

**Diferenciación entre
la libertad/esclavitud
metafísica y la
libertad/esclavitud
jurídico-político-social:
Cicerón, Séneca y Epicteto**



Francisco Miguel Ortiz Delgado
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México



Diferenciación entre la libertad/esclavitud metafísica y la libertad/esclavitud jurídico-político-social: Cicerón, Séneca y Epicteto*

Resumen: en este artículo identificamos que los filósofos Marco Tulio Cicerón, Lucio Anneo Séneca y Epicteto conciben una “libertad” que es característica del sabio y feliz, y una “esclavitud” que es característica del no-sabio e infeliz, aunque no les otorgaron un vocablo especial. A tales concepciones, según proponemos, las denominamos “libertad metafísica” y “esclavitud metafísica” respectivamente. Demostramos que los tres pensadores diferenciaron a éstas, con distintas intensidades y propósitos y en reiteradas ocasiones, principalmente de la libertad/esclavitud jurídico-político-social.

Palabras clave: libertad, esclavitud, sabiduría, ética antigua, política romana.

Differentiation between the metaphysical freedom/slavery and the juridical-political-social freedom/slavery: Cicero, Seneca and Epictetus

Abstract: in this article we identify that the philosophers Marcus Tullius Cicero, Lucius Annaeus Seneca and Epictetus conceive a “freedom” that is characteristic of the wise and happy, and a “slavery” that is characteristic of the unwise and unhappy, nevertheless they did not use a special word for them. We name such conceptions “metaphysical freedom” and “metaphysical slavery” respectively. And we demonstrate that, in divergent intensities and objectives and in many places, the three thinkers differentiated this freedom/slavery principally from the juridical-political-social freedom/slavery.

Keywords: freedom, slavery, wisdom, ancient ethics, roman politics.

Fecha de recepción: 1 de julio de 2017
Fecha de aceptación: 21 de marzo de 2018

Forma de citar (APA): Ortiz, F. (2018). Diferenciación entre la libertad/esclavitud metafísica y la libertad/esclavitud jurídico-político-social: Cicerón, Séneca y Epicteto. *Revista Filosofía UIS*, 17(2), doi:<http://dx.doi.org/10.18273/revfil.v17n2-2018005>

Forma de citar (Harvard): Ortiz, F. (2018). Diferenciación entre la libertad/esclavitud metafísica y la libertad/esclavitud jurídico-político-social: Cicerón, Séneca y Epicteto. *Revista Filosofía UIS*, 17(2), 85-108.

Francisco Miguel Ortiz Delgado: mexicano. Doctorando en Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Correo electrónico: fmiguelod@gmail.com

* Artículo de reflexión derivado de investigación.

Diferenciación entre la libertad/esclavitud metafísica y la libertad/esclavitud jurídico-político-social: Cicerón, Séneca y Epicteto

1. Introducción

Pese a que los tres autores a revisar, Cicerón, Séneca y Epicteto, se encuentran en una temporalidad que abarca unos doscientos cuarenta años, del 104 a.C. al 135 d.C., y pese a las diferentes escuelas y tendencias filosóficas a las que pertenecieron (Cicerón simpatizó más con el academicismo que con el estoicismo; y tanto Séneca como Epicteto fueron estoicos *sui generis* o en cierta medida heterodoxos, no siempre apegados fielmente al estoicismo original), cada uno de los tres filósofos reflejan en sus varios escritos al menos dos concepciones diferenciadas del tándem libertad/esclavitud¹, *libertas/servitus*, *ἐλευθερία/δουλεία*.

Una de esas concepciones es la que pertenece, simultáneamente, a los ámbitos jurídico, político y social. Esta libertad, con aquellos tres ámbitos correlacionados, apareció con la prosperidad de la democracia en ciertas *polis* del Mediterráneo hacia el siglo V a.C. o antes; el surgimiento de la democracia en Grecia propició el diálogo con “el otro”, donde vivir (en la *polis*) se convirtió en una libertad, primariamente política (Gagin, 2011, p. 100), pero también jurídica y social en tanto que las leyes aseguraron la posibilidad de debate y de participación en la cuestión pública, de un mayor número de individuos. Los griegos, en el siglo V a.C., habían escapado del “carácter sagrado y autoritario” de la monarquía de la “época arcaica” (Gagin, 2011, p. 102).

¹ Algunas de las ideas desarrolladas en el presente texto aparecen de forma incipiente y marginalmente en una ponencia que presenté en el XXXVII Coloquio del Grupo Internacional de Investigación sobre la Esclavitud desde la Antigüedad, en diciembre de 2014. Mi agradecimiento al revisor anónimo (o revisores) del presente artículo pues, en virtud de sus observaciones, propició en este artículo una mayor profundidad y claridad sobre los temas tratados. Cualquier error o equívoco que subsista sigue siendo responsabilidad mía.

En Roma, en el 509 a.C., se da el primer paso hacia una democracia con la expulsión de los reyes; para el siglo IV a.C., tras una serie de movimientos sociales que obligó a los patricios a promulgar y aceptar ciertas leyes a favor de una mayor participación política de los plebeyos, se afianzó un ambiente democrático. Para el siglo I a.C., época en la que vivió Cicerón, aquel ambiente democrático así como republicano estaba siendo despedazado y se vivían sus últimos momentos (“The long crisis that destabilized and eventually destroyed the Republic opened in the 130s [...] A repetitive pattern emerged of civilian reformers [...], who argued for reform and were usually assassinated for their pains, and successful generals, who imposed it” (Everitt, 2003, p. 16). Donde estas imposiciones de los generales exitosos no significaban otra cosa que la disminución de la libertad política de los romanos). En el 27 a.C. fue oficialmente instaurado el Principado con César Augusto, a partir de aquí el despotismo gobernaría intermitentemente en Roma. El carácter despótico del sistema romano destruyó gran parte de la libertad que llamaremos jurídico-político-social (porque conlleva éstos tres ámbitos y la cual es, evidentemente, de índole física e histórica, no metafísica ni trans-histórica), libertad de la que más que menos habían gozado los romanos del tiempo de la República (509-27 a.C.). Tal despotismo, hay que notar, fue particularmente fuerte en tiempos de Séneca y de Epicteto.

A la libertad jurídico-político-social, o JPS a partir de aquí, entonces, la podemos entender en dos formas principales: A) la que poseen los nacidos de padres libres (jurídicamente) y los manumitidos y, B) el conjunto de derechos políticos y sociales de los varones (ya) libres (de la forma A) de cualquier Estado, *polis* o del Imperio Romano.

Una segunda concepción del tándem libertad/esclavitud es aquella en la que se han enfocado muchos de los filósofos especializados en el siglo XX y XXI², aquella que, tratándose de un asunto principalmente epistemológico, deja a un lado a la esclavitud y se enfoca en la libertad, la cual en este caso puede ser definida como la capacidad de un individuo de elegir entre dos o más cursos de acciones³. Esta libertad, que puede llamarse “libertad cognoscitiva” o “libertad psicológica”, es la que permitiría corroborar, por ejemplo, un “compatibilismo” en la teoría estoica del Destino-Dios⁴ predeterminante. Es decir, la existencia de esta “libertad” permitiría aseverar que existe un Destino-Dios exterior que determina todo cuanto existe pero que (sorprendentemente) no impide en una persona la posibilidad de elegir entre dos o más cursos de acciones. Tal “libertad” es resultado de que no haya “nada externo a mí [ni siquiera el Destino-Dios] que pudiera impedir” que

² En Latinoamérica han sobresalido, con respecto al estudio de este tema en la Antigüedad Greco-romana, Ricardo Salles y Marcelo Boeri.

³ Donde el hecho de que logre o no realizar el curso de acción elegido es asunto aparte.

⁴ En términos breves, en el estoicismo como en el platonismo ciceroniano, Dios maneja y determina todo cuanto existe (excepto las decisiones de cada persona), por ende, lo podemos identificar, y aquí lo identificamos, con el Destino.

de asentimiento a la impresión (φαντασία) (Salles, 2009, pp. 121-122) del mundo que perciben mis sentidos⁵. La libertad cognoscitiva es la que permite que cada ser humano, con un funcionamiento normal en el ámbito psicológico, e incluso pese a la existencia de un Destino-Dios, pueda decidir sus actos.

No es ni la libertad JPS, ni la “cognoscitiva”, en la que nos enfocaremos en las páginas siguientes. Es un tercer tipo de libertad el que reconoceremos que abordan tanto Cicerón como Séneca y Epicteto. A esta tercera concepción del tándem libertad/esclavitud nosotros lo denominaremos “metafísico” en tanto que va más allá del plano físico, real e histórico, en el que se encuentran ancladas las libertades JPS y cognoscitiva. Y la libertad metafísica va más allá de lo físico e histórico porque se trata de una metáfora (Bobzien, 1998, p. 338)⁶ o ejemplo ideal de una cualidad que el sabio filósofo tendría, y digo “tendría” porque ninguno de los tres autores nos mencionan un caso de sabio filósofo histórico (a excepción, quizá, de Sócrates); donde la esclavitud metafísica, en contraposición a la libertad metafísica, es aquella en la que se encuentran los no-sabios. La libertad metafísica es la descripción de una cualidad que, según los filósofos, el sabio tendría siempre; cualidad que, al parecer, no existe de forma permanente en una persona real sino sólo de forma incidental, y que, por esto mismo, existe más bien en el campo metafísico-teórico para moralizar a los estudiantes de la filosofía.

Los filósofos crearon la libertad metafísica (y metafórica) contrastándola con la JPS, con la poca libertad JPS, del tipo B, que hubiese en su época. Es probable que la disminución de la libertad JPS del tipo B propiciara que en la época helenística hubiera, dentro del discurso filosófico, un auge y un énfasis en los conceptos de la libertad metafísica ideal y de la esclavitud metafísica (siendo ésta un mal al que pudiera caer el ser humano). “A las nuevas condiciones que imperan después de la muerte de Alejandro Magno y que consisten en gran medida en la pérdida de autonomía de la πόλις, corresponde un nuevo hombre, una manera diferente de vivir la libertad y, por supuesto, una manera peculiar de expresar la filosofía” (Gagin, 2011, p. 109).

A partir de su contraste con la libertad/esclavitud JPS, nosotros identificamos cinco cualidades en común en las concepciones de libertad/esclavitud metafísicas en Cicerón, Séneca y Epicteto (las cuales ejemplificaremos en las subsiguientes secciones). Estos autores establecen que:

- (1) La libertad metafísica, interna y verdadera, es diferente que la JPS; paralelamente, la esclavitud metafísica-interna-verdadera es diferente a la JPS.

⁵ La epistemología estoica de las impresiones es un tópico complejo que aquí, por falta de espacio, no abordaremos con mayor profundidad.

⁶ S. Bobzien expone el origen metafórica de esta libertad, de lo que afirma lo siguiente: “In ethics, the external, legal or physical, freedom from the forces of tyranny and slavery is replaced by internal [...] freedom: in order to be free, one must not be the slave of one's passions” (1998, p. 338).

- (2) La libertad metafísica o verdadera sólo la posee el individuo sabio-virtuoso-feliz donde todo lo hace éste porque en verdad quiere; el que está en la esclavitud metafísica o verdadera es el ignorante-vicioso-infeliz.
- (3) El que es poderoso y glorioso en la guerra no siempre tiene libertad metafísica, es decir, el gran jefe militar o guerrero puede ser esclavo metafísico.
- (4) El que es poderoso económicamente no siempre tiene libertad metafísica, es decir, el rico puede ser esclavo metafísico.
- (5) Los seres queridos pueden privar de la libertad metafísica.

2. Cicerón

Sobre nuestro punto 1) tenemos que Cicerón asegura en su texto *De officiis* (1980, I, 68) que la ambición por poder político o militar puede quitarnos nuestra libertad (*libertas*) metafísica, en caso de tenerla. Por supuesto, no emplea la palabra “metafísica” pero, aseguramos, aquí distingue a una libertad distinta a la JPS, distinta a la libertad que identificó con el “republicanismo romano” como una “no-dominación” (la libertad JPS en su forma B)⁷. Esto, aunque emplee el mismo término para la libertad física republicana como para la libertad metafísica: el vocablo *libertas*.

Se ha de evitar también la ambición de gloria (como dije antes); porque quita la libertad [la metafísica; *eripit enim libertatem*], que la cual debe ser el mayor empeño de los hombres fuertes y magnánimos. Tampoco se han de desear los mandos, antes, por mejor decir, no se deben de aceptar algunas veces, y otras se deben renunciar generosamente (Cicerón, 1980, I, 68)⁸.

Aquí tenemos un consejo explícito de repudiar la ambición de gloria política porque ambicionarla hace caer en la esclavitud metafísica, ya que no debe de ser objeto de deseo de los “hombres fuertes y magnánimos”. En otro lado, Cicerón hace una distinción más específica entre ambas *libertates*, aunque en este caso, basándose en los estoicos.

No dicen, en efecto, que aquéllos [los esclavos metafísicos] son siervos como las cosas adquiridas por mancipación, las cuales se vuelven propiedad de un dueño por contrato de venta o por algún acto de derecho civil; pero si la servidumbre es [...] la obediencia de una alma [...] carente de su arbitrio (2000, V, I, 35)⁹.

⁷ Existe bien documentado el concepto de libertad republicana ciceroniana como “no-dominación”: “his conceptualisation [de Cicerón] of liberty as non-domination” (Kennedy, 2014, pp. 488-491).

⁸ Para la traducción de *De Officiis, Los oficios*, hemos usado en todo este trabajo la realizada por Menéndez Pelayo, M. de Balbuena y Gallegos Roca Full (1980).

⁹ Para la traducción de las *Paradoxa Stoicorum* hemos empleado en todo este texto la de Julio Pimentel Álvarez (2000).

Debemos aclarar por igual que la concepción ciceroniana (como la senecana y la epicteteana) de *libertas* metafísica es compatible con la *libertas* JPS, porque ninguna necesita de interacción con otros individuos, es decir, no son cualidades “sociales” ya que no requieren de intercambio alguno (Hanchey, 2013, p. 129); en contraposición, virtudes como la *amicitia*, requieren de un trato e intercambio constante con otras personas (Picos Bovio, 2013, p. 69). La *amicitia* requiere un intercambio interpersonal de “affection, harmony, mutual goodwill” (Ukaulor, 2015, p. 238), de aquí que, derivamos, *a fortiori*, no podría haber una “amistad metafísica” como virtud, ni para Cicerón, ni para ningún otro autor antiguo o moderno.

Veamos la cualidad 2) de la libertad metafísica en Cicerón. Éste se pregunta retóricamente sobre el que es libre en verdad y lo describe así: “¿Quién, pues, vive como quiere [quién es libre en verdad] si no es [...], el que ni siquiera a las leyes se somete por miedo sino que las sigue y respeta porque juzga que esto es lo más saludable; el que nada dice, nada hace, nada piensa en fin, sino gustosa y libremente [...]?” (2000, V, 1, 34)¹⁰. En el pensamiento ciceroniano no hay nada físico, como las leyes o el sistema judicial, que coaccione realmente al sabio. Tampoco hay Estado ni fuerzas humanas que compelen realmente a obedecer sus normas o que aten al que es libre metafísicamente (si obedece a todo esto es porque quiere), es decir, al sabio.

En cuanto a la cualidad 3) de la libertad/esclavitud metafísica, tenemos que los tres filósofos que nos competen puntualizan la inutilidad del poder militar y de las actividades bélicas para la consecución de la verdadera libertad. Cicerón, a cualquiera que presuma de la siguiente manera, o similar, “«He hecho grandes guerras, he estado al frente de grandes comandos y provincias»”, le responde sarcásticamente, “Hazte, pues, un alma digna de alabanza” (2000, V, 2, 37). Y posteriormente asegura que la ambición “del honor, la del *comando*, la de los cargos, ¡cuán dura ama [metafísica] es, cuán tiránica, cuán violenta!” (2000, V, 2, 37). En *De officiis* (1980, I, 20), recomienda renunciar a cualquier poder para poder quitarles la esclavitud verdadera.

Cicerón (1980, I, 68) también nos refiere que a veces no hay que recibir (*accipienda*) el poder político o autoridad si no es apropiado, tal como la rechazó él mismo al final de su consulado, y nos refiere que a veces hay que deponerla (*deponenda*), como lo hizo Sila, el dictador romano de una generación anterior a Cicerón. Así, el orador desprecia el ideal de la fama por el de la verdadera libertad. De sus dieciocho a sus veinticinco años Cicerón vivió la época de

¹⁰ De la misma forma en *Sobre los deberes* I, 20, Cicerón asevera que el que es libre metafísicamente lo es porque no requiere nada, es decir, no es esclavo de nada, no obedece a nadie es decir no es esclavo de nadie, y vive como quiere.

apogeo político de Sila (88 al 81 a. C.) y por tal circunstancia fue testigo de cómo la *libertas* social y política de Roma fue destruida: Sila destruyó uno “de los antiguos pilares de la constitución [el tribunado]” y el “dictador presentó sus reformas como una restauración que simplemente quería acabar con el revoltijo de leyes existente. Pero ese revoltijo era la esencia de la República” (Holland, 2007, pp. 22-30 y p. 130).

Un similar trastrocamiento de las leyes la apreció Cicerón cuando Julio César obtuvo la dictadura romana en el 48 a.C. Circunstancia que, por peligrosa a su persona, lo llevó a dedicarse con más fuerza a discernir sobre la filosofía política y moral (Michel, 1990, pp. 25-26). Wilhelm Dilthey nos refiere que Cicerón escribió su *República* para mostrarnos que el “estado ideal en la constitución romana” (1980, pp. 96-98) es producto de la historia. Es decir, Cicerón trata de demostrar, con sustento filosófico, que la historia¹¹ nos enseña más claramente que la “prudencia [o la virtud] personal” es el correcto comportamiento político y legal.

En relación al punto 4) de la libertad/esclavitud metafísica, debemos subrayar que, de forma sobresaliente, Cicerón, Séneca y Epicteto, aluden al mismo de manera burlona. A los poderosos y ricos Cicerón los llama sarcásticamente “siervos [metafísicos] más distinguidos que otros, como ellos se lo creen” (2000, V, 2, 37). En los tres pensadores hay una sorna, probablemente con el propósito de impactar en la audiencia, hacia la siguiente idea del vulgo-no-filósofo: que unos individuos son mejores que otros (p. ej. los patricios-ricos mejor que los plebeyos-pobres) por poseer bienes materiales, poder y libertad JPS, cuando todos o prácticamente todos los seres humanos son en realidad esclavos metafísicos, ergo, ninguno mejor que otro.

Se pregunta Cicerón (mostrando el punto 5), “¿Acaso es libre [metafísicamente], en mi opinión, aquel a quien una mujer comanda, a quien le impone leyes, le prescribe, le manda, le veda lo que le parece, que, cuando le da órdenes, nada puede negar, nada se atreve a rehusar?” (2000, V, 2, 37). Las personas, en especial las que son queridas y amadas por uno, como las que son poderosas de la manera convencional, esclavizan metafísicamente con mayor frecuencia. Aunque no hay que catalogar esta esclavización metafísica hacia, por ejemplo, la esposa, como un pretexto para faltar a los deberes de, en este caso, esposo; por el contrario, el ser un buen esposo es una característica del sabio-libre, pues es un deber del casado¹², según establece explícitamente Cicerón. El sabio sabrá cómo cumplir

¹¹ Más concretamente, lo enseña lo que podríamos llamar “la hito-historia”, es decir, lo considerado como hito e importante en la historia.

¹² Pertenece al cuarto nivel de deberes, después de los debidos a los dioses, a la patria y a los padres. Según Cicerón en *Sobre los deberes* (I, 45). Lamentablemente no podemos abundar en la reflexión o teoría de los deberes ciceroniana ni en la estoica, y sus sutiles vinculaciones con la libertad/esclavitud metafísica.

correctamente sus obligaciones para con la esposa, sin llegar nunca a ser su esclavo metafísico.

La terapia de choque debía ser un instrumento educativo que ahuyentara la ignorancia, y, así, desterrara la esclavitud metafísica en los alumnos. Una intención terapéutica tenían Cicerón, Séneca y Epicteto; el objetivo de sus estudios de filosofía era crear mejores filósofos, mejores ciudadanos, mejores seres humanos. Cicerón recomendaba el estudio de la filosofía y la aplicación de los preceptos que consideraba mejores en favor principalmente de los romanos, en cambio, Séneca y Epicteto, acordes al estoicismo, instaban al comportamiento virtuoso a favor de cualquier ser humano. Cicerón, a diferencia de los dos estoicos mencionados, hacía hincapié en que la oratoria también era un medio válido para llegar a la libertad metafísica, en tanto consecuencia de la virtud; en el harpinata, “La oratoria y la filosofía, entonces, no son enemigas sino medios diferentes y complementarios —que descansan sobre capacidades similares— para llevar a los seres humanos al acuerdo y la virtud” (Kapust, 2012, p. 282). La terapia de choque ciceroniana también podía venir en forma de retórica.

3. Séneca

Séneca diferencia entre ambas libertades (1), cuando hace un recuento del epicureísmo en sus epístolas, concuerda con Epicteto en que la verdadera *libertas*, la metafísica, sólo es otorgada por la filosofía, coincide en que sólo siendo esclavo metafísico de la filosofía se puede ser libre metafísicamente: “para que alcances la verdadera libertad conviene que te hagas esclavo de la filosofía” (*Ep.* VIII, 7)¹³. Y establece que un esclavo JPS puede tener libertad metafísica, diferenciando pues *servitus* JPS de la *servitus* metafísica: dice que los esclavos JPS en su forma A (los que son por ley) son “también compañeros de esclavitud [metafísica-verdadera], si consideras que la fortuna tiene los mismos derechos sobre ellos que sobre nosotros” (*Ep.* XLVII, 1). Tanto los esclavos por ley como los libres por ley pueden caer en la *servitus* metafísica por obra del azar.

Sobre el punto 2) Séneca señala que el que es libre metafísicamente lo es porque está libre de pasiones, porque manda sobre todas ellas. Y, en el estoicismo, quien controla sus pasiones es el sabio-feliz: “¿por qué no los vas a saborear tú con más plenitud si mandas en ellos [en los placeres] que si eres su esclavo [metafísico]?” (*Ep.* CXVI, 1). La persona que posee en verdad una vida libre-feliz “no está necesitada de bien alguno” (*Ep.* LXXXV, 20), porque ya posee el bien supremo, la *virtus*, y todo lo demás es “indiferente” (*αδιάφορα*): el poseer indiferentes, aunque preferibles, como la vida, la riqueza, el poder, o la misma libertad JPS no nos llevará a la libertad metafísica¹⁴.

¹³ Para las epístolas de Séneca empleamos la traducción de Ismael Roca Meliá (2008).

¹⁴ Por falta de espacio no podemos abundar sobre la relación (o ausencia de ella) de los “indiferentes”.

El bien supremo estoico es la virtud-felicidad/libertad-metafísica y el mal “flaquear ante esos percances que se denominan males [pero que no lo son en verdad] y resignar a ellos la libertad [metafísica]” (*Ep.* LXXXV, 28). Por eso el que es auténticamente libre hace todo con gusto, sin someterse a nada. El estoicismo establece que “el hombre sabio está libre [metafísicamente] de afectos [...] [de aquellos afectos] que la tradición platónico-aristotélica llama afectos del alma y sitúa en la parte irracional del alma” (Fred, 1993, p. 103). Verificando aquí que tanto platónicos como aristotélicos y estoicos hablaron de forma análoga sobre una libertad metafísica-interna cuyo poseedor se caracteriza por adolecer de afectos perjudiciosos o pasiones —*pathéiai*—.

Séneca refiere, exponiendo nuestro punto 3), que los líderes político-militares que son déspotas, pueden llevar, por el miedo que infunden, a la pérdida de la verdadera libertad pues no nos hacen perder únicamente la física. Pero la sabiduría puede hacernos preservar aquella *libertas* verdadera, pues la razón es la única ama “metafísica” del sabio (*Ep.* XXXVII, 4). Es decir, los déspotas pueden esclavizar físicamente pero la sabiduría permite preservar la auténtica libertad.

En el mismo tono que el punto 3), en el punto 4) tenemos que para Séneca los poderosos (patricios, políticos y/o ricos) como los desposeídos (esclavos por ley, plebeyos y/o pobres) pueden ser tanto libres como esclavos metafísicamente. Séneca se mofa de la esclavización metafísica de los ricos hacia sus propiedades; se burla de los que se preocupan más de las riquezas y los medios de adquirirlas que de obtener la *virtus*; se burla de preocupaciones como las siguientes; “¿me retiraré en plena recolección?, ¿sin clientes a mi lado, sin cortejo en la litera, sin compañía en el atrio?». Así, de tal bienestar los hombres se retiran contrariados, y desean la recompensa de sus miserias [...]” (*Ep.* XXII, 9). Los esclavos metafísicos de los objetos materiales lo son por ser esclavos de las pasiones¹⁵ (*voluptas* de riquezas, *pavor* de perder las propiedades o los clientes, *vanitas* exagerada, etc.) originados por aquellos objetos. “Así es, Lucilio: a pocos retiene la servidumbre [metafísica], más numerosos son los que la retienen a ella” (*Ep.* XXII, 11), es decir, a pocos preocupa la servidumbre auténtica y ésta a muchos los mantiene esclavizados.

Exhibiendo la cualidad 5) en Séneca, vemos que estipula, como vemos que lo hacen Cicerón y Epicteto, que se puede ser esclavo metafísico de una persona, en especial de una persona cercana. Pone el ejemplo muy concreto de que los individuos pueden ser esclavos metafísicos hasta de las personas que aman como

con la libertad metafísica.

¹⁵ Nussbaum resume apropiadamente la postura estoica ortodoxa ante las pasiones: “[Crisipo, el segundo fundador de la Stoa] Dice que el estoicismo tiene argumentos relativos a cualquier gran concepción del bien que un discípulo pueda poseer, de modo que, aun cuando el discípulo no esté dispuesto a aceptar la concepción estoica, puede convencerse, en función de su propia concepción, de que tiene razones para librarse de las pasiones” (2002, p. 398).

pareja, como del esposo o esposa. Séneca en particular establece con gran claridad que se puede ser “esclavo [metafísico], de los hombres”, como “de las cosas, de la vida” (*Ep.* LXXVII), en resumen, se puede ser esclavo metafísico de cuestiones exteriores a uno mismo. Ante esta posibilidad, Séneca sugiere que no se debe de ser esclavo metafísico ni de los hijos, ni de los padres, pues el *télos* humano es ser libre-sabio metafísico de las pasiones, y también de las que se tienen por los seres queridos. Lo dicho es congruente con la teoría estoica de los sentimientos en tanto que, en palabras de Zamora Calvo, “la impassibilidad moral (*ἀπάθεια*) del sabio [y libre metafísicamente] estoico no debe de interpretarse como una manera de ser egoísta e inhumana, sino abierta a compartir la desgracia del otro, pero protegiéndose y controlando las pasiones” (2017, p. 24). No es que la teoría senecana nos indique que debemos de dejar de preocuparnos por los demás, sino que debemos de preocuparnos razonada y racionalmente, sin *a-pasionarnos*.

El libre-sabio metafísico “no se aflige ni por la pérdida de los hijos, ni por la de los amigos: soporta la muerte de éstos con la misma entereza con que aguarda la suya; no teme por ésta más de lo que se duele por aquella” (*Ep.* LXXIV, 30). Otra pasión que afecta a los humanos es la ira contra otros individuos, la cual, según apunta Séneca, es originada por lo que otros individuos realizan para, según creemos, afectar o dañar lo que erróneamente consideramos nuestro y que apreciamos, a saber, las cosas externas o físicas como el estatus, el honor o la riqueza (Nussbaum, 2016, pp. 139-146). Existen pues muchas formas, en la visión senecana, de ser esclavo metafísico de otro individuo.

Séneca quería mejorar moralmente a cualesquiera que leyeran sus epístolas y preceptos, ya que, como refiere Graver, este filósofo quiere hacer ver a su interlocutor/lector que siempre está presente ante uno la posibilidad de adquirir el sumo bien, la virtud-felicidad-libertad; “it is a good that is always present to one who has attained this entire fullness of human possibility” (2007, p. 53). Para librarse de las metafísicamente subyugantes pasiones es menester hacer un uso correcto de la racionalidad, un proyecto del estoicismo que se podría resumir de manera simple en: “encontrar una sabiduría que constituyese una reconciliación con el mundo y con los hombres” (Brun, 1997, p. 111). Tal proyecto, en Séneca, es uno que no compartía con Cicerón (pero sí con Epicteto), pues el harpinata, a raíz de su escepticismo infalible, creía en la falibilidad de la mente y estaba en contra de dogmatismos: en Cicerón, sugerimos, la sabiduría no reconcilia a los individuos con el mundo, sólo les permite ser virtuosos en-sí.

El proyecto ético estoico argüía la posibilidad de una reconciliación de cualquier individuo con el resto de los seres humanos porque todos tienen la capacidad de utilizar correctamente a la razón, y Séneca hace énfasis en ello. Uno se debe de liberar metafísicamente de los vicios incluso recurriendo a la máxima “autonegación” de la existencia, el suicidio, el cual es “el supremo acto de libertad [metafísica]” (Boeri, 2002, p. 103) en el pensamiento senecano. El suicidio es

la máxima vía hacia la libertad verdadera, *via ad libertatem* (aunque el suicidio también lleva a la libertad JPS en tanto que una vez muerto no se puede ser esclavo de forma JPS, empero de esto último no está hablando el filósofo latino). Séneca, como buen estoico, al igual que lo hizo Epicteto (según veremos), establecía sus preceptos en vista de la mejora moral de la humanidad en conjunto, no sólo de los romanos. Además, señaló que aún cuando las pasiones hayan afectado alguna vez a alguien, cuando este alguien logre convertirse en sabio moralmente, se vería libre metafísicamente de aquellas, aunque no de sus consecuencias: “Pues, como dice Zenón, también en el alma del sabio, aun cuando la herida haya sido curada, queda la cicatriz. Y así sentirá ciertas señales y sombras de las pasiones, aunque estará exento de las mismas” (Sen., *Ira* I 16, *Los estoicos antiguos*, p. 132).

Nuestros puntos 3) y 4) hacen énfasis en que cualquier individuo, sin importar su poder y sus riquezas, puede ser esclavo metafísicamente y, por ende, infeliz. Enfatizan pues que ni la gloria militar, ni el poder político, ni el poder adquisitivo, etc., pueden hacer a un individuo libre-metafísicamente, es decir, feliz. Tales puntos hacían ver a los estudiantes de filosofía que la felicidad es asequible para todos y, primordialmente, que todos los individuos son iguales; todos los seres humanos son creados con la misma capacidad para ser libres-felices, pero pocos consiguen este estado del alma, ni siquiera aquellos que poseen los medios materiales para proveerse una vida aparentemente más feliz.

Cicerón, Séneca y Epicteto, recomendaron alejarse de las vicisitudes del poder, quizá porque los tres vivieron en una época (siglos I a.C.-II d.C.) en la que el Estado Romano, a cuya estructura político-social los tres sirvieron directa o indirectamente, experimentó su mayor expansión territorial y militar pero simultáneamente sufrió una declinación en sus valores y costumbres morales. Las razones por las que los tres autores recomendaron alejamiento de la política son distintas en cada uno de ellos. El primero de ellos porque sufrió directamente de destierros y porque en sus últimos años apreció que el régimen republicano decayó y el despotismo real era temible, la lucha ante el mismo parecía en verdad inútil; sus razones eran pues plenamente políticas e históricas. El segundo, Séneca, recomendó ese alejamiento porque el estoicismo permitía no dedicarse directamente a la política mientras no se faltasen los deberes al Estado; pero Séneca, y muchos otros estoicos de la época, lucharon contra el despotismo de Claudio o de Nerón, pese al peligro, así, parece que, en el discurso, se aleja Séneca de la política pero en la realidad se acerca demasiado. Epicteto, por último, siendo un súbdito del Imperio, pero no un ciudadano quizá tuvo que ser más precavido; también sugirió el alejamiento de la política pero sin faltar a los deberes a la patria, fue más socrático y más cínico¹⁶ en su actuar y se mantuvo alejado del actuar político, luego, fue el único de los tres autores revisados que no murió asesinado u obligado a suicidarse.

¹⁶ Me refiero que actuó más como los integrantes de la escuela del Cinismo.

A la población en general le venía bien aquella idea de la “libertad verdadera” en un tiempo en que la autocracia y el despotismo iban en aumento. Y la filosofía podía sostener o fundamentar la idea de una libertad interior-metafísica superior, por mucho, a la JPS. No debemos de perder de vista que el concepto de “libertad verdadera” permeó tanto en el pueblo como en la mentalidad de los intelectuales de la época. Los tres intelectuales por igual la sobrepusieron a ideales más estimados y encumbrados por antonomasia en el mundo grecorromano, como la sabiduría de dirigir un pueblo, la fama o la gloria.

Los tres autores comparados aseguran que los reyes¹⁷ o emperadores pueden ser esclavos metafísicos cuando son víctimas de sus pasiones. Séneca hace énfasis en el asunto: uno de sus mayores objetivos políticos y de vida fue (intentar) guiar al mayor soberano de su tiempo, Nerón. Pues Séneca quiso educar moralmente a tal personaje, trató de encontrar su alma virtuosa; aquel “filósofo distingue entre la engañosa belleza superficial y el verdadero brillo interno del alma virtuosa” (Champlin, 2008, p. 157). Trató de enseñar a Nerón la idea de que un gobernante siempre puede ser esclavo metafísico de alguna pasión como la ambición política o económica o del amor excesivo, por más “poder” que tenga, y, por ende, con tal esclavización nunca podría ser feliz. No obstante, su objetivo político-moral, como sabemos, se malogró y Nerón se comportó de forma predominantemente viciosa.

4. Epicteto

Epicteto realiza la diferenciación entre las dos libertades/esclavitudes (punto 1) de la siguiente manera: refiere que, diciéndole la verdad sobre la libertad (ἐλευθερία) metafísica a cualquiera que haya ostentado un poder político, ese alguien no comprendería el argumento pues él se considera libre (quien sólo lo es de forma JPS –de la versión A).

En nada difieres de los que han sido vendidos tres veces en punto a no ser también tu esclavo [metafísico] [...] senador, de la misma esclavitud [de la metafísica] que tú eran quizá esclavos tu padre y tu madre y tu abuelo y unos tras otros todos tus antepasados. ¿Te parece que no tiene nada que ver con ser esclavo [metafísico] el obrar contra la propia voluntad, obligado, gimiendo? (*Diss.* 4.1.7-11)¹⁸.

Los no-sabios confunden libertad JPS y libertad metafísica, pero hay una clara diferencia para Epicteto: la libertad metafísica es evidentemente superior a los bienes convencionales preferibles como la salud, la riqueza, la *philía*, el poder y la libertad común o JPS.

¹⁷ Los tres autores emplean específicamente el término “rey”, tal y como lo emplea Platón en su *República*, quien dice que en el rey-filósofo la sapiencia es suficiente para dirigir el Estado.

¹⁸ Para la traducción de las *Disertaciones por Arriano*, usamos la de Paloma Ortiz (2010).

Epicteto va aún más lejos en la crítica contra el ambicionar el poder; se mofa explícitamente de los que se encuentran en una esclavitud metafísica hacia el éxito en la política y en la guerra.

[El (esclavo jurídico por nacimiento que fue) manumitido] Hace una campaña [militar], sufre como un condenado y no deja de pedir la segunda y la tercera campañas. Y luego, cuando pone el colofón y llega a senador, entonces se vuelve un esclavo [metafísico] que va al senado, entonces pasa por la más brillante y hermosa esclavitud [la metafísica] (*Diss.* 4.1.39-40).

Aquí tenemos la distinción clara entre esclavitud legal (esclavitud JPS forma A) y esclavitud metafísica. La primera es la que tenía el esclavo antes de ser liberado, donde Epicteto nos habla de un individuo nacido esclavo o que fue esclavizado, según las normas y leyes de la Antigüedad, en algún punto de su vida, y quien acaba de conseguir su libertad física pero que, pese a su nueva “libertad”, se siente incómodo o se trastorna por nunca haber estado en tal situación. Por esto, es que emprende proyectos descabellados para conseguir poder político, que es un indiferente (*αδιάφορα*). Por lo que ese liberto aún sigue siendo esclavo, pero de una esclavitud metafísica, la cual en este caso tiene su origen en la ambición de puestos políticos y militares.

Epicteto define y describe explícitamente al que es libre metafísicamente de la siguiente manera, en referencia a la cualidad 2): “Libre es el que vive como quiere, al que no se puede forzar ni poner impedimentos ni violentar, sin obstáculos en sus impulsos ni fallos en sus deseos ni tropiezos en sus rechazos” (*Diss.* 4.1.1). Quien es libre metafísicamente nunca fallará en lo que los estoicos, en su teoría epistemológica, llaman asentimientos. Éstos los realizan las personas antes de realizar cualquier acción; los asentimientos se dan siempre a las ideas o impresiones de que la “acción que está por realizar [cualquier persona] representa el mejor curso de acción posible (bajo las circunstancias en que se encuentra)” (Braicovich, 2014, p. 163). Epicteto afirma con claridad que el/la que es libre en verdad siempre asentirá correctamente, por ende, nunca errará y sus decisiones siempre serán acertadas. En otras palabras: cuando las elecciones de un humano, que son posibles gracias a la libertad cognoscitiva, se alinean con los deseos del Dios-Destino, tal ser humano obtiene la libertad metafísica.

Refiere Epicteto, en relación a la cualidad 3) de la libertad/esclavitud metafísicas, la inconsecuencia de las cuestiones bélicas para la libertad: “Hace [el liberto] una campaña [militar], sufre como un condenado y no deja de pedir la segunda y la tercera campañas. [...] que no sea necio, sino que aprenda lo que decía Sócrates, qué es cada cosa y no aplique al azar las presunciones a las materias particulares” (*Diss.* 4.1.39-41). Demostrando nuestro punto 4), Epicteto, a los poderosos política y económicamente pero que son esclavos metafísicos, los denomina “esclavazos”, “μεγαλοδούλους”. En contraposición, a los desposeídos

y que son esclavos metafísicos, los denomina: “esclavitos”, “μικροδούλους” (*Diss.* 4.1.56).

Aquí, Epicteto arremete contra la ambición del indiferente poder para mostrar los puntos 3) y 4) de la libertad/esclavitud metafísica. Pero no ataca o menciona explícitamente a la figura del emperador romano, quien era muchas veces el paradigma del hombre ambicioso en la época (estamos en una época en que muchos emperadores romanos eran paradigmas del vicio). Si en Epicteto apreciamos una constante crítica a los individuos que padecen alguna pasión por obtener el poder político o que padecen otra pasión por conservarlo, lo que no hallamos es un ataque a figuras políticas concretas de su época. No hay una crítica directa al sistema político de su época, como sí lo hay, aunque velado, en Cicerón y en Séneca¹⁹. Reiteramos, parece haber una especie de cuidado, por parte de Arriano (el compilador de las enseñanzas de Epicteto) o de Epicteto mismo, hacia el poder fáctico de su tiempo.

No olvidemos que dos emperadores de la época, Vespasiano²⁰ en el 71 y Domiciano en el 94-95 d.C., habían expulsado a los filósofos de Roma. Epicteto fue víctima de la segunda expulsión. Runar Thorsteinsson (2010, p. 42 y pp. 68-69) nos hace notar que Epicteto no refleja, en lo que ha sobrevivido de las *Disertaciones* y el *Enchiridion*, la crítica radical de los cínicos hacia el poder, lo que es sugerente por parte de alguien que se enorgulleció de sus raíces cínicas y que habló benignamente de esa escuela.

Epicteto no atacó al poder imperial romano como tal, pese a los agravios personales, aunque sí hizo excelentes y denodadas críticas a los poderosos y a los petulantes en general. Estaba consciente de que muchos de los que asistían a sus lecciones sólo lo hacían con afán de erudición vacua, por pedantería, especialmente, pedantería retórica y lógica (Barnes, 1997, pp. 56-62). Pero también aquí se tenía la oportunidad de enseñar a los futuros políticos a seguir las normas de Dios-Destino. Como comenta Anthony Long: de los estudiantes que asistían a las pláticas de Epicteto se esperaba que en un futuro se convirtieran en sobresalientes políticos, soldados, oficiales, etc., que obtuvieran la gloria en sus respectivos ámbitos (y es que los patricios, como todas las clases altas a lo largo de la historia, eran criados esperando que se convirtieran también en personas muy poderosas y ambiciosas) (2002, p. 243). Por ello es que Epicteto, como Cicerón y Séneca, necesitaba de un tipo de terapia de choque contra aquellas crianzas, y esa

¹⁹ Un interesante tema que aquí no podemos desarrollar a detalle. Valga decir que Cicerón empleaba figuras históricas en sus obras para criticar a personajes de su tiempo.

²⁰ Es importante, para conocer las posibles causas contextuales de los argumentos de Epicteto, recordar que Vespasiano expulsó a todos los filósofos de Roma en el 71 d. de C. excepto a Musonio Rufo, el mismísimo maestro de Epicteto. Musonio Rufo tenía buenas relaciones con Vespasiano, pensamos que quizá por ello Epicteto tuvo inclinación de tener —en la medida de lo posible y mientras no contradijera a sus enseñanzas— buenas relaciones con el poder fáctico, para evitar contratiempos o indiferentes no-preferibles como el destierro.

terapia consistía en la burla y el menosprecio hacia los indiferentes como la gloria militar, el poder político, la fama, la posesión sexual de muchos, las riquezas, y una pléyade más.

Por último, preguntaba, exhibiendo la cualidad 5): “¿Nunca te mandó tu amada algo que tú no quisieras? [...] ¿Y qué otra cosa es la esclavitud [metafísica]? ¿Nunca saliste por la noche a donde no querías? ¿Gastaste lo que no querías? ¿Dijiste algo gimiendo y suspirando, consentiste que te insultaran, que te cerraran la puerta?” (*Diss.* 4.1.17-18). Aquí se diferencia claramente entre el esclavo legal *de alguien* y el esclavo metafísico *de alguien*. Pues, “La conexión entre la amistad y la familiaridad [en Epicteto] plantea la necesidad moral de sintonizar el interés personal con el comportamiento apropiado respecto al amigo” (Zamora, 2017, p. 24); se puede y se debe ser amigo y protector para con alguien sin llegar a ser inapropiado o pasional (para con él), ergo, sin llegar a caer en la esclavitud (*δουλεία*) metafísica. Para librarse de esta *δουλεία* metafísica hacia una persona querida (en la que quizá se cae con más facilidad) habría que recurrir a cualquier técnica. Al respecto, refiere Paul Veyne que: “para dejar de amar [de forma viciosa y esclavizante] no basta haberse dicho una vez que, después de todo, el abrazo amoroso [esclavizante de forma metafísica] no es nada; también hay que haberse impregnado largamente, imbuido de esta verdad” (1995, p. 76).

5. ¿Cómo es libre metafísicamente el sabio?

Subrayemos que los tres autores identificaron al que es libre metafísicamente con el soberano, con un auténtico rey que gobierna auténticamente: Cicerón refiere que los verdaderos filósofos “han tenido los mismos atributos y cualidades que los reyes; no sufren deseos innecesarios, disfrutan su libertad, en resumen, viven como quieren” (1980, I, 70)²¹, y el orador les dice a los “príncipes de la ciudad” que “Vosotros, en verdad, ni siquiera son los príncipes de vuestros consiervos [*conservorum quidem vestrorum principes*]” (2000, V, 2, 37); Séneca refiere que el filósofo-sabio es el verdadero rey, y que, por ende, los reyes por nombre no ejercen verdadera autoridad; Epicteto especifica que cualquier rey, incluso el más poderoso, como lo era el rey de Persia, “no sería libre [metafísicamente] si fuera desdichado, y lo mismo un reyezuelo y un consular y el que ha sido dos veces cónsul” (*Diss.* 4.1.53). Ergo, podemos establecer que, para los tres pensadores, los verdaderos reyes (los que en verdad tienen poder), son los filósofos-sabios, ya que éstos no son víctimas que son esclavas metafísicas de sus pasiones, ni de nada exterior a ellos.

Para los dos estoicos, Séneca y Epicteto, los filósofos-sabios son los únicos reyes, si se entiende por rey al individuo que puede actuar como quiere: como el

²¹ Traducción libre mía de: Cicerón, Marco Tulio, *De Officiis*, [1980, Libro I, 70], Walter Miller, traductor, Cambridge/Londres, 1913, p. 72.

sabio siempre quiere y hace lo que Dios o el Destino quiere, luego, el sabio es el único rey porque es el único que hace siempre lo que quiere. Los filósofos sabios son los únicos que se alinean con “the course of events, because the course of the events is fated, and what is fated is bound to happen for a good reason” (Salles, 2014, p. 180). Como el sabio siempre quiere lo que el Destino quiere, él es el único “en verdad libre”. Los filósofos-sabios son los únicos que en verdad tienen poder porque saben lo que Dios-Destino quiere y actúan en consecuencia. Aquellos dominan lo único que puede dominarse: la voluntad o arbitrio o *prohairesis*. Siendo que los indiferentes preferibles como la riqueza, los puestos públicos, la conservación de la vida, etc., son exteriores y ajenos a los seres humanos nadie en verdad puede controlarlos; lo único que se puede controlar es lo que se piensa de estos exteriores. Los filósofos-sabios, en el estoicismo, tanto de Séneca como de Epicteto, son reyes porque son los únicos individuos libres metafísicamente. Muchos de los reyes (gobernantes en general), en el sentido tradicional, son en realidad esclavos metafísicos porque no pueden actuar como quieren, no son felices y adolecen de poder verdadero, por lo regular no se gobiernan ni a sí mismos.

Debemos resaltar que el amor excesivo hacia los seres queridos puede esclavizar metafísicamente, donde ese amor es una pasión; se trata del amor en un “sentido convencional”, como lo define Katja Vogt (2008, p. 159), pero un amor dañino también. El amor esclavizante no es la *philía* o el amor tal y como lo profesaría el sabio, como *eupáttheia* o “buen sentimiento”, el cual en lo absoluto esclaviza metafísicamente. Sólo los sabios son libres metafísicamente, y sólo ellos entonces practican el amor verdadero, o cualquier forma de *philía* (como la erótica) verdadera, las que no empujan a caer en la esclavitud metafísica.

Hay que anotar que los tres autores cotejados nos hablan de que la libertad verdadera proviene del estudio de la filosofía, pudiendo llegar a una conclusión extrema: sólo los educados son libres, “only the educated to be free”, como refiere Dragona-Monachou (2007, p. 129). Esa conclusión se sigue porque el ignorante (en materia de filosofía) desconoce cómo ser virtuoso, desconoce cómo hacer buen uso de su *prohairesis* o capacidad de decisión, y, como consecuencia de ello, ignora en qué consiste ser libre verdaderamente. Lo anterior es posible, en el caso de Epicteto (lo que no se encuentra en la filosofía ciceroniana), si se vincula el concepto de lo “que depende de nosotros” (ἐφ’ ἡμῶν)²² con el de la libertad metafísica. Este concepto técnico de “lo que depende de nosotros” es un camino hacia la *ataraxia*, el cual se recorre, según resumen de Braicovich, al “[a] [distinguir] aquello de lo que somos dueños (κύριος) y aquello de lo que no lo somos» y «[b] Referir cada uno de nuestros deseos e impulsos solamente a aquello que depende de nosotros [a aquello de lo que somos dueños] [...] apartándonos

²² Es decir, aquella noción en la que las personas deben encargarse sólo de sus asuntos internos del alma, de que deben de racionalizar a los objetos externos que anhelan o rechazan. Véase, Cooper (2007, p. 16).

de aquello que no depende de nosotros” (2008, p. 21)²³. Conocer lo que *depende de uno* es necesario para la libertad metafísica en Epicteto, éste vincula estos dos conceptos de esta clara manera: alguien puede ser libre metafísicamente *si*, conociendo lo que “depende de uno”, no anhela y/o hace otra cosa sino lo que “depende de uno”.

In short, you possess freedom if, knowing what depends on you, you do not ever desire or deplore anything that does not depend on you. [...] Nevertheless, for Epictetus, as for the early Stoics, in general there are no more things that depends on the free sage than there are that depend on common people. The only difference is that the sage [en Epicteto] knows about the restrictions of that which depends on us (Bobzien, 1998, p. 342).

Aquí es el sabio o el ilustrado en filosofía el único que conoce lo que depende de uno porque estudió y se entrenó en la misma filosofía. Quienquiera que sea educado en la filosofía puede conocer todos los designios y planes de Dios y por ello puede tener, gracias a su “disposición del alma”, que es sabia, la libertad metafísica. Lo anterior es una idea que implica que sólo los que siguen los designios de Dios, los sabios, conservan su autonomía y su dignidad internas. Al asegurar Epicteto que “sólo el que es educado es libre [metafísicamente]” podemos decir que la educación filosófica correcta lleva indefectiblemente a la libertad metafísica.

En los tres filósofos existe un énfasis en que cualquier persona se puede librar de la verdadera esclavitud, la metafísica, si aplica una indiferencia hacia las cosas exteriores que pueden suscitar pasiones (*passiones/παθήματα*). Los estoicos creían que alguien será libre metafísicamente cuando tome como cierto que los exteriores o cosas que no dependen de uno (como la salud/enfermedad, la riqueza/pobreza, etc.) son indiferentes. Cicerón consideraba en un sentido ético muy similar al estoico que los trastornos emocionales eran un tipo de «enfermedad moral» (Long, 1996, p. 176); un argumento que siguió por obra de la influencia de su maestro estoico Panecio (Long, 1996, p. 177).

6. Conclusiones

Hemos apreciado que en Cicerón, Séneca y Epicteto, hay claras recomendaciones para despreciar la ambición por el poder real político. Puesto que, ni el poderoso ni el no poderoso —ni nadie— pueden ser libres metafísicamente mientras actúen en contra de los designios del Dios-Naturaleza (todo lo que Dios dispuso es natural), que es el actuar correctamente, tenemos unas filosofías

²³ Braicovich en su artículo discute lo que denomino “libertad metafísica”, aunque no le llama de este modo. Y en el mismo concluye además que “para el acceso a la libertad [metafísica según Epicteto] [es indispensable] la posibilidad de conocer de antemano los designios divinos” (2008, p. 30), en lo cual tiene completa razón aunque aquí no hay espacio para discutir a profundidad el papel del Destino y de los designios divinos para adquirir la libertad metafísica.

que, viéndolas como una terapia de desahogo, podían ayudar (hasta) a la clase histórica esclava de forma legal en su vivir cotidiano, al convencerla de la igualdad de la fortuna de todo ser humano, de la misma posibilidad de ser feliz/infeliz de todos. A las filosofías políticas de los tres autores podemos interpretarlas aquí como meta-políticas porque van más allá del poder político y militar, al catalogar a éste explícitamente menos importante que la vida virtuosa.

Sobre la relación entre el estoicismo y el sistema legal que institucionalizó la esclavitud jurídica no-metafísica, se puede decir lo mismo que Ernest Renan señaló alguna vez sobre la relación entre el cristianismo y la esclavitud legal:

El cristianismo contribuyó de modo eminente a consolar al esclavo [por ley], a mejorar su suerte; pero no trabajó directamente por suprimir la esclavitud. [...] El cristianismo no dijo jamás: "La esclavitud es un abuso". Sin embargo, por su idealismo exaltado, favoreció poderosamente la tendencia filosófica, que después de mucho tiempo se hacía sentir en las leyes y las costumbres (1990, p. 238).

Así, el platonismo como el estoicismo pudieron "consolar" al esclavo legal (al decirle que él es capaz de ser libre metafísicamente, y al decirle que muchos —sino todos— de los que son libres jurídicamente, aunque fuesen política y económicamente poderosos, son esclavos metafísicos) antes que el cristianismo, pero ninguna de las tres posturas atacó explícitamente a la institución del esclavismo legal, como tampoco lo hizo (en un principio) el cristianismo. Cualquier persona puede tener libertad metafísica, no importa en qué posición legal, social y/o económica se encuentre, o de cuánta gloria sea merecedora, mientras actúe con virtud. Había pues un consuelo para el nacido esclavo jurídicamente y para toda persona desposeída. Por ende, no estamos ante una época sólo de "sufrimiento desconsolado de los esclavos [legal], pobres y sometidos" como describiera Karl Jaspers (1980, p. 279) a la Era imperial.

Lo que hemos identificado como "libertad metafísica" puede corresponder a "la libertad" (ἐλευθερία) definida por Bobzien (1998, pp. 338-339) como la "interna y psicológica de los seres humanos", pero que sólo la tienen los sabios. El concepto de "libertad interna y psicológica" humana de Bobzien no es ninguna de las siguientes formas de libertades que hemos de llamar cognoscitivas. No se trata de L1) la libertad de decidir entre cursos alternativos de acciones, ni de L2) la libertad de poder hacer algo de una manera u otra, ni de L3) la libertad como una indeterminación causal, sino que se trata de una libertad trans-física que consiste específicamente en el librarse de las pasiones-vicios, cuestión que sólo depende de uno mismo.

En el caso específico de los estoicos, desde los antiguos hasta los tardíos, la libertad metafísica se trata de lo que denominaron como la libertad verdadera,

la que es interna y que poseen los sabios (Bobzien, 1998, pp. 340-341). Lo que implica que el resto de la humanidad está —en verdad— en la “esclavitud” interna y mental. A esta esclavitud aquí la hemos llamado “esclavitud metafísica”, en oposición, primordialmente, a la esclavitud externa o jurídico-política-social. En el estoicismo la “esclavitud metafísica” aleja de una vida feliz y es característica del no-sabio/ignorante o no-virtuoso/vicioso, puesto que, como nos lo explica correctamente Brennan, el no-sabio no sabe que “virtue is the only thing that is truly good” (2005, p. 97). La concepción de libertad metafísica específica de Epicteto significa “un estado mental” indispensable para conseguir la virtud, se puede idénticamente decir eso de la concepción de libertad metafísica del resto de los estoicos. Por ello, la libertad metafísica y la esclavitud metafísica son cualidades morales en el estoicismo epicteteano. Si un individuo es esclavo metafísico es porque es un individuo vicioso, víctima de las pasiones hacia los indiferentes, que no representan ningún bien verdadero. Alguien inmoral es alguien esclavo metafísico de sus pasiones viciosas. Por ello, por su cualidad moral, esclavitud y libertad metafísicas no son cuestiones indiferentes. La libertad o la esclavitud metafísicas dependen de la “disposición del alma”²⁴ del sabio. Para Epicteto, la cuestión de cómo actuar conforme al Destino-Dios se vincula con “la libertad de emociones y la tranquilidad de la mente (ἀπάθεια y ἀταραξία). Éstos son estados a los que hay que apuntar y que, para alcanzarlos, requieren que no sea frustrado ninguno de nuestros deseos e impulsos” (Salles, 2009, p. 102)²⁵.

Damos, para finalizar, un ejemplo de libertad metafísica según el estoicismo epicteteano. Un gerente es acusado injustamente de fraude por una empresa rival. El empleado, quien no cometió ningún delito, trata de probar su inocencia pero es sentenciado a pagar una increíblemente alta multa. Para conservar su libertad metafísica el empresario debe tanto a) conocer lo que depende exclusivamente de él y b) alinearse con el Destino (los dos pasos para llegar a la *apâtheiai* o *ataraxia* a partir de “lo que depende de nosotros” según el referido resumen de Braicovich (2008)). El gerente debe de saber que ni la acusación, ni la decisión de los jueces, ni en último término salvarse de un injusto castigo, ni, por ende, conservar su libertad física, dependen de él, lo único que en tal caso depende de él es asentir a la forma en que se desarrolle la situación. También debe de alinearse con el Destino y aceptar que haber sido acusado y sentenciado injustamente de fraude sin posibilidad de probar su inocencia le estaba predestinado por Dios-Destino, y por eso mismo hay una buena razón de que le ocurriera a él.

²⁴ De nuevo, concordando con Bobzien: “True freedom depends on the disposition (διάθεσις) of the wise person's soul, which is stable and in a state of ideal tension. As regards freedom, this state of soul has a twofold effect on the person's behavior: internally, the one who is free [metafísicamente] is master of his passions; externally, the one who is free [metafísicamente] cannot be bribed or blackmailed into actions which he does not want to perform. The reason is that the wise and truly free do not have any desires to which bribes and blackmails could latch on” (1998, p. 340).

²⁵ Lo citado de este autor está en consonancia con Bobzien, véase nuestra nota anterior.

Si el gerente satisface a) y b), en otras palabras, si acepta que lo único que debe de hacer para ser virtuoso-feliz es lo que depende de él como asentir a que el solventar una gran multa es lo que debe de hacer (satisface a a)), es decir, si acepta lo que se le tiene destinado porque sabe que Dios destina todo (Salles, 2014, p. 181) (satisface b). Entonces, si asiente mentalmente a ambas cuestiones, ese comerciante está actuando con libertad metafísica. El individuo acepta pagar la multa sin padecer por ello porque tiene los pensamientos descritos que satisfacen a) y b), y, así, muestra que no es esclavo metafísicamente. El individuo en cuestión entonces no sufre ni por el dinero que tiene que pagar, ni por la falsa acusación de alguien, ni por la posibilidad de perder su libertad física-legal. No piensa ni se comporta como alguien que es esclavo metafísico de exteriores indiferentes, como el dinero o la libertad JPS, sino que se trata de alguien que se comportó como sabio porque actuó conforme a los designios del Dios-Destino y, por ello, se comportó felizmente.

Debido a que no existió una diferenciación terminológica tan clara, a nuestro parecer, por parte de los filósofos antiguos, para distinguir entre los distintos tipos de libertad o esclavitud, aquí decidimos llamar “libertad metafísica” a la “libertad” (ἐλευθερία) interna que es *una característica o estado mental de los filósofos-sabios-virtuosos* tanto en el pensamiento ciceroniano como en el estoicismo senecano y epicteteano. Los no-sabios poseen en efecto las libertades cognoscitivas, L1, L2 y L3, pueden o no poseer la libertad JPS (en su forma A o B o ambas), pero la libertad metafísica nunca la poseerán. Puesto que, cuando los no-sabios adquieren la libertad metafísica dejan de ser no-sabios y se convierten automáticamente en sabios-virtuosos.

Con lo expuesto hemos distinguido, sin equívocos (esperamos), a ese *estado mental del sabio o virtuoso* que denominamos “libertad metafísica”, de las demás “libertades”.

Referencias

Apolófanos et al. (1996). *Los estoicos antiguos*. (A. Capelleti, Trad.). Madrid: Gredos.

Barnes, J. (1997). *Logic and the imperial Stoa*. Leiden: Brill.

Bobzien, S. (1998). *Determinism and freedom in stoic philosophy*. New York: Oxford University Press.

Boeri, M. (2002). La racionalidad del suicidio en el estoicismo antiguo. En R. Buzón; P. Cavallero; A. Romano y M. Steinberg. (Eds.), *Los estudios clásicos ante el cambio de milenio. Vida. Muerte. Cultura*. Tomo I. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Boeri, M. (2014). Present time and indifferents: making room for 'what depends on us' in Marcus Aurelius. En P. Destrée; R. Salles y M. Zingano. (Eds.), *What is Up to Us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*. Sankt Augustin: Academia Verlag.

Braicovich, R. (2008). La posibilidad de la 'acción libre' en las *Disertaciones* de Epicteto. *Revista de Filosofía*, (64), 17-31.

Braicovich, R. (2014). Moderación y ascetismo en Séneca, Musonio y Epicteto. *Praxis Filosófica*, (39), 157-169.

Brennan, T. (2005). *The stoic life. Emotions, duties and fate*. New York: Oxford University Press.

Brun, J. (1997). *El estoicismo*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.

Champlin, E. (2008). *Nerón*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica-Turner.

Cicerón, M. (1980). *Los oficios*. En *Tratados morales*. Ciudad de México: Grolier.

Cicerón, M. (2000). *Paradoxa stoicorum*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Cooper, J. (2007). The relevance of moral theory in moral improvement in Epictetus. En T. Scaltas y A. Mason. (Eds.), *The philosophy of Epictetus*. New York: Oxford University Press.

Dilthey, W. (1980). *Historia de la filosofía*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Dragona-Monachou, M. (2007). Epictetus on freedom/ Parallels between Epictetus and Wittgenstein. En T. Scaltas y A. Mason. (Eds.), *The philosophy of Epictetus*. New York: Oxford University Press.

Epicteto (2010). *Disertaciones por Arriano*. Madrid: Gredos.

Everitt, A. (2003). *Ciceron*. New York: Random House.

Frede, M. (1993). La doctrina estoica de los afectos del alma. En *Las normas de la Naturaleza, Estudios de ética helenística*. Buenos Aires: Manantial.

Gagin, F. (2011). Lo público y lo privado en los filósofos griegos. La cuestión de la libertad. *Praxis filosófica*, (15), 97-110.

Graver, M. (2007). *Stoicism and emotion*. Chicago: The University of Chicago Press.

Hanchey, Dan. (2013). Cicero, Exchange, and the Epicureans. *Phoenix*, (67), ProQuest, 119-134.

Holland, T. (2007). *Rubicón. Auge y caída de la República romana*. México: Planeta.

Jaspers, K. (1980). *Origen y meta de la historia*. Madrid: Alianza Editorial.

Kapust, D. (2012). Cicerón: El *decorum* y la moralidad de la retórica. *Praxis Filosófica*, (35), 257-282.

Kennedy, G. (2014). Cicero, Roman Republicanism and the Contested Meaning of Libertas. *Political Studies*, 62(3), 488-501.

Long, A. (1996). *Stoic Studies*. New York: Cambridge University Press.

Long, A. (2002). *Epictetus. A stoic and Socratic guide to life*. New York: Oxford University Press.

Michel, A. (1990). La filosofía en Grecia y Roma desde el 130 a. de C. hasta el 250 d. de C. En B. Parain. (Ed.), *Historia de la filosofía, Del mundo romano al islam medieval*. México: Siglo XXI Editores.

Nussbaum, M. (2002). *La terapia del deseo: teoría y práctica en la época helenística*. Barcelona: Paidós.

Nussbaum, M. (2016). *Anger and Forgiveness. Resentment, Generosity, Justice*. Oxford: Oxford University Press.

Picos Bovio, R. (2013). Marco Tulio Cicerón: Apuntes para una filosofía de la amistad. *Tópicos, Revista de Filosofía*, (45), 49-82.

Renan, E. (1990). *Marco Aurelio y el fin del mundo antiguo; precedido de la plegaria sobre la Acrópolis*. México: Editorial Porrúa.

Salles, R. (2009). *Los estoicos y el problema de la libertad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Salles, R. (2014). Epictetus and the causal conception of moral responsibility and what is ephemin. En P. Destrée; R. Salles y M. Zingano. (Eds.), *What is Up to Us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*. Sankt Augustin: Academia Verlag.

Séneca, L. (2008). *Epístolas morales a Lucilio*. Tomos I y II. Madrid: Gredos.

Thorsteinsson, R. (2010). *Roman christianity & roman stoicism. A comparative study of ancient morality*. New York: Oxford University Press.

Ukaulor, C. (2015). Friendship in Cicero: A Pre-Condition for Development. *Open Journal of Philosophy*, (5), doi: <http://dx.doi.org/10.4236/oipp.2015.54029>

Veyne, P. (1995). *Séneca y el estoicismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Vogt, K. (2008). *Law, reason and the cosmic city, Political philosophy in the early stoa*. New York: Oxford University Press.

Zamora Calvo, J. M. (2017). Los estoicos y la cuestión de la familiaridad (οικείωσις): La propuesta de Hierocles. *Praxis Filosófica*, (45), 11-27.