

**Revista** —  
**de Filosofía**  
Universidad Iberoamericana

131

Año 43 • julio - diciembre • 2011

### ***Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana***

Publicada anteriormente con la colaboración del Ateneo Cultural,  
Sociedad de Alumnos, Colegio de Filosofía y Asociación Fray Alonso  
de la Veracruz (Sec. de Filosofía)

*Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana* es una publicación semestral de la Universidad Iberoamericana, A.C., Ciudad de México. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe. C.P. 01219, México, D.F. Tel. 5950-4000 ext. 4919. [www.uia.mx](http://www.uia.mx), [publica@uia.mx](mailto:publica@uia.mx). Editor Responsable: Pablo Fernando Lazo Briones. Número de Certificado de Reserva al Uso Exclusivo otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor 04-2009-091716265800-102, ISSN 0185-3481 Número de Certificado de Licitud de Título y Contenido 15125, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Domicilio de la Publicación: Departamento de Filosofía, Universidad Iberoamericana, A.C. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe. C.P. 01219, México, D.F. Tel. 5950-4000 ext. 4126. Impreso en: Torre y de la Torre Impresos. Aragón 134. Col. Álamos. C.P. 03400. Distribución: Universidad Iberoamericana, A.C. Prol. Paseo de la Reforma 880, col. Lomas de Santa Fe, C.P. 01219, México, D.F. Tel. 5950-4000 ext. 4919 o 7330. De las opiniones expresadas en los trabajos aquí publicados responden exclusivamente sus propios autores. Cualquier reproducción hecha sin el permiso del editor se considerará ilícita.

***Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana* No. 131, julio -diciembre 2011,**  
se terminó de imprimir el mes de junio de 2011 con un tiraje de 600 ejemplares.

## Contenido



### ***El debate de la Filosofía contemporánea***

- Edward J. Grippe, *The Unlucky Occurrence of “Liberal Democracy”: Rorty’s Paradoxical Notions of Freedom and Democracy* 7
- Felipe Curcó Cobos, *¿Es relevante la verdad para la teoría política? (Un diálogo en torno a la democracia pragmatista)* 41
- Daniel Alvaro, *De una cierta “posibilidad de lo imposible”: Adorno y Derrida* 67
- Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica e interculturalidad* 85



### ***Hermenéutica y estudio de los clásicos en Filosofía***

- Benjamín Porto López, *La influencia de la filosofía práctica de Aristóteles en la hermenéutica de la facticidad de Heidegger* 99
- Lucero González Suárez, *Del concepto onto-teo-lógico de Dios a la comprensión fenomenológica de lo divino* 121
- Rodrigo Sebatían Braicovich, *Eudaimonia y teología en Epicteto* 135
- Ciro E. Schmidt Andrade, *Ser en el mundo en el modo de la ex-sistencia* 151



### ***Filosofía y análisis de la cultura contemporánea***

- Loïc Wacquant, *Habitus como tópico. Reflexiones sobre convertirse en boxeador* 173
- Marco Antonio López Espinoza, *Historia, metafísica y poesía en J. J. Winckemann* 199
- Consuelo González Cruz, *Esa culpa siempre inminente. Convesación filosófica con Juan Villoro* 227
- Ricardo Mazón Fonseca, *Estoy en Facebook, luego existo. La identidad y las redes sociales* 243



## **Reseñas**

- Carlos Oliva Mendoza, *Materia y Corporalidad. Sobre Corporalidades*, Maya Aguiluz y Pablo Lazo Briones (comps.) 271
- **Índices Revista de Filosofía 106-130**

\* A partir de este número 130, la Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana será publicada semestralmente

## Eudaimonia y teleología en Epicteto

Rodrigo Sebastián Braicovich  
*Universidad Nacional de Rosario, Argentina*

### Resumen

Los pasajes de la obra de Epicteto relativos a la problemática de qué actitud deberíamos adoptar ante lo exterior se reparten en dos grupos: el primero recomienda el desinterés como única actitud legítima; el segundo grupo nos exhorta a no desatender los vínculos que nos unen con los que nos rodean. Estos dos tipos de pasajes aparecen por lo general como conclusiones de dos argumentos en apariencia contradictorios: el primero de ellos (*E*) expresa la tendencia eudaimonista del pensamiento de Epicteto; el segundo (*T*) expresa el núcleo teleológico que atraviesa sus reflexiones. El objetivo de este trabajo consistirá en analizar el conflicto entre las conclusiones de cada uno de estos argumentos y ofrecer una posible solución a tal conflicto a partir de las reflexiones del propio Epicteto.

**Palabras Claves:** estoicismo, eudaimonismo, teleología, roles sociales.

### Abstract

*The passages in Epictetus' work that concern the problem of what attitude we should adopt towards externals can be classified in two groups: the first of them suggests indifference as the only legitimate attitude; the second one exhorts us not to neglect the bonds that tie us to those with whom we live. These two types of passages are generally placed as the conclusions of two arguments which appear to contradict each other: the first of them (E) expresses the eudaimonistic tendency in Epictetus' thought; the second one (T) expresses the teleological basis on which his reflexions are based. The goal of the present paper will be to analyze the conflict between the conclusions of those two arguments and to offer a possible solution based on Epictetus' own thoughts.*

**Key Words:** stoicism, eudaimonism, teleology, social roles.

## I. Introducción

Tanto las *Dissertationes* (*Diss.*) de Epicteto como el *Enchiridion* (*Ench.*) abordan en innumerables ocasiones la problemática relativa a qué actitud deberíamos adoptar ante lo exterior, ante lo que no depende de mí, entre lo cual se incluye la totalidad de los individuos con los que nos vinculamos socialmente, desde nuestros hijos y hermanos hasta nuestros conciudadanos. Curiosamente, dichos pasajes se reparten en forma casi equitativa en dos grupos: el primero de ellos recomienda el desinterés como única actitud legítima a adoptar ante el otro; el segundo grupo nos exhorta a no desatender los vínculos que nos unen con los que nos rodean y a preservar la sociabilidad natural que nos caracteriza como seres humanos. El problema más grave, no obstante, radica en el hecho de que estos dos tipos de pasajes aparecen por lo general como conclusiones de dos argumentos en apariencia contradictorios: el primero de ellos (*E*) expresa la tendencia eudaimonista del pensamiento de Epicteto; el segundo (*T*) expresa el núcleo teleológico que atraviesa sus reflexiones. El objetivo de este trabajo consistirá en analizar el conflicto entre las conclusiones de cada uno de estos argumentos y ofrecer una posible solución a tal conflicto a partir de las reflexiones del propio Epicteto.

## II. Argumento eudaimonista (*E*)

Uno de los argumentos centrales que estructura las reflexiones éticas de Epicteto, al que llamaré *E*, puede ser resumido como sigue:

- E1) Todo hombre desea ser feliz.
- E2) Ser feliz equivale a estar libre de perturbaciones.
- E3) Los hombres experimentan perturbaciones cuando experimentan vínculos afectivos (deseo, anhelo, afición, amor, etcétera) en relación con cosas que no dependen de ellos.
- E4) La única forma de no experimentar perturbaciones (y, por extensión, de ser felices) es no experimentar vínculos afectivos en relación con cosas que no dependen de nosotros.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Anthony Long sostiene que ésta es no es la forma correcta de abordar el problema. En su opinión, las reflexiones de Epicteto no tienen por objetivo dar respuesta a la

Este argumento expresa una vertiente eudamonista que se encuentra presente en el estoicismo ya desde sus inicios y que pone de manifiesto el terreno común con el resto de las escuelas post-socráticas. Si bien las dos primeras afirmaciones no precisan aclaraciones, E3 merece dos observaciones. En primer lugar, *todo* vínculo afectivo es, para Epicteto, equivalente a una relación de dependencia, subordinación y esclavitud en relación con la cosa respecto de la cual experimentamos ese afecto.<sup>2</sup> En segundo lugar, la causa de E3 reside no sólo en el hecho evidente de que la pérdida de algo que no depende de nosotros y que estimamos (amamos, deseamos, etcétera) puede ocasionar perturbaciones en nuestra alma, sino en el hecho adicional de que la mera *consideración* de la posibilidad de dicha pérdida puede ser causa de tales perturbaciones.<sup>3</sup> Esta aclaración es *necesaria* para comprender la necesaria vinculación que Epicteto supone entre el afecto por lo exterior y el miedo; si no tuviéramos en cuenta tal aclaración, el argumento perdería fuerza notablemente, puesto que se podría objetar que una infinidad de individuos depositan por completo su felicidad en bienes externos que jamás pierden a lo largo de toda su vida y que, por lo tanto, deberían ser considerados felices. Epicteto considera, por el contrario, que por el mero hecho de ser *boni fortunae*, fluctuantes, inciertos, no son el *tipo* de objetos sobre los cuales podemos fundar nuestra felicidad. Ahora bien, avanzando en el argumento, ¿hasta qué punto está dispuesto Epicteto a llevar E4? ¿Cree Epicteto que E4 implica que debemos optar por una política de hermetismo, de aislamiento respecto de lo exterior, de lo que no depende

---

pregunta de cómo alcanzar la imperturbabilidad, sino más bien responder a esta otra pregunta: ¿cómo puedo vivir en acuerdo con la naturaleza? Esta sugerencia de Long, no obstante, sólo posee sentido si desatendemos la impronta fuertemente eudamonista de las reflexiones de Epicteto y, en particular, si hacemos a un lado las argumentaciones del autor donde el objetivo de alcanzar la ausencia de perturbaciones se plantea explícitamente como el objetivo primario. Cf. 1.1.31-2; 1.4.1, 23-27; 1.25.1; 2.17.29; 4.4.33-39; 4.10.18-24; *Ench.* 1; 12.1-2; 14.1-2; 19.2; 24.1; 31.2. Más aun, es precisamente a esta tendencia a la cual se encuentra subordinada la doctrina central de las reflexiones de Epicteto, a saber, la distinción entre aquello que depende de nosotros y aquello que no lo hace. Cf. Long, Anthony A., *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 193.

<sup>2</sup> Cf. 4.1.77; 4.4.33-34.

<sup>3</sup> Cf., entre otros, 2.1.9-13; 4.4.23.

de nosotros, de lo indiferente? Numerosos pasajes sugieren que ése es el caso, pasajes en los cuales el autor nos exhorta a apartarnos de lo externo (1.4.18; 3.3.14-16; 4.1.110; 4.4.39; 4.6.9; 4.7.35), señalando que no nos concierne en nada (1.25.1; 3.3.14-16) y que es ajeno y extraño a nosotros (1.25.1; 2.16.27; 4.6.9).<sup>4</sup>

Curiosamente, sin embargo, tanto *Diss.* como *Ench.* ofrecen paralelamente innumerables pasajes que no sólo atenúan la radicalidad de aquellas expresiones sino que parecen directamente invertir el contenido de la exhortación. Encontramos así a Epicteto instándonos a sacrificar nuestra vida por nuestros amigos o por la ciudad,<sup>5</sup> a amar a nuestros familiares y vecinos y sostener nuestras relaciones interpersonales en forma ejemplar,<sup>6</sup> insistiendo en la sociabilidad natural de los hombres<sup>7</sup> y aun evaluando las acciones realizadas con vistas al interés de los otros como moralmente *superiores* a las acciones realizadas con vistas al propio perfeccionamiento.<sup>8</sup>

Estos dos tipos de pasajes expresan claramente dos tendencias divergentes: una de ellas afirma la necesidad de anular los vínculos afectivos con la exterioridad (a fin de alcanzar la imperturbabilidad); la otra parece afirmar, por el contrario, el carácter no sólo natural sino también deseable<sup>9</sup> de la tendencia a establecer tal tipo de vínculos. Ahora bien, ¿cómo explicamos la coexistencia de ambas tendencias en las reflexiones de un mismo autor? ¿Cómo explicamos que Epicteto afirme por un lado la necesidad de apartarnos de lo exterior, de deshacernos de ello y hasta de despreciarlo<sup>10</sup> y, simultáneamente, nos exhorta a sacrificar nuestra vida por nuestros conciudadanos, a realizar acciones benéficas y útiles para la

<sup>4</sup> Se hace inevitable en este punto la pregunta formulada por Anthony Long: “¿desearíamos la felicidad bajo esas condiciones?”; Long, A.A., *op. cit.*, p. 192. En el caso de las citas de comentaristas ingleses y franceses, las traducciones son mías.

<sup>5</sup> Cf. *Ench.*, 32.3.

<sup>6</sup> Cf. 1.11; 2.10.7; 3.2.4; 1.2.19.

<sup>7</sup> Cf. 1.23.1; 2.4.1; 2.20.22; 2.20.83.13.5.

<sup>8</sup> Cf. 4.10.12.

<sup>9</sup> Cf. 2.20.8.

<sup>10</sup> Cf. 3.24.12, 56; *Ench.* 19.2 y 31.2. Ciertamente, la idea de que el *desprecio* sea una actitud legítima ante lo exterior entra en conflicto con el carácter *indiferente* de aquello que no depende de nosotros y probablemente deba ser considerada como una (desafortunada) estrategia retórica. Sin embargo, es expresiva (aun en su exceso) de esta primera tendencia presente en el pensamiento de Epicteto.

comunidad? Para comprender cómo esto es posible sin necesidad de asumir que las reflexiones éticas y antropológicas de Epicteto están simplemente atravesadas por una contradicción insostenible, debemos analizar un segundo argumento presente de forma velada en *Diss.*

### III. Argumento teleológico (T)

El segundo argumento que enmarca las reflexiones de Epicteto sobre el problema de nuestra relación con los otros consiste en un argumento de tipo teleológico:

- T1) Toda especie posee una naturaleza propia.
  - T2) Todo individuo debería<sup>11</sup> actuar de acuerdo a la naturaleza de su especie.
  - T3) La naturaleza de los hombres es ser racionales y sociales (i.e., fieles, leales, respetuosos, nobles, serviciales).
- Por lo tanto,
- T4) Todo hombre debería actuar de forma racional y social (i.e., fielmente, lealmente, etcétera).<sup>12</sup>

La importancia de este argumento procede del hecho de que Epicteto incorpora en la misma naturaleza humana no sólo la racionalidad sino características como la fidelidad y el respeto, vinculando al individuo en forma *esencial* con la exterioridad. De esta forma, en lugar de reducir el progreso al desarrollo de nuestra racionalidad, lo cual podría ser considerado como una actividad fundamentalmente autoreferencial, el desarrollo y perfeccionamiento de nuestra propia naturaleza conlleva la incorporación del otro, cuanto que él es precisamente el objeto de mi lealtad, de mi respeto y de mi fidelidad. Tomando esto en consideración, actuar *kata phusin* ya no es meramente optar por la alternativa más racional, sino también tomar en cuenta mi actitud ante aquellos que se hallan involucrados en mi acción. Desde ya, se podría objetar a esto que ambos elementos se encuentran ya presentes desde el estoicismo antiguo

<sup>11</sup> Sobre el problema de la *normatividad* de aquello que es acorde con la naturaleza, cf. Ricardo Salles, "Epictetus on moral responsibility for precipitate action", en C. Bobonich y P. Destrée (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, Leiden, Brill, 2007, pp. 256-257.

<sup>12</sup> Cf. 2.4.1; 2.9; 2.10; 3.1.25; 3.23.3.

en la idea de una acción realizada de acuerdo a la razón y a la naturaleza y que no es, en consecuencia, estrictamente necesario explicitar la dimensión social implícita en tal manera de actuar. Sin embargo, aun si ese fuera el caso, el hecho de que Epicteto presente ambos elementos como constitutivos del actuar correcto expresa su clara intención de enfatizar el carácter social de la acción correcta.

Los dos argumentos formulados hasta aquí (*E* y *T*) permiten dar cuenta de las dos series de pasajes indicadas más arriba: aquellos pasajes que recomiendan el cercenamiento de los lazos afectivos con la exterioridad pueden ser explicados en el marco de la perspectiva *eudaimonista* de *E*, mientras que aquellos otros que representan una exhortación a desempeñarnos racional y correctamente en nuestras relaciones interpersonales deben ser interpretados desde el horizonte *teleológico* establecido por *T*. Sin embargo, esto no resuelve el problema, sino que simplemente lo desplaza un paso más atrás, dado que la pregunta se vuelve ahora cómo explicar la coexistencia de ambos argumentos, dada la evidente contradicción entre ambos (especialmente entre *E4* y *T4*). Si tomo *T* como guía de mi acción y me pregunto qué actitud debería adoptar ante el sufrimiento de mi hermano, la respuesta sería que debería efectivamente (hacer todo lo posible por) ayudarlo, en tanto esa sería una acción acorde con la naturaleza de un ser humano. Si, por el contrario, adopto *E* como guía de mi acción y me formulo la misma pregunta, la respuesta sería que el sufrimiento de mi hermano es algo que no depende de mí, que es asunto de él y no mío, que es indiferente en relación con mi felicidad y virtud y que ayudar a mi hermano me conducirá a experimentar perturbaciones de ánimo que obstaculizarán mi felicidad.

Si bien podríamos explicar la presencia de ambos argumentos simplemente como expresión de dos tendencias que conviven en el pensamiento de Epicteto, ambas igualmente centrales y estructurantes de su reflexión, creo que es posible ofrecer una interpretación que permita disolver la aparente contradicción entre *E4* y *N4*. La interpretación que sugiero es simple: *E*, desde ya, *no nos exhorta* a preocuparnos por el destino de nuestros semejantes; lo decisivo, sin embargo, es que tampoco lo *prohíbe*, puesto que sólo establece que todo vínculo *afectivo* que establezcamos con la exterioridad (ya sea una olla, un collar de diamantes o un hermano) es una causa (potencial) de perturbaciones y de miseria y

que, en consecuencia, no es en tales vínculos en donde habremos de encontrar la felicidad. Esto no excluye, desde ya, que existan otros tipos de vínculos que podamos establecer con aquello que nos rodea. Si Epicteto cree que podemos efectivamente establecer vínculos *no afectivos* con la exterioridad, la exigencia de T4 de actuar socialmente puede ser ciertamente satisfecha.

Desafortunadamente, las reflexiones de Epicteto no ofrecen ninguna descripción sistemática y precisa respecto de cuáles serían las características definitorias de este tipo de actitud. Sin embargo, encontramos en *Diss.* y *Ench.* una serie de máximas o criterios a tener en cuenta al momento de interactuar con lo exterior que pueden contribuir a formarnos una idea de cuál sería este tipo alternativo de vínculos no afectivos: *i)* recordarnos a nosotros mismos que aquellos que nos rodean son mortales y que, por lo tanto, pueden morir en cualquier momento;<sup>13</sup> *ii)* cuando alguien muere o se aleja, agradecer por el tiempo que hemos podido disfrutar de su compañía en lugar de lamentarnos por su ausencia;<sup>14</sup> *iii)* disfrutar de las cosas y personas pero estando preparados para abandonarlos en cualquier momento;<sup>15</sup> *iv)* recordarnos a nosotros mismos que todo acontecimiento externo es indiferente y no puede contribuir a nuestra virtud, libertad y felicidad ni puede amenazarla, y que lo mismo vale para la virtud y felicidad de aquellos que nos rodean;<sup>16</sup> *v)* interactuar con los otros en la medida en que tal interacción no ponga en riesgo mi propia integridad; *vi)* concentrarnos en la manera de realizar la acción en lugar de preocuparnos por la acción misma<sup>17</sup> (i.e., preocuparnos por el “cómo”, y no por el “qué”, “a quién”, etcétera).

Desde un punto de vista práctico, esta suerte de decálogo enfrenta un obstáculo importante, ya que no parece demasiado sensato esperar que un individuo pueda “tener a la mano” toda esta serie de indicaciones a

<sup>13</sup> Cf. 3.24.85-88; 3.24.59-67; *Ench.*, 3; 21; 26.

<sup>14</sup> Cf. 2.16.27.

<sup>15</sup> Cf. *Ench.*, 7.

<sup>16</sup> En otras palabras, que las miserias y perturbaciones que experimentan aquellos que me rodean no son más que el producto de una opinión. Cf., entre otros, 3.8.5: “«Se ha muerto su hijo». ¿Qué ha pasado? Que ha muerto su hijo. ¿Nada más? Nada. «Se ha hundido la nave». ¿Qué ha pasado? Que se ha hundido la nave. «Le han metido en la cárcel». ¿Qué ha pasado? Que le han metido en la cárcel. Lo de «le van mal las cosas», cada uno lo añade de su cosecha” (Trad. Paloma Ortiz García).

<sup>17</sup> Cf., especialmente, 2.16.15.

cada momento de la vida ni aun en los momentos en los cuales debe afrontar situaciones moralmente decisivas. A esta dificultad, de tipo operativo, es preciso agregar el hecho de que estas máximas, como se hace evidente fundamentalmente en *vi*), son una herramienta que nos indica *cómo* realizar las acciones que emprendemos (i.e., con qué tipo de actitud debemos llevarlas a cabo), pero nada nos dicen respecto de *qué* acción realizar. Es precisamente a esta pregunta a la que Epicteto pretende dar respuesta a través de la doctrina de los roles (*prosōpa*) y las relaciones (*scheseis*),<sup>18</sup> la cual puede ser resumida como sigue:

- R1) Todo individuo representa o ejecuta ciertos roles en su vida social.
- R2) Tales roles definen el tipo de relación que establecemos con ciertos individuos y distinguen a esa relación respecto de otras.
- R3) Algunos de estos roles son naturales (i.e., no son el producto de una elección; vg. “ser hijo de”, “ser hermano de”) y otros son adquiridos (amistad, matrimonio, ocupación, ciudadano, etcétera).<sup>19</sup>
- R4) Los roles que desempeñamos no sólo constituyen una guía para la acción, en cuanto nos indican qué tipo de acciones debemos realizar en cada caso particular,<sup>20</sup> sino que nos imponen las acciones indicadas precisamente como deberes, como imperativos morales.<sup>21</sup>
- R5) Existen límites para las obligaciones impuestas por los roles, más allá de los cuales puedo rehusarme a llevarlas a cabo<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Cf. 1.2.19; 2.9; 2.10.7; 2.14.8; 2.17.31; 3.1.25; 3.2.3; 3.3.6; 3.7.25; 3.18.5; 3.23.3; 3.24.46; 4.1.122, 159; 4.5.10; 4.6.26; 4.8.20; 4.12.16; *Ench.*, 24.4, 30. *Vid.* Michel, Frede, “A notion of a person in Epictetus”, en Andrew S. Mason y Theodore Scaltsas (eds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 153-182.

<sup>19</sup> Cf. 2.14.8; 3.2.4; 4.8.20.

<sup>20</sup> Cf. 2.17.31; 3.23.4; 3.24.46; 4.12.16. Geert Roskam sostiene que esta afirmación ofrece a Epicteto una “salida astuta” al siguiente problema: ¿de dónde obtener una guía para la acción una vez que la doctrina de los “indiferentes preferibles” ha sido abandonada (como Roskam presume que Epicteto ha hecho)? Cf. Geert Roskam, *On the Path to Virtue. The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in (Middle-) Platonism*, Leuven, Leuven University Press, 2005, p. 113.

<sup>21</sup> Cf. 1.2.19; 2.10.7; 2.17.31; 3.2.4; 3.18.5.

<sup>22</sup> Cf. 3.24.46; 4.1.159.

Como se hace evidente, la exhortación al cumplimiento de los roles excede ampliamente, desde la perspectiva de su valor práctico, a las indicaciones señaladas anteriormente. En una sociedad fuertemente jerárquica y en la cual los roles sociales se encuentran claramente codificados,<sup>23</sup> el recurso a los roles deviene un gesto de una efectividad práctica insuperable, puesto que permite distinguir el curso correcto de acción en forma inmediata y en cualquier situación. El cumplimiento de los roles que cada uno ha asumido voluntariamente o que le han sido asignados por el azar de la naturaleza aparece así como un garante del sostenimiento del entramado social, un garante de la continuidad del juego civil al que consentimos seguir jugando cada vez que desempeñamos nuestros roles de padres, de hijos y de ciudadanos.

En lo que me interesa en este trabajo, no obstante, la conjunción de las máximas señaladas y la doctrina de los roles -llamaré a esta conjunción R- aparece como expresión máxima de lo exigido por N4 (i.e., actuar en forma acorde con nuestra naturaleza, en cuanto ésta es racional, leal, respetuosa, etcétera), al tiempo que respeta la sugerencia establecida en E4 (i.e., no establecer lazos de tipo *afectivo* con aquellos que nos rodean). ¿Porqué R logra esto? Precisamente porque el cumplimiento de los roles que se derivan de las relaciones que mantenemos con aquellos que nos rodean, siempre y cuando sean desempeñados atendiendo a las máximas i-vi, garantiza que no desarrollemos vínculos de tipo emotivo con aquellos que nos rodean, al tiempo que no desatendemos la exigencia de nuestra naturaleza humana de ser respetuosos, fieles, etcétera. A modo de resumen: N4 nos exige actuar de manera racional y social; E4 nos previene acerca del hecho de que los lazos afectivos con lo que nos rodea son causa de las perturbaciones que nos impiden alcanzar un buen flujo de la vida; sin embargo, cumpliendo nuestros roles sociales de manera que no nos involucremos afectivamente con los otros, podemos satisfacer tanto N4 como E4.

Si *E* parecía conducir al individuo a una existencia de aislamiento social, de desinterés por el otro y a un solipsismo moral absoluto, *R* parece reintegrar al individuo en el entramado social, rescatando al otro del

<sup>23</sup> En el fondo, la pregunta por la justicia o injusticia, por la legitimidad o ilegitimidad de los lugares asignados a los distintos individuos por el azar del nacimiento es absolutamente irrelevante para Epicteto, lo cual, no obstante, no es un rasgo particular del pensamiento del autor, sino que se deriva, en última instancia, de la doctrina estoica de los indiferentes.

desprecio o, en el mejor de los casos, del desinterés al que parecía condenado por *E*. Como veremos, sin embargo, ese otro que retorna y que parece quedar reincorporado en la esfera de mi propia individualidad es *otro otro*, un otro que difícilmente alguien querría ser.<sup>24</sup>

#### IV. El vínculo no afectivo con los otros

La exhortación de Epicteto a desempeñar nuestros roles y relaciones sociales y a hacerlo bajo las condiciones establecidas ofrece una salida al problema de la coexistencia de las tendencias eudaimonista y teleológica que hemos señalado en el pensamiento de Epicteto. No obstante, el cuadro ofrecido por dicha exhortación en cuanto al tipo de vínculos que podemos legítimamente establecer con los otros se muestra ciertamente problemática. En principio, el cumplimiento de los roles sociales aparece como una actividad que admite ser desarrollada en forma casi mecánica o automática. La razón de esto es doble: en primer lugar, *R* no sólo *no presupone* ningún compromiso con aquellos que están del otro lado de la relación, sino que impide desarrollar una verdadera preocupación por el otro,<sup>25</sup> si entendemos por esto un involucramiento de tipo afectivo o emotivo. En segundo lugar, *R* es absolutamente independiente de *quién* sea el otro. Le debo lealtad a mi hermano simplemente porque es mi *hermano*, no porque es *mi* hermano, i.e., no porque es la persona a quien yo conozco desde mi infancia y porque conozco y apruebo su cualidad moral, sino simplemente porque es una persona que satisface en este caso la condición de “ser hermano” mío, y aun si se tratara de una persona moralmente despreciable, le debería idéntica lealtad.<sup>26</sup>

Esto pone de manifiesto el carácter absolutamente unilateral de los vínculos sociales que Epicteto nos exhorta a conservar y desarrollar. Como ha sido frecuentemente señalado,<sup>27</sup> lo único que nos concierne en

<sup>24</sup> Cf., especialmente, 1.19.11.

<sup>25</sup> Cf. *Ench.*, 16.

<sup>26</sup> Cf. *Diss.*, 2.3.7-10; 3.18.5; 4.11; *Ench.*, 30.

<sup>27</sup> Cf. John M. Rist, “The Stoic Concept of Detachment”, en John M. Rist (ed.), *The Stoics*, Berkeley, University of California Press, 1978, p. 265; William O. Stephens, *Stoic Ethics: Epictetus and Happiness as Freedom*, Londres, Continuum, 2007, p. 86; A. A. Long, *op. cit.*, p. 237.

cuanto a nuestra relación con el otro no es en absoluto su bienestar, su felicidad o cuál sea su actitud ante nosotros; lo que nos concierne es únicamente qué tipo de actitud adoptamos *nosotros ante él*. Existen, en principio, dos razones atendibles para que esto sea así. En primer lugar, *mi actitud* en relación con el otro es lo único que depende de mí y, en cuanto tal, es lo único que está dentro de la esfera de lo que yo puedo controlar o modificar.<sup>28</sup> En segundo lugar, lo que sea que suceda a los que me rodean es algo ajeno, exterior a mí, y pertenece, en consecuencia, a la esfera de los indiferentes.<sup>29</sup> En cuanto tal, la actitud que debo adoptar ante lo que le suceda al otro no puede ser ni de apego ni de desprecio, sino simplemente de indiferencia o desinterés. Esto nos conduce a una situación sumamente curiosa, como señala Stephens, “la *conducta apropiada* hacia otras personas cuenta como algo bueno para el estoico en tanto se deriva de y es requerida por las virtudes del yo [*self*]. Las personas *consideradas en sí mismas*, no obstante, no cuentan como algo ‘bueno’”<sup>30</sup>.

Estas dos razones, no obstante, lejos de resolver el problema del absoluto desinterés por el destino del otro al que parece conducirnos *R* (en tanto estrategia de mediación entre *E* y *T*), sólo logran profundizarlo. En efecto, ¿podríamos establecer relaciones sustantivas y satisfactorias con los que nos rodean si el único motivo legítimo de interés y preocupación de dicha relación es la *actitud* que exhibamos ante el otro, independientemente de quién se trate o de cuál sea su destino? ¿Qué tipo de sociedad podría ser construida sobre bases como las que ofrece *R*? ¿No sería, en el fondo, una sociedad de actores, donde los individuos actuarían *como si* estuvieran efectivamente preocupados por el bienestar

<sup>28</sup> Cf. 3.10.19.

<sup>29</sup> En relación con la problemática de los indiferentes, aun cuando concedamos que *R* permite reincorporar al otro en la relación, evitando lo que de otra manera consistiría en un hermetismo absoluto del individuo (y que podría contribuir al desintegramiento del entramado social), es preciso notar el hecho de que, en el horizonte de acción definido por *R*, el *otro* no posee un valor en sí mismo en tanto singularidad única e irrepetible. En este sentido, mi vecino, mi hermano, mi amante no juega ningún papel decisivo en mi vida, no más que el que podría jugar *cualquier* otra singularidad que por azar ocupara el lugar que ocupa ahora cada uno de aquellos. En rigor, sería quizás deseable que cada uno de los que nos rodean estuviera lo más lejos posible de la virtud, a fin de entrenar mis propias virtudes y capacidades morales.

<sup>30</sup> Stephens, William O., *op. cit.*, pp. 86-7.

de sus conciudadanos,<sup>31</sup> cuando en realidad sólo les preocupar desempeñar bien el papel que les ha tocado? Ciertamente, el hecho de que Epicteto interprete que la vida intersubjetiva es homologable a un juego de niños, una obra de teatro o una batalla parece sugerir no sólo que ésa es -para él- una forma legítima de relacionarse con los otros, sino también que es el vínculo más profundo que podemos establecer con ellos, so pena de caer en las frustraciones, la miseria y la esclavitud.<sup>32</sup>

## V. Indiferencia ante el destino del otro y providencia

Una última reflexión: si bien *R* aparece, desde un punto de vista lógico, como una estrategia lógicamente sólida para tender un puente entre *E* y *T*, la concepción que se desprende del otro y de lo que significa la vida interpersonal parece sumamente problemática, ya que implica suponer que el otro no puede ser jamás un motivo legítimo de preocupación y que el cumplimiento de nuestros roles sociales tiene por único objetivo el perfeccionamiento moral de cada individuo. Cuando consideramos adicionalmente las condiciones bajo las cuales debemos desempeñar nuestros roles sociales a fin de no caer en la esclavitud y la infelicidad, se hace inevitable la siguiente pregunta: ¿puede realmente Epicteto haber desarrollado una doctrina tan radicalmente desinteresada por el destino de los otros seres humanos?

---

<sup>31</sup> El carácter problemático de esta idea se vuelve más evidente aún si revertimos este argumento sobre la praxis paidético-psicagógica del propio Epicteto. En efecto: ¿debemos suponer que Epicteto tomó por misión corregir las almas de sus conciudadanos simplemente porque esa era su deber en tanto ciudadano, y no porque le preocupara el destino de los otros? Si así fuera, si es el simple rol de ciudadano el que impulsara tal obligación, todo ciudadano que no llevara adelante una misión pedagógica estaría faltando a la obligación impuesta por su rol. Si, suponemos que esa misión es la actitud que prescribe el rol de filósofo, y no el de ciudadano, cabe preguntar entonces porqué Epicteto eligió tal ocupación. Quizás el propio Epicteto estaría, a fin de cuentas, dispuesto a admitir que efectivamente el rol de filósofo no es más que el papel que le fuera asignado por Zeus y que su misión consiste en llevarlo adelante con el mismo compromiso con el que habría afrontado el rol de constructor, si hubiese sido ésa la ocupación asignada por Zeus.

<sup>32</sup> Cabe recordar, adicionalmente, la idea sostenida por Epicteto en varias ocasiones de que el otro representa un medio para el desarrollo de mi propia virtud, una suerte de 'sparing moral' que tendría por (¿única?) función permitirme a mí ejercitar mi compostura, mi tolerancia, mi paciencia, etcétera. *Cf.*, entre otros, 3.20.

Creo que no podemos responder a esta pregunta ni formarnos un cuadro adecuado de la propuesta ética de Epicteto sin considerar un elemento proveniente del plano de la teología, a saber, el concepto de *providencia*.<sup>33</sup> De acuerdo a la cosmología asentada por el estoicismo antiguo, el universo se encuentra regido por un logos cósmico (i.e., la voluntad de Zeus) que orienta la totalidad del devenir de acuerdo a un plan puramente racional. Esto implica que cada uno de los acontecimientos que tiene lugar en el universo es, considerado desde la perspectiva cósmica, absolutamente racional y perfecto; de modo inverso, toda maldad, imperfección y negatividad que podamos percibir o asignar al acontecimiento es el producto de una proyección subjetiva y parcial. En pocas palabras, a pesar de que nuestra finitud (epistémica) nos impide por lo general percibirlo, éste es el mejor de los mundos posibles.<sup>34</sup> Más aún, incluso en el caso de que no podamos comprender en qué sentido específico es bueno aquello que nos acontece, la divinidad nos ha dotado de los recursos necesarios para soportar cualquier acontecimiento y, en consecuencia, para ser felices sin importar las circunstancias<sup>35</sup>:


Que no sea para ti un mal lo que haya en otro de contrario a la naturaleza. Pues no has nacido para humillarte con él ni para ser desdichado con él, sino para ser feliz con él. Si alguien es desdichado, acuérdate de que es desdichado consigo mismo. Porque la divinidad hizo a todos los hombres para ser felices, para vivir con equilibrio. Para eso nos dio recursos, entregando a cada uno unos como propios y otros como ajenos. Los que pueden ser impedidos y arrebatados y los coercibles no son propios, y son propios los libres de impedimentos.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Cf., fundamentalmente, 1.6; 1.12.1; 3.24.14. Vid. Keimpe Algra, “Epictetus and Stoic Theology”, en Andrew S. Mason y Theodore Scaltsas (eds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 32-55; Amand Jagu, “La Morale d’Épictète et le Christianisme”, *ANRW*, 1989, vol. 2, no. 36.3, pp. 2175-2177.

<sup>34</sup> Esto no significa, desde ya, que no se produzcan acontecimientos que, considerados en sí mismos, podrían ser calificados como imperfectos o malos. Sin embargo, si pudiéramos adoptar una perspectiva de conjunto, veríamos que tal acontecimiento o bien no es realmente imperfecto o que en su relativa imperfección contribuye a la armonía de la totalidad. Cf. 2.5.24-25; 26.10. Vid. el excelente análisis del primero de estos pasajes realizado por Long en A. A. Long, *op. cit.*, pp. 200-202.

<sup>35</sup> Cf. 1.6.26-43; 1.12.30; 1.29.39; 3.10.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 3.24.1-3 (Trad. Paloma Ortiz García).

Si volvemos a considerar, para finalizar, la absoluta indiferencia de *R* desde el punto de vista afectivo ante el destino de nuestros vecinos, amigos y familiares, ésta se vuelve ahora más comprensible: no es necesario preocuparnos en absoluto por el destino de los que nos rodean, por el simple hecho de que sea lo que sea que les toque en suerte, será un acontecimiento positivo, un acontecimiento que, considerado desde la perspectiva cósmica, no puede dejar de contribuir a la racionalidad y perfección del cosmos. Que esto sea suficiente para nosotros o que aparezca como una razón plausible para despreocuparnos por el destino de los otros es, hasta cierto punto, irrelevante; lo decisivo es que se trata de un argumento completamente sólido considerando las premisas de las que parte Epicteto (junto con la totalidad del estoicismo).<sup>37</sup> 

---

<sup>37</sup> En línea con esta idea, el concepto de desprenderse de lo exterior (r1.4.18; 3.3.14-16; 4.1.110; 4.6.9; 4.7.35) probablemente debería ser interpretado en los términos - planteados por el propio Epicteto - de *entregar* lo exterior a Dios (4.4.39). Cf., asimismo, 3.24.14, donde Epicteto afirma que Heracles se aleja de sus hijos sin añorarlos, porque sabe que no los deja huérfanos, en tanto Zeus es un “padre que [constantemente] se ocupa de todos”.

## Bibliografía

- Algra, Keimpe, “Epictetus and Stoic Theology”, en Andrew S. Mason y Theodore Scaltsas, (eds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 32-55.
- Dobbin, Robert (ed.), *Epictetus. Discourses. Book I*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- Epicteto, *Disertaciones* (traducción y notas de Paloma Ortiz García) Barcelona, Gredos, 1993.
- Frede, Michael, “A notion of a person in Epictetus”, en Andrew S. Mason y Theodore Scaltsas, (eds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 153-182.
- Gill, Christopher, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- Hijmans, B. L., *Askesis. Notes on Epictetus' educational system*, Assen, 1959.
- Inwood, Brad, “L' oikeiosis sociale chez Epictète”, en K. Algra, P. van der Horst y D. Runia (eds.), *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*, Leiden, Brill, 1996, pp. 243-264.
- Inwood, Brad, *Ethics and Action in Early Stoicism*, Oxford, Clarendon Press, 1985.
- Jagu, Amand, “La Morale d' Épictète et le Christianisme”, *ANRW*, 1989, vol. 2, núm. 36.3, pp. 2164-2100.
- Kamtekar, Rachana, “Aidós in Epictetus”, *Classical Philology*, 1998, vol. 93, no. 2, pp. 136-160.
- Long, Anthony A., *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Mason, Andrew S.; Scaltsas, Theodore (eds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Nussbaum, Martha C., *The Therapy of Desire. Theory and Praxis in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- Oldfather, W.A. (ed.), *Epictetus. The Discourses as reported by Arrian. The Manual and Fragments*, Londres, Loeb, 1961.
- Rist, John M., “The Stoic Concept of Detachment”, en John M. Rist (ed.), *The Stoics*, Berkeley, University of California Press, 1978, pp. 259-272.
- Roskam, Geert, *On the Path to Virtue. The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in (Middle-)Platonism*, Leuven, Leuven University Press, 2005.

- Salles, Ricardo, "Epictetus on moral responsibility for precipitate action", en C. Bobonich y P. Destrée (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, Leiden, Brill, 2007, pp. 249-263.
- Sorabji, Richard, *Emotion and Peace of Mind: The Stoic Legacy*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Stephens, William O., *Stoic Ethics: Epictetus and Happiness as Freedom*, Londres, Continuum, 2007.