

X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional del Rosario. Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral, Rosario, 2005.

Ética y política en el estoicismo antiguo. Algunas reflexiones.

Claudia Lavié.

Cita:

Claudia Lavié (2005). *Ética y política en el estoicismo antiguo. Algunas reflexiones. X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional del Rosario. Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral, Rosario.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-006/30>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Xº JORNADAS INTERESCUELAS / DEPARTAMENTOS DE HISTORIA

Rosario, 20 al 23 de septiembre de 2005

Título: *“Ética y política en el estoicismo antiguo. Algunas reflexiones”*

Mesa Temática: **Nº 3:** *El estado y las relaciones de poder en la Antigüedad Clásica y Tardía. Estrategias de dominación y control social, reglas normativas y prácticas políticas.*

Pertenencia institucional: Universidad de Buenos Aires- Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Historia

Autor/res: Lavié, Claudia Marcela. JTP. Cátedra Historia de los Sistemas Políticos

Dirección: Arismendi 2528 Planta Alta. Cdad Autónoma de Buenos Aires

Teléfono: 4521-4220

Dirección de correo electrónico: claudialavié@argentina.com

El objetivo de nuestro trabajo es una lectura del estoicismo antiguo centrada en la política. Dos circunstancias relevantes para nuestro planteo son bien conocidas: por un lado, que la herencia del pensamiento estoico -en sus rasgos más divulgados y a partir de numerosas intermediaciones históricas- jugó un rol destacado en los debates políticos de la modernidad. Por otro, que el acompañamiento intelectual del declinar de la ciudad-estado se concentró en una subjetividad aparentemente ajena a las relaciones de poder. Esta última razón determina que podría cuestionarse la plausibilidad de una lectura rigurosa del estoicismo temprano en clave política, pero en todo caso podemos defender el interés de la incursión.

En este sentido, se nos impone una breve consideración introductoria. Nuestro objeto de reflexión se sitúa en el agotamiento de la mayor invención política de la antigüedad. La experiencia griega parece aportar, más que ninguna, elementos convincentes para pensar que justamente con relación al problema de la decisión y participación se hace posible el advenimiento de un sujeto político, y que por ende, sólo a partir de ellas este advenimiento puede ser pensado, o en otros términos, que la subjetividad política se forma a partir de la práctica democrática. En este sentido, se revela fácilmente la problematicidad de un discurso que, al menos en apariencia, no busca consistencia en la práctica institucional. Anclada en una conciencia histórica que procesa agudamente la irreversibilidad de los acontecimientos, para el caso, la pérdida de esta forma modélica de constitución de lo político, aparece una subjetividad que debe renunciar al sistema político como recurso para tramar su eficacia simbólica. ¿Porqué pensamos, entonces, en releer a los antiguos estoicos? La respuesta es simple: la aparición de nuevos conceptos y métodos de análisis permite establecer, en principio, que toda forma discursiva, y más si es argumentativa, establece de entrada una subjetividad (y por ende, una política) que tal vez en este caso presente como marca distintiva la doble pérdida de los dos rasgos más destacados del sujeto de la pólis: la libertad de participar y la sujeción a los controles producidos por la decisión colectiva.

Nuestra idea directriz es analizar la producción estoica a partir del supuesto de que, si bien ella aporta enunciaciones novedosas en lo tocante a la autarquía individual y el cosmopolitismo, comparte referencias discursivas centrales al sistema de la pólis. Aunque es imposible presentar tal cuestión separada del

conjunto de la reflexión estoica antigua, nos interesa ver en qué aspectos la perspectiva ética y antropológica de la primera época de la stoa rompe y continúa con el marco conceptual teórico político anterior.

El estocismo acompaña intelectualmente el declinar de la ciudad-Estado, y por ello las interpretaciones tradicionales ubican sus paradojas en una lógica histórica de crisis de civilización. La ciudad griega era pequeña y autónoma, y esa pequeñez era una virtud asociada a la libertad, la libertad del ejercicio cívico deliberativo. Los filósofos del tiempo de la pólis responsable de sí misma, los clásicos, asociaban su buen gobierno al autogobierno del alma, clave de la sabiduría, pues la ciudad y sus leyes eran el pedagogo del ciudadano. Baste recordar la referencia aristotélica al ideal de formación ética: el hombre es justo y virtuoso sólo si se educa en la ciudad justa y virtuosa, que recíprocamente recibe sus cualidades de la ciudadanía. La dominación macedónica rompe con las autonomías locales, y con el fracaso de las luchas antimacedónicas del S IV, la cultura griega introdujo otra versión de la libertad: las nuevas escuelas, cínicos, estoicos, epicúreos, proponen la autonomía individual y la acción sobre sí como vía regia de la perfección. Para los estoicos, ya no hay destino colectivo, la vida humana es individual. El dominio de sí, tras la ruina del universo cívico, se da ahora sin la guía de los sabios... El sabio estoico no tiene responsabilidades sobre lo colectivo, pues el no-sabio (el hombre vulgar, el *phaulos*) es inconvertible, ineducable. En lo social, al ideal del hombre estoico - el sabio- le queda la renuncia, es el individuo en toda su soledad, célebre por profesar la indiferencia ante los males de la vida. Y como no político, es bestia o Dios. Así, mientras que en el sistema de la pólis, la concepción filosófica clásica une poder y saber, y el gobierno de los que saben es lo justo, cohesiona la pólis y hace al buen ciudadano; bajo la dominación extranjera la unión entre saber y poder se rompe, perdiendo las leyes humanas su legitimidad, legitimidad que se reencuentra en las leyes de la naturaleza, que la nueva conciencia histórica revela como eterna, por oposición a la contingencia del sistema político.

Como novedad, los estoicos proponen la mirada hacia el mundo todo, la cosmópolis, la unidad humana bajo las leyes naturales: *"...Y el muy admirado Estado de Zenón, fundador de la secta estoica, tiende a esa suma unidad: que no estemos gobernados por ciudades o por naciones, distinta cada una de ellas*

por leyes propias, sino que consideremos a todos los hombres conciudadanos o connacionales, y que la vida sea una sólo y uno sólo el mundo, como para una grey unida, criada con una ley común...”¹

Esta apertura al cosmopolitismo no descarta, empero, la referencia conceptual al orden anterior. Nuestra limitada incursión se propone explicar y argumentar la doble referencia a lo nuevo y lo viejo, paradoja de la pólis y el mundo, mediante el sencillo expediente de su conexión con los núcleos temáticos centrales de esta doctrina: relación con la herencia cínica, en tanto contravaloración de lo clásico; sensibilidad a la historia, que posibilita pensar la contingencia de las formas de poder; teoría del conocimiento y perspectiva ética centradas en una nueva subjetividad, menesterosa de formulación de referencias sociales diferentes.

En el S. IV AC Zenón de Kitios fundó en Atenas una escuela filosófica cuya influencia se extendería por siglos. Su sucesor, Cleantes de Assos, produjo poemas y continuó la enseñanza; pero es el esfuerzo de su sistematizador, Crisipo de Soles, el que dio mayor impulso al estoicismo antiguo. Este fenicio originario de Chipre aportó a la escuela unidad en la Lógica, Física y Ética. Pero dos circunstancias opacaron largamente su trascendencia: por un lado, el hecho de que de la extensa producción de estos autores (setecientos libros en el caso de Crisipo) han quedado sólo fragmentos recogidos por otros, a veces contrincantes y críticos de diversa fiabilidad en su testimonio, y por otro la circunstancia de que el brillo de los estoicos posteriores, los medios, pero más especialmene los romanos, Cicerón, Séneca, el emperador Marco Aurelio, Plutarco, Diógenes Lercio, superó en mucho al de los orígenes. Así, el estoicismo antiguo mereció recién la atención de la historiografía con la famosa compilación alemana de Von Armin de principios de siglo², si bien desde entonces ha merecido renovado interés³.

¹ Plut. De Alex, virt.I, 6,329. Y también “...*El hombre que se conforma a la ley es cosmopolita, y se vale de la constitución real que es la recta razón de la naturaleza..la ley es la ley divina, de acuerdo a la cual se hallan distribuidos a todos los individuos las conveniencias y los deberes..*”(Filón, De Mundo op. 3)

² Nos referimos a *Stoicorum Veterum Fragmenta*, publicado entre 1903 y 1905

³ Es de notar la reciente aparición (julio 2005) de la recolección crítica de los fragmentos de Crisipo, edición bilingüe, de Ruchard Dufour

La ética estoica del “vivir bien” se ancla en la ruptura del perfeccionamiento mutuo del hombre y la ciudad, ruptura que se expresa a la vez en el ideal de autodisciplina y en las transgresiones y paradojas estoicas que tachan a las reglas más fundamentales de la vida en sociedad de meras convenciones, librando la regulación a las necesidades y fuerzas “naturales”. En este primer aspecto del estoicismo se pone en juego la herencia cínica: El cinismo osciló entre ser “el camino más corto hacia la virtud” y su consigna de “asilvestrar la vida”, marcha que algunos autores⁴ llaman “antiprometeica”, voluntad de transgresión a los valores atenienses, o que, en términos de Emile Bréhier⁵, apunta a “escandalizar al buen ciudadano”. En el caso del cinismo la transgresión al ideal previo consistía en una deconstrucción de las virtudes clásicas: defensa de la unión libre, prostitución, salvajismo en el comer y el dormir, falta de respeto por los rituales funerarios e intercambiabilidad de los agentes humanos en el incesto y comunismo marital.

Para el estoicismo la filosofía es el ejercicio de un arte necesario, trata tanto de lo humano como de lo divino, y por eso recoge y transmuta esta herencia. El obrar estoico “conforme a la naturaleza” supone oponer naturaleza a ley, en detrimento de ésta última. Este combate a las reglas que definían para los griegos la “especificidad humana” denuncia las leyes, incluso las no escritas, como antinaturales, pues comportan discriminaciones cívicas como hombres y mujeres, libres y esclavos, ciudadanos y no ciudadanos. En términos sociales, se ha hablado de la “hora de los metecos”. Los estoicos son no-ciudadanos que encuentran la libertad en la autarquía individualista. Por ello, se mueven en un horizonte de contravalores, pero no se trata de meras reacciones antisistémicas, sino de la instauración de una nueva posición, que busca sujeciones fuera del sistema vigente como camino a la divinización. Es una ética que procura la correspondencia justa de la integridad humana en la trascendencia: las nuevas formas del vivir son acompañadas por nuevas formas del morir: la muerte es elegida para Zenón y Cleantes. La de Crisipo, que muere de risa ante una escena cómica (el famoso asno que se como sus

⁴ Daraki, María , Romeyer-Dherbey, Gilbert *El mundo helenístico: cínicos, estoicos, epicúreos*, Madrid,1996

⁵ Bréhier, Emile, *Crisippe et l'ancien stoicisme* Paris, PUF 1951

higos...) es ejemplar para ilustrar esta nueva vocación filosófica de integración a un continuo, que en este caso es vida-muerte.

Dicho suscintamente, para la cosmología estoica ya no pueden remediarse con humana justicia los males de este mundo. El mal es necesario; y ser feliz, sabio y libre es quererlo y aceptarlo, o sea vivir conforme a la lógica de la naturaleza, que marca la nueva pauta social: seguirla. El vivir estoico es la renuncia a la pauta social en favor de la pauta natural⁶.

La noción de naturaleza en estos autores presenta algunas características que merecen destacarse. La primera de ellas es que, si se pone en conjunción con la producción de los historiadores del momento, puede bien pensarse que metaforiza el pasado. En el contexto del fracaso de la ciudad, la vida humana es miserable y este pesimismo se vincula discursivamente al de los historiadores. En el tiempo de Zenón, dos historias de la Humanidad, la de Arato⁷ y la de Dicearco⁸ pretenden racionalizar el mito de las razas de Hesíodo que tiene, según ellos, fundamentos históricos. En estas Historias, la humanidad primitiva es la raza de oro, en comparación con los hombres actuales, vulgares (*phaûloí*) e inauténticos (*kibdeloí*). La naturaleza ha hecho al hombre perfecto, pero después tuvo lugar su caída. Esta caída consiste en sobrepasar el límite fijado por la naturaleza, que establece que lo necesario es suficiente. Así, el hombre natural carece de conflicto, y el mal se introduce por querer más de lo necesario. A la vez, la inteligencia es responsable por los males. Así, el hombre es el animal con manos, el animal inteligente, y eso lo lleva al mal. La relación con la animalidad, bajo la consigna de asilvestrar la vida como vía de perfección, reside en que el impulso primordial de los animales es la conservación del propio ser. Crisipo dice que la primera cosa

⁶ “...vivir en la virtud..., es equivalente al vivir según la experiencia de la naturaleza de los sucesos, pues nuestras naturalezas son partes de la naturaleza universal...” (Crispo en el libro I (VII 87) *Acerca de los Fines*) y “...pues fuera de Dios y de la naturaleza universal no es posible encontrar otro principio y otra generación de la justicia...pues no es posible llegar a alcanzar otra razón de los bienes y de los males, ni a las virtudes, ni a la felicidad de otra manera, ni de un modo más apropiado, sino de la naturaleza común y del gobierno del universo...” (Plut De stoic. rep. 9,4,1035)

⁷ *Phaenómena, el contenido de estos textos es citado en Arévalo J:P:El refugio Estoico, Amabar, Burgos, 1988*

⁸ *Biós Helladós, Id.*

propia del animal es su constitución y la conciencia de ésta, pues la naturaleza lo ha constituido amigo de sí mismo. Y precisamente la amistad- acuerdo o enemistad-desacuerdo consigo mismo es la norma de distinción que hace a la famosa distinción de los dos tipos humanos, que como vemos, se vinculan a la conciencia histórica en la noción de perfección y caída.

El Estoicismo habla de dos tipos de hombre: el Sabio (*sophós*) y el Vulgar(*phaûlós*). “...les parece a Zenón y a sus secuaces, los filósofos estoicos que existen dos especies de hombres, los buenos que emplean la virtud durante toda su vida, y los malos, que emplean la maldad toda su vida...”⁹ Y dicen también que todo necio es loco, que se ignora a sí mismo y sus cosas, lo que es locura...”¹⁰

La distinción entre los dos tipos es taxativa, sin intermedios, y cada uno monopoliza un extremo moral absoluto. Desde nuestra perspectiva, se puede pensar que la bien documentada partición mantiene la pregnancia discursiva del ideal cívico, porque el sabio estoico se parece al buen ciudadano que se gobierna bien a sí mismo, aunque está privado de la participación en el gobierno de lo exterior a sí, que se limita a asentir. Pero la naturaleza estoica tiene, además, las prerrogativas de la pólis, excepto su unidad limitante y por ende, constitutiva. Sin duda estas privaciones, del sabio de deliberar y del mundo social de límites, constituyen un rasgo diferencial relevante, y para comprender su importancia merecen recordarse la singular concepción de las pasiones y la razón de los estoicos, vinculada a su ética de la virtud y vicio totales.

⁹ (Est. Égl, II,7,11) y también: “...Dicen también que el sabio obra siempre de perfecta conformidad con todas la virtudes, porque cada acción suya es perfecta, pues no carece de ninguna de las virtudes (ibid. 65,12) Y quien posee inteligencia obra en todos los casos bien y con prudencia, con temperancia, regularidad y todo buen orden, beneficiándose continuamente de la experiencia de la vida. El malvado, en cambio, privado del recto uso, hace todo mal, obrando según la disposición interna que posee,...(ibid 102,20)...y como consecuencia del hecho de realizar todo de acuerdo a la recta razón y únicamente conforme a la virtud, que es un arte de toda la vida, afirmaban que el sabio obra bien en todo; análogamente también el necio, todo lo que hace, lo hace mal y conforme a los vicios (ibid. 66,19)

¹⁰ (ibid. 68,18) y también: “ ...Dice Crisipo: quien se halla dotado de virtud, sabe entender y hacer lo que se debe hacer, y debe ser deseado también lo que se debe hacer, sostenido, mantenido y distribuido, de modo que si él hace deliberadamente algunas cosas, otras firmemente, otras justamente, otras constantemente, es prudente, fuerte, justo y temperante...” (ídem. égl, II,7,60)

La teoría estoica de las pasiones es una psicología de los afectos y de la inteligencia que mereció la atención de los estudiosos por ser una nueva “paradoja”: afirma que la razón no es diferente de la pasión. Al asimilar la pasión a un juicio, los maestros del antiguo pörtico implican al logos en las pasiones, que ni se oponen ni se enfrentan, sino que son los dos aspectos de una misma alma. Esta concepción unitaria del psiquismo es la famosa doctrina del hombre continuo (*synekhés*) de Crisipo, que rompe con la tradición dualista¹¹ y reúne en el hombre individual los elementos que otrora dispersaba el mundo social, repitiendo de éste la primacía del elemento superior como condición de la virtud.

El alma estoica es corpórea¹² y principio de unión, e idéntica unidad se repite en la continuidad entre logos y pasiones. Las pasiones tienen carácter perturbador, pero su origen es voluntario, al ser turbaciones que surgen de los juicios y opiniones, acogidas por la razón, aceptadas, y por eso es posible su extirpación en el sabio imperturbable. La apatía y ataraxía del sabio estoico son paradigmáticas: las perturbaciones no son causadas por fuerza alguna de la naturaleza, son opiniones y juicios.

La tesis de continuidad entre razón y pasiones, combatida incluso por los estoicos de siglos posteriores, parece paradójica: por un lado “la pasión no es diferente de la razón” y por otro la pasión es un impulso desmedido, contrario a la naturaleza y poco conforme a la razón. ¿La pasión se opone a la razón o está modelada a partir de ella? Crisipo escribe: “la pasión es contraria a la naturaleza en el sentido que se opone a la recta razón de la Naturaleza” y la correcta interpretación es que estas “razones” actúan en terreno diferente. Los maestros del Pörtico rompen con la idea de razón-modelo. Con ellos el logos pierde su infalibilidad. La sede de la razón es la parte pensante del alma, su parte superior o elemento dominante (*hegemónico*), pero esto no impide que pueda equivocarse, y que así dé lugar, según su disposición y sus cambios, ya sea a actos virtuosos ya sea a actos pasionales. Esta parte hegemónica será decisiva, porque es la que juzga, pero juzgará de manera diferente según se

¹¹ Esta compenetración encuentra su correlato anatómico: los estoicos creen que el pecho o el corazón es la sede de la razón, que tradicionalmente se situaba en la cabeza, así la pasión cohabita con la facultad pensante, innovación que va en contra de las concepciones anatómicas de la época.

¹² de Cleantes “el alma acompaña al cuerpo y el cuerpo al alma: empalidece cuando ésta tiene mideo y se ruboriza cuando se avergüenza...” (Nemes *De Nat. hominem* 2,78 y 81)

trate del sabio o del hombre vulgar. Así hay una escisión de la razón. Por una parte, la recta razón de la naturaleza, que en el sabio se convierte en conciencia y ciencia. Por otra parte la razón, de la que se afirma que en nada difiere de la pasión (ésta es la doble acepción del *lógos*) es un segundo sistema psico-cognitivo propio de la segunda raza de hombres. Esta versátil psicología del etendimiento es fundamental, pues como se verá también en el caso de la libertad y fatalismo, se abre la vía a la decisión según la propia naturaleza, en términos políticos, al actuar de acuerdo a la propia naturaleza, en una unidad subjetiva que desplaza toda alteridad al exterior.

Relacionada con la continuidad está otra de las paradojas del estoicismo antiguo, la de que no hay intermedios entre la "virtud total" y el "vicio total".¹³ La famosa doctrina consiste en que donde existe una virtud, existen todas. Dice Crisipo: "...*están unidas recíprocamente, no sólo porque quien posee una las posee todas, sino porque quien obra conforme a una cualquiera, obra en conformidad con todas; no hay ni hombre perfecto que no posea todas las virtudes, ni acción perfecta que no sea realizada conforme a todas...*"¹⁴

La radicalidad del principio teórico de la totalidad de los vicios y de las virtudes también se puede relacionar con el conocimiento estoico de la historia. Los estoicos se refirieron a Hesíodo y desarrollaron la oposición de razas, que desemboca en que el sabio está dispuesto por naturaleza a la virtud, por naturaleza posee todas las perfecciones, y ninguna de las propiedades del vulgar pertenece a la naturaleza. Este hombre caído es inauténtico. El *phaulos* tiene pasión (*pathos*) e inteligencia (*lógos*), el sabio el apetito (*orexis*) y la ciencia (*episteme*). ¿Qué pasa con las pasiones en esta división? El *phaulos* es el hombre de pasiones, el *sophós*, el hombre *apathés*. Pero ambos conocen el impulso, la *hormé*, que es el primer movimiento del alma, el movimiento del alma "hacia algo". La *hormé* no es ni buena ni mala, pero puede ser medida o desmesurada. El sabio experimenta el apetito y desconoce el deseo. Ignora el placer, y sólo experimenta la satisfacción medida. Simétricamente, el *phaulos* padece el deseo y el placer, pero desconoce la "satisfacción comedida": permanece en el eterno estado de pasión insatisfecha. Las dos

¹³ que será ilustrada por la famosa imagen de Cicerón de que quien se halla sumergido poco en el agua no puede respirar como si estuviera profundamente sumergido. La virtud es como la superficie: nos hallamos o no en ella, no importa cuán cerca o lejos.

¹⁴ Plut. De stoic rep. 27, 1046 e

razas de hombres se diferencian entre sí ya desde el primer movimiento del alma. Los impulsos del sabio están imbuidos por la recta razón de la naturaleza y se conforman espontáneamente a sus fines, y el simple apetito inicia la acción conveniente. Los sentimientos del *phaulos* son siempre desmesurados. Por eso el hambre de cosas simples es apetito, el deseo de codornices, vino, etc. es una pasión¹⁵. Así se opone el metrón del sabio (heno para toda la humanidad), virtud propicia a la convivencia pero no vinculante, a los deseos insaciables de las razas pervertidas, los hombres actuales.

La idea de compenetración de lo afectivo y lo pensante no estaba en la filosofía, pero estaba en autores como Dicesarco, para quien inteligencia y deseo colaboraban en la caída del hombre, pues lo llevaron a lo superfluo. La raza de los sabios ignora el placer, pero conoce la felicidad, y eso mismo sucede con los animales y los niños, porque para tener pasión se necesita inelegancia, que aleja a los hombres de la felicidad. La felicidad es para el que carece de razón o es sabio, pero el vulgar inventa fines descomedidos. Así, para los estoicos, el *orthós logós* abandona el mundo de los hombres. El hombre es así un maniático poseído por el deseo. El origen del desasosiego es lo que distingue al hombre: la inteligencia, la astucia, *métis*, para urdir y poner en movimiento.

Definida otrora por Aristóteles como actividad conforme a la virtud, la felicidad, patrimonio del sabio e inaccesible para el necio, pasa a ser una disposición armónica en sí. La virtud debe buscarse por sí misma, no por temor, esperanza o alguna razón extraña (exterior). En el asentimiento a lo natural que ella comporta reside la felicidad, pues ésta pertenece al alma engendrada para la armonía de toda la vida¹⁶. Así, vemos cómo la continuidad logos –pasión y la totalidad de la virtud apuntan, por un lado, al ideal ético de aceptación, de acción de la subjetividad sobre sí misma, pero por otro, y he ahí la nostalgia política, a suprimir las diversidades e instaurar una unidad radical de lo humano a partir de un modelo ético inamovible, pues hay una sólo manera de ser sabio. El sabio estoico es también un modo de convertirse en Dios: él no ama el saber, lo tiene. En ese sentido, la teoría del conocimiento también integra el

¹⁵ Crisipo habla de cuatro pasiones humanas, las locuras fundamentales: orthygomanía (por las codornices), oinphygía (por el vino) gynaikomanía (por las mujeres) y doxomanía (por la gloria).

¹⁶ (Diog. L. VII, 89)

hombre al mundo natural sin el intermedio social. Según ella, el hombre no recibe las sensaciones sino que las produce. Así no se oponen el intelecto y los sentidos. Los sentidos son las ventanas, y el logos irradia todo. En el alma del sabio, las puertas están guardadas, y los mensajes tienen acceso despojados de su poder perturbador o tentador, mientras que en los vulgares, la inteligencia acoge las penas y los placeres “de par en par”. El sabio selecciona, divide las representaciones: registra el objeto sin admitir que sea deseable, el hecho objetivo es separado de su poder perturbador. Vivir estoicamente significa aceptar la realidad, pero ser indiferente a ella. Vivir conforme a la naturaleza implica una relación extática con el mundo, la ciencia perfecta del sabio estoico coincide con la recta razón de la naturaleza. Así, el fundamento del conocimiento es la representación de los objetos, del mundo, de sí, representación que se alimenta de la imaginación. Nos interesa este aspecto gnoseológico porque nos remite a la noción de responsabilidad del individuo. Si la representación es la vía del conocimiento, la reacción de cada hombre depende de sí. Es en lo que es responsable, y tal es la base de la moral estoica por la que Crisipo intentará escapar de la trampa del fatalismo.

Desde nuestra perspectiva, la famosa cuestión de la libertad y la fatalidad también puede leerse en función de una mirada que se dirige y se aparta de la pólis.

Este fructífero lugar filosófico se inicia en el pequeño tratado *Acerca del destino*, de Cicerón, compuesto hacia mayo del año 44 a.C.. Es una *disputatio*¹⁷ destinada a refutar la creencia estoica en la fatalidad de las acciones humanas¹⁸, articulada en torno a dos áreas, en la segunda de las cuales se aborda concretamente el tema del destino.

Como es sabido, en *De fato* encontramos la exposición de tres teorías (la de los epicúreos la de los estoicos, representados por Crisipo y la de los neoacadémicos) Cicerón va pasando revista una a una, las opone dialécticamente, y finalmente pasa a exponer sus propias conclusiones al

¹⁷ Este aspecto nos remitimos al análisis de Ángel Cappelletti en la Introducción al *De fato* de Cicerón.

¹⁸ En este caso particular, Cicerón tiene en mente el método usual de los neoacadémicos, según el cual, el maestro expone y refuta una a una las doctrinas de las otras escuelas, para después exponer la propia. El texto se ha transmitido de manera bastante incompleta, tal vez sólo la mitad, debido a la presencia de numerosas lagunas, al punto de que se ha sugerido que sólo se trata de la traducción de algún libelo griego actualmente perdido

respecto¹⁹. No me voy a detener ni en la presentación del problema ni en la discusión con los epicúreos, sino que me limitaré a una breve consideración sobre la posición estoica.

Al resumir la dificultad que tienen los del Pórtico de conciliar dos conceptos tan opuestos como los del determinismo y el libre albedrío, Cicerón los presenta: “... *me parece que hay dos opiniones entre los filósofos antiguos. Una de ellas es la de los que piensan que todo ocurre en virtud del destino, en la medida en que éste impone la fuerza de la necesidad... La otra es la opinión de los que creen que existen movimientos voluntarios del alma sin el concurso del destino en absoluto. Crisipo, a la manera de un árbitro honorario, parece haber querido establecer un punto intermedio, pero se inclina más a aquellos que quieren que los movimientos del alma estén libres de toda necesidad. Sin embargo, por las expresiones que utiliza, se desliza en tales dificultades que se confirma, involuntariamente, en la necesidad del destino*”²⁰

Esta *paradoxa stoicorum*, que se traduce en problema carente de solución para toda la ética, fue blanco de las más importantes críticas por parte de los detractores de la filosofía del Pórtico. La crítica ha juzgado conveniente aproximarse a los fragmentos relativos al tema presentes en el *De fato* siguiendo el esquema de Le Brun²¹ que divide los argumentos estoicos de la causalidad en tres puntos relativos a tres problemas : los futuros contingentes, el llamado “argumento perezoso” y las dos causalidades. Resumiendo apretadamente, el error consistiría en asimilar la necesidad lógica a la necesidad física, o mejor, con la causalidad. Cicerón pone en boca de Crisipo el siguiente contrargumento : “...*si existe el movimiento sin causa, no todo enunciado (lo que llaman los dialécticos axioma) será verdadero o falso, pues lo que no tiene causa eficiente no será verdadero ni falso. Pero todo enunciado es verdadero o falso, por tanto, no existe ningún movimiento sin causa. Si esto es así, todo cuanto ocurre, ocurre por causas anteriores, y si esto es así, todo ocurre según el destino. De esto resulta, por tanto, que todo cuanto ocurre,*

¹⁹ La *causa nostra* a la que se refiere Cicerón no será otra que su defensa de la doctrina neoacadémica de la causalidad y el libre albedrío contra el determinismo relativo de los epicúreos y absoluto de los estoicos

²⁰(XVII, 39).

²¹ Le Brun, Jean.... (1958 : 82 ss.),

ocurre según el destino...”²². Si esto es así, queda sentado el principio de la eternidad de las leyes universales, cuyo cumplimiento se verificará inexorablemente en el futuro, opinión que por supuesto que Cicerón no suscribe. Al separar el criterio de la necesidad lógica de la ontológica, cree también lograr la separación entre la existencia de verdades eternas y la de las causas y sus necesarias consecuencias: “... *La misma razón nos lleva a aceptar que algunas cosas son verdaderas desde la eternidad y que aquellas cosas que no están encadenadas por causas eternas están libres de la necesidad del destino...*”²³.

Se trata de uno de los puntos de la doctrina estoica que mayores ataques ha recibido, pues, más que argumento, es un sofisma: “... *hay cierto argumento que los filósofos llaman ‘argumento perezoso’ (argòs lógos), al cual, si lo acatáramos, no hiciéramos absolutamente nada en la vida. Así arguyen: ‘si es tu destino recuperarte de una enfermedad, llames al médico o no, te recuperarás; y del mismo modo, si es tu destino no recuperarte de esa enfermedad, llames al médico o no, no te recuperarás; pero una u otra cosa es tu destino, y llamar al médico, por tanto, de nada sirve...*”²⁴.

Este argumento, desprendido sin duda de un razonamiento fatalista, es, sin embargo, refutado también por el mismo Crisipo, quien, a pesar de su defensa del destino, tiene una explicación muy diferente: “*Por tanto, todos los argumentos capciosos de este tipo deben ser refutados de la misma manera. ‘Llames al médico o no te recuperarás’ es capcioso, pues tan fatal es llamar al médico como recuperarse de la enfermedad. Estos hechos, como dije, [Crisipo] los llama ‘codestinados’ (confatalia)...*”²⁵.

Se llega así a un concepto capital con el que los estoicos pretenden resolver el problema del destino y del libre albedrío, el de los hechos ‘codestinados’, “confatalia” traducción del término griego ‘suneimarménôs”.

Al presentar la teoría de la confatalidad, los filósofos de la Stoa pretenden diferenciar aquellas causas que inciden directamente y determinan la conducta de los hombres, de las causas eternas. Esto con el fin de atenuar un determinismo aún más radical, y no caer en la contradicción que podría surgir

²² *De Fato* X,21,21

²³ Id. XVI, 38

²⁴ Id XII,28,29

²⁵ Id.XIII,30

al negar por una parte la necesidad de las leyes eternas y afirmar por la otra el destino, Crisipo, al desaprobador la necesidad y pretender sin embargo que nada puede ocurrir sin causas precedentes, distinguió tipos de causas, para huir de la necesidad y retener el destino. De las causas, dice, “...*unas son perfectas y principales, y otras secundarias o próximas. Por ello, cuando decimos que todo ocurre según el destino por causas antecedentes, no queremos que se entienda que es por causas perfectas y principales, sino por causas secundarias, antecedentes y próximas...*”²⁶ Por ello, el destino deja de ser trascendente para convertirse en inmediato, próximo. Se verifica así el divorcio entre las eternas verdades universales y las causas fatales que gobiernan la conducta humana. Entre estas causas se sitúa, en primer lugar, la misma voluntad humana, lo que en el lenguaje estoico se denomina el “asentimiento”. Para ilustrar este concepto, Crisipo utiliza su conocida metáfora del cilindro y el cono, cuyos movimientos dependen sin duda de causas externas, como el impulso o el tipo de superficie, pero cuyos diferentes movimientos solamente están establecidos por sus propias naturalezas: el cilindro se desplaza en línea recta y el cono en círculo²⁷, o sea que cada uno reacciona ante lo exterior según su naturaleza interna.

Es aquí donde surge la insalvable contradicción de los estoicos, pues la libertad humana sólo queda salvada en apariencia. En efecto, si bien es cierto que la voluntad, que reside en la parte de alma que llaman ‘*hegemonikón*’, escapa a las causas próximas, también lo es el hecho de que el alma está configurada de acuerdo a una cierta naturaleza en virtud de una causalidad que, obviamente, escapa a esa misma voluntad. De esta manera, en su intento de otorgar un lugar al libre albedrío, los estoicos involuntariamente propondrían una causalidad aún más radical. Es la crítica que hace Cicerón cuando, en un

²⁶ Id. XVIII, 41

²⁷ Pues, dice [Crisipo], así como quien empuja un cilindro le da el principio de su movimiento pero no le da la capacidad de rodar, así la figura del objeto imprime, y es casi como si marcara su imagen (*speciem*) en el alma, pero el asentimiento (*adsensio*) queda en nuestra potestad y, de la misma manera que se dice en el caso de un cilindro, es un factor externo el que lo impulsa, pero en lo restante, se mueve según su propia fuerza y su naturaleza (XIX, 43).

pasaje anteriormente citado acusa a Crisipo de confirmar la “necesidad del destino”.

Si bien fue generalmente aceptada, Emile Bréhier²⁸ rechaza esta interpretación ciceroniana, intentando conciliar la afirmación del destino con la de la libertad moral, con el fin de diferenciar el fatalismo estoico del moderno. Identificado a la razón divina, el *fatum stoicum* determina menos los acontecimientos que su encadenamiento. Esta razón divina armoniza en el gran concierto universal las interacciones de los entes de las que cada uno está dotado de un dinamismo propio en tanto que expresión de la razón divina. Tal es el sentido, según Bréhier, de la distinción establecida por Crisipo entre causas principales y causas auxiliares. El adagio “todo ocurre según el destino” significa simplemente que todo ocurre en virtud de una causa antecedente. Pero si la causa antecedente determina la ocurrencia de un suceso, no determina el suceso mismo, que depende de la especificidad de la cosa afectada. Bréhier dice: “... *nada está más alejado de Crisipo que el determinismo laplaciano : su fatalismo consiste apenas en el concurso armónico de agentes que producen espontáneamente los sucesos, y no es un lazo causal de sucesos...*”²⁹. Para este ilustre intérprete, lejos de excluir la espontaneidad de los seres, el destino la supone en tanto que asegura su coordinación sistemática. El *fatum stoicum* no es una realidad mecánica que determina pasivamente a los hombres, sino que deja subsistir su libertad moral, su capacidad de formular juicios racionales y perfeccionar su alma. Esta tesis funda el principio ético estoico: si el destino nos impone como una fatalidad irremediable la existencia de cosas que no dependen de nosotros, nos reserva el ejercicio de lo esencial: la razón, la virtud y todo lo que depende de nosotros. La libertad moral está en el orden del destino. Y el estoicismo es una filosofía de la libertad y la responsabilidad, según este intérprete.

Esto es lo relevante para nuestra incursión. Nos parece que la solución de Bréhier, que no compartimos en sus premisas, concluye en aquello que nos interesa afirmar: la diferencia entre los sabios y los no sabios, ya sea fatalidad o asentimiento, revela su profundidad insalvable por ser natural. Así, aunque no exonera al estoicismo de fatalismo, políticamente apunta a la consideración

²⁸ Bréhier, Emile op.cit.

²⁹ Idem 2 ed., 193-194

estoica de la diversidad humana como un mal, pues en efecto, existe una sólo forma de asentimiento sabio.

Y esto nos reenvía a nuestra pequeña paradoja de la desvinculación apolítica, que no puede acoger la diversidad de las formas, o sea que no puede concebir una subjetividad vinculante sin la unidad, producto de la deliberación, o en otros términos, que no puede pensar la virtud como referencia al otro sin la soberanía del demos.

Quisiera concluir con tres breves comentarios. El primero toca a un punto que no ha sido tratado, pero que configuró un interrogante filosófico central: el desarrollo ético del estoicismo en sus configuraciones históricas posteriores. La ética del buen vivir encontrará la forma de re-ligarse al cívico. Baste recordar su formulación más famosa: *“...y creen que el mundo está gobernado por la voluntad de los dioses, y que es como una ciudad y un Estado común de los hombres y los dioses, y cada uno de nosotros es parte de este mundo; por lo que se sigue por naturaleza que anteponeamos la utilidad común a la nuestra. Tal como en efecto, las leyes anteponen la salvación común a la de los individuos, así el hombre bueno, sabio y obediente a las leyes y conciente de la conveniencia social, piensa más en la ventaja de todos que en la de alguien o de él mismo. Ni se debe vituperar más al traidor de la patria que al desertor de la utilidad o salvación común por amor a la propia. Por lo cual debe alabarse aquel que afronta la muerte por la república, porque se conviene que ame más a la patria que a nosotros mismos...”*, dice Cicerón³⁰

Nuestro segundo comentario es sobre la cuestión del ideal ecuménico que parece reemplazar al cívico. La unidad de la ciudad deviene en unidad del género humano: la naturaleza común es la causa de la cohesión de las cosas. Recordemos entonces que la referencia discursiva que reemplaza a la ciudad es la naturaleza con rasgos divinos y políticos. Los estoicos dicen que el alma es un cuerpo, es un ser vivo, un animal. Incluso afirman que el Mundo es un cuerpo, un ser vivo, esto significa una omnipresencia divina física. La phisis estoica es una fuerza cosmogónica que crea el mundo y el orden. El materialismo estoico enuncia la presencia de lo divino en lo más mínimo, tanto

³⁰ De fin, III, 19, 62-3

epistemológica como éticamente. La divinidad es principio inmaterial en la materia (nada más lejos del carácter antropomórfico de los dioses).

En su obra de juventud, la *Politeía*, Zenón invita a la humanidad a la unidad: *“...No debemos vivir organizados en Ciudades y Demos, dándonos unos y otros diferentes leyes, sino que debemos considerar a todos los hombres como miembros de nuestros demos y conciudadanos nuestros. Y que el mundo sea Uno, y Uno también el orden, como un rebaño en que un prado común se alimenta al mismo tiempo y según la misma ley...”*³¹.

El ideal ecuménico surge en la cultura griega con la conquista de Alejandro: se da como una situación de hecho, pero no hay que entender esto como una mera forma de adaptarse. El nombre de Zenón está unido al levantamiento antimacedónico de Atenas y en general los antiguos maestros no aceptaron a los reyes (pero no fueron insurgentes, sino más bien glacialmente reservados). La afirmación estoica “sólo el sabio es rey” rechaza la monarquía helenística. La descomposición de la ciudad replantea la cuestión de la sociabilidad, más perentoria a partir del hundimiento de la tradición, hundimiento que empero no cuestiona el carácter gregario de la humanidad. La búsqueda de la buena constitución continúa...de alguna forma. Los epicúreos se retiran al jardín, los historiadores contraponen la vida actual al estado de Naturaleza. Todos piensan que la naturaleza organiza la vida; la civilización, que la ha transmutado con su alternancia de sistemas, la desorganiza. Los estoicos imprimen a esta idea un desarrollo colosal.

Así, la verdadera unidad y armonía se piensa bajo la forma de la ciudad, pues la gran Megalópolis, el mundo, tiene una sólo constitución y la misma ley. Así, el estoicismo ateniense retoma el problema de la mejor constitución en términos nuevos y viejos. La Cosmópolis se diferencia de la polis en que no requiere ya la acción humana, pues depende de lo natural- divino, y apenas requiere nuestro asentimiento sabio. Hacer que los hombres vivan en armonía y mutuo afecto ya no es cuestión de legislación. Ahora es la naturaleza la que se ocupa de ello, aunque lo hace en un plano trascendental, fuera de la historia. Así, el hundimiento de la ciudad revela para los estoicos un malestar humano fundamental: hay una incomunicación propia de los humanos que se

³¹ SVF, II,462

debe a la maldad innata de los vulgares y la diversidad de costumbres, deseos y leyes.

Los estoicos describen al mundo ideal con el vocabulario de la ciudad, los Sabios son los ciudadanos y la ley de la Naturaleza su constitución. Bréhier considera que tomaron este vocabulario por que no tenían otro a su disposición. Pero Daraki y Romeyer-Dherbey disienten, alegando la alternativa de verlo como un reino, y la elección de verlo como una ciudad. Los estoicos estiman la ciudad, pero constatan su degradación histórica y así rechazan las actuales. El reino de la conquista alejandrina, aparentemente unificado, es de hecho el reino de la división, de las constituciones diversas y leyes que no son las mismas, y si se piensa que esa diversidad conduce a incomunicación, es porque el sentido de comunidad permanece aún ligado a la soberanía del démos.

BIBLIOGRAFÍA.

ANTOLOGÍA DE LOS PRIMEROS ESTOICOS GRIEGOS, DIRECCIÓN MARTÍN SEVILLA RODRÍGUEZ, AKAL, MADRID 1991

ALBERTE, A. Historia de la retórica latina. Evolución de los criterios estético-literarios desde Cicerón hasta Agustín. Amsterdam 1992.

Arévalo J:P:*El refugio Estoico*, Amabar, Burgos,1988

Bréhier, Emile Crysippe et l'ancien stoïcisme Paris, 1951

CAPPELLETTI, Á. Introducción, traducción y notas al *Sobre el destino* de Cicerón. Rosario 1964.

CRAIG, CH. Form as Argument in Cicero's Speeches. A study of dilema. Atlanta 1993.

DARAKI, María y Romeyer-Dherbey, Gilbert *El mundo helenístico: cínicos, estoicos, epicúneos*, Akal, Madrid,1996

Julia, Victoria , Boeri, Marcelo y Corso, Laura *Las exposiciones antiguas de la ética estoica*, Buenos Aires, Eudeba,1998

MILTON VALENTE, P. L'éthique stoïcienne chez Cicéron. Paris 1956.

MONDOLFO, R. Historia de la filosofía greco-romana. Trad. de Segundo A. Tri. Buenos Aires 1980.

MURPHY, J. (ED.). Sinopsis histórica de la retórica clásica. Versión española de A. R. Bocanegra. Madrid 1983.

Nava Contreras, M. *LA ARGUMENTACIÓN EN TORNO AL PROBLEMA DEL DESTINO EN EL DE FATO DE CICERÓN*. Publicado en *Florentia Iliberritana*, Universidad de Granada, España, 9, 1998 : 263-282.

YON, A. Introduction à CICÉRON. Traité du destin. Paris 1973.

