

EL SOLIPSISMO Y EL PAPEL DE LA DIVINIDAD EN LAS REFLEXIONES DE EPICTETO

RODRIGO SEBASTIÁN BRAICOVICH

Universidad Nacional de Rosario, CONICET (Argentina)

RESUMEN: En el presente trabajo propongo una interpretación de las *Dissertationes* de Epicteto estructurada sobre dos argumentos centrales: el Argumento Eudaimonista y el Argumento Teleológico. Sugeriré que a pesar de las estrategias que el autor presenta para evitar la acusación de solipsismo, Epicteto no puede escapar a la misma, y que la figura de la divinidad adquiere, por esa misma razón, una dimensión que ha sido desestimada por los comentaristas contemporáneos.

PALABRAS CLAVE: estoicismo, teleología, solipsismo.

Solipsism and the Role of Divinity in the Reflections of Epictetus

ABSTRACT: In the present paper I put forward an interpretation of Epictetus Discourses which is based on two main arguments: the Eudaimonistic Argument and the Teleological Argument. I suggest that despite the author's strategies to avoid the accusation of solipsism, Epictetus cannot escape it, and that the figure of the divinity acquires, for this very reason, a dimension that has been overlooked by contemporary critics.

KEY WORDS: stoicism, teleology, solipsism.

1. INTRODUCCIÓN

Una de las formas posibles de abordar la lectura de las clases públicas de Epicteto recogidas por Arriano en el *Enchiridion* (*Ench.*) y las *Dissertationes* (*Diss.*) consiste en organizarlas alrededor de los dos argumentos centrales que encontramos en forma recurrente en ambas obras, a saber, el argumento eudaimonista, que nos indica precisamente el camino hacia la eudaimonia (entendida fundamentalmente como ausencia de perturbaciones) y el argumento teleológico, que establece ciertas características propias de la naturaleza humana que debemos tener en cuenta en nuestras acciones si queremos actuar en forma acorde con nuestra naturaleza. No obstante, el primer problema que encontramos, si adoptamos esta estrategia de lectura, es el hecho de que ambos argumentos parecen conducir a conclusiones opuestas: así, mientras el primero de estos argumentos concluye recomendando el cercenamiento de todo vínculo con la exterioridad como condición para alcanzar una vida libre de perturbaciones, el segundo argumento establece como condición de una vida acorde con nuestra naturaleza humana el hecho de que no desatendamos nuestras relaciones y obligaciones sociales. Si bien las *Diss.* ofrecen una salida a este problema que se muestra sumamente satisfactoria desde el punto de vista lógico, dicha solución parece sorprendentemente insatisfactoria cuando la consideramos desde la perspectiva de las consecuencias concretas que la misma tendría en nuestra vida cotidiana. Ante este panorama, y luego de exponer la argumentación central que articula los pasos mencionados, sugeriré que una comprensión acabada del pensamiento de Epicteto requiere de la incorporación de la compleja dimensión asumida por la concepción teísta y personalista de la divinidad desarrollada por el autor.

2. EL ARGUMENTO EUDAIMONISTA Y EL ARGUMENTO TELEOLÓGICO

El Argumento Eudaimonista que podemos reconstruir a partir de lo que se ha conservado de las *Diss.* de Epicteto puede ser resumido como sigue¹:

- E1) Todo hombre desea ser feliz (o, lo que es lo mismo, llevar una buena vida).
- E2) Ser feliz equivale a estar libre de perturbaciones.
- E3) Los hombres experimentan perturbaciones cuando experimentan vínculos afectivos (deseo, anhelo, afición, amor, etc.) en relación con cosas que no dependen de ellos.

Por tanto,

- E4) La única forma de no experimentar perturbaciones (y, por extensión, de ser felices), es no experimentar vínculos afectivos en relación con cosas que no dependen de nosotros².

La función de este argumento es clara: indicarnos cuáles son los obstáculos que nos impiden alcanzar la buena vida y, como contracara de esto, señalarnos el camino hacia una vida libre de perturbaciones y frustraciones y en la cual nuestra libertad puede finalmente realizarse. En este sentido, si bien este argumento toma la forma de un imperativo hipotético («Si deseas alcanzar la buena vida, entonces...»), el hecho de que todo ser racional desee natural, espontánea e inevitablemente alcanzar dicho objetivo otorga al argumento un carácter categórico, y transforma el consejo de no experimentar vínculos afectivos en un mandato ético. Independientemente de las variaciones estilísticas que encontramos en las *Diss.* respecto de este último punto, Epicteto no duda en extraer la conclusión precedente con una radicalidad inédita en la historia del estoicismo, y nos exige suprimir en forma absoluta todo vínculo que implique involucrarnos emocionalmente con aquellos que nos rodean³. Aun cuando la intransigencia de Epicteto al momento de extraer las conclusiones que se hallan latentes en las premisas del argumento pueda sorprender al lector en vistas de las consecuencias que posee en el plano de nuestras relaciones intersubjetivas, lo cierto es que, en rigor, esto no es otra cosa que un corolario inevitable del rechazo que Epicteto realiza de la doctrina estoica de los *indiferentes preferibles*: dado que el prójimo forma parte de la esfera de los indiferentes *en la misma medida* en la que lo hace una lámpara, una piedra o un pedazo de comida, no hay razones lógicas para que Epicteto recomiende una actitud distinta respecto de nuestros familiares y amigos que la que nos recomienda asumir cuando se trata de las riquezas, la comida o nuestra indumentaria⁴. Que Epicteto nos diga, en el marco de la argumentación eudaimonista, que la pena de nuestro hermano no tiene nada que ver con nosotros o que debemos despreciar lo que se encuentra más allá de nuestra *proairesis* representa, así considerado, una expresión de máxima coherencia teórica.

¹ En lo sucesivo, me limitaré a ofrecer un esquema de superficie de la argumentación general que, según entiendo, opera como eje de las *Diss.* Para una fundamentación más profunda de cada uno de los puntos que analizaré, remito a Braicovich, 2011 y 2012.

² Cf., entre otros, 1.1.31-2; 1.4.1, 23-27; 1.25.1; 2.1.9-13; 2.17.29; 4.1.77; 4.4.33-39; 4.10.18-24; *Ench.* 1; 12.1-2; 14.1-2; 19.2; 24.1; 31.2.

³ Cf. 1.4.18; 1.25.1; 2.16.27; 3.3.14-16; 4.1.110; 4.4.39; 4.6.9; 4.7.35.

⁴ Sobre el rechazo por parte de Epicteto de la distinción propuesta por el estoicismo antiguo entre indiferentes preferibles y no preferibles, cf. Long, 2002; Stephens, 2007: 8-9; Roskam, 2005: 113.

El panorama que presentan las *Diss.* no es, sin embargo, tan sencillo (si lo fuera, por otra parte, la distancia con el epicureísmo se vería problemáticamente reducida), y los pasajes en los que Epicteto nos conmina a actuar con la mira puesta en aquellos que nos rodean son explícitos y numerosos. Es aquí donde entra en escena el segundo argumento que recorre en forma intermitente las *Diss.*, al que podemos denominar Argumento Teleológico y que podemos resumir como sigue:

- T1) Toda especie posee una naturaleza propia.
- T2) Todo individuo debería actuar de acuerdo a la naturaleza de su especie.
- T3) La naturaleza de los hombres es ser racionales y sociales (i.e., fieles, leales, respetuosos, nobles, serviciales).

Por tanto,

- T4) Todo hombre debería actuar de forma racional y social (i.e, fielmente, lealmente, etc.)⁵.

Cada una de estas premisas es debatible por un motivo u otro: respecto de (i) y (ii), cabe preguntar a Epicteto, y a los estoicos en general, qué evidencia poseen en favor de la idea de que existe una cosa tal como la «naturaleza humana» y de que posee las características que ellos efectivamente le asignan; respecto de los últimos tres puntos, la dificultad esencial radica en el hecho de que, en lugar de haber cometido la falacia de derivar conclusiones normativas a partir de premisas puramente descriptivas, las perspectivas descriptiva y normativa se encuentran entrelazadas ya desde la tercer premisa⁶. Abordar el argumento teleológico desde esta perspectiva crítica, no obstante, no nos hará avanzar demasiado, dado que los cuestionamientos señalados apuntan a dos de los elementos doctrinales fundacionales del estoicismo, y poner en cuestión tales elementos probablemente equivalía en épocas de Epicteto a abandonar las filas de los discípulos de Zenón, en tanto son esas premisas, entre otras, las que otorgan su identidad específica a la escuela⁷. Algo análogo sucede si, así como en el caso del argumento eudaimonista preguntábamos qué ocurriría si no respetáramos en nuestros deseos y rechazamos la distinción entre lo que depende y lo que no depende de nosotros, decidimos en este caso preguntar lo siguiente: ¿qué sucedería si reconociéramos como válida la primera premisa (a saber: que existe una naturaleza humana universal y perfectamente definida),

⁵ En rigor, si en lugar de las características de la racionalidad y la sociabilidad, nos concentráramos en la «libertad» como nota distintiva de la naturaleza humana, obtendríamos un argumento muy similar al argumento eudaimonista presentado anteriormente. Epicteto, sin embargo, jamás procede por esta vía.

⁶ Anthony Long (2002: 198) sugiere que, al menos en el caso de Epicteto, la segunda premisa no es axiomática, sino que se apoya en una idea que encontramos en 1.19.11-15; a saber, que ningún ser existente puede obtener beneficios para sí a menos que primero sea fuente de beneficios para los demás. Si bien esta estrategia parece tentadora, presenta dos dificultades centrales: en primer lugar, transforma en axiomática y fundacional una premisa aún más cuestionable y contraintuitiva que aquella que pretendía fundamentar; en segundo lugar, el hecho de que encontremos dicha premisa en un pasaje aislado de las *Diss.* arroja sospechas sobre la propuesta de Long, si consideramos la centralidad que asume el argumento teleológico en dicha obra.

⁷ Una posible crítica adicional consiste en señalar que la mera exigencia de actuar racional y socialmente no ofrece ningún tipo de guía concreta en cuanto a qué *tipo* de acciones deberíamos realizar, y menos aún puede operar como un criterio que nos ayude a tomar una decisión en un caso concreto. Como señala Long (2002: 231-232), es precisamente como respuesta a esta función que Epicteto parece haber desarrollado su teoría de los roles sociales. Cf. asimismo Frede, 2007, y Thierry, 1945. Esta crítica, sin embargo, es irrelevante para el problema que intento delinear en estas páginas, dado que constituye una mera *especificación práctica* de la conclusión del argumento teleológico.

pero nos negáramos a actuar de acuerdo a la misma? Si bien Epicteto responde explícitamente a esta pregunta, afirmando que ello equivaldría a actuar como bestias, como animales irracionales, es claro que esto no constituye una verdadera respuesta, dado que Epicteto no ha hecho más que reformular en otros términos lo que estaba implícito en la pregunta. La imposibilidad de encontrar una verdadera respuesta a tal interrogante se debe, nuevamente, al hecho de que la misma parece quedar fuera del horizonte de sentido definido por el sistema estoico; lo que estamos haciendo, a fin de cuentas, es pedir una justificación para la pretensión de llevar una vida *kata physin*, algo que ningún estoico consideraría que requiere el más mínimo intento de justificación.

Más allá de estas dificultades, no obstante, lo cierto es que el argumento teleológico establece como condición para alcanzar el desarrollo de nuestra naturaleza humana el hecho de que actuemos con la vista puesta en nuestro entorno social, que no desatendamos nuestras relaciones sociales y que no seamos impasibles «como una estatua» (3.2.4) en nuestros vínculos con el entorno. Ahora bien: ¿no equivale esto a proyectarnos más allá de lo que depende de nosotros, precisamente aquello que el argumento eudaimonista prohibía, so pena de caer en la frustración y la esclavitud? La contradicción entre las conclusiones de ambos argumentos parece evidente: mientras que el primero parece conducir al aislamiento social, el segundo establece la apertura hacia el entorno como un dato esencial de la naturaleza humana.

Lejos de identificar esta contradicción como una característica propia de la condición humana, Epicteto ofrece una salida (no trágica) al dilema, una salida que disuelve la apariencia de contradicción entre ambos argumentos:

«Cuando beses a un hijito tuyo o a un hermano o a un amigo, nunca dejes ir del todo tu impresión 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, propóntele 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)⁸.

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

«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» (4.1.159).

Ante el interrogante de qué debemos hacer en lo que respecta a las relaciones con nuestro entorno, la respuesta es clara: debemos cuidar de nuestras relaciones sociales y familiares, pero teniendo presente en todo momento que se trata de vínculos precarios,

⁸ En lo sucesivo, cito según la traducción (levemente modificada en algunos casos) de Paloma Ortiz García (Gredos, 1993).

cuyo destino último depende de la voluntad de la divinidad. Este «tener presente» la fragilidad de la existencia humana, debería traducirse no en el cercenamiento radical de nuestros vínculos con el entorno, sino en la eliminación de su componente afectivo, es decir, en la supresión de la dimensión emocional de las relaciones humanas⁹. Esto parece resolver por completo el dilema al que conducen las conclusiones de los argumentos eudaimonista y teleológico, en tanto lo que el primero de ellos asentaba como conclusión era la imposibilidad de establecer vínculos afectivos con la exterioridad, vínculos que pudieran transformarse en causa de perturbaciones para el individuo.

Una objeción se hace inevitable, sin embargo, en este punto: aun cuando las relaciones que establezcamos con la exterioridad se construyan sobre vínculos no afectivos o emocionales, ¿no implica el acto mismo de establecer tales relaciones considerar a la exterioridad como algo *no indiferente*? Aquí es adonde entra en juego lo que representa quizás la estrategia argumentativa más importante de las *Diss.*: el acto de vincularnos con nuestro entorno (a través de vínculos esencialmente no afectivos) es no sólo una posibilidad sino también un deber para el individuo en la medida en que, a pesar de que la exterioridad es algo esencialmente indiferente, no lo es *nuestra actitud hacia ella*. Si no debemos descuidar nuestra relación con nuestros familiares y amigos, esto no se debe a que no sean indiferentes, sino al hecho de que es precisamente en mi actitud hacia ellos en donde se hará visible la disposición moral o virtuosa de mi alma:

«Las materias son indiferentes, pero el uso de ellas no es indiferente. ¿Cómo conservaré al mismo tiempo el equilibrio y la imperturbabilidad y a la vez el cuidado y el no obrar con negligencia (*eikaion*) ni con descuido (*episesurmenon*)? Imitando a los que juegan a los dados: las fichas son indiferentes, los dados son indiferentes. ¿Cómo sé qué va a salir? Pero usar cuidadosa y hábilmente lo que salga (*epimelōs kai teknikōs chrēsthai*), eso ya sí es cosa mía. De la misma manera, por tanto, en eso consiste la tarea principal de la vida. Distingue las cosas y ponlas por separado y di: «Lo exterior no depende de mí, la *proairesis* depende de mí. ¿Dónde buscaré el bien y el mal? En lo interior, en mis cosas. 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 descuidadamente? 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, porque su uso no es indiferente, y a la vez con equilibrio y serenidad, porque la materia es indiferente. Pues donde esté lo importante, en eso nadie puede ponerme impedimentos ni obligarme. En donde se me pueden poner impedimentos o se me puede forzar, la obtención de esas cosas no depende de mí, ni es un bien o un mal; su uso, por otro lado, es o un bien o un mal y, además, depende de mí» (2.5.1-8).

¿Cuál es el papel que asume la alteridad en este gran silogismo representado así por las *Diss.*? El de ser un instrumento, un *medio* para un doble fin: ejercitar nuestra propia virtud y exhibir nuestra disposición virtuosa¹⁰ (ante la mirada de Zeus). Desde esta perspectiva, afirmar, como hacía Thierry, que, a pesar de la apariencia inicial, Epicteto es «un verdadero amigo del hombre» (Thierry, 1945: 64) parece carecer por completo de fundamentos: el otro no es jamás para Epicteto otra cosa que un instrumento, una vara para medir nuestro progreso moral y un banco de entrenamiento. La filosofía de Epicteto es, y no podía serlo de otra forma (so pena de inconsistencia), una filosofía centrada en el individuo, una filosofía que exalta la imperturbabilidad de la «ciudadela interior» como el punto culminante en la existencia humana.

⁹ Para un desarrollo más extenso de este punto, cf. Braicovich, 2008.

¹⁰ Cf. 2.3.7-10; 3.18.5; 3.20.11; 4.11; *Ench.* 30. Cf. Rist, 1978: 265; Stephens, 2007: 237.

3. EPICTETO Y ZEUS

¿Puede Epicteto ser efectivamente tan inhumano, como lo he hecho parecer en estas últimas páginas? Creo que si entendemos por inhumana la despreocupación absoluta por el otro, Epicteto da muestras fehacientes de serlo¹¹ en la medida en que considera que *todo* vínculo que establezcamos con aquellos que nos rodean equivale a un acto de renuncia a nuestra libertad y a la posibilidad de alcanzar la buena vida¹². (En este sentido, el argumento citado mediante el cual Epicteto no prohíbe sino que, antes bien, demanda que establezcamos relaciones con los que nos rodean, pero que tales vínculos no impliquen involucrarnos emocionalmente, no cambia demasiado las cosas, dado que el tipo de vínculos que tenemos en mente cuando hablamos de la necesidad de preocuparnos por los otros es precisamente un vínculo emocional o afectivo).

A pesar de que esta conclusión es en rigor difícil de refutar, exige al menos precisar un matiz que, si bien no libera a Epicteto de la acusación de solipsismo, permite reducir el impacto que la lectura de ciertos pasajes de las *Diss.* podría producir en el lector. Dicho matiz se vincula con el hecho de que cuando asignamos a Epicteto una actitud de absoluta indiferencia respecto del destino de los otros, esto debe ser comprendido contra el trasfondo metafísico legado por la cosmología estoica, la cual establece la existencia de un principio activo, el logos cósmico, que ordena la totalidad de los acontecimientos en un sentido providencial. Desde esta perspectiva, que se ve acentuada en el caso de Epicteto en función de su concepción teísta y personalista de la divinidad, la despreocupación por el destino de nuestros familiares, vecinos y amigos, puede ser entendida como producto, por un lado, de una confianza absoluta en el hecho de que aquel ordenamiento providencial nos asegura que sea lo que sea que ocurra a los que nos rodean, esa será la mejor de las alternativas posibles y, por otro lado, la convicción de que toda consideración de un acontecimiento particular como algo negativo es el resultado de nuestras limitaciones epistémicas.

No obstante, si bien esto ciertamente suaviza la acusación de inhumanidad, no modifica en absoluto el hecho de que, por las razones que sea, la actitud que Epicteto establece como única actitud legítima ante la exterioridad es, en el peor de los casos, de absoluta indiferencia, y, en el mejor de los casos, una relación de involucramiento *no afectivo* con los que nos rodean. La pregunta decisiva, en este sentido, es la siguiente: ¿qué promesa ofrece la filosofía de Epicteto como aliciente para emprender el camino que las *Diss.* abren ante nosotros? ¿Qué recompensa podemos esperar como compensación por los sacrificios que nos demanda Epicteto? Desde un punto de vista teórico, la respuesta es clara: si cer-

¹¹ De modo significativo, Anthony Long, autor del análisis reciente más sistemático del pensamiento de Epicteto, señala que «su obra contiene pasajes que prefiero no leer, que aun en ocasiones me han disuadido en ocasiones de escribir este libro» (Long, 2002: 3). Cf. asimismo Nussbaum, 1998: 273-277.

¹² Como debería ser evidente a partir de lo expuesto hasta el momento, esto no impide que se pueda citar la anécdota de que Epicteto habría adoptado a un niño para prevenir que muriera u objetar que existen pasajes de las *Diss.* donde la preocupación por el otro aparece como un deber moral: desde la perspectiva analizada anteriormente, tales gestos y exhortaciones pueden ser interpretadas como exigencias de demostrar una disposición virtuosa frente a algo que sigue siendo, en el fondo, absolutamente indiferente. Existe, no obstante, el obstáculo de 1.23.3, donde Epicteto se refiere sin censuras al amor hacia los hijos como un estado afectivo natural y espontáneo. Si bien este pasaje parece contradecir lo planteado aquí, creo que la forma correcta de interpretarlo es en el contexto real en el cual aparece, a saber, en el interior de la crítica a las consecuencias antisociales que Epicteto denuncia como consecuencia inevitable de la filosofía epicúrea. Hasta qué punto dicha crítica podría serle aplicada al propio Epicteto y hasta qué punto las críticas a Epicuro pueden ser interpretadas como la intuición por parte de Epicteto de ciertos problemas latentes en su propia versión del estoicismo es, sin embargo, asunto para un análisis que no es mi intención emprender en estas páginas.

cenamos todo vínculo afectivo con la exterioridad, habremos de alcanzar la imperturbabilidad, la libertad y la eudaimonia; si cuidamos nuestras relaciones sociales pero sin involucrarnos afectivamente con los que nos rodean, estaremos actuando en forma acorde con nuestra naturaleza racional y social. Desde el punto de vista pedagógico, no obstante, el precio impuesto por ambas conclusiones es alto; demasiado alto para la recompensa ofrecida, dado que cortar todo vínculo con la exterioridad, o conservarlo únicamente como medio para ejercitar nuestra virtud no es algo que probablemente muchos estaríamos dispuestos a hacer, ni siquiera ante la perspectiva de alcanzar la libertad y la ataraxia¹³.

Ahora bien: ¿qué significado deberíamos asignar a lo dicho hasta aquí? ¿Podemos tomar estas conclusiones como índice de un problema *estructural* en las reflexiones de Epicteto? Creo que no, y las razones de que sea así proceden de que la reconstrucción que he realizado del argumento central que recorre las *Diss.* ha dejado de lado un elemento central, a saber, el lugar que la divinidad ocupa en este proceso¹⁴. Esto se debe, en primer lugar, a que el propio Epicteto excluye la dimensión teológica de dicha argumentación y, en segundo término, a que las dos dimensiones (esto es, la del argumento central y la perspectiva teológica) no parecen poseer puntos evidentes de articulación desde una perspectiva lógica.

La dimensión teológica a la que me refiero está compuesta por una serie de ideas —no necesariamente vinculadas entre sí— que puede ser resumida como sigue¹⁵: *i)* existe una divinidad (o un orden cósmico dotado de características divinas); *ii)* dicha divinidad actúa providencialmente, es decir, con la mira puesta en el bien de los hombres; *iii)* todo lo que acontece forma parte de un plan divino; *iv)* la divinidad es (virtualmente) omnipotente¹⁶; *v)* la divinidad es omnisciente. Desde un punto de vista estrictamente técnico, ninguno de estos puntos parecen tener algo que ver con la problemática del solipsismo y de la indiferencia ante la alteridad. Sin embargo, si prestamos atención al estilo particular que se manifiesta en cada una de las ocasiones en las que Epicteto aborda esos elementos doctrinales, la pertinencia para dicha problemática se hace evidente:

«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?» (2.8.11-20).

«Ojalá que [la muerte] a mí me sorprendiera cuando no me estuviera ocupando más que de mi *proairesis*, para que me sorprenda impasible, libre de impedimentos, incoercible, libre. Quiero ser hallado ocupándome de eso, para que pueda decir a la divinidad: “¿Verdad que no transgredí tus mandatos? ¿Verdad que no usé para otra cosa los medios que me diste? ¿Verdad que tampoco obré de otro modo con las sensaciones, verdad que

¹³ Como lo resume Long: «*Should we even want happiness under that condition?*» (Long, 2002: 192).

¹⁴ Si bien la forma específica en la que he reconstruido en estas páginas lo que denomino como el argumento central que recorre las *Diss.* no se encuentra en otros comentaristas (al menos hasta donde me consta), la negligencia de la dimensión teológica en la consideración de las consecuencias intersubjetivas de la filosofía de Epicteto ha sido una constante a lo largo de la historia de la crítica especializada del autor.

¹⁵ No me detendré aquí en detalles específicos de la teología de Epicteto como el problema acerca de si la divinidad es independiente de (y distinta de) el orden cósmico o si son coextensivos, si podemos hablar de un «plan divino» sin alejarnos irreversiblemente de la ortodoxia estoica, etc., dado que considero que tales detalles no son esenciales para el tratamiento de la problemática central aquí examinada.

¹⁶ Cf., para una excepción a la tesis de la omnipotencia divina, 1.1.8-9.

tampoco con las presunciones? ¿Verdad que nunca te hice reproches? ¿Verdad que nunca censuré tu gobierno? Enfermé cuando quisiste; los demás también, pero yo de buen grado. Empobrecí cuando tú lo quisiste, pero contento. No ocupé cargos porque tú no quisiste; nunca deseé una magistratura. ¿Verdad que nunca me viste más triste por ello? ¿Verdad que nunca dejé de acercarme a tí con el rostro luminoso, dispuesto a lo que mandarás, a lo que indicarás? ¿Ahora quieres que me vaya de la feria? Me voy y te doy todo mi agradecimiento porque me consideraste digno de participar en la feria contigo y de ver tus obras y de comprender tu gobierno» (3.5.7-10).

«[Heracles] tuvo hijos y dejó a sus hijos sin gemir ni añorarlos, y no como el que los deja huérfanos. Porque sabía que ningún hombre es huérfano, sino que siempre y constantemente hay un padre que se ocupa de todos. Porque no había oído como meras palabras lo de “Zeus es el padre de los dioses y de los hombres”, sino que incluso le consideraba como tal y le llamaba “padre” y fijándose en él hizo lo que hizo» (3.24.14).

A lo largo de las *Diss.* y del *Ench.*, Zeus aparece alternativamente como padre¹⁷, como amigo¹⁸, como juez y espejo que nos devuelve la imagen de nuestras faltas y de nuestros méritos¹⁹, como consuelo ante las tragedias e infortunios (aparentes)²⁰ y, finalmente, como objeto de devoción, admiración y gratitud²¹. El papel que la divinidad asume en Epicteto (sea bajo la figura de Zeus, de un *daimōn* o de la providencia) no puede ser reducido, en consecuencia, a una función cosmológica o a un principio abstracto (el *logos* cósmico o el *pneuma* que atraviesa la materialidad del universo), sino que exige ser considerado desde una perspectiva fuertemente *teísta* y *personalista* (aun cuando no suponga necesariamente una instancia de trascendencia)²². Zeus parece operar, en este sentido, nada menos que como un *substituto* de buena parte de aquellas necesidades emocionales que han sido erradicadas del plano intersubjetivo, y si Epicteto puede suprimir todo vínculo afectivo con la exterioridad, todo vínculo que implique un compromiso emocional y una preocupación por la suerte de los que nos rodean, esto se debe a que parece contar en todo momento con la presencia efectiva y ubicua de Zeus. La eudaimonia a la que conduce la *epimeleia* propuesta por Epicteto en sus *Diss.* ya no puede ser considerada, cuando la analizamos desde esta perspectiva, como un monólogo eterno que se produce en el interior hermético de cada mónada, sino como un diálogo entre el individuo y la divinidad. Zeus es, a fin de cuentas, el interlocutor privilegiado de Epicteto, y no sus congéneres, y es en conexión con este trasfondo que la doctrina de los roles sociales y el lugar de la alteridad en el pensamiento de Epicteto deberían ser analizados.

REFERENCIAS

- ALGRA, KEIMPE (2003): «Stoic Theology», en INWOOD, 2003, 153-178.
— (2007): «Epictetus and Stoic Theology», en MASON y SCALTSAS (eds.), 2007, 32-55.

¹⁷ Vid. 1.3.1-2; 1.9.7; 1.13.3-4; 1.6.40; 1.19.9; 2.8.18. Sobre este punto en particular, cf. Inwood, 1996.

¹⁸ Vid. 2.17.29; 3.22.95; 3.24.60; 4.3.9.

¹⁹ Vid. 1.14; 1.30.1; 2.8.14.

²⁰ Vid. 1.16; 3.24.3, 14-16.

²¹ Vid. 1.6.1-2, 42; 1.12.24-35; 1.16.7; 3.5.8; 4.1.109; 4.7.20; 4.10.14.

²² Como ya he sugerido en otra ocasión, aun cuando algunos de los pasajes en los que la divinidad aparece cumpliendo alguna de estas funciones puedan ser explicados como dispositivos retóricos que poseen un fin primordialmente persuasivo (como sugiere Keimpe Algra), lo cierto es que Epicteto creyó necesario apelar a esa dimensión retórica, y nada parece sugerir que lo haya hecho como una mera estrategia pedagógica que no implicara ningún tipo de compromiso real con el texto. Cf. Algra, 2007, y Braicovich, 2011b. Cf. asimismo Long, 2002: 168-172; Jagu, 1989; Inwood, 1996.

- BRAICOVICH, RODRIGO SEBASTIÁN (2008): «La posibilidad de la acción libre en las *Disertaciones* de Epicteto», en *Revista de Filosofía* (Universidad de Chile, Santiago), 64: 17-32.
- (2011a): «Eudaimonia y teleología en Epicteto», en *Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana de México), 31: 135-150.
- (2011b): «Teísmo y panteísmo en la teología de Epicteto: ¿es el lenguaje personalista una estrategia pedagógica?», en *Estudios de Filosofía*, 43: 179-190.
- (2012): «¿Epicteto necesita de Zeus? Gratitud, vergüenza y responsabilidad moral en Epicteto», en *Elenchos. Rivista di Studi sul Pensiero Antico* 1 (en prensa).
- EPICTETO (1993): *Disertaciones*. Traducción de Paloma Ortiz García, Madrid: Gredos.
- FREDE, MICHAEL (2007): «A notion of a person in Epictetus», en MASON y SCALTSAS (eds.), 2007, 153-182.
- GERMAIN, GABRIEL (2006): *Épictète et la spiritualité stoïcienne* (París: Éditions du Seuil).
- GILL, CHRISTOPHER (2006): *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford: Oxford University Press.
- INWOOD, BRAD (1996): «L'oikeiosis sociale chez Epictète», en *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*, editado por KEIMPE ALGRA, P. VAN DER HORST y D. RUNIA, 243-264, Leiden: Brill.
- (2003): *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- JAGU, ARMANDN (1989): «La morale d'Épictète et le christianisme», en *ANRW* 2.36.3: 2164-2199.
- LONG, ANTHONY A. (2002): *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford: Oxford University Press.
- MASON, ANDREW S. - SCALTSAS, THEODORE (eds.) (2007): *The Philosophy of Epictetus*, Oxford: Oxford University Press.
- NUSSBAUM, MARTHA (1998): «Political animals. Luck, love and dignity», en *Metaphilosophy* 29.4: 273-277.
- OLDFATHER, W. A. (ed.) (1961): *Epictetus. The Discourses as reported by Arrian. The Manual and Fragments*, Londres: Loeb.
- RIST, JOHN M. (1978): «The Stoic Concept of Detachment», en *The Stoics*, editado por John M. Rist, 259-272, Berkeley: University of California Press.
- ROSKAM, GEERT (2005): *On the Path to Virtue. The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in (Middle-)Platonism*, Leuven: Leuven University Press.
- STEPHENS, WILLIAM O. (2007): *Stoic Ethics: Epictetus and Happiness as Freedom*, Londres: Continuum.
- THIERRY, J. J. (1945): «Epictetus on *schéseis*», *Mnemosyne*, 3.12: 61-70.

Universidad Nacional de Rosario
 CONICET, Argentina
 rbraicovich@gmail.com

RODRIGO SEBASTIÁN BRAICOVICH

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2011]