la Providencia, si sabemos que existe, no lo percibimos en su totalidad. No podemos hacer que nuestra visión no sea limitada. Así, concretamente, una teodicea y una interpretación finalista de los seres naturales no pueden bastar. Es preciso que exista una técnica de aprehensión para unos hechos que se nos dan de manera truncada, sin explicación.

De esta manera podemos decir como el crítico V. Goldschmidt que en lugar de buscar la providencia en el hecho de que los animales están adaptados a las necesidades del hombre, la encontramos en la facultad del sabio en adaptarse a los hechos.<sup>34</sup> Razón por la cual, con respecto del alma, “sólo el instante presente le interesa (al sabio)”, dice Marco Aurelio. Es preciso decir que el “actualismo” estoico desacredita de igual manera el pasado y el futuro. Esto no quiere decir que el estoicismo niegue la ligazón temporal de los hechos (lo que iría en contra de todo el resto de la doctrina); pero el presente estoico es como la punta del cono de H. Bergson:<sup>35</sup> detrás del objeto singular y detrás del instante presente con el cual el sabio concuerda aparece la voluntad indivisa de Dios. Es para concordar con el tiempo real del hecho que el estoico va a romper con el tiempo ficticio de la pasión, la cual nos lleva a interpretar falsamente. Quizá es en este sentido que V. Goldschmidt habla del “antifinalismo”

73

<sup>33</sup> MARCO AURELIO. *Meditaciones*, VI, 54, ed. Les Belles Lettres, París, 1925.

<sup>34</sup> GOLDSCHMIDT, V. *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris, 1984, pág. 88.

<sup>35</sup> En Bergson el conjunto de la conciencia, es decir, la masa de todos los recuerdos puede ser, simbólicamente, representado por un cono invertido, reposando en su punta sobre el “plano del presente”. BERGSON, H. *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*, París, Alcan, 1896, pág. 177: “Inclinamos a dispersarnos hacia AB (o sea en dirección a las partes anchas del cono, o ‘plano de sueño’) mientras vamos separándonos progresivamente de nuestro estado sensorial y motor para vivir de la vida del sueño; inclinamos a concentrarnos en S (la punta del cono) mientras vamos aferrándonos cada vez más firmemente a la realidad presente, contestando con reacciones motrices a excitaciones sensoriales. En definitiva, el yo normal nunca se afianza en una de las posiciones extremas; se mueve entre ellas”.

del sistema. Sin duda, él quiere hablar no de la finalidad inmanente de lo real universal, sino de la pseudo finalidad que la pasión atribuye a un hecho más o menos aislado del todo. Como uno puede ver, por el hecho de tener un punto de vista limitado, determinar su valor real en la cadena de las causas providenciales, la pasión otorga al hecho una importancia arbitraria y falsa. El tiempo de la libertad estoica no es un tiempo sufrido sino un tiempo donde el sabio por la “delimitación” de las pasiones y la aceptación del hecho recrea puntualmente la voluntad total de Dios: “en la pena, dice Séneca, la más vergonzosa manera de curar, es curar por hastío”. Se entiende, entonces, que para el estoicismo, en un instante el sabio puede ser denominado feliz tanto como Dios. Esta participación activa del sabio estoico se manifiesta por atención propia de su alma que concuerda así con la del universo. Este acuerdo no es de ningún modo buscado por el epicúreo. Para él, el universo no forma un todo con el cual pueda concordar. Al contrario, debe apartarse de él. Es del universo que el epicúreo se libra en fin de cuentas en la αὐτάρκεια. La libertad ontológica del epicúreo, fundamento de su liberación, es la libertad del “*clinamen*”. Esta libertad es independencia (el sabio la encuentra en la αὐτάρκεια). Pero sobre todo es una libertad gratuita, sin finalidad, absurda en suma. No debe asombrarnos en estas condiciones ver a Epicuro apegarse al único bien positivo, pero absurdo, gratuito: el placer. De hecho, la moral epicúrea se reducirá a algunas recetas: un cálculo elemental de los placeres y de las penas que desemboca en nada.

En los estoicos, en sentido opuesto, es nuestra vista parcial la que es fuente de opiniones falsas, es decir, de pasiones. La liberación consiste en abandonar nuestra vista parcial por una vista total. Y si esta visión total está de hecho prohibida a un ser limitado, al menos podrá él usar una técnica compensadora: no dejarse llevar por el tiempo ficticio de la pasión puede ser considerado como el procedimiento de un ser limitado que aun si no puede juzgar parcialmente el Todo, no quiere dejarse llevar por inconvenientes que provienen de su propia limitación. El sabio, aun si no posee la visión total del Todo, se esfuerza en actuar como Dios actuaría si estuviese en su lugar.

## Colofón

A manera de conclusión, se destaca que con el estoicismo y el epicureísmo la libertad llega a ser no tanto lo que hay que defender sino lo que importa ante todo adquirir. Ella es, por consiguiente, el asunto del hombre en la medida en que él es un ser natural. He aquí la especificidad de las físicas de los sistemas filosóficos helenísticos: ser una propedeútica

de la ética. A una física determinada le corresponde una única manera de ser hombre en relación con el mundo natural y *político*. En realidad, lo anterior bien podía advertirse en la respectiva elección fundamental de vida de cada una de las escuelas. La elección de vida del estoicismo se sitúa en la esfera de la moralidad, la construcción de la virtud y la voluntad de hacer el bien, mientras el epicureísmo se reclama del placer y asume la esfera de lo somático. En un sentido más general, el estoicismo y el epicureísmo desbordan infinitamente el marco que las filosofías de la historia determinan para estas dos escuelas filosóficas: traduce el eterno problema del hombre que busca abrirse a una naturaleza que lo rodea y al mismo tiempo que busca recuperarse a partir de ella; es la razón por la cual el hombre resulta enriquecido tanto por el saber que pueda adquirir como por los límites a los cuales sus investigaciones le permiten llegar, y es la razón por la cual encontramos en el “vivir de acuerdo con la naturaleza” un antiguo eco a algunas de nuestras preocupaciones actuales.