

# Cosmópolis estoica, ley natural

Marcelo D. Boeri

y la transformación de las ideas políticas en Grecia\*

## 1. Introducción: la teoría política estoica en el contexto del pensamiento griego clásico

A veces suele decirse que con la caída de la *pólis* griega clásica y con la aparición del imperio macedonio en Grecia se produce un cambio radical de la visión que los griegos tenían de sí mismos, no sólo en lo cultural en general sino también en lo político en particular. Este tipo de afirmación contiene, como toda generalización, un núcleo de verdad, aunque en sus detalles puede presentar algunas aristas complicadas. Por ejemplo, si uno la tomara al pie de la letra, daría la impresión de que lo que en realidad se dio como un proceso de paulatino desmoronamiento, ocurrió de un modo casi instantáneo. La *pólis* griega comenzó a resquebrajarse y a anunciar su disolución definitiva muchos años antes de 323 a.C., fecha de la muerte de Alejandro Magno que suele marcar, dentro de las convenciones propias que imponen los criterios para delimitar períodos históricos, el comienzo del llamado «período helenístico» en el pensamiento griego. No hay duda de que en este período se produjeron profundas transformaciones, tanto en lo político como en lo cultural. Pero el proceso de disolución de la ciudad-estado (*pólis*) clásica griega había comenzado mucho antes.

Dos finos observadores de este proceso fueron Platón y Aristóteles, los máximos representantes del pensamiento filosófico griego clásico. Aun cuando con-

---

\* Este artículo fue redactado en el marco del proyecto Fondecyt 1040343 (Chile).

vencionalmente ubicamos sus reflexiones ético-políticas en el contexto del «pensamiento griego clásico», hay que hacer notar que sus observaciones aparecen planteadas como una suerte de reacción a un estado de cosas existente que ya no coincide con el ideal de la *pólis* clásica. Cuando Platón concluye que los males de la humanidad no cesarán hasta que los reyes sean filósofos o los filósofos reyes lo hace sobre la base de la creencia según la cual «*todos los Estados [póleis] actuales están mal gobernados*» (*Carta VII* 326a2-b4. Cf. *República*, 473c-d; 501e-502c). Sabemos que su intención era llevar a la práctica, *en la medida de lo posible*, su proyecto político (*República*, 473a; cf. *Carta VII*, 327a-340a). La solución al hecho de que todos los Estados existentes están mal gobernados la encuentra Platón en una profunda reforma que solamente podrá hacerse a partir de una redefinición radical del concepto mismo de política. En esa reforma radical de la política y de la práctica política lo que debe darse en el gobernante es un cambio en lo más íntimo de su alma (*Carta VII* 328a-c) pues, como puede advertirse desde el diálogo platónico *Gorgias*, el deber del político o, más precisamente, del *verdadero* político, es hacer que los ciudadanos sean mejores.<sup>1</sup> Esa reforma radical de la política consiste, en definitiva, en lograr una suerte de identificación del poder político (*dúnamis politiké*) con la filosofía (*República*, 473d2-3). El *modelo*<sup>2</sup> platónico de sociedad sana, por tanto, se propone un cambio radical que identifica a los «verdaderos políticos» con los filósofos. Es en ese espíritu que Platón hace decir al personaje Sócrates: «Creo que me cuento entre uno de los pocos atenienses –por no decir el único– que se dedica al verdadero arte de la política [*politikè téchne*] y el único que practica los asuntos políticos [*tà politiká*] entre los de ahora».<sup>3</sup>

El caso de Aristóteles no es sustancialmente diferente del de Platón en este punto específico; como su maestro, también propone un modelo de sociedad sana, y piensa que hay que investigar cuáles son los requisitos que debe reunir el «mejor régimen de gobierno [*aríste politeía*]» (*Política*, VII 4), aquel cuya organización (*táxis*) permita a cualquier ciudadano llevar a cabo las mejores acciones y

1. En el contexto es manifiesto que el político y el bueno coinciden (*Gorgias*, 515c4-7).

2. Que lo que Platón propone en su *República* es un modelo o paradigma (*parádeigma*) de lo que una correcta forma de organización política debería ser queda claro a partir de 472c4-5 y, en especial, en 592b2-5 («tal vez se levante en el cielo un paradigma para quien desee verlo y, luego de verlo, fundar un Estado en su interior»). En ambos pasajes Platón deja en claro que el hecho de que no sea posible llevar a la práctica lo que se ha descrito en el discurso (*lógos*) tal y como se lo ha enunciado en nada invalida el modelo. Por el contrario, el modelo es tal por el hecho de que no es posible llevarlo a la práctica.

3. Platón, *Gorgias*, 521d6-8. La traducción de éste y los demás pasajes de autores clásicos citados textualmente me pertenece.

desarrollar una vida dichosa, es decir, aquel en el cual el individuo podrá llegar a ser una persona mejor (*Política*, 1324a23-25). En este punto es importante distinguir los tipos o estilos de vida y decidir cuál es el preferible: quienes concuerdan en que la vida preferible es la virtuosa, no se ponen de acuerdo, sin embargo, sobre si se trata de la vida política y práctica o la que está desligada de todo lo exterior y práctico, y se deciden por la vida teórica como la mejor. Aristóteles resuelve la dificultad mostrando que, en sentido estricto, no hay oposición entre vida práctica y teórica, pues la praxis puede ser entendida como una forma de teoría.<sup>4</sup> Hay una importante controversia en torno de este tema (que trasciende los límites de la discusión puramente erudita), pues Aristóteles a veces sugiere que la felicidad consiste en vivir ejerciendo las virtudes éticas e intelectuales (sobre todo la prudencia o sabiduría práctica: *phrónesis*; cf. *Ética Nicomaquea* VI), pero luego sostiene que hay una actividad superior a todas las demás: la contemplación o teoría (*theoría*), como si ésta abarcara cualquier forma de vida práctica, la cual dependería de la teoría como expresión acabada de racionalidad y, por tanto, como si la teoría fuera la expresión más perfecta de humanidad. Se plantean, entonces, dos modelos aparentemente antitéticos de felicidad que parecen difíciles de conciliar. La enfática defensa que hace Aristóteles de la vida contemplativa (en *Ética Nicomaquea* x 6-9) constituye uno de los puntos más controvertidos de la discusión de la ética aristotélica de las últimas décadas. Algunos intérpretes han sugerido que no es posible conciliar los dos ideales de vida, el de la virtud y el de la contemplación, en una única concepción de la felicidad (el conocido pasaje de *Ética Nicomaquea*, 1177a27-33 parece avalar la tesis de los defensores de este enfoque). Sin embargo, al discutir el problema de la autosuficiencia como condición de la actividad teórica Aristóteles aclara que la autosuficiencia no debe ser entendida en el sentido de lo que es suficiente para uno mismo, sino también para los padres, los hijos, la mujer y en general para los amigos y los conciudadanos, «porque el ser humano es por naturaleza político» (*Ética Nicomaquea*, 1097b7-11). Si esto es así, el ejercicio pleno de la contemplación parece presuponer que las exigencias de la vida moral hayan sido satisfechas y *sigan siendo satisfechas en forma permanente* porque, como dice Aristóteles (en *Política*, 1323a27-28), nadie llama-

---

4. Cf. *Política*, 1325b14-21: «Pero si eso está bien dicho, también hay que postular a la felicidad como prosperidad [o como un «irle bien a uno»: *eupragía*], tanto para cualquier ciudad en un sentido general (o colectivo) como para cada individuo, y la vida práctica [o «activa»: *bíos ho praktikós*] será la mejor. Sin embargo, la vida práctica no se refiere necesariamente a los demás ni, como creen algunos, los pensamientos son prácticos únicamente cuando se producen en vistas de los resultados que se dan a partir del actuar, sino que son mucho más prácticos los pensamientos y las teorías que son completas en vistas de sí mismas. Pues el irle bien a uno es un fin, de modo que también es una cierta acción [o actividad: *práxis*].»

ría dichoso al que no participa en absoluto de la valentía, la templanza, la justicia (virtudes morales) o de la prudencia (una virtud intelectual pero con una conexión muy directa con las morales o del carácter). Esto resuelve, al menos en cierto sentido, la aparente tensión entre los dos modelos de vida. Aunque se admita –como admito– que el ideal de vida feliz en *Ética Nicomaquea* X parece distinto del ejercicio de las virtudes morales, Aristóteles no dice que, dado que la contemplación es el bien supremo, debamos alcanzarla a como dé lugar, sino que, *en la medida de lo posible*, tenemos que «inmortalizarnos» y hacer todo lo que esté a nuestro alcance para vivir de acuerdo con lo mejor que existe en nosotros (*Ética Nicomaquea*, 1177b34-35).<sup>5</sup> Pero para vivir de acuerdo con lo mejor que hay en nosotros, nuestra vida práctica debe ser «razonable» (*i.e.* debe regirse de acuerdo con los criterios de racionalidad práctica que marcan las excelencias del carácter), de modo que más que ser dos modelos antitéticos de estilos de vida resultan ser complementarios.

Para ubicar la teoría estoica del Estado en su contexto conviene hacer una breve referencia al trasfondo político en el que aparecen las nuevas ideas de los filósofos estoicos. A la muerte de Alejandro Magno (323 a.C.) el imperio macedonio se extendía desde Alejandría (en Egipto) hasta Antioquía (en Siria), llegaba a Persia e India, pasando, claro está, por Grecia. Poco más de sesenta años antes estaba terminando la cruenta y larga guerra librada entre Atenas y Esparta, representantes de las ligas de Delos y el Peloponeso, respectivamente. Al finalizar la guerra del Peloponeso, Grecia había quedado diezmada y el camino estaba li-

---

5. Como veremos en lo que sigue, este importante detalle de la exégesis de los textos aristotélicos ayuda a comprender el proceso de transformación de las ideas políticas en el helenismo y la repetida afirmación de que los filósofos helenísticos no estaban preocupados por asuntos teóricos, sino sólo por aquello que se conectara directamente con la praxis. Aunque los estoicos rechazan abiertamente la preferencia por la vida contemplativa o teórica –el estoico Crisipo usa la expresión *scholastikòs bios*, «vida de ocio» que en el contexto es lo mismo que «vida contemplativa o teórica»– como ideal de vida (Plutarco, *Sobre las contradicciones de los estoicos*, [Contrad.] 1033c-d; H I 123), eso no significa que la misma no tuviera un papel relevante en sus discusiones. En opinión de los estoicos, la razón fundamental para ejercer la actividad teórica es comprender la naturaleza, de acuerdo con la cual hay que vivir (cf. Diógenes Laercio, [DL] VII 87-89; SVF III 4; Estobeo, *Extractos de física y ética* [Ext.], II 75, 7-77, 5; cf. SVF, III 3). El modo de vida preferible es el racional, pues «el viviente racional ha sido hecho apto para la teoría y la praxis por obra de la naturaleza» (DL VII 130; SVF III 687). La sigla SVF remite a Hans von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig, 1903-1905 (3 vols.). Los números romanos remiten al volumen y los arábigos al número de texto en la ordenación de von Arnim. Cuando es posible, remito también a las colecciones de textos de Anthony A. Long, David N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge (2 vols.) 1987 (en adelante LS) y de Karlheinz Hülsner, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentaren*, Günther Holzboog GmbH & Co., Stuttgart-Bad Cannstatt (4 vols.) 1987-1988 (en adelante H, seguido del número de volumen y de texto).

bre para la irrupción del imperio macedonio.<sup>6</sup> Como nos recuerda el impetuoso ateniense Demóstenes, en el momento en que él pronuncia sus célebres *Filípicas* el imperio de los macedonios ya gobernaba como un amo, de modo que la *pólis* griega, con su autosuficiencia política y económica, ya había desaparecido por completo o estaba al borde de hacerlo. El testimonio de Demóstenes es significativo, pues él ya está advirtiendo que en ese momento (alrededor del 344 a.C., unos seis años antes de la batalla de Queronea, cuando Filipo de Macedonia pasa definitivamente a ser el amo de Grecia) la idea griega clásica de la ciudad-estado ya se está derrumbando. En efecto, ser gobernado por un déspota es lo mismo que ser un esclavo; los griegos, en cambio, son esclavos de la ley.<sup>7</sup> En las secciones que siguen me propongo tratar algunos temas –a veces de un modo meramente expositivo, otras de un modo más crítico-sistemático– que conforman lo que, con una expresión muy amplia y general, podría llamarse «teoría política estoica». Examinaré algunos aspectos centrales del pensamiento político del estoicismo antiguo, aunque a veces también me referiré a algunas posiciones de los estoicos medios (sobre todo de Panecio) y de los estoicos del período imperial (Marco Aurelio y Epicteto). Procuraré hacer hincapié en algunos detalles que distinguen a los estoicos de sus ilustres predecesores (Platón y Aristóteles), y mostrar al mismo tiempo las novedades que aparecen en el contexto de su reflexión filosófica sobre el fenómeno político. El título de este ensayo sugiere que el «cos-

---

6. Para una discusión detallada del trasfondo histórico en el que aparece el estoicismo cf. Peter Scholz, *Der Philosoph un die Politik. Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik im 4. und 3. Jh.v. Chr.*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1998, pp. 318-326, quien convenientemente muestra las conexiones de algunos estoicos (como Zenón, y Esfero) con reyes de la época (particularmente interesante es la relación que señala entre Zenón de Citio y Antígono Gonatas, para quien Zenón habría redactado un tratado *Sobre el reino*).

7. La observación de Demóstenes de que todo rey y tirano es enemigo de la libertad y contrario a las leyes (*Filípicas*, II 25) contrasta fuertemente con el ideal clásico, según el cual ningún hombre está por encima de la ley: los griegos no son esclavos ni súbditos de nadie (cf. Esquilo, *Los Persas*, vv. 241-242). Expresiones de este tipo se repiten en varios autores importantes de los siglos V y IV a.C. (cf. Heródoto, VII 104; Eurípides, *Suplicantes*, vv. 429-432; Platón, *Menéxeno*, 238e-239a y *República*, 463a-b). Aristóteles (contra lo que piensa Hans Kelsen, «Aristotle and the Hellenic-Macedonian Policy», en Jonathan Barnes, Malcolm Schofield, Richard Sorabji [eds.] *Articles on Aristotle 2. Ethics and Politics*, London-New York, Duckworth, 1977, pp. 171-173) rechaza la monarquía como forma apropiada de gobierno por cuanto «juzga mucho mejor una multitud que un solo individuo» (*Política*, 1286a30-31) y porque una cantidad grande de personas es más difícil de corromper que un solo individuo. Claro que Aristóteles no está pensando en cualquier tipo de multitud, sino en una pluralidad de hombres todos ellos buenos, *i.e.* en una aristocracia (*aristokratía*), que como también es obvio, no se determina según criterios económicos o de cuna, sino ético-políticos (*Política*, 1286b3-6). Para la distinción entre bárbaros –que gustan de ser gobernados por un amo por tener una naturaleza servil– y griegos –que sólo aceptan ser gobernados por la ley, que no puede confundirse con la voluntad caprichosa de un amo– cf. Aristóteles, *Política*, 1285a20; 1286a-b; 1287a15-30; 1287b-1288a.

mopolitismo» estoico conlleva una transformación importante en el enfoque de algunos temas relevantes en la discusión de lo que una comunidad política debería ser. Ése es, a mi juicio, efectivamente el caso. La tesis del cosmopolitismo y, asociada a ella, la de la existencia de una ley natural que debe ser el parámetro de la acción moral y política tienen su origen en los cínicos, de quienes los primeros estoicos fueron deudores directos. La escuela cínica fue fundada por Antístenes, defensor de la vida natural y enemigo de todo lo convencional. Crates de Tebas, discípulo de Diógenes el cínico, fue maestro de Zenón de Citio, el fundador del estoicismo (cf. DL VII 2). La concepción estoica según la cual uno es verdaderamente justo cuando obedece a la ley que existe por naturaleza así como el cosmopolitismo estoico tiene su origen en los cínicos.<sup>8</sup> Me detendré especialmente en las nociones estoicas de «ciudad» (o «Estado»: *pólis*), «ciudadano» (*polítes*) y «ley» (*nómos*) para mostrar el peculiar enfoque que los estoicos ofrecen de esos conceptos en la nueva coyuntura política que introduce el advenimiento del imperio macedonio. En este punto particular, espero mostrar que el cosmopolitismo estoico no obedece pura y exclusivamente a la coyuntura política reinante ni se deriva necesariamente de ella, sino que se explica a partir de aspectos sistemáticos que tienen que ver más bien con un enfoque filosófico diferente que se basa en una ontología subyacente nueva.

Como se verá, la discusión de algún tópico particular exhibirá por momentos un carácter provisorio y, a veces, de duda; cualquiera que alguna vez haya trabajado con literatura fragmentaria no sólo comprenderá los límites que ese estado de cosas impone, sino que además advertirá la necesidad de llevar a cabo una verdadera tarea de reconstrucción de las doctrinas que está discutiendo. Ello solamente es posible si se intenta articular los restos textuales de una manera que, aunque nunca puede ser perfecta, debe resultar al menos razonable. A diferencia de lo que ocurrió con Platón y Aristóteles, no conservamos completa ninguna obra de un filósofo estoico del período antiguo y medio (excepción hecha del breve y sustancioso «Himno a Zeus» de Cleantes, sucesor de Zenón de Citio a la cabeza de la escuela). Es recién en el llamado «estoicismo imperial» –cuyos máximos representantes son Epicteto, Séneca y Marco Aurelio– cuando contamos con textos completos. Pero en este período de la escuela estoica hay algunas ideas del estoicismo original que ya han experimentado algunas modificaciones significativas. En primer lugar, porque Epicteto, Séneca y Mar-

8. Sobre el cosmopolitismo cínico cf. DL VI 38, 72 y 98 con los comentarios de Malcolm Schofield, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 141-145. Para la influencia cínica en los estoicos véanse los textos recopilados por Gabriele Giannantoni, *Socraticorum reliquiae*, Napoli, Bibliopolis, 1990, vol. II, v A, textos 135-140.

co Aurelio piensan en el contexto del Imperio Romano (Marco, claro está, fue de hecho un emperador). En segundo lugar, porque las tesis más originales aparecen tratadas de un modo más o menos sistemático, sobre todo en los estoicos antiguos. Teniendo en cuenta el trasfondo indicado, desarrollaré algunos temas que son característicamente estoicos y que, probablemente, constituyen algunos de sus aportes más significativos a la discusión de la fundamentación de un modelo bueno de organización política: (i) la teoría estoica de la ley (*nómos*) –y, en particular, la tesis de la «ley natural», una idea que fue tomada y desarrollada por los filósofos medievales<sup>9</sup> y también por importantes representantes del pensamiento moderno–;<sup>10</sup> (ii) los requisitos que debe reunir el mejor régimen político (*politeía*) y la concepción estoica del universo (*ouranós*) como una ciudad-estado; (iii) el cambio de la noción de «ciudadano» operado a propósito de la concepción del universo como una gran ciudad (*magalópolis*; *kosmópolis*) –el «cosmopolitismo» estoico y el ciudadano entendido como «ciudadano del mundo [*kosmopolítes*]»– y el modelo de buen ciudadano identificado con el sabio o virtuoso estoico; (iv) la tesis de que la justicia lo es por naturaleza (*phúsei*), no por convención (*thései*), y, finalmente (v) el origen de la justicia explicado a partir del principio de autoconservación del ser vivo que luego se hace extensivo a los demás miembros de la especie. Esta supuesta «solidaridad» o «altruismo» por los demás aparece como un nexo decisivo de la explicación general estoica del origen de las asociaciones humanas en la medida en que es, según los estoicos, algo inherente a la naturaleza humana.

9. Particularmente por Tomás de Aquino. Es paradójico el hecho de que, a pesar de que Tomás es uno de los máximos representantes de la tradición de la ley natural, es bastante poco lo que aparece tratado de un modo sistemático en sus escritos (el pasaje clave es *Suma Teológica* I-II, q. 94, a. 2), aunque este pasaje no puede tomarse aisladamente del resto de los otros textos en los que Tomás discute el problema de la ley (cf. sobre todo su *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*).

10. A modo de ejemplo, véase John Locke, *Essays on the Law of Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1954 (los ensayos fueron editados por W. von Leyden). Su discusión fundamentalmente se apoya en Aristóteles, los estoicos y Tomás (cf. *Essay*, I, donde el trasfondo indicado es bastante evidente; Locke cita el discutido pasaje de *Ética Nicomaquea*, v 7, en el que Aristóteles distingue entre justicia natural y legal. Aunque en parte el tratamiento lockeano sigue a Tomás, se aparta bastante de la ortodoxia tomista al argumentar que la ley natural *no* está inscrita en el alma humana (*Essay*, III); incluso sugiere la posibilidad de que la poligamia sea compatible con la ley natural (cf. su *Diary* de 1678, p. 199, citado por Peter Laslett en su edición de John Locke, *Two Treatises of Government. The Second Treatise of Government. An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, p. 321, nota a *The Second Treatise of Government*, cap. VII, §82, donde Locke señala que si el poder del marido es el de un monarca absoluto, la esposa tiene en muchos casos la libertad de separarse de él).

## 2. La teoría estoica de la ley: ley universal y ley particular.

### *Pólis* y *kosmópolis*: la distinción entre «ciudad» (*pólis*) y «pueblo» o «comarca» (*dêmos*)

Es más o menos habitual que una teoría que se propone prescribir el modo en que habría que organizar las asociaciones humanas para que éstas se conviertan en «las mejores asociaciones» explique en algún punto qué es la ley y cuál debería ser su alcance, ya sea para las relaciones privadas o para las públicas, en la idea implícita o explícita de que la ley constituye un principio de organización. Hay dos pasajes relevantes –y claramente atribuidos a los estoicos Zenón de Citio y Crisipo de Solos– en los que aparece una caracterización general de «ley» y una indicación de la tesis del cosmopolitismo, la cual es explicada en función de una «ley común o universal» (*koinòs nómos*). Hay un tercer texto, también relevante, en el que se explica en qué sentido el universo (*ouranòs*) es la ciudad (*pólis*) en sentido estricto. Cito a continuación los tres pasajes para luego hacer un examen detallado de ellos:

(A) «La ley [*nómos*] es rey de todas las cosas, tanto de las divinas como de las humanas.<sup>11</sup> Debe presidir tanto los “actos” nobles [*kalá*] como los vergonzosos [*aischrá*], como un gobernante [*árchon*] y un guía [*hegemón*], y, según esto, debe ser el canon [o estándar; *kánon*] tanto de los “actos” justos [*dikaia*] como de los injustos [*ádika*], y debe prescribir lo que hay que hacer a los vivientes políticos por naturaleza [*tà phúsei politikà zôia*] y prohibir lo que no hay que hacer» (Marciano, *Instituciones* I, citando un pasaje del tratado *Sobre la ley* del estoico Crisipo; *SVF* III 314; *LS* 67R).<sup>12</sup>

(B) «No hay duda de que la muy admirada *República* de Zenón, el fundador de la escuela estoica, apunta principalmente a un único objetivo: que no habitemos en ciudades [*póleis*] ni pueblos [*dêmoi*], definidos cada uno de ellos por sus propios sistemas jurídicos, sino que consideremos a todos los seres humanos como nuestros paisanos [*demótai*] y conciudadanos [*politai*], y que haya un solo modo de vida [*bíos*] y un solo orden [*kósmos*], como si se tratara de un rebaño que pace junto y se alimenta de una ley común [o universal; *koinòs nómos*]. Zenón escribió esto como si estuviera describiendo un sueño o una imagen de la buena legislación [*eunomía*] y régimen político [*politeía*] del filósofo» (Plutarco, *Sobre la virtud de Alejandro*, 329a-b [cf. *SVF*, I 262; *LS* 67A], citando un pasaje de la *República* del estoico Zenón de Citio).<sup>13</sup>

(C) «En efecto, también los estoicos llaman al universo [*ouranòs*], “ciudad en sentido estricto [*kurios pólis*]”, y dicen que lo que hay aquí en la tierra aún no son ciudades, y aunque así se las llame, no lo son. Pues la ciudad es algo virtuoso [o excelente; *spoudaios*] y el pueblo es una organización

11. Cf. [Píndaro], Fr. 169 (ed. Snell): «la ley, rey de todos, tanto de mortales como de inmortales» (citado por Platón, *Gorgias*, 484b).

12. Para una versión paralela de este texto en el contexto de la tradición latina cf. Cicerón, *Sobre la república*, III 33.

13. La «constitución cosmopolita» es la *recta razón de la naturaleza*, la ley divina «en virtud de la cual las conveniencias y los deberes fueron distribuidos para todos» (Filón, *Sobre la creación del mundo* 143=*SVF* III 337).



[*sústema*] civilizada [*asteíon*] y un grupo de seres humanos administrado por la ley» (Clemente, *Misceláneas*, IV 26, 172; *SVF*, III 327).

El texto (A) contiene una de las definiciones estoicas canónicas de la ley como el criterio o estándar que, de un modo fuertemente normativo, indica lo que hay que hacer (lo noble y lo justo) y lo que no hay que hacer (lo vergonzoso y lo injusto). Al leer estas líneas uno puede tener la fuerte tentación de pensar que de aquí se sigue que tal prescripción puede formularse como un conjunto de reglas más o menos precisas y accesibles a todo ser humano (en virtud de su naturaleza racional), normas o reglas que, enunciadas al modo de un código legal, podrían indicar qué es lo que hay que hacer en cada caso. Sin embargo, ni en éste ni en otros pasajes similares encontramos formulado el problema de ese modo: la ley tal como se la caracteriza en el primer pasaje citado no debe ser entendida como si estuviera determinando tipos específicos de acción, al modo en que se determinan en un código. Es cierto, sin embargo, que en el estoicizante tratado *Sobre los deberes* de Cicerón sí se describen tipos específicos de acción que, aparentemente, son normados por la ley universal. Cicerón menciona el robo o actuar en contra de los intereses de otro para beneficiar los propios como «más contrario a la naturaleza que la muerte, la pobreza, el dolor o cualquier otra cosa que afecte a una persona [*corpus*] o a sus bienes externos» (*Sobre los deberes*, III 21). Aun cuando este tratado de Cicerón tiene un indudable carácter estoico –probablemente reproduce tesis del estoico Panecio–, también tiene el trasfondo del derecho romano (trasfondo que, obviamente, no aparece en las fuentes griegas que reproducen algunos pasajes de las obras de los estoicos antiguos), al cual Cicerón integra la tesis estoica de la ley natural. Esto se ve con claridad cuando Cicerón sugiere que las leyes se establecen para la protección de la sociedad y convivencia humana y que quienes las violan deben ser castigados con penas apropiadas de prisión, exilio e incluso la muerte. Y que ello es así, argumenta Cicerón, lo muestra el hecho de que «eso lo lleva a cabo mucho más la razón misma de la naturaleza, que es ley divina y humana» (*Sobre los deberes*, III 22-23). Esta afirmación indica, a mi juicio, que Cicerón está adaptando e incorporando lo que debió haber sido la posición estoica originaria sobre la ley natural o la naturaleza sin más como principio normativo prioritario, pues lo que las fuentes griegas sobre todo enfatizan es que, aunque la ley (*i.e.* la ley universal o común) es «rey de todas las cosas, tanto de las divinas como de las humanas», está siempre por encima de cualquier tipo de sistema jurídico particular y, consecuentemente, la razón o ley natural no puede ser entendida como ley humana y ley divina. Aunque es cierto que los estoicos habrían estado de acuerdo en que quien esté dispuesto a obedecer la *razón de la naturaleza* no cometerá el error

de tratar de tener lo que no le pertenece, no es cierto que hayan identificado de ese modo la ley natural con las leyes particulares. Probablemente se trate de un detalle, pero sin duda es uno muy importante pues ayuda a comprender por qué es posible seguir la ley universal únicamente cuando uno está virtuosamente dispuesto, sin que ello signifique conocer los códigos legales particulares de cada ciudad y sin que tales códigos sean decisivos para la conducta correcta de un ser racional.<sup>14</sup>

A pesar de que Crisipo dice que la ley preside los actos humanos y que es un canon o estándar de lo justo y lo injusto, no hay una descripción específica de qué es un acto justo o uno injusto en una situación concreta de acción cuando se dice que esa ley es el patrón de lo justo o de lo injusto.<sup>15</sup> Más aún, la recomendación explícita de Zenón de abolir los tribunales de justicia (e incluso la moneda; DL VII 33. Cf. SVF I 267-268) sugiere, de una manera bastante explícita, que no puede tratarse de una ley en el sentido en el que entenderíamos una norma civil. Como sabemos por otros pasajes (DL VII 87-88), en la fórmula de Crisipo la ley consiste en vivir en concordancia con la naturaleza, que no es otra cosa que vivir según la virtud, por cuanto la naturaleza nos conduce hacia la virtud, perfección o excelencia (*areté*) que es propia de los seres humanos en cuanto expresiones microcósmicas de la razón universal. Vivir en concordancia o coherencia con la naturaleza es el fin, que consiste en vivir tanto de acuerdo con la propia naturaleza como con la del todo, y en no hacer nada de lo que la ley universal (*ho nómos ho koinós*) –«que es la recta razón que discurre a través de todas las cosas y es lo mismo que Zeus»– suele prohibir hacer. O sea, la ley de la que habla el texto de Marciano describe, más que un código legal o una ley fundamental dentro de un código, un cierto estado disposicional: la perfecta o acabada disposición racional del sabio o virtuoso estoico, esto es, la recta razón. La ley universal a la que se refieren los estoicos, entonces, no legisla al modo de un

---

14. Por lo demás, aunque Cicerón reconoce que sigue a los estoicos, también admite que lo hace tomando «de sus fuentes a su juicio y arbitrio cuánto y cómo le parece más conveniente» (*Sobre los deberes*, I 6).

15. Incluso en las definiciones canónicas de justicia («justicia es prudencia en las cosas que hay que distribuir»; Plutarco, *Contrad.*, 1034c; SVF I 200; LS 61C) se evita hablar del contenido específico del acto justo, tal como estaría formulado en una norma positiva que regule conductas específicas (como «no matar», «no robar», etc.). En el mejor de los casos lo que sí encontramos son indicaciones a esos contenidos específicos en algunas virtudes subordinadas a la justicia que son valiosas para la correcta organización de la comunidad política, tal como «sociabilidad [*eukoinonesia*]» –«conocimiento de la igualdad en la comunidad política»–, o «correcto intercambio [*eusunallaxia*]» –«conocimiento relativo a ejercer de un modo irreprochable el intercambio con los vecinos»– (cf. Estobeo, *Ext.*, II 60, 9, 62, 6; SVF III 264; LS 61H).

código sino que más bien prescribe cómo debe ser la disposición habitual del carácter de la persona, de manera que ésta sea virtuosa. Esto, de nuevo, explica por qué Zenón pone tanto énfasis en la necesidad de abolir la acuñación de moneda o los tribunales de justicia: en una sociedad constituida por personas verdaderamente virtuosas nada de esto sería necesario, pues todo el mundo viviría «como hay que vivir» según la ley natural, cuya expresión en el plano humano no es más que una vida virtuosa. Dada la implicación recíproca de las virtudes (*i.e.* quien tiene una virtud las tiene todas; Plutarco, *Contrad.*, 1046e-1047a; DL VII 125-126), todo el mundo será justo, valiente, moderado y prudente, con todo lo que eso implica para el correcto funcionamiento de una sociedad. Como veremos en el apartado 4, esto constituye un aspecto importante del modelo estoico de sociedad sana.

Ahora bien, el hecho de que la ley sea «rey de todas las cosas, tanto de las divinas como de las humanas», también sugiere que la ley de la que está hablando Crisipo puede identificarse con la ley universal o común, con la ley de la naturaleza, entendiendo por naturaleza el conjunto de lo real en la totalidad ordenada que es el mundo. Las «cosas divinas», de las que también es rey la ley, pueden ser los cuerpos celestes, los procesos y cosas naturales, el mundo en general y, sobre todo, el destino (*heimarméne*) que, en la teoría estoica, es una secuencia de causas por la cual «Zeus ha querido» que todo suceda en el mundo de acuerdo con sus planes hasta en sus más mínimos detalles. El sabio estoico, cuya disposición anímica es la de la «recta razón», comprende el nexo causal del destino, pues comprende el principio de causalidad universal, según el cual no sólo todos los fenómenos son explicados sino también todos los acontecimientos y cosas particulares del mundo pueden predecirse.<sup>16</sup> Todo está predeterminado no sólo físicamente —pues es parte de una serie causal ininterrumpida en un universo continuo—, sino también providencialmente. Ésa es la razón por la cual, *al menos teóricamente*, seríamos capaces de predecir todos los acontecimientos futuros si conociéramos las leyes de la interacción causal y el modo en que actúan los dios, es decir, si fuéramos sabios estoicos. Los hechos azarosos, en consecuencia,

---

16. Este último puede ser caracterizado como un tipo de «argumento empírico» para fundamentar la existencia del destino. Es, en efecto, un hecho empíricamente evidente que el mundo tiene una unidad orgánica (cf. Alejandro de Afrodisia, *Sobre el destino*, 192, 8-13, ed. Bruns). Desde el punto de vista estoico, también parece ser un hecho empíricamente evidente el éxito de la adivinación (cf. Diogeniano, en Eusebio, *Preparación Evangélica*, IV 3, 1=SVF II 939). Como hace notar Diogeniano, el argumento de Crisipo es circular: se trata de probar la existencia del destino a partir de la adivinación, pero la creencia en la adivinación como un método efectivo para predecir hechos futuros ya presupone de antemano la doctrina del destino. Véase también Cicerón, *Sobre la adivinación*, I, 34.

no son más que fenómenos cuyas causas nos son desconocidas.<sup>17</sup> Si la ley coincide con la recta razón y la recta razón no es más que el estado disposicional propio del sabio, se sigue que, aunque la ley presida los actos justos e injustos y prescriba lo que hay que hacer y prohíba lo que no hay que hacer, no puede entenderse como un código de normas que sean posibles de ser individualizadas.

Los pasajes (B) y (C) introducen otro tema caro a los estoicos antiguos y aceptado casi sin discusión por estoicos posteriores: el cosmopolitismo y la tesis de que, subyaciendo a todos los Estados particulares o regímenes políticos (*politeíai*), hay una legislación universal que debe gobernarlos a todos y de la cual todos los humanos participamos en virtud de nuestra naturaleza racional.<sup>18</sup> El texto (B) también introduce la interesante idea de que debe haber un solo modo o estilo de vida (el propio de un ser racional), ya que todos los humanos nos nutrimos de una única razón (que coincide con la «ley común o universal») y, en rigor, como quedó indicado antes, somos expresiones microcósmicas de la razón universal. Este importante aspecto también puede conectarse con (C), donde se enfatiza el hecho de que la ciudad es algo virtuoso y el pueblo es una organización o estructura social organizada que se caracteriza por ser «civilizada» y administrada por la ley. «Civilizado [*asteîos*]» es un adjetivo que, con frecuencia, se utiliza para caracterizar al sabio estoico como un sinónimo de excelente o virtuoso (*spoudaîos*), pero en el contexto parece estar usado de un modo consciente en el doble sentido de «habitante de la ciudad capital [*astús*]» y «refinado», y tal refinamiento probablemente haga referencia no sólo a las costumbres o usos, sino también y en especial a las disposiciones habituales que se identifican con un carácter virtuoso. O sea, una ciudad en sentido estricto es aquella en la que sus

---

17. Cf. Alejandro de Afrodisia, *Sobre el destino*, 174, 1ss; ed. Bruns y especialmente Cicerón, *Cuestiones Académicas*, I 29. En otros textos se plantea la posibilidad teórica de predecir acontecimientos futuros a partir de causas antecedentes (cf. Cicerón, *Sobre la adivinación*, I 127-128), algo que únicamente podría llevar a cabo el sabio. La mántica y sus especies es señalada en el extracto de ética estoica recogido por Estobeo como una característica del sabio estoico (cf. *Ext.*, II 67, 13-19; 114, 16-21). En ambos pasajes el arte de la adivinación es definido como un «conocimiento que hace una consideración teórica de los signos procedentes de los dioses, signos que se hacen extensivos a la vida humana». La tesis estoica de la causalidad universal se encuentra bien documentada en varios testimonios; cf. Diogeniano, en Eusebio, *Preparación Evangélica*, VI 7, 8, 1-39 (*SVF* II 925 y 998); Plutarco, *Contrad.*, 1049f-1050d (cf. *SVF* II 937); 1056c. La discusión detallada de éste y otros aspectos presupone importantes detalles de la física, la ética y la lógica estoicas que no puedo desarrollar aquí. Para un tratamiento más detallado de algunas conexiones entre física, ética y lógica en el sentido indicado remito a Marcelo D. Boeri, «The Stoics on Bodies and Incorporals», *The Review of Metaphysics*, 54, (2001), pp. 723-752 (especialmente, pp. 728-750) y Marcelo D. Boeri, Alejandro G. Vigo, «Die Affektenlehre der Stoa», en Achim Engstler, Robert Schnepf (eds.) *Affekte und Ethik. Spinozas Lehre im Kontext*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2002, pp. 32-59 (en especial, pp. 32-51).

18. Cf. Heráclito: «Todas las leyes humanas se alimentan de una sola ley divina» (DK B114).

ciudadanos son sabios; y lo son no solamente por tener un carácter virtuoso, sino también por vivir bajo la ley sin que ello constituya un impedimento para sus metas vitales. Éste es el sentido en el que creo que puede decirse que la ley común o divina no puede ser vista como un requisito impuesto desde fuera, como si se tratara de algo externo al agente.<sup>19</sup> Esto adelanta la idea estoica del Estado como una comunidad de amigos y de sabios que compartirían un solo modo de vida y un solo orden. Ésta es la tesis del pasaje (B), que introduce el problema relativo a lo practicable que sería el modelo de Estado que propone Zenón; el comentario final de Plutarco («Zenón escribió esto como si estuviera describiendo un sueño o una imagen de la buena legislación y régimen político del filósofo») sugiere que el Estado de Zenón es irrealizable. Pero esto puede ser solamente un comentario polémico de Plutarco (regreso a este asunto en la sección 4).

A veces se ha sugerido que el cosmopolitismo estoico no fue más que la traducción filosófica del estado de cosas existente tras la desaparición de la *pólis* griega clásica. Con la llegada del imperio macedónico la *pólis* definitivamente se termina de transformar en *kosmópolis*, y ahora la ciudad en sentido estricto es el universo o la «tierra habitada [*oikouménē*]» (Cf. Clemente, *Misceláneas*, IV 26; SVF III 327). Pero la teoría que subyace a la idea de la unidad racional que nos reúne a todos los humanos no tiene su fundamento en la mera coyuntura política reinante. Tiene que ver, más bien, con una visión nueva de racionalidad —que, obviamente, también se manifiesta en una cosmovisión ético-política diferente— que postula la tesis, extraña a los pensadores del período clásico, de que a tal punto está todo el universo *penetrado* de razón que no hay nada que no sea una expresión de la razón universal que se difunde por la totalidad de lo real. También puede entenderse en qué sentido el alcance de la posición estoica va más allá de la coyuntura política cuando se considera la opinión estoica de que todos los seres humanos son naturalmente iguales. Esto se explica de nuevo si se tiene a la vista el trasfondo de la tesis estoica de la ley natural —que se identifica con la razón universal—, un principio común del que todos los humanos somos por na-

---

19. Para una interpretación diferente véase Phillip Mitsis, quien, aun admitiendo que tardíamente en la tradición la ley natural se convirtió en una teoría centrada exclusivamente en seguir un conjunto de órdenes impuestas externamente, piensa que tratar la opinión estoica antigua como puramente internalista (es decir, centrada en los estados disposicionales internos del agente) sería un error ya que «es bastante claro que para ellos las leyes de la naturaleza derivan de la razón divina, y por eso son impuestas externamente» (cf. su «The Stoics and Aquinas on Virtue and Natural Law», *The Studia Philonica Annual*, vol. xv [2003], p. 39). En un trabajo anterior, sin embargo, («The Stoic Origin of Natural Rights», en Katerina Ierodiakonou [ed.], *Topics in Stoic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1999, pp. 164-165) Mitsis había presentado una posición más matizada (entre un enfoque puramente internalista y otro puramente externalista) que creo que resulta más persuasiva.

turalidad capaces de participar. Lo único que nos posiciona en un plano superior respecto de nuestros congéneres es tener una disposición habitual mejor, es decir, tener un carácter virtuoso.<sup>20</sup> En conexión con este punto aparecen varias cuestiones que son importantes para comprender la posición estoica del Estado: (i) la tesis de la «familiaridad» o «apropiación [*oikeiosis*]» que se manifiesta primero como un instinto de conservación del ser vivo pero que en los humanos puede llegar a ser el principio de solidaridad o altruismo para con los demás miembros de la especie; (ii) la discusión de la amistad (*philia*) y la concordia (*homonoia*) y (iii) la cuestión de la libertad como el poder de autodeterminación, el cual solamente sería capaz de ejercer del modo más genuino el sabio o virtuoso estoico. En lo que sigue discutiré el punto (iii) y trataré los puntos (i) y (ii) en las secciones 4 y 5.

Tradicionalmente se ha aceptado que, de acuerdo con el concepto estoico de libertad, libre en sentido estricto es sólo aquel que acepta las leyes de la naturaleza o del destino y adecua su conducta a ellas. El sabio es libre porque nada externo a él puede causarle ningún tipo de impedimento.<sup>21</sup> Libre, entonces, es el virtuoso estoico, aquel que puede ser sabio en un sentido teórico y práctico, y cuyas respuestas emocionales se encuentren alineadas con la razón, es decir que sus respuestas son las que la razón encuentra apropiadas. Según la interpretación tradicional, lo que parece importar al sabio es su disposición, cómo se encuentra interiormente: es libre porque *se siente* libre, porque decide su acción moral ajustándola a los valores prescritos por la recta razón, esto es, por el destino o por dios que, para el caso, son lo mismo.<sup>22</sup> Es cierto que, como dice Long, este

20. Séneca, *Sobre los beneficios*, III 28 (SVF III 349). Discuto éste y otros pasajes en las dos secciones siguientes.

21. Creo que esta línea interpretativa puede haber sido sugerida por el estoicismo de Séneca, de Epicteto y, en especial, de Marco Aurelio (para Epicteto y Marco Aurelio cf. n. 24). A modo de ejemplo cf. Séneca, *Sobre la vida dichosa*, XV, 17: «nacimos en un reino, libertad es obedecer a dios». Véase también *Epístolas*, 85, 28; 98,1-2; 107, 1-6 y 110, 20. En estos pasajes Séneca afirma que lo establecido por el destino nos procura bienes y que, por tanto, debemos seguir sus decretos. Es verdaderamente libre aquel que sigue lo determinado por el destino y aquel sobre el cual la fortuna no tiene ningún poder (la «fortuna» aquí está entendida como el conjunto de bienes azarosos y externos que no constituyen la verdadera felicidad humana y que, tal como llegan, pueden retirarse). Es libre, entonces, aquel que no depende de nada externo (*i.e.* lo accesorio, que no contribuye a la felicidad ni a la infelicidad). Es importante esta aclaración porque el destino también es analizado como «algo externo», a lo cual el agente puede prestar su asentimiento o no; Cicerón pone en boca de Crisipo la tesis de que el destino es una causa antecedente y que los «movimientos del alma se encuentran libres de necesidad», ya que el agente puede prestar su asentimiento a lo que se le aparece o rehusarse a prestar asentimiento (Cicerón, *Sobre el destino*, 39-42; H I 367; cf. SVF II 974).

22. Ésta es la explicación de libertad ofrecida por Anthony A. Long, quien remite a pasajes de Epicteto para fundamentar su interpretación (cf. «Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Ac-

concepto de libertad no fue atacado por los críticos del estoicismo; pero también hay que admitir que dichos críticos interpretaron la doctrina estoica de una causa universal como una tesis que anula la libertad como posibilidad de actuar de otro modo; ésa es la razón por la cual algunos autores son tan críticos del intento del estoico Crisipo de compatibilizar el determinismo universal y la posibilidad que tiene el agente de establecer el propio curso de acción.<sup>23</sup> Creo que la interpretación del concepto estoico de libertad como la disposición de quien se siente libre puede apoyarse básicamente en textos de Epicteto y Marco Aurelio.<sup>24</sup> Este enfoque, sin embargo, implica algunas dificultades: para obrar correctamente y para ser libre hay que adecuar la propia conducta a la ley universal. Nuestra razón es una pequeña porción de la razón universal que todo lo gobierna y, por tanto, no es más que una pequeña parte de la racionalidad existente en el mundo.<sup>25</sup> Pero para adaptar la propia conducta a las leyes de la razón universal, del destino, es necesario *conocer* previamente tales leyes. Según Crisipo, «solamente el sabio es libre, en tanto que los viles son esclavos, porque la libertad (*eleuthería*) es la capacidad de actuar en forma autónoma (*exousía autoprágias*) y la esclavitud es la privación de la acción autónoma» (DL VII 121-122; SVF III 355; cf. también Cicerón, *Paradojas de los estoicos*, v 34).<sup>26</sup> Pero ¿respecto de qué

---

tion», en Anthony A. Long [ed.] *Problems in Stoicism*, London 1971, p. 175 y n. 12). Los pasajes citados por Long son Epicteto, *Enquiridión*, I y *Disertaciones (Dis.)* IV 7.

23. Cf. Nemesio, *Sobre la naturaleza del hombre*, 105, 23-106, 13 (ed. Morani). Clemente, *Misceláneas*, I 83, 5-84, 1 (ed. Stählin-Früchtel). Alcino, *Didascálico*. 179, 6-10. Plutarco, *Contrad.*, 1056d. Calcidio, *Comentario al Timeo de Platón*, 160-161 (=SVF II 943).

24. A modo de ejemplo cf. Epicteto, *Dis.*, I 17, 28: «Si tú quieres, eres libre. Si tú quieres, no tendrás nadie a quien culpar ni acusar. Todo estará en concordancia con lo que al mismo tiempo es tu decisión [*gnóme*] y también la de dios» (las cursivas son mías). En esta misma página Epicteto caracteriza al filósofo como un intérprete que lee la voluntad de dios a partir de las entrañas de un animal sacrificado. Los órganos que usa el intérprete representan metafóricamente las diferentes funciones psicológicas de la razón: asentimiento, deseo e impulso (véase también *Dis.*, II 14, 7-8). Es cierto, con todo, que Epicteto habla de una *proairesis* («decisión» o incluso «volición») que «por naturaleza está libre de impedimento y fuerza» (I 17, 21); pero tal *proairesis* hace que nadie le impida a uno aprobar o aceptar lo que es verdadero ni rechazar lo que es falso, cosa que precisamente es coherente con la decisión de dios (sobre este punto en particular véase también Marco Aurelio, III 16; IV 1-3; VII 1; VII 67; X 9). La palabra *proairesis* en Epicteto también tiene el sentido aristotélico de «decisión» o «elección», pero en su uso técnico el significado es un poco más amplio, pues no sólo se refiere a un curso de acción particular sino también a la persona entendida en su disposición volitiva general. Una discusión detallada de las dificultades de este término en Epicteto puede verse ahora en Anthony A. Long, *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford, Clarendon Press, 2002, pp. 217-222.

25. Cf. Marco Aurelio III 4, aunque en Cleantes («Himno a Zeus», vv. 12-15; SVF I 537) y en Crisipo (DL VII 88) hay una idea parecida.

26. Es muy estoica la sugerencia de Cicerón en este pasaje de que «vive como quiere el que sigue lo recto y disfruta con su deber». Esto indica que en la disposición del virtuoso estoico el deseo y la razón están completamente alineados.

puede el sabio actuar en forma autónoma? Uno podría pensar que respecto del destino no, porque si el destino es algo externo que ejerce su acción causal de antemano nadie puede ser libre pues no hay posibilidad de autodeterminación. Pero el estoico podría replicar que se es libre en sentido estricto cuando se comprende la ley universal y cuando se actúa en conformidad con ella sin que ese actuar presuponga esfuerzo ni dolor por parte del agente, ya que el contenido de su razón es el mismo que el de la razón universal y sus deseos concuerdan con su razón. Ésa es la idea que transmite el célebre ejemplo del perro atado al carro: cuando el perro quiere seguir al carro, es arrastrado por éste y lo sigue, llevando a cabo su autodeterminación junto con la necesidad del destino, es decir haciendo coincidir su decisión con lo que dispone el destino. Pero si no quiere seguirlo, de todo modos será forzado a hacerlo (Hipólito, *Refutación de todas las herejías*, I 21, 1; *SVF* II 975).<sup>27</sup> Si el agente no actúa de acuerdo con la ley universal, no es verdaderamente libre y su acción individual es incorrecta. El sabio estoico es libre porque es el único que está dispuesto según la recta razón, que no es más que la razón universal pero en un plano microcósmico. Para decirlo de un modo más trivial, Crisipo parece concentrarse no en la noción de libertad política sino en la de «libertad metafísica», pero este tipo de distinción es completamente ajeno a lo que piensan los estoicos y, como veremos, no tiene el menor sentido toda vez que el verdadero Estado es aquel que está constituido por individuos cuya disposición habitual es la de la recta razón. La idea estoica de libertad negativa reduce la contingencia y la posibilidad a meros fenómenos que surgen como consecuencia de la propia ignorancia.

En un pasaje de Dión Crisóstomo de tono fuertemente estoicizante (XIV, 16-18) se amplía un poco más la noción de libertad en una dirección marcadamente intelectualista que cuadra muy bien con los supuestos básicos del estoicismo. No es

---

27. Immanuel Kant cita el ejemplo (en la versión de Séneca, *Epístolas*, 107, 11) en un contexto de discusión política: «los hados (*fata*) conducen al que quiere “someterse a ellos”, y al que no quiere lo arrastran» (Kant, *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico*, A 59; B 59, 60, ed. Weischedel). En opinión de Kant, la naturaleza es la garantía de la paz perpetua, pues en su curso *mecánico* se hace evidente una *finalidad* (*Zweckmässigkeit*) que introduce concordia (*Eintracht*) en la discordia (*Zwietracht*), sin importar lo que el hombre quiera (BA 48). Cuando se dice que la naturaleza quiere que algo suceda, sugiere muy estoicamente Kant, no se quiere decir que pueda imponer el deber de hacer algo –pues el deber sólo puede derivar de la razón práctica–, sino que la naturaleza hace lo que hace, quieralo o no el hombre (el mecanismo de la naturaleza pertenece al hombre, pero como ser sensible; cf. *Hacia la paz perpetua*, BA 48, nota). La tesis de que la naturaleza sigue un curso mecánico pero dentro de un orden teleológico es muy estoica. Aunque los estoicos hablan de un rígido orden causal, no describen ese orden como un sistema puramente mecánico. El factor teleológico aparece claramente delineado en el concepto de providencia que se identifica con el de destino. Se trata de una suerte de «necesidad teleológica».



lícito, dice Dión, llevar a cabo acciones viles, absurdas e inconvenientes sino que, por el contrario, lo conveniente y lícito es llevar a cabo acciones justas, convenientes y buenas. Nadie, por tanto, está exento de castigo si lleva a cabo acciones viles e inconvenientes, sea griego o bárbaro. Los prudentes (sabios o virtuosos) desean hacer todas aquellas cosas que les están permitidas (o sea que su deseo coincide con lo que hay que hacer), en tanto que los insensatos procuran hacer todo cuanto no les está permitido. La consecuencia de esto es que, en tanto los prudentes son libres y les está permitido actuar como quieran, los insensatos son esclavos y quieren hacer lo que no les está permitido. La libertad, entonces, consistirá en un *conocimiento* de lo que está permitido y de lo que está prohibido, y la esclavitud será la *ignorancia* de lo que está permitido y de lo que no está permitido. En esta caracterización de libertad la ley no se presenta a los prudentes como algo externo a ellos que pueda ser coercitivo, pues su acción coincide con lo dispuesto por ella; es decir, el deseo de actuar de una manera determinada es, en el caso de los prudentes, siempre coincidente con lo dispuesto por la ley. No hay demasiados detalles en el texto de Dión Crisóstomo que puedan darnos una idea del contexto del argumento estoico; su marcado intelectualismo, sin embargo, sugiere que el conocimiento –que es una aprehensión segura e inmodificable por un argumento (cf. Estobeo, *Ext.*, II 73, 19-74, 4; H II 385; DL VII 47)– de lo que en sentido propio es la ley garantiza actuar en conformidad con ella en todos los casos. Ahora bien, tanto la cuestión de la concordia o unanimidad como la de la libertad como principio de autodeterminación del sabio adelantan de un modo bastante claro la tesis, a veces muy discutida entre los estudiosos contemporáneos, de si el Estado que proponen los estoicos está constituido solamente por sabios o hay lugar en él también para los viles o ruines (que no son más que las personas corrientes, es decir, todos aquellos que no son sabios estoicos), el otro tipo de personas distinguido por los estoicos en su división radical de la humanidad. Creo que por lo visto en esta sección y por lo que veremos en las que siguen, hay razones de fondo para pensar que el Estado propuesto por Zenón y por Crisipo es un modelo en el que solamente tienen lugar los sabios o virtuosos. Es probable que, precisamente por tratarse de un *modelo*, Zenón haya pensado que era irrealizable en los mismos términos en que lo estaba planteando, una indicación platónica que probablemente tuvo en cuenta al redactar su (en algunos detalles platónica) *República*. Ni Zenón ni Crisipo fueron tan ingenuos como para creer que todo el mundo podía ser un sabio estoico; como veremos en la sección 4, ni siquiera ellos se consideraron a sí mismos sabios, de modo que será necesario examinar en qué sentido es viable la tesis de una sociedad de sabios y cómo hay que matizar dicha tesis para que no resulte completamente contraria al sentido común.

Se han planteado, por otro lado, las dificultades que implicaría postular un criterio externo a la moralidad que sirva como estándar último de lo que es moralmente correcto y de lo que no lo es.<sup>28</sup> En esta línea argumentativa se ha sostenido que, en contra de lo que afirma la interpretación tradicional –que suscribo– que explica la naturaleza universal como criterio último de la conducta individual, el recurso a la naturaleza cósmica para establecer los fundamentos de la ética no es una posición ética en absoluto, ya que si se pone a la naturaleza cósmica como dicho estándar la virtud o rectitud moral no es más que hacer lo que se ajusta a la naturaleza universal entendida como algo independiente de, o externo a, la naturaleza humana.<sup>29</sup> Al argumentar que el punto de vista de la naturaleza cósmica en la determinación de las conductas moralmente valiosas aparta al agente del tipo de apegos relacionados con sus propios intereses –que es necesario para que una útil y adecuada reflexión sobre el propio fin final sea posible–, el punto de vista de la naturaleza cósmica sería, de acuerdo con este enfoque, inútil para la ética a menos que esté avalado como parte de una teoría que sea eudaimonista en su forma.<sup>30</sup> Annas admite que la naturaleza, en uno de sus dos significados básicos en el estoicismo, funciona como un ideal fuertemente normativo que indica el modo en que deberíamos ser e idealmente seríamos. Para hacer más persuasiva su interpretación remite a Sexto Empírico y a Estobeo (dos importantes fuentes para reconstruir las teorías morales y políticas de los estoicos) y señala que ninguno de los dos da importancia a la naturaleza cósmica.<sup>31</sup> Sin embargo en Estobeo hay al menos dos pasajes que, aunque no se refieren de un modo evidente a la naturaleza cósmica como criterio de la moralidad, muestran la naturaleza como fuente de las inclinaciones hacia lo apropiado o hacia la virtud. De acuerdo con la evidencia suministrada por Estobeo,<sup>32</sup> las inclinaciones hacia la virtud derivan de la naturaleza, pero aquí «naturaleza» no puede ser la naturaleza indi-

---

28. Este tipo de observación se aplica también a lo que es correcto desde el punto de vista político. Como señalamos antes en la sección 1, la distinción ética, por un lado, y política por el otro no es un tipo de distinción que sea adecuada para los pensadores antiguos, para quienes los límites entre lo ético y lo político no siempre son lo claros que resultan para nosotros. Para los teóricos antiguos el modelo de ciudadano generalmente coincidió con la persona buena en sentido moral. Una interesante discusión de este punto se encuentra en Aristóteles (*Política* III 4), quien sostiene que, en la medida de lo posible y dentro del esquema hipotético del mejor régimen de gobierno, todos deben tener la virtud o excelencia propia del buen ciudadano. Ello no significa, sin embargo, que todos tengan la virtud del hombre bueno, ya que no es necesario que todos los que viven en la ciudad sean hombres buenos.

29. Cf. Julia Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford University Press, 1993 (capítulo 5).

30. Annas, *The Morality*, pp. 161-162.

31. Annas, *The Morality*, p. 160, n.4.

32. Estobeo, *Ext.*, II 62, 9-10; 65, 8-10 (cf. también DL VII 125-126; LS 61I; Estobeo, *Ext.*, II 63, 6-25; SVF III 280; LS 61D).

vidual; sería contra-intuitivo (y probablemente falso) afirmar que las tendencias hacia la virtud que proceden de la propia naturaleza derivan de la naturaleza individual, pues si están en la propia naturaleza no tendrían necesidad de derivar de ella, sino que simplemente deberían activarse. En la interpretación de Annas no queda lo suficientemente claro por qué la naturaleza universal debería ser siempre pensada como algo forzosamente externo al sujeto. Al menos el estoico Crisipo, al sostener que nuestras naturalezas individuales «son partes [*mére*] de la naturaleza del todo» (DL VII 88), no pensó que la naturaleza universal debía entenderse como algo externo en el sentido de algo completamente diferente de la propia naturaleza del sujeto. Por el contrario, parece haber creído que la naturaleza universal –una pequeña expresión de la cual somos los humanos– es el criterio último de lo correcto en general (una tesis que cualquier ecologista contemporáneo estaría probablemente dispuesto a aceptar sin que medie ningún argumento), y además la opinión de Crisipo es una opinión dentro de la teoría ética y es también una doctrina claramente eudaimonista.<sup>33</sup>

Una lectura que entienda la naturaleza universal de la que hablan los estoicos como algo externo al agente y, por tanto, a la moralidad tiene un tono fuertemente humano que, al separar lo natural de lo humano, impide visualizar una parte relevante de la doctrina estoica. Hay muchos detalles de la teoría estoica del fin –en la cual debe encuadrarse la tesis de la naturaleza universal y su valor normativo– que no aparecen en las fuentes con la claridad que quisiéramos. Pero en los textos es bastante evidente que para un estoico ser guiado por la razón es lo mismo que vivir de acuerdo con la naturaleza, porque al ser humano se le ha conferido su razón para «la búsqueda de la verdad», y descubrir la verdad equivale a descubrir la naturaleza (tanto la universal como la propia naturaleza individual). Así, ser guiado por la razón es lo mismo que ser guiado por el propio discernimiento de la naturaleza. La razón entendida como «principio activo racional», «conductor de lo que hay en el mundo» o «administrador del universo» es también, en cierto modo, nuestra razón individual, pues nosotros, como cualquier otra cosa del mundo, *somos* esa razón.<sup>34</sup> Este significado de *lógos* parece tener una importancia decisiva en los contextos en que se discute la cuestión del fin y de la ley. No sólo la explicación del fin como «vivir en concordancia

33. Una muy balanceada crítica a la tesis de Annas se encuentra en John M. Cooper, *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, New Jersey, Princeton, 1999, pp. 428-444.

34. Para este significado de la palabra *lógos* la cantidad de testimonios es muy abundante; cito solamente unos pocos: Eusebio, *Preparación Evangélica* XV 19, 1 (SVF II 599); DL VII 134-135 (SVF I 85; II 299-300; LS 44B; 45E; 50E); Filodemo, *Sobre la piedad*, cap. 11 (SVF II 1076). El «Himno a Zeus» de Cleantes (SVF I 537; LS 54I) es también un buen testimonio de este sentido de la palabra *lógos*.

con la naturaleza» (una modificación hecha por Cleantes de la fórmula original de Zenón «vivir en concordancia») fue interpretada de diversas maneras, sino que la formulación misma del fin tuvo distintas expresiones en los autores inmediatamente posteriores a Zenón, Cleantes y Crisipo. Según Crisipo, la fórmula «vivir en concordancia con la naturaleza» significa que hay que vivir tanto de acuerdo con la propia naturaleza particular como con la naturaleza universal, lo cual es lo mismo que no hacer nada de lo que la ley universal –que es la recta razón– prohíbe hacer. Porque en eso mismo consiste la virtud del hombre feliz (o sea del virtuoso): hacer todo de acuerdo con la armonía de la divinidad *en cada uno de nosotros* y el querer (o intención; *boulesis*) del administrador del universo.<sup>35</sup> Este pasaje muestra de nuevo no sólo el carácter fuertemente normativo de la naturaleza universal, sino que tal naturaleza no es externa a nosotros, de modo que la naturaleza cósmica en la determinación de las conductas moralmente valiosas no puede apartar al agente del tipo de apegos relacionados con sus propios intereses, sino todo lo contrario: es un interés particular de cada sujeto humano ejemplificar correctamente la naturaleza cósmica en su acción individual porque cada uno es, en cierto modo, esa naturaleza cósmica. Más aún, hay algunos textos en los que se sugiere de una manera bastante directa que los estoicos pensaron que en el ser humano hay «semillas de conocimiento o de racionalidad», que lo ligan íntimamente a la razón o naturaleza universal. Piénsese en las «razones seminales [*lógoi spermatikoi*]» que, en la explicación básica de la física estoica, no son más que la evidencia de la operatividad divina en la materia (debe recordarse que, para un estoico, dios, razón y naturaleza son lo mismo). Estas razones seminales, que constituyen la manifestación de la presencia del principio activo en la totalidad de lo existente, determinan una disposición natural al conocimiento de los principios naturales que gobiernan el universo y que, según Crisipo (DL VII 88), también gobiernan nuestra conducta en la medida en que la razón universal es la recta razón en conformidad con la cual se debe actuar. Según Cicerón, quien parece avalar la posición de Crisipo transmitida por Diógenes Laercio, la naturaleza nos ha dotado de una especie de «sentido –o comprensión– común [*communis intellegentia*]» que nos posibilita identificar lo noble con la virtud y lo no noble (o «torpe») con el vicio (Cicerón, *Sobre las leyes*, I 44). El hecho de que seamos capaces de hacer eso no garantiza que de hecho lo hagamos; ponernos a la tarea de hacerlo es, según los estoicos, lo que nos hace más humanos.

---

35. El tema de la «divinidad en cada uno de nosotros» es claramente platónico (cf. Platón, *Fedón*, 107d; *República*, 617e).

## 2.1. Sobre el origen estoico de la teoría de la ley natural

La tesis de que hay una ley supra-positiva que opera como el estándar supremo de la moralidad, una ley que, eventualmente, podría identificarse con la ley divina, ha sido un modo muy atractivo de resolver el problema de la objetividad de las normas y de la corrección de las acciones. A veces se ha sugerido que en el pensamiento griego la ley natural podría ser identificada con las leyes no escritas, con lo se cree que es posible sostener que la idea misma de ley natural es incluso anterior a los sofistas. Este tipo de interpretación presenta muchas dificultades; algunas de ellas tienen que ver con el hecho de que no se explica suficientemente cómo las leyes no escritas del derecho consuetudinario pasaron a ser leyes divinas, ni cómo estas leyes terminaron siendo ley natural.<sup>36</sup> En contextos de discusión ético-política a veces se ha utilizado (y se sigue utilizando) la expresión «ley natural» para hacer referencia a una regla o ley moral cuyo origen no debe buscarse en un legislador humano. Si uno analiza con cuidado la expresión y reflexiona sobre ella pareciera exhibir una suerte de contradicción en los términos, pues lo que uno técnicamente designaría como ley pertenece propiamente a la esfera de lo humano, algo que es el resultado de una elaboración intelectual y que, por tanto, no puede estar dado en la naturaleza. En este sentido la locución «ley natural» tiene un cierto carácter metafórico, pero dado que su uso es tan habitual dicho carácter se oculta con frecuencia.<sup>37</sup> Cuando se habla de ley natural, implícita o explícitamente se hace referencia al hecho de que, a diferencia de los códigos legales humanos, la ley natural sería válida independientemente de los códigos legales positivos; con dicha expresión también se pretende hacer referencia a una ley común o universal a la que las leyes particulares de cada organización socio-política deberían adaptarse. El estándar supremo de lo correcto, por tanto, habría que buscarlo en un cierto tipo de sistema legal que trascienda cualquier sistema positivo.<sup>38</sup> El problema, planteado de este modo, es, claro está,

36. En este punto sigo a Gisela Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 216-217.

37. Cf. Brad Inwood, «Natural Law in Seneca», *The Studia Philonica Annual*, vol. xv (2003), pp. 82-83.

38. Algunos intérpretes intentan mostrar que el supuesto de que (i) la ley natural prescribe independientemente de las circunstancias y (ii) que tal prescripción debe formularse como un conjunto de reglas accesibles a todo ser humano (en virtud de su naturaleza racional) debe ser reconsiderado y que, en el caso concreto de los estoicos, no hay razones para pensar que estaban sugiriendo algo de esta índole (cf. Paul A. Vander Waerdt «Zeno's *Republic* and the Origins of Natural Law», P. Vander Waerdt [ed.] *The Socratic Movement*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1994, pp. 272-308, y «The Original Theory of Natural Law», *The Studia Philonica Annual*, vol. xv [2003], pp. 17-18). En este sentido y siguiendo a los estoicos antiguos (quienes parecen haber rechazado [i] y [ii]) Vander

una simplificación pero expresa, en sus líneas más generales, una idea más o menos aceptada.

Ahora bien, uno podría preguntarse por qué habría que llamar «ley natural» a un código supra-positivo, o por qué, en caso de que dicho código efectivamente exista, debería servir como un estándar para evaluar no sólo la coherencia y corrección de cualquier código positivo, sino también para evaluar la corrección de las acciones individuales en cualquier situación concreta de acción. Si ello fuera posible, habría que explicar cómo puede *aplicarse* ese código universal a cada caso particular. Por otro lado, no es un detalle menor investigar las razones que tenemos para pensar que, puesto que *x* es natural, entonces *x* es bueno y, lo que es más, que es bueno siempre y en todos los casos de un modo «objetivo». Desde un punto de vista filosófico, la mera formulación de la supuesta existencia de ese código supra-positivo es obviamente insuficiente; habría que ofrecer alguna razón que ayude a hacer persuasiva la tesis de que ese estándar supra-positivo es efectivamente tal y que, por ende, es razonable creer que debe ser suficiente para prescribir lo bueno o lo malo en la esfera de la acción humana. El caso de los estoicos puede resultar paradójico porque aunque es posible que muchos estén dispuestos a coincidir con ellos en la identificación de la ley natural con un principio normativo que prescribe lo que es bueno siempre y en todos los casos, es probable que no muchos de los que aceptan esa tesis estén también dispuestos a seguir a los estoicos en su aceptación del incesto o de la antropofagia como prácticas que no sólo no violan la ley natural sino que, en ciertas circunstancias, son recomendables.<sup>39</sup> Los estoicos son quienes en la antigüedad postularon la exis-

---

Waerdt procura mostrar que la ley no necesita ser independiente de las circunstancias para suministrar una prescripción moral universalmente válida, y que tal prescripción no debe tener la forma de reglas si es que, efectivamente, ha de ser accesible a todo ser humano. Así, lo que los estoicos habrían propuesto es un modelo disposicional de ley natural que prescribe los rasgos intencionales de la motivación, lo cual garantizará la infalibilidad de las acciones del agente. Mi interpretación en este punto es parte de la «opinión tradicional» que es la que, a mi juicio, hace más justicia a los textos (y sigue la de Vander Waerdt en sus líneas generales, aunque pongo énfasis en otros aspectos). Para el enfoque exactamente opuesto (*i.e.* el que sostiene que las situaciones concretas presentan características objetivas que se repiten y que el juicio moral se estructura en todo nivel por reglas que se aprehenden por la razón) cf. Phillip T. Mitsis, «Moral Rules and the Aims of Stoic Ethics: A Reply to Brad Inwood», *Journal of Philosophy*, 83 (1986), pp. 556-557 y, más recientemente, «Seneca on Reason, Rules and Moral Development», en J. Brunschwig, M.C. Nussbaum (eds.), *Passions & Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 290 ss. y «The Stoics and Aquinas on Virtue and Natural Law» (citado), pp. 39-45. Una posición intermedia puede verse en Anna M. Ioppolo, «Decreta e praecepta in Seneca», en A. Brancacci (ed.) *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Napoli, Bibliopolis, 2000, pp. 15-36.

39. Lo que eventualmente puede ser todavía más chocante es el hecho de que ese tipo de prácticas son apropiadas para el sabio, el único que es capaz de entender la ley universal o, más aún, de apropiarse de ella en la medida en que su razón es una instancia de dicha ley. Cf. DL VII 121; 188 (*SVF* III 744; III

tencia de una ley natural que identificaron con «la ley común o universal [*koinòs nómos*]», y aunque su tesis y algunos de sus argumentos para probarla pueden remontarse al Sócrates de Jenofonte,<sup>40</sup> fueron los estoicos los que desarrollaron con más detalle y del modo más sistemático la posición que establece como criterio último de corrección moral y como parámetro de cualquier organización humana correcta la ley universal, que se identifica con la recta razón (*orthòs lógos*). Séneca, un representante importante del estoicismo romano, piensa que la ley es una especie de fuerza que carece de ingredientes emocionales; se trata de una fuerza capaz de castigar en los casos y situaciones en que se requiere, pero *sin la pérdida de control y parcialidad que es propia de una persona iracunda* (*Sobre la ira*, I 16, 5-6). Lo que Séneca está enfatizando en este pasaje es el carácter que debe tener la ley como expresión de la racionalidad o, más precisamente, como expresión de una recta razón, por un lado, y un estado emocional o pasional –que también es para los estoicos una expresión de la razón, sólo que se trata de una «razón perversa o desviada»–, por el otro. El castigo al que infrinja la ley sería, entonces, siempre justo. Pero la ley de la que está hablando Séneca en este texto no es necesariamente una norma supra-positiva, sino la ley positiva correctamente formulada y aplicada. El trasfondo de esta discusión, sin embargo, parece ser que uno califica como correcta una ley particular porque se ajusta a la ley universal.<sup>41</sup> En efecto, el hecho de que los principios y el origen sean los mismos para todos muestra que si las leyes particulares son expresiones de racionalidad y que si todos compartimos una naturaleza racional, todos los humanos debemos ser capaces de reconocer la racionalidad universal en las expresiones particulares de las leyes. La comunidad de origen y de estructura racional también muestra que nadie es más noble que otro, a no ser en lo que se refiere a una disposición más recta (*rectius ingenium*) y más apta para las buenas artes (éste es el sabio, cuya razón es recta porque su disposición anímica es virtud). Y eso es así, piensa Séneca, porque el mundo (*mundus*) es un «padre único de todos, y a él se reduce el origen primario de cada uno, ya sea que se trate de una posición ilustre o de una oscura».<sup>42</sup> Correctamente ubicado en su contexto, este pasaje explica y desarrolla la tesis estoica de que las distinciones entre los hombres en

747); Sexto Empírico, *Contra los profesores*, XI 192; *Esbozos pirrónicos*, III 246 (SVF III 745 y 748). Zenón describe la relación incestuosa entre Edipo y Yocasta como un mero «frotar las diferentes partes del cuerpo», con lo cual resulta ser un indiferente desde el punto de vista moral (Sexto, *Esbozos pirrónicos*, III 205; SVF I 256).

40. Cf. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I 4.

41. Éste es también el argumento de Cicerón en su estoicizante tratado *Sobre las leyes*, I 44.

42. Séneca, *Sobre los beneficios*, III 28, 1-2 (cf. SVF III 349). El texto de Séneca puede compararse con el «Himno a Zeus» de Cleantes (SVF I 537; LS 541).

función de sus títulos de nobleza o privilegios de cuna son completamente arbitrarias y convencionales, ya que para los estoicos lo justo lo es por naturaleza, no por convención (DL VII 128; SVF III 308), y como todos hemos nacido dotados de facultades racionales, todos somos igualmente capaces de ejercerlas en la dirección correcta. Ahora bien, dado que «naturaleza» debe entenderse no como el poder del más fuerte –como pensaban sofistas como Trasímaco o Antifontes– sino como el principio explicativo del orden universal, el «mundo» del que habla Séneca no es más que el orden subyacente, que es lo mismo que la ley común o universal.<sup>43</sup> El argumento tiene un cierto carácter apriorista en el sentido de que primero se establece qué es lo que debería entenderse por uso correcto de la razón y luego se dice qué es lo que se adapta a ese uso correcto. Pero, de todos modos, describe una posible estrategia para explicar por qué los humanos no pueden definir su conducta más propia a partir de las conductas que comparten con aquellos vivientes que no están dotados de razón. Una prueba indirecta de esto la encuentran los estoicos en el hecho de que los seres humanos son los únicos que en la escala de la naturaleza son capaces de actuar en contra de lo que son por naturaleza, algo que no puede hacer ningún irracional.

Un aspecto relevante de la teoría estoica de la ley es qué debemos entender por «naturaleza» en expresiones del tipo «ley natural», «ley de la naturaleza» o «ley común» o «universal» (*nómos phúseos*; *lex naturalis*; *koinòs nómos*).<sup>44</sup> Como es bien sabido, el problema se remonta al tratamiento de la noción de naturaleza

43. «Orden» es otra posible traducción del vocablo *mundus* en el latín de Séneca. Véase en el apartado anterior el texto (B), donde *kósmos* es orden. Crisipo, Apolodoro y Posidonio parecen haber sostenido que el cosmos es «un animal racional [*logikós*], dotado de vida [*émpsuchos*] y de inteligencia [*noerós*]» (DL VII 142; SVF II 633). El argumento es el siguiente: (i) el cosmos es un animal (o un «viviente»: *zôion*) porque es una sustancia sensible dotada de vida (*ousía émpsuchos*); y (ii) dado que lo viviente es mejor que lo no viviente, y (iii) como nada es mejor que el cosmos, (iv) se sigue que el cosmos es un ser viviente. La filiación platónica de la tesis y del argumento es evidente (cf. Platón, *Timeo*, 30b6-c1).

44. En Epicteto aparece la expresión ley natural (*nómos phusikós*) en el contexto del tratamiento de la noción de providencia (*Dis.* III 17, 6, 2). Dice Epicteto: «hombre, ¿por qué te irritas si tienes la mejor parte? Ahora bien, recuerda siempre y ten a mano este recuerdo: que la ley natural hace que el hombre superior tenga ventaja sobre el inferior, y esa ley es aquella por la cual el superior es superior». El texto es muy escueto pero el contenido básico es el mismo que encontramos en los estoicos antiguos: (i) el superior es el sabio (=virtuoso), el inferior el vicioso (=ignorante); (ii) el superior conoce la ley universal (=ley natural, porque naturaleza y mundo o universo son para los estoicos una y la misma cosa). Es una tesis estoica básica que el mundo (*kósmos*) es como una *pólis* que está compuesta de dioses y hombres (cf. DL VII 137 y Estobeo, *Ext.*, I 184, 8ss. para los estoicos antiguos y Marco Aurelio, IV 3-4): en tanto aquellos ejercen su hegemonía, éstos le están subordinados. Pero por el hecho de que el hombre participa de la razón, que es ley por naturaleza (*phúsei nómos*), unos y otros conforman una comunidad (*koinonía*) (cf. Eusebio, *Preparación Evangélica*, XV 15, 3-5). Ley y razón son la misma cosa, aunque, como es claro, debe tratarse de la razón del sabio, no de la del necio.



por parte de sofistas como Antifonte (DK B44) y Critias (DK B25), y a la importancia que el asunto tuvo en la determinación de qué es justo y qué no lo es –con la consecuente distinción «naturaleza-convención», un tema favorito durante todo el siglo V a.C. y parte del IV a.C.–, a la discusión del Sócrates platónico con los sofistas Trasímaco y Calicles sobre el mismo problema (cf. Platón, *República* I y *Gorgias*, 483a7-484c3, respectivamente), al tratamiento platónico de la justicia y del bien como algo absolutamente objetivo (en la medida en que se identifica el bien sin más con una Idea o Forma, la «Idea del Bien» de *República* VI), y llega hasta los estoicos. Para los sofistas la naturaleza establece que es justo que el mejor tenga más que el peor, es decir, que el fuerte domine al débil (Calicles, en Platón, *Gorgias*, 483c-484b). Ésa es la expresión más acabada de «la ley de la naturaleza»; la ley convencional es algo impuesto, «no necesario» (Antifonte, DK, B44), que debe ser removido para dejar paso al imperio de la «justicia de la naturaleza». Se trata, en suma, de la tesis del derecho del más fuerte, con la sugerencia implícita de la tiranía como forma más conveniente y deseable de gobierno. Una parte importante del debate sofístico en torno del tópico «convención-naturaleza» se reconstruye a partir de lo que nos informa Platón en sus diálogos, y aunque es probable que Platón haya usado a su conveniencia las posiciones sofísticas y no haya reflejado adecuadamente el núcleo de la posición sofística que defendía la naturaleza como principio supra-convencional siempre adecuado a lo que conviene al sujeto, es claro que el punto de vista sofístico, a diferencia del platónico, defiende un convencionalismo en materia ético-política y, al mismo tiempo, avala una teoría del derecho natural (del más fuerte) que se encuentra en las antípodas de la posición platónica objetivista en materia moral y no naturalista en términos de «derecho del más fuerte». La posición de Platón respecto de los bienes y de la justicia hay que buscarla por el lado de la teoría de las Formas. En los últimos tiempos los intérpretes han vuelto a considerar de nuevo con especial entusiasmo el valor de la Forma del Bien como principio explicativo de lo bueno y justo en sí, es decir de lo estrictamente bueno y justo.<sup>45</sup>

---

45. El reciente volumen editado por Giovanni Reale y Samuel Scolnicov, *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2002 contiene importantes trabajos sobre el tema. Véanse, especialmente, las contribuciones de Maurizio Migliori, «Sul Bene: materiali per una lettura dei dialoghi e delle testimonianze indirette», pp. 115-141; Rafael Ferber, «The absolute Good and the human goods», pp. 187-196; Christopher J. Rowe, «Socrates and Plato on virtue and the Good: an analytical approach», pp. 253-264. Cf. también Rafael Ferber, «Ist die Idee des Guten nicht transzendent oder ist sie es doch? Nochmals Platons *epékeina tês ousías*», *Méthexis* XIV (2001), pp. 7-21. Aunque Platón no da una definición precisa de la Idea o Forma de justicia, sí ofrece una explicación detallada de lo que cree que es una ciudad verdaderamente justa (*República*, 369b-371e; 432b-434d).

A pesar de que el estándar de lo justo son las Formas, Platón se ocupa de señalar que el justo lo será en el sentido habitual de no dañar a los demás, de no faltar a su palabra, de no abandonar a sus padres, de no cometer adulterio, de rendir culto a los dioses, etc. (*República*, 442e-443b) y, lo que es más importante, explícitamente indica que la norma legal en sí se subordina en cierto modo a la persona que sabe lo que es justo para la ciudad. El punto decisivo es para Platón no que las leyes tengan fuerza, sino que la tenga la persona que debe gobernar. Una ley por sí sola nunca será capaz de ordenar con precisión lo mejor y más justo para todos «ni es justa en sentido absoluto», pues es un principio general, en tanto que lo que es bueno o justo en un caso particular puede variar según las circunstancias (Platón, *Político*, 293e-297b). Para Platón, entonces, un estándar «natural» objetivo de justicia tendrá muy poca efectividad independientemente de la persona que sea capaz de aplicarla con inteligencia. Como Platón, Aristóteles está en contra del relativismo moral y piensa que no es cierto que lo que prescribe la ley cambie en forma arbitraria de una sociedad a otra. Leyes como las que prohíben el asesinato, el robo o el adulterio prescriben lo que es justo por naturaleza (*Ética Nicomaquea*, 1107a8-15), aunque esta afirmación probablemente haya que entenderla en el sentido de que tales leyes son necesarias para la conservación de cualquier asociación humana (*Ética Nicomaquea*, 1134b17-30). Pero, también como Platón, Aristóteles no estuvo dispuesto a admitir un principio legal supremo, pues pensaba que los estándares de justicia establecidos por la ley deben ser corregidos por la equidad (*epiēikeia*; *Ética Nicomaquea*, 1137a31ss.) propia del hombre prudente, no por un principio universal como la ley natural. Los estoicos antiguos, en cambio, señalan que hay que aceptar como estándar supremo de la moralidad de las conductas humanas a la «ley universal o de la naturaleza». Son también ellos quienes presentaron del modo más sistemático el tema y su tratamiento de la cuestión; es el que, por vía de Cicerón principalmente, pasó a los grandes teóricos medievales.<sup>46</sup> En este punto en particular me propongo argumentar que (i) Aristóteles no desarrolló de modo sistemático la noción de ley natural y que hay razones –además de la recién señalada en el sentido de que en su opinión los estándares de justicia establecidos por la ley deben ser corregidos por la equidad del hombre prudente– para pensar que habría sido más bien con-

---

46. Algunos de los más significativos pasajes en Cicerón sobre la ley natural son los siguientes: *Sobre las leyes*, I 44-45 (SVF III 311); *Sobre la república*, I 12, 22, 33; *Sobre los deberes*, III 21-32. Sobre la sintonía que debe haber entre la ley natural como principio supra-positivo y la acción individual véase Filón, *Sobre la creación del mundo*, III 2-IV 1 (SVF III 336): el que respeta la ley es inmediatamente un ciudadano del mundo (*kosmopolites*), porque rige sus acciones mediante la decisión (o «voluntad: *boúlema*») de la naturaleza, según la cual la totalidad del cosmos es administrada.

trario a la concepción de un principio normativo último basado en la «ley natural» que, como criterio supra-individual, sea válido para todo el mundo.

Algunos estudiosos (sobre todo pertenecientes a la tradición tomista) hacen remontar el problema de la ley natural a un breve, sustancioso y célebre pasaje de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles (v 7, 1134b18-1135a5). El texto en cuestión puede articularse del siguiente modo: (1) se presenta una distinción de lo justo político (*politikòn díkaion*) en (a) natural («lo que en todas partes tiene la misma fuerza [...] porque lo que es por naturaleza es inmutable»; el ejemplo que pone Aristóteles lo toma de la física: «el fuego quema aquí y en Persia») y (b) legal («lo que al principio en nada difiere de que sea así o de otro modo pero, una vez establecido, difiere»). (2) Luego señala que algunos advierten que las cosas justas están sujetas a cambio, pero «no es posible que esto sea así, *aunque en un sentido sí lo es*» (*Ética Nicomaquea*, 113427-28). Sería un patrimonio de los dioses el que lo justo sea completamente inmutable; para nosotros, en cambio, hay algo justo por naturaleza, pero *todo* lo justo (o sea, también lo que es justo por naturaleza) es mutable. Esta observación es importante para mostrar por qué para Aristóteles un estándar universal de justicia (como «lo justo natural» o una «ley natural») requiere siempre de la rectificación que lleva a cabo el prudente, porque de lo que se trata es de ver cómo es posible aplicar una ley a una situación concreta de acción, para lo cual hace falta el juicio prudencial propio del individuo que es capaz de saber qué hacer en casos concretos. El tema también aparece en un breve pasaje de la *Retórica* (1373b4-18), donde Aristóteles distingue entre (i) ley particular (*ídios nómos*) y (ii) ley común (*koinòs nómos*),<sup>47</sup> y señala que la ley común es aquella que es «según naturaleza», *i.e.* lo que es justo e injusto por naturaleza, aquello que, aun estando prohibido –por la ley particular o positiva, como enterrar a Polinices en el episodio de la *Antígona* de Sófocles vv. 456-457, citado en el pasaje de la *Retórica*– es justo por naturaleza. En este segundo texto Aristóteles agrega un importante detalle: lo que hay que hacer y lo que no hay que hacer se define en relación con la comunidad (*tò koinón*) o en relación con uno de los miembros de la comunidad. Es por eso que en cuanto a los actos injustos y justos es posible actuar injustamente o justamente de dos maneras: en relación con un individuo determinado o en relación con la comunidad. El que comete adulterio o golpea a alguien comete injusticia (*adikeî*) contra uno de los miembros de la comunidad, en tanto que el que se rehúsa a servir

47. En realidad, la distinción aparece mucho antes (en 1368b7-9) cuando Aristóteles claramente dice que la ley particular es aquella que es escrita y en conformidad con la cual se es ciudadano, en tanto que la común tiene que ver con lo que no es escrito y parece ser reconocido por todos. En 1373b5-6, sin embargo, Aristóteles afirma que la ley privada puede ser no escrita o escrita.

en el ejército la comete en contra de la comunidad (*Retórica*, 1373b18-23). En la *Retórica*, entonces, el problema de la ley natural también es marginal y la *ley común* se explica no como una ley universal supra-positiva, sino como la ley común entendida en su alcance más general en el contexto de una comunidad política, es decir, como aquella ley que, al ser quebrantada, afecta no los intereses de un individuo sino los de la comunidad. No hay entonces posibilidad de conectar la distinción «justicia natural-justicia legal» con la idea de que en el ser humano hay una inclinación natural hacia el bien. Aristóteles es particularmente claro en este punto cuando sostiene que, aunque estamos naturalmente dispuestos para recibir la virtud y perfeccionarla por medio de la habituación, sólo la desarrollamos y la ponemos en práctica a través del hábito o la costumbre (*Ética Nicomaquea*, 1103a23-26). O sea, Aristóteles *no* afirma (como sí lo hacen los estoicos)<sup>48</sup> que en el hombre hay una tendencia o inclinación natural a la virtud, sino que es parte de nuestra condición natural recibir la virtud y, eventualmente, perfeccionarla por medio de un ejercicio habitual de lo correcto, de modo que nuestro carácter se habitúe a ello. Como lo sugiere el mismo Aristóteles, se trata, en realidad, de una idea muy antigua que ya estaba presente en el sentido común griego: si un agente es acostumbrado a obrar en una dirección determinada, aunque ello presuponga un esfuerzo y, hasta cierto punto, un dolor al comienzo, con el tiempo, una vez que el carácter ya esté formado en esa dirección, el actuar del modo correcto se vuelve parte de su naturaleza (la «segunda naturaleza»)<sup>49</sup>.

En la misma línea aristotélica y, en general, en una línea acorde a una ética de la virtud o del carácter, algunos estoicos sostuvieron que el sabio llega a estar bien dispuesto hacia la virtud por naturaleza; otros, que llega a estarlo por la práctica. La buena disposición natural (*euphyía*) es una disposición del carácter (*héxis*) que por naturaleza o por práctica es apropiada para la virtud, o bien es una disposición del carácter según la cual ciertas personas poseen una buena capacidad para la virtud. Ése es el sentido del proverbio «con el tiempo la práctica se vuelve naturaleza» (Estobeo, *Ext.*, II 107, 14-20).<sup>50</sup> Como es claro, aquí se admite la posibilidad del progreso moral y que la virtud no es algo dado por naturaleza, sino que puede adquirirse (DL VII 91). La tesis de que todos nacemos con una inclinación hacia la virtud en la medida en que tenemos tendencias o inclinaciones (*aphormai*) hacia ella es un aporte completamente estoico que, en el mejor de los casos, está sólo sugerido por Aristóteles. Pero los estoicos van aún más lejos: argumentan

48. Cf. Estobeo, *Ext.*, II 62, 7-14; 65, 7-9 (LS 611). Calcidio, *Comentario al Timeo*, cap. 165 (SVF III 229).

49. Cf. Aristóteles, *Retórica* 1369b6-7; 1370a6-10 con el comentario de Nancy Sherman, *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford University Press, Oxford 1989, pp. 176-178.

50. El proverbio pertenece a un trágico anónimo (Nauck 227).

que en el ser humano está presente desde su nacimiento no sólo la disposición natural para recibir y perfeccionar la virtud, sino también la tendencia o inclinación natural hacia ella. Eso no significa, claro está, que la virtud nos sea dada por naturaleza, sino que estamos bien dispuestos hacia ella por naturaleza dada nuestra propia constitución racional que se identifica con la naturaleza. La tesis de que en los humanos hay una inclinación natural hacia la virtud o hacia el bien real cuadra perfectamente con la de la existencia de una ley natural que debe servir de parámetro último de la conducta moral individual y de la conducta social.

### 3. Ley natural, ley común y bien: ¿cómo se forman los conceptos evaluativos?

Si lo que dicen los estoicos respecto del trasfondo común que todos los humanos compartimos por el hecho mismo de ser humanos es cierto, uno tendría que preguntarse cómo es posible que no todo el mundo tenga la misma idea respecto de qué es el bien, qué lo justo, o qué lo injusto. La salida más directa es argumentar que hasta tanto el agente no haya refinado sus capacidades cognitivas no será capaz de reconocer el *verdadero bien* o lo que *efectivamente es correcto o justo*. Al menos parte de la explicación estoica pasa por ese lado: si examinamos los textos que sirven para reconstruir la teoría estoica de la acción y la ética estoica, advertiremos rápidamente la relevancia que los estoicos daban a la formación del carácter y a la calidad del estado cognitivo del agente cuando debe distinguir lo que se le aparece como siendo bueno o correcto de lo que parece bueno o correcto y efectivamente lo es.<sup>51</sup> Hay varios testimonios que describen la manera en que los estoicos habrían explicado cómo surge un concepto moral; uno de ellos (DL VII 53) dice que «lo justo y bueno se concibe de un modo natural». No es simple, a mi juicio, saber con precisión qué significa aquí la expresión «de un modo natural [*phusikôs*]». Uno podría sugerir que tal vez explica, por un lado, la naturaleza misma de los conceptos como derivados del modo en que *naturalmente* nos insertamos en el mundo: por vía de la senso-percepción (*aísthesis*); por el otro lado, también indica la naturaleza peculiar de la persona que los forma, porque entre el bien y la manera en que lo concebimos hay una afinidad natural.<sup>52</sup> Este pasaje de Diógenes Laercio coincide con una parte de

51. Cf. Plutarco, *Contrad.*, 1057a-b (*SVF*, III 177; LS 53S; H I 363a); Estobeo, *Ext.*, II 86, 17-87, 5 (*SVF* III 169; cf. LS 53Q).

52. Ésta es la sugerencia de Anna M. Ioppolo, *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel II secolo a. C.*, Napoli, Bibliopolis, 1986, p. 179, n. 48, que encuentro muy convincente.

otro texto muy significativo de Cicerón, que también está informando sobre tesis estoicas (*Sobre los fines*, III 33). Esta segunda versión del modo en que surge la noción de bien parece tener a primera vista un carácter fuertemente empirista, pero enseguida agrega Cicerón que percibimos el bien real y lo llamamos bien no como el resultado de la adición o aumento o comparación con otras cosas, sino a partir de su poder (*vis*) propio. Tal como la miel (que es muy dulce) se la percibe como dulce por su propio tipo específico de sabor y no por comparación con otras cosas, así también el bien es lo supremamente valioso, pero ese valor es específico de sí mismo y no depende de su magnitud. O sea, el bien se diferencia cualitativamente de todas las demás cosas por su propia fuerza o capacidad sin que sea necesario compararlo con otra cosa.

El supuesto implícito en esta discusión es, como vimos antes, que el ser humano está constitutivamente atraído hacia el bien, lo cual no significa que todo ser humano será bueno por naturaleza. Esta posición se remonta a los primeros estoicos y a la tesis general de la naturaleza universal que se identifica con la ley natural. El estoico Cleantes claramente sugiere que los seres humanos conocemos los «designios de Zeus» o, en general, los designios de la recta razón ordenadora del mundo y que, en virtud de dicho conocimiento, es posible obrar en conformidad con ellos. La maldad humana la explica como un acto de responsabilidad individual: el propio agente es responsable de su propia insensatez y de su «funesta impericia».<sup>53</sup> O sea, el hecho de que uno esté constitutivamente atraído hacia el bien no significa que llevará a cabo acciones buenas; ese hecho también presupone que los humanos, por el solo hecho de serlo, tenemos la capacidad de identificar el bien y de distinguirlo del mal porque, como señala Cleantes, los humanos «somos, entre los mortales, los únicos que hemos logrado alcanzar una imagen divina» (v. 4), imagen que se manifiesta en nuestra racionalidad. El malvado, en cambio, lo es debido a su funesta impericia; traducido a un lenguaje menos poético, el malvado es aquel cuyo estado cognitivo no le permite advertir que lo que cree que es un bien es, en realidad, un mal. Por eso se interesa por la fama, el lucro («carente de todo orden») y se dedica al desenfreno y a los placeres corpóreos sin que medie ningún tipo de evaluación racional (vv. 22-30). Epicteto, por su parte, acentúa aún más el hecho de que el bien es algo innato, y sugiere que cuando se da una «presentación, representación o aparición clara del bien [*agathoû phantasia enargés*]» el agente no puede hacer otra cosa que prestarle su asentimiento, lo que en el lenguaje estoico técnico significa asentir a la proposición que describe el contenido de la presentación o repre-

53. Cf. Cleantes, «Himno a Zeus», v. 33.

sentación clara del bien (*Dis.*, III 3, 1-4). Pero Epicteto también puede estar enfatizando la disposición natural que tienen los agentes racionales hacia el bien, y ello en el sentido de que las personas únicamente serán plenamente racionales cuando en el dominio teórico reconozcan el bien y en el práctico obren bien. Esto no significa, sin embargo, que el bien o, más en general, que los conceptos evaluativos no se adquieran como un resultado de la actividad de nuestras facultades senso-perceptivas o representativas (*aísthesis*, *phantasia*), que son las que en un primer momento (cuando nacemos) pero también más tarde, cuando nos volvemos completamente dueños de nuestra razón (a partir de los catorce años, según los estoicos), nos conectan con el mundo y hacen que nos sea posible establecer las relaciones pertinentes para articular nuestro entorno y que éste se torne significativo.<sup>54</sup> Pero la función de la persona noble y buena, piensa Epicteto, es hacer uso de sus representaciones tal y como lo indica la naturaleza, pues toda alma por naturaleza asiente a lo verdadero, rechaza lo falso y suspende el juicio respecto de aquello que no es evidente. Si esto es así, el agente se encamina desiderativamente hacia el bien, evita el mal y no hace ninguna de las dos cosas respecto de lo que no es bueno ni malo. La duda que queda en este tipo de argumento es si la explicación se aplicaría al agente vicioso, pues en el marco intelectualista de esta teoría el único capaz de distinguir lo que es *realmente bueno* de lo que sólo *se aparece como bueno* es el sabio, no el necio. No importa que se presuponga que hay una inclinación natural en el hombre hacia el bien: aun cuando efectivamente la haya (como pensaron los estoicos), esa inclinación natural no garantiza que el sujeto se dirigirá hacia el bien real a menos que haya logrado entrenar sus capacidades cognitivas de un modo apropiado. Veamos brevemente otro argumento que, en la misma línea, ofrece Epicteto para explicar la tesis de la tendencia natural hacia el bien: las personas toman en serio aquellas cosas que aman apropiadamente, es decir los bienes. No hacen lo mismo ni con los males ni con lo que no les concierne. Por lo tanto, cualquiera que conozca lo que es bueno debe amarlo. Por el contrario, quien es incapaz de distinguir lo bueno de lo malo –y lo que no es ni lo uno ni lo otro– no puede amar. Se sigue que amar es solamente algo propio de la persona sabia o prudente (*phronimos*; *Dis.*, II 22, 1-3). La razón por la cual el insensato es incapaz de distinguir entre lo bueno y lo malo es que, al no hacer un uso correcto de sus sentidos y no distinguir correctamente sus representaciones, es perturbado y superado por las representaciones falsas y por su persuasividad. El efecto inmediato es que el agente cree primero que X es bueno, luego que ese mismo X es malo, y más tar-

---

54. Cf. Aecio, IV 11 (*SVF* II 83).

de que no es ni lo uno ni lo otro. (*Dis.*, II 22, 5-7; II 22, 25). Quien tiene sus capacidades cognitivas correctamente entrenadas, en cambio, tendrá su carácter bien dispuesto y advertirá que el bien es su propia decisión (*proaíresis*) correctamente dispuesta (*Dis.*, I 8, 16; I 29, 1). La tesis de fondo que gobierna todo el argumento es que uno tendrá una buena vida si y sólo si hace un uso correcto de las representaciones (un tema sobre el que Epicteto insiste frecuentemente),<sup>55</sup> que es lo único que depende del agente. Los humanos no podemos eliminar las representaciones pero podemos examinarlas, de modo de rechazar aquellas que no hayan pasado el examen de la razón. Según Epicteto, la naturaleza nos ha dotado de razón para hacer un uso correcto de nuestras representaciones, lo cual no es más que someterlas a prueba y distinguirlas (*Dis.*, I 20 5-8). El lugar que ocupan las cosas externas (*tà ektós*) muestra cómo debiera funcionar la propia decisión voluntaria (*proaíresis*) de cada uno para obtener el bien real y tener, por tanto, una buena vida. Las cosas externas son los materiales de nuestra elección o decisión voluntaria, y el único modo a través del cual la elección obtendrá el bien apropiado consiste en no tener una especial consideración por tales materiales: si las propias creencias (*dógmata*) respecto de ellos son correctas, harán nuestra elección buena; si son perversas o distorsionadas, la harán mala (*Dis.*, I 29, 2-4). Como se ve, la responsabilidad individual reside, no en las representaciones, sino en el uso correcto que hagamos de ellas.

Subsiste un problema importante: si el insensato es un ignorante, ¿qué puede hacer para ser consciente de –y, eventualmente, revertir– su ignorancia? Si la tarea o función peculiar del bueno es tratar apropiadamente con sus representaciones, *i.e.* «según naturaleza» (*Dis.*, III 3, 1), y si uno elegirá el curso correcto de acción cuando haga eso, ya debe ser sabio en términos estoicos. Si así no fuera, habría que pensar que la propia evaluación que el agente haga de una representación será necesariamente incorrecta. Como vimos, Epicteto sostiene que cuando el bien aparece o se representa a un sujeto, dicho bien inmediatamente activa el alma hacia él, en tanto que cuando aparece el mal el alma se aparta de él, pues «ningún alma rechazará la representación clara o evidente del bien» (*Dis.*, III 3, 4). Pero, ¿el alma de quién? Si Epicteto está pensando en la del prudente o sabio, no hay el menor problema, pero si piensa que esto también se da en el alma del insensato la explicación parece poco plausible. Sin duda, uno necesita tener creencias apoyadas en un conocimiento seguro para ser capaz de no rechazar la representación evidente del bien. Tal vez Epicteto esté solamente señalando la

55. Véase *Dis.*, I 1, 7; I 1, 12; I 6, 13. Incluso la «esencia del bien» depende del uso de las representaciones (II 1, 4). Sobre el uso de las representaciones en Epicteto cf. Long *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, p. 85; pp. 214-217.



disposición natural que los seres racionales tienen hacia el bien, en la medida en que todos los que son racionales nacen con una concepción innata de lo bueno y lo malo (*Dis.*, II 11, 3-4), de modo que el agente será completamente racional cuando sea capaz de reconocer en el plano teórico lo que es bueno y actuar bien en el plano práctico. Como se ve, hay una relación esencial entre el bien como objeto de impulso y el bien como objeto de conocimiento. Pero la representación del bien real, no del bien aparente, es la única capaz de poner en movimiento el impulso correcto que se traduce en una acción virtuosa. Es por eso que en el agente virtuoso el bien y la racionalidad coinciden.

Si lo que he estado diciendo en esta sección y en la anterior es al menos plausible, y si la articulación que he hecho de los textos estoicos es lo suficientemente persuasiva como para mostrar que, efectivamente, la doctrina de la ley natural es más estoica que aristotélica, hay un detalle importante que todavía habría que investigar: cómo es que la tesis de la ley natural –en su sentido cósmico como criterio último de lo correcto, en el microcósmico como una inclinación natural hacia el bien– llegó a la tradición filosófica posterior como si fuese una tesis aristotélica y no estoica. Éste es un problema que excede los límites de este trabajo, pero creo que es importante dejarlo al menos indicado. La presencia estoica en Tomás de Aquino es bastante obvia, aunque en el tema de la ley natural su predecesor griego más emblemático parece ser Aristóteles.<sup>56</sup> El problema es el siguiente: aunque un pensador cristiano como Tomás probablemente suscriba la tesis estoica de que hay en el hombre una inclinación natural hacia el bien, no estará dispuesto a aceptar la idea estoica de que el canibalismo o el incesto –actos que, según las circunstancias, el sabio estoico podría llevar a cabo sin dejar de ser sabio, es decir sin dejar de ser una ejemplificación de la ley o razón universal–<sup>57</sup> son actos indiferentes desde el punto de vista moral (probablemente se trata de la misma dificultad a la que Tomás debió enfrentarse cuando tuvo que explicar

56. La influencia estoica en Tomás hay que buscarla en Cicerón; véase, por ejemplo, Cicerón, *Sobre los deberes* I 23 (donde discute el tema del cumplimiento de las promesas) y Tomás de Aquino, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles* v, 306, 194-196, citado y comentado por Joaquín García-Huidobro, *Filosofía y retórica del inusnaturalismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, pp. 103-104.

57. DL VII 188 (*SVF* III 744; H I 245); Sexto Empírico, *Contra los profesores*, XI 192 (*SVF* III 745); Orígenes, *Contra Celso*, IV, 45, 16-33 (*SVF* III 743). Aunque los estoicos admiten el incesto, rechazan el adulterio «porque para un viviente racional acostarse con una mujer que está legalmente casada con otro y destruir la familia de otro hombre va en contra de la sociedad [*koimonikón*] y en contra de la naturaleza [*parà phúsin*]» (Orígenes, *Contra Celso*, VII 63, 12-18; *SVF* III 729). O sea, el adulterio destruiría la «concordia» o «unanimidad» que debe reinar en el Estado estoico, por eso va contra la comunidad y es contra naturaleza. Pero si los sabios estoicos tienen (al modo platónico) las mujeres en común (DL VII 131; *SVF* III 728), ¿cómo podría alguno de ellos cometer adulterio?

la poligamia de los Patriarcas). O sea, aunque algunos pensadores posteriores a los estoicos comparten con ellos la tesis de que en el alma humana hay una inclinación natural hacia el bien, la representación clara del bien (para usar la expresión de Epicteto) es muy diferente en unos y en otros. ¿Cuáles son las razones filosóficas de fondo que hay entonces para defender la tesis de que el alma humana, en virtud de su constitución racional, está atraída hacia *el* bien? El caso es particularmente interesante en Aristóteles –un referente casi obligado de algunas posiciones que defienden la conexión entre ética y naturaleza, la existencia de un bien por naturaleza y de lo justo por naturaleza–, pues sostiene que (i) hay algo que es «objeto de deseo por naturaleza» (*Ética Nicomaquea* 1113a) –que es lo mismo que decir que el bien es el verdadero y estricto objeto de deseo (*Ética Nicomaquea*, 1113a23-24)– y (ii) que hay actos como el homicidio, el adulterio o el robo que son siempre malos por sí mismos, no sus excesos o defectos (*Ética Nicomaquea*, 1107a8-15), pero acepta al mismo tiempo prácticas como el infanticidio, el aborto (*Política*, 1335b19-26) y la esclavitud (*Política*, 1254a13-17; b23-24). Estas breves observaciones obviamente no desactivan los argumentos que desarrollaron los pensadores de la tradición de la ley natural, pero tal vez puedan resultar útiles para reparar en el hecho de que «lo natural» puede entenderse de distintas maneras y, lo que es tal vez más importante, para mostrar que la supuesta evidencia que tendrían los principios que uno conectaría a la ley natural no es igual de evidente para todo el mundo, incluidos aquellos que elaboraron las primeras versiones de una «teoría de la ley natural».

#### 4. ¿Es la ciudad estoica una (utópica) comunidad de sabios?

##### La concordia y la amistad en la conformación del mejor régimen político

El pasaje de Plutarco citado y comentado al comienzo de la sección 2 (texto [B]) se ha convertido en el documento fundamental para sostener que los estoicos proponían un Estado universal. Es muy difícil, sin embargo, reconciliar este enfoque con otros testimonios que claramente muestran que Zenón –y probablemente también Crisipo– restringen la ciudadanía de ese Estado a los sabios o virtuosos. En este punto en particular la evidencia textual de que disponemos es bastante explícita: solamente los excelentes o virtuosos (*spoudaíoi*) son ciudadanos, pues los necios son hostiles, enemigos, esclavos y extraños los unos con los otros.<sup>58</sup> Zenón también establecía que en su Estado debía haber comunidad de

58. DL VII 32-33 (SVF I 226). Véase también DL VII 121-122 y Estobeo, *Ext.*, II 99, 3-12.

mujeres y de hijos, y que eso sólo es posible entre los sabios (DL VII 33; 131). Del contexto de éstos y otros pasajes resulta bastante evidente que el criterio último para decidir quién puede ser ciudadano de la ciudad estoica y quién no es la posesión de una excelencia del carácter (virtud) que permita al sujeto ser, en el nivel microcósmico, una ejemplificación de la ley universal (DL VII 122-124), y si el sabio es el único que hace bien todo lo que hace (y solamente el sabio; Estobeo, *Ext.*, II 113, 18-23; *SVF* III 529) y la ley común se identifica con la recta razón (propia de la disposición virtuosa del sabio), se sigue que solamente los sabios o virtuosos estoicos están habilitados para ser miembros de la ciudad estoica.

Como señalamos en la sección 2, lo único que nos posiciona en un plano superior respecto de nuestros congéneres es tener un carácter virtuoso. El problema de fondo es que ser un sabio estoico es muy difícil o, probablemente, imposible, como parecen haber reconocido Zenón, Cleantes, Crisipo y más tarde Panecio, cuando trata de humanizar la figura del sabio. La descripción del sabio como aquel que hace uso de las virtudes *durante toda su vida* dio a los estoicos antiguos la mala reputación de tratar de fundamentar una ética y una política absolutamente impracticables: de hecho, el sabio estoico (con sus características de infalibilidad –ya que es incapaz de hacer falsas suposiciones–, perfección racional –su acción es *siempre* virtuosa–, absoluta coherencia –en él se da la perfecta *homología o coherencia con la naturaleza*– y el hecho de hacer bien todo lo que hace) es alguien extremadamente raro (Estobeo, *Ext.*, II 100, 2; 112, 1-5). «Si ni siquiera Crisipo –ironiza Plutarco– se ve a sí mismo como un excelente, ni a ninguno de sus conocidos o maestros, ¿qué cabe esperar de los demás hombres?»<sup>59</sup> Probablemente teniendo a la vista estas objeciones el estoico Panecio intentó hacer más humana y practicable la ética estoica y humanizar la figura del sabio al observar que pasamos la mayor parte de nuestras vidas no en compañía de personas perfectas y verdaderamente sabias (en el sentido estoico ortodoxo), sino de personas que muestran rasgos propios de un virtuoso.<sup>60</sup>

Los requisitos extremadamente exigentes que hay que tener para ser un sabio estoico ayudan a comprender la relevancia del tema de la amistad y, más precisamente, de la «concordia» o «unanimidad» (*homónoia*) como una precondition para la conformación y estabilidad del Estado estoico; también explican por qué habrá una comunidad política en sentido estricto si y sólo si sus miembros son

59. *Contrad.* 1048e (*SVF* III 662 y 668); véanse también Séneca, *Epístolas*, 42, 1; Alejandro, *Sobre el destino*, 199, 16ss. ed. Bruns; Sexto Empírico, *Contra los profesores*, IX 133 y, especialmente, VII 433, donde irónicamente dice que los mismos estoicos Zenón, Cleantes y Crisipo se contaban a sí mismos entre los viles, no entre los sabios (véanse también Sexto, *Esbozos pirrónicos*, III 250, DL III 32 y Cicerón, *Cuestiones Académicas*, II 145).

60. Panecio, citado por Cicerón, *Sobre los deberes*, I 46.

sabios, así como por qué una comunidad política en ese sentido debe ser un Estado universal en el que no haya instituciones como los tribunales de justicia, y por qué un verdadero ciudadano es un cosmopolita. La amistad fue siempre un tema muy relevante en el contexto de la discusión ético-política entre los pensadores antiguos pues, como sabemos, los antiguos no distinguían con claridad ética de política; este importante detalle también muestra la relevancia que la teoría moral tuvo en la antigüedad en la fundamentación de una teoría del Estado. La concordia o unanimidad (*homónoia*) como un rasgo peculiar a los virtuosos o excelentes fue un tema ya tratado por Aristóteles; dado que la concordia es caracterizada como una «amistad política» (*Ética Nicomaquea*, 1167b2), su tratamiento está próximo al examen de la amistad. La concordia, argumenta Aristóteles, es una característica de la gente equitativa, pues los que son equitativos (*epieikeis*) están en concordia consigo mismos y en concordia unos con otros, y ello es así porque sus deseos son estables (*ménei tà boulémata*; *Ética Nicomaquea*, 1167b4-7). Aristóteles también sugiere que entre los ruines no hay verdadera amistad, de modo que no puede haber concordia o unanimidad (*homonoein*) entre ellos, a no ser en pequeña medida (*Ética Eudemia*, 1239b12-15; *Ética Nicomaquea*, 1167b9-10). La razón de esto es que una persona ruin no es confiable (*ápistos*) y es mala con todos (*Ética Eudemia*, 1237b28). Los estoicos, probablemente teniendo a la vista el examen aristotélico del tema, sostienen que sólo entre los sabios hay amistad pues solamente entre ellos hay concordia o unanimidad en lo que se refiere a los asuntos de la vida. Esto es así porque la amistad no puede existir sin confianza (*pístis*) y estabilidad (*bebaiótes*), dos rasgos típicos del sabio estoico, y la concordia, al ser un conocimiento de los bienes comunes, debe pertenecer exclusivamente a los sabios (ésta es también la razón de que los bienes sean todos comunes a los excelentes o virtuosos, pues «quien beneficia a alguno de sus vecinos también se beneficia a sí mismo»; Estobeo, *Ext.*, II 93, 19-94, 1). Los ruines, en cambio, por no ser confiables, ser inestables y tener opiniones hostiles los unos con los otros, no pueden tener una verdadera amistad, sino solamente ciertos vínculos y apegos que los mantienen unidos por la necesidad (Estobeo, *Ext.*, II 94, 1-6; II 108, 15-23).

Aunque la *República* de Zenón contiene muchos ingredientes cínicos (la ley natural, el desprecio por el convencionalismo, la aprobación del incesto, etc.), exhibe también rasgos fuertemente platónicos. A pesar de que la explicación de la concordia en el Platón maduro (*República*, 432a-b; *Político*, 311b-c) y en Zenón no es idéntica, el Estado estoico como una comunidad de amigos (o de sabios) recuerda la sugerencia platónica de que la existencia de grupos antagónicos amenaza la unidad del Estado: una verdadera *pólis*, cree Platón, es aquella que constituye una unidad y no se encuentra dividida (*República*, 422e-423a); tanto la

riqueza como la pobreza en exceso son vistas como causas de enormes males, ya que generaría la existencia de grupos con intereses antagónicos que, inevitablemente, desarticularían la unidad del Estado (cf. 421d-e). El sabio estoico, al ser sociable y estar dispuesto para el afecto y la amistad debido a su sociabilidad, en la medida de sus posibilidades estará en armonía con la mayor parte de la gente. La amistad se da *sólo* entre los sabios y ello es así porque requiere lealtad y estabilidad, cualidades que son patrimonio exclusivo de los sabios. Si esto es así, uno podría preguntarse si es realizable el Estado de Zenón o cuál sería la mejor forma de gobierno y cuál el mejor modo de vida. Luego de la división radical de la humanidad que hacen los estoicos entre sabios y necios, sigue una descripción de cualidades propia del sabio que es especialmente relevante para responder a algunas de esas preguntas: es religioso (*eusebés*), amante de los dioses (*theophilés*), honorable (*axiomatikós*), regio (*basilikós*), posee la habilidad de un estratega (*strategikós*), de un político (*politikós*), de un administrador doméstico (*oikonomikós*) y de un hombre de negocios (*chrematistikós*; Estobeo, *Ext.*, II 100, 4-6). Dado que la ley (*nómos*), por ser una recta razón prescriptiva de lo que hay que hacer y prohibitiva de lo que no hay que hacer, es algo excelente o virtuoso, *solamente* el sabio es obediente a la ley (*nómimos*), pues es práctico de lo que ella prescribe y únicamente él es su intérprete, por lo cual también es un «hombre de ley» (*nomikós*). Es por eso que son propias de los sabios la autoridad y sus especies: reino (*basileía*), generalato (*strategía*), almirantazgo (*nauarchía*). O sea, solamente la persona excelente tiene el derecho de ejercer el gobierno y sólo ella está dispuesta a obedecer. Ningún necio, en cambio, es de esta índole, pues el necio no gobierna ni es capaz de ser gobernado, ya que es obstinado (*authádes*) e inmanejable (*anáogogos*; Estobeo, *Ext.*, II 102, 4-19). La respuesta a la pregunta «¿es realizable el Estado estoico?» es, en un sentido, afirmativa y, en otro, negativa: es afirmativa porque, si todos los humanos comparten la misma naturaleza racional, todos ellos, por el solo hecho de ser humanos, están eventualmente capacitados para llegar a desarrollar su racionalidad en la dirección correcta y, por tanto, para ser sabios. En el nivel político esto significa que, aunque uno no sea un sabio estoico, *de hecho* puede ejercer la actividad política, pero solamente ejercerá dicha actividad *de derecho* si y sólo si es un sabio porque ésa es la única circunstancia en la que *nunca* se equivocará en el plano práctico y, por tanto, no cometerá injusticia. En otro sentido la respuesta debe ser negativa porque, aunque las personas habitualmente desarrollan su racionalidad, no todas la desarrollan en el sentido en que lo indica la teoría estoica o, en el caso eventual de que lo hagan, no necesariamente lo harían todas al mismo tiempo como para que sea posible que el Estado sea, en realidad, una comunidad de amigos que son todos virtuosos. Aunque «idealmente» el Estado estoico constituye, como toda teoría política, un

*desideratum* que es irrealizable en los mismos términos en que se lo describe en el discurso, los estoicos también parecen haber considerado la circunstancia de que haya sabios y no sabios conviviendo en ciudades que, aun sin serlo en sentido estricto (cf. textos B y C en la sección 2), lo son en un sentido amplio. Si bien pensaron que corresponde que el sabio participe en política y, sobre todo, en aquellos regímenes políticos de una índole tal que exhiban un cierto progreso hacia las formas de gobierno perfectas –tales formas de gobierno se identifican con la monarquía, régimen en el que quien gobierna no debe dar cuenta a nadie pues el gobernante por derecho propio ejerce el mando por tener conocimiento de los bienes y los males–, también admitieron que si algo le impidiera participar en política «según la razón preferencial» y, sobre todo, si no fuera a conferir beneficio alguno a su patria o si supusiera que grandes y arduos peligros se seguirían de la forma de gobierno, no participará en política.<sup>61</sup> De los tres modos de vida distinguidos por los estoicos –contemplativo, práctico y racional; DL VII 130–, el tercero es el que debe ser elegido, aunque por «modo de vida racional» entienden un modo de vida que abarca tanto la teoría como la praxis (cf. n. 5).

## 5. La tesis estoica de la «familiaridad» o «apropiación» y el origen de la justicia

Quisiera terminar este artículo haciendo referencia a una controvertida tesis estoica sobre el origen de la justicia. En las escuelas helenísticas se debatió intensamente la tesis de que lo que nos es familiar nos es conveniente, y lo que nos es extraño nos es inconveniente o dañino (cf. Cicerón, *Sobre los fines*, I 29-31, citando una posición de Epicuro). En el caso concreto de los estoicos el tema de la «familiaridad» o «apropiación [*oikeíosis*]» constituye una cuestión especialmente relevante, pues describe el estadio inicial del ser vivo (*zôion*) acompañado de impulso (*hormé*; animales y seres humanos) y, en el caso concreto del ser humano, el punto de partida mismo de la reflexión ético-política. Los estoicos consideraron falsa la tesis epicúrea de que el primer impulso del ser vivo es hacia el placer pues éste, en su opinión, no es más que un añadido (*epigénnuma*).<sup>62</sup> Según

61. DL VII 122 (*SVF* III 617); Estobeo, *Ext.*, II 111, 3-9. Como es claro en el contexto, el monarca del que hablan los estoicos es un sabio, lo cual hipotéticamente garantizaría que el monarca no se convirtiera en un déspota.

62. Cf. DL VII 85-86 (para un comentario detallado de éste y otros pasajes estoicos que tratan la cuestión de la familiaridad me permito referir a Marcelo D. Boeri, *Los estoicos antiguos. Sobre la virtud y la felicidad*, Santiago, Editorial Universitaria, 2003, pp. 61-75). Véase también el testimonio de Cle-

la explicación teleológica estoica, las metas humanas experimentan un desarrollo paralelo al desarrollo de la persona, de modo que, el hecho de que los recién nacidos dirijan su deseo hacia ciertas cosas no nos muestra necesariamente aquello que los adultos deberían desear. Por eso, en el caso eventual de que sea cierta la posición epicúrea de que el impulso primario es hacia el placer por el hecho de que los recién nacidos tienden hacia lo placentero y evitan lo doloroso, eso no indica que la meta de los seres humanos (adultos) deba ser el placer. Pero el punto de vista estoico es que ni siquiera en el caso de los recién nacidos el impulso primario es hacia el placer; antes de dirigirse hacia algo placentero el ser vivo tiene que tener un reconocimiento de su propio yo, de cómo es su propia constitución, de cómo está equipado y de cómo usar los recursos con los que ha sido dotado por la naturaleza. Es decir, la condición previa a cualquier movimiento del animal hacia algo que identifica como placentero debe ser el reconocimiento del propio yo. Pero este autorreconocimiento no se da como el resultado de un análisis racional.<sup>63</sup> Comenzamos a interactuar con el medio desde el momento mismo de nuestro nacimiento y el primer impulso es siempre hacia la autoconservación. El viviente tiene conciencia de sí mismo y, dado que ha sido dotado de una familiaridad respecto de sí mismo, persigue lo que lo beneficia y rechaza lo que lo daña. A través de este proceso el niño comienza a distinguir lo que le es propio o familiar (*oikeíon*) de lo que le es extraño o ajeno (*allótrion*). En la búsqueda de la meta de la autoconservación desempeña un papel decisivo su afinidad con lo que le es naturalmente familiar, de modo que es capaz de rechazar, sin necesidad de hacer ningún tipo de análisis conceptual de lo que se le aparece, aquello que lo daña y de encaminarse hacia lo que lo beneficia. Con el desarrollo pleno de la razón, el impulso natural primario hacia la autoconservación puede cambiar de objeto y orientarse como un impulso natural hacia los congéneres más inmediatos (padres, hermanos, familiares o amigos) y mediatos (los demás miembros de la comunidad), de modo que se oriente (o pueda orientarse) como una familiaridad hacia los demás. La tesis estoica es que, dado que el ser humano tiene razón, la familiaridad consigo mismo se desarrolla en dirección de la familiaridad con los demás miembros de su misma especie, ya que el viviente es capaz de reconocer en los demás la misma razón que aparece como un rasgo propio de sí mismo, lo cual hace que desarrolle un apego por los demás como sus congéneres. En realidad, los estoicos piensan que el fenómeno se da en un

---

mente, *Misceláneas*, II 20, 118, 7-119, 3 (*SVF* III 405). El antecedente clásico más importante sobre la tesis de que el placer es un añadido es Aristóteles (*Ética Nicomaquea*, 1174b31-33).

63. Como observa el estoico Hierocles, en forma inmediata y simultánea a su nacimiento el animal se percibe a sí mismo: no sólo percibe sus órganos sino también para qué sirven (cf. I 1-4; I 31-II 9; I, 31-II, 9; II 18-23; III 20-27; III 46-52, ed. Bastianini-Long).

plano mucho más básico en la identificación que tienen los padres con sus propios vástagos, aunque en el ser humano el proceso trasciende el dominio puramente instintivo cuando el sujeto advierte que *debe* comportarse de cierta manera (con justicia e imparcialidad) respecto de sus semejantes (cf. Cicerón, *Sobre los fines*, III 62-66). El paso de la familiaridad entendida en términos de autoconservación a la «familiaridad social» no aparece expuesto con claridad en las fuentes y, a juzgar por las críticas de la Academia escéptica del siglo II a.C. a la explicación de la transición de una conducta egoísta por parte del ser vivo a una conducta altruista, el problema parece haber sido discutido por las escuelas rivales.

Al menos parte de las críticas escépticas aparecen reproducidas en un importante texto del comentador anónimo al *Teeteto* de Platón.<sup>64</sup> El autor de este comentario se propone mostrar que la tesis estoica de la familiaridad social es falsa porque, como puede constatarse de hecho, no tenemos la misma afinidad con todo el mundo. El argumento del comentador anónimo parte de la evidencia empírica que muestra que, de hecho, uno está más familiarizado con sus propios conciudadanos que con los extraños. Esto se hace extensivo a todas las relaciones de afinidad o familiaridad: uno tiene más familiaridad con los padres, hermanos o hijos que con aquellos con los que no tiene lazos de sangre, porque, como admiten los estoicos, la familiaridad puede tener mayor o menor intensidad. El comentador anónimo acepta, con los estoicos, que la familiaridad con uno mismo es natural, no el resultado de una actividad racional consciente, es decir que se da en un nivel puramente instintivo en el comienzo mismo de la vida del animal cuando nuestras facultades racionales todavía no se han desarrollado. Pero aunque puede admitirse que la familiaridad con los vecinos tiene un cierto componente natural, esa relación de afinidad o familiaridad ya presupone algún elemento racional. El ejemplo que sirve para concluir el argumento es, de hecho, bastante convincente: si juzgamos la conducta de otros, no sólo los estamos censurando cuando cometen malas acciones sino que además los estamos haciendo extraños para consigo mismos. En cambio, cuando las personas se equivocan o cometen actos incorrectos, no admiten las consecuencias de sus actos y son incapaces de tener sentimientos de odio para consigo mismos. Dicho de otro modo, los sujetos no tienen el mismo grado de imparcialidad consigo mismos que con los demás. La conclusión es, entonces, que la familiaridad no es igual cuando se trata de uno mismo que cuando se trata de un extraño y, como los estoicos suponen que hay grados de familiaridad, ésta no puede ser el principio de la justicia pues, si así fuera, la justicia sería imparcial, lo cual es claramente injusto.

64. *Comentario al Teeteto de Platón*, Columna V, 15-VIII 1, ed. Bastianini-Sedley.



Por otras fuentes sabemos que los discípulos del estoico Zenón habrían sostenido que la familiaridad es el principio de la justicia (Porfirio, *Sobre la abstinencia*, III 19-20; cf. *SVF* I 197). El núcleo del argumento parece haber sido que, dado que la familiaridad le ha sido dada a todo ser vivo por la naturaleza (y constituye por lo tanto algo natural a todo ser vivo), y como eso permite que los seres vivos (particularmente los racionales) estén familiarizados consigo mismos y con sus propios vástagos, entonces los animales racionales son capaces de extender a sus semejantes el principio de la autoconservación y hacer de éste no un sentimiento egoísta, sino altruista. Este fenómeno<sup>65</sup> también se da en los irracionales, pues es un hecho de experiencia que las bestias están familiarizadas consigo mismas en proporción a las necesidades de sus vástagos. Pero en el ser humano la familiaridad social conecta el problema del impulso primario con el de los actos debidos o apropiados (*kathékonta*), aquellos que una vez realizados tienen una justificación razonable, tal como la coherencia (*homología*) en la vida, y esto ya requiere la presencia de la razón.<sup>66</sup>

Como puede verse, los supuestos del argumento estoico tienen que ver de un modo directo con su naturalismo moral, el cual traduce la racionalidad en el plano práctico a la fórmula «vivir según la naturaleza», que es lo mismo que vivir según la virtud (DL VII 87-89). La tesis estoica de la naturaleza social de la justicia y de que lo justo es aquello hacia lo que el individuo racional está orientado por naturaleza se explica por el hecho de que consideraron que la razón «les ha sido dada a los racionales como el gobernante más perfecto» (DL VII 86), pero ningún gobernante de esta índole puede ser imparcial. Con todas las dificultades que presenta la teoría se trata, sin embargo, de una explicación coherente –y probablemente un poco optimista– de por qué el primer impulso egoísta de autoconservación que se da en un plano puramente instintivo al comienzo de la vida se transforma en un genuino interés por los demás en la comunidad política.<sup>67</sup>

65. Como sugiere Plutarco, *Contrad.* 1038b-c (cf. *SVF* III 179 y LS 57E).

66. Cf. DL VII 107 y Estobeo, *Ext.*, II 85, 14-15. En el texto de Diógenes Laercio tal coherencia se hace extensiva a las plantas; sin embargo, al incluir los actos debidos dentro de las actividades según impulso y sostener que tales actividades también están presentes en las plantas Diógenes parece cometer un error. En efecto, en las plantas los actos debidos no están entendidos como actividades según el impulso, y esto es así por la sencilla razón de que el impulso no es una característica propia de las plantas, sino de los animales (irracionales y racionales).

67. Una discusión importante de la familiaridad estoica y, sobre todo, del fenómeno de la autoconciencia, se encuentra en Séneca, *Epístolas*, 121, 5-21; 23-24 (cf. *SVF* III 184 y LS 57B). La bibliografía especializada sobre el tema es abrumadora; puede consultarse con mucho provecho el extenso y detallado comentario de Guido Bastianini y Anthony A. Long, en su edición del texto griego de Hierocles, en *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, Firenze, Olschki Editore (Parte I: Autori Noti, vol. 1\*), 1992, pp. 368-451.

## 6. Epílogo

El ideal estoico de una comunidad de personas completamente racionales parece tan innovador como irrealizable. La afirmación de que el sabio gobernará como un rey o que, en caso de no gobernar él mismo, convivirá con un rey que exhiba no sólo una buena disposición natural sino también amor al aprendizaje sugiere fuertemente la idea del filósofo como consejero del gobernante. Si la participación en política del sabio está limitada al ejercicio de la actividad política según una razón preferencial y si es él el único hombre de negocios (*chrematistikós*) en sentido estricto, parece que el sabio, después de todo, deberá vivir su vida en una sociedad en la que no todos son sabios y en la que, eventualmente, se verá abocado a la tarea de hacer dinero, con lo cual la sugerencia de Zenón de abolir la moneda y las instituciones jurídicas convencionales parece al menos insólita. Las tesis estoicas, no importa lo contraintuitivas que parezcan, pueden ser el resultado de una legítima confianza en la «recta razón», una razón que, como también pensaron otros filósofos en la historia del pensamiento, sería capaz de garantizar un paulatino e ininterrumpido progreso moral que, finalmente, culminaría en la eliminación de los ejércitos permanentes y de los conflictos bélicos, y en la posibilidad de una «ciudadanía mundial» en la que ya no habría Estados nacionales sino un Estado mundial. Ésta es, en efecto, la traducción que hizo el iluminismo del siglo XVIII del cosmopolitismo y naturalismo racional de los estoicos.<sup>68</sup>

Nada de lo que de hecho ha ocurrido en el siglo pasado ni de lo que está ocurriendo en el presente hace pensar que el ideal estoico del cosmopolitismo y del imperio de la razón sea posible. Este estado de cosas, sin embargo, no sólo no desactiva el idealismo estoico de una comunidad mundial de amigos, sino que tal vez lo fortalezca; un estoico, como cualquier filósofo que elabora una teoría política, siempre estaría dispuesto a argumentar que lo que *de hecho* sucede no impide pensar en lo que *debería* suceder, y que esto es así lo muestra el estado de cosas de hecho existente. Un estoico convencido también argumentaría que el hombre sigue comportándose como un irracional respecto de sus congéneres –no importan aquí las razones instrumentales que se ofrezcan para justificar una acción u otra– precisamente porque se rehúsa a aceptar que, por ser todos miembros de una misma comunidad de seres racionales, somos capaces de entrenar el carácter del modo apropiado y que, una vez entrenado de ese modo, somos también capaces de reconocer en cada uno de nosotros mismos los rasgos que carac-

---

68. Pienso sobre todo en Kant (*Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico*) y en algunas secciones del *Segundo Tratado del gobierno civil*, de John Locke.

terísticamente describen nuestra humanidad y la de los demás. Desde un punto de vista menos optimista (¿o menos ingenuo?) se podría replicar que el deseo de destruir a nuestros congéneres, y eventualmente al mundo, es en realidad parte de nuestra naturaleza. En este sentido, la afirmación de que tal o cual acto de agresión es «inhumano» se autorrefuta, pues ese tipo de acto se encuentra entre las acciones que solamente llevan a cabo los humanos. Pero un estoico siempre puede responder que eso es una creencia falsa, una creencia cuya falsedad puede probarse a partir del hecho de que, si todos pensáramos de ese modo y obráramos en consecuencia, terminaríamos por destruir el cosmos, es decir el «orden», con lo cual nos destruiríamos a nosotros mismos, porque cada uno de nosotros como individuos somos expresiones microcósmicas del organismo que es el mundo. Ése es el ideal que, en palabras del estoico Marco Aurelio, el emperador romano que hizo del estoicismo la primera filosofía oficial de un imperio, dice: «no sólo es uno el mundo –constituido de todas las cosas–, sino que también es uno dios, que se da a través de todas las cosas; y hay una sola sustancia [o «realidad»: *ousía*] y una sola ley: una razón universal de todos los vivientes inteligentes y una sola verdad, por cuanto también es una sola la perfección de los vivientes del mismo género que participan de la misma razón» (VII 9).

Universidad de Los Andes  
Santiago, Chile

## Abstract

*This paper is concerned with some central issues of the Stoic political thought. The examination of the different topics is done taking into account the Platonic and Aristotelian background. The article makes emphasis upon the notions of the Stoic natural law, the cosmopolitanism, the notion of «familiarization» as the origin of justice, and that of «unanimity» as a crucial condition for the performance of a just political community. The author argues for a «dispositional» reading of the Stoic natural law and analyzes some evidence to show that, unlike the Stoics, Aristotle was not willing to admit a supreme legal principle understood in terms of «natural law».*