

LA NOCION DE LIBERTAD ENTRE LOS GRIEGOS

Cristina Marta Simeone

El tema de la libertad ha suscitado siempre gran interés por parte de aquellos investigadores de la filosofía, la ciencia, la política y otras ciencias afines. Esto ocurre no sólo por la curiosidad que despierta el tema en sí mismo (curiosidad que nos lleva a preguntarnos, por ejemplo, qué es, en definitiva, la libertad, cuáles son sus límites, con referencia a qué cosa se dice que alguien es libre, o no, etc.), sino también porque la problemática de la libertad nos conduce necesariamente a un marco de referencia aún mayor, el tema del hombre, el cual, a su vez, está inmerso en un contexto más abarcativo y que es su vida como **zoon politikon**(1).

Obvio nos resulta que es imposible plantear la mencionada problemática sin recurrir a aquello que constituye su base, su fundamento. Queremos decir: el término libertad no es absoluto sino, por el contrario, relativo. Por sí mismo es una mera palabra, vacía de contenido: siempre se es libre, o no, con referencia a algo (nuestras pasiones, nuestra relativa existencia, o, en un sentido más profundo, con referencia a un ámbito que trasciende lo meramente humano).(2)

Así, por ejemplo, el hombre griego se considera a así mismo como parte de la naturaleza y en su vivir siente dentro de sí la obra de la naturaleza. Sólo se siente libre cuando comprende que sus actos están determinados por ella(3). Al contrario, se siente esclavo si se desvía

1. A.J. Festugiere, O.P., *Libertad y civilización entre los griegos*, Eudeba, 1972. En la página 9 del libro citado el autor afirma que: "La idea de libertad se ha formado al mismo tiempo que la idea de polis". No compartimos, en este caso, dicha opinión. Dado que, a nuestro modo de ver, la noción de libertad se va esbozando aun antes del concepto de polis. En todo caso, aquello que podríamos afirmar con seguridad es que en el ámbito de la polis, la libertad adquiere su connotación más acabada.
2. Notemos, por otra parte, que para el cristiano medieval la verdadera libertad consiste en alcanzar, mediante la fe, el estado de integración total del hombre en un plan teológico universal trazado por Dios.
3. Para el hombre renacentista, en cambio, se trata de la libertad de la servidumbre de la Naturaleza. La libertad es posible porque el hombre se ha hecho dueño y señor de la misma.

de la misma. Esto es, cuando se subordina la razón a las pasiones y éstas asumen la función directiva de la vida, lo cual es contrario a la esencia misma del hombre. Los actos contrarios a la esencia constituyen los actos de esclavitud, los cuales se manifiestan en una forma de vida vulgar, esto es, no filosófica. Sólo en la vida filosófica es posible la libertad. Para el griego, la verdadera libertad consiste en alcanzar, mediante la sabiduría y la vida contemplativa, el estado de integración total del hombre con un plano universal trascendente.

Debemos aclarar que si bien nuestra tarea se limita a la consideración del tema de la libertad en Platón y Aristóteles, nos pareció oportuno y necesario buscar los antecedentes del mismo para indagar, de algún modo, cómo surge este concepto en Grecia y con qué características o modificaciones llega a nuestros días. Es por esta razón que haremos una referencia a Homero y a los presocráticos, tomando a Heráclito como eje de nuestra exposición.

En Homero, aparece el adjetivo **eleutheron** junto al sustantivo **emar** (día). Esto es, el día de la libertad o el día de la liberación. Aparece también con el verbo **apouras** (ser privado de), esto es, el día en que se es despojado de la libertad(4).

Interesante es notar que no encontramos estas expresiones más que en momentos en los que se alude a la esclavitud, no dentro de un contexto en el cual se hable de libertad. Es decir, encontramos la libertad cuando se pierde.

En *Ilíada* VI, 528 leemos a **eleutheron kratera**, cuando Héctor se imagina que está brindando con los dioses tras haber echado a los aqueos de Troya. Entonces, está brindando en la copa de la libertad. La libertad aparece, en este caso, como la liberación de una situación de opresión, de hostilidad.

Merece un breve análisis el pasaje de *Odisea* I, 132. El mismo contiene la protesta que Zeus eleva, la raíz del delito de Egisto, a los hombres que se niegan a reconocer la responsabilidad que tienen sobre sus propios actos, sobre sus propias acciones. Transcribiremos dicho pasaje: "¡Ay de mí! De qué cosas acusan los mortales a los dioses, que dicen que de nosotros viene el mal, y ellos mismos se lo buscan contra el hado, con sus propias insolencias. Así también esta vez Egisto se llevó, contra el hado, a la legítima esposa del Atrida, a quien mató a su regreso, aún sabiendo que le esperaba la muerte, porque le habíamos prevenido nosotros, por medio de Hermes, de no matarlo a

4. Cf. *Ilíada* VI, 455; XVI, 831.

él ni desear a su mujer; pues Orestes vengará al Atrida cuando llegue a la juventud y deseara su propia tierra. Así habló Hermes, mas no persuadió, no obstante su benevolencia, la mente de Egisto; pero éste ha expiado ahora toda su culpa".(5)

Este pasaje, de indiscutible importancia, nos enfrenta con el tema de la responsabilidad y de la conciencia moral, ambos íntimamente ligados a la cuestión que nos ocupa.

R. Mondolfo(6) realiza un minucioso análisis sobre estos aspectos. El autor sostiene la tesis de que existe un eco de las creencias demoníacas y mágicas originarias que los antiguos griegos han tenido en común con todos los pueblos primitivos: la pasión, considerada como una enfermedad, es tratada como efecto de un encantamiento, de una acción mágica. Dioses o seres demoníacos (como, por ejemplo, las Erinias) aparecen como las causantes de las perturbaciones espirituales del hombre. Posteriormente se agrega la culpa (como aparece en el Hipólito de Eurípides), o, se habla de una culpa original (Hesiodo). Y así, de un pecado original, la mística órfica hace nacer la necesidad de la expiación, lo que también aparece de un modo claro en Empédocles y Platón.

Se va gestando la idea de una conciencia moral, de un sentimiento de responsabilidad humana (de un modo implícito en Homero), proceso que llega a su resultado fecundo con los pitagóricos(7) y que se trasmite, además, en dos grandes corrientes posteriores: Demócrito, por una parte, Sócrates y Platón, por la otra.

A cada declaración de pecado acompaña un sentimiento de vergüenza, sentimiento por el cual el pecador se reconoce responsable de su culpa. Es un sentimiento de vergüenza frente a sí mismo, algo así como un juez interior que nos permite discernir entre lo bueno y lo malo. En definitiva, lo que trata Mondolfo de mostrar es cómo se produjo el tránsito del juicio moral desde la exterioridad divina hasta la interioridad humana.

Con referencia a las apreciaciones del mencionado autor nos permitimos dos sugerencias. En primer lugar, y esto con alusión concreta a Homero, hay un elemento clave para explicar ciertas acciones, digamos no racionales del hombre, que en los poemas homéricos son frecuentes y en el cual Mondolfo parece no reparar. Nos referimos exac-

5. Cf. *Iliada* XIX, 85ss. Allí, Agamenon atribuye a los dioses la responsabilidad de su conducta.

6. R. Mondolfo, *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicureo*, Eudeba, 1962.

7. Sagrado discurso pitagórico: "Avergüenzate frente a tí mismo, más que frente a los otros".

tamente al término **thymos**. Es preciso decir que, a pesar de que el hombre homérico adjudique a la divinidad los actos cumplidos por un arrebató lo enajenación emocional, no deja por ello de reconocerles un cierto grado de responsabilidad o interioridad. Pero esto, a nuestro juicio, de ningún modo obedece o corresponde a un acto de reflexión o a un acto en el que se halle presente un juez interior o, más aún, una conciencia moral. Muy por el contrario, y en esto nos basamos en la afirmación de Dodds(8) cuando dice que al **thymos** se le atribuyen los impulsos irracionales y asistemáticos, y a los actos que de ellos resultan tienden a ser excluidos del yo y adscriptos a un origen divino. No compartimos, en este caso, la opinión de Eggers Lan(9) quien, refiriéndose a Dodds, estima que su explicación es insuficiente. Para fundamentar su crítica recurre a Odisea IX, 229-303 donde dice Ulises que, en el **thymos** decide clavarle la espada al cíclope en el pecho; pero, entonces, otro **thymos** me contuvo: en efecto, habríamos perecido allá de espantosa muerte". En este caso se trataría de un **thymos** reflexivo.

Según E. Lang es bastante relativo adjudicar al **thymos** sólo la emoción (cf. Odisea XX, 10: "se debatía mucho en sus **phenes** y en su **thymos**"). En definitiva, indica la conciencia de una impetuosidad, de algo que nos lleva a la acción. Y, según hemos visto, un **thymos** que empujaba, por un lado, a lo irracional, y, por el otro, un **thymos** que reprimía, obligando a actuar de otra manera.

En segundo lugar, hay otro concepto igualmente importante en el contexto homérico que es el de destino.

El culpable esgrime en su propia defensa la existencia de un poder superior que trasciende y domina a los hombres: Dios o Hado.

Sea el destino considerado superior a los Dioses, o, sea identificado con la voluntad de ellos, siempre se trata de algo que suejta al hombre a un poder superior. El hombre es impotente para forjar su propio destino. Lo recibe y se somete, víctima más bien que culpable de sus propios males.

Como señalamos al comienzo de nuestro trabajo haremos una breve referencia a Heráclito con la finalidad de encontrar nuevas determinaciones en esta noción de libertad que se va desarrollando a lo largo de la historia del pensamiento occidental adquiriendo diversas connotaciones.

8. E.R. Dodds, *The greeks and the irrational*, Berkeley, 1959, p. 16-17.

9. C. Eggers Lan, *El concepto del alma en Homero*, Facultad de Filosofía y Letras (U.B.A.), 1967, p. 31.

Vemos en Heráclito un claro ejemplo de la íntima relación existente entre el micro y macro-cosmos. En efecto, el fuego, elemento sustancial del cosmos, su misma esencia, constituye también el elemento primordial del alma humana. El alma es de naturaleza ígnea (cf. frag. 2, 26).

A partir de la lectura de los fragmentos mismos es posible reconstruir los temas ético-metafísicos, ético-religiosos presentes en el pensamiento heraclíteo. Encontramos una cantidad considerable de sentencias, afirmaciones de tipo moral que nos permiten analizar la conducta humana. Es allí, entonces, donde debemos buscar el concepto de libertad.

El fragmento 53 es particularmente significativo para este propósito: "Polemos (la guerra) es el padre de todas las cosas y el rey de todas, y a unos los revela dioses, a los otros hombres, a los unos los hace libres, a los otros esclavos".

Este fragmento podemos vincularlo perfectamente con el frag. 1, el frag. 2 y el frag. 89. Los mismos transcribiremos a continuación.

"Dice Heráclito que los despiertos tienen un mundo único en común; de los que duermen, en cambio, cada uno se vuelve a un mundo particular". (frag. 89).

"Aun siendo este logos real, siempre se muestran los hombres incapaces de comprenderlo, antes de haberlo oído y después de haberlo oído por primera vez. Pues a pesar de que todo sucede conforme a este logos se asemejan a carentes de experiencia, al experimentar palabras y acciones como las que yo expongo, distinguiendo cada cosa de acuerdo a su naturaleza y explicando como está. En cambio, a los otros hombres se les escapa cuanto hacen despiertos, al igual que olvidan cuanto hacen dormidos" (frag. 1).

"Por eso conviene seguir lo que es general a todos, les decir, lo común; pues lo que es general a todos es lo común. Pero aun siendo el logos general a todos, los más viven como si tuvieran una inteligencia propia particular" (frag. 2).

A juzgar por los fragmentos citados, a primera vista, parecería que esta distinción que establece Heráclito entre "dormidos" y "despiertos" fuera dada de antemano y, entonces, ¿qué posibilidad de libertad le resta al hombre?, donde aparece la posibilidad, si es que existe, de elección de seguir o no ese logos común en el que, al decir de Jaeger(10), convergen toda las fuerzas de la Naturaleza?

Para responder a estos interrogantes es preciso reparar en lo siguiente. En primer lugar, debemos tener en cuenta la intención de Heráclito cuando dirige este llamado a los hombres. Y, en este sentido, creemos que la actitud del filósofo de Efeso es exhortativa. Es decir, intenta señalar, sugerir un camino, el de la verdad. En todo caso, el hombre es libre, o no, de seguir esta vía.

En segundo lugar, otro aspecto importante que debemos considerar es la necesidad en la concentración sobre el sí mismo a la que Heráclito parece apuntar. Es en este vuelco hacia la misma interioridad del hombre donde tomamos conciencia, donde nos apercebimos de la íntima relación existente entre el logos individual y el logos universal: "por muy lejos que vayas no hallarás los límites de alma, tan profundo es su logos".(11)

Se trata, entonces, de despertar a los hombres a la conciencia del logos común, al que cada uno debe seguir y obedecer. En ello radica su libertad. Por otra parte, dicha libertad humana no es absoluta sino que, en definitiva, está sujeta a las leyes cósmicas, aspecto que no es extraño al contexto de los filósofos presocráticos en general.

Los elementos que hallamos en Platón para determinar más acabadamente el concepto de libertad son, sin duda, mayores.

Evidente es también que este nuevo panorama que se nos presenta nos obliga a considerar otras cuestiones.

En principio, debemos decir que es con Platón y no antes donde aparece la libertad relacionada con otro concepto fundamental para el hombre griego, esto es, la polis. La polis es el único entorno propicio donde el hombre puede acabadamente manifestarse como libre. Claro es, entonces, que nuestra búsqueda se centrará en la República, ámbito propio del bienestar de la sociedad humana.

El tema central de la República es la justicia. No obstante, junto a ella se tratan otros temas no menos importantes. La educación es uno de ellos(12). El estado ideal es posible siempre y cuando le brinde a sus integrantes una verdadera educación y, al mismo tiempo, la posibilidad de selección de los mejores.

Conocemos ya desde el Fedón la actitud de Platón frente a la necesidad de cultivar al máximo el alma, enriqueciendo nuestro espíritu mediante la filosofía y subordinando nuestros apetitos y pasiones a fines más elevados. En la República Platón nos señala las pautas para el

11. Heráclito, frag. 45.

12. Cf. República V-VII, allí Platón nos explicita cómo debe ser la educación de los mejores.

logro de una sociedad justa o armónica. Allí es donde se nos muestra cuáles son las virtudes del filósofo y el porqué de su superioridad frente al hombre común o vulgar que debe seguirlo así como el que no sabe se debe dejar conducir por el que sabe más.

Creemos que esa riqueza de espíritu que emana del filósofo es la primera condición de libertad. Sólo es libre aquel que puede vivir desapegado de lo material y sus ataduras. Esta libertad interior es la primera y fundante, lograda ésta se alcanzan las demás: libertad política, libertad de pensamiento, libertad en el lenguaje y en las actitudes.

A.J. Festugiere(13) afirma que en Grecia la noción de libertad se halla inmediatamente ligada a la **demokratia**. El fundamento del régimen democrático es la libertad, dice Platón en Rep. VIII, 557 b3, 502 b6.

Si comparamos con los tiempos de Homero y Hesiodo, en los que el pueblo no cuenta para nada (en la Ilíada, por ejemplo, sólo el rey y los gerontes pueden emitir su juicio en las reuniones del ágora), esto constituye una verdadera conquista para el hombre. Pero, el mismo Platón no sólo nos habla de los excesos de la democracia sino que también los vivió durante la guerra del Peloponeso.

En efecto, en Rep. VIII 555b y ss. leemos: “Los excesos de libertad conducen a la **anarchia**”.

El exceso de libertad conduce a la tiranía. Esto es, desaparece la jerarquía y la subordinación de lo inferior respecto a lo superior. Así, el tirano es el reverso del filósofo; su alma está sometida a las peores pasiones, intentando esclavizar a los demás. Esclavo de sus pasiones, el tirano, es incapaz de guiar a los otros hacia el logro del bienestar común. Cada uno hace aquello que le place y no existe respeto por ley alguna. También, el exceso de libertad conduce al libertinaje, donde el tirano usa el poder para su propio provecho, dejando a la mayoría a la deriva, expuestos a su propia suerte.

La consideración del tema de la libertad en Aristóteles, nos obliga a hacer referencia a su Ética.

Para Aristóteles, la Ética es inseparable de la Política, a la cual, incluso, parece subordinarse. Esta dependencia obedece al hecho de que la Política tiene como fin alcanzar el bien común, en tanto que la Ética está dirigida al logro del bien individual. Sin embargo, sólo podemos hablar de subordinación en tanto que reconozcamos que la felicidad del individuo se desarrolla dentro del marco de la polis. No

13. A.J. Festugiere, op. cit., p. 10.

obstante, la Etica no debe dejarse absorber por la Política, debe, por el contrario, conservar su objeto propio de estudio: qué es el alma.

Aristóteles en Etica III, 1 y 2 define y distingue la voluntad (**ekousion**) de la elección (**proairesis**): "siendo el fin el objeto de la voluntad y materia de deliberación y elección los medios para alcanzar el fin, síguese que los actos por los que, de acuerdo con la elección, disponemos de tales medios son voluntarios".(14)

Así, según el estagirita, es posible considerar cuatro tipos de actitudes. Por un lado, el temperante (**sofron**) y el intemperante (**afron**). En ellos no hay conflicto entre razón y deseo. El temperante tiene una actitud y una vida ordenada respecto a lo sensualmente grato. Obra bien, la virtud se ha constituido en él como una segunda naturaleza. El intemperante es el extremo por exceso. Tiene una actitud ordenada pero es viciosa. Obra mal porque tiene corrompida la estimativa. Considera que aquello que hace es inobjetable, que es lícito.

Por otro lado, distingue el continente (**enkrates**) del incontinente (**akrates**). En ellos hay conflicto entre razón y deseo. La estimativa es recta. El continente no tiene la virtud, por eso vive siempre en conflicto. Pero, en el momento de la decisión, sigue siempre a la razón. El incontinente, en cambio, sigue su deseo e inclinación, pero con conciencia de que obra mal moralmente. Sabe lo que tiene que hacer, pero no lo hace.

Es preciso notar que, aunque Aristóteles no plantee específicamente el tema de la responsabilidad, no podemos negar su presencia en el contexto anteriormente analizado. En efecto, el hombre, ante cada situación concreta no sólo elige los medios para llevar a cabo su acción sino también debe medir en el resultado los alcances de la misma. En ellos radice su responsabilidad. El peso de sus acciones pasadas y futuras harán de él un hombre virtuoso o no. Y, es en esta responsabilidad que, en última instancia, radica su libertad.

Al inicio, señalábamos que la felicidad del individuo se desarrolla en el marco de la polis. Es por ello que Aristóteles asigna al Estado un fin moral: el hombre es un ser social por naturaleza y por esta condición necesita de la comunidad para subsistir y perdurar en su especie.(15)

Por otra parte, el vivir en sociedad no significa solamente satisfacer una inclinación natural sino que responde a una exigencia del ser racional que aspira a la justicia, a las leyes y a la vida política.

14. Cf. Aristóteles, Etica, 1113b y ss.

15. Cf. Aristóteles, Política, 1253a.

La misión de la política es bosquejar el modelo de la ciudad perfecta y definir los medios para realizar el ideal de la vida humana.

Este ideal no es igualmente accesible a todos ya que el ejercicio de la virtud exige, como hemos visto, condiciones que no se encuentran en todos los individuos por igual.

En la medida en que los individuos logren una perfección moral en la sociedad, van a gozar de mayores derechos para participar en el gobierno de la misma.

Por otra parte, los seres capacitados para ejercer la vida política son minoría y tienen que compartir con la masa el poder, sirviéndoles de guía. Por ello, según Aristóteles, sólo se justificaría la democracia si todos sus componentes fueran virtuosos.

Notemos, por otra parte, que tanto para Platón como para Aristóteles la ley es la expresión de la razón, la ley es la incorporación de la razón (Pol. 1287 a32). Por lo tanto, la democracia sin la ley degenera en el despotismo popular.

Existe una especie de alianza entre la libertad y la democracia. El fundamento del régimen democrático es la libertad, nos dice Aristóteles en Pol. 1317 a20.

Esto constituye, sin duda, una relación correcta. Es por ello que Festugiere(16) dice que: “el griego se ha liberado en su persona de las cadenas de la esclavitud que lo ha ligado de hecho y, por otra parte, en tanto animal político, de la dominación tiránica de los primeros reyes de Grecia (los reyes o los feudales que poseían la tierra). He aquí el sentido original de la libertad entre los griegos”.

Pero, la distinción que Aristóteles establece en Política 1329a entre gobernante y súbdito responde a una cuestión más profunda que a la mera esclavitud aludida anteriormente. En efecto, la libertad del cuerpo(17), la libertad de movimiento no implica necesariamente la libertad del alma. Esta implica un esfuerzo más elevado. La virtud moral y espiritual(18), conquistada mediante la vida contemplativa, nace de la facultad suprema del alma. Sólo cultivando la función superior del alma se logra la verdadera libertad que se hace patente en la vida política, en el marco de la polis.

16. A.J. Festugiere, op. cit., p. 16.

17. Cf. Aristóteles, Política, 1254b 27.

18. Cf. Aristóteles, Política 1280 a ss. y 1301a.

Conclusiones

A lo largo de nuestra exposición hemos tratado de mostrar cómo se ha ido gestando la noción de libertad desde sus orígenes hasta Aristóteles. Este análisis, de carácter histórico, nos ha permitido arribar a algunas conclusiones importantes.

En primer lugar, la libertad no es un problema teórico, no pertenece al ámbito especulativo. En el acto libre no se puede pensar, es simplemente un acto.

Su ámbito propio es el del obrar, el de la acción. Por lo tanto pertenece al reino de lo meramente probable o plausible.

En segundo lugar, creemos que existe un sentido original y fundante de la libertad que exige, de parte del hombre, un vuelco hacia su interioridad más profunda. Sólo se puede ser libre con relación a otros, con relación al mundo exterior si se ha logrado la libertad espiritual, el conocimiento profundo de la misma esencia del hombre.

En tercer lugar, por lo general siempre que se considera el desarrollo histórico de un concepto, suele pensarse, en la medida en que se avanza en el tiempo, que el mismo experimenta una evolución necesaria. Al contrario, muchas veces ocurre que se produce un corte decisivo que nos permite, como en este caso, estar frente a dos concepciones de la libertad esencialmente distintas. Por un lado, la consideración de la libertad en la filosofía tradicional (antigua y medieval) y, por el otro, la consideración de la misma en la filosofía anti-tradicional (moderna y contemporánea).

Así, como hemos podido comprobar, para el hombre tradicional, la libertad es siempre algo relativo a otra realidad que, inclusive, trasciende al hombre (leyes cósmicas, leyes divinas). En tanto, para el hombre moderno la libertad se ha convertido en algo absoluto, no existe una instancia suprema que haga legítimo su obrar. El término ha perdido su sentido original y se ha convertido en una mera palabra, vacía de contenido.