

LA POSIBILIDAD DE LA “ACCIÓN LIBRE” EN LAS *DISERTACIONES* DE EPICTETO

Rodrigo Sebastián Braicovich
Universidad Nacional de Rosario
CONICET (Argentina)
rbraicovich@gmail.com

Resumen

El objetivo de este trabajo consiste en analizar dos alternativas presentes en las *Disertaciones* de Epicteto como posibles vías de acceso a la libertad y la *eudaimonía*: a) identificar nuestro querer con el querer de la divinidad; b) concentrarnos exclusivamente en aquello de “depende de nosotros”. Dado que ambos caminos parecen conducir al solipsismo y la pasividad, ofreceremos una alternativa de interpretación que permite conciliar ambas estrategias con la im pronta práctica que caracteriza a la ética del autor.

PALABRAS CLAVE: Epicteto, estoicismo, libertad, determinismo.

Abstract

The aim of this paper is to analyse two alternatives which are present in Epictetus' Dissertations as possible ways to reach freedom and happiness: a) to identify our will with the will of the divinity; b) to focus exclusively on "what depends on us". Since both paths seem to lead to solipsism and passiveness, we shall offer an alternative interpretation that can reconcile both strategies with the practical approach of the Epictetus's ethics.

KEYWORDS: *Epictetus, stoicism, freedom, determinism.*

1. Introducción

R Las *Disertaciones*¹ de Epicteto ofrecen dos caminos para alcanzar la imperturbabilidad (ἀταραξία) e impassibilidad (ἀπάθεια) y, con ello, la *eudaimonía*. El primero de ellos (al que denominaremos Z) está constituido por la identificación de nuestro querer (βούλομαι / θέλω) con el querer de la divinidad. El segundo camino

¹ De aquí en más: *Diss.* Salvo indicación todos los pasajes citados pertenecen a las *Diss.* (citamos según la traducción –con ligeras modificaciones– de Paloma García Ortiz, Gredos, 1993).

(al que denominaremos C) representa un proceso racional constituido por dos operaciones intelectuales: a) distinguir entre lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros y b) concentrar nuestros esfuerzos exclusivamente en aquello que sí depende de nosotros. El resultado prometido a aquellos que recorran cualquiera de estos dos caminos es idéntico: la desaparición de toda frustración en el deseo, la satisfacción de todos los deseos y, como consecuencia de ello, la ausencia *de toda perturbación*.

Será nuestro objetivo reconstruir estas dos alternativas frente al problema de la libertad y la acción humana presentes en las *Diss.*, deteniéndonos en particular en las consecuencias que de cada una de ellas se deriva al momento de constituirse en guías para la acción. Aun cuando estas dos alternativas no se encuentran en modo alguno distinguidas con claridad en las fuentes, es posible una reconstrucción de las mismas a partir del agrupamiento de ciertos pasajes dispersos que expresan tendencias similares. El esquema interpretativo que con ello propondremos intenta dar respuesta a dos interrogantes suscitados por las *Diss.*: en primer lugar, ¿conduce la ética de Epicteto al solipsismo y la pasividad? En tal caso, ¿cómo conciliar dichas tendencias con la fuerte presencia en las *Diss.* de la problemática estoica de los *kathékonta* y con la concepción de los indiferentes como materia para el despliegue y desarrollo de la virtud? El objetivo último que perseguimos consiste en señalar las dificultades a las que conducirían tanto Z como C en un horizonte eminentemente práctico como es el de la reflexión ética de Epicteto. Como respuesta a dichas dificultades, propondremos destacar la función representada por un argumento generalmente desatendido por los comentaristas, a saber, la exigencia de no descuidar lo exterior, lo ajeno, y de dedicarse a ello *racionalmente* y sin olvidar su carácter de indiferente, y siempre y cuando no ponga en peligro la propia conveniencia y libertad.

2. La identificación de nuestro querer con el querer de la divinidad (Z)

A pesar de las escasas indicaciones técnicas al respecto que encontramos en la obra de Epicteto, el significado y la relevancia de Z puede ser reconstruido a partir de los siguientes pasajes²:

“Yo nunca hasta ahora sufrí impedimentos cuando quería algo, ni me vi obligado cuando no quería. ¿Y cómo es eso posible? Subordiné (προσκατατέταξα) mi impulso a la divinidad. Quiere ella que yo pase fiebre: también yo quiero. Quiere que me impulse hacia algo: también yo quiero. Quiere que desee: también

² Es preciso insistir en que tanto Z como C carecen por completo de una demarcación precisa en las *Disertaciones* y no constituyen otra cosa que reconstrucciones argumentales que ofrecemos como solución a los interrogantes que serán planteados más adelante en relación con el problema de la pasividad, el solipsismo y la acción libre.

yo quiero. Quiere que consiga algo: también yo quiero. No quiere: no quiero” (4.1.89)³.

“Si se une (προσκατατάξει) a la divinidad avanzará seguro. ¿En qué sentido dices «unirse» (προσκατατάξει)? Para querer también él lo que ella quiera y lo que ella no quiera no quererlo tampoco” (4.1.98-99).

“Considero que es mejor lo que quiere la divinidad que lo que quiero yo. Me entregaré a ella como servidor y acólito, tendré sus mismos impulsos (συνορμῶ), sus mismos deseos (συνορέγομαι); en suma, querré lo mismo (συνθέλω)” (4.7.20).

La exigencia presente en estos pasajes carece de toda ambigüedad: subordinar nuestro querer (así como nuestros actos de asentimiento, deseos e impulsos) al querer de la divinidad (*querer lo que ella quiere*). La indicación temporal es decisiva en los dos últimos pasajes, en tanto suponen la posibilidad efectiva de un momento concreto en el cual la decisión de armonizar nuestro querer con el querer de la divinidad tendrá como consecuencia que las acciones futuras se vean liberadas de todo obstáculo y frustración. Si el objetivo último de las reflexiones éticas de Epicteto está constituido por el acceso a la *eudaimonía*, identificada directamente con la impasibilidad y la imperturbabilidad⁴, es claro que Z promete ser el camino óptimo hacia dicho objetivo: si subordinamos efectivamente nuestro querer y nuestros deseos al querer y los deseos de Zeus, la posibilidad de que nuestro deseo se vea frustrado por impedimentos exteriores (que no dependen de nosotros) desaparece inmediatamente. Al evitar que nuestros deseos se vean frustrados en su realización, anulamos toda posible fuente de perturbación, y, con ello, hemos alcanzado la *eudaimonía*.

Existe, sin embargo, una segunda perspectiva para abordar Z:

“En eso consiste la educación, en aprender a querer cada una de las cosas tal y como son (ὡς γίνεται). ¿Cómo son? Como las ordena (ὡς διέταξεν) el que las ordenó” (1.12.9-15).

“No me sigas diciendo «¿Cómo saldrá?». Salga como salga, tú lo darás por bueno y el resultado será para ti motivo de felicidad” (4.10.9).

“Nunca pidas que las cosas se hagan como quieres; más procura quererlas como ellas se hacen” (*Enchiridion*, 8)⁵.

³ Cf. asimismo: “El hombre honesto [...] subordina (ὑποτάσσειν) su parecer (γνώμην) al del que todo lo gobierna, como los buenos ciudadanos a la ley de la ciudad” (1.12.7); “Si quieres, eres libre. Si quieres, no harás reclamaciones a nadie, no te quejarás de nadie, todo sucederá de acuerdo con el parecer (γνώμην) tanto tuyo como de la divinidad” (1.17.28); “[Poder decir a la divinidad] Enfermé cuando quisiste (ἠθέλησας); los demás también, pero yo de buen grado (ἐκόν). Empobrecí cuando tú lo quisiste, pero contento (χαίρων)” (3.5.9); “Tu propósito era hacerte capaz de usar de acuerdo con la naturaleza las representaciones que te vinieran, sin frustrarte en tu deseo, sin caer en lo que aborreces, sin ser nunca infortunado, nunca desdichado, libre, sin trabas, incoercible, adecuándote (συναρμόζοντα) al gobierno de Zeus, obedeciéndole (εὐοραεστοῦντα), complaciéndole, sin hacer reproches, sin hacer reclamaciones” (2.23.42).

⁴ Cf. paradigmáticamente 4.7.9.

⁵ Cf. asimismo 1.12.25.

La distancia de estos pasajes respecto de los anteriores es decisiva: si aquellos implican una proyección concreta hacia el futuro, éstos remiten a un acontecimiento que ya ha tenido lugar y que, por lo tanto, es inmodificable. En concordancia con esto, mientras en el primer caso se trataba de una modificación de nuestro deseo en relación con lo *futuro*, este segundo caso supone ya no un deseo sino un querer (βούλομαι / θέλω)⁶ lo que ya ha ocurrido y no puede ser modificado (querer las cosas tal como son y tal como ocurren; “armonizar [el] propio querer (βούλησιν) con los sucesos” (2.14.7)).

Volveremos más adelante sobre la problemática de la divergencia en la indicación temporal que ofrecen estas dos versiones de Z. Por el momento nos interesa señalar el vínculo que las une: ya sea que se trate de la adecuación de nuestro querer con la divinidad o de aceptar de buen grado la totalidad de los acontecimientos, el fundamento común en ambas exigencias es la *resignación* por parte del individuo ante un orden que lo trasciende y que no está en su poder modificar. Paradójicamente, sin embargo, esta *resignación* ante un estado de cosas inalterable y la obediencia y subordinación ante quien ha determinado el curso de los acontecimientos⁷ constituye el grado más alto de *libertad*. Ciertamente dicha resignación deviene *amor fati*, actitud de reverencia y admiración⁸ una vez que se ha alcanzado la comprensión de la absoluta racionalidad que encadena la totalidad de los acontecimientos⁹. Esto no altera, no obstante, su absoluta irrevocabilidad y el hecho de que dicho curso esté determinado en forma necesaria por el entramado de las causas antecedentes. De allí que esta equivalencia directa entre *libertad* y *obediencia* solo pueda ser comprendida despojando a la noción de “libertad” de todo supuesto *indeterminista*¹⁰: la decisión de Epicteto de subordinar su deseo al deseo de la divinidad está tan determinada como la decisión del ignorante de revelarse contra el devenir, y ambos casos no constituyen más que desenlaces de entrecruzamientos causales que se remontan al infinito¹¹. Por el contrario, el

⁶ Desafortunadamente, Epicteto no realiza ningún tipo de distinción técnica entre ambos términos, utilizando ambos para referirse alternativamente a los actos volitivos que son producto de la sabiduría y de la ignorancia.

⁷ Permanecemos aquí al margen de la problemática acerca del carácter personal y antropomórfico que Epicteto pueda haber asignado a la divinidad, y acerca del carácter heterodoxo de dicha posición.

⁸ Cf. 1.6; 4.1.106-109; 4.4.18; 4.5.35; 4.10.9.

⁹ Cf. especialmente 3.17.1-2.

¹⁰ Las proyecciones antropológicas del panteísmo de Epicteto implican una desintegración del sujeto sustancialmente incompatible con toda concepción indeterminista de la acción humana: si esta última supone la aceptación de un sujeto que se distingue de los procesos causales que rigen a la naturaleza y se distancia de ellos al iniciar su propia serie causal, la posición de Epicteto supone, por el contrario, que el individuo (mero *fragmento* o *parte*) se reabsorbe en la naturaleza de la que procede. Si esto es válido para la totalidad del estoicismo romano, más aun lo es para el caso de Epicteto, donde el panteísmo heredado del estoicismo antiguo adquiere una profunda cercanía con el misticismo.

¹¹ La ausencia de todo presupuesto indeterminista hace vana toda especulación respecto de si la toma de conciencia respecto de la irrevocabilidad del orden cósmico abre un nuevo camino causal en

requisito de indeterminación es sustituido en Epicteto por una serie de cláusulas incondicionales: solo puede admitir el adjetivo de ἐλεύθερος aquella acción que (L1) carece de determinaciones exteriores¹²; (L2) no puede *nunca* ser obstaculizada; (L3) no es realizada en contra de la voluntad (ἀκούσιος) del agente¹³; (L4) es realizada como es debido (ὡς δεῖ)¹⁴.

La relación de Z con estas cuatro cláusulas es decisiva: solo subordinando nuestros deseos a los deseos de la divinidad podremos obrar de forma tal que nuestras acciones¹⁵ puedan cumplir simultáneamente estas cuatro exigencias. Solo si identificamos nuestro querer con el querer de Zeus lograremos que nuestra acción no pueda ser impedida por nada ni por nadie, que carezca de determinaciones externas, que sea acorde con nuestro querer (y no *contra* el mismo) y que sea realizada como se debe.

3. Lo que depende de nosotros (C)

El segundo camino indicado por Epicteto para alcanzar la impasibilidad e imperturbabilidad consiste en un movimiento [C] constituido por los siguientes pasos:

Ca) Distinguir lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros; lo propio y lo ajeno; lo que tiene que ver con nosotros y lo que no tiene que ver con nosotros; aquello de lo que somos dueños (κύριος) y aquello de lo que no lo somos.

Cb) Referir cada uno de nuestros deseos e impulsos solamente a aquello que depende de nosotros, etc., apartándonos de aquello que no depende de nosotros, etc.

el devenir del individuo. Ciertamente es que al aceptar de buen grado el devenir cósmico se produce una modificación en nuestra actitud que deriva a su turno en una modificación de nuestra conducta; sin embargo, la ocurrencia de esta segunda modificación se encuentra tan determinada por las causas antecedentes como la ausencia de toda modificación (en otro individuo). En todo caso, dicha modificación en la actitud es asunto de la reflexión ética, en tanto de ella depende la posibilidad de alcanzar la *eudaimonía*, pero carece de sentido en el terreno de la reflexión metafísica acerca del problema de la indeterminación. En este sentido, la idea de oponerse al orden cósmico (vg. 3.24.24) no pasa de ser una mera figura retórica: la actitud negativa ante el orden de los acontecimientos forma parte ella misma de dicho orden. (Vid., sin embargo, Botros 1985, pp. 301-304, y Sharples 1986, pp. 273-274). Cabe señalar, por otra parte, que si bien esto remite inevitablemente al “argumento perezoso”, no existe rastro alguno de dicha problemática en las *Diss.*

¹² Tres expresiones recurrentes ponen de manifiesto la centralidad de esta cláusula: ἀναγκαστός, ἀντεξούσιος, y αὐτόνομος.

¹³ Esta cláusula asume dos formulaciones análogas pero semánticamente equiparables: “no actuar en contra de mi voluntad” (ἀκούσιος); “actuar como quiero” (βούλομαι / θέλω).

¹⁴ L4 y Z devienen sinónimos exactos si atendemos a la matriz *naturalista* sobre la que se construye la totalidad de la reflexión ética estoica.

¹⁵ Volveremos más adelante sobre el problema de si se puede aplicar la noción de libertad a las “acciones” propiamente dichas.

Ahora bien, ¿qué es lo que *depende de nosotros* (DDN)? En un riguroso análisis de la problemática vinculación entre los conceptos de DDN y “libertad” (ἐλευθερία), Suzanne Bobzien (1998, pp. 331-345) ha sugerido que el concepto de DDN sufre en Epicteto una variación significativa respecto de su utilización por Crisipo, en tanto aquél habría tomado sin modificaciones dicho concepto de Crisipo, pero habría operado una reducción del campo referencial del concepto, excluyendo a la “acción” de su rango de referencia¹⁶. Dicha interpretación encuentra un sólido sustento en la cláusula (L2) que señalábamos anteriormente en relación con el concepto de “libertad”: allí donde Crisipo especifica que algo dependerá de nosotros si no se ve impedido por obstáculos externos, Epicteto especifica que solo depende de nosotros aquello que no puede nunca ser obstaculizado¹⁷. Dado que esto excluye claramente toda *acción* (entendiendo por tal la proyección del individuo hacia la exterioridad), el concepto de DDN solo puede ser predicado de ciertas *actividades o disposiciones mentales*, tales como desear, querer, opinar, tener un impulso, etc.; en suma: todo aquello que tiene que ver con la *proairesis*¹⁸ (τὰ προαιρετικά)¹⁹.

¹⁶ Con la excepción de 2.13.2, donde se afirma que “cantar bien” depende de nosotros, en tanto que adquirir fama (a través de nuestro talento musical) no depende de nosotros, la totalidad de los pasajes que apelan (explícita o implícitamente) al concepto de DDN manifiesta una sólida coherencia; 3.24.56 condensa en forma precisa el rango de posibilidades cubiertas por dicho concepto: “juzgar bien, comprender (τὸ ὑπολαβεῖν), sentir impulsos (τὸ ὀρμησάσθαι), deseos, rechazos”.

¹⁷ A pesar de la cercanía formal de ambas concepciones, es importante percibir que mientras el concepto de DDN opera en Crisipo como una predicación *condicional* (“X depende de mí *si...*”, donde X puede ser reemplazada tanto por una acción como por una disposición o actividad mentales), Epicteto reformula el uso de tal concepto en términos asertóricos (“X depende de mí”, pudiendo X sólo ser reemplazada por τὰ προαιρετικά). En otras palabras, si para Crisipo tanto una acción como un impulso pueden o no depender de mí, para Epicteto mis opiniones, juicios, deseos e impulsos *siempre* dependen de mí; mis acciones *nunca*.

¹⁸ Conservamos el término original (trasliterado), considerando que ninguna de las traducciones que se han ofrecido del mismo lo traduce. Aun cuando el *albedrío* pueda ser *libero* o *servo*, las inevitables reminiscencias cristianas solo pueden oscurecer el problema y ocultar la posible solución; en el caso de “elección”, la cual parece ser una opción adecuada de traducción (en tanto carece de reminiscencias morales y posee suficiente neutralidad técnica), el problema es que, como veremos por lo implicado en el concepto original de *proairesis*, ofrece demasiado poco. En todo caso, las ediciones consultadas presentan las siguientes traducciones, ninguna de las cuales parece expresar el complejísimo campo semántico implicado en el concepto original: Ortiz García: “albedrío”; Oldfather: “moral purpose”; Seddon: “moral character”; George Long: “will”; Du Moulin: “propos”; Thurot: “volonté”; Dacier: “volonté”; Rivaudeau: “résolution”.

¹⁹ Una indicación adicional de Bobzien (1998, p. 333) pone de relieve una diferencia sustancial entre el uso del concepto de DDN en ambos autores: en tanto las reflexiones de Crisipo en torno a DDN se producen en el marco de los argumentos construidos como respuesta a críticas (proto)incompatibilistas (es decir, responden a la necesidad de defender el concepto de “responsabilidad” en un universo determinista), las reflexiones de Epicteto en relación con DDN tienen lugar sistemáticamente en la discusión acerca de la posibilidad de alcanzar la *eudaimonia*. No obstante, cabe señalar (contra Bobzien 1998, pp. 336-7) que esta variación en el marco argumental en el que se encuadra primariamente el concepto de DDN en Epicteto implica una desatención absoluta por su parte del problema de la “responsabilidad moral” por nuestras acciones e intenciones.

Por el momento, lo decisivo para nuestro objetivo es el hecho de que nuevamente (al igual que en Z) el resultado prometido a aquél que se adecue a las exigencias de C consistirá en la ausencia absoluta de pasiones, perturbaciones y frustración en los deseos. Precisamente porque el deseo solo puede ser frustrado cuando su objeto pertenece a la esfera de aquello que no depende de nosotros (la esfera de los *indiferentes*), suprimido tal tipo de deseo, desaparecen inmediatamente las posibles causas de frustración y perturbación:

“De lo que le rodea unas cosas carecen de trabas y dependen de él; otras, están sometidas a trabas y dependen de otros. Libres de trabas, las del albedrío; sometidas a ellas, las que no dependen del albedrío. Y, por eso, si considerara que sólo en éstas residen el propio bien y conveniencia, en las que carecen de trabas y dependen de uno mismo, uno será libre, sereno (εὐρουν), feliz, indemne (ἀβλαβές)” (4.7.7-9).

4. Dificultades de Z y C

Tanto Z como C prometen representar dos caminos hacia la imperturbabilidad. Si esto es así, cada uno de ellos debería contener indicaciones, señales que conduzcan nuestra acción hacia dicho objetivo. Si nos detenemos en Z, un pasaje en particular parece introducir un inconveniente decisivo:

[M1] “Sobre mí nadie tiene potestad (οὐδεὶς ἐξουσίαν ἔχει). He sido liberado (ἠλευθέρωμαι) por la divinidad, conozco sus mandamientos (ἔγνωκα αὐτοῦ τὰς ἐντολάς), ya nadie podrá esclavizarme, tengo un emancipador” (4.7.16-18).

La dificultad latente en este pasaje es evidente: ¿pretendía realmente Epicteto conocer de antemano y en forma sistemática los mandamientos de la divinidad? En caso de que efectivamente hubiera estado convencido de poseer tal capacidad, Z debería ser reformulado sustancialmente: donde antes afirmábamos que la imperturbabilidad puede ser alcanzada subordinando nuestros deseos a los deseos de la divinidad, deberíamos agregar una premisa previa: para poder subordinar nuestros deseos a los deseos de Zeus, debemos *antes* conocer cuales serán sus designios. Curiosamente, sin embargo, es el propio Epicteto quien se encarga de impugnar tal posibilidad:

[M2] “Con razón dicen los filósofos que si el hombre bueno y honrado supiera por anticipado lo que va a suceder, colaboraría (συνήσχει) con la enfermedad y

Abandonado el problema del compatibilismo, la idea de que somos responsables por X no significa otra cosa que “estamos a cargo de X” o que “X es algo cuyo cuidado nos ha sido encomendado”. En este último sentido, la idea de “responsabilidad” no se predica de las *acciones*, sino fundamentalmente del estado de nuestra *proairesis*.

con la muerte y con la mutilación, dándose cuenta, sin duda, de que eso se distribuye según la ordenación del todo y de que el todo es superior a la parte y la ciudad al ciudadano. Pero, en realidad, *como no lo sabemos por anticipado* (προγιγνώσκομεν), conviene (καθήκει) que en la elección (ἐκλογήν) nos atengamos a lo mejor por naturaleza (εὐφροστέρων ἔχεσθαι), ya que, en efecto, para eso hemos nacido” (2.10.5-6)²⁰.

¿Son M1 y M2 contradictorios y, por lo tanto, mutuamente excluyentes? Tres elementos permiten evitar tal conclusión: en primer lugar, si atendemos al contexto en el cual se insertan las afirmaciones análogas a M1 en relación con la capacidad efectiva de la razón humana de “comprender el gobierno divino”²¹, se hace evidente que lo que está siendo afirmado no es la capacidad de conocer *de antemano* y *predecir* el curso de los acontecimientos. Por el contrario, lo que tales pasajes revelan es que la comprensión del gobierno y los dictámenes de la divinidad se reducen a la aprehensión teórica de la diferenciación que opera como fundamento de C, esto es, que existen cosas que no dependen de nosotros y que no podemos impedir o modificar. En segundo lugar, como indicábamos al presentar los pasajes sobre los que se construye Z, la mayoría de ellos sustituyen el futuro en la indicación temporal por una referencia inequívoca al presente (ya inmodificable). Desde esta perspectiva, la subordinación a los deseos de la divinidad no constituye más que una modificación de nuestra *actitud* respecto del estado de cosas presente (y pasado); “querer lo que quiere Zeus” y “querer las cosas tal como son y como ocurren” no son más que dos variaciones sobre una misma fórmula: adoptar una actitud de contentamiento y satisfacción respecto del devenir. (Ninguna de ambas variantes supone en este sentido ‘querer que algo suceda’, sino más bien ‘querer algo que ya sucedió’²²). Dado que no podemos conocer de antemano lo que sucederá, la actitud positiva ante el devenir exigida por Z solo puede referirse a lo ya sucedido.

Un tercer (y decisivo) elemento a favor de la disociación entre Z y la capacidad de presciencia está representado por el hecho de que tal capacidad es, cuanto menos,

²⁰ La cita original de Crisipo (de la cual este pasaje representa una paráfrasis ampliada) se encuentra en 2.6.9-10: “Mientras me parezcan inciertas las consecuencias siempre sigo lo más adecuado (εὐφροστέρων) para conseguir lo acorde con la naturaleza. Pues la propia divinidad me hizo capaz de elegirlo. Y si supiera que ahora es mi destino enfermar, incluso me lanzaría a ello; pues también el pie, si tuviera seso, se lanzaría al barro”. En rigor, el argumento ofrecido en la paráfrasis de Epicteto es un silogismo complejo formalmente incompleto, dado que la conclusión lógica que seguiría a las dos premisas (“no es posible colaborar con la enfermedad”, etc.) está ausente, siendo sustituida por la conclusión del segundo silogismo tácito: i) si no es posible colaborar con la divinidad, debemos atenernos a lo mejor por naturaleza; ii) no es posible colaborar con la divinidad; iii) debemos atenernos a lo mejor por naturaleza. Dejamos de lado, sin embargo, la conclusión propia de Epicteto por considerar que se trata de una simple duplicación de la conclusión original de Crisipo y que no asume papel alguno en las *Diss*. No deja de ser significativo, a este respecto, que este pasaje representa la única ocurrencia del concepto de “εὐφροστέρων” que encontramos tanto en *Diss*. como en *Ench*.

²¹ Cf. fundamentalmente 1.25.3-11; 2.10.3; 3.5.10; 4.3.10; 4.1.100.

²² Cf., en este sentido, 3.10.18 y 4.10.9, citados *infra*.

innecesaria desde la perspectiva de la *eudaimonía*: dado que la virtud del individuo se manifiesta en el hecho de aceptar *lo que sea que ocurra* con buena disposición, sabiendo que cualquier resultado es indiferente y que no pertenece al terreno de la *proairesis*, la capacidad de anticiparse a los acontecimientos se vuelve por completo prescindible:

“No hay que adelantarse (προηγέσθαι) a los acontecimientos, sino seguirlos (ἐπακολουθεῖν)” (3.10.18).

“¿En qué consiste el filosofar? ¿Acaso no es un prepararse para lo que suceda?” (3.10.6)²³.

Ahora bien, considerando que Z (a) no presupone la capacidad de predecir los acontecimientos futuros (dado que dicha capacidad es a la vez imposible e innecesaria), y que (b) solo puede suceder *ex post facto*, ¿cómo puede constituirse en *guía para la acción*, entendiendo por tal nuestra interacción efectiva con aquello que no depende de nosotros, esto es, aquello que pertenece a la esfera de los indiferentes (tanto preferidos como dispreferidos)²⁴?

Curiosamente, si –cerrada esta salida– recurrimos a C en busca de una solución a tal interrogante, encontraremos allí idéntica dificultad en lo que respecta a la posibilidad de conciliar *acción y libertad*: si accedemos a distinguir aquello que depende de nosotros y ocuparnos solamente de ello, y si aquello que efectivamente depende de nosotros es únicamente lo relativo a la *proairesis* (lo cual significa incluir nuestros deseos, opiniones, asentimientos e impulsos, pero excluir al mismo tiempo la *acción* desencadenada por dichos deseos, impulsos, etc.), ¿no estaríamos consintiendo en una reclusión en la interioridad hermética de la *ψυχή*? Vivir “dentro de los límites de lo que depende de nosotros” (Bobzien 1998, p. 350) o “concentrar nuestros deseos exclusivamente dentro del dominio mental” (Long 2004, p. 28) parece constituir un camino efectivo hacia la imperturbabilidad, pero al precio de renunciar por completo a la acción y de condenarnos a una actitud meramente *reactiva* frente a los acontecimientos exteriores. Una respuesta frecuente a este interrogante ha consistido en admitir que esto no representa una alternativa incompatible con el estoicismo romano, habida cuenta de que el “giro hacia la interioridad” (Guariglia 2002, p. 21) ha sido señalado en numerosas ocasiones como aporte distintivo de la etapa imperial del estoicismo, proceso que la ética del propio Epicteto parece expresar en forma radical:

²³ Cf. asimismo *Ench.* 32. y *Diss.*, 4.10.9 (citado *supra*).

²⁴ Es conveniente remarcar que Z no presupone ningún tipo de actividad de tipo racional por parte del agente fuera del reconocimiento inicial del (axiomático) buen ordenamiento del devenir regido por la providencia. Subordinar nuestros deseos a los deseos de la divinidad no exige, en este sentido, más que un acto de resignación o, en el mejor de los casos, de ciega confianza. Si Z fuera el único camino hacia la libertad y la imperturbabilidad, la *épiméleia* sería un proceso de resignación cercano al fideísmo y carente por completo de estrategias racionales. No debe confundirse, en este sentido, la crítica de Epicteto a la erudición y el virtuosismo retórico con una actitud contraria a la reflexión: es el propio Epicteto quien señala que el objetivo de su crítica no es la reflexión racional sino la especulación vana y carente de proyecciones prácticas. Cf. especialmente 1.7, 1.17 y 21.23.

“¿No has oído que al deseo (ὄρεξις) has de *arrancarlo por completo* (ἀρᾶσαι [...]) παντελῶς), el rechazo dirigirlo sólo a lo que depende del albedrío, que has de desprenderte de todo, del cuerpo, de la hacienda, de la fama, de los libros, del alboroto, de los cargos, de la ausencia de cargos? Pues te inclines a donde te inclines, te haces esclavo, te subordinas, te sometes a impedimentos, a coacciones, todo tú en manos de otros” (4.4.33-34).

5. Solipsisismo y exterioridad

A pesar de la profusa evidencia que ofrecen las *Diss.* (y el *Enchiridion*) en favor de la conclusión anterior, aceptar que la *renuncia absoluta a la acción* constituya la respuesta definitiva de una filosofía con objetivos eminentemente prácticos parece fuertemente cuestionable. En este sentido, el hecho de que aquellos pasajes en donde el problema de la libertad ocupa el centro de la escena, las posibles proyecciones hacia la exterioridad se vean caracterizadas mayoritariamente en forma negativa (esto es: no frustrarse en los deseos, *ausencia* de obstáculos, *ausencia* de determinaciones exteriores, ausencia de temores y demás perturbaciones, ausencia de juicios erróneos, etc.), no anula el hecho de que la totalidad de la parenética de Epicteto tiene por objetivo la traducción de la *epiméleia* intelectual en una acción acorde con la naturaleza y acorde con los *deberes* propios del ciudadano: “Come como hombre, bebe como hombre, arréglate, cástate, ten hijos, ocupa cargos; abstente de insultar, soporta al hermano insensato, soporta al padre, al hijo, al vecino, al compañero de viaje. Muéstranos eso, para que veamos que en verdad has aprendido algo de los filósofos” (3.21.5-6)²⁵.

Esta exigencia de traducir en acciones²⁶ los progresos realizados en la esfera íntima de la *proairesis* demanda una reconsideración del papel de la exterioridad en el ejercicio de la virtud, y es precisamente allí donde Epicteto reproduce la misma delicada tensión a la que asistimos en todos aquellos momentos donde el estoicismo se ve forzado a ofrecer una respuesta definitiva respecto del estatus moral de aquello que es exterior a nosotros: si la preocupación por lo exterior es causa de perturbaciones y, por ende, de infelicidad, *no* se sigue de esto que todo aquello que no depende de nosotros deba ser descuidado y despreciado. Las *Diss.* manifiestan a este respecto una dualidad permanente entre, por un lado, la exigencia de efectivamente *desatender* lo exterior y concentrarnos exclusivamente en lo que tiene que ver con la *proairesis*, y, por otro lado, la impugnación de toda actitud que exprese *negligencia*:

“La vida es indiferente, pero su uso (χρῆσις) no es indiferente. No sea que os volváis negligentes (ἀμελείς) cuando alguien diga que esto también es

²⁵ Cf. asimismo 3.7.24-28; 4.4.11; 4.4.41-45; 4.12.17; *Ench.*, 30.

²⁶ “Si no lo aprendiste para demostrarlo con obras, ¿para qué lo aprendiste?” (1.29.35).

indiferente, ni miserables y fascinados por la materia cuando alguien os exhorte a la atención (ἐπιμέλειαν)” (2.6.1-2).

“Las materias son indiferentes, pero el uso de ellas no es indiferente. “¿Cómo conservará alguien al mismo tiempo el equilibrio (εὐσταθῆς) y la imperturbabilidad y a la vez el cuidado (ἐπιμελής) y el no obrar sin propósito ni con descuido (μὴ εἰκαῖον μὴδ’ ἐπισεσυρμένον)? [...] ¿Dónde buscaré el bien y el mal? En lo interior, en mis cosas (ἔσω ἐν τοῖς ἑμοῖς). Pero no califiques nunca las cosas ajenas de bien ni de mal, ni de provecho ni de perjuicio ni de ningún otro nombre de ese estilo. Entonces, ¿qué? ¿Han de ser usadas esas cosas con negligencia (ἀμελῶς)? De ningún modo, pues eso, a su vez, es un mal para la *proairesis* y, en ese sentido, contra naturaleza. Sino que hay que hacerlo al mismo tiempo con interés (ἐπιμελῶς), porque su uso no es indiferente, y a la vez con equilibrio y serenidad” (2.5.1-8)²⁷.

La exterioridad asume aquí una función primordial, en tanto representa el terreno sobre el cual la virtud puede y debe desplegarse²⁸ y la ocasión para demostrar nuestra capacidad de actuar en concordancia con la naturaleza. En otras palabras, lo exterior, lo ajeno, lo que no tiene que ver con la *proairesis* es efectivamente *indiferente* en tanto su ausencia o presencia no deberían determinar nuestra felicidad o infelicidad, pero es en la interacción con lo que no depende de nosotros en donde la virtud y el vicio se ponen de manifiesto, es decir, donde el estado ético y epistémico de nuestra *proairesis* se hace visible²⁹.

Estas razones implican una inversión decisiva de la dirección señalada por Z y C: si Z se mostraba incapaz de constituirse en guía de la acción (en tanto solo podía tener lugar una vez que los acontecimientos han ocurrido), al tiempo que C conducía a una reclusión en la interioridad que equivalía a una renuncia absoluta a la acción, lo que el conjunto de estos elementos revela es, por el contrario, el *imperativo* de proyectarse hacia la esfera de los indiferentes. De allí que la conciencia de la irrevocabilidad de los acontecimientos y la exigencia de distinguir entre lo que DDN y lo que no lo hace, puedan coexistir con la impugnación de la ἀπάθεια en nombre de la preservación de las relaciones naturales y sociales³⁰, la defensa de la generosidad y

²⁷ Cf. en este sentido la discusión acerca de la necesidad de considerar como compatibles y coexistentes en el proficiente a los pares “magnanimidad/cuidado” (μεγαλοφροσύνη)/ἐπιμέλεια (2.5), y “coraje/precaución” (θάρσος/εὐλάβεια) (2.1). Cf. asimismo 3.2.2; 4.11.9-10.

²⁸ Es claro que, proyectado al plano de las relaciones interpersonales, nos encontramos aquí con el delicado problema de la posibilidad de conciliar *utilitarismo* y *amistad desinteresada*, o, puesto en términos kantianos, la problemática de la consideración del otro como un medio o como un fin (en este caso, para el desarrollo y despliegue de la virtud). Aun así, y sin que esto implique que los reclamos anti-utilitaristas queden satisfechos, la doctrina estoica de la οἰκειώσεις permite incorporar en un mismo movimiento la utilidad de los otros y la propia conveniencia, permitiendo la coexistencia de la distinción entre lo propio y lo ajeno y la conservación de las relaciones sociales. Cf. fundamentalmente 2.22.18-20.

²⁹ Cf. 2.1.34-36; 2.5.15-23; 2-16-15; 2.23.35; 3.20.5-15; 3.21.9; 3.24.113.

³⁰ Cf. 3.2.4.

lealtad³¹, la sociabilidad y el trato afectuoso³², y la exigencia de “participar de la fiesta” (4.1.108).

Esto nos permite establecer una serie de conclusiones provisionarias: a) la reclusión absoluta en la esfera hermética de la *proairesis* y el consecuente cercenamiento de todo vínculo con lo exterior no aparece como un objetivo deseable en las *Diss.*; esto se debe al hecho de que b) dicho aislamiento contravendría los deberes del individuo³³ como integrante de un entramado social por cuyo progreso debe esforzarse³⁴, y de que c) la esfera de lo ajeno, de lo indiferente, es el terreno de manifestación de la virtud.

Ahora bien, dado que la esfera de la “libertad” y la esfera de la “interioridad” se identifican, ¿es posible una *acción* que –por ser precisamente tal– trascienda la interioridad *sin por eso perder la libertad y exponerse a perturbaciones?*

6. Acción libre

Establecida la necesidad ética (entendiendo por esto último el *cuidado* tanto propio como de los otros) de abrir el círculo hermético del solipsismo hacia el cual parecía conducir C, permanece pendiente la pregunta acerca de si es posible que tal proyección no sea causa de la pérdida de la libertad. La continuación misma de 2.5 (citado *supra*) no solo confirma explícitamente dicha posibilidad, sino que hace *necesario* suponerla: “Es difícil mezclar y ensamblar el interés (ἐπιμέλειαν) del que se siente afectado por las materias y el equilibrio del indiferente (ἀνεπιστρεπτόντος), pero no imposible. Si no, sería imposible ser feliz” (2.5.9). Aun cuando interpretemos este pasaje como un exceso aislado, existe evidencia sólida de que Epicteto creía que tal posibilidad era efectivamente viable:

“¿Qué impide querer a alguien como mortal, como quien está de paso? ¿O Sócrates no quería a sus hijos? Pero los quería como libre, como quien recuerda que, en primer lugar, hay que ser amigo de la divinidad. Por eso no transgredió nada de lo que convenía a un hombre bueno ni al defenderse ni al proponer su propia pena ni tampoco antes, al participar en el consejo o en campaña [...] ¿No quería a nadie Diógenes, que era tan apacible y filántropo que aceptaba gustoso muchos esfuerzos y miserias del cuerpo por la comunidad de los mortales? Pero,

³¹ Cf. 4.5.15.

³² Cf. 4.4.17; 4.5.17; 4.6.35.

³³ Sobre la problemática de los *kathékonta*, cf., entre otros, 2.14.8; 2.17.31; 2.22.18-20; 3.2.4; 3.7.24-28; 4.12.17.

³⁴ Respecto de la exigencia moral dirigida hacia *el cuidado de los otros* (y no ya solamente de sí mismo), cf. 3.1.10-23; 3.12.22; 3.22.68-72; 3.24.66; 4.1.117.

¿cómo amaba? Como correspondía a un ministro de Zeus, al mismo tiempo tomándose interés (κηδόμενος) y sometido a la divinidad” (3.24.59-67)³⁵.

“Cuando besas a un hijito tuyo o a un hermano o a un amigo, nunca dejes ir del todo tu fantasía ni permitas que tu efusión vaya hasta donde ella quiera, sino tira de ella, conténla, como los que están en pie a espaldas de los que celebran el triunfo y les recuerdan que son humanos. Tú también recuérdate a ti mismo algo así: que amas a un mortal, que no amas nada de lo tuyo; te ha sido dado para este momento, no como cosa inalienable ni para siempre, sino igual que un higo o un racimo de uva de determinada estación del año [...] Y, por lo demás, en el momento en que disfrutes con algo, proponte las representaciones contrarias. ¿Qué mal hay en que, mientras besas a tu hijo, digas susurrando «mañana morirás»? Y lo mismo con el amigo, «mañana te marcharás, o tú o yo, y ya no nos veremos»” (3.24.85-88)³⁶.

El *caveat* que resurge en estos pasajes (el recuerdo constante de la finitud humana y de las fluctuaciones incesantes de la fortuna) ofrece finalmente un derrotero seguro a los caminos abiertos hacia el mundo externo. La interacción con lo exterior efectivamente puede, bajo ciertas condiciones, no constituir una amenaza para la libertad y la imperturbabilidad: en caso de que dediquemos nuestros cuidados a lo exterior, a lo ajeno, pero teniendo presente que se trata de *boni fortunae* que, como tales, no depende de nosotros el adquirirlos o conservarlos, la libertad y la imperturbabilidad no se hallan en peligro. Solo si nuestra relación con los otros deviene una relación de apego excesivo y de dependencia habremos ingresado en el terreno de la esclavitud y de las perturbaciones impuestas por las fluctuaciones de la fortuna. Como el propio Epicteto admite³⁷, tal modificación en nuestra actitud respecto de lo que no depende de nosotros no es una tarea sencilla y precisa de un entrenamiento, una ejercitación que ponga a prueba constantemente qué tipo de vínculos establecemos cotidianamente con el mundo. Pero esto no impide concluir que la noción de “acción libre” no constituye en absoluto un contrasentido en el horizonte de la reflexión de Epicteto. Más aun, podemos aventurar que representa para el estoico la cima del progreso humano, en tanto permite traducir los dictámenes de Z y C en una praxis *racional*³⁸, en una acción que mantenga a salvo lo conveniente y lo provechoso³⁹.

³⁵ Respecto de Sócrates, cf. asimismo 4.1.159: “Toma a Sócrates y míralo, con mujer e hijos, pero como cosa ajena; con patria, pero en cuanto debía y como debía; con parientes, pero todo ello subordinado a la ley y a la obediencia para con ella”.

³⁶ Cf. asimismo 2.23.34-38.

³⁷ Cf. 3.24.84.

³⁸ Cf. 3.10.18.

³⁹ Cf. 1.25.14.

7. Conclusiones

Hemos intentado reconstruir las dos argumentaciones que las *Diss.* presentan como posibles vías de acceso a la libertad y a la *eudaimonía*, indicando las dificultades a las que cada una de ellas conduce. En el caso de Z, hemos insistido en la dificultad de interpretar *ad litteram* aquellos pasajes que sugieren como premisa para el acceso a la libertad la posibilidad de conocer de antemano los designios divinos. Propusimos, por el contrario, que lo que Z exige como condición de posibilidad de la liberación de toda perturbación es el reconocimiento de la inexorabilidad de los acontecimientos y la modificación de nuestra actitud respecto del devenir. Sin embargo, dado que la actitud de contentamiento (y agradecimiento) exigida por Z solo es válida con respecto a nuestra relación con los sucesos presentes y pasados, pero no futuros, Z no puede, en rigor, ofrecer una guía ética para la acción.

En cuanto a C, las dificultades al momento de ser considerada como norma de la praxis residen en otro elemento: si Z parece conducir a la pasividad absoluta, la radicalización presente en C de la teoría estoica de los indiferentes parece derivar en una ética absolutamente clausurada sobre el sujeto. Si esto en sí mismo no constituye un contrasentido, sí representa una seria dificultad cuando evaluamos la coherencia de la reflexión ética de Epicteto y su impronta marcadamente práctica; la serie de imperativos (pedagógicos, sociales y éticos) que permean las *Diss.* difícilmente podrían ser conciliados con el llamado a la reclusión en la interioridad que se encuentra latente en C.

Ante esta dificultad, hemos intentado traer a la luz la relevancia de un *caveat* presente en algunos pasajes de la obra de Epicteto: es posible (y necesario) emerger de la ciudadela interior y proyectarse hacia la esfera de los indiferentes, teniendo siempre presente que lo exterior –precisamente por ser ajeno– no depende de nosotros, y solo en tanto la interacción con los indiferentes esté guiada por la racionalidad y no atente contra la propia conveniencia. Lo decisivo, en todo caso, es que esta alternativa no solo no excluye las estrategias ofrecidas por Z y C, sino que, por el contrario, las presupone como las herramientas teóricas necesarias para asegurar un tipo de praxis como el señalado. Dado que es en dicha alternativa donde se juega la única posibilidad de una “acción libre”, tal solución merece ser atendida.

Referencias bibliográficas

Fuentes

Epicteto (*Diss.*), *Disertaciones*. Traducción y notas de Paloma Ortiz García. Barcelona: Gredos, 1993.

_____ (1961), *The Discourses as reported by Arrian. The Manual and Fragments*. Edición bilingüe; prólogo, traducción y notas de W.A. Oldfather. Londres: Heinemann. 2 vols.

Schenkl, H., ed. (1916), *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*. Leipzig: Teubner.

Bibiligrafía secundaria

Bobzien, Susanne (1998), *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

Botros, Sophie (1985), “Freedom, Causality, Fatalism and Early Stoic Philosophy”, *Phronesis*. **30**: 274-304.

Guariglia, Osvaldo (2002), “Eudemonismo y virtud en la ética antigua: Aristóteles y los estoicos”, *Diálogos*. **80**: 1-47.

Kamtekar, Rachana (1998), “Αἰδώς in Epictetus”, *Classical Philology*. **XCIII/2**: 136-160.

Long, Anthony A. (2002), *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford: Clarendon Press.

_____ (2004), “The Socratic imprint on Epictetus’ philosophy”, en Steven K. Strange; Jack Zupko, eds., *Stoicism: Traditions and Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press; pp. 10-31.

Sharples, Robert W. (1986), “Soft Determinism and Freedom in Early Stoicism”, *Phronesis*. **31**: 266-279.