

# ELENCHOS

Rivista di studi sul pensiero antico

fondata da

GABRIELE GIANNANTONI



BIBLIOPOLIS

«Elenchos». Rivista di studi sul pensiero antico  
fondata da Gabriele Giannantoni  
a cura dell'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee  
del C.N.R.

«Elenchos» è disponibile on-line presso il sito Internet:  
<http://digital.casalini.it>

DIRETTORE:

Anna Maria Ioppolo

COMITATO DIRETTIVO:

Enrico Berti, Aldo Brancacci, Riccardo Chiaradonna, Fernanda Decleva Caizzi, Anna  
Maria Ioppolo, Marwan Rashed, David N. Sedley

RESPONSABILE DI REDAZIONE:

Maria Cristina Dalfino

COMITATO DI REDAZIONE:

Michele Alessandrelli, Aurora Corti, Diana Quarantotto, Francesco Verde

EDITING:

Maria Cristina Dalfino

I contributi vanno indirizzati ad Anna Maria Ioppolo: [ioppolo@uniroma1.it](mailto:ioppolo@uniroma1.it)  
La Direzione di «Elenchos» ha sede presso l'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo  
e Storia delle Idee. Villa Mirafiori, via C. Fea 2, 00161 Roma.  
<http://www.iliesi.cnr.it>  
[elenchos@rmcisadu.let.uniroma1.it](mailto:elenchos@rmcisadu.let.uniroma1.it)  
[c.dalfino@iliesi.cnr.it](mailto:c.dalfino@iliesi.cnr.it)

La Rivista è indicizzata in ERIH (European References Index for Humanities) e in  
SciVerse Scopus.

Periodici e pubblicazioni vanno indirizzati alla Direzione di «Elenchos».

Gli Autori sono pregati di attenersi alle Norme redazionali stampate alla fine del fascicolo.

L'amministrazione di «Elenchos» ha sede presso la casa editrice «Bibliopolis, edizioni  
di filosofia e scienze di Francesco del Franco», 80122 Napoli, via Arangio Ruiz 83.

[www.bibliopolis.it](http://www.bibliopolis.it)

[info@bibliopolis.it](mailto:info@bibliopolis.it)

«Elenchos» ha periodicità semestrale.

Abbonamenti: per l'Italia: € 26,00 (print + on-line € 35,00)

per l'estero: € 30,00 (print + on-line € 40,00)

Un fascicolo: per l'Italia: € 15,00

per l'estero: € 18,00

I versamenti vanno effettuati sul c.c.p. n. 74019035 intestato a: «BIBLIOPOLIS di  
Francesco del Franco», Napoli, via Arangio Ruiz 83.

Autorizzazione del Tribunale di Napoli n. 5805/80

Direttore responsabile: Anna Maria Ioppolo

## SOMMARIO

### STUDI E SAGGI

JEAN-CLAUDE PICOT – WILLIAM BERG: Along a Mountain Path with Empedocles (31 B 24 D.-K.)	p.	5
MAURO BONAZZI: Antifonte presocratico	»	21
ANNA MARIA IOPPOLO: Il concetto di piacere nella filosofia di Aristone di Chio	»	43

### DISCUSSIONI, NOTE E RASSEGNE

FRANCO TRABATTONI: Qual è il significato del <i>Teeteto</i> platonico? In margine a una nuova traduzione commentata del dialogo	»	69
JOHN GLUCKER: Cicero, <i>De finibus</i> , III 15	»	109
RODRIGO SEBASTIÁN BRAICOVICH: ¿Epicteto necesita de Zeus? Gracitud, vergüenza y responsabilidad moral en Epicteto	»	115

### RECENSIONI BIBLIOGRAFICHE

<i>Die Milesier</i> , hrsg. von G. Wöhrle, Bd. 1: <i>Thales</i> ; Bd. 2: <i>Anaximander und Anaximenes</i> (L. Rossetti)	»	135
A. Schwab, <i>Thales von Milet in der frühen christlichen Literatur</i> (C. Vassallo)	»	139
<i>Xénophon. Mémoires</i> , éd. par M. Bandini-L.A. Dorion, Tome II, 1 <sup>re</sup> partie: <i>Livres II-III</i> ; 2 <sup>e</sup> partie: <i>Livre IV</i> (T. Dorandi)	»	147

M.-O. Goulet-Cazé (éd.), <i>Études sur la théorie stoïcienne de l'action</i> (F. Alesse)	p.	151
M. Hatzimichali, <i>Potamo of Alexandria and the Emergence of Eclecticism in Late Hellenistic Philosophy</i> (P.L. Donini)	»	159
H. Seng-M. Tardieu (Hrsgg.), <i>Die Chaldaeischen Orakel: Kontext, Interpretation, Rezeption</i> (F. Ferrari)	»	168
C. Arruzza, <i>Les Malheurs de la Théodicée. Plotin, Origène, Grégoire de Nysse</i> (M. Abbate)	»	172
M.C. De Vita, <i>Giuliano imperatore filosofo neoplatonico</i> (R. Chiaradonna)	»	175
CRITERI REDAZIONALI DELLA RIVISTA	»	187

RODRIGO SEBASTIÁN BRAICOVICH

¿EPICTETO NECESITA DE ZEUS?  
GRATITUD, VERGÜENZA Y RESPONSABILIDAD MORAL  
EN EPICTETO

*Abstract*

Contrary to what has been assumed by several of Epictetus' commentators, I will argue in the present paper that the concept of αἰδώς in Epictetus cannot be reduced to the modern notion of moral conscience, given that the mental phenomenon of αἰδώς (which is closer to the idea of shame than has been assumed by some authors) involves the presence of a transcendent *other*. The consequences concerning the ethical and theological foundations of Epictetus' thought which derive from this impossibility cannot be neglected if we aim to comprehend the singularity of the author's place in Stoicism.

*Keywords*

Stoicism, theology, alterity, αἰδώς, solipsism

1. *Introducción*

Si bien la distinción popularizada a mediados del siglo pasado por E.R. Dodds<sup>1</sup> (siguiendo, entre otros, a Ruth Benedict) entre *culturas de la vergüenza* y *culturas de la culpa* ha sido fuertemente cuestionada desde Bernard Williams en adelante<sup>2</sup>, una primera reconstrucción su-

<sup>1</sup> Cfr. E.R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951.

<sup>2</sup> A pesar de que, como afirma acertadamente David Konstan, hoy en día

perfidia del concepto de αἰδώς en las *Dissertationes* [Diss.] de Epicteto podría ser interpretada como evidencia en favor de una de las hipótesis centrales de Dodds, a saber, que el desarrollo de la filosofía greco-romana representa un proceso de pasaje de una cultura de la vergüenza

«nos avergonzamos de la vergüenza» (D. KONSTAN, *Shame in Ancient Greece*, «Social Research», LXX (2003) p. 1049), en el sentido de que los estudios que siguen la línea interpretativa iniciada por Ruth Benedict tienden a desestimar el sentimiento de la vergüenza por considerarlo un fenómeno esencialmente primitivo en virtud de su carácter heterónomo, existe una tendencia importante en la filosofía contemporánea que aboga por una reivindicación del concepto de vergüenza en función de la dimensión social implicada en el mismo (cfr., entre otros, B. WILLIAMS, *Shame and Necessity*, Berkeley 1993; D. CAIRNS, *Αἰδώς. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford 1993; A.W. SAXONHOUSE, *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge 2005; P. HUTCHINSON, *Shame and Philosophy. An Investigation in the Philosophy of Emotions and Ethics*, New York 2008). Bernard Williams ha intentado rescatar al sentimiento de vergüenza de la acusación (post-kantiana) de heteronomía: de acuerdo al autor, dicho sentimiento no depende necesariamente de la mirada del otro en tanto prójimo, sino que puede también constituir el producto de la mirada que nosotros proyectamos sobre nosotros mismos, i.e., la mirada de *un otro que ha sido internalizado*. En la medida en que esto es así, la vergüenza no tiene por qué ser considerada un acto esencialmente heterónomo, y la distancia con la noción de culpa se ve drásticamente reducida. Douglas Cairns, quien ha realizado lo que es hasta el momento el análisis más profundo y detallado del concepto de αἰδώς en el mundo clásico, continúa la senda señalada por Williams. En efecto, la crítica central de Cairns a la tradición que él denomina “shame-culture theorists” (i.e., aquellos teóricos que construyen sus análisis sobre la distinción establecida por Benedict, Dodds, etc.) consiste en señalar el carácter esencialmente esquemático de la dicotomía vergüenza-culpa (cfr. D. CAIRNS, *op. cit.*, pp. 14-47). De acuerdo al autor, el error de dicha tradición ha consistido en suponer que, a diferencia del concepto de culpa, el concepto de vergüenza supone necesariamente la mirada del otro, ya sea a través de la censura o la aprobación públicas: «Shame does require the concept of an ‘other’, but the ‘other’ may be wholly internalized, such that one can be an observer to oneself» (*ibid.*, p. 18). Dado que el otro *en tanto prójimo* no es esencial para la manifestación de la vergüenza, la antítesis entre los dos tipos de culturas se vuelve absolutamente estéril, en la medida en que ya no constituye «una herramienta útil para una distinción cualitativa entre sociedades» (*ibid.*, p. 42). Saxonhouse, por su parte, propone rescatar la función social representada por la mirada del otro y restituir a αἰδώς el valor que le otorgaban autores como Protágoras en tanto condición de posibilidad de la vida social (cfr. A.W. SAXONHOUSE, *op. cit.*, pp. 70-6).

hacia una cultura de la culpa. En efecto, el desarrollo que encontramos en las *Diss.* de los conceptos – íntimamente vinculados para Epicteto – de αἰδώς<sup>3</sup> y αἰσχύνη (vergüenza o sentido de la vergüenza) parece ciertamente evidenciar uno de los elementos centrales que constituyen el pasaje a una cultura de la culpa, a saber, el abandono del *tribunal público* como única o, cuanto menos, primordial instancia de enjuiciamiento de las acciones realizadas por el individuo, en favor de un *tribunal interior*.

Dicha impresión se refuerza cuando analizamos el concepto de αἰδώς a la luz de la interpretación del mismo ofrecida por Rachana Kamtekar en su ya clásico estudio *Αἰδώς in Epictetus*<sup>4</sup>. Aun cuando Kamtekar no se pronuncie explícitamente respecto de la adecuación o inadecuación de la dicotomía “culturas de la vergüenza / culturas de la culpa”, la autora interpreta la noción de αἰδώς en Epicteto como el resultado de un pasaje que se produce en la esfera subjetiva individual desde la vergüenza a la autonomía: «La preocupación por la propia reputación se transmuta en αἰδώς cuando uno reemplaza a los otros reales por cuyos juicios uno se preocupa, cuando uno se reconoce a sí mismo como su propio juez»<sup>5</sup>. Este proceso conduce a la conquista de lo que la autora considera como una prefiguración temprana del concepto de conciencia, i.e., una instancia de «auto-evaluación auto-suficiente»<sup>6</sup>. La reconstrucción realizada por Kamtekar del concepto de αἰδώς parece ser inobjetable en sus puntos centrales, y desde su publicación en 1998 ha devenido un lugar obligado de referencia para la

<sup>3</sup> Si bien buena parte de la tradición de comentaristas y traductores de Epicteto ha coincidido en traducir el término como “self respect” (cfr. K. SEDDON, *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebes. Guides to Stoic Living*, New York 2006, p. 210), en las siguientes páginas propondré interpretar el término en un sentido más cercano a αἰσχύνη y a la propia tradición semántica que refleja el término αἰδώς desde Homero (donde aparece fundamentalmente como “vergüenza”); en un sentido básico, sugeriré interpretar el término como la *capacidad de sentir vergüenza*.

<sup>4</sup> R. KAMTEKAR, *Αἰδώς in Epictetus*, «Classical Philology», xciii (1998) pp. 136-60.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 158.

comprensión de dicho concepto<sup>7</sup>. El mérito central del artículo de Kamtekar consiste no sólo en haber traído a la luz la centralidad del concepto de αἰδώς para la comprensión del proceso de construcción de la subjetividad ética en Epicteto, sino también en haber ofrecido una reconstrucción de la función que dicho concepto asume en relación con la problemática de la evaluación respecto de la corrección de nuestros actos.

No obstante ello, intentaré demostrar en las siguientes páginas que la interpretación ofrecida por Kamtekar presenta una dificultad esencial, que consiste en el hecho de que se desentiende por completo de la pregunta por la *dimensión teológica* subyacente al desarrollo que realiza Epicteto del concepto de αἰδώς. Desde ya, una omisión de ese tipo podría fundarse en una razón sumamente atendible, a saber, la suposición de que la retórica teológica de Epicteto constituye – al menos en este punto – un mero dispositivo pedagógico que puede ser conceptualmente reducido – sin pérdida alguna – a la interacción entre el individuo y su yo (real o normativo) o su conciencia. Si bien es imposible establecer si ésa es efectivamente la razón que fundamenta el silencio de Kamtekar en relación con la función de la divinidad en el mecanismo de αἰδώς, lo cierto es que la única mención que encontramos a este respecto consiste en señalar que el recurso de Epicteto a la idea de una divinidad que observa todo tiene como objetivo *provocar vergüenza* en el interlocutor<sup>8</sup>. No obstante, sugeriré en la siguiente sección que *Epicteto necesita de Zeus*, y no (únicamente) para generar vergüenza en el proficiente, sino también como salvaguarda contra el relativismo y la creencia de que nuestras acciones no tienen consecuen-

<sup>7</sup> Cfr., ad es., T. BRENNAN, *The Stoic Life. Emotions, Duties, and Fate*, Oxford 2005, p. 111; J. COOPER, *The Emotional Life of the Wise*, «The Southern Journal of Philosophy», XLIII (2005) p. 217; K. SEDDON, *op. cit.*, p. 99; W.O. STEPHENS, *Stoic Ethics: Epictetus and Happiness as Freedom*, London 2007, p. 42; M. SCHOFIELD, *Epictetus: Socratic, Cynic, Stoic*, «The Philosophical Quarterly», LIV (2004) p. 453; ID., *Epictetus on Cynicism*, en A.S. MASON-T. SCALTSAS (eds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford 2007, p. 77; S. WHITE, *Stoic Selection: Objects, Actions, and Agents*, en A. NIGHTINGALE-D. SEDLEY (eds.), *Ancient Models of Mind. Studies in Human and Divine Rationality*, Cambridge 2010, p. 120.

<sup>8</sup> R. KAMTEKAR, *art. cit.*, p. 157.

cias<sup>9</sup>. Sugeriré además que la desatención de la figura de la divinidad posee consecuencias importantes para la comprensión de la ética de Epicteto, en tanto implica suponer, erróneamente, que es posible reducir la evaluación acerca de la corrección de nuestras acciones a un proceso que se produce en el espacio clausurado de la subjetividad.

## 2. *Αἰδώς* y el sentimiento de vergüenza

Contrariamente a la propuesta de Kamtekar, quien define el concepto de αἰδώς en Epicteto como «un tipo de juicio respecto de lo apropiado (*appropriateness*) que guía las acciones y reacciones» del individuo [de ahora en más Aj], sugiero interpretar dicho concepto como la *capacidad de sentir vergüenza por las acciones realizadas* [Av]<sup>10</sup>. A primera vista, la diferencia entre ambas definiciones podría no ser considerada decisiva, en tanto Kamtekar parece presuponer la capacidad de sentir vergüenza como *condición* para el proceso (intelectual) de auto-evaluación con el cual identifica a la noción de αἰδώς. No obstante, la distancia entre Aj y Av es sustantiva por dos razones fundamentales: la primera de ellas consiste en que Aj identifica explícitamente a αἰδώς con un proceso de tipo intelectual; la segunda razón consiste en que, como consecuencia de lo anterior, Aj implica una ruptura absoluta con la tradición semántica del término<sup>11</sup>. Los problemas que se derivan de esto son varios. En primer lugar, explicar cómo es posible que αἰδώς

<sup>9</sup> Como intentaré demostrar más abajo, la concepción de la responsabilidad por nuestras acciones que propone Epicteto en ciertos pasajes parece encuadrarse mejor en esta línea de argumentación que en la argumentación relativa al problema del determinismo y compatibilismo.

<sup>10</sup> En rigor, difícilmente podamos encontrar un sentido único que cubra la totalidad del campo semántico implicado en la noción de αἰδώς. Considero, no obstante, que Av – a diferencia de Aj – permite comprender la mayor parte (sino la totalidad) de los pasajes de las *Diss.* en los cuales encontramos los términos αἰδώς y αἰδήμων.

<sup>11</sup> Para una reconstrucción de la idea de vergüenza, cfr. E.R. DODDS, *op. cit.*; B. WILLIAMS, *op. cit.*; D. CAIRNS, *op. cit.*; A.W.H. ADKINS, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford 1960; A.W. SAXONHOUSE, *op. cit.*; R.A. KASTER, *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, Oxford 2005.

pueda *perderse* no parece una tarea fácil si aceptamos Aj<sup>12</sup>. En segundo término, suponer una ruptura tan decisiva con el núcleo semántico que el término exhibe desde Homero hasta la época del propio Epicteto implica desatender el profundo vínculo semántico que este último establece entre αἰδώς y αἰσχύνη<sup>13</sup>. Por último, y éste es el punto que considero central, Aj no alcanza a explicar la función que cumple la figura de la divinidad en el desarrollo de la problemática de αἰδώς<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Cfr. II 4, 1-3; II 10, 15-23; III 18, 6-7; IV 9, 5-9. Es preciso resaltar el hecho de que, si bien por momentos Epicteto parece adoptar cierto tono apocalíptico en cuanto a las consecuencias psíquicas de nuestras decisiones erróneas (ad es., la pérdida de αἰδώς), dicho tono responde exclusivamente a una estrategia pedagógica, como también lo hace su contracara, a saber: la insistencia del autor en la posibilidad, completamente cercana a cada individuo, de ingresar en el camino del perfeccionamiento moral. Cfr., paradigmáticamente, IV 9.

<sup>13</sup> Cfr., entre otros, II 10, 29; III 7, 27; IV 9, 16; fr. 14. Los escasos fragmentos pertenecientes al estoicismo antiguo que se vinculan con esta problemática no parecen permitir una vinculación como la que establece Epicteto entre αἰδώς y αἰσχύνη: αἰδώς constituye una εὐπάθεια, en tanto que αἰσχύνη aparece como una especie de miedo (específicamente: miedo a la mala reputación, ἄδοξία), siendo el miedo la única de las cuatro pasiones principales que no posee un correlato positivo (cfr. DIOG. LAERT. VII 112; STOB. *eccl.* II 60). En pocas palabras, αἰδώς y αἰσχύνη parecen constituir dos fenómenos claramente distinguibles en vistas del lugar que el otro ocupa en su producción: αἰσχύνη constituye el miedo a la mala reputación, mientras que αἰδώς representa la precaución (εὐλάβεια) respecto de la censura *justificada*, lo cual sugiere que la instancia decisiva en la evaluación de la corrección de mis actos no es la opinión del otro sino cierto criterio de evaluación objetivo. No obstante, DIOG. LAERT. VII 127 considera implícitamente el sentimiento de αἰσχύνη como un acto deseable, en tanto implica el reconocimiento de que hemos actuado incorrectamente (αἰσχυνόμεθα γοῦν ἐφ' οἷς κακῶς πράττομεν).

<sup>14</sup> Un elemento adicional que profundiza la distancia entre Aj y Av consiste en el hecho de que, a pesar de que Kamtekar indica inicialmente que αἰδώς se «manifiesta en actitudes como la vergüenza y el respeto por uno mismo (*self-respect*)» (R. KAMTEKAR, *art. cit.*, p. 136), el papel que ocupa el sentimiento de la vergüenza en el desarrollo posterior de su argumentación es prácticamente nulo. Por otra parte, las dificultades que se derivan de la propuesta de Kamtekar se hacen evidentes cuando intentamos releer los pasajes en los cuales aparecen αἰδώς y αἰδήμων a la luz de Aj; no es casual, en este sentido, que la autora opte por traducir αἰδώς por “self-respect”, un concepto que, si bien no posee una vinculación auto-evidente con la definición propuesta por Aj, acerca αἰδώς a la tradición semántica del término.

En efecto, el desarrollo argumentativo sobre el cual se apoya Aj supone no sólo un proceso de conquista de la propia autonomía en el sentido de abandonar la mirada del prójimo como criterio final para evaluar las propias acciones, sino que supone el abandono de *toda mirada*, incluida la de Zeus. Esto no representa una consecuencia que se deriva de la argumentación de Kamtekar *a su pesar*, sino que constituye uno de los corolarios que la autora busca explícitamente establecer, a saber, que la figura del δαίμων que aparece en las *Diss.* constituye una prefiguración del concepto moderno de conciencia. Ahora bien: si este dios interior no es, como sugiere la autora, otra cosa que «la mejor parte de nosotros, nuestra razón»<sup>15</sup>, ¿porqué entonces el recurso por parte de Epicteto a un lenguaje tan marcadamente personalista?, ¿porqué la insistencia en la imagen de una divinidad que lo ve y lo escucha todo<sup>16</sup>?

«Puso nada menos que a cada uno un δαίμων como protector personal y le encargó que lo cuidase y que fuese incansable e imposible de engañar. ¿A qué otro guardián mejor y más cuidadoso nos pudo entregar a cada uno de nosotros? Así que cuando cerréis las puertas y hagáis la oscuridad dentro, acordaos de no decir nunca que estáis solos, porque no lo estáis, sino que la divinidad está dentro y vuestro δαίμων también. Y ¿qué necesidad tienen ellos de luz para ver lo que hacéis? A esa divinidad convendría que también vosotros le prestarais juramento, como los soldados al César. [...] ¿Que qué vais a jurar? Que nunca desobedeceréis, ni os quejaréis, ni reclamaréis por ninguna de las cosas que él os dio, y que no haréis o soportaréis de mala gana lo forzoso?» (I 14, 12-16<sup>17</sup>).

«Dicen los filósofos que hay que aprender primero que la divinidad existe y que tiene providencia de todo y que no es posible pasarle desapercibido no sólo al obrar, sino tampoco al pensar o sentir; y, luego, qué características tiene. Pues es necesario que quien quiera

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 155. Cfr. asimismo K. IERODIAKONOU, *The Philosopher as God's Messenger*, en A.S. MASON-T. SCALTSAS (eds.), *The Philosophy of Epictetus*, cit., p. 70; A.A. LONG, *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford 2002, p. 166.

<sup>16</sup> Cfr. I 12, 3; I 14, 12-17; I 30, 1; II 14, 11-13; II 8, 11-20; II 18, 19.

<sup>17</sup> Las citas textuales proceden, con leves modificaciones, de la traducción de P. ORTÍZ GARCÍA, *Epicteto. Disertaciones*, Madrid 1993.

agradarle y obedecerla intente, en la medida de lo posible, asemejarse a ella tal cual la halle. Si la divinidad es leal, también él ha de ser leal; si libre, también él libre» (II 14, 11-13).

«Tú eres primordial, tú eres una chispa divina, tienes en ti mismo una parte de ella. Entonces, ¿por qué no reconoces tu parentesco? ¿Por qué no sabes de dónde procedes? [...] Cuando estás en compañía, cuando te entrenas, cuando charlas, ¿no sabes que alimentas a la divinidad, que entrenas a la divinidad? Llevas a la divinidad contigo de un lado a otro, desdichado, y no lo sabes. [...] Lo llevas en ti mismo y no te das cuenta de que estás salpicándolo con pensamientos impuros, con acciones sucias. Si estuvieras ante una estatua del dios no te atreverías a hacer nada de lo que haces; y estando presente en tu interior la propia divinidad, que lo ve y escucha todo, ¿no te da vergüenza pensar y hacer esas cosas, ignorante de tu propia naturaleza, maldito de la divinidad? [...] Siendo tú obra de ese demiurgo, ¿le pones en vergüenza?» (II 8, 11-20).

La función que Kamtekar asigna a la figura de la divinidad en estos pasajes se reduce a generar en el individuo *vergüenza* por las acciones realizadas. Si bien la definición que propuse más arriba implica una vinculación directa del concepto de αἰδώς con la noción de vergüenza, es preciso resaltar que esto no implica *identificar* a αἰδώς con el sentimiento mismo de vergüenza, sino con la *capacidad* de experimentar dicho sentimiento. Esta especificación es decisiva: αἰδήμων no es quien siente vergüenza por los actos realizados, sino aquél que está dispuesto a someter sus actos a evaluación. Lo que Epicteto busca, a fin de cuentas, no es despertar en el otro el sentimiento de vergüenza, sino más bien evitar que caiga en la *desvergüenza*, i.e., la condición de aquél que no se considera obligado a dar cuenta de sus acciones<sup>18</sup>. El objetivo no consiste, en última instancia, en sonrojarse,

<sup>18</sup> Αἰδώς es, en este sentido, la condición de posibilidad no sólo de todo diálogo racional, como sucedía con αἰσχύνη en el *Gorgias* platónico, sino de la existencia misma de las relaciones intersubjetivas. Cfr. I 5, 1-10; II 22, 30; IV 5, 21 (en I 16, 8 encontramos a αἰσχύνη cumpliendo idéntica función); cfr. B.L. HIJMANS, *Askesis. Notes on Epictetus' Educational System*, Assen 1959, pp. 29-30; PLAT. *Gorg.* 482 c-484 c; R.B. CAIN, *Shame and Ambiguity in Plato's 'Gorgias'*, «Philosophy & Rhetoric», xli (2008) pp. 212-37.

sino en demostrar que uno *es capaz* de hacerlo, esto es, que uno considera que ciertas acciones son un motivo legítimo de censura o aprobación; en otras palabras: que uno se considera permeable ante la mirada ajena<sup>19</sup>. (Lo opuesto de la vergüenza no es, en este sentido, la ausencia de vergüenza, sino la *desvergüenza* – ἀναισχυντία – en tanto disposición anímica<sup>20</sup>.) A pesar de que David Konstan ha advertido (contra Bernard Williams) respecto de la inadecuación de identificar sin más los términos αἰδώς y αἰσχύνη, dado que (de acuerdo al autor, quien sigue en este punto a Cairns) aun cuando ambos términos comparten una dimensión prospectiva (i.e., orientada hacia el futuro), sólo el segundo posee complementariamente la función de designar la (auto)-censura por un acto *ya realizado*<sup>21</sup>, considero que la comprensión de αἰδώς como la *capacidad de sentir vergüenza* involucra en un solo movimiento ambas dimensiones, en tanto hace lugar no sólo al *acto* de sentir vergüenza por una acción realizada sino a dicha capacidad como un mecanismo de auto-restricción moral que se pone en acción cuando evaluamos distintos cursos de acción<sup>22</sup>.

### 3. Responsabilidad moral

Como ya ha sido señalado por Susanne Bobzien, el enfoque de Epicteto sobre la problemática de la libertad y su vinculación con el

<sup>19</sup> La cercanía semántica entre αἰδώς y las ideas de “decencia” o “decoro” no es casual, dado el contexto en el que escribe Epicteto. Cfr. I 4, 20; II 4, 2; II 8, 15; II 10, 18; III 7, 27; IV 8, 33; IV 9, 9; IV 12, 6; fr. 14. Este sentido se ve perfectamente expresado en la propuesta de Anthony Long de reunir el conjunto de términos αἰδώς, πιστός y γενναῖος bajo la idea de “integridad”; cfr. A.A. LONG, *op. cit.*, pp. 222-9. Cfr. asimismo R.A. KASTER, *op. cit.*, p. 92.

<sup>20</sup> No es preciso alcanzar los límites de Teofrasto en este punto: el rigorismo ético de Epicteto lo lleva a considerar como expresión de ἀναισχυντία la mera defensa de máximas epicúreas (cfr. II 20, 27).

<sup>21</sup> Cfr. D. KONSTAN, *art. cit.*, p. 1036.

<sup>22</sup> Esto no significa, desde ya, que ambas perspectivas se encuentren en un mismo nivel: dada la matriz primordialmente pedagógica de la práctica filosófica de Epicteto, la dimensión retrospectiva se halla subordinada a la dimensión prospectiva.

concepto de “lo que depende de nosotros” (ἐφ’ ἡμῶν) se enmarca en una reflexión eminentemente práctica, a saber, la de ofrecer una guía para la acción, un criterio que nos permita alcanzar la ausencia de perturbaciones<sup>23</sup>. La pregunta acerca de si Epicteto creía o no que somos moralmente responsables por nuestras acciones en el sentido específico de que debemos responder por las consecuencias que nuestros actos tienen sobre los individuos que nos rodean (denominaré [RM] a esta concepción de la responsabilidad) se torna, en este sentido, difícil de responder, y ello por dos razones: la primera de ellas consiste en la escasez de elementos presentes en las *Diss.* que nos permitan determinar hasta qué grado Epicteto adhirió a la concepción determinista del devenir cósmico y de la acción humana defendida por el estoicismo antiguo; la segunda razón consiste en la ausencia absoluta en las *Diss.* de un abordaje explícito de la problemática del compatibilismo<sup>24</sup>. En pocas palabras, aun cuando pudiéramos concluir convincentemente que Epicteto efectivamente adhirió a una concepción determinista de la acción humana, no poseemos elementos que nos permitan decidir si consideraba que dicho determinismo era compatible con la idea de RM.

Existen, no obstante, dos pasajes en los que encontramos el término ὑπεύθυνος, uno de los dos términos griegos que ofrecen un equivalente parcial con el concepto cristiano y moderno de responsabilidad<sup>25</sup>:

«¿No das más bien gracias (εὐχαριστεῖς) a los dioses porque te pusieron por encima de cuanto no depende de ti, y sólo te hicieron responsable (ὑπεύθυνον) de lo que depende de ti? No te hicieron responsable de tus padres, no te hicieron responsable de tus hermanos, no te hicieron responsable de tu cuerpo, de tu hacienda, de tu muerte, de tu vida.

<sup>23</sup> Cfr. S. BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 1998, pp. 337-8.

<sup>24</sup> Cfr. R.S. BRAICOVICH, *Freedom and Epistemic Determinism in Epictetus' Discourses*, «The Classical Quarterly», LX (2010) pp. 214-7.

<sup>25</sup> El otro término que puede ser aproximado a nuestro concepto de responsabilidad es ἀξία, un término que, no obstante, no implica distinción alguna entre responsabilidad *moral* y responsabilidad *causal*.

«De qué te hicieron responsable? De lo único que está en tu mano: del uso debido de las representaciones» (I 12, 32-35).

«Los bienes paternos, el campito y la casita y la posada y los esclavitos [...] nada de eso es propio del hombre, sino todo ajeno, esclavo, entregado por los dueños a la responsabilidad (ὑπεύθυνα) unas veces de unos, otras de otros» (IV 5, 15).

La idea implícita en ambos pasajes parece ser la de que somos responsables por nuestra alma (o, más específicamente, nuestra προαίρεσις) en el sentido de que somos responsables por lo que le ocurra, es decir, por el *estado* en el que se encuentre a cada momento (denominaré [RME] a esta concepción de la responsabilidad). En este sentido específico, el acento no está puesto en nuestra responsabilidad por las acciones que realizamos, es decir, *las acciones que realiza nuestra alma*, sino que somos responsables por *el estado en el cual el alma se encuentra* a cada momento. (Desde ya, esto implica que *también* somos responsables, en sentido indirecto, por las acciones que realizamos, en tanto son esas acciones las que determinan el estado actual del alma.) La diferencia fundamental que existe entre esta concepción y RM consiste en que si bien en ambos casos nuestra responsabilidad por las acciones realizadas es *indirecta* (en tanto lo que importa son las *consecuencias* de nuestra acción y no la acción misma), el destinatario último de dichas consecuencias es distinto en ambos planteos: en el caso de RM, aquél que sufre los efectos de nuestras acciones es (al menos desde el punto de vista ético y jurídicamente relevante) el prójimo; en el caso de RME, quien sufre las consecuencias es el alma del individuo que realiza la acción<sup>26</sup>. En pocas palabras, la dimensión de la acción que se halla sujeta a la censura o aprobación moral es la acción en tanto revierte sobre su origen, i.e., el alma del agente.

Como se hace evidente, RME no posee ninguna relación explícita con la problemática del determinismo: que seamos responsables por nuestras acciones en el sentido de que las mismas constituyen el único

<sup>26</sup> No sugiero con esto ni que RM niegue las consecuencias de nuestras acciones sobre nuestra propia alma ni que RME niegue las consecuencias de las mismas sobre el prójimo, sino simplemente que existe una diferencia entre ambas concepciones en relación con lo que es *éticamente relevante* cuando se trata de precisar el concepto de responsabilidad.

*objeto de legítima preocupación para nosotros* (en la medida en que contribuyen a reformar o reforzar cierta disposición anímica) es independiente de que dichas acciones estén determinadas o no<sup>27</sup>. Dado que RME es una perspectiva que se enmarca en un programa primordialmente terapéutico, el objetivo no es definir un criterio que nos permita decidir qué tipos de acciones son objeto legítimo de censura (y aprobación) por sus consecuencias intrasubjetivas sino decidir qué tipos de acciones son objeto legítimo de *preocupación* desde la perspectiva de la *eudaimonia*<sup>28</sup>.

#### 4. Consecuencialismo, gratitud y responsabilidad por lo dado

Considerado desde la perspectiva de la responsabilidad por nuestras acciones, el recurso a la idea de una divinidad interior omnisciente asume dos funciones complementarias: la primera de ellas consiste en recordarnos que *cada una de nuestras acciones tiene consecuencias*. Como se hace evidente, no obstante, las consecuencias que preocupan a Epicteto no son las que se siguen de un otro que reacciona frente a nuestras acciones, como podría serlo la censura pública por una acción que hemos

<sup>27</sup> Desde una perspectiva holbachiana, se podría argumentar que el determinismo, lejos de quedar excluido, podría ser la única alternativa coherente con la preocupación de Epicteto respecto del estado de nuestra alma: si las acciones que realizamos no fueran una *función* de nuestra disposición anímica, i.e., si las acciones que realizamos fueran independientes de esta última y no estuvieran determinadas por ella, la preocupación de Epicteto por dicha disposición perdería (parcialmente) su asidero teórico. En otras palabras, sólo si considero que X es una consecuencia *necesaria* de Z tendrá sentido concentrar mis esfuerzos en evitar Z por todos los medios; si X no fuera una consecuencia necesaria de Z (i.e., si nuestras acciones fueran indeterminadas – por nuestra disposición anímica – y pudiéramos actuar virtuosamente *aun a pesar de poseer una disposición viciosa*), tal esfuerzo perdería buena parte de su fuerza motivacional, al menos desde una perspectiva pedagógico-psicagógica.

<sup>28</sup> Para una interpretación alternativa del concepto de responsabilidad moral en Epicteto, cfr. R. SALLES, *Epictetus on Moral Responsibility for Precipitate Action*, en C. BOBONICH-P. DESTREE (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, Leiden 2007, pp. 249-63.

realizado y que nuestro prójimo considera deshonesto o indecoroso, la caída de la gracia divina a causa de nuestras acciones pecaminosas o el consecuente castigo divino una vez que hemos muerto<sup>29</sup>. Las consecuencias que le preocupan son aquellas que repercuten directamente sobre el individuo y que son el corolario inevitable e inmediato de la realización de cierto tipo de acciones. Tales consecuencias son los *efectos* que nuestras acciones tienen *sobre nuestra propia alma*. En este punto (y haciendo a un lado un pasaje que parecería sugerir una concepción deontológica de la acción humana<sup>30</sup>), la tendencia dominante en las *Diss.* consiste en adoptar una posición parcialmente consecuencialista, a partir de la cual lo que hace indeseable o censurable a cierto tipo de acciones no es su disvalor moral intrínseco, sino el estado anímico al cual el individuo se ve llevado al realizar las mismas:

«Hay, como ordenados por la ley, ciertos castigos para los que desobedecen al gobierno divino: ‘El que considera que es un bien algo distinto de lo que depende de la proairesis que envidie, que ansíe, que adule, que se altere. El que considere que es un mal alguna otra cosa que se entristezca, que sufra, que se lamente, que sea desdichado’» (III 11, 1-3).

«¿Verdad que [...] la ley que reclama los mayores castigos para los que han fallado en lo más importante es divina, poderosa e ineludible? ¿Y qué dice? ‘El que pretenda lo que nada tiene que ver con él sea fanfarrón, sea vacuo; el que desobedezca al divino gobierno sea vil, que sea esclavo, que esté triste, que padezca envidia’» (III 24, 42-43)<sup>31</sup>.

Como se hace evidente, las consecuencias que debemos temer (o perseguir) no son de tipo social, y esto en dos sentidos: en primer lugar, no es la censura efectiva por parte de nuestros conciudadanos lo que hace que ciertas acciones sean desaconsejables, en tanto su opinión pertenece al terreno de lo que no depende de nosotros, de lo indife-

<sup>29</sup> Cfr. III 13, 14-16.

<sup>30</sup> «- ¿Y de qué le sirve obrar bien? - ¿Y de qué le sirve al que escribe el nombre de “Dión” escribirlo como ha de ser? Para escribirlo. - Entonces, ¿no obtiene ninguna recompensa? - ¿Buscas para el hombre bueno una recompensa mayor que la de hacer lo bueno y lo justo?» (III 24, 51).

<sup>31</sup> Cfr. asimismo IV 1, 120-127.

rente, de lo que *nada tiene que ver con nosotros*. En segundo lugar, tampoco son los posibles efectos (ya sea físicos o psíquicos) que nuestras acciones podrían tener sobre los demás lo que preocupa a Epicteto, dado que, en rigor, los individuos que me rodean pertenecen *ellos mismos* (en tanto personas) al terreno de lo que yo debería considerar como indiferente<sup>32</sup>. Esto no significa, desde ya, que Epicteto sugiera que *debamos* desentendernos de las repercusiones externas de nuestras acciones, sino simplemente que, *desde la perspectiva de la virtud*, lo decisivo es el tipo de disposición anímica que se encuentra en la base (causal) de dichas acciones<sup>33</sup>. En suma: si existen ciertas acciones que deben ser evitadas, esto no se debe a las consecuencias que las mismas puedan tener en los que nos rodean, ni se trata de acciones que hayan de ser evitadas por temor al castigo divino, sino que se debe al hecho de que las mismas son expresión de una disposición anímica viciosa o deficiente y de que el acto mismo de realizarlas contribuye a profundizar en el alma dicha disposición<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> En rigor, lo único que no es ni debería sernos indiferente – cuando pensamos en las relaciones intersubjetivas – es la *actitud* que nosotros mismos exhibimos en relación con lo que nos rodea (parientes, amigos, riquezas, etc.), y esto solo en la medida en que la actitud que adoptemos ante los demás pone en evidencia nuestra cualidad moral/intelectual. Si bien Gretchen Reydams-Schils ha expresado reservas respecto de la inclusión del prójimo en la categoría de los indiferentes en lo que respecta al estoicismo romano, la autora defiende su argumento apoyándose casi exclusivamente en Séneca, Marco Aurelio y Hierócles, lo cual transforma en una petición de principio su pretensión de que dicha conclusión se hace extensiva a Epicteto. Cfr. G. REYDAMS-SCHILS, *The Roman Stoics. Self, Responsibility and Affection*, Chicago 2005, pp. 70-82.

<sup>33</sup> La posición de Epicteto no puede ser reducida, no obstante, a la mera advertencia respecto de que debemos buscar la causa en lugar de contentarnos con el efecto. La relación causal entre la disposición anímica de un individuo y las acciones que emanan de ella es (aristotélicamente) compleja: las acciones de un individuo son una expresión necesaria de la disposición (epistémica) de su alma al momento de realizar una acción, pero la realización de cada acción contribuye a reformar o reforzar la disposición anímica que será la fuente de futuras acciones. Cfr., entre otros, II 19.

<sup>34</sup> Considerado desde la perspectiva axiológica inversa, ciertas acciones son deseables, y esto a causa de que las mismas no sólo expresan el carácter virtuoso de nuestra alma, sino que refuerzan y profundizan esa disposición anímica.

La segunda función que asume la figura de la divinidad omnipresente consiste en enfatizar el hecho de que somos responsables – en el sentido de RME – por (lo mejor de) nuestra alma, en la medida en que ella constituye un regalo de la divinidad. Retornando a RME, rendir cuentas cotidianamente por nuestras acciones consiste en dar cuentas respecto de qué hemos hecho con aquello que nos ha sido dado, y la censura de Epicteto hacia sus interlocutores no expresa un reproche por las acciones realizadas, sino por haber *desaprovechado* o permitido que se arruinen los dones que la divinidad nos ha dado en tanto seres humanos. Estos dones son algo por lo cual debemos velar, algo por lo cual debemos preocuparnos y en cuyo cuidado tenemos que ocuparnos; en eso consiste, a fin de cuentas, la *epimeleia* propuesta por Epicteto<sup>35</sup>.

«[Zeus dice a Epicteto] Te di una parte de nosotros mismos, la capacidad de impulso y repulsión, de deseo y de rechazo, y, en pocas palabras, la de servirte de las representaciones; si te ocupas de ella y cifras en ella tu bien, nunca hallarás impedimentos ni tropezarás con trabas» (I 1, 11). «La divinidad no sólo nos concedió esas capacidades con las que podemos soportar todo lo que suceda [...] sino que además [...] nos las concedió incoercibles, libres de impedimentos, inesclavizables, las hizo absolutamente dependientes de nosotros. [...] ¿Y aún poseyendo estos dones libres y vuestros no os servís de ellos ni os dais cuenta de lo que habéis recibido ni de manos de quién, sino que seguís sentados padeciendo y angustiándoos, unos, ciegos para con el propio dador y sin reconocer al benefactor; otros, arrastrados por la bajeza a los reproches y las quejas contra la divinidad»» (I 6, 40-42).

«Me basta con poder extender las manos hacia la divinidad y decir: ‘No descuidé las facultades que recibí de ti para percatarme de tu gobierno y comprenderlo. Mira cómo he utilizado los sentidos, mira cómo las preconcepciones. ¿Verdad que nunca te hice reproches, verdad que nunca me desagradó nada de lo que sucedía o pretendí que fuera de otra manera, verdad que nunca transgredí mi condición natural? Te agradezco que me engendraras, te agradezco lo que me diste. Me basta con cuanto me he servido de tus dones. Tómalos de nuevo y pónlos en el lugar que quieras. Todo era tuyo. Tú me lo diste’» (IV 10, 14-17)<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Cfr. asimismo I 4, 18; I 15, 4.

<sup>36</sup> Cfr. asimismo III 3, 10; III 24, 1-3.

Como se hace evidente a partir de este último pasaje, el objetivo de esta estrategia es doble, en tanto no se reduce a indicar la responsabilidad que tenemos respecto de nuestros dones, sino que apunta a inducir la *gratitud*, sentimiento que supone asumir la existencia de un *dador*<sup>37</sup>. La reiterada vinculación que realiza Epicteto entre los conceptos de αἰδήμων y εὐχάριστον (agradecido, reverente)<sup>38</sup> condensa, en este sentido, la dimensión supra-individual de αἰδώς: el reconocimiento de que tenemos que dar cuenta de nuestras acciones y del estado de nuestra alma supone un otro ante el que debemos presentarnos, y ese otro es, *en este caso*, aquél que nos ha otorgado aquello por cuyo cuidado somos responsables<sup>39</sup>. Si esto es así, la idea de una conciencia autónoma (único tribunal de sí misma) que Kamtekar pone como objetivo del proceso pedagógico en Epicteto parece requerir correcciones sustanciales.

## 5. Conclusiones

En las páginas precedentes he tratado de demostrar que la desatención de la dimensión teológica en el desarrollo que realiza Epicteto del concepto de αἰδώς tiene consecuencias importantes para la comprensión del mismo. Si las funciones que he sugerido para la figura de una divinidad omnisciente son algo más que meras estrategias retóricas – y considero indudable que lo son – entonces la definición de αἰδώς propuesta por Kamtekar revela deficiencias importantes. Que se trata efectivamente de algo más que de estrategias con fines puramente persuasivos (i.e., que no implicarían un compromiso real de parte de Epicteto con la concepción personalista de la divinidad que aflora en sus expresiones) se hace evidente no a partir del “lenguaje piadoso” de

<sup>37</sup> Cfr. I 6, 12, 42; I 12, 24-35; I 16, 7; III 5, 8; IV 1, 109; IV 10, 14.

<sup>38</sup> Cfr. I 16, 7; II 20, 32; IV 1, 106.

<sup>39</sup> Desde ya, esta vinculación entre αἰδήμων y εὐχάριστον no es una vinculación *necesaria*: si el fundamento de αἰδώς fuera social (i.e., si la mirada en cuestión fuera la mirada del prójimo o una norma socio-cultural), αἰδώς y gratitud no tendrían ningún tipo de vinculación de tipo lógico.

Epicteto, sino a partir de la irreductibilidad de la idea de gratitud, en tanto dicho concepto – al igual que las ideas de piedad y reverencia – supone la existencia efectiva de *alguien* a quien debemos tales actitudes<sup>40</sup>. Si esto es así, αἰδώς no puede ser considerado como un “juicio de auto-evaluación”, en tanto hay un otro que interviene (aun cuando tal intervención se produzca desde nuestra propia interioridad). Esto no significa, ciertamente, que la concepción de αἰδώς desarrollada por Epicteto equivalga a un retorno a la posición homérica, en la que la mirada de la comunidad asume el rol central en el proceso de evaluación acerca de la corrección o incorrección de nuestras acciones. Lo que implica es que el proceso de interiorización de la evaluación acerca de la corrección de nuestros actos sigue suponiendo la presencia de un *otro*, y que ese otro no puede ser identificado con una mera conciencia moral, sino que constituye una *alteridad real* ante la cual el individuo debe responder por sus actos. En este sentido, que Epicteto haya creído o no en la existencia física y concreta de divinidades menores como el δαίμων (como afirma Rodríguez Moreno<sup>41</sup>) parece irrelevante: lo decisivo es que Epicteto parece estar convencido de que la mirada del otro (en este caso de Zeus, bajo cualquiera de sus manifestaciones) es necesaria para el proceso de evaluación de nuestras propias acciones, en tanto constituye el espejo ante el cual nos presentamos y ante el cual se decide la pureza o impureza del estado de nuestra alma. Esta especificación es crucial para evitar una problemática conclusión a la que conduce la desatención por parte de Kamtekar de la figura de la divinidad, a saber, la idea de que cada individuo es “su propio juez”, en tanto se “impone estándares para sí mismo”.

Si el énfasis que he puesto en la figura de una divinidad omnisciente y omnipresente se encuentra justificado, Zeus asume una fun-

<sup>40</sup> Como sugerí en otra ocasión, la *gratitud* constituye el límite irrebalsable de toda lectura que pretenda minimizar el carácter personalista y teísta de la teología de Epicteto. Cfr. R. BRAICOVICH, *Teísmo y panteísmo en la teología de Epicteto: ¿es el lenguaje personalista una estrategia pedagógica?*, «Estudios de Filosofía», XLIII (2011) pp. 179-90.

<sup>41</sup> Cfr. I. RODRÍGUEZ MORENO, *Demonología estoica*, «Habis», xxx (1999) pp. 180-2.

ción adicional decisiva, que es la de asegurar la existencia en nuestro interior de un canon *objetivo* para evaluar las acciones que hemos realizado y para decidir cada curso de acción futuro<sup>42</sup>. La objetividad de este canon no solo aleja, como señala Long<sup>43</sup>, el fantasma del relativismo, sino que instala una instancia de trascendencia en el núcleo de la individualidad. La insistencia de Kamtekar en la autonomía del sujeto es correcta sólo hasta cierto punto: si bien el sujeto es autónomo en la medida en que cada individuo posee en forma innata los “cánones y medidas” (II 20, 21) para evaluar las distintas alternativas que se abren ante él a cada paso, esos cánones y medidas son un don divino y, como tales, trascienden la singularidad concreta de cada individuo (se podría afirmar, a este respecto, que el individuo es autónomo para Epicteto *porque* la divinidad se halla presente en él<sup>44</sup>). En este sentido,

<sup>42</sup> Desde ya, este canon puede verse obscurecido por factores relativos a la historia singular del sujeto, y es por ello que Epicteto insiste en conservarlo puro (cfr. II 8, 10). No se trata, en este sentido, de una luz interior que se encuentra intacta en todo momento con independencia del estado epistémico y moral del alma del individuo. Aun sin perder las esperanzas en la posibilidad del progreso moral y sin llegar al límite de afirmar que algunos individuos se encuentran más allá de la salvación, Epicteto sugiere que la pérdida de αἰδώς por parte de ciertos individuos implica la pérdida de su condición propiamente humana (cfr. IV 5, 21). Vid. sobre sobre este punto las observaciones de Long sobre el fundamento teonómico de la ética de Epicteto en A.A. LONG, *op. cit.*, pp. 186-9.

<sup>43</sup> Cfr. *ibid.*, p. 188.

<sup>44</sup> Cfr. IV 12, 11-12. Las conclusiones precedentes relativas a la imposibilidad de reducir el fenómeno de la auto-evaluación a un proceso completamente autónomo y hermético no deben ser confundidas con la interpretación ofrecida en la década pasada por Christopher Gill. Si bien considero legítima la crítica del autor a la tendencia latente en los comentarios de Anthony Long y Charles Kahn a suponer la emergencia en las *Diss.* de una concepción proto-cartesiana del sujeto, mis razones son inversas a las de Gill: mientras que el autor rompe la hermeticidad de la auto-evaluación haciendo ingresar la variable de la comunidad (constituyendo lo que llama una concepción “objetiva-participante” de la subjetividad), mi sugerencia consiste en que la autonomía del sujeto se funda sobre la presencia/existencia de un orden divino que informa el diálogo interior. Cfr. C. GILL, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford 2006, p. 378; C.H. KAHN, *Discovering the Will: From Aristotle to Augustine*, en J.M. DILLON-A.A. LONG (eds.), *The Question of “Eclecticism”*. *Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley 1996, pp. 234-60; A.A. LONG, *Representation and the Self in Stoicism*, en *Stoic Studies*, Berke-

el círculo hermético de la auto-evaluación se rompe con la irrupción de la figura de Zeus o del δαίμων, y el pasaje que Kamtekar propone *desde la vergüenza a la autonomía* no aparece tan claro como antes: si bien la vergüenza como sentimiento *efectivamente experimentado* por un individuo no es lo que se encuentra en la mira de la práctica pedagógica de Epicteto, la *capacidad* de experimentar vergüenza sí lo es, en tanto testimonia la disposición del individuo a ser juzgado de acuerdo a ciertos criterios que lo trascienden, la disposición a sentirse observado y juzgado por un otro.

CONICET (Argentina)  
rbraicovich@gmail.com

ley 1996, pp. 264-84; R. BRAICOVICH, *La identificación entre el "yo" y la proáíesis en Epicteto. Comentarios a una interpretación reciente del concepto de self*, «Ágora. Papeles de Filosofía», xxx (2011) pp. 149-62.

