

Proairesis, libertad y liberación en las Disertaciones de Epicteto

Proairesis, Freedom and Liberation in the Dissertations of Epictetus

Rodrigo Sebastián Braicovich
Universidad Nacional de Rosario.
Rosario - Argentina.

Resumen

El objetivo de las presentes páginas consiste en analizar el concepto de libertad en las *Disertaciones* de Epicteto, centrándonos sobre la posibilidad de la libertad y su articulación con el concepto de *proairesis*. Demostraremos que la libertad no puede ser comprendida en la obra de Epicteto simplemente como un proceso negativo de liberación respecto de determinaciones (externas e internas), sino que exige un momento complementario de sustitución de las determinaciones erróneas por determinaciones racionales/virtuosas. Tal conclusión exigirá precisar que la *proairesis* no es en absoluto una facultad naturalmente indeterminada y libre, sino que su libertad opera como un horizonte regulativo al que sólo se puede acceder mediante el correcto cuidado (*epiméleia*) del alma.

Palabras clave: Epicteto, estoicismo, libertad, *proairesis*.

Abstract

The aim of the present paper will be to analyse the concept of freedom within Epictetus' *Dissertations*, focusing on the possibility of freedom and its articulation to the concept of *proairesis*. We shall prove that freedom cannot be understood within Epictetus' work merely as a negative process of liberation from (internal and external) determinations, but that it demands a complementary moment of substitu-

ting wrong determinations with rational/virtuous ones. Such a conclusion will require the clarification that the proairesis is in no way a naturally undetermined and free faculty of the soul, but that its freedom operates as a regulative horizon which can only be reached through the correct care (*epiméleia*) of the soul.

Key words: Epictetus, Stoicism, Freedom, *Proairesis*.

Los estudios contemporáneos sobre el problema de la libertad en el estoicismo se han concentrado en forma casi exclusiva sobre la solución compatibilista de Crisipo (en sus diversas variantes y formulaciones) ante la pregunta por la responsabilidad moral en un universo determinista¹. En forma inversa, el estoicismo romano ha sido las más de las veces relegado a un plano secundario, cuyo papel predominante se reduce a operar (en forma puramente instrumental, en muchas ocasiones) como comentario y elucidación de ciertos pasajes problemáticos presentes en las fuentes antiguas².

Contrariamente a dicha tendencia, consideramos que las reflexiones de Epicteto sobre la problemática de la libertad no se reducen a meras glosas y comentarios a las doctrinas del estoicismo antiguo, sino que i) constituyen una fuente ineludible en toda posible reconstrucción de la filosofía estoica en tanto *sistema*, y que ii) las *Disertaciones* ofrecen, a este mismo fin, el único tratamiento estoico sistemático y articulado sobre la problemática de la libertad.

Haciendo a un lado la pregunta acerca de hasta qué punto el pensamiento de Epicteto se mantiene fiel a las doctrinas estructurantes del estoi-

1 Cf., entre otros, BELAVAL, Yvon: "Sur la liberté stoïcienne", *Kant-Studien*, vol. LXVII, n° 3 (1976), pp. 333-338; BOERI, Marcelo D.: "El determinismo estoico y los argumentos compatibilistas de Crisipo", *Cuadernos del Sur – Filosofía*, n° 29 (2000), pp. 11-47; BOTROS, Sophie: "Freedom, causality, fatalism and Early stoic Philosophy", *Phronesis*, n° 30 (1985), pp. 274-304; GOULD, Josiah B.: "The stoic conception of fate", *Journal of the History of Ideas*, vol. XXXV, n° 1 (1974), pp.17-32; REESOR, Margaret E.: "Fate and possibility in Early Stoic Philosophy", *Phoenix*, vol. XIX, n° 4 (1965), pp. 285-297; SALLES, Ricardo: "Compatibilism: Stoic and Modern", *Archiv für Geschichte der Philosophie* (Walter de Gruyter), vol. LXXXIII, n° 1 (2001), pp. 1-23; SALLES, Ricardo; MOLINA, José: "¿Depende todo lo que hacemos de factores externos? Causalidad externa y causalidad interna en la psicología estoica de las acciones", *Nova Tellus* (Centro de Estudios Clásicos), vol. XXII, n°2 (2004), pp. 123-149; SHARPLES, Robert: "Soft determinism and freedom in early stoicism", *Phronesis*, n° 31 (1986), pp. 266-279.

2 Cf. especialmente BOBZIEN, Suzanne: *Determinism and freedom in Stoic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1998.

cismo antiguo, nuestro objetivo consistirá en analizar qué concepción de la libertad opera en las *Disertaciones* de Epicteto, así como su relación con el concepto de *liberación* - entendido este último en tanto proceso permanente y nunca clausurado en la constitución de la sabiduría. (Supondremos para esto que una serie de principios doctrinales estoicos se preservan sin conflictos en Epicteto: el determinismo universal, el determinismo epistémico³, la negación de la conducta akrática⁴ y, por último, la tendencia de todo ser vivo hacia aquello que le resulta propio, familiar, etc.).

Será nuestro objetivo articular tres elementos esenciales para la comprensión de esta problemática: en primer lugar, la imposibilidad de considerar a la libertad (tal como este concepto opera en las *Disertaciones*) en términos de *indeterminación* absoluta. En segundo lugar, la necesidad de considerar la indeterminación respecto de determinaciones externas como sólo un momento en la conquista de la libertad. Finalmente, una definición de la libertad/liberación que implica necesariamente consideraciones relativas al estado epistémico de la *proáiresis* del agente.

I

¿Qué significa la libertad para Epicteto? ¿Qué significa ser libre en un mundo donde todo está determinado? ¿Qué significa, en última instancia, la libertad para un ex-esclavo? Inicialmente, una importante serie de pasajes de las *Disertaciones* de Epicteto parecerían poner de manifiesto un principio de carácter axiomático⁵: existe cierta facultad/capacidad propiamente humana que

- 3 Entendemos por *determinismo epistémico* la doctrina que establece la imposibilidad de no asentir a la verdad cuando ésta se presenta como tal y, conversamente, la imposibilidad de dar nuestro asentimiento a una propiciación cuando ésta se presenta como falsa.
- 4 Para una discusión del fenómeno de la akrasia como oscilación sucesiva entre dos conjuntos proposicionales, cf. nuestro "El problema de la *akrasia* en las *Disertaciones* de Epicteto", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* (Universidad Complutense de Madrid), n° 40 (2007).
- 5 Es preciso asentar una precaución inicial: el discurso de Epicteto (aun cuando sea preciso tener en cuenta el atenuante de que estamos ante un relato de segunda mano) ofrece una serie de dificultades interpretativas mayores: la frecuente superposición de términos aparentemente heterogéneos (fundamentalmente, en lo que nos concierne: *hegemonikón* y *proáiresis*), la asignación de un mismo grupo de adjetivos ya a una facultad del alma, ya a las acciones humanas, y, por último, la recurrencia de definiciones parciales que omiten elementos esenciales al objeto definido, son sólo algunas de las dificultades her-

parece carecer por completo de determinaciones *extrínsecas* a la acción misma, es decir, en las que la libertad del agente parece ser completamente indeterminada. Tales pasajes permiten ser ordenados en tres grupos que pueden ser ejemplificados mediante las siguientes proposiciones:

[a1] “La proairesis⁶ es por naturaleza libre (*eleútheron*) e incoercible (*ananágkaston*), y lo demás sujeto a trabas (*kolutá*), coercible (*anagkastá*), esclavo (*doúla*), ajeno (*allótria*).” (II, 15.1)⁷

[a2] “La divinidad no sólo nos concedió esas capacidades con las que podemos soportar todo lo que suceda [...] sino que además [...] nos las concedió incoercibles, libres de impedimentos, inesclavizables, las hizo absolutamente dependientes de nosotros (*hólōn eph' emín*).” (I, 6.40)⁸

menéuticas con las que se encuentra el intérprete al momento de analizar la problemática de la libertad. Ciertamente es que esto en absoluto menoscaba su rigor filosófico, sino simplemente su exposición argumental. A fin de cuentas, lejos han quedado las épocas de las sutilezas dialécticas de Crisipo, y los estoicos romanos son plenamente conscientes del carácter eminentemente práctico que atribuyen al discurso filosófico. Aun así, la lectura de las *Disertaciones* exige reconocer que la lógica que subyace bajo las diatribas aparentemente caóticas expresa una claridad notable en cuanto a la capacidad de articular los diferentes ejes doctrinales que atraviesan la ética estoica desde sus inicios.

- 6 Ante la dificultad de la exportación de “*proairesis*” al castellano, en adelante conservaremos el término en griego. Aun cuando el *albedrío* pueda ser *libero* o *servo*, las inevitables reminiscencias cristianas sólo pueden oscurecer el problema y ocultar la posible solución; en el caso de “elección”, la cual parece ser una opción adecuada de traducción (en tanto carece de reminiscencias morales y posee suficiente neutralidad técnica), el problema es que, como veremos por lo implicado en el concepto original de *proairesis*, ofrece demasiado poco. En todo caso, las ediciones consultadas presentan las siguientes traducciones, ninguna de las cuales parece expresar el complejísimo campo semántico que estamos tratando de alcanzar: Ortiz García: “albedrío”; Oldfather: “moral purpose”; Seddon: “moral character”; George Long: “will”; Du Moulin: “propos”; Thurot: “volonté”; Dacier: “volonté”; Rivaudeau: “résolution”.
- 7 Cf. asimismo: “No tienes nada superior a la proairesis, sino que a ella está subordinado lo demás, y ella misma no puede ser esclavizada ni subordinada” (II, 10.1). En lo sucesivo, las traducciones de las *Disertaciones* corresponderán a la edición de Paloma Ortiz García (Gredos, Barcelona, 1993). Todas las cursivas son nuestras.
- 8 Cf. asimismo: “Una proairesis correcta [...Zeus...] la puso en mis manos y me la entregó tal cual él la tenía: libre de impedimentos, incoercible, sin trabas.” (III, 3.10); “Si alguien es desdichado, acuérdate de que es desdichado consigo mismo. Porque la divinidad hizo a todos los hombres para ser felices, para vivir con equilibrio. Para eso nos dio recursos, entregando a cada uno unos como propios y otros como ajenos. Los que pueden ser impedidos y arrebatados y los coercibles no son propios, y son propios los libres de impedimentos.” (III, 24.2-3)

[a3] “En el terreno del asentimiento: ¿puede alguien impedirte asentir a la verdad? Nadie. ¿Puede alguien obligarte a admitir la mentira? Nadie. ¿Ves cómo en este terreno tienes una proairesis libre de impedimentos (*akóluton*), incoercible y libre de trabas (*aparapódiston*)?” (I, 17.22-23)⁹

Una primera aproximación a tales pasajes parecería hacer evidente que Epicteto suscribe una concepción de la libertad que podría ser esquematizada de la siguiente forma:

- El hombre posee una facultad específica que alcanza a distinguirlo de los animales no racionales, i.e., la proairesis, frecuentemente identificada con el uso (correcto o incorrecto) de las representaciones.
- Ésta facultad ha sido entregada a los hombres por Zeus o, en otros términos, es una porción/fragmento¹⁰ de la razón divina.
- La proairesis es por naturaleza libre e incoercible, i.e., no puede ser bajo ninguna circunstancia determinada a actuar (o a dejar de hacerlo) ni por causas externas ni por causas internas.

De lo precedente parece desprenderse como consecuencia lógica el siguiente principio: [L1] la libertad, propia del ser humano en toda circunstancia, consiste en el ejercicio de una facultad que no puede ser determinada en un sentido u otro por ningún factor previo. En otras palabras, en cada una de nuestras acciones somos *absoluta e incondicionalmente* libres.

Una observación se vuelve necesaria en esta primera aproximación: asumir como definitiva tal interpretación implicaría admitir una contradicción evidente en el estoicismo de Epicteto. En efecto, la consideración de la *proairesis* como una facultad absoluta, natural e incondicionalmente indeterminada, difícilmente pueda ser conciliada con la matriz estoica del determinismo universal a la que el propio Epicteto adhiere en forma explícita. Si todo está naturalmente

9 Cf. asimismo: “–Si me amenazan de muerte, eso me obliga. –No es la amenaza, sino que te parece que es mejor hacer una de esas cosas que morir. De nuevo, por tanto, te obligó tu opinión; es decir, tu proairesis forzó a tu proairesis. Pues, si esa parte suya que el dios nos dio desprendiéndola de sí pudiera ser sometida por él o por otro a impedimentos o coacciones, ya no sería un dios ni se estaría ocupando de nosotros del modo que corresponde” (I, 17.25–27); “Si quieres, eres libre. Si quieres, no harás reclamaciones a nadie, no te quejarás de nadie, todo sucederá de acuerdo con el parecer tanto tuyo como de la divinidad” (I, 17.28).

10 Cf. la detallada exposición de Julia Annas del concepto de *hegemonikón* en tanto porción del pneûma cósmico: ANNAS, Julia: *Hellenistic philosophy of mind*, University of California Press, Berkeley, 1992, pp. 37-56.

(pre)determinado desde el inicio de los tiempos, si cada acontecimiento depende de una causa anterior, y si no existe acontecimiento incausado, el postulado de una libertad indeterminada constituye, cuanto menos, un contrasentido evidente. En segundo lugar, tal interpretación provocaría una colisión inevitable con uno de los desarrollos particulares de la doctrina de la necesidad, al cual hemos aludido bajo la idea de *determinismo epistémico*, a saber: la imposibilidad de dejar de asentir a la verdad (cuando ésta se presenta manifiestamente como tal) y de rechazar la falsedad (cuando ésta se devela precisamente como tal)¹¹. Asumir una indeterminación incondicional de la proaíresis exigiría admitir, por el contrario, que sería posible no asentir a la verdad aun cuando ésta se presentase como tal¹².

En este sentido, el grupo de pasajes [a1] plantea una pregunta ineludible: si, efectivamente, la proaíresis es por naturaleza libre e incoercible, ¿cómo explicar la esclavitud bajo la que viven sometidos los no-sabios? En rigor, la pregunta debería ser formulada en términos que no impliquen en modo alguno una conexión con las ideas de sabiduría e ignorancia: si la proaíresis es por naturaleza libre e incoercible ¿cómo explicar las acciones de aquellos que viven sometidos a las fluctuaciones de la fortuna? Mas aun: si la proaíresis fuera efectiva e incondicionalmente libre, nada podría la fortuna sobre el destino de los hombres, dado que ella sería en todo momento libre de asentir o dejar de asentir a las impresiones que se presentan al alma como mediación entre ella y la exterioridad. Si ésta fuera la solución ofrecida por Epicteto, el paso decisivo desde la inmanencia estoica hacia la trascendencia cristiana ya estaría dado: toda consideración acerca del grado efectivo de libertad ejercido en una acción humana debería desentenderse de cualquier elemento singular y propio del devenir psíquico del agente y de su estado epistémico, limitándose a considerar el *factum* de su pertenencia

11 Cf. fundamentalmente I, 28; II, 25; IV, 1.69-70; III, 3.

12 Es claro que no nos encontramos en modo alguno frente a un axioma incontestable: muchos libertarians contemporáneos consideran que es precisamente en la negación de este principio del determinismo epistémico en donde reside la posibilidad única de la responsabilidad moral. Vid., fundamentalmente, Mele, Alfred R. *Autonomous agents: from self-control to autonomy*, Oxford University Press, Oxford, 1995, y KANE, Robert: *The significance of free will*, Oxford University Press, Oxford, 1996. Ambos autores pretenden responder en parte al resurgimiento de tal principio en la obra de Galen Strawson (*Freedom and belief*; Clarendon Press, Oxford, 1986) y a la subsecuente negación de la posibilidad de asignar responsabilidades morales.

cia al género humano. En tal caso, toda acción sería pasible de ser evaluada según criterios de responsabilidad moral, lo cual permitiría determinar las culpas/recompensas pertinentes.

Que Epicteto no sólo admita la existencia de individuos que no son libres, sino que el análisis de sus acciones sea quizás el motivo de inspiración de toda su obra, es suficiente para condicionar la existencia efectiva de tal libertad. En otras palabras, es claro que, si existen acciones no-libres, la libertad no puede ser incondicional.

II

Si no todas las acciones son libres (lo cual exige precisar aquel exiguo axioma que sostenía sin más que “la proáresis es por naturaleza libre e incoercible”), una segunda alternativa de interpretación parece viable: definir a la libertad por vía de la negación. El análisis del contexto que enmarca sistemáticamente el grupo de pasajes [a3] desnuda un elemento esencial: la aparente libertad incondicionada que Epicteto atribuye a las acciones humanas no es más que la negación de la posibilidad de que *otro individuo* determine mis acciones. No deja de sorprender, en este sentido, la sistematicidad con la que aparece significada la posibilidad de la acción libre: aquella que no es determinada por *nadie* (*oudeis*). Ahora bien, del hecho de que cada uno de los pasajes¹³ en donde Epicteto emprende la defensa de la ausencia de determinaciones se vean coronados por la *referencia al otro* (situación cuyo extremo habremos de encontrar en la relación tirano-súbdito¹⁴), ¿es lícito concluir que la libertad se reduce a que nuestras acciones no sean determinadas por *nadie*? Si esto fuera así, nos veríamos forzados a cualificar como incondicionalmente libres a aquellos que son esclavos de la fortuna (en tanto entendamos a esta última como metáfora que designa la sucesión causal de acontecimientos no necesariamente personificados en un individuo humano). Si bien ésta parece ser por momentos una alternativa asumida por Epicteto¹⁵, la inconsistencia implícita en establecer tal fórmula como definitiva se hace evidente mediante una consideración global de los objeti-

13 Cf. I, 12.9-15; I, 17.22-28; I, 18.17; I, 19.7; II, 2.4; III, 24.69; IV, 7.16-18.

14 El sabio tirano de Epicteto es perfectamente consciente de que si no opera a través de la *doxa*, su poder real es nulo. Cf. los célebres pasajes de I, 18.17 y II, 2.4.

15 Cf. especialmente IV, 1.56-57: “Cualquiera a quien otro pueda poner impedimentos o coaccionar [...] no es libre”.

vos fundacionales de la filosofía estoica: liberar al hombre de la esclavitud respecto de la fortuna a través de la comprensión de su necesidad y de la imposibilidad de escapar a la misma. En otras palabras, una acción que no ha sido determinada por nadie, pero sí por acontecimientos exteriores, no puede ser en absoluto considerada como libre.

En caso de que ampliemos esta definición provisoria de la acción libre como aquella que no ha sido forzada/determinada por nadie (distinto del agente) para designar como libre sólo a aquellas acciones que no han sido determinadas por ningún *factor externo* (sea éste un hombre o un acontecimiento natural), el horizonte parece ofrecer dos nuevas perspectivas: o bien consideramos que la libertad consiste en la ausencia de determinaciones exteriores al agente [L2], o bien que la libertad consiste en el ejercicio de una voluntad libre, entendiendo por ésta una facultad que no puede ser determinada desde el exterior, sino que se determina a sí misma [L3].

III

Una cuarta serie de pasajes deben ser considerados para evaluar la pertinencia de [L2]:

[a4] “Cuando hagamos algo inconveniente [...] no echaremos la culpa a otra cosa más que a la opinión¹⁶ por la que lo hicimos, e intentaremos extirpar eso más que los tumores y abscesos del cuerpo. Así también reconoceremos que eso mismo es la razón (*aition*) de lo que hacemos correctamente. Y no echaremos la culpa ni al siervo, ni al vecino, ni a la mujer ni a los hijos como responsables de los males que nos acontezcan, convencidos de que si no nos hubiera parecido de esa manera, habríamos obrado en consecuencia. De lo que nos parece (*toû dóxai*) o no nos parece somos dueños nosotros, y no lo exterior (*tà ektós*).” (I, 11.35-37)¹⁷

16 No deja de ser curiosa -aunque paradigmática respecto de la incomprensión de la verdadera dimensión de la libertad en Epicteto- la anacrónica lectura de Oldfather, quien traduce, en este preciso contexto, *tò dógma* por “the decision of our will”. (*The Discourses as reported by Arrian. The Manual and Fragments*, I, edición bilingüe, prólogo, traducción y notas de W.A. Oldfather, Heinemann, Londres, 1961, p. 87).

17 Cf. asimismo: “-Si me amenazan de muerte, eso me obliga. -No es la amenaza, sino que te parece que es mejor hacer una de esas cosas que morir. De nuevo, por tanto, te obligó tu opinión; es decir, tu proáiresis forzó a tu proáiresis.” (I, 17.25-27).

Legado primordial del estoicismo romano, la doctrina implícita en estos pasajes opera como una refutación implícita pero decisiva de [L2]: la libertad no puede ser ausencia de determinaciones externas precisamente porque tales determinaciones no existen. Si un acontecimiento/individuo aparece como determinando la conducta del agente, esto sólo puede suceder en tanto se dé en el alma del agente una opinión que exprese la necesidad de sucumbir ante tal determinación. Sin embargo, en un último examen, no es la exterioridad (*tà ektós*) la que determina la acción, sino solamente la opinión que media entre ella y el alma¹⁸. No obstante, y dado que no existen determinaciones exteriores, ¿significa esto que podemos retornar hacia las series de pasajes [a1, a2, a3] y establecerlas como definitivas bajo la condición de considerar que la proaíresis es libre simplemente porque no puede ser determinada desde la exterioridad? La respuesta es claramente negativa: que la exterioridad sea impotente para determinar el curso de acción que habré de seguir no significa que la opinión también lo sea¹⁹ – y es eso precisamente lo que señalaba [a4]. En consecuencia:

[a5] “Lo que es libre por naturaleza no admite turbaciones o impedimentos de ningún otro más que de sí mismo.” (I, 19.7)²⁰

Aun cuando la proaíresis no pueda ser determinada desde la exterioridad, sí puede serlo desde la propia interioridad. La importancia de este principio radica en dos consecuencias primordiales que de él se deducen: en primer lugar, a lo que asistimos mediante la noción de un alma que se obstaculiza a sí misma, que es causa de sus propias turbaciones, es a la *cuálifica-*

18 Si bien no habremos de detenernos en ello, es preciso señalar que la consecuencia de esta doctrina para la terapéutica estoica de las pasiones es de importancia crucial: instalar la opinión como *mediación* entre la exterioridad y la interioridad es no sólo el movimiento teórico que permite localizar la fuente real de las determinaciones, sino la posibilidad de operar sobre ellas.

19 A pesar de que esto parece establecer un esquema tripartito *exterioridad – opinión – alma*, se debe admitir como hipótesis de mínima (sin ingresar en la problemática acerca de qué es exactamente el alma para Epicteto – y para los estoicos en general) que la proaíresis no es independiente de la opinión que la precede (en caso de que efectivamente decidamos establecer una distinción entre ambas): la falsedad o verdad de la opinión determinará, como veremos, el estado general de la proaíresis.

20 Cf. asimismo: “¿Qué cosa puede naturalmente estorbar a la proaíresis? Nada de lo extraño a la proaíresis, sino sólo ella misma cuando se desvía. Por eso se vuelve o sólo maldad o sólo virtud.” (II, 23.19).

ción y jerarquización de las determinaciones internas. Si no todas las determinaciones que provienen del alma son compatibles con la atribución de libertad, esto se debe a que algunas de ellas pueden operar en contra de la misma. Este elemento establece a su vez la ruptura (prematura) con [L3] (voluntad libre y autodeterminada): suponiendo por un momento que se pueda establecer un paralelo entre los conceptos de “voluntad” y proairesis, es claro que esta última no puede jamás, para Epicteto, *auto*-determinarse, sino que es determinada a obrar de una u otra forma por las opiniones en base a las cuales opera.

Existe una posible objeción que parece a primera vista atendible: ¿porqué no ampliar la restringida definición de [L3] y asumir que es libre toda acción en la que el alma (como totalidad) se autodetermina [L4]? Tal parece ser por momentos la posición de algunos pasajes parciales:

“Libre es el que vive como quiere (*hos bouletai*).” (IV, 1.1-5)²¹

Sin embargo, la refutación de esta versión post-helenística del concepto de libre voluntad se produce en la continuación de este mismo pasaje, destinado en realidad a discutir el (supuesto) fenómeno de la conducta akrática:

“Libre es el que vive como quiere, al que no se puede forzar (*anagkásai*) ni poner impedimentos (*kolúsai*) ni violentar (*biásasthai*), sin obstáculos en sus impulsos ni fallos en sus deseos ni tropiezos en sus rechazos. Entonces, ¿quién quiere vivir en el error? Nadie. ¿Quién quiere vivir engañado, dejándose arrastrar, siendo injusto, incontinente, quejumbroso, vil? Nadie. Por lo tanto ningún malvado vive como quiere. Ni tampoco, por consiguiente, es libre. [...] ¿Tenemos algún malvado sin tristezas, sin temores, libre de eventualidades, libre de frustraciones? Ninguno.” (IV, 1.1-5)²²

21 Cf. asimismo: “Si quieres, eres libre.”(I, 17.28); “-¿Es otra cosa la libertad más que poder vivir como queremos? (II, 1.23-24).

22 Lo mismo ocurre si analizamos el contexto de II, 1.23-24 “-¿Es otra cosa la libertad más que poder vivir como queremos? -No. -Entonces, decíme, hombres, ¿queréis vivir en el error? -No queremos. -Y es que nadie que vive en el error es libre. [...] Nadie asustado, triste ni inquieto es libre, sino que el que se aparta de las tristezas, los miedos y las inquietudes, ése, por el mismo camino, se aparta también de ser esclavo.”

Aun cuando el “malvado” se determine a sí mismo a actuar, esta determinación estará siempre mediada por sus opiniones, o, en otros términos, por su estado epistémico. Como se hace evidente, el problema se reduce, en última instancia, a la *calidad* del alma que se determina a sí misma – lo cual no constituye más que otra perspectiva sobre la jerarquización de las determinaciones internas establecidas anteriormente. Un célebre pasaje parece condensar estos dos elementos (refutación de la mera autodeterminación y jerarquización):

“Es libre aquél a quien todo le sucede según su proáísis y a quien nadie puede poner trabas. Y entonces, ¿qué? ¿Es la libertad ausencia de razón? ¡Desde luego que no! Pues locura y libertad no van juntas. –Pues yo quiero que me suceda todo lo que se me ocurra y tal como se me ocurra (*pân tò dokoûn moi apobáinein, kân oposoûn dokei*). –Estás loco, desvarías. [...] ¿Pretendo escribir como me apetezca (*hos thélo*) el nombre de Díon? No, sino que me enseñan a querer escribirlo como se debe (*hós dei*). ¿Y en la música? Igual. Y en todo aquello que rige un arte o una ciencia, ¿qué? Si no, de nada valdría saber algo, si cada uno lo amoldara a sus propias pretensiones. Entonces, ¿sólo en lo mayor y lo más importante, la libertad, me está permitido querer a capricho (*efeítai moi thélein*)? De ningún modo, sino que en eso consiste la educación, en aprender a querer cada una de las cosas tal y como son.” (I, 12.9-15)

Encontramos aquí un elemento crucial para acercarnos (aun por la vía de la negación) a una definición de la libertad, esto es, la imposibilidad de afirmar que sea libre aquél que obra como quiere (*thélo / boulómai*²³). Es claro que esto exige una precisión complementaria:

“¿Qué es lo que nos hace libres de impedimentos y trabas al escribir? El saber escribir (*epísteme tou gráphein*). ¿Y qué al tocar la cítara? El saber tocar la cítara. Por lo tanto, también al vivir el saber vivir (*epísteme tou bioûn*).” (IV, 1.63)

23 La interpretación de esta problemática se habría visto facilitada en caso de que, atendiendo a la doctrina estoica de las *eupátheiai*, Epicteto hubiera establecido una distinción precisa y sistemática entre *thélo* y *boulómai* – distinción que Epicteto raramente respeta. No obstante, nuevamente es el contexto el que subsana la ausencia de rigor.

Como se hace evidente, no asistimos aquí a una ausencia de determinaciones, sino a la *sustitución* de determinaciones erróneas por determinaciones correctas. La proaíresis del sabio no expresa un ejercicio de *a-nomia*, sino la práctica de la *auto-nomía*: “Sólo a mí mismo subordino (*hupétajen*) mi proaíresis, dándome normas para su correcto uso” (IV, 12.12).

IV

El análisis precedente permite asentar ciertas conclusiones todavía parciales: en primer lugar, la libertad no consiste simplemente en la ausencia de determinaciones externas [L2], precisamente porque éstas no existen o, en otros términos, porque siempre están mediadas por determinaciones internas. Tampoco consiste en una ausencia de determinaciones internas [L3], en tanto la proaíresis está siempre precedida por una opinión / estado epistémico que opera como causa antecedente. Tampoco podemos, finalmente, concebirla como la capacidad de actuar como lo dicta la proaíresis [L4].

La razón de esta última negación nos lleva hacia un terreno por demás interesante en virtud de sus consecuencias: la acción *katá proaíresin* no puede ser índice de libertad, en tanto no existe tal cosa como la proaíresis *en abstracto*²⁴. La proaíresis no es una facultad indeterminada y carente de calificaciones singulares que los seres humanos compartirían y que podría ser puesta en movimiento en cualquier dirección y en cualquier circunstancia²⁵. Entre las asignaciones y calificaciones que recibe

24 Es precisamente este punto el que escapa al análisis de Susanne Bobzien en su desarrollo de la génesis histórica del concepto de “libre albedrío”. De acuerdo a Bobzien, proaíresis “does not refer to a person’s particular choice in a certain situation. First and foremost he uses the term to denote a disposition of the human mind which determines a person’s individual choices. The exertion of this disposition is the only thing that is never necessitated by external circumstances. What we choose thus depends on us.” (“The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem”, *Phronesis*, vol. XLIII, n° 2 (1998), p. 165). El problema es precisamente el “*us*”, es decir, el estado epistémico que opera como fundamento y determinación del “individual choice”.

25 Asumidos los principios de la psicología estoica, pretender que el uso correcto de las representaciones dependa del ignorante constituiría un contrasentido explícito y evidente. En efecto, si algo define al ignorante es precisamente su incapacidad para hacerlo. En este sentido, la frecuente pretensión de considerar la *proaíresis* de Epicteto como un antecedente de la *voluntas* cristiana (a pesar de la ya clásica crítica de J.M. Rist a las lec-

en la obra de Epicteto la proaíresis, es preciso distinguir tres tipos de enunciados:

(a) enunciados universales:

“La proaíresis es libre.”

(b) enunciados universales bi-condicionales:

“La proaíresis es libre si y sólo si”

(c) enunciados particulares:

“La proaíresis del sabio es libre.”

“La proaíresis del ignorante no es libre.”

Como creemos haber hecho evidente, el primer tipo de enunciados no pasa de representar una afirmación parcial que exige una relectura contextualizada, la cual desnuda una transmutación implícita en (b) o en (c): la proaíresis es libre *sólo cuando* asume cierto estado epistémico (i.e., aquél del sabio), estado que presupone (b) y hace imposible el contrario de (b) (es decir, que la proaíresis sea libre aun cuando no...). Esta transmutación ofrece la clave de bóveda para poder comprender la serie de pasajes con las que iniciamos estas páginas. Si, como afirmaba [a1], la proaíresis es libre por naturaleza, esto debe ser entendido ahora en tanto está en su naturaleza la posibilidad de serlo. En el caso de [a2], en caso de que atribuyamos a tales pasajes alguna importancia fuera de su función retórico/persuasiva, el hecho de que Zeus haya entregado a los hombres una facultad libre, no parece ser más que una indicación de que el estado óptimo de la proaíresis ha sido perdido – no mediante la caída en el pecado, sino simplemente mediante la adquisición de opiniones erróneas. Ambas especificaciones permiten comprender que la proaíresis puede asumir diversos estados que deben ser jerarquizados de acuerdo al estado epistémico que expresan:

“La esencia del bien es *cierta clase de proaíresis*; la del mal, cierta clase de proaíresis [...] Si las opiniones sobre las materias son correctas, hacen buena a la proaíresis, pero si son torcidas y desviadas, mala.” (I, 29.1-4)

turas de Bonhoeffer y Polenz; RIST, J.M.: *Stoic philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, pp. 228-232) difícilmente pueda ser considerada algo más que una empresa anacrónica. Cf. especialmente DE LACY, Philip: “The logical structure of the ethics of Epictetus”, *Classical Philology*, vol. XXXVIII, n° 2 (1943), pp. 120-122.

“Si [la proáíresis] es correcta, el hombre bueno se hace bueno; si falla, el hombre se hace malo.” (II, 23.28)²⁶

¿Significa esto que una alma desviada está condenada a la esclavitud? *Sí* en tanto el alma permanezca en ese estado. *No* en tanto se someta a un proceso de rectificación, de enmendación. Las propias palabras de Zeus son suficientes para precisar [a2]:

“Te di una parte de nosotros mismos, la capacidad de impulso y repulsión, de deseo y de rechazo, y, en pocas palabras, la de servirte de las representaciones; si te ocupas de ella (*epimeloúmenos*) y cifras en ella tu bien, nunca hallarás impedimentos ni tropezarás con trabas.” (I, 1.11)²⁷

Es claro que esta exigencia de someter el alma a un proceso de cuidado (*epiméleia*), de purificación (*katharós*), de formación (*exergázomai*) a fin de transformarlo en *katà phýsin*, no es posible “sin un ejercicio (*áskesin*) abundante y continuo” (III, 12.4-5); pero difícilmente pueda ser concebida una tarea ética más imperiosa y urgente que ella. El resultado (nunca definitivo) que nos espera al final de este proceso no es otra cosa que la liberación, la capacidad de servirse correctamente las representaciones y de no verse frustrado en los deseos y rechazos; de comprender e identificarse con la necesidad del lógos cósmico.

V

Podemos finalmente esbozar una definición de la libertad que incorpore los elementos señalados:

26 Significativamente, III, 23.4-5 introduce la proáíresis prácticamente como un *principium individuationis* del ser humano: “Una es la referencia común y otra la particular. En primer lugar, como hombre. ¿Qué se contiene en eso? No obrar al azar, como oveja, ni dañinamente, como fiera. La referencia particular tiene que ver con la ocupación de cada uno y con la proáíresis.”

27 Que la libertad sea el resultado de un proceso de purificación, aporta un elemento más para poner en entredicho los pasajes [a2], o, cuanto menos, reducirlos a una función meramente retórica: así como pretender que Aristóteles haya consignado la primera juventud (etapa previa a la conformación definitiva del éthos) como estado de máxima libertad es claramente contradictorio; similar contrasentido constituiría tomar al pie de la letra el estado inicial de la proáíresis como su estado óptimo.

[L6] Es libre una acción cuando la misma es expresión efectiva del estado epistémico del agente, siempre que se trate de un agente racional. Si el estado epistémico del agente es deficiente, hacer lo que quiere (o, mejor, lo que cree que quiere) sería una falsa libertad, en tanto estaría actuando determinado por factores exteriores a través de la mediación de opiniones erróneas.

En síntesis, la libertad no existe. Existe la liberación, pero ésta no es sino un proceso constante y eterno de cuidado del alma a fin de obrar de acuerdo a las determinaciones correctas. Cada una de nuestras acciones libres es el resultado de una conquista, índice de que hemos alcanzado (momentáneamente) el ideal que debemos volver a instaurar a cada momento como meta de nuestra *emendatio animi*²⁸. En este sentido, aun cuando no deberíamos concebir la libertad exclusivamente como liberación, en tanto y en cuanto se entienda por tal una liberación *respecto de*, cabe admitir que es preciso un momento inicial de liberación respecto de las determinaciones incorrectas, instancia primera que exige el momento complementario de la sustitución por las determinaciones correctas: “La impureza del alma son las opiniones malvadas, y su purificación, la inserción de opiniones como es debido.” (IV, 11.7-8)

Podemos aventurar, finalmente, uno de los objetivos que habrían guiado las argumentaciones de Epicteto en favor de esta definición de la libertad: la necesidad de señalar el origen real de las determinaciones (es decir, las opiniones falsas), no para poder identificar culpas y méritos, sino para traer a la luz tanto el componente epistémico que subyace a nuestras acciones y pasiones, como el camino de la *epiméleia* necesaria para alcanzar la libertad. No deja de ser significativa, en este sentido, la ausencia (en las *Disertaciones*) de pasajes que aborden explícitamente el problema de la responsabilidad moral en un horizonte determinista. A fin de cuentas, la filosofía no es un tribunal de faltas: “La escuela del filósofo [...] es un hospital.” (III, 23.30).

28 Esto explica la frecuencia de *kohío* (y derivados), y de *aperiptonta* y *aparapódiston* como cualificaciones de la acción libre.

Aun cuando, como indica Bobzien, el concepto de proairesis de Epicteto pueda haber operado como influencia en el desarrollo de la noción de *voluntad*²⁹, es claro que esto sólo pudo suceder gracias a una interpretación mutilada del estoicismo del filósofo estoico. En todo caso, creemos haber hecho evidente que si cabe un lugar a su concepción de la proairesis en la historia de la psicología de la acción, tal lugar sólo puede ser el de una *alternativa* olvidada, sólida y todavía sugestiva. De allí que las actuales discusiones acerca de la problemática de la responsabilidad moral podrían verse fuertemente enriquecidas (luego de cinco décadas de insistencia estéril sobre las mismas alternativas) a partir de una relectura profunda de las *Disertaciones*, en las cuales la ausencia de discusión acerca de la dicotomía compatibilismo/incompatibilismo permite comprender hasta qué punto los debates actuales se han construido sobre la naturalización de facultades que (aunque más no sea con una finalidad especulativa) bien haríamos en cuestionar.

29 Cf. Bobzien, Suzanne, *Determinism and freedom in Stoic Philosophy*, pp. 411-412.