



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

Acerca de la coexistencia entre magnanimidad y cuidado en Epicteto

Juan Sebastián Uscátegui Castrillón

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía
Bogotá, Colombia

2019

Acerca de la coexistencia entre magnanimidad y cuidado en Epicteto

Juan Sebastián Uscátegui Castrillón

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:
Magister en Filosofía

Director (a):
Germán Arturo Meléndez Acuña

Línea de Investigación:
Filosofía Antigua

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía
Bogotá, Colombia
2019

Tabla de contenido

| | |
|---|-----|
| INTRODUCCIÓN..... | 3 |
| PRIMER CAPÍTULO | 14 |
| 1. EL PROBLEMA | 19 |
| 1.1 LA MAGNANIMIDAD..... | 20 |
| 1.2 EL CUIDADO..... | 25 |
| 1.3 SOBRE LA COEXISTENCIA ENTRE LA MAGNANIMIDAD Y EL CUIDADO | 30 |
| 2. LA POSTURA ESTOICA | 35 |
| 3. DIÁLOGO ENTRE ESTOICOS Y PERIPATÉTICOS | 57 |
| SEGUNDO CAPÍTULO..... | 76 |
| 4. LA DISTINCIÓN FUNDAMENTAL DE LA VIDA: LO QUE DEPENDE Y LO QUE NO DEPENDE DE MÍ..... | 84 |
| 4.1 CÓMO SE LLEGA A ESTABLECER AQUELLO QUE DEPENDE DE MÍ..... | 85 |
| 4.2 EJERCITARSE EN LOS TRES TÓPICOS, LAS TRES ACTIVIDADES DEL ALMA..... | 88 |
| 4.2.1 EJERCICIO EN LA DISCIPLINA DEL DESEO Y EL RECHAZO | 90 |
| 4.2.2 EJERCICIO EN LA DISCIPLINA DEL IMPULSO A LA ACCIÓN Y EL DEBER DE MANTENER LAS RELACIONES | 96 |
| 4.2.2.1 LA SUPERACIÓN DEL PUNTO DE VISTA OBJETIVO: DARSE SU LUGAR EN EL MUNDO 103 | |
| 4.2.2.2 ALGUNAS INDICACIONES SOBRE LA PROAÍRESIS..... | 109 |
| 4.2.3 EJERCICIO EN LA DISCIPLINA DEL ASENTIMIENTO Y LA TEORÍA ESTOICA DEL JUICIO Y LAS PASIONES..... | 112 |
| 5. ALGUNAS CUESTIONES POR RESOLVER..... | 120 |
| 5.1. LOS MODELOS PARA DIRIGIR LA VIDA: DISTINCIÓN FUNDAMENTAL Y CONCORDANCIA CON LA NATURALEZA..... | 121 |
| 5.2. ADECUAR LAS PRESUNCIONES A LOS CASOS PARTICULARES..... | 125 |
| 5.3. LO QUE DEPENDE DE MÍ: TRES ACTIVIDADES DEL ALMA Y USO DE LAS REPRESENTACIONES. DEFINICIÓN DEL “YO” | 129 |
| 5.4. COEXISTENCIA ENTRE MAGNANIMIDAD Y CUIDADO..... | 132 |
| 5.5. A PROPÓSITO DE LA TEORÍA DE LOS PREFERIBLES: ¿ADOPTA EPICTETO ESTA POSTURA? | 140 |
| 5.6 LA IMPORTANCIA DEL CUIDADO: EL SABIO ES DE PROVECHO PARA SU CIUDAD. | 144 |

| | | |
|---|--|-----|
| 6 | CRÍTICAS A LA POSTURA ESTOICA Y A EPICTETO A PROPÓSITO DE LA COEXISTENCIA ENTRE MAGNANIMIDAD Y CUIDADO..... | 147 |
| | BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA..... | 156 |

INTRODUCCIÓN

Debo confesar que al ir creciendo y asumiendo lo que hoy llamamos una “vida adulta”, no puedo dejar de sentirme asqueado por una vida tal, y si crecer y desarrollarse, como lo creyeron los estoicos, implica alcanzar una vida racional, una vida guiada por la razón, no puedo sino sentirme tentado a decir que ese sentimiento es un asco racional, es una sensación enfermiza producida por la exagerada irracionalidad de nuestra forma de vida.

Y, sin embargo, no faltará quien piense que el gran “avance científico” es prueba fehaciente de todo lo contrario, aun cuando ese avance es bastante dudoso, pues ¿acaso esas verdades científicas tan rigurosamente descubiertas -y muchas veces inventadas- nos están ayudando a vivir de una manera apropiada? Resulta bastante extraño y paradójico que, a medida que aprendemos más de este mundo y develamos sus misterios, parecemos cada vez más ignorantes respecto al vivir.

Ya se han prendido las alarmas y las llamadas de atención han sido ignoradas por bastante tiempo, y no solo ignoradas: estigmatizadas y calladas hasta con sangre. Quien esté en contra del sistema que se haga a un lado. Cuando se empezó a hablar de calentamiento global, las empresas más implicadas en este grave asunto no dudaron en emprender una campaña de desprestigio y persecución a quien intentara si quiera poner el tema.

El negocio se impone a la vida. Vale más seguir produciendo dinero a costa de la destrucción de nuestro planeta y, por lo mismo, de nuestra especie junto con muchas otras, que hacer de la economía algo más amigable con la vida: ese no parece ser un buen negocio. Entonces, ¿estamos progresando? ¿Acaso solo medimos esto en relación con nuestro trabajo y nuestros ingresos, con nuestras propiedades?

Por el contrario, siempre he estado inclinado a pensar que el progreso debe estar referido a algo más, a algo muy distinto. Con ideas de esta naturaleza en mente, una propuesta filosófica como la estoica resulta afortunada, bienvenida. Y no solo la estoica. La antigüedad, como muy bien lo expresa Foucault, está caracterizada por una relación entre el sujeto y la verdad que exige del primero una transformación, un cambio personal, para tener acceso a la segunda.

Y es que es esta relación la que hoy en día está tan extraviada y, a lo mejor, sea aquella que debemos recordar. No se trata de volver ciegamente a estas filosofías, sino de por lo menos pensar que es importante transformarnos a nosotros mismos, tomar el curso de la propia vida en nuestras manos, y hacerlo, además, de una manera adecuada. Tampoco hay que decidirse por la “única manera de vivir”, pero sí podemos decir que hay cosas que no están bien, como la mayoría de las que hacemos.

Tal vez así nos demos cuenta de la fantasía, la ilusión en la que vivimos, pues no estamos mejor que esos pobres desdichados que observaban las sombras en una caverna: hoy observamos las sombras

de la vida, hoy nos emocionamos con la imagen de una vida inventada, saltamos emocionados ante el espejismo que hoy se cierne sobre nuestras mentes, y creemos que *esa es la vida*, pero no advertimos que *esa es la esclavitud*.

Creemos que el dinero y las posesiones nos hacen personas, y nos encanta el verde de los billetes, pero no el de los árboles. Vemos arrastrarse los cuerpos, amontonados, de la casa al trabajo y del trabajo a la casa. Filas, filas y filas para... para todo. Ya decía Thoreau¹ que los doce trabajos de Hércules eran fútiles en comparación con la forma en que viven las demás gentes, y parece que estas “hacían penitencia de mil maneras extraordinarias”.

¿A dónde se fue la vida? ¿Dónde podemos buscarla, quién nos puede informar de ella? Una de las sensaciones que me provocó acercarme a los textos de Epicteto era justamente eso: volver a la vida, tomarla en las manos. Sin embargo, resulta muy extraño que una de las acusaciones más fuertes en contra de los estoicos era el abandonar ciertas cosas de la vida, como el cuidado del cuerpo y, en general, el descuido de las obligaciones y responsabilidades que tenemos con la ciudad y con los demás, y esto no puede ser ajeno a la vida.

En efecto, acercarse a esta filosofía es acercarse a ese delgado borde donde se asientan las responsabilidades y la tranquilidad con que se disfruta de la vida. ¡Y es peligroso ese borde! Descubriremos que esa pretensión de ensamblar ambos aspectos de la vida no es tan fácil de llevar a cabo, y descubriremos que, en mi opinión, el estoicismo ofrece un suelo firme desde el cual hacer críticas muy importantes y valiosas a nuestra forma de vivir.

Esto resulta ser de gran importancia, puede ser algo muy actual, pues es aceptar y asumir que necesitamos de la filosofía -del conocimiento- para ser felices, y acá no debe entenderse *mi felicidad* como algo enteramente personal. Por el contrario, alcanzar la felicidad no va a ser posible sin contribuir al entorno en el que vivimos, lo cual es algo realmente necesario.

Y esto resulta fascinante en varios aspectos. Por un lado, no es posible que lleguemos a ser felices, que alcancemos nuestro bien, si no contribuimos al todo en el que vivimos, y esta es una idea muy “biológica”, pues este mundo -La Naturaleza- se comporta de esta manera: las relaciones armoniosas que lo gobiernan están orientadas a mantener el equilibrio entre todas las partes que lo conforman, y justamente el ser humano es una de esas partes.

Pero nos hemos empeñado en destacar, queremos ser más, mejores. Y entonces viene ese gran invento de *lo que sobresale, lo que usa, lo usado, lo gobernado*, y, por fin, el descubrimiento -el invento- de lo que somos: ¡somos animales -perdón, ni siquiera animales, seres- racionales! Y ese dominio, ese pedestal en que hemos puesto esa racionalidad, ese entendimiento, es una gran luz que nos ha enceguecido.

Por otro lado, estamos hablando del conocimiento, de la filosofía, como aquello necesario para conducir la vida de una manera adecuada, para saber vivir. ¡Qué palabras tan necesarias y urgentes

¹THOREAU, H.D. *Walden: or, Life in the Woods. On the Duty of Civil Disobedience*. Trad. Ediciones del Cotal. Parsifal Ediciones, 1989, pág. 22

para una sociedad que cada vez prescinde más de las humanidades, y tal vez en especial de la filosofía! Entonces, ¿por qué las ignoramos, por qué fueron olvidadas?

Este es un aspecto que destaca en la filosofía de Epicteto, ese tono de advertencia, ese llamado de atención, pues la filosofía, entendida como un puro ejercicio académico, es algo vacío. Lo importante es cómo ella conduce nuestra vida, si logramos aplicar esos principios que se llegan a establecer mediante el razonamiento.

¿Así que para esto abandonan los jóvenes sus patrias y a sus padres, para ir a oírte a ti explicar palabrejas? ¿No debían volver pacientes, cooperativos, impasibles, imperturbables, con tales provisiones para la vida que, movidos por ellas, puedan soportar bien los acontecimientos y adornarse con ellos? (*Dis. III, XXI, 8 – 10²*)

Entonces, ¿podremos encontrar en estas discusiones tan antiguas alguna clave para afrontar el desprestigio en que han caído las humanidades? ¿Podremos entender que estas son realmente necesarias para la vida? No es necesario, sin embargo, adoptar una postura tan radical como la de Epicteto, pues tampoco hay que olvidar o desconocer ese aspecto tan importante de la filosofía que hoy podríamos llamar 'académico', el análisis de los textos, las discusiones sobre problemas que encontramos en ellos.

Ciertamente todo eso es muy valioso, pero deberíamos estar en la capacidad de apropiarnos de ese conocimiento, de modo que nos permita plantearnos problemas acerca de nuestra forma de vivir, acerca de nuestra sociedad, de lo que valoramos y su gran influencia en nuestra vida. ¿Acaso no son estas las discusiones que se deberían estar dando en las humanidades? Está bien discutir los textos, pero... ¡la vida para cuándo!

Pero si pretende la posesión del contenido de los libros, si se esfuerza por eso y por eso ha salido de su casa, yo le sugiero que se vuelva ahora mismo a casa y que no deje de ocuparse de lo de allí, porque aquello por lo que viajó no vale nada. Lo que vale es esto otro: esforzarse en hacer desaparecer de la propia vida los padecimientos y las lamentaciones, y los "¡ay de mí!" (*Dis. I, IV, 22 – 24*).

Creo que estas son razones suficientes para ver la conveniencia y la pertinencia de retomar estos textos y los problemas que nos suscitan. Ahora, acá hemos querido acercarnos a uno en particular: "¿cómo coexisten la magnanimidad y el cuidado?" Este es el título y tema de uno de los capítulos del libro segundo de las *Disertaciones*.

² En el presente trabajo utilizaremos la traducción de Gredos de las *Disertaciones*, traducción a cargo de Paloma Ortiz García. Citaremos de la siguiente manera: *Dis.* seguido de números romanos para hacer referencia respectivamente al libro y capítulo, en arábigos las secciones a las que se hace referencia. En cuanto al *Manual*, se citará la edición de Errata Naurae comentada por Pierre Hadot. El *Manual* traducido por Claudio Arroyo, y el comentario de Hadot por Javier Palacio Tauste. Para citar el primero: *Manual* seguido del numeral en arábigos. En cuanto al segundo: *Comentario al manual* seguido del número de la página en arábigos

Allí podemos leer que estamos ante *la tarea fundamental de la vida*, aquello sin lo cual no podemos ser felices. Ahora, si hemos definido la filosofía como el conocimiento necesario para alcanzar la felicidad de la vida, resulta que estamos ante el problema central de la filosofía, pues si la felicidad depende de esa coexistencia, esta resulta central para la filosofía.

**

Ahora, es preciso señalar ciertas dificultades con las que uno se encuentra al estudiar este tema y estos textos. En primera instancia, estudiar el pensamiento de Epicteto es ya un problema por varias razones, y tal vez con la que primero se topa uno es que él mismo no escribió los textos por los que hoy sabemos de su pensamiento, las *Disertaciones* y el *Manual para la vida feliz*.

Ambos textos fueron escritos por uno de sus discípulos, Arriano de Nicomedia. Y acá hay varios interrogantes por resolver: en primera instancia, ¿quiénes eran Epicteto y Arriano? ¿Qué tan fiel fue este al pensamiento de su maestro al escribir esos textos? ¿Qué intenciones tenía el escribirlos? ¿Qué influencia hay del pensamiento de Arriano en ellos?

Lo que él mismo dice es que esos textos no fueron escritos con la intención de ser publicados y no tienen, por lo tanto, un carácter literario en este sentido. Tampoco están dirigidos a un público, no están escritos para alguien más. Así empieza Arriano su *Salutación a Lucio Gelo* que precede las *Disertaciones*:

Ni redacté yo los discursos de Epicteto como cualquiera hubiera podido redactar notas de este tipo, ni fui yo, que afirmo no haberlos redactado, quien los dio al público. Sino que cuanto le oí decir intenté transcribirlo con las mismas palabras en la medida de lo posible, con el fin de conservar para mí mismo en lo futuro memoria del pensamiento y la franqueza de aquél. Por tanto, estas notas son, como es natural, del estilo de lo que uno podría decir a otro, movido por la espontaneidad y no como uno lo hubiera redactado para que más adelante otros lo oyeran. Siendo así, no comprendo cómo fueron a parar a manos del público contra mi voluntad y mi conocimiento (*Dis. Salutación de Arriano a Lucio Gelio*)

De ser así, esto es una prueba de la intención que tuvo Arriano de transcribir fielmente el pensamiento de Epicteto. Además, hay que notar algo muy singular e importante: estas notas se han escrito con el fin de conservar, para sí mismo, el pensamiento y la franqueza de Epicteto. Para destacar esa importancia, vamos a mirar un poco más adelante en el pasaje, hacia el final, donde se afirma que los discursos filosóficos han de estar orientados a “mover hacia lo mejor los ánimos de sus oyentes”.

En efecto, nos cuenta Arriano que cuando él, Epicteto, los pronunciaba, “quienes le oían experimentaban por fuerza justamente lo que él quería que experimentaran”. Entonces podemos suponer que Arriano escribió esas notas para sí mismo, a lo mejor porque optó por una vida filosófica y seguir muy de cerca las enseñanzas de Epicteto.

Luego de estudiar griego y latín, Arriano continuó con su formación estudiando literatura, gramática, retórica y, luego, filosofía. Es en ese momento que viaja desde Bitania –Asia menor- hasta Nicópolis,

donde impartía clases Epicteto, cuya fama debía ser lo bastante grande entonces como para atraer estudiantes desde tan lejos.

Pero Arriano no asiste a sus clases como un oyente más, como aquellos que quieren ir a escuchar y retener ciertas ideas para adornar sus discursos. Más bien, parece que Arriano realiza una sincera conversión a la vida filosófica, de modo que podemos suponer que él mismo se conmovió por las palabras de su maestro. Entonces parece estar de acuerdo con esta situación tomar notas de esas lecciones no como si alguien más las fuera a leer, sin esa preparación: están escritas para él mismo.

Esto parece indicar una cierta sinceridad por parte de Arriano, es decir, que al escribir esas notas no tenía otra pretensión distinta a transmitir el pensamiento de su maestro. Sin embargo, podemos leer en el comentario de Hadot al *Manual*:

Theo Wirth intentó demostrar que no se contentó con reproducir simple y llanamente los discursos de Epicteto, sino que con la publicación de sus notas de curso quiso empezar a ser considerado ese nuevo Jenofontes [sic] al que aspirará a parecerse más tarde en sus diferentes escritos (*Comentario al manual, pág. 81*).

Hadot opta por una postura intermedia entre dudar de la sinceridad de sus intenciones y confiar plenamente en ellas, y ofrece algunos puntos en su favor. En primer lugar, advierte que Arriano, en esa salutación, está confrontando dos niveles característicos de la composición literaria antigua: el *hypomnema*, unas notas sin pretensión literaria; el *syngamma*, un texto redactado en forma literaria, con una estructura elaborada.

Cuanto le oí decir, todo aquello de lo que hablaba, me esforcé por transcribirlo en la medida de lo posible con sus propias palabras con el fin de escribir cuidadosamente unas notas (*hypomnemata*) [...] de ningún modo como las que se redactan (*syngamma*) con intención de encontrar más adelante lectores.

Pero Hadot añade algo más en favor de la honestidad de Arriano al escribir las *Disertaciones*, pues:

Mientras los demás textos de Arriano están escritos con estilo arcaizante, es decir, en la lengua literaria característica de la época clásica (ática o jónica), que había dejado de utilizarse cotidianamente en tiempos del autor, el dialecto de las *Disertaciones* y el *Manual* es el que los antiguos gramáticos llamaban *koiné*, lo cual demuestra que no tenía intención de dar forma literaria a los discursos de Epicteto.

Entonces podemos asumir también nosotros una postura intermedia a propósito de la sinceridad de Arriano al escribir los discursos de su maestro, y suponer que las *Disertaciones*, tal como las escribió este, están en un nivel intermedio entre unas meras notas informes (*hypomnemata*) y un texto concebido como una obra literaria (*syngamma*).

Podríamos preguntar, entonces, ¿cómo llegaron a publicarse? Ya vimos que Arriano mismo destaca que la circulación de tales notas se ha hecho en contra de su voluntad y conocimiento. Sin embargo,

estos casos han sucedido, y Hadot recoge el del médico Galeno, quien escribía ciertas notas (*hypomnemata*) de sus cursos a algunos de sus amigos.

Como es natural, no eran textos concebidos en forma de obra literaria, de modo que, cuando empezaban a circular libremente, el autor se veía obligado a publicar la obra con el fin de evitar falsificaciones. Entonces cabe pensar que esto fue lo que pudo pasarle a Arriano.

**

Sin embargo, este no es el único problema con que uno se topa al estudiar estos textos, pues las *Disertaciones* nos transmiten el pensamiento de Epicteto de manera imperfecta. Una primera razón para hacer esta afirmación es que, de los ocho libros que estaba compuesta, solo han llegado hasta nuestros días los cuatro que conocemos, de modo que debemos resignarnos a desconocer el contenido de esos cuatro libros restantes.

Por otro lado, el contenido de las *Disertaciones* se refiere únicamente a cierta parte de los cursos de Epicteto. De nuevo Hadot nos aporta información muy valiosa en el comentario al *Manual*. Encontramos en las págs. 76 – 80 una descripción de la manera en que se enseñaba la filosofía en tiempos de Epicteto y del contenido de sus cursos, lo cual nos ayuda a entender este nuevo problema.

Hasta el siglo primero de nuestra era las escuelas filosóficas usaban dos métodos de enseñanza, el dialéctico y el retórico. El primero consiste en el diálogo entre maestro y discípulo “según el modelo de la dialéctica socrática, platónica o aristotélica”. El segundo es un discurso largo y continuo que el maestro ofrece en respuesta a una pregunta de algún estudiante.

Por lo tanto, la enseñanza en las escuelas filosóficas se basaba, antes que nada, en la conversación, en la discusión. Sin embargo, cuando muchas de estas instituciones empezaron a desaparecer, a partir del siglo primero de nuestra era, se hizo necesario volver a las fuentes, explicar y comentar los textos fundacionales de cada escuela. Entonces la enseñanza filosófica adoptó esa forma exegética que se ha mantenido hasta nuestros días.

Esto quiere decir que los cursos de filosofía se componían de dos partes³. Por un lado, está, como se ha dicho, el comentario y exégesis de los textos fundacionales y, por otro, se recuperaba el método antiguo del diálogo entre maestro y discípulo, la dialéctica y la retórica. Y podemos encontrar en las *Disertaciones*⁴ testimonio de esas dos partes de los cursos.

Es esta parte de los cursos, la exegética, la que ha quedado por fuera de las notas de Arriano, así que debemos admitir, de nuevo, que no podremos tener conocimiento de ello. Ahora, ¿qué podría encontrarse en esta parte del curso? ¿Qué es lo que quedará desconocido?

³ Podemos referirnos a la parte dialéctica y retórica, recientemente diferenciadas, como una sola parte en comparación con esa nueva que llamamos exegética.

⁴ I, X, 8; III, XXI, 7.

Como hemos indicado, el comentario de los textos, es decir, la posición de Epicteto respecto a la escuela estoica. Esto es una gran falencia, pues, al menos en lo que concierne a esta investigación, ese va a ser un punto muy importante, saber qué opinaba Epicteto, qué postura adoptaba frente a algunos postulados estoicos.

**

En otras palabras, y como ya se insinuaba, las *Disertaciones* son notas tomadas de las clases de Epicteto, pero eran notas que, al parecer, podrían tener una finalidad, lo que supone un sesgo de las mismas: se trata de recordar y conservar las palabras que “mueven los ánimos hacia lo mejor”, es decir, solo lo que concierne a la moralidad, de modo que es probable que hayan quedado por fuera de esas notas las cuestiones lógicas y físicas⁵, si es que tenían la misma relevancia.

Podemos ahora recordar que, antes de mencionar estas dificultades, acabábamos de enunciar el problema que en este momento nos ocupa: cómo coexisten la magnanimidad y el cuidado. Parecería extraño buscar en la lógica o la física claves para entender un problema moral, como lo es este, o que puede situarse dentro de la parte moral de la filosofía.

Sin embargo, el estoicismo es una filosofía que pretende, aun cuando divide su enseñanza en esas tres partes, ser una unidad cuyas partes están íntimamente unidas. Hadot nos ofrece un punto de vista muy interesante al respecto:

Los tres *topoi* relacionados con las tres disciplinas del deseo, de la acción y del juicio definen, por una parte, la práctica de la vida filosófica. La disciplina del deseo, relativa a la indefensión del hombre frente al Destino, supone en cierto modo el ejercicio concreto y práctico de la *física*, por el cual el filósofo pone en concordancia su voluntad con la Naturaleza y se percibe como parte del todo. La disciplina de la acción supone en cierto modo el ejercicio concreto y práctico de la ética, y especialmente la puesta en práctica de los deberes éticos específicos. La disciplina del juicio supone en cierto modo el ejercicio concreto y práctico de la lógica, es decir, de la certeza en el juicio (*Comentario al manual*, pág. 126 – 127).

Estas relaciones se irán haciendo más claras a medida que avancemos en esta investigación, investigación que tiene su inicio en un esfuerzo por entender el problema mentado tal como lo enuncia Epicteto en *Dis. II, V*. Allí se buscarán elementos que nos permitan entender qué es la magnanimidad, qué el cuidado, y porqué es problemática su coexistencia.

**

Habíamos mencionado que este es, a juicio de Epicteto, el *problema fundamental* de la vida, pues de esa coexistencia depende la felicidad de esta. Entonces sería bueno poder entender por qué es

⁵ El estoicismo dividía el estudio de la filosofía en esos tres tópicos: moral, lógica y física.

tan vital esta coexistencia y, dado que resulta algo problemático, entender tanto el problema como la solución.

Por lo tanto, en un primer momento se buscará dar cuenta de qué son la magnanimidad y el cuidado, buscando hacer patente el conflicto que resulta de su coexistencia (sección 1 “EL PROBLEMA”). Esto, en otras palabras, es ocuparnos en entender el problema al cual queremos dar solución, algo muy importante, pues nos permite entender adecuadamente el contexto en el que surge esta propuesta: es la solución a un problema.

Luego, buscaremos examinar, de forma muy general, la respuesta que ofrece Epicteto al respecto. En esas páginas que nos anuncian el problema, encontramos ciertas pistas que nos permitan ofrecer una respuesta a ese interrogante. Sin embargo, eso va a ser apenas una insinuación de lo que realmente implica dar solución al conflicto que puede implicar la coexistencia entre magnanimidad y cuidado (sección 1.3).

Pero este problema ya ha sido discutido antes, ya había sido objeto de controversia, y esto es algo muy importante, pues nos ofrece cierta perspectiva desde la cual no solo entender el mismo, sino ver qué objeciones se le han hecho y, además, cómo se respondía a ellas, lo que nos permitirá tener una idea más completa de este.

Este diálogo entre escuelas, en particular la estoica y la peripatética, significó el refinamiento de esta última, y un refinamiento, sobre todo, para responder a una objeción respecto al problema que aquí queremos estudiar. Al revisar la historia de esta controversia, de ese diálogo, haremos un gran esfuerzo a favor de nuestro propósito: entender el problema que Epicteto nos plantea en *Dis II, V*.

Entonces, luego de estudiar el problema en el contexto específico de ese capítulo de las *Disertaciones*, buscaremos nuevas luces al aproximarnos a la historia de un diálogo que giró en torno al mismo. Al poner nuestros ojos sobre esta nueva perspectiva, se hace necesario entender, así sea de manera general, la postura estoica.

Por lo tanto, primero nos ocuparemos de explorar la postura estoica para poder inscribir en la misma el problema de la coexistencia (sección 2). Hecho esto, podemos pasar a revisar el diálogo que ya mencionábamos, explorar esos argumentos a favor y en contra de una y otra postura (sección 3)

Esto implicaría, según lo dicho, estudiar no solo la parte moral, que es en la que naturalmente ubicaríamos este problema. Por mi parte debo confesar que, luego de esta investigación, me queda una sensación parecida: si queremos entender este problema, que es realmente crucial para la filosofía estoica, debemos aproximarnos a él desde los tres *topoi*, las tres partes en que se divide la enseñanza de la filosofía.

Esta es una razón muy importante para conceder importancia a la opinión de Epicteto al respecto y para subrayar aún más el vacío que nos deja el no conservar esa opinión. Resulta que en ese diálogo hubo una serie de críticas muy sólidas por parte de los peripatéticos, y pusieron en problemas a los estoicos, quienes respondieron a estas objeciones con su famosa teoría de los preferibles.

Por lo tanto, sería muy provechoso saber qué opinaba Epicteto al respecto, si aceptaba la teoría de los preferibles o la rechazaba como Aristón de Quíos, el estoico heterodoxo. En efecto, no encontramos, ni en las *Disertaciones* ni en el *Manual*, alusión a ello, y veremos que ni siquiera usa la expresión, la terminología propia de dicha teoría: “Bonhöffer correctly observes that Epictetus does not use the terms “proegmenon” and “apoproégmenon” (citado en Stephens 2007, 74)

En todo caso, ese diálogo nos permitirá comprender con mayor precisión el problema que nos interesa entender. En esto consistiría el primer capítulo del presente trabajo, ofrecer un amplio contexto desde el cual entender esas breves páginas de las *Disertaciones*, y ese contexto se ofrece en tres momentos bien diferenciados: a. el problema tal como lo enuncia Epicteto (1; 1.1-3); b. La postura estoica que dio origen al problema que tenemos en nuestras manos (2); c. Las objeciones que a dicha postura se le hacían y la forma en que la escuela estoica respondía a las mismas (3).

En el segundo capítulo encontraremos una nueva aproximación desde ese panorama más amplio que nos ha dejado el primer capítulo. Se trata de volver con cierta claridad sobre ese problema a la obra de Epicteto e intentar entender de manera más completa esa coexistencia en la misma.

Si bien Epicteto es estoico, no por ello su postura se limita a lo que se sabe de los estoicos antiguos. Descubriremos que hay cosas propias de su pensamiento que le dan un sentido diferente, unos matices nuevos al problema en cuestión.

Centraremos nuestra atención en las *Disertaciones* y el *Manual*, con dos intenciones no muy distintas. Queremos, por un lado, terminar de entender esas páginas que aparecen en *Dis. II, V*, pero, además, dar cuenta de la filosofía de Epicteto, de modo que podamos entender cómo se inscribe esa coexistencia dentro de la misma.

Por lo tanto, intentaremos organizar la exposición con la mirada fija en estos propósitos, empezando por lo que puede denominarse la *distinción fundamental*, aquello con que también empiezan las *Disertaciones* y el *Manual*, aquello que debe estar presente a cada momento y, por lo tanto, también en nuestra coexistencia.

En la medida que la exposición de la filosofía de Epicteto se vaya desarrollando, nos encontraremos con grandes tesis de su pensamiento, de modo que buscaremos dar cuenta de las mismas a la luz del problema que nos interesa. Sin embargo, esto no es algo muy difícil, pues, como dijimos, esa distinción, en tanto *tarea fundamental de la vida*, compromete la totalidad de la filosofía, entendiendo por esta el conocimiento necesario para ser feliz.

Uno de estos temas de gran importancia es la concepción misma de filosofía, de educación, pues parece que la primera se concibe en términos de la segunda: optar por la filosofía no significa –en un sentido radical propio de Epicteto- dedicarse a leer y discutir ciertos textos, o llegar a comprender lo que estos nos dicen (véase pág. 5)

Más bien, la filosofía supone un cierto camino de educación, un proceso mediante el cual, quien se dedica a la filosofía, se ocupa de sí mismo en un sentido muy especial. Encontraremos que esto

implica una cierta clase de trabajos que se realizan sobre sí mismo orientados a actuar de una manera apropiada, esto es, apropiada a esta postura, la estoica.

Entonces la sincera conversión a una vida filosófica no significa, como hoy podríamos pensar, dedicarse a leer y escribir. Es necesario, como ya se había expresado, iniciar una transformación, transformación que se lleva a cabo gracias a ciertos ejercicios, además del estudio de la filosofía que llamaríamos “teórica”.

Sin embargo, no podremos detenernos demasiado en este aspecto que puede parecer muy interesante, que la filosofía esté ligada a ciertos ejercicios, ciertas prácticas de sí, pues ello significaría una cantidad significativa de espacio y trabajo. Por esta razón no se hará mayor hincapié en este tema, mas no por eso deja de ser importante o relevante.

De hecho, haremos un esfuerzo por mostrar que es preciso transformarse a sí mismo si se quiere dedicar uno a la filosofía. Esto sería intentar entender un poco la postura de Epicteto, postura que puede llegar a ser muy radical en este aspecto: porqué la verdadera filosofía significa tomar el curso de la propia vida en las manos, por qué no son los contenidos de los libros el objetivo de ella.

En ese camino educativo que significa la filosofía, se trata de aprender ciertas cosas, y estas son las que defiende la postura estoica, es decir, se trata de aprender acerca de esta filosofía, de modo que así podremos dar cuenta del pensamiento de Epicteto: qué es lo que se llega a aprender al educarse de esa manera.

En el camino irán quedando ciertas cuestiones por resolver, ciertos interrogantes que se van abriendo a medida que nos adentramos en este autor. Así que luego de esta nueva aproximación al problema, buscaremos dar solución a esas preguntas que han quedado en el aire, que han sido formuladas, pero están sin resolver.

Al hacer esto podremos dar cuenta de algunos aspectos de esta filosofía que apenas se habían insinuado y que son muy importantes, como la delimitación del yo (5.2), la definición del mismo, la adecuación de las presunciones a los casos particulares (5.3), y otras tesis gruesas que resultan fundamentales para entender esta filosofía.

Al exponer esto, desde luego, debemos mantener presente el contexto que ya habíamos sentado en el capítulo anterior, así que haríamos un gran trabajo al intentar poner en diálogo ambos capítulos, ver cómo se complementan los diferentes acercamientos del mismo problema.

Como ya habíamos visto en el diálogo entre estoicos y peripatéticos, hay una objeción que exige a los primeros a hacer una distinción conceptual muy famosa, distinción que se plantea como solución a esa objeción: la teoría de los preferibles. Entonces, podemos, de manera muy general, poner en diálogo a Epicteto con esas críticas y esas respuestas.

Esto implica, como ya habíamos anunciado, hablar acerca de la postura de Epicteto en relación con la teoría de los preferibles. Entonces extrañaremos bastante esas partes de sus cursos que han

quedado sin documentar, olvidadas: la exégesis de los textos clásicos, fundacionales de la escuela, en los que tal vez hubiese podido surgir este tema.

Claro que la teoría de los preferibles tiene el suficiente peso como para no ser un simple comentario a un texto, de modo que la falta de un pronunciamiento expreso sobre este tema por parte de Epicteto es algo que puede resultar extraño y, además, imponer una dificultad: ¿cómo saber si estaba o no a favor de ella? ¿Qué elementos nos pueden servir?

Pero todavía podemos plantear una pregunta más: ¿es la teoría de los preferibles es suficiente para responder a la crítica de los peripatéticos? Si esto no es así, tendríamos que decir que, aun cuando Epicteto la adoptase, su postura sería susceptible a la misma crítica de los peripatéticos. Entonces podríamos buscar elementos que nos permitan hacer frente a esas críticas en sus textos.

Finalmente, me gustaría tomar una posición propia, pues luego de tan largo camino, de haber explorado diferentes perspectivas, creo que tenemos un suelo firme desde el cual emitir un juicio propio. En mi opinión, la filosofía de Epicteto resulta ser muy valiosa a la hora de examinar la forma en que se vive o, en otras palabras, a la hora de tomar en las propias manos la existencia, razón por la cual intentaré ofrecer una posición que permita ver puntos importante tanto a favor como en contra de esta filosofía, pero con una meta clara en mente: ofrecer una crítica a nuestra forma actual de vida, a la manera en que se ha desarrollado la humanidad, y, de manera muy especial, a mi experiencia con la filosofía en la forma académica que hoy se nos presenta.

Esto no quiere decir que vamos a dejar de lado el problema de la magnanimidad y el cuidado. Antes bien, se trata de darle una “seriedad” adicional al problema, de tomarlo en serio y pensarlo como algo fundamental para la existencia: ¿qué podemos decir, parados desde esa postura de Epicteto, a propósito de nuestra vida? ¿Qué pueden decirnos esas palabras del siglo primero antes de nuestra era hoy día?

PRIMER CAPÍTULO

En este primer capítulo vamos a encontrarnos con la formulación de un problema muy particular por parte de Epicteto en sus *Disertaciones*: cómo es posible que coexistan la magnanimidad y el cuidado. Este es un problema crucial, y puede leerse en las páginas que lo formulan (libro II, capítulo V) que de este depende la felicidad de la vida, esta es la tarea fundamental de la misma, lograr esa coexistencia.

Podemos advertir, entonces, que la propuesta de Epicteto es un intento por resolver este problema, una sugerencia acerca de cómo pueden coexistir esos dos elementos en la vida para que esta sea feliz. Por lo tanto, haríamos bien en querer explorar a fondo lo problemática que resulta esa coexistencia, pues si llegamos a entender adecuadamente la pregunta que se quiere resolver, seguramente podremos entender la propuesta de Epicteto dentro del contexto que le es propio: una respuesta a este interrogante. Entonces, sería adecuado preguntarnos ¿por qué constituye un problema que coexistan la magnanimidad y el cuidado?

En este orden de ideas, nos ocuparemos primero en comprender el problema que nos anuncia el mentado pasaje de las *Disertaciones* a la luz de este, es decir, sin recurrir a nada más que las páginas donde aparece. Hay que entender lo que puede leerse de *Dis. II, V* como un intento por resolver una pregunta. Así que entender la pregunta misma resulta crucial, pues bien podríamos dedicarnos a hablar propiamente de la coexistencia obviando el conflicto que la origina.

Allí encontraremos elementos que nos permitan entender qué es la magnanimidad y qué es el cuidado, así que buscaremos hacer una exposición de ambos de modo que se haga evidente el carácter conflictivo de su coexistencia. Igualmente, intentaremos buscar elementos que nos permitan dar solución a este problema, que nos permitan ver cómo es posible ser magnánimo y cuidadoso simultáneamente.

Esas breves páginas que vamos a explorar mencionan un problema que esconde una larga historia, un problema que fue objeto de controversia entre dos de las escuelas filosóficas más importantes

en la antigüedad (posterior a Aristóteles): los estoicos y los peripatéticos. Podríamos esperar, por lo tanto, encontrar una suerte de solución a esta pugna.

Por un lado, tenemos el problema de la coexistencia, pero, por otro, tenemos una gran discusión que es anterior a las páginas que estamos tratando y, por lo tanto, debe servirnos de contexto para poder entender el problema de una manera más completa. Entonces, sería muy provechoso poder examinar ese diálogo, esa génesis y evolución del problema.

Sin embargo, al fijar la mirada en esto tenemos una nueva exigencia: inscribir el problema de la coexistencia entre la magnanimidad y el cuidado dentro de la escuela estoica, pues ciertamente este problema no estaba planteado en esos términos. Con esto esperamos ver con mayor claridad sobre la filosofía estoica y ese diálogo, pues las objeciones se hacen en relación con los principios que fundamentan dicha postura.

Por lo tanto, es preciso revisar cuáles son esos principios que son la base del presente problema, entre otras cosas porque el estoicismo es una filosofía cuya comprensión representa un reto. Uno suele encontrarse con distinciones o equivalencias que dan unos matices muy importantes a su postura, pero no siempre es muy evidente cómo sucede esto y los pasos que se dan para llegar de un enunciado a otro.

Entonces, nuestra tarea es hacer un intento por dar claridad sobre esos puntos que pueden resultar oscuros, como decir que el fin humano es ser feliz, pero también vivir de acuerdo con la naturaleza, por ejemplo. Que ambas cosas sean intercambiables no es para nada obvio, y antes requiere ser explicado a la luz de nuestro problema, la coexistencia.

Entonces, luego de explorar ese breve pasaje de las *Disertaciones*, intentaremos exponer la postura estoica en lo que concierne a ese problema: en qué términos está expresado el mismo; en qué contexto -dentro de la escuela estoica- aparece; qué principios sirven de fundamento, sobre qué premisas se sostiene.

Encontraremos que la filosofía estoica pretende tener un suelo muy firme: la Naturaleza, así que su ética también busca tener estos cimientos. Resulta muy importante, entonces, explorar esta postura teniendo en mente ese contexto, esa base, y esto es algo que aparecerá constantemente, una referencia a la Naturaleza como una regla en la cual podemos confiar.

No podría entenderse adecuadamente esta filosofía, así lo sugieren ellos, si se prescinde de algún principio, y uno de ellos es que la felicidad constituye el fin del ser humano, y este mismo fin se define como vivir de acuerdo con la Naturaleza. Estamos anunciando que esa relación con la Naturaleza es un tema muy importante y, por lo tanto, aparecerá constantemente.

He querido insistir en esto, pues me parece que la pretensión estoica, si bien es muy ambiciosa, resulta muy interesante: que la Naturaleza representa para el ser humano la ley moral que debe obedecer, es decir, el cómo comportarse para ser feliz -recordando la relación ya anunciada-. Esto quiere decir que resulta natural para el ser humano obrar de una manera apropiada -a los ojos de la ética estoica, claro está-. Pero intentar dar este fundamento a la ética resulta llamativo en varios aspectos.

Por un lado, implica que obrar contrario a ciertos principios es lo mismo que ir en contra de la propia naturaleza en tanto yo soy un ser humano y mi naturaleza es tal que se prescribe ese tipo de comportamiento. Esto implica que esos principios que son adecuados -según los estoicos-, lo son por naturaleza, es decir, que tienen un criterio objetivo, independiente de cualquier opinión particular.

Por otro lado, descubrimos que hay una relación muy importante entre ser humano y el Universo, pues el primero forma parte del segundo, de un todo, y esta es una relación ausente hoy en día: no pensamos que ser parte de un todo que es mayor a nosotros, y que es la Naturaleza, sea algo fundamental y constitutivo de nosotros mismos; nuestra moral no responde a un entorno del cual formamos parte.

Y es que justamente esa relación que hay entre el ser humano y la Naturaleza implica en el primero una serie de cosas que se irán descubriendo, cosas que aparecerán como elementos de una ética construida con un criterio objetivo: la Naturaleza. Y este carácter objetivo que buscan en la Naturaleza los estoicos aparecerá muy pronto como tema de discusión.

Podemos empezar a insinuar que el desarrollo de la ética, tal como lo plantean los estoicos, tiene la pretensión de estar fundamentada en el desarrollo natural de un ser humano, desarrollo que debería culminar en estos principios, pues es algo que está en la constitución que la Naturaleza le ha dado. En otras palabras, vamos a ver que la ética que prescriben los estoicos corresponde, según ellos, al desarrollo natural del animal racional.

Entonces nos encontraremos con algo muy llamativo que es la *oikeiosis*, y esto es, más o menos, ese seguimiento, ese estudio del desarrollo humano, de sus etapas, pues al estudiar la naturaleza y la constitución de este, no hacen otra cosa que buscar en la Naturaleza los principios de comportamiento que resultan ser buenos -de una manera objetiva, además-. Es decir que, al seguir de cerca el desarrollo natural del animal racional, se busca allí mismo la manera en que este ha de comportarse, lo que le resulta natural.

Siendo plenamente conscientes de lo irreal que esto pueda sonar, o de lo ambicioso, parece ser, en mi opinión, lo que los estoicos tenían en mente, interpretado de una determinada manera, *su manera*. Así que resulta muy valioso tomarse esta pretensión en serio, y no solo por el ejercicio académico que acá se hace, sino por el valor que puede llegar a tener para una cultura tan desatendida del mundo como la nuestra.

Ahora, al hablar de naturaleza, hay que notar que lo hemos hecho en dos sentidos, pues, por un lado, está la Naturaleza como ese todo del cual el ser humano forma parte, un todo ordenado racionalmente, y, por otro, está la naturaleza humana, la forma en que este ha sido constituido por la Naturaleza dentro de ese todo. Esto significa que esa constitución tan particular forma parte de ese todo ordenado para ser armonioso con el mismo, para no estropearlo, y resulta fundamental entender y ser conscientes de esa relación que se tiene con el Universo

Esta doble referencia de la naturaleza revela un aspecto que es muy importante en esta filosofía. El Universo está gobernado, ordenado racionalmente, y esta misma razón es la razón humana, de modo que esa relación entre el humano y la Naturaleza ahora es especial en este sentido, en un sentido más íntimo: es algo de lo que formamos parte, no somos solo una obra de la Naturaleza, compartimos con ella la racionalidad.

Todas estas particularidades de la filosofía estoica se irán presentando en torno al problema de la coexistencia entre magnanimidad y cuidado, y es importante ver que esto no implica acomodar o sesgar su postura en favor del problema que estamos tratando.

Hay que tener en cuenta que, como hemos dicho, el fin del ser humano es la felicidad, es lo que todos buscamos, a lo que van encaminadas nuestras acciones, y en este sentido se piensa la filosofía como el conocimiento necesario para alcanzar ese fin, de modo que, si esa coexistencia es la clave para ser feliz, no resulta ser algo secundario para una escuela filosófica que se piensa de esta manera.

Antes bien, encontraremos que las diferentes posturas de esta escuela y de Epicteto se orientan en esta dirección: poder determinar cuál es el género de vida feliz y cómo se alcanza. Si para ser feliz es necesaria esa coexistencia, esta resulta un tema capital en estas propuestas, así que no estamos alejándonos de su filosofía al ocuparnos de este problema.

Una vez se haya expuesto el sistema estoico, pasaremos a las réplicas que hacen los peripatéticos, pues encontraremos que, en respuesta a estas objeciones, los estoicos ofrecen una solución, una distinción fundamental que va a ser muy importante, así que al recordar este diálogo estaremos enriqueciendo nuestra lectura del problema, añadiendo nuevos matices que deberán tenerse en cuenta a la hora de tomar una postura al respecto.

En este diálogo podremos encontrar argumentos de parte y parte que permiten entender con mayor claridad la postura estoica, pues las objeciones de los peripatéticos exigen mayor claridad sobre ciertos puntos que pueden resultar oscuros, y permiten tener una idea más o menos clara de qué es lo que en realidad tienen en mente los estoicos al establecer ese género de vida como el feliz.

1. EL PROBLEMA

Entonces, hay que dar cuenta de la *magnanimidad* -asociada dentro del texto al equilibrio y la imperturbabilidad, como ya veremos- y del *cuidado* -contrapuesto a la negligencia y el descuido- teniendo presente que se espera dar luz sobre un problema muy puntual: ¿Por qué podría pensarse como conflictiva su coexistencia? Prestando atención al mentado pasaje, podemos encontrar pistas que nos puedan ayudar en esta doble tarea. Por lo tanto, ¿qué podemos decir de la *magnanimidad* y del *cuidado*?

En los primeros párrafos de este capítulo encontramos varias reformulaciones, con ciertas aclaraciones y ejemplos, de esa primera pregunta, de modo que podría esperarse encontrar en ello alguna pista sobre lo que significa ser magnánimo y cuidadoso y, además, lo que implicaría ser ambas cosas al tiempo.

1.1 LA MAGNANIMIDAD

Podríamos hacer una caracterización de la magnanimidad si aislamos los elementos que van apareciendo en las diferentes reformulaciones en relación con la misma. Si empezamos por el párrafo primero -*Dis II, 5 1 - 5-* (P1), podríamos poner del lado de la magnanimidad:

P1. a. ¿Cómo conservará alguien al mismo tiempo el equilibrio y la imperturbabilidad? (vi) Las materias son (i) indiferentes (podría pensarse esto como parte de una respuesta, una sugerencia, es decir, que para responder a la pregunta hay que saber que las materias...)

P1. b. Hay que distinguir las cosas y ponerlas por separado y decir: (ii) lo exterior (iii) no depende de mí (es (iv) ajeno), y, por lo tanto:

P1. c. (v) No hay que calificarlas ni de bien ni de mal, ni de perjuicio o provecho.

En este primer pasaje vemos que se contrastan directamente (vi) las materias y el uso de ellas. Como queremos dar cuenta de la magnanimidad vamos a tomar lo que se refiere únicamente a las primeras. Las diferentes locuciones i - v se refieren a las materias, de modo que podemos decir de ellas que son: lo exterior; no dependen de mí; son ajenas; no hay que calificarlas ni de bien ni de mal, ni perjuicio o provecho. Por lo tanto, debemos hacer un esfuerzo por entender la relación entre los enunciados i - vi.

En el segundo párrafo (P2) encontramos:

P2. a. ¿Cómo han de usarse las cosas (iv) ajenas?⁶ Con equilibrio y serenidad, pues estas son (i) indiferentes.

P2. b. Hay cosas que (iii) no dependen de mí, y por lo tanto:

P2. c. Se me puede poner impedimentos y forzar –en tales cosas-. Entonces:

P2. d. (v) No son ni un bien ni un mal.

Debemos, a partir de estos enunciados, poder dar cuenta de la magnanimidad, entendiendo a su vez los enunciados mismos. En otras palabras, buscamos poder explicar las respuestas a las

⁶ Si bien la pregunta es si han de usarse descuidadamente, podemos extraer una pregunta más general: ¿Cómo han de usarse? Y responder tal como se responde a la otra.

preguntas P1. a. y P2. a. De hecho, podemos empezar advirtiendo que, a partir de estas, se observan algunas relaciones importantes. Por un lado, ciertas cosas, las materias, son declaradas como indiferentes, y, por otro, en la medida en que esto es así, han de usarse con equilibrio y serenidad (P2a), lo que podría pensarse como algo que ayuda a conservar la imperturbabilidad y el equilibrio (P1a).

En este sentido, creo que podemos reconstruir el pasaje en una suerte de argumento que nos permita concluir (C) que:

Ca. Las materias son indiferentes.

Cb. Gracias al conocimiento de Ca logramos un estado que se denomina magnánimo, es decir, usar las materias con equilibrio y serenidad, ser imperturbable.

Podríamos empezar por la primera conclusión: las materias son indiferentes. Puede apreciarse que esto es así en la medida en que las materias (v) no son ni buenas ni malas. Es decir que la (i) indiferencia tiene sentido en este contexto. En el primer párrafo (P1) encontramos un intento de aproximación a esta relación. Allí se nos dice que hay que separar las cosas, distinguir las claramente, pues hay unas que dependen de mí y (iii) otras que no (P1. b.). Ahora, del hecho objetivo de no depender de mí ciertas cosas, se sigue que (v) no son buenas ni malas, de modo que no causan ni perjuicio, ni daño (P1. c.)

Las materias son indiferentes en tanto no afectan al sujeto, ya sea para bien –provecho- o para mal –perjuicio-. Por lo tanto, hablamos de indiferencia refiriéndonos a la falta de incidencia que las materias, (ii) lo externo, (iii) lo que no depende de mí, tienen sobre el sujeto. Sin embargo, aún no queda muy clara la relación entre ese “no depender de mí” y el no ser buenas ni malas (relación entre iii - v), o, en otras palabras, ¿por qué lo que no depende de mí no me perjudica?

Encontramos en P2 b-d. ciertas luces sobre esa relación que buscamos. Se dice que, en las cosas que no dependen de mí, se me pueden poner impedimentos y forzarme. Pensemos entonces en un objeto “x” que no depende de mí. Si decimos que, por no depender de mí, se me puede forzar e impedir en ello, es posible suponer que “x” dependa de alguien o algo más, a saber, aquella persona que me puede poner impedimentos, y entonces es razonable decir que por depender de alguien más –no de mí- se me puede forzar.

Queremos ahora dar el paso a la conclusión según la cual las cosas que no dependen de mí son indiferentes en la medida en que no son buenas ni malas, esto es, no perjudican ni benefician. Podemos encontrar una pista muy importante para este propósito: si no es posible la coexistencia entre la magnanimidad y el cuidado no es posible ser felices (II, 5, 9). Entonces, gracias a la magnanimidad (de un lado, claro está) podemos ser felices.

Podemos suponer entonces que el bien y el mal del que se habla, así como el perjuicio y el beneficio, se refieren a la felicidad de la vida. Pensemos en cosas que comúnmente se consideran buenas y que harían parte de la vida feliz: la salud, el dinero. De forma muy general podemos decir que en la medida en que tengamos tales cosas seremos felices. De forma muy intuitiva, podemos decir que gracias a la consecución de lo que consideramos bueno y la ausencia de lo que consideramos malo, podemos llegar a ser felices.

Ahora, resulta que esos bienes están sujetos a muchas cosas: podemos enfermarnos rápidamente, el dinero no es algo seguro. De esto se sigue, dado que son bienes, que constantemente estaremos intranquilos, pues no tenemos mayor seguridad sobre tales cosas. El problema, entonces, sería un error de juicio. No juzgamos correctamente, en lo referente a los bienes y los males, pues decimos que algo que no depende de mí es un bien, pero resulta que no hay mayor seguridad sobre cosas de esa naturaleza, y así mi felicidad se pone en riesgo.

Con esto en mente, podemos decir que las cosas que no dependen de mí es mejor no catalogarlas de buenas o de malas, pues, dada su naturaleza –es un hecho objetivo–, esto es, que dependen de alguien más, y que por ello se me puede poner impedimentos, no quisiéramos que, en lo relativo o a lo bueno y lo malo, ese “alguien más” tuviera control sobre esas cosas. Por lo tanto, es necesario juzgar correctamente si algo es bueno o no teniendo en cuenta una distinción fundamental: hay cosas que dependen de mí y cosas que no dependen de mí.

Tendríamos que aceptar una cierta concepción de felicidad que cobije el “no ser forzados o impedidos por alguien más”, lo que bien podríamos expresar diciendo que es feliz quien no se ve frustrado en lo relativo a los bienes y los males, algo así como asegurar la presencia de lo bueno y la ausencia de lo malo. Si bien no es claro cómo podría ser esa concepción de felicidad, no es el momento de concentrarnos en ello, pues queremos primero dejar bien sentado el presente problema. Esto será luego objeto de discusión.

Volviendo al paso que queremos dar, la conclusión, podemos decir que parece prudente separar las cosas y poder decir: lo que no depende de mí es mejor que no sea catalogado de bueno o de malo, pues, en tanto dependen de alguien más, pueden bien llegar o irse en cualquier momento, sea que yo quiera o no, de modo que no seré feliz si lo bueno no es seguro y lo malo puede llegar de improviso.

Ahora, ¿qué podemos decir de la magnanimidad según lo anterior? Esto sería como preguntar – según el pasaje- ¿Cómo puede conservarse el equilibrio y la imperturbabilidad? La respuesta es: las materias son indiferentes. Ya sabemos que esa indiferencia se refiere a la vida feliz, pues resultan indiferentes en la medida en que no afectan al sujeto –ni positiva (bien) ni negativamente (mal)-.

Hemos venido elaborando una caracterización de un grupo de cosas, las que no dependen de mí. Ahora vamos a encontrar una forma determinada de relacionarnos con ellas: como las materias son indiferentes, hay que mantenerse sereno y equilibrado (P2. a.) al usarlas, pues estas no afectan al sujeto.

Pensemos en el caso contrario, que llamemos bueno y malo a lo que no depende de mí. Tendríamos que decir, según lo dicho, que no es posible conservar el equilibrio y la imperturbabilidad. Si “x” es aceptado como algo malo, y además es del tipo de cosas que no depende de mí, en el momento en que llegue, sobre lo cual no hay mayor seguridad, esto será un mal, de modo que aquella persona que ha aceptado “x” como algo malo se verá perturbada y sacada de su equilibrio. Del mismo modo, si se concede que algo del tipo de cosas que no dependen de mí es un bien, y no llega, la tranquilidad de aquella persona se verá turbada.

Por lo tanto, del conocimiento de Ca se espera una actitud que esté en conformidad con el mismo. Una consecuencia de esta conformidad es un ánimo que no se deja afectar por lo que suceda a su alrededor, pues esto es del tipo de cosas que no dependen de mí, y, por tanto, no me afectan. Entonces, gracias al conocimiento de Ca y la actitud conforme logramos la magnanimidad (Cb), la cual puede expresarse como un ánimo que se pone por encima de las circunstancias, que no se deja afectar.

La magnanimidad podría asociarse con un estado de ánimo que se alcanza gracias a un conocimiento en específico y una actitud conforme al mismo. Se trata, en otras palabras, de no dejarse afectar por lo externo y lo que tenga que ver con ello, pues estas cosas no son ni buenas ni malas, no dañan ni benefician, esto es, son indiferentes. Podemos leer en Diógenes Laercio que “La magnanimidad es

el conocimiento o el hábito que eleva por encima de las circunstancias en general, tanto las malas como las buenas” (D.L. VII, 93).

Como ya habíamos anunciado, la filosofía se concibe en este contexto como aquello necesario para ser feliz, un conocimiento para alcanzar ese género de vida. Por lo tanto, podemos decir que la magnanimidad, y lo que ella acarrea, es un conocimiento filosófico en este sentido, lo cual marca una diferencia con un conocimiento cualquiera u ordinario, del mismo modo que marca una diferencia con un género de vida cualquiera.

Se trata, más bien, de optar por una vida filosófica en este sentido. Esto es muy importante, pues, como tal vez ya se ha notado, al hablar de indiferencia -que forma parte de la magnanimidad- no lo hacemos en un sentido ordinario. Tampoco hablamos de este conocimiento -de lo bueno, lo malo y lo indiferente- como un conocimiento cualquiera: empezaremos a ver que se trata de un proceso formativo, educativo, aquél propio de la educación filosófica.

Si no me ando preocupando por lo que sucede fuera de mí, por todo aquello que no depende de mí, entonces mi ánimo no se verá afectado y podré elevarme por encima de las circunstancias, manteniendo siempre mi tranquilidad asegurada. Sin embargo, esto parece conducirnos a un *descuido* de todo cuanto tratamos en el mundo, pues nada de ello depende de mí, y, por lo tanto, no me afecta.

Por otro lado, podemos establecer ciertas relaciones entre la magnanimidad y, como ya se advertía, la felicidad. Ya se había establecido que gracias a la primera logramos la segunda, al menos en parte, pues gracias a la coexistencia entre magnanimidad y cuidado se alcanzaba la felicidad. Por lo tanto, si hemos caracterizado la magnanimidad con cierta tranquilidad e imperturbabilidad del ánimo, esto también será constitutivo de la vida feliz.

Si esto es así, podemos asociar la magnanimidad con una cierta indiferencia –relación determinada- respecto a las cosas externas. Ahora miremos qué se puede decir del cuidado, la otra parte de la coexistencia.

1.2 EL CUIDADO

En el primer párrafo (P1) del mentado pasaje encontramos varias ideas:

P1 a. ¿Cómo puede conservarse el (6) cuidado y el no obrar con negligencia ni descuido? El uso de las materias es (1) lo no indiferente.

P1 b. (2) Lo que depende de mí es el albedrío (en oposición a lo que no)

P1 c. ¿dónde pondré el bien y el mal? En lo interior, en mis cosas. Por lo tanto, el uso de las materias es (3) mis cosas, (4) lo interior y, en tanto tal, (5) son un bien o un mal.

En cuanto al segundo párrafo (P2):

P2 a. No hay que usar las materias descuidadamente, pues:

P2 b. Eso es un (5) mal para el albedrío y contra naturaleza. Por lo tanto:

P2 c. El uso de las materias (1) no es indiferente.

Es preciso notar que, si bien este punto introduce nuevos conceptos como “albedrío” y ser “contrario a la naturaleza”, no es el momento de hablar acerca de ello. Queremos dejar sentado un problema antes de empezar otro. Por lo tanto, dejando por el momento esto de lado, hay que ver cómo podemos dar cuenta del *cuidado* de modo que ello pudiera parecer, al menos en un primer momento, conflictivo con lo que hemos dicho a propósito de la *magnanimidad*.

Ya habíamos mencionado que estos pasajes contrastan claramente las materias y el uso que de ellas se hace. Ya hemos explorado el primer aspecto, ahora nos resta ver por qué hay que oponer a las materias su uso, y en qué afecta esto lo que se propone Epicteto, abogar por la coexistencia entre magnanimidad y cuidado.

Vemos que la indicación general es no obrar con negligencia ni descuido. Entonces podríamos aspirar a encontrar un argumento o ciertas razones para afirmar que el uso de las materias no es indiferente, de modo que no seamos descuidados con ello. Esto lo encontramos en P2, pues resulta

que usar descuidadamente las materias representa un mal para el albedrío (P2 b). Entonces, ¿Cómo entender esto?

Habíamos empezado por distinguir lo que depende y lo que no depende de mí, y restaba decir qué era lo primero, aquello que sí depende de mí. Encontramos ahora una respuesta: el albedrío. Si al hablar de lo que no depende de mí decíamos que allí no había que ubicar el bien ni el mal, ahora podemos decir que ya sabemos qué es lo que sí depende de mí y, por lo tanto, ya sabemos en dónde ubicar el bien y el mal (P1 b-c). En conformidad con esto, cuando suceda algo con lo exterior, eso será indiferente –ni bueno ni malo-. Mas cuando sea con el albedrío, diremos que eso puede ser bueno o malo; no es indiferente.

Pero ¿qué razones tenemos para afirmar que el uso de las materias puede ser un bien o un mal? Y además ¿qué relación hay entre el albedrío y el uso de las materias? Ciertamente se establece una relación entre una y otra cosa si decimos de ambas que son aquello que depende de mí y, además que usar descuidadamente las materias es un mal para el albedrío. Entonces ahora nos preguntamos por dicha relación.

Las locuciones 3 y 4 nos indican que el uso de las materias hace parte de mis cosas, es lo interior (cosa que no sabemos qué significa). Al ser mis cosas, lo que depende de mí, resulta que no es algo indiferente. Pero aún cabe preguntarnos por qué depende de mí, por qué es lo interior, y qué significa esto. Si se establece la relación entre el albedrío y el uso de las materias como lo que depende de mí, y logramos dar cuenta del albedrío, podremos, a su vez, dar cuenta de lo que nos preguntamos en este momento por el uso de las materias.

Sin entrar en mayor detalle acerca de qué es el albedrío, pues aún no es el momento propiamente de esto, encontramos un pasaje revelador en las *Disertaciones*:

La esencia del bien es cierta clase de albedrío; la del mal, cierta clase del albedrío. Entonces, ¿qué es lo exterior? Materias para el albedrío, en cuyo trato alcanzará su propio bien o mal ¿cómo alcanzará el bien? Si no admira las materias. Pues si las opiniones sobre las materias son correctas, hacen bueno al albedrío, pero si son torcidas y desviadas, malo (*Dis. I, XXIX, 1 – 4*)

De nuevo encontramos la equiparación entre lo externo y las materias, pero ahora tenemos una nueva indicación: estas son usadas por el albedrío, son materia para este. Cuando se hacía hincapié en la distinción entre las materias y el uso que de ellas se hace, parecía natural pensar que es el sujeto quien las usa, soy yo el que las usa. Ahora debemos decir que es el albedrío, lo cual resulta afortunado, pues veremos que el yo no es otra cosa que el albedrío.

Dejando esto de lado, por el momento, podemos continuar con el examen del pasaje, y advertir que es en el uso de las materias que el albedrío encontrará el bien o el mal, ya sea que opine correcta o incorrectamente acerca de las materias. Por lo tanto, encontramos una idea familiar: hay que juzgar adecuadamente acerca de las materias y obrar en conformidad con ese “conocimiento”, y aquí encontramos todo bien y todo mal

Como las materias, lo externo, son lo que no depende de mí, no hay que calificarlas de bien o de mal, de modo que, junto con este conocimiento, se espera obrar en conformidad con el mismo. Por lo tanto, es realmente importante opinar adecuadamente en este aspecto, pues, como vimos, acá está en juego la felicidad de la vida; es cosa mía opinar correctamente, es mi asunto.

Aun cuando no hemos dicho expresamente qué es el albedrío, sí podemos dar cuenta, a partir de lo dicho, de la relación entre este, el uso de las materias y aquello que depende de mí, aquello que son “mis cosas”, pues queríamos saber por qué el uso de las materias es aquello que depende de mí, opuesto a las materias como aquello que debe ser calificado de indiferente en el sentido ya especificado.

Un poco más adelante en el pasaje ya citado (sección 12) puede leerse que aquello sobre lo que nadie tiene poder son mis opiniones, eso es lo que yo soy, pues nadie puede amenazarme en la medida en que nadie tiene poder sobre ellas: si alguien me amenaza con la muerte, es mi opinión sobre esta lo que me perjudica, a saber, que es un mal, pues si opinara que es *indiferente*, ciertamente no podría amenazarme con eso.

Por lo tanto, podemos decir que el albedrío es aquello que depende de mí, pues mis opiniones solo dependen de mí, y parece que es el albedrío el que opina, así que aparece de nuevo la igualdad entre el yo y el albedrío.

Entonces puede declararse del albedrío que es aquello que depende de mí, es aquello que constituye mis cosas, lo interior -tal vez opuesto a lo exterior y su carácter indiferente-. Ahora, el

uso de las materias está estrechamente relacionado con las opiniones, pues cuando el albedrío opina correctamente, al parecer, usa correctamente, por lo que parece plausible que así podemos decir que el uso de las materias es del mismo carácter que el albedrío, pues usar correctamente de estas exige que se las juzgue de la misma manera, y estas acciones, usar y juzgar, parecen ser propias del albedrío. Entonces podemos afirmar de ese uso que es “mis cosas”, lo que depende de mí, y, por consiguiente, lo no indiferente.

Como se ha hecho notar, distinguir entre lo bueno y lo malo y lo indiferente es algo muy importante. Parece ser esto una suerte de criterio que define el comportamiento, pues aquello que consideramos bueno y malo puede causar perjuicio y beneficio. Por lo tanto, hay que ser prudentes al llamar ciertas cosas buenas o malas, como las externas, las que debemos declarar que no son ni uno ni otro; son indiferentes. Al ser esto algo propio del albedrío *su* bien y *su* mal dependerá del uso de las materias, y esto representa para la persona *su* bien y *su* mal.

Entonces, vemos que el bien y el mal debe ubicarse en “lo interior”, no debe estar del lado de lo externo (P1c), pues esto es, según lo que hemos dicho, tanto opinar como tratar correctamente con las materias: estas no son ni buenas ni malas. Por lo tanto, ese uso de las materias es lo interior, es lo que constituye el bien y el mal, es lo interior.

Podría esperarse, de acuerdo con esto, que lo que llamamos bueno y malo no merezca esta desatención, este descuido. Entonces parece importante poder separar y distinguir las cosas, saber que unas dependen de mí y otras no, y que, en cuanto a las primeras, hay que hablar de bien y de mal, contrario a las segundas, que no son ni lo uno ni lo otro. Es preciso, además, obrar en conformidad con esta distinción, a fin de, como hemos visto, conservar tanto la *magnanimidad* como el *cuidado*.

Entonces al hablar de cuidado sabemos que no puede tratarse del mismo objeto de la indiferencia, o al menos eso se esperaría de una propuesta como la estoica. Entonces cobra gran importancia la distinción entre las materias y el uso de ellas, pues parece que es en relación con las primeras que se habla de indiferencia, y el cuidado se referiría al uso. Sin embargo, no parece fácil usar cuidadosamente algo que se declara indiferente

Ahora, ante la pregunta ¿Cómo han de usarse las materias (lo externo)? Resulta que tenemos dos respuestas. Por un lado –el de la *magnanimidad*- hay que hacerlo con serenidad pues ellas son indiferentes, y habíamos visto que esa serenidad se asociaba con cierta indiferencia que podía poner

a salvo la tranquilidad del ánimo. Por otro lado –el del *cuidado*-, resulta que no hay que usarlas descuidadamente, pues eso es un mal.

Entonces sí puede llegar a ser conflictiva esta coexistencia, pues la propuesta de Epicteto para alcanzar la felicidad es, sobre un mismo objeto “x”, ser indiferente y cuidadoso, de modo que no caiga en descuido ninguno de los dos aspectos de esta concepción de felicidad. Entonces cabe preguntarnos, ¿cómo logramos esto?

1.3 SOBRE LA COEXISTENCIA ENTRE LA MAGNANIMIDAD Y EL CUIDADO

A propósito de esta coexistencia, el pasaje nos ofrece dos ejemplos que dejan ver lo que sería una aplicación práctica de la misma. En las secciones 1 a 5 encontramos el primero de ellos y luego en las secciones 9 a 13 el otro. ¿Cómo podemos llegar a ser magnánimos y cuidadosos?

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, eso ya sí es cosa mía.

Vamos a hacer como si estuviéramos en una nave. ¿Qué puedo hacer yo? Elegir el timonel, los marineros, el día, la oportunidad. Luego cae una tormenta. ¿Qué más me incumbe? Mi parte está hecha. La tarea es de otro, del timonel. Pero es que, además, la nave se hunde. ¿Qué he de hacerle? Lo que puedo, sólo eso hago. Me ahogo sin miedo, sin gritar ni reclamar a la divinidad, sino sabiendo que lo que nace también ha de morir.

Así como los dados y las fichas, las materias son indiferentes en la medida en que son inciertas: no sé qué va a salir. No sé si mañana amaneceré enfermo, si tendré más o menos dinero, si mi cuerpo estará con el mismo vigor, pero es cosa mía usar cuidadosa y hábilmente *lo que salga*. Ya sea que esté enfermo o sano debo usar eso lo mejor que pueda, debo utilizar eso para hacer de mi juego - la vida- *el mejor posible*.

Así como el capitán se ahoga sin miedo y sin temblar, de la misma manera el sabio -quien ha llegado a comprender estos conocimientos- ha de pasar las diferentes circunstancias que se le presenten en la vida -enfermedad, pobreza, también riquezas, salud- de la mejor manera posible, pues eso es *lo que le pertenece, lo que depende de él*. En este género de vida no hay lugar para reclamos, para turbaciones, pues es como si se recibiera siempre de buen ánimo lo que sucede, pues esas cosas no son *lo que me corresponde*. Por el contrario, lo que me corresponde es la actitud⁷ con que afronte la vida.

⁷ No hay que perder de vista que, si bien hemos hablado del conocimiento necesario para, es indispensable una actitud que sea conforme a ese conocimiento. Pareciera que del conocimiento se siguiera la actitud

Parece, entonces, que ese trato cuidadoso y hábil se refiere a tomar en las propias manos la actitud con la que se vive, la actitud que se toma en las diferentes situaciones de la vida. Pero, ¿cuál es esa actitud? ¿no es acaso ser magnánimo? Los estoicos deberían poder demostrar que no, que el trato cuidadoso no se reduce a la misma magnanimidad, aun cuando, a primera vista, eso nos dicen los ejemplos. Este es un punto muy importante que debe ser resuelto, pues, si hemos entendido bien, la apuesta de Epicteto es asegurar un trato cuidadoso de las materias, razón por la que ese trato cuidadoso no puede asociarse con la magnanimidad.

Tenemos que ver cuál es la actitud de cuidado que está señalando Epicteto, ver que no se trata de la misma actitud de indiferencia de la cual hablábamos a propósito de la magnanimidad. En el ejemplo podemos ver una breve indicación: “mi parte está hecha”. Ahora, ¿cuál es mi parte? La que corresponde a “mi lugar”. En efecto, podemos ver que en este caso “mi parte” es elegir el timonel, los marineros, el día, cosas que podríamos asociar a un cierto cargo o papel, que puede ser el de capitán.

Es claro que ni el capitán, o cualquiera de nosotros, puede elegir si llueve, si hace sol, esas son cosas que no controlamos, es decir, que no dependen de mí. Entonces encontramos fuertes consecuencias prácticas: yo ya hice lo que me corresponde, por lo tanto, aun cuando caiga una tormenta y me vaya a ahogar, no caigo presa del pánico o del miedo. Antes bien, tengo presentes y claras las cosas: “mi parte ya está hecha, solo hago lo que puedo”.

Esto nos muestra, de manera muy clara, la actitud que se deriva de clasificar lo que no depende de nosotros como indiferente, es decir, la magnanimidad. Pero también nos muestra que es importante, aun cuando sucedan esas cosas que llamaríamos azarosas, cumplir adecuadamente con “mi parte”, lo que me corresponde. Es decir, podemos ver ambos aspectos de la coexistencia en ese pequeño ejemplo.

Una consecuencia que sobresale, y sobresale -creo- por lo extraña que nos puede parecer, es que, si me he ocupado debidamente de lo que me corresponde, no hay razones para llegar a alterarse por el resultado de las situaciones. Acá hay que entender, no solo que ya hice lo que me

correspondiente, por lo que no podríamos hablar de uno sin el otro, parece inconcebible que conociendo tales cosas, se obre contrario a ello.

corresponde, sino que las cosas que suceden a mi alrededor, que claramente afectan el resultado de las situaciones, son algo que están fuera de mi alcance, no las controlo.

Por lo tanto, el conjunto de estos conocimientos o consideraciones debería ser suficiente para garantizar la tranquilidad de quien ha llegado a comprender esas consideraciones, pero también para asegurar que su comportamiento no sea en ningún momento descuidado. Esto, en otras palabras, es asegurarse la felicidad mediante la consecución de lo bueno -ser magnánimo y cuidadoso- y el rechazo de lo malo -que el ánimo se deje afectar por las cosas indiferentes y ser descuidado-.

Podríamos pensar, retomando la idea según la cual hay que usar hábilmente lo que salga, enfermedad, salud, dinero, pobreza, que acá podemos encontrar una luz. Si se toma la vida como un juego en el que hay que jugar con destreza y habilidad, usando en su favor lo que salga, entonces podemos decir que las materias deben ser usadas de la mejor manera en pro del juego, esto es, de la vida. Entonces no es solo ser magnánimo, sino disponer bien de lo que se posee. En este sentido podemos leer más adelante en las secciones 15 a 17:

Verás que eso hacen los que juegan bien a la pelota: a ninguno de ellos les importa la pelota como un bien o un mal, sino que les importa tirarla y recibirla. En eso reside la armonía, en eso reside el arte, la rapidez, la maestría [...] Pero si la cogemos y la tiramos con inquietud y miedo, ¿qué juego va a haber, ¿cómo podrá uno mantener la calma, cómo va uno a ver en la jugada la continuación? [...] Eso es una pelea y no un juego

En el juego de la pelota se trata de jugar lo mejor posible, con armonía, y no que el juego se vea obstaculizado. Pero no podría un jugador hacer esto si al jugar se impacienta, se inquieta, pues de ese modo va a manejar la pelota, y eso dejaría de ser un juego. Por lo tanto, el que juega bien a la pelota no se preocupa de esta como si fuese un bien o un mal, pues se inquietaría al recibirla y tirarla. Por el contrario, se ocupa de su tarea, de su juego, de lanzar y recibir adecuadamente, de modo que pueda hacer de su juego el mejor.

Del mismo modo, si el juego es la vida diremos que la pelota son las materias, y el jugar con maestría sería llevar la vida hábilmente, sin turbaciones. Por lo tanto, no hay que tomar las materias como buenas o malas, no hay que inquietarse por ellas como si fuesen tales. Lo que me pertenece, lo que me corresponde es *usar* hábilmente de ellas, de modo que no las use con inquietud. Parece,

entonces, que la magnanimidad tiene otra cara; es necesario estar tranquilo a la hora de tratar con las materias para no hacerlo *sin* maestría.

En este sentido, dice Epicteto, Sócrates sabía jugar bien a la pelota (secciones 18 a 23) en el tribunal. ¿Con qué pelota jugaban, qué estaba de por medio? “El vivir, el ser encadenado, el ser desterrado, el beber el veneno, el verse privado de su mujer, el dejar huérfanos a sus hijos”. Sócrates jugaba bien, pues por más que fuese “delicado” con lo que se trataba, no lo hacía con menos habilidad o maestría. Podemos suponer, entonces, que si se hubiese inquietado por estas amenazas hubiese jugado mal. Sin embargo, él se mantuvo *en su posición*.

Por lo tanto, hay que tener el interés del más hábil jugador y la indiferencia que se tendría por la pelota. “De esa misma manera, el tejedor no produce la lana, sino que, *según lo que recibe* (énfasis mío), en eso muestra su arte” (*Ibid.*). Las materias no están bajo mi control, pero sí el cómo las trato, así que la felicidad, en esta postura, contempla tanto la tranquilidad del ánimo como el trato cuidadoso de las materias; la magnanimidad y el cuidado.

Sin embargo, no deja de ser extraña esta postura si intentamos pensar en cómo sería vivir con ella, pues siempre sería un riesgo llegar al descuido de ciertas cosas en favor de la magnanimidad pues, al parecer, es la tranquilidad del ánimo la que prevalece. Esta preocupación puede llegar a ser mayor si ese género de cosas, las que no dependen de mí, no forman parte de la vida feliz, pues ¿qué esfuerzo pondremos en algo que *no* cuenta en nada para nuestra felicidad? Vemos, entonces, que hay un punto en el que puede parecer problemática esta coexistencia, así que cobra gran importancia este punto si de ello depende la felicidad de la vida, como afirma Epicteto.

Es posible señalar algunas dificultades u objeciones que se le puedan plantear a esta postura. Podría pensarse que los estoicos nos están invitando a ser indiferentes frente a lo externo en pro de un estado constante de tranquilidad, de no dejarme perjudicar por lo que suceda (pues todo cuanto sucede, al no depender de mí, es indiferente). A esta postura podría objetarse que, si bien una persona que viva conforme a estos principios puede mantenerse serena, puede dejar en el descuido ciertas responsabilidades que tienen que ver con cosas externas, y las abandona justamente por tenerlas como indiferentes, es decir, por ser magnánimo. Así pues, puede abandonar la patria, el cuerpo (que es calificado de externo e indiferente), los amigos, la familia, pues teniendo esto por nada se deja de sufrir por lo que suceda con ello.

Este era el tipo de objeciones que le hacían los peripatéticos a los estoicos, pues no concebían cómo estos últimos aconsejaban semejantes principios como abandonar y tener por nada al cuerpo y, como hemos visto, a todo lo externo. En opinión de estos, tal como está planteada la postura estoica, no se puede hablar de esa coexistencia, lo cual resulta, de ser cierto, algo fatal.

Estas dos escuelas disputaban sus opiniones acerca de este punto, pero centran su discusión sobre cuál es el supremo bien que asegura la vida feliz, y, a su vez, cuál es este género de vida. Lo que quiero decir es que no vamos a encontrar expresamente magnanimidad y cuidad, pero al indagar acerca del supremo bien gracias al cual se asegura la felicidad, se está discutiendo una concepción particular de la misma, y de aquello que la procura.

Ahora, ya hemos visto que esa coexistencia es una propuesta muy particular de felicidad y cómo alcanzarla, así que podemos situar el problema de la coexistencia dentro de esa discusión, en ese contexto. Por lo tanto, haríamos bien en examinar esta disputa para ver en qué queda el presente problema.

Dicha discusión no resulta tan extraña a la presente, pues al hablar acerca de cuál es la vida feliz, y cuál el bien último que la procura, se está hablando en concreto de una actitud hacia la vida, actitud que debe ponerse en práctica en circunstancias que pueden parecer difíciles, como lo sería el dejarse afectar o no por la muerte del padre, o abandonar la patria. Epicteto parece tener esto muy presente, pues como él mismo lo indica en el mentado pasaje (II, 5), estamos ante la tarea fundamental de la vida, aquello sin lo cual se puede ser feliz.

Revisemos a grandes rasgos cuál es la postura estoica y cuáles son las críticas que a esta se le hacen. Estos, al igual que los peripatéticos, buscan en los primeros impulsos naturales de los seres humanos el fundamento de su ética, lo que nos conduce a una visión de la naturaleza no solo descriptiva, pues presenta características de lo que ser humano es, sino también prescriptiva, pues esta misma constitución implica ciertas normas de comportamiento.

2. LA POSTURA ESTOICA

Podríamos empezar refiriéndonos a esta característica de la concepción estoica de la Naturaleza que acabamos de mencionar, esto es, que ella no es solo descriptiva sino prescriptiva. Lo que nos dicen los estoicos es que ella es “providente y artística” (referencia Cicerón), lo que podríamos expresar de otra manera diciendo que la Naturaleza ha creado cada ser con una función, con una tarea, de modo que podríamos pensar el Cosmos como un todo ordenado dentro del cual cada parte cumple su función en provecho del primero.

Una imagen que nos puede ayudar a entender esto es la de los planetas girando en torno al sol: cada uno tiene su lugar en el sistema y al “cumplir con su función”, al hacer lo que le corresponde (girar con determinada frecuencia y movimiento), no solo consigue lo apropiado para su existencia (la luz y el calor solar), sino que lo hace en función del todo. Esta armoniosa relación podemos apreciarla en el mundo que nos rodea.

En términos generales, se trata de entender que cada cosa tiene su función, su lugar, su *fin*, y cada una de ellas, al cumplir con ese lugar y fin, está actuando en provecho del todo. Podemos advertir, entonces, que esta será la base de la ética que se llegue a establecer en la medida en que esta debe responder al fin que le es propio al ser humano. En otras palabras, al actuar según la ética estoica, dicen ellos, estamos actuando de acuerdo con la manera en que la Naturaleza nos ha constituido, esto es, al lugar que ocupamos dentro de este todo armonioso.

Ahora, aceptando esta idea, los estoicos nos invitan a pensarnos a nosotros los humanos como organismos que forman parte de este gran plan artístico de la Naturaleza, lo que implica que al hacer lo que nos corresponde no solo conseguimos lo apropiado para nuestra naturaleza, la forma en que hemos sido creados, sino que al hacerlo actuaremos en provecho del todo. Como conclusión

podemos decir que no obramos correctamente si no estamos cumpliendo o contribuyendo con ese plan de la Naturaleza, con ese orden.

Esta idea nos arroja una visión teleológica de la naturaleza, la cual ha sido interpretada como la base lógica de la ética estoica. Es por eso que se han dedicado unas palabras a esta característica de la postura estoica, pues si es la base de su ética, sería provechoso tener esta idea en mente al explorar la misma -la ética-. En su artículo *El descubrimiento del bien: oikeiosis y kathekonta en la ética estoica* Troels Engberg-Pedersen recoge una tentativa de Long por extraer un argumento de un pasaje de D.L., a saber, libro VII, 85-88, que deja ver lo que sería la ética estoica a la luz de la visión teleológica de la naturaleza, y la podemos resumir así:

- La Naturaleza crea todas las cosas vivientes y les procura los medios de obtener lo que les resulta ventajoso. Por lo tanto, vivir conforme a la naturaleza (lo que parece equiparable a vivir según la virtud o la sana razón) es ventajoso y adecuado: vivir conforme a la naturaleza es correcto
- La naturaleza humana es especial, pues forma parte de la Naturaleza [en tanto comparte la racionalidad con esta]. La Naturaleza es, en efecto, racional, y la razón humana es la misma razón del Universo. Por lo tanto, el vivir de acuerdo con la Naturaleza, para los humanos, significa obedecer deliberadamente la voluntad de la naturaleza.
- La Naturaleza representa para el ser humano la ley moral que le ordena vivir según principios racionales, principios que la Naturaleza, un ser perfecto [y racional], prescribe para este (Engberg-Pedersen, pág. 154).

Empecemos advirtiendo ese “obedecer deliberadamente” para así entender esta reconstrucción. Los seres humanos podemos **no** actuar según el orden del cosmos, lo que no parece ser posible para otros seres. El león no puede dejar de obrar como león, pero, en cuanto a las personas, las cosas parecen ser más complicadas, pues estas pueden comprender y poner en cuestión su comportamiento.

Por este hecho, que podemos atribuirle a la racionalidad, es que hablamos de moralidad o de ética, pues en el caso de las personas podemos hablar de obrar correcta o incorrectamente -teniendo la concordancia con la naturaleza como medida-. Así pues, veamos en qué consiste esa ética, con lo que esperamos también dejar en claro lo ya expuesto, que se sugiere como base de lo que viene en este momento.

Acá hay una idea implícita, y es la que encontramos al principio: en la medida en que la Naturaleza, un ser racional, ha creado a todos los seres vivos de modo que puedan obtener lo que les resulta ventajoso, lo que les es conveniente, resulta correcto vivir de acuerdo con esa constitución de la Naturaleza.

Entonces, retomando el ejemplo del león, resulta que éste obra guiado por su impulso de forma acorde a la Naturaleza, es decir, a como esta lo ha constituido. Como ya habíamos dicho, los seres humanos podemos actuar de una u otra manera, lo que implica que, al hablar de estos, podemos hablar de un comportamiento correcto o incorrecto, ya sea que esté conforme a la Naturaleza, a la constitución que este le dio.

Hay que notar la visión teleológica que permea todo este argumento: cada ser tiene una constitución adecuada para un *fin*. Ahora, para determinar ese fin, es preciso saber cuál es la Naturaleza de cada ser. Entonces, si queremos saber cuál es el fin para el ser humano, hay que saber cuál es la forma en que la Naturaleza lo constituyó, qué le resulta ventajoso a este.

Resulta que los seres humanos tienen una naturaleza muy especial, pues forman parte de la Naturaleza en tanto comparten con ella la racionalidad; somos seres racionales, así como la Naturaleza es un ser racional. Entonces, vivir según la Naturaleza para el ser humano significa vivir según la razón, pues este es su rasgo más propio, aquello que lo hace humano, y no un animal o una planta, es la constitución -especial- que le ha sido dada.

Ahora, esa razón es la misma razón del Universo, de la Naturaleza, de modo que obrar de acuerdo con la razón debe entenderse como obrar de acuerdo con la razón de la Naturaleza, esto es, la razón que ordenó y creó cada ser con una función, la razón que gobierna el Universo armoniosamente. Entonces, el fin del ser humano es vivir de acuerdo con la Naturaleza, pero, en la medida en que puede actuar o no actuar así, este fin es *obedecer deliberadamente* la voluntad de la Naturaleza⁸.

Entonces puede entenderse esa tentativa de Long por mostrar un argumento que permita concluir que la Naturaleza representa para el ser humano la ley moral que le ordena vivir según principios racionales, principios que ella misma, un ser perfecto y racional, prescribe para este, tal como hemos intentado mostrar.

⁸ Este es un primer acercamiento a una idea que amerita una mayor explicación. En la medida en que asomen nuevos elementos para dar cuenta de esta, así se hará.

Por eso podemos decir que al hablar de ética los estoicos se estaban preguntando por una suerte de principios con los cuales se pudiera alcanzar una vida feliz⁹. Podemos decir, entonces, que, si el fin del ser humano es la felicidad, la naturaleza lo ha constituido de modo que pueda alcanzar *este fin*, de modo que podemos extender lo que hemos dicho a propósito de la visión teleológica de la naturaleza al fin de la vida como la felicidad. Pero si aceptamos esto, podríamos esperar que la postura estoica sobre la felicidad y cómo alcanzarla satisfaga que:

- Así como todos los vivientes, cuando el ser humano actúe en conformidad con su lugar y haga lo que le es apropiado, conseguirá lo que le resulta ventajoso *en beneficio* del todo.
- Al actuar correctamente el ser humano alcanzará la felicidad, pero este no actuará correctamente si no contribuye con ese plan de la naturaleza¹⁰.

Que una concepción de felicidad cumpla con estas expectativas parece ser bastante, pero demos credibilidad a los estoicos y veamos cómo su postura al respecto puede responder a esta inquietud. Por lo tanto, sigamos cuidadosamente sus indicaciones, y no perdamos de vista esas ideas que han sido expresadas brevemente acerca de la visión teleológica de la Naturaleza.

Los estoicos tenían una forma peculiar de exponer la parte de ética de su filosofía. Pensaban ellos que la mejor manera de empezar, el mejor inicio, era partir de los *primeros impulsos*¹¹ de la naturaleza, y poder, a partir de estos, establecer normas ulteriores de comportamiento. Por lo tanto, empecemos también esta exposición así, pero intentemos poner en claro por qué es este el mejor inicio, y *qué podrían tener en mente al establecerlo así*. A continuación, seguiremos la exposición de acuerdo con las líneas generales de Cicerón en *De finibus*¹².

Puede apreciarse que todo ser vivo, en cuanto nace, es afín a su propia constitución, está genéticamente determinado para manifestar aquellas preferencias y aversiones que son adecuadas

⁹ Hay que tener presente que al vivir de acuerdo con la Naturaleza se alcanza la felicidad, así que podemos decir que este es también un fin.

¹⁰ Aquí simplemente estamos retomando ciertos principios que quedaron establecidos al hablar de la visión teleológica de la Naturaleza, para advertir que la concepción de felicidad que los estoicos proponen debe satisfacer estas condiciones. No estamos sino aplicando lo dicho a propósito de la concepción teleológica de la Naturaleza a la felicidad de la vida como el fin.

¹¹ A pesar de ser este el lugar por donde empezaban su exposición, y que Diógenes Laercio también empieza por ahí, yo decidí empezar exponiendo la visión teleológica de la Naturaleza, pues considero que tener eso presente en la exposición permite tener una visión más “amplia” de esta filosofía.

¹² En el presente trabajo usaremos la traducción de Gredos a cargo de Víctor José Herrero Llorente, y citaremos de la siguiente manera: *De finibus* seguido del libro en romanos y la sección en arábigos.

a esta (A. Long 1975, 170). Por lo tanto, está inclinado hacia su propia constitución y a amar ésta y todo lo que puede conservarla; por el contrario, aborrece su propia destrucción y todo lo que parece causarla (Cicerón, *De finibus*, III, 16). El primer impulso, por lo tanto, viene del amor a sí mismo¹³.

Acá hay varias ideas importantes que destacar. El amor a sí mismo aparece como el principio del primer impulso, pues es en la medida en que se ama que todo ser vivo busca su conservación. Esto quiere decir que buscará las cosas que lo conserven y rechazará las contrarias. Por lo tanto, hay un criterio de selección y rechazo, un componente evaluativo de ese amor a sí mismo; aquellas cosas que lo conservan y destruyen. Esto quiere decir que, al seleccionar, hay un modo de reconocer algo como valioso.

En efecto, algo es valioso cuando por sí mismo está de acuerdo con la naturaleza o produce algo que lo está¹⁴, de modo que es digno de ser elegido porque tiene cierto valor que merece estima. Acá podemos entender la concordancia con la Naturaleza en un sentido muy básico, muy primario: se trata de las cosas que conservan o ayudan a conservar la propia constitución. Ahora podemos ver que ese amor a sí mismo, al ser un apego a sí mismo, a la propia constitución, es en sí mismo una concordancia con la naturaleza -propia- y la Naturaleza en tanto esta constituyó así al ser vivo.

Se está hablando de valor en dos casos, y esto parece seguir el principio básico que se establecía al inicio, pues, así como el viviente está inclinado a amar su constitución y aquello que la preserva, reconoce el valor en aquello que está por sí mismo de acuerdo con la naturaleza, o que produce algo que lo esté.

De esto se sigue que la concordancia con la naturaleza –amor a sí mismo¹⁵- es un criterio de selección y rechazo en tanto es, a su vez, un criterio de valor. Todo cuanto consideramos valioso, lo es por tener una relación con el sí mismo que se ama, pues bien puede ello estar en conformidad con la naturaleza –en el sentido de ser apropiado a su constitución, de conservarla- o producir algo que lo esté, así como lo contrario se rechaza en tanto dañino.

¹³ En tanto siente un amor, un apego por sí mismo, busca aquello que lo beneficia y rehúye lo que le perjudica.

¹⁴ D.L. XII, 105; *De finibus III*, 20.

¹⁵ Si bien no es lo mismo, aparentemente, la concordancia con la naturaleza y el amor a sí mismo, puede entenderse que conservarse (gracias a ese amor) es obrar en conformidad con a) la propia naturaleza –su constitución-, y este caso se trataría de una concordancia consigo mismo; y b) la forma en que la naturaleza ha constituido al ser vivo, a saber, de un modo en que este se conserve, seleccionando lo que le resulta benéfico y rechazando lo contrario.

Hasta el momento hemos descrito el comportamiento de una forma que podríamos denominar “guiada por el impulso”, mas resulta que en los humanos sucede un cambio muy importante que atañe a su constitución. Puede apreciarse, entonces, que hay que obrar en conformidad con ese cambio en tanto eso sería obrar en conformidad con *su propia* constitución. Este cambio es el “advenimiento de la razón”, el cambio de un ser no-racional a un ser racional, de modo que, en lo que hemos descrito, hay que ver cómo este cambio tiene su incidencia. Así lo reseña Cicerón:

La primera inclinación del hombre es hacia las cosas que están de acuerdo con la naturaleza; pero tan pronto como adquieren entendimiento, o, más bien, noción, llamada por ellos *énnoia*, y ve en lo que debe hacer un orden y, por decirlo así, una armonía, la estima mucho más que todas las cosas que amó al principio [...] comprende que es allí donde reside aquel supremo bien del hombre [...]es sin embargo lo único [el orden y la armonía] que por su fuerza y dignidad es deseable, mientras que ninguno de aquellos impulsos primarios de la naturaleza merece ser buscado por sí mismo” (Cicerón *De Finibus*. III, 21).

Lo primero que se dice es que “*tan pronto como adquieren entendimiento...*” hay un cambio en aquello que se estima, que se valora. Por lo tanto, podemos decir que, siguiendo el principio del amor a sí mismo como componente evaluativo, ahora que sucede un cambio en el sí mismo que se ama, hay un cambio, a su vez, en la forma que se valoran las cosas, pues es el sí mismo el criterio para establecer aquello que *es valioso*, y al cambiar este, debe cambiar también lo que se considera valioso.

Por lo tanto, podemos establecer que el sí mismo que se ama no es el mismo a lo largo de la existencia, y que los estoicos pretenden seguir estas etapas de crecimiento o desarrollo para poder dar cuenta de aquello que el ser humano reconoce como suyo, como perteneciente, de modo que puedan encontrar en la naturaleza misma esas normas de comportamiento que le aseguren la vida feliz, es decir, lo apropiado a su constitución.

En efecto, dicen estos -los estoicos- que el mejor inicio es partir del impulso primario, no para quedarse allí, sino para ver cómo ese sí mismo que se ama cambia y cómo, con ello, cambia aquello que se valora, y así poder hallar en la naturaleza la ética que le es propia al animal racional a partir de lo que este reconoce como propio.

Pareciera entonces que lo apropiado en este momento es intentar aproximarnos a una caracterización de lo que es ser racional para intentar determinar ese sí mismo que se ama. En el

pasaje encontramos una indicación: se adquiere entendimiento. Tenemos dos pasajes presentes en las *Disertaciones* que nos permiten ver qué implica ser racional dentro de este cosmos a la luz, además, de la visión teleológica de la naturaleza. Primero miremos una breve reconstrucción de *Dis.* I, VI. 12-22:

- Hay cosas que tenemos en común con los animales, pero otras no. Estos usan las representaciones mientras que nosotros, los humanos, las comprendemos.
- En conformidad con la constitución de cada ser hay cosas apropiadas a estos: a los animales les basta con comer, beber, dormir, reproducirse y todo cuanto llevan a cabo. Pero a nosotros, que nos ha sido dada la facultad de comprensión, ya no nos basta con eso, sino que, si no obramos del modo apropiado y ordenadamente, no alcanzaremos nuestro objetivo; quien tiene una disposición capaz de comprender el uso, si no añade a ello el “modo adecuado”, nunca alcanzará su objetivo
- El humano está aquí como espectador e intérprete de la divinidad [Naturaleza] y su obra. Su naturaleza, por tanto, acaba en la contemplación y la comprensión y la conducta acorde.

De acuerdo con estas indicaciones, podemos decir que aquello que el ser humano identifica como perteneciente a sí mismo es la facultad de comprensión. En la comparación que hay con los animales, uso y comprensión del uso de las representaciones¹⁶, parece decirse que esto tan distintivo, tan suyo, es la capacidad de comprender lo que sucede a su alrededor y no simplemente moverse y hacer las cosas. Podemos suponer que usar las representaciones sería “simplemente” usar las imágenes que se tienen del mundo para moverse en él, pero el humano puede comprender estas imágenes y, entonces, puede, a su vez, obrar diferente respecto a las mismas.

Siguiendo con el pasaje, diremos entonces que esta constitución tan especial hace que el humano tenga una finalidad también especial que estaría en conformidad con la primera, y esta es contemplar y comprender la Naturaleza para poder obrar en conformidad con eso que se llega a comprender. Entonces podemos decir que la facultad de comprensión es lo que hace tan especial la constitución humana, es lo que lo distingue, y ese fin que acabamos de enunciar debe estar en conformidad con dicha constitución.

¹⁶ No es el momento aún de entrar en discusión acerca de qué significa usar y qué significa comprender el uso de las representaciones. Intentaremos dar unas indicaciones generales que permitan continuar con el presente problema, pero esta cuestión volverá a aparecer para ser tratada con mayor detenimiento.

Ya habíamos mencionado que el ser humano puede obrar de diferentes maneras, puede actuar correcta o incorrectamente. Por eso, a quienes les ha sido dada la comprensión -y no el mero uso- ya no les basta con solo actuar. Si no se añade a su comportamiento el modo adecuado, si no obra apropiada y ordenadamente nunca alcanzará *su objetivo*.

Ese objetivo, según el pasaje, es contemplar y comprender y obrar del modo adecuado. Entonces podemos decir que obrar correctamente, del modo adecuado, está determinado por la facultad de comprensión, lo que nos permite decir que al estar constituido como un ser racional -que comprende- el ser humano puede llegar a obrar correctamente. Ahora, podemos intentar añadir a estas indicaciones algunas otras que ya hemos hecho.

Por un lado, obrar en conformidad con la razón implica hacerlo en conformidad con la naturaleza no solo porque sea *mi naturaleza* en tanto ser racional, sino porque ello significa hacerlo de acuerdo con la Naturaleza, con el cosmos, contemplándolo y comprendiéndolo para poder obrar del modo acorde, esto es, acorde con este. Por lo tanto, estamos hablando de conformidad con la naturaleza en dos sentidos: *mi naturaleza* en tanto ser racional y *La Naturaleza* como el cosmos, el todo.

Por otro lado, esto nos da luces sobre un punto importante: que La Naturaleza representa para el ser humano la norma de conducta, la ley que debe comprender y obedecer. Obrar en conformidad con ella implica hacerlo apropiadamente y esto no se puede llevar a cabo sin comprenderla, lo que hace que su constitución de ser racional sea apropiada con *su objetivo*, esto es, añadir al comportamiento el *modo adecuado* usando la capacidad de comprensión. Sin embargo, esto debe seguir los principios que ya habíamos establecido en la exposición anterior de la *oikeiosis*, esto es, que todo cuanto posee valor lo tiene por guardar una relación con el sí mismo que se ama. Intentemos, entonces, dar claridad sobre este punto.

Ya habíamos hablado un poco de la *oikeiosis* en la introducción, pero podríamos dedicarle ahora unas palabras a este término para poder saber a qué nos referimos al hablar de él. Como ya hemos mencionado, la Naturaleza ha creado a toda criatura de modo que se halla en buena disposición consigo mismo.

La palabra traducida «en buena disposición» (*oikeios*) es usada comúnmente en griego para significar «relacionado afín perteneciente a»; mas los estoicos lo utilizan como concepto técnico [...] *Oikeiosis* define una relación de un animal con su entorno, mas aquello con que primariamente se halla en buena disposición es con sí mismo [...] Su propio hacerse

cargo es una relación afectiva, y todo su comportamiento puede ser interpretado como una extensión o manifestación del mismo principio. Así, la dirección de los impulsos de un animal viene determinada tanto por lo que siente, como por su innata capacidad de reconocer aquello que le cuadra o pertenece” (Long, 1975 pág. 170).

Esa relación afectiva que guarda todo ser consigo mismo, como ya veníamos anunciando, define lo que para él resulta valioso. Hemos logrado determinar que la racionalidad es aquello que el ser humano llega a reconocer como propio, así que resulta importante poner en claro ese sí mismo del que se va a cuidar. Entonces, al preguntarnos por cómo lo que digamos de la racionalidad afecta la exposición de la *oikeiosis*, nos proponemos ver cómo esa relación afectiva se determina gracias al sí mismo que se reconoce como racionalidad.

Según lo dicho en el pasaje que reconstruimos de las *Disertaciones*, podemos decir que el fin apropiado al ser humano, esto es, a como lo ha constituido la naturaleza, consiste en contemplar [la obra de la naturaleza], comprender y actuar en conformidad con ella [la naturaleza]. Si esto es así, podemos decir que, de acuerdo con este fin, el humano ha sido constituido como un animal racional que puede comprender. Entonces podemos decir que el obrar ordenada y apropiadamente son cosas *de hecho valiosas* porque guardan una relación con el sí mismo que se ama, pues este es la racionalidad, lo que implica una comprensión y una conducta acorde a la misma, de modo que obrar ordenada y apropiadamente es algo valioso en este sentido.

Podría parecer extraño que definamos el fin humano, a la luz del pasaje, como comprender y actuar en conformidad con lo comprendido, pues habíamos mencionado que el fin era la vida feliz. Por más extraño que parezca, los estoicos pretender que esto es así, que al contemplar y comprender y actuar en conformidad con ello, se alcanzará la vida feliz. Entonces, tenemos otra relación de la que dar cuenta.

Sin embargo, en el siguiente pasaje encontramos nuevos elementos de este mismo punto. *Dis* II, VIII, 1-7:

La divinidad es útil; pero también el bien es útil. Es verosímil, por tanto, que donde se encuentre la esencia de la divinidad, allí se encuentre también la del bien. Entonces, ¿cuál es la esencia de la divinidad? ¿La carne? ¡De ninguna manera! ¿Un campo? ¡De ninguna manera! ¿La fama? ¡De ninguna manera! La mente, la ciencia, el pensamiento correcto. Así

que, sencillamente, busca ahí la esencia del bien [...] Entonces, si has de buscarla [la esencia del bien] en el ser racional, ¿por qué sigues buscando todavía en otra parte más que en la diferencia con los seres irracionales? Las plantas ni siquiera son capaces de servirse de las representaciones; por eso dices que el bien no está en ellas. Entonces, el bien requiere el uso de las representaciones. ¿Sólo eso? Pues si sólo eso, di que el bien y la felicidad y la desdicha están también en los demás seres vivos. Pero, en realidad, no lo dices y haces bien [...] no disponen, sin embargo, de la comprensión del uso de las representaciones.

En este pasaje encontramos varias cosas muy interesantes. Por un lado, tenemos una descripción o unas indicaciones de lo que es la racionalidad. Por otro lado, que allí, en la racionalidad, se encuentra el bien, y que la felicidad y la desdicha se encuentran en el ser racional. Por lo tanto, la felicidad y la desdicha dependen de la comprensión de las representaciones, pues, de lo contrario, estarían también en los animales. Ahora demos un paso para entender esto.

La esencia de la divinidad es la mente, la ciencia y el pensamiento correcto, y el ser humano forma parte de esta en un sentido especial, no es una mera obra suya; compartimos con ella la razón tal como ya se había expuesto en la visión teleológica de la naturaleza. Por lo tanto, podemos decir que la mente, la ciencia y el pensamiento correcto pertenecen a la razón humana. Este pasaje, entonces, nos permite añadir estos elementos a la caracterización del sí mismo.

Sin embargo, ya hemos explorado un poco estas ideas, pues hemos mencionado que es necesario juzgar correctamente acerca de si algo es bueno o no, de modo que podamos ser magnánimos, para recordar la exposición anterior. Si decimos que la esencia del bien es el pensamiento correcto, podemos empezar a juntar estas ideas para decir que ese pensamiento correcto puede entenderse como tener unas opiniones correctas respecto a lo que es bueno, malo y lo indiferente, de modo que así podamos alcanzar la felicidad y la dicha, lo cual implica, de un lado, la magnanimidad.

Ahora, decir que en la esencia de la divinidad -lo que representa para el ser humano su racionalidad- se encuentra el bien, nos lleva a afirmar que al obrar en conformidad con *su naturaleza* el ser humano encontrará el bien, y tanto este como la felicidad y la desdicha son propias del ser racional. Pero no buscamos el bien precisamente para ser desdichados. Antes bien, creemos que la consecución del bien -o los bienes- nos hará felices. Por lo tanto, podemos continuar con esta reconstrucción y decir que al obrar racionalmente el ser humano hallará su felicidad, pues dentro de la racionalidad está lo necesario para ser feliz: opinar correctamente acerca de las cosas importantes de la vida.

Es claro que la felicidad y la dicha son propias del ser racional, pues este añade al uso de las representaciones la comprensión de estas, lo que implica que puede actuar de diferentes maneras. Para actuar correctamente, es necesario opinar correctamente, esto es, el pensamiento correcto y, como ya hemos mencionado, para opinar correctamente es necesario contemplar y comprender, y todo esto hace parte del sí mismo, de modo que, al encargarse de su custodia, el ser humano será feliz.

Entonces tenemos una brecha entre el fin de la constitución humana como, por un lado, la felicidad y, por otro, el *contemplar, comprender y la conducta acorde con la naturaleza* (tomando lo expuesto en la aclaración del pasaje anterior). Esta brecha consiste en poder explicar por qué al vivir racionalmente, como aquí se ha expuesto, seremos felices. En efecto, si aceptamos esta postura, tenemos que aceptar que al *contemplar y comprender [la naturaleza] y actuar en conformidad con la naturaleza, seremos felices, lo cual no es muy evidente.*

Podríamos recordar brevemente que se había concluido que aquellas cosas que comúnmente se tienen por bienes no deben calificarse de tales, pues dada su naturaleza nuestra felicidad no estaba asegurada si dependía de estas. En efecto, si nuestra felicidad depende de las riquezas, bien podría pasar que nunca lleguemos a tenerlas y, entonces, no seremos felices.

Por el contrario, si nuestra felicidad depende de “opinar correctamente” acerca de las cosas, eso es algo que depende únicamente de mí, tal como lo entienden los estoicos. Entonces, al determinar este tipo de metas, opinar correctamente, se está dejando en nuestras manos el ser felices o no, pues ello depende de algo que depende de mí -opinar correctamente-.

Por lo tanto, solo cabe que hablar de bien y de mal en aquello que depende de mí, lo que se había identificado con el albedrío, con el uso de las materias, con las opiniones que el primero tiene sobre las segundas, pues si sus opiniones son correctas, eso es un bien. Por el contrario, si sus opiniones son torcidas, eso será un mal.

Pues bien, esas opiniones del albedrío no pueden forjarse descuidadamente, lo que sería un mal. Por el contrario, podría pensarse que acá podemos hablar de contemplar, comprender y obrar en conformidad tal como lo hemos hecho hasta el momento, pues las opiniones sobre las materias deben hacerse de acuerdo con la naturaleza de estas, atendiendo a lo que ellas son, por un lado, y de acuerdo con el orden de la Naturaleza, por el otro, así que al menos en este aspecto podemos hallar una aproximación entre estos dos puntos.

Cuando se concedía que en lo que depende de mí se halla el único bien, se aseguraba la felicidad, pues esta dependerá únicamente de mí. Por lo tanto, si aceptamos -lo cual no es muy extravagante- que el opinar, el contemplar y comprender son cosas que atribuimos a la razón, y esta es aquello que yo soy, pues bien, hemos hallado aquello que es *lo interior*, lo que son *mis cosas*, lo que depende de mí, y esto es lo que asegura la felicidad, las opiniones y acciones correctas.

Por lo tanto, hemos trazado un camino que nos permite ir del vivir racionalmente a la felicidad, pues resulta que en la razón -esencia de la divinidad- se encuentra el único bien, no solo porque así se lo defina, sino porque es lo que me permite usar cuidadosamente las materias mediante las opiniones correctas de las mismas, lo que se logra contemplando y comprendiendo. Ahora bien, no alcanzaremos nuestro objetivo si no añadimos al comportamiento el modo adecuado, esto es, si no obramos en conformidad con la naturaleza -en los dos sentidos ya especificados-, es decir, con aquello que hemos comprendido.

Según lo dicho, obrar racionalmente implica contemplar y comprender la naturaleza para formar las opiniones correctas sobre las materias -es decir, para lograr la conducta acorde-, sobre lo externo, de modo que no nos confundamos y erremos al llamar a estas bienes, y al hacer esto logramos asegurar la felicidad, pues estas opiniones -y la conducta acorde- solo dependen únicamente de mí, y esto es lo que constituía la magnanimidad: el ánimo que se eleva por encima de las circunstancias y no se deja afectar por lo externo, pues es declarado como indiferente, así que la felicidad queda asegurada al vivir racionalmente: el fin del ser humano es acorde a su propia constitución.

Esta interpretación parece estar bien relacionada con la exposición que ya hemos hecho, de modo que podemos complementar el pasaje anterior diciendo que, en la medida en que el ser humano reconoce la racionalidad con lo que este es, con ese sí mismo que se ama, valorará las cosas en la medida en que tengan una relación con este, y además con miras a un fin que es la felicidad -visión teleológica-.

Por lo tanto, lo que se llega a valorar es el obrar del modo correcto por tener una relación con el sí mismo, lo que nos llevaría a pensar que eso sería comportarse de acuerdo con su naturaleza. Por otro lado, las cosas que comúnmente se llaman bienes no están relacionadas con ese sí mismo, como si lo está su *uso*, de modo que la definición estoica de qué es bueno, qué malo y qué ni lo uno ni lo otro, parece tener sentido en este contexto.

Esto, expresado en otros términos, es algo que ya habíamos dicho. Se ha establecido la felicidad como el fin del ser humano, y se ha definido la constitución de este como un ser racional (en un momento de su vida). Ya habíamos dicho que la Naturaleza ha constituido a cada ser para obtener lo que le resulta provechoso, de modo que al seguir la naturaleza alcanzaría su objetivo. Por lo tanto, el ser humano, al obrar racionalmente (siguiendo su naturaleza) alcanzará su objetivo -ser feliz-, pues la Naturaleza lo ha constituido de modo que pueda alcanzar su fin.

Pero hay otras brechas más que debemos cerrar: al exponer la visión teleológica de la naturaleza, habíamos finalizado indicando que, dado que el ser humano forma parte de la Naturaleza de un modo especial, pues comparte la racionalidad con esta, el seguir la Naturaleza significa, para este, obedecer deliberadamente la voluntad de esta, pero no sabemos qué tiene que ver esto con la felicidad.

Por otro lado, en lo que hemos expuesto hay una idea implícita que no es muy obvia, pero que ya habíamos señalado: La Naturaleza representa para el ser humano la ley moral que le ordena vivir según principios racionales, principios que la Naturaleza, un ser perfecto [y racional], prescribe para este. Si bien ya dimos una primera indicación de este último punto, creo que aún hay cosas que decir al respecto. Queda, entonces, bastante por hacer.

Sin embargo, hay que recordar que estos pasajes los introdujimos para poder entender la exposición que hace Cicerón sobre el cambio que se da en el ser humano y las implicaciones que este tiene en él. Entonces, ¿hemos logrado esto?

Hemos descrito el cambio en la constitución del ser humano en términos del amor a sí mismo como hecho evaluativo, lo que nos permitió aclarar por qué se da el cambio en lo que la persona, al llegar a la edad de la razón, llega a valorar justamente por aquello que llega a reconocer como perteneciente. Según el pasaje de Cicerón, dado este cambio, se llega a comprender que en el orden y la armonía de los actos reside el único bien para el ser humano, así como el cosmos está gobernado racionalmente, esto es, ordenada y armoniosamente; es esto lo único que por su fuerza y dignidad es deseable, mientras que ninguno de los impulsos primarios merece ser buscado por sí mismo.

En nuestra exposición se habló también de la esencia del bien, la cual reside en la racionalidad, y esta se había relacionado con un *contemplar y comprender, y actuar conforme a la naturaleza*. Habíamos llegado a la conclusión según la cual el vivir ordenada y correctamente era ese bien que le procuraría la felicidad al animal racional, que al obrar de tal manera sería feliz y, de este modo,

alcanzaría su objetivo al obrar de tal manera -ordenada y correctamente-. Ahora, esto debe entenderse a la luz de los principios de la *oikeiosis*, lo que significa que al obrar así el animal racional está actuando bajo el principio del amor a sí mismo como hecho evaluativo básico.

Entonces podemos preguntarnos si en efecto podemos entender el *orden y armonía* de los actos expuesto por Cicerón tal como lo hemos expuesto según los pasajes de Epicteto. Esta parece ser la interpretación que hace Troels Engberg-Pedersen de dicho pasaje, claro que él lo hace prescindiendo de la visión teleológica de la naturaleza. Al preguntarse qué pueden ser ese orden y armonía que llega a valorarse más que cualquier otra cosa sin echar mano de la visión teleológica responde que (*El descubrimiento del bien*, 16.3):

La acción que llevan a cabo todos los animales es ordenada y armoniosa en el sentido en que en el caso de cada animal individual se sitúa bajo la rúbrica única de la autopreservación.

Dicha acción es ella misma ordenada y armoniosa, en el sentido de ser inteligible y justificable, cuando se considera que se basa en el amor a sí mismo de cada animal individual.

De modo que lo que debo hacer es actuar para preservarme a mí mismo.

Sin embargo, las conclusiones que hemos sacado han sido teniendo en cuenta que el sí mismo del que se habla es un animal racional, de modo que esas indicaciones generales están debidamente aplicadas a la constitución de un ser racional. Por otro lado, no he querido prescindir de la visión teleológica, pues considero que, si uno opta por adentrarse en un sistema de pensamiento tan complejo como el estoico, debe seguir al menos las indicaciones que ellos hacen sobre el mismo. En efecto, dicen los estoicos que no puede entenderse su sistema separadamente. Antes bien, hay que entenderlo en su conjunto, por lo que prescindir de alguna parte del mismo puede llevar, según ellos, a no entender adecuadamente lo que quieren decir.

Ahora, ¿cómo podemos unir esas brechas que habíamos mencionado? Tal vez podamos empezar por dar cuenta de lo que es ese supremo bien que ellos defienden y la felicidad por la que abogan, pues realmente hemos dado unas indicaciones muy generales al respecto. Cicerón ciertamente sigue siendo de gran ayuda, y encontramos en su texto aún más pistas de cómo entender esto.

A continuación, vamos a examinar cuál es el sumo bien y la felicidad que defienden los estoicos. Para ello se introducirá un pasaje que aporta nuevos elementos, nuevas relaciones por aclarar. Por lo tanto, es preciso hablar un poco de estos nuevos elementos y poder entender ese pasaje, así como dar solución a esas brechas ya nombradas.

Una de esas relaciones que es muy importante es la equivalencia entre la vida de acuerdo con la razón y la vida de acuerdo con la virtud. Entonces vamos a explicar esto mediante la exposición de la *oikeiosis* en su segunda versión, y acá encontraremos el paso a la vida virtuosa que se busca. Así podremos terminar de analizar el resto del pasaje y las relaciones que introduce, de modo que así se busca cerrar esas brechas y explicar esos pasajes.

El supremo bien para los estoicos, como bien es sabido, consiste en la virtud y sólo la virtud, lo cual significa que ser virtuoso es suficiente para ser feliz con independencia de todo cuanto no tenga que ver con ello. Veamos el camino que toma Cicerón (*De finibus, III,23*):

- No es extraño que nosotros seamos recomendados a la sabiduría por los impulsos iniciales de la Naturaleza, y que luego la propia sabiduría llegue a sernos más querida que las tendencias por las cuales hemos llegado a ella (tal como habíamos visto que hay algo que se llega a estimar más que los impulsos naturales, de modo que si habíamos establecido que ello era la vida racional, y ahora decimos que es la virtud el supremo bien, parecen equiparables sabiduría, vida virtuosa o racional, esto lo veremos)
- La sabiduría abarca a la vez la grandeza del alma (magnanimidad), la justicia y el considerar inferiores a ella todos los accidentes humanos.
- Nadie podrá conseguir esas virtudes si no se convence de que las cosas no se distinguen o diferencian unas de otras sino en la medida en que son morales o inmorales.

Como Engberg-Pedersen señala (*El descubrimiento del bien, 26.2*), es preciso distinguir varias cosas que aparecen en este pasaje: la sabiduría estoica entendida como el discernimiento del fin humano como vivir conforme a la naturaleza (de la manera en que hemos señalado); la virtud moral común y corriente representada por la magnanimidad y la justicia; la virtud moral estoica representada por lo moral como opuesto a lo inmoral (nobleza opuesta a la bajeza). Ahora hay que entender cómo se concilian estas cosas.

Ya se había dicho que el “verdadero bien” es algo que se llega a comprender *después* de ciertas etapas de crecimiento, y que ello correspondía con el advenimiento de la razón, por lo cual ese

discernimiento consistía, inicialmente, en percatarse de varias cosas: 1. que el sí mismo que se ama ha cambiado y ahora es un ser racional y que, dada la descripción de la *oikeiosis* 2. aquello que se toma por valioso también cambia; ahora hay algo que se reconoce como el verdadero bien.

No parece extraño llamar a esto sabiduría¹⁷ -ese darse cuenta-, como lo pone Engberg-Pedersen, lo cual, además, va de la mano con el desarrollo que viene haciendo Cicerón del fin humano como una vida racional. También llegamos a establecer que la esencia del bien se encontraba en lo racional, entendiendo por esto la razón que está presente tanto en los humanos como en el Cosmos, y esto se asociaba a la “ciencia, el pensamiento correcto, la mente”, pero también con el “contemplar y comprender la Naturaleza y obrar en conformidad con ella”. Ahora resulta que esto, vivir de acuerdo con la naturaleza, debe equipararse a una vida virtuosa y, por lo tanto: vivir de acuerdo con la naturaleza, lo que resulta ser lo mismo que vivir de acuerdo con la razón, es lo mismo que vivir de acuerdo con la virtud. Bien, veamos cómo dar este paso.

Tanto G. Striker¹⁸ como Engberg-Pedersen concuerdan en que este paso se da en la exposición de la *oikeiosis* en su segunda versión, la *oikeiosis* hacia los demás. Como hemos visto, al hablar de la *oikeiosis* los estoicos han intentado explicar la relación que hay con un sí mismo que llega a determinarse como algo racional, relación que determina la forma de comportamiento. Sin embargo, el discernimiento moral alcanzado queda enteramente centrado en sí mismo, pues, tal como lo explican, al llegar ese momento de la racionalidad y alcanzado ese discernimiento, el comportamiento se ha explicado *sólo* en lo que toca a sí mismo. Por lo tanto, si a alguien llegara a importarle alguien más que sí mismo, aún no tenemos los elementos para dar cuenta de ello.

En este contexto los estoicos hablan de la *oikeiosis* en su segunda versión. La base de esta exposición es el amor natural que se siente por los hijos, pues ello implica un amor por los hijos en beneficio de ellos mismos, un amor que tiene como fin el “bien” para ellos, y esto les permite dar un paso que los aparta del centramiento en sí mismo del que hablábamos. Con este punto de partida, los estoicos pretenden extender este sentimiento básico de cuidado por los hijos hacia los demás humanos, de modo que puedan afirmar una especie de altruismo natural, veamos cómo pueden hacer esto.

¹⁷ Podría decirse, de forma muy intuitiva, que una persona sabia es aquella que llega a darse cuenta de estas cosas, que llega a comprender y obrar en conformidad con ello.

¹⁸ STRIKER, G. *The rol of Oikeiosis in Stoic Ethics*.

cuando un hombre adviene a la razón notará auto-reflexivamente que le han importado todo el tiempo otros seres (por ellos mismos) porque los percibe como algo que le pertenece, son sus hijos o sus asociados. Pero ahora se percibe a sí mismo como racional, cosa que trae como consecuencia que cualquier otra cosa que sea racional le pertenezca y sea suya, tanto o más que sus hijos u otros asociados. De modo que su actitud básica de cuidado que toma en consideración a otros (por ellos mismos) percibidos como algo que le pertenece ha de extenderse necesariamente a todos los seres racionales. Ellos son vistos ahora como algo que le pertenece en el más alto grado, ya que en la medida en que participan de la racionalidad que les es común a todos ellos, son idénticos a él en el punto de mayor importancia para la determinación de lo que él mismo es¹⁹.

Como es natural esperar en una exposición de la *oikeiosis*, se trata de identificar algo como perteneciente a, algo que le pertenece a la persona. Este proceso se apoya en un razonamiento que nos muestra que estamos hechos para vivir en comunidades y que, por lo tanto, las actitudes de cuidado y respeto deben ser extendidas no sólo hacia la familia, sino a todo el género humano, de modo que podamos afirmar una especie de altruismo natural, de donde parece deducirse que la virtud, o el comportamiento virtuoso es algo que por naturaleza le conviene al animal racional.

Por lo tanto, podría pensarse que de esta manera se explica o se intenta explicar por qué para los estoicos es equiparable el vivir de acuerdo con la naturaleza, la razón y la virtud, pues estas últimas tienen un fundamento “natural” en tanto se deducen a partir del mecanismo de la *oikeiosis*. Al vivir de acuerdo con la naturaleza se prescribe un comportamiento virtuoso, pues:

Dado que el animal racional está hecho para vivir en comunidades, es natural para este tener actitudes que le ayuden a conservar las relaciones con los demás.

Al tener una constitución hecha para contemplar y comprender, resulta acorde con *su* naturaleza que la conveniencia de esas actitudes sea algo que se llegue a comprender.

Bien, y ¿cómo podemos entender lo que resta del pasaje a la luz de esto?

Un buen inicio puede ser explicar por qué ninguna de esas virtudes -magnanimidad y justicia- pueden alcanzarse si no nos convencemos de que las cosas solo se distinguen unas de otras porque son morales o inmorales. Si a esto añadimos la postura según la cual solo lo moral es bueno -como

¹⁹ Troels Engberg-Pedersen, *El descubrimiento del bien*. 28.3

la virtud- y lo inmoral malo -como el vicio en tanto opuesto a la virtud-, entonces podemos decir que, en la medida en que consideremos la virtud como el único bien y el vicio como el único mal, podremos alcanzar esas virtudes que abarca la sabiduría. Pero ¿cómo alcanzamos esas virtudes gracias a ese “conocimiento” o consideración? Hay un pasaje de las *Disertaciones* que es de gran ayuda.

En el libro I, capítulo XXII *Sobre las presunciones*, se está esbozando una idea fundamental: ¿en dónde hay que poner el bien? En la racionalidad, en aquello que me pertenece, lo cual trae como consecuencia que ni la salud, ni la integridad, ni la vida o los hijos o los padres son un bien. Esto no es más que seguir los principios de la *oikeiosis*, pues lo que se llega a valorar está en relación con el sí mismo. Bueno, pero ¿cómo puede admitirse esto? Es decir, ¿qué razones tenemos para afirmar esto? Entonces responde Epicteto:

Cambiamos de localización el bien y pongámoslo en estas cosas [...] Porque yo por naturaleza me intereso por lo que me conviene. Si me conviene tener un campo, me conviene también arrebatárselo al prójimo. Si me conviene tener un manto, me conviene también robárselo a alguien en el baño.

Si llego a conceder que el bien es algo ajeno a lo que me pertenece, como la salud o las riquezas y demás cosas que normalmente son tenidas por bien, entonces no hay cómo poner a salvo la virtud, no hay cómo asegurar que obraremos justamente con los demás, pues, como hemos venido describiendo, lo que me pertenece debería estar relacionado con unas actitudes que son apropiadas para mantener las relaciones con los demás. Sin embargo, según Epicteto, al poner el bien en lo externo, el ser humano se aparte de esas actitudes.

Por otro lado, es algo *natural* que hagamos todo por la propia conveniencia, de modo que aquello que me convenga es algo muy importante. Si lo que me conviene es la virtud, lo que implica esas actitudes de las que venimos hablando, y entonces me conviene lo propio, me ocupo de ello, obraré virtuosamente, esto es, de acuerdo con mi naturaleza. Pero si no obro de esta manera, adiós a la virtud.

Pero, para que veas en qué consiste la amistad, echa un trozo de carne en medio y te darás cuenta. Echa también entre tu hijo y tú una finquita y te darás cuenta de cómo, de pronto, le entran a tu hijo ganas de enterrarte y de que tú empiezas a rezar para que se muera tu hijo (*Dis. II, XXII, 9 - 11*);

Pero si lo situamos [al bien] en un albedrío correcto, ese mismo mantener las relaciones resulta un bien y, además, el que se aparta de ciertas cosas externas es el que consigue el bien. Tu padre se guarda el dinero. <<Pero no me perjudica>>. Se quedará con la mayor parte del campo. <<Con todo lo que quiera>>. ¿Verdad que no se quedará con la mayor parte del respeto, ni de la lealtad ni del amor fraterno? (*Dis. III, III, 8 - 10*).

En este momento, creo, podemos ver cómo es posible ser justo mediante la consideración de que el único bien es la virtud -o lo moral- y el único mal el vicio -o lo inmoral-, y cómo, además, lo contrario nos llevaría a ser injustos. En otras palabras, podemos decir que se trata de ocuparse *únicamente* de lo propio, y esto se había definido como el conocimiento fundamental para alcanzar ese estado de ánimo que se llama magnanimidad, lo que puede bien concordar con “considerar todo lo que sucede al alma inferior a ella”, pues realmente el único objeto de preocupación es ese sí mismo racional que se ama y, en conformidad, como lo hemos visto, el comportamiento virtuoso, y no los accidentes de la vida.

En la medida en que hablábamos de la sabiduría como ese discernimiento fundamental mediante el cual se llega a percatar alguien de cuál es el sí mismo del que debe cuidar y qué implica ello, podremos fácilmente conceder que la sabiduría “abarca” estas virtudes, tal como lo hemos descrito.

Pero no solo hemos dado claridad sobre estos puntos. A mi parecer, hemos dado un poco más de fuerza a una idea que parecía un poco general: que el comportamiento virtuoso sea algo natural. En la medida en que nuestra naturaleza es ser racionales, descubrir algo mediante el razonamiento no se aparta de lo que es natural para nosotros, de modo que al llegar a descubrir estos principios que hemos sentado, y que son enfáticamente considerar la virtud como el único bien y el vicio como el único mal, y todo lo que esto conlleva, resulta natural este tipo de comportamiento para un ser racional.

Por otro lado, también ha salido a la luz que es natural para el animal racional tener actitudes que le ayuden a mantener sus relaciones, a vivir adecuadamente en comunidad, de modo que, en este sentido, puede buscarse en la naturaleza la *ley moral* que le indique cómo vivir al animal racional²⁰, y no solo en su aspecto de convivencia, pues resulta que de ese discernimiento de qué es bueno y qué malo, se deduce también la magnanimidad.

²⁰ Esta es una idea que cobrará mucha más fuerza en el siguiente capítulo.

Bien, pero ¿por qué llegamos a ser felices por esto? Epicteto parece partir de un hecho muy básico: quien no consigue lo que desea se hace desdichado y quien va a parar en lo que rehúye también. Ahora, es innegable que lo que consideramos bueno es objeto de deseo y, por el contrario, lo que consideramos malo es objeto de rechazo. Por lo tanto, de nuevo, resulta fundamental lo que consideremos bueno o malo, pues ahora resulta que eso también incide en nuestra felicidad o desdicha.

Como habíamos insinuado, es problemático, según lo expuesto hasta el momento, conceder que las cosas ajenas a la razón o la racionalidad sean buenas, pues esto nos llevaba a no poder asegurar un comportamiento virtuoso. Pero bien podría preguntarse alguien, ¿y por qué quiero mantenerme virtuoso, por qué ha de importarme eso? Bueno, tal vez le interese este discernimiento si, además, ello implique que pueda ser feliz o no, pues ¿quién no quiere para sí la felicidad?

Entonces, si concedemos que lo que nos pertenece y solo eso es el bien, opina Epicteto que así podremos asegurarnos nuestra felicidad. Si alguien concede que el bien son las riquezas y que la felicidad se consigue al tenerlas, es obvio que seremos infelices si no lo conseguimos. Ahora, el dinero es algo que *no depende únicamente de nosotros* obtener, de modo que no está *en nuestras manos* ser felices. Por el contrario, si el bien es *mi razón*, es decir, ese sí mismo, *está en mis manos ser feliz, depende solo de mí*.

Por lo tanto, tenemos que declarar que la felicidad no está relacionada con el dinero, ni la salud, ni las propiedades. Antes bien, podemos anunciar que la felicidad está comprendida por un estado de tranquilidad -magnanimidad- y unas ciertas responsabilidades con los demás -trato cuidadoso de las materias en relación con la exposición de la *oikeiosis* hacia los demás-.

Esta clasificación de las cosas ya la habíamos visto, es un discernimiento fundamental para la felicidad de la vida: hay cosas que dependen de mí y cosas que no dependen de mí. El primer género de cosas representa lo mismo que el sí mismo, pues son la racionalidad que es característica de todo humano, de modo que estamos ante la misma idea del discernimiento fundamental que se refiere al sí mismo y la actitud conforme al mismo según la cual valoramos las cosas con que tratamos. En efecto, podríamos decir que ni el dinero, ni la vivienda, ni la salud o el vigor físico se relacionan con el sí mismo entendido como algo racional, de modo que no son algo valioso.

Resulta que hemos venido a parar al mismo punto al que habíamos llegado al exponer el problema presente en *Dis II,5*, pues estamos ante un intento por mezclar dos cosas, en este caso desde el

punto de vista de la *oikeiosis*, pues habíamos visto que al exponerla en su primera versión los estoicos quedaban en un autocentramiento que parecía ser problemático -semejante a lo que sucedió al dar cuenta de la magnanimidad-, a lo cual respondían con una segunda versión de la *oikeiosis* para poder afirmar que cierta actitud altruista es natural -tal como sucedía al dar cuenta del cuidado-.

Así que al hablar de la justicia y la magnanimidad (lo que llamábamos virtud moral común), vemos que ambas se logran mediante el considerar que las cosas solo se distinguen por la moralidad, y esto resulta igual a decir que ambas partes de la coexistencia se logran mediante el discernimiento del bien, el mal y lo indiferente.

Por lo tanto, al cuidar o atender a ese sí mismo que se identifica como propio, estaremos obrando en conformidad con la naturaleza en dos sentidos: es *mi naturaleza* en tanto ser racional, y vimos que esto equivale a vivir racionalmente y vivir virtuosamente, lo que implica unas ciertas “normas” de comportamiento que se derivan del componente evaluativo del sí mismo, de modo que la Naturaleza *representa para el ser humano una ley moral que le impone un comportamiento racional*.

Por otro lado, se habla de conformidad con la Naturaleza como una cierta correspondencia a como es esta. En efecto, al contemplar y comprender el orden natural del Universo, se extraen normas de comportamiento que sean conformes al mismo, como el no conceder que las cosas ajenas a la virtud sean llamadas buenas. Entonces podemos empezar a insinuar una idea que se hará mucho más evidente y explícita: al obrar de acuerdo con la Naturaleza en este sentido, el ser humano tendrá su voluntad armonizada con los sucesos -la voluntad de la Naturaleza-, es decir, contribuye al plan, al orden de la misma.

Esto nos lleva a una idea poco explorada hasta el momento: al conseguir *su bien*, el ser humano no hace sino contribuir al todo. Aunque aún no han aparecido todos los elementos que nos permiten dar razones en favor de esta consecuencia, podemos empezar a modelar una idea que luego reaparecerá con más fuerza.

Como hemos descrito, el animal racional llega a percatarse de lo conveniente que son ciertas actitudes para sí mismo. En otras palabras, descubre que hace parte de *su bien* obrar correctamente con los demás, ser un buen ciudadano, un buen amigo, etc. Esto implica que, al buscar su felicidad, el ser humano debe obrar de una manera que le resulta beneficioso al todo, al menos en este sentido.

Ahora, hemos visto que una aplicación práctica de estos principios, como lo sería el qué consideramos un bien o un mal, conlleva una forma determinada de vivir que nos permite *tener en nuestras manos el ser felices o desdichados*, de modo que hemos dado cuenta, espero que satisfactoriamente, de lo propuesto: que vivir según la Naturaleza es igual que vivir racionalmente y esto igual a vivir virtuosamente, cerrando las brechas mencionadas. Además, que al hacer esto seremos felices. Por lo tanto, al vivir según la Naturaleza, lo que equivale a vivir racional o virtuosamente, seremos felices.

Aún quedan algunas cosas por explicar, pero espero que se vayan resolviendo en la marcha. Ahora podemos pasar a exponer las críticas que hacían los peripatéticos en este aspecto y ver el diálogo entre ambas escuelas, diálogo mediante el cual se logró hacer una distinción muy importante y pertinente.

3. DIÁLOGO ENTRE ESTOICOS Y PERIPATÉTICOS

Estas dos escuelas filosóficas confrontaban sus opiniones respecto a cuál es el supremo bien y cuál la felicidad del ser humano. Hasta donde sabemos, fue en ese diálogo donde se dieron algunas distinciones conceptuales características de la postura de cada una (referencia A. Long). Por lo tanto, sigamos un poco este diálogo para ver qué más podemos extraer para el presente problema.

Ya hemos expuesto, de forma muy general, la postura estoica en lo que se refiere a la parte ética de su filosofía. Los peripatéticos, sin embargo, tenían muchas objeciones que hacer a las conclusiones que estos sacaban, pues partiendo de los mismos principios -que podemos llamar “Naturales”- llegaban a consecuencias muy distintas. En efecto, podemos leer en *De finibus*:

Bien, que esos estoicos nos expliquen ahora [...] cómo es posible que, partiendo de los mismos principios, lleguéis a la conclusión de que vivir moralmente (es decir, vivir virtuosamente o de acuerdo con la naturaleza) es el sumo bien, y cómo y en qué lugar habéis abandonada súbitamente el cuerpo y todas las cosas que, estando de acuerdo con la naturaleza, no dependen de nosotros y, finalmente, el deber mismo (el deber de conservarse a sí mismo). Pregunto, pues, cómo tan grandes recomendaciones hechas por la naturaleza han sido súbitamente abandonadas por la sabiduría.

A primera vista puede verse que al poner la virtud como el subo -único- bien, sucede algo inaceptable: tanto el cuerpo, como las cosas que están de acuerdo con la naturaleza y no dependen de nosotros, caen en el abandono. Esto parece implicar un descuido del deber, de las *recomendaciones* hechas por la naturaleza, pues se había sentado ya como un principio que se deriva del amor a sí mismo el *deber* de conservarse, lo que implicaría que al reducir el bien únicamente a la virtud, lo estoicos estarían abandonando la naturaleza, pues no abogan por el cuidado natural que todo ser vivo tendría consigo mismo, en tanto descuidan parte de la naturaleza humana, la corporal. Esto sería así, claro está, si los peripatéticos tienen razón.

De ser así, lo estoicos están en problemas, no solo por lo ya mencionado, pues la coexistencia entre la magnanimidad y el cuidado se supone que debería cobijar estas actitudes en pro de uno mismo, pues por más que el cuerpo sea calificado de algo externo y, por lo tanto, indiferente, no es lícito que por ello este caiga en descuido. Ese es el componente del cuidado en la felicidad que proponen

los estoicos. Entonces, ¿cómo podemos terminar de entender esta propuesta? Esperemos que este diálogo sea iluminador.

Podemos confrontar claramente estas dos ideas. Por un lado, los estoicos afirman que al comprenderse cuál es el verdadero bien para el ser racional, “toda esa estima de las cosas corporales queda necesariamente oscurecida, eclipsada y destruida por el brillo y la grandeza de la virtud” (*De finibus, libro III, 45*). Por otro lado, los peripatéticos tienen algo muy distinto en mente, pues afirman que “cuando se añade la razón, se sitúa en un dominio tan grande, que todos aquellos primeros dones de la naturaleza quedan sometidos a su tutela. Así, pues, no renuncia al cuidado de aquellas cosas, sino que, teniéndolas a su cargo, debe gobernar la totalidad de la vida” (*De finibus, libro IV, 39*).

Por lo tanto, tenemos un primer punto de tensión muy fuerte. Ambas partes toman como base un hecho fundamental que es ese deber natural de cuidarse y preservarse a sí mismo, esa *recomendación* hecha por la naturaleza. El punto central, al menos en este aspecto, consistiría en poder dar cuenta de las razones que tiene cada parte para defender su postura, y saber si, en efecto, lo estoicos abandonan sus mismos principios. De tener razón, la crítica de los peripatéticos sería fatal, pues señalaría una falta de congruencia que haría esta postura insostenible.

Es preciso notar que este punto de tensión se refiere de manera directa al sí mismo que llega a percibirse como propio, pues la cuestión está en determinar si hay un abandono de este al decidirse única y exclusivamente por la virtud. En otras palabras, es vital para este punto la manera en que definamos el sí mismo, si como algo que es solo razón, o si algo que es razón pero también cuerpo, pues en base a esto se establecerá el supremo bien, en pro de ese sí mismo. Veamos cómo entender mejor esto.

Hay un pasaje de Cicerón -libro IV, 35- que es bastante claro, y toma como base la idea según la cual la sabiduría recibe de la naturaleza *algo* -el sí mismo que queremos determinar- que debe acabar y perfeccionar.

A esto último se asemeja la sabiduría; pues no engendró al hombre ella misma, sino que lo recibió incoado por la naturaleza; mirando, pues, a ésta, debe acabarlo como si se tratara de una estatua. Pero ¿cómo incoó al hombre la naturaleza, y cuál es su tarea y cuál la obra de la sabiduría? ¿Qué es lo que debe ser terminado y perfeccionado por ella?

Podemos intentar responder a estas preguntas a la luz del texto de Cicerón tomando el punto de vista de los peripatéticos diciendo que:

- La naturaleza pudo obrar de diferentes maneras y entregar a la sabiduría un ser que fuera:
- Únicamente razón y, por tanto, lo que debía perfeccionarse era cierto movimiento de la inteligencia, de suerte que, necesariamente, el fin último fuera obrar conforme a la virtud, pues esta es la perfección de la razón.
- Únicamente cuerpo y, por tanto, esto sería lo único que perfeccionar. En este caso, serían la salud, la carencia de dolor, la hermosura y este género de cosas el bien supremo
- Se trata de investigar cuál es el supremo bien del *ser humano*, esto es, de su totalidad, y no de una parte solamente. La grandeza y brillo de la virtud no ha de opacar lo que ya había recibido por la naturaleza, su corporalidad, de modo que aun cuando ello es lo mejor que hay en él, no es por eso lo único.
- El deber natural no es cuidar lo mejor que hay en cada uno, sino lo que cada uno es, su totalidad. Por lo tanto, no ha de descuidarse una parte en favor de otra, ya sea la racional o la corporal. En efecto, todo animal, desde el momento en que nace, se aplica a amarse y se ocupa de su propia conservación, pero no afirmamos que todo animal se ocupe sólo de lo mejor que hay en él.

Como ya se ha dicho antes, la determinación del sí mismo juega un papel muy importante en la ética estoica, pues esto es también aquello según lo cual se valora el resto de cosas. Por lo tanto, si el sí mismo es sólo racionalidad, sólo será valioso lo que tenga una relación con ello. Del mismo modo, si el sí mismo es razón pero también una cierta naturaleza corporal, aquello que se llegue a establecer como valioso deberá incluir esa otra parte de la naturaleza humana.

Del lado estoico ya se habló de ese cambio tan importante que es el advenimiento de la razón, y de todo lo que este cambio implica en el sí mismo. Ahora, parece ser una consecuencia de esto que “toda esa estima de las cosas corporales queda necesariamente oscurecida, eclipsada y destruida por el brillo y la grandeza de la virtud” (*De finibus, libro III,45*), de la misma manera que una lámpara es oscurecida y eclipsada por la luz del sol. Sin embargo, nos gustaría poder dar algunas razones en favor de esto.

Opinan los estoicos que, así como los miembros del cuerpo nos han sido dados de tal modo que parecen concedidos para una determinada forma de vida, así mismo el impulso del alma no parece habernos sido dado para un género de vida cualquiera sino, antes bien, para una determinada forma de vivir, *y otro tanto la razón y la razón perfecta*. Por lo tanto, “la vida debe llevarse no de cualquier manera, sino de una manera determinada; esa manera es la que llamamos conveniente y adecuada” (*De finibus, libro III, 24*).

Esto es algo de lo que ya hablamos por extenso y no se justifica reproducir de nuevo la idea en su conjunto. La razón hace parte de nuestra naturaleza y, en tanto tal, la tenemos para alguna finalidad, en este caso, para alcanzar una vida llevada adecuadamente, lo cual recuerda mucho a la definición del fin como el contemplar, comprender y obrar en conformidad con ello. Por lo tanto, al estar el animal racional constituido como lo está, el género de vida que le es propio es el racional.

Ya habíamos visto, además, que la vida racional, en opinión de los estoicos, es equiparable con una vida virtuosa, y esto con la vida feliz. Por lo tanto, el género de vida que se logra en esta propuesta es la vida feliz. Bueno, ¿acaso hay algo que valoremos más que la propia felicidad? Y si ella es posible gracias a la razón, a esa parte de nuestra constitución, ¿cómo no vamos a valorar esto por encima de lo demás! Así, “no tiene nada de extraño que nosotros seamos recomendados a la sabiduría por los impulsos naturales de la naturaleza, y que luego la propia sabiduría llegue a sernos más querida que las tendencias por las cuales hemos llegado a ella” (*Ibíd*).

Es momento de preguntarnos qué tienen por decir los peripatéticos y ver cómo podemos contestar a la pregunta por el sí mismo -lo que la naturaleza incoó- de manera diferente, y Cicerón sigue siendo de gran ayuda. Podemos optar por un punto de partida muy “estoico”²: todo ser natural se ama a sí mismo. Ninguno olvida su constitución primera, y esto puede apreciarse en que todo ser natural trata de conservar su propia fuerza desde el principio hasta el final.

Al ser este un punto en común entre ambas partes, muy bien hacen los peripatéticos al preguntar *¿cómo es posible, entonces, que la naturaleza humana sea la única que abandone al hombre, que se olvide del cuerpo, que ponga el supremo bien no en la totalidad del hombre, sino en una parte de él?* (*De finibus IV, 33*). No es posible que la naturaleza corporal, la *constitución primera* del ser humano, sea olvidada posteriormente.

Acá los peripatéticos nos ofrecen una visión alternativa a lo que sucede en el ser humano cuando se desarrolla en un ser racional, pues esto no implica que el cuerpo, la primera constitución -tal como también lo aceptan los estoicos- que este ha tenido, se deje de lado. Al contrario, nos invitan a pensar que esos primeros impulsos ahora están bajo su tutela. Por lo tanto, los estoicos, al parecer, abandonan las recomendaciones de la naturaleza. Sin embargo, las réplicas no se limitan a este punto.

Al defender su postura sobre el sí mismo, los estoicos socavan otro principio que *ellos mismos reconocen y que es universalmente aceptado, que ese fin último del que tratamos es para todos los seres naturales semejante*³. En efecto, sería el mismo para todos si en los demás se tratara de hallar el bien supremo en lo que sobresale en cada uno, tal como sucede en el caso de los seres humanos al estar el supremo bien de este referido únicamente a la razón, que es lo que en él sobresale.

Ahora, al hablar del supremo bien, de aquél que procura la felicidad, se está discutiendo, en otros términos, si solo lo que depende de mí es objeto de preocupación, tal como había quedado sentado en la exposición de la coexistencia. Hemos insistido en la gran importancia que tiene la determinación del sí mismo, pues eso es lo que se va a cuidar, según eso valoraremos las cosas.

Como se dijo al hablar de la coexistencia, la magnanimidad es un estado de ánimo, una actitud determinada que se logra gracias a un conocimiento, en este caso, qué es bueno, qué malo y qué indiferente, tal como lo discuten estoicos y peripatéticos. Por lo tanto, esta discusión es realmente importante para nuestro problema, pues se está poniendo en duda el conocimiento fundamental para la ética estoica, para la filosofía de Epicteto, aquel que asegura tanto la magnanimidad como el cuidado, pues es el que define qué ha de cuidarse y qué no.

Entonces, si lo estoicos quisieran ser un poco más congruentes, según las réplicas de los peripatéticos, deberían decir que tan pronto como nace, todo animal, en vez de amarse y ocuparse de su propia constitución, se aplica a lo mejor que hay en él y se ocupa solo de su custodia. Del mismo modo, los demás seres naturales no harían sino conservar lo mejor que hay en ellos.

Ahora podemos tomar estas réplicas para responder a la pregunta por lo que la naturaleza incoó y ofrecer una respuesta desde el punto de vista peripatético. Recordemos que la idea que subyace a estas preguntas es, de hecho, una muy interesante:

Fidias puede comenzar una estatua y acabarla o puede recibirla comenzada por otro y terminarla; a esto se asemeja la sabiduría; pues no engendró el hombre ella misma, sino que lo recibió incoado por la naturaleza... (*Ibíd*)

Por lo tanto, el deber y la función de la sabiduría consiste en perfeccionar al ser humano, es decir, terminar la obra de la naturaleza, tal como se termina una estatua. Y no debe hacerse de cualquier manera, no. Debe terminarse mirando a la naturaleza como modelo, de modo que estamos nuevamente ante la visión de la naturaleza como aquella que prescribe normas de comportamiento para el ser humano.

Hay quienes han puesto el supremo bien del ser humano en la razón y solo en ella. Otros, por su parte, solo en el cuerpo⁴. Y los peripatéticos tienen una movida muy astuta, pues optan por desarrollar la propuesta estoica hasta llevarla a consecuencias absurdas. Vemos cómo.

Concedamos por un momento la propuesta estoica y permítasenos pensar en algún viviente que no fuera más que alma⁵. Aun así, a este ser ficticio no le convendría ese bien que proponen los estoicos, pues reclamaría también la salud y la ausencia de dolor, desearía su propia conservación.

En efecto, “como quiera que se construya un viviente, es necesario que, aun sin tener cuerpo, como hemos supuesto, tenga, sin embargo, en el alma algunos rasgos semejantes a los que hay en el cuerpo” (*Ibíd*). La inevitable conclusión es que de ningún modo puede concederse la postura estoica.

Descartada esta posibilidad, unos y otros, los que ponen el supremo bien en el cuerpo o en el alma, no hacen sino descuidar una parte de la naturaleza, razón por la cual se declara que estas doctrinas están como mutiladas. Por el contrario, la doctrina completa es la que, al tratar del supremo bien del ser humano, que es de una naturaleza corporal y racional, no deja indefensa o descuidada ninguna parte, ni el alma ni el cuerpo. De esta manera debe perfeccionar la sabiduría al ser que recibió incoado, así cumplirá propiamente su función y su deber.

Es preciso notar que este punto está íntimamente relacionado con el supremo bien, pues se trata de una relación muy interesante entre este y el sí mismo. En base al último se establece el primero, pero como este se define tiene fuertes incidencias sobre el sí mismo, pues ese supremo bien consiste en cuidar y perfeccionarlo, de modo que, si se concibe el sí mismo como un ser de una naturaleza tanto corporal como racional, el bien supremo se orientará en cuidar y perfeccionar ese sí mismo.

Los estoicos presentan una serie de ejemplos con los que pretenden ilustrar su opinión acerca del supremo bien. Ya sabemos que hay un sí mismo y que el supremo bien se orienta al cuidado del mismo. También que las cosas externas, aquello que no depende de mí, deben tenerse por indiferentes pues *no cuentan para la vida feliz*. Además, ya hemos visto que la grandeza de la virtud destruye el valor de las ventajas corporales, razón por la cual, de nuevo, al hablar de la vida feliz lo único importante es la virtud -y el vicio en tanto es su opuesta y debe rehuirse-.

Los estoicos tienen que mostrar, entonces, que su postura sobre el supremo bien es congruente con los principios que, en opinión de los peripatéticos, están abandonando. Los ejemplos son los siguientes:

Las perturbaciones no son provocadas por ningún impulso de la naturaleza, y todas esas cosas provienen de errores de opinión y ligereza de juicio. Por tanto, el sabio estará siempre libre de ellas. (*De finibus III, 35*)

En efecto, si los mismos dolores resultan más tolerables para quienes los aceptan por la patria que para quienes los soportan por una causa menos noble, es una opinión, no la naturaleza, la que hace que el dolor sea mayor o menor (*De finibus III, 42*).

Dado que ciertas personas, aparentemente, soportan de mejor ánimo los dolores dependiendo de sus razones para hacerlo, los estoicos quieren concluir que el dolor no es realmente un mal, como normalmente se piensa. Más bien se trata de una ligereza de juicio, de una opinión desviada respecto a lo externo, pues si alguien no considera que el dolor es un mal, su felicidad no se verá turbada por la presencia del mismo. De esta manera, el sabio -quien comprende la verdad respecto a los bienes y los males y, en general, la vida, y obra en conformidad con ello- se verá libre de estas perturbaciones.

Como ya habíamos dicho antes, es vital que las opiniones respecto a las materias sean rectas, de modo que, al obrar en conformidad con las mismas, se añada al comportamiento el “modo adecuado”, lo que concluirá en una vida feliz -que en este caso sería, por ejemplo, no verse afectado por el dolor-.

Si las perturbaciones son simplemente “ligerezas de juicio”, bastaría con *comprender y opinar rectamente* para alejar de la vida tales turbaciones, y estas son actividades -comprender y opinar- que dependen de mí. Entonces, *mi felicidad depende de mí*. Este punto, como hemos mencionado, es crucial para el problema de la coexistencia, pues, tal como está planteada, se fundamenta sobre esta distinción de valor.

Puede apreciarse que ese supremo bien que proponen los estoicos comprende únicamente la virtud porque es aquello que se relaciona con el sí mismo, cosa que no sucede, según ellos, con el género de cosas que podemos denominar que “no dependen de nosotros”, pues no está en mis manos enfermarme o estar sano, pero sí el permitir que esto me afecte o no, y esto es algo propio de la racionalidad -pues está determinado por el *comprender y opinar*-. No hay que perder de vista que este es un criterio para establecer qué es el bien, qué el mal y qué ni lo uno ni lo otro: aquello que depende y aquello que no depende de mí.

Por lo tanto, si el sabio ha de ser siempre dichoso, estar libre de turbaciones, la propuesta de cuál es la felicidad y cómo alcanzarla debe estar orientada en esta dirección. Intentemos explorar las razones que pueden tener los estoicos para sostener esta postura, pues en esta propuesta la felicidad ha de estar siempre “en mis manos”.

Al respecto, los peripatéticos responden a estos ejemplos para afirmar que esas ventajas naturales, esos primeros impulsos de la naturaleza, esas cosas que *no dependen de mí* sí deben contar dentro de los bienes y, claro está, dentro de la vida feliz. Opinan los peripatéticos que:

Si alguien alivia a otro de una deformidad corporal o del tormento del dolor, merecería mucha gratitud, y, si nuestro sabio se ve obligado por un tirano a soportar el suplicio del potro, no tendrá el mismo semblante que si ha perdido una redoma... (*De finibus IV, 31*).

Podríamos responder, a partir de este pasaje, que el dolor sí es un mal y que sí tiene incidencia sobre la felicidad de la vida, pues, por un lado, agradecer el alivio del dolor es muestra de ello y, por otro,

el ánimo del sabio -y no solo del sabio, seguramente- se ve alterado por el suplicio. Por lo tanto, los bienes del cuerpo tienen un valor, que no es pequeño, cuya obtención merece esfuerzo, y entonces debemos declarar que el dolor no es solo una cuestión de opinión.

Al respecto de este último punto, tenemos una analogía de parte y parte que chocan una con otra. Del lado de los estoicos podemos leer:

Así como la luz de una lámpara es oscurecida y eclipsada por la luz del sol [...] lo mismo que la adición de un teruncio en las riquezas de Cresos [...] toda esa estima de las cosas corporales queda necesariamente oscurecida, eclipsada y destruida por el brillo y la grandeza de la virtud (*De finibus III, 45*)

Del lado de los peripatéticos podemos leer algo muy distinto:

Una pequeña moneda se pierde entre las riquezas del Cresos, pero forma parte de ellas. Por tanto, piérdanse también en la vida feliz las cosas que decimos que están de acuerdo con la naturaleza, pero admitamos que forman parte de esa vida feliz (*De finibus IV, 31*)

Acá no está en juego la gran importancia que tiene la virtud, esto es algo mutuamente aceptado. Tampoco que las ventajas corporales tengan valor, pues en el caso de los estoicos este valor solo se destruye una vez nos convertimos en seres racionales. La discusión está en si solo la virtud debe ser contada dentro del bien, y nada más. De ser así, todas las ventajas corporales, aunque tenían cierto valor, quedan del lado de lo indiferente -esto ya lo habíamos expuesto antes-.

Los estoicos intentan ofrecer un argumento en favor de su posición.

P1. Todo lo que es bueno es laudable.

P2. Todo lo que es laudable es moral.

C. Lo que es bueno es moral (virtud).

Sería absurdo decir que hay algún bien que no sea deseable, o que se desee algo que no es agradable. Parece, entonces, que todo lo que resulta agradable es digno de ser amado y, por lo tanto, aprobado. De ello se concluye que es también laudable, y eso también moral. Este es más o

menos el argumento presentado en *De finibus III, 27* para defender la postura estoica según la cual *todo lo que es bueno es moral*, o, en otras palabras, que la virtud es el único bien.

Y continúan preguntándose ¿quién puede gloriarse de una vida desgraciada o de una vida que no es dichosa? Solo de la vida feliz puede uno gloriarse. Entonces puede decirse que la vida feliz es digna de que uno se gloríe de ella, lo que no podría suceder más que a una vida moral. Me parece que acá se valen de una posible similitud o igualdad entre la gloria y la virtud -el hecho de gloriarse justamente por ser virtuoso- para poder establecer una relación entre la vida feliz y la virtud, de modo que puedan concluir que una vida moral -virtuosa- es una vida feliz.

Podríamos armar una explicación para el argumento estoico diciendo que, en la medida en que lo bueno es agradable, amado, es aprobado. El siguiente paso, que me parece un poco dudoso, es decir que todo cuanto es aprobado lo es por ser laudable, lo que permite decir, por extensión, que todo lo bueno es laudable. En esta misma dirección parece apuntar la afirmación según la cual la vida feliz es digna de gloriarse.

En efecto, decimos que la vida feliz se alcanza con el sumo bien -sea cual sea-. Ahora, si afirmamos de la vida feliz que es digna de gloriarse, tenemos que conceder que el sumo bien es así mismo digno de gloriarse. A esto añadimos la relación entre gloria y virtud ya señalada y tenemos el camino para afirmar que el sumo bien equivale a la virtud, pues es digno de gloriarse. De nuevo, tenemos que aceptar que todo lo que es digno de gloriarse lo es por ser moral, así como que todo lo que aprobamos lo hacemos porque es laudable. Si tomamos estas afirmaciones -suposiciones- como premisas, podemos ver que está implicado lo que se quiere concluir. En efecto:

P1. Todo lo que aprobamos es laudable.

P2. Todo lo que es digno de gloriarse (laudable) es moral.

C. Todo lo que aprobamos es moral (todo lo que aprobamos lo hacemos por ser bueno, por lo tanto, todo lo bueno es moral).

Hay dos conclusiones que parecen deducirse de lo expuesto: la vida feliz se reconoce por la moralidad y solo lo que es moral debe ser considerado bueno. Acá se está hablando de un género de vida que se logra gracias al discernimiento de lo que es realmente bueno, y ese género de vida

es no solo feliz, también digno de gloriarse, de *llegar a ser un hombre de espíritu constante, firme y grande, lo que llamamos un hombre fuerte (Ibid)*. Ahora dicen lo estoicos que esa vida no se logrará si no se establece que el dolor *no* es un mal

Así como quien ve en la muerte un mal no puede dejar de temerla, del mismo modo, no se puede estar despreocupado de cualquier otra cosa y despreciarla, si se ha decidido que es un mal⁶. En efecto, según la postura estoica, ningún mal puede acaecer al sabio, pues este se ha convencido que el único mal es lo deshonesto, y actuar deshonestamente -creen ellos- es del género de cosas que solo depende de mí, de modo que *está solo en mis manos ser desdichado. “De aquí se comprende, una vez más, que solo es bueno lo que es moral, y que la felicidad de la vida consiste en vivir moralmente, es decir, con virtud” (De finibus III, 29)*. Por lo tanto, vuelve a asociarse la felicidad, en esta postura, con una *despreocupación* o, más bien, con un desprecio que permite estar por encima de las circunstancias.

De esta manera puede establecerse que el sabio será siempre dichoso, pues está en sus manos serlo ya que es necesario “opinar rectamente” acerca de las materias, esto es, declarar que el único bien es la virtud y el único mal el vicio, o, en otras palabras, lo honroso y lo deshonesto, respectivamente. Ahora, ya sabemos que la propuesta estoica de felicidad está asociada a la magnanimidad, lo que, por un lado, hace parte de la sabiduría y esta ha de culminar en una vida feliz, como ya se había expuesto, y, por otro, depende de la consideración tan especial respecto al bien y al mal.

Sin embargo, esto no parece ser muy convincente para los peripatéticos y sus objeciones salen al paso. En ese argumento de lo laudable, ellos no aceptan esos pasos que señalábamos como dudosos. Sus objeciones siguen más o menos así.

¡He aquí un puñal de plomo! Pues ¿Quién va a concederte la primera premisa (concedida la cual, sobra la segunda; pues, si todo lo bueno es laudable, todo lo bueno es moral)? [...] La salud, las fuerzas, las riquezas, la gloria y otras muchas cosas son buenas, pero no dicen que sean laudables [...] ‘todo lo bueno es deseable; lo deseable debe ser buscado; lo que debe ser buscado es laudable’, y el resto de la gradación. Pero yo me detengo aquí; pues, de la misma manera, nadie te concederá que lo que debe ser buscado sea laudable (*De finibus IV 18, 49 – 51*).

Si se concede que todo lo bueno sea laudable, parece que de inmediato quedan fuera del bien todas las ventajas que normalmente se consideran buenas, como la salud, las riquezas, la ausencia de dolor y este género de cosas no son de tal naturaleza que sean laudables, como sí lo sería la virtud, y es este el paso que no permiten los peripatéticos, pues realmente es muy difícil conceder que todo lo bueno es laudable. Pero, como decíamos, era de esperarse que los argumentos estoicos estuviesen en esta dirección.

Por otro lado, los estoicos también afirman que no puede establecerse la virtud si se incluye algo ajeno a la misma dentro de los bienes. Sin embargo, los peripatéticos opinan, contrariamente, que la virtud no puede establecerse si todo lo que elige y rechaza no se lleva a una sola suma -contar las ventajas naturales dentro de los bienes-. Si se prescinde por completo de estas ventajas, se incurre en el error de Aristón, pues al admitir que lo externo carece todo de valor, la sabiduría no tendría cómo escoger o rechazar entre esas cosas y, entonces, queda eliminada su tarea. Por otro lado, si no las referimos al término del supremo bien, entonces nos perdemos en la extravagancia de establecer dos bienes últimos por separado; la virtud por un lado y, por otro las ventajas naturales. Entonces, hay que llevarse todo a una sola suma.

Por tanto, es lo contrario de lo que decís -estoicos-; pues de ningún modo puede establecerse la virtud si no incluye en sí los dones primeros de la naturaleza como integrantes de la totalidad. En efecto, no se ha buscado una virtud que abandone la naturaleza, sino que la protegiera; pero lo que vosotros -estoicos- aceptáis protege cierta parte y abandona el resto (*Ibid.* 15, 40).

Tenemos el caso del filósofo Aristón de Quíos, quien no admitía diferencia alguna entre las cosas ajenas a la virtud, postura rechazada tanto por los estoicos como por los peripatéticos, pues si no hay en lo externo modo alguno de establecer una diferencia entre esas cosas, la sabiduría queda sin base firme, pues:

si dijéramos que no hay diferencia alguna [en esas cosas], todo en la vida se confundiría, como lo confunde Aristón, y no se encontraría ninguna función o tarea para la sabiduría, puesto que no habría entre las cosas que se refieren a la manera de vivir absolutamente ninguna diferencia y no sería posible ninguna elección (*De finibus, libro III, 15, 50*)⁷.

Pues bien, los peripatéticos señalan que la postura estoica no es muy distinta a la de Aristón, pues “en cuanto no unen al fin de los bienes aquellas cosas que, según ellos, son convenientes a la naturaleza y deben ser adoptadas por sí mismas, se apartan de la naturaleza y, en cierto modo, no se diferencian de Aristón [...] los estoicos admiten, ciertamente, los impulsos primarios de la naturaleza, pero los separan de los fines y de la totalidad de los bienes” (*De finibus IV 16, 43*). Por lo tanto, al separar las cosas que “no dependen de mí” de la totalidad de los bienes y la vida feliz, los estoicos van a parar en una doctrina que ellos mismos no aprueban.

Ciertamente lo estoicos no quieren verse en estos problemas, y entonces se ofrece una distinción conceptual para intentar salvar su postura. En la exposición de Cicerón podemos leer que “después de haber demostrado que sólo es bueno lo que es moral y sólo es malo lo vergonzoso, determinaron [los estoicos] que entre las cosas que no importan nada para la felicidad o infelicidad de la vida hay, sin embargo, alguna diferencia, de modo que unas sean estimables, otras lo contrario y otras indiferentes” (*De finibus, libro III, 51*).

Por lo tanto, dentro de las cosas que son indiferentes para la felicidad de la vida hay, a su vez, una clasificación de estas: unas son preferibles (proégménon) y otras rechazables (apoproégménon). Dentro de las primeras encontramos la salud, la integridad de los sentidos, lo que llamaríamos las “ventajas naturales”. Por otro lado, son rechazables el dolor, la enfermedad, y las cosas de este género.

Parece, entonces, que la propuesta estoica es mantener ese sí mismo como *solo* racionalidad y la valoración que de ello se deriva, pero sostener que aun cuando hay cosas que *no cuentan en nada* para la felicidad o desdicha, hay en ellas cierto valor que hace que sean estimables: las cosas preferidas no son ni buenas ni malas. Es más bien algo *indiferente y de media estima* (*Ibid*). Parece que, aun cuando quieren conceder cierto valor a este tipo de cosas, se sigue afirmando que el sabio será igual de feliz tanto en medio del suplicio y la tortura como en la salud y la integridad, es decir, que esas cosas no son constitutivas de la vida feliz.

Sin embargo, esta postura parece extraña, pues no queda claro cómo comportarnos para seguir estos principios. Los estoicos siguen un poco en este tema y exploran más estas ideas (*De finibus, libro III, 58*). Aun cuando decimos que el único bien es lo moral -virtud-, es conforme a los principios ya establecidos -impulsos primeros de la naturaleza- realizar lo que es conveniente, aunque esto no

esté dentro de lo que llamamos bienes y males. Es decir, es conveniente obtener aquellas cosas que son preferibles aun cuando no se las llame buenas.

Resulta que en estas cosas hay algo plausible y de tal naturaleza que se puede dar una explicación de una posible actitud en pro de esas cosas, de modo que es posible dar razón de una acción realizada de una manera plausible. Ahora, es conveniente lo que se hace de tal modo que pueda darse de lo hecho una razón plausible. Por lo tanto, de esta manera se puede intentar mostrar como conveniente algo que no está relacionado directamente con el sí mismo, pues resulta que es conveniente en tanto se pueden dar razones para obrar de cierta manera.

En otras palabras, podemos decir que es algo que resulta razonable hacer y, por lo tanto, conveniente, aun cuando eso no se relaciona directamente con el sí mismo según el cual se valora, pero tal vez si guarde relación con el sí mismo, pues lo razonable no puede ser muy distinto de la razón; en suma, hay en esas cosas algo que no conviene ser suprimido.

En este sentido podemos leer las siguientes líneas:

Además dicen [los estoicos] que el deber (lo adecuado, *kathékon*) es el acto que tiene una defensa razonable, como lo que es adecuado en el curso de la vida [...] Pues de los actos realizados por un impulso, los unos son adecuados, y otros en contra de lo adecuado, y otros ni adecuados ni en contra de lo adecuado. Adecuados, desde luego, son todos aquellos que la razón decide realizar, como es el honrar a los padres, hermanos, patria y el rodearse de amigos. Al margen de lo adecuado, está todo lo que no decide la razón, como son actos tales como abandonar a los padres, despreciar a la patria y los parecidos (*Diógenes Laercio VII, 107 – 108*)

Podemos ver que el tipo de cosas que podrían peligrar por la forma de valorar que defienden los estoicos, como los son las obligaciones con los demás, la patria y el cuerpo, son actos que la razón decide realizar, de modo que, aun cuando lo externo es indiferente (los padres, los hermanos, el cuerpo), hay cierta propensión hacia esas cosas, o, en otras palabras, aún cuando las materias son indiferentes, su *uso* no lo es. Por esto, también hay cosas que están “al margen de lo adecuado”, lo que “no decide la razón”: abandonar los padres, despreciar la patria, y, en últimas usar descuidadamente lo externo.

Para dar claridad sobre este punto, que ciertamente es difícil de entender, los estoicos quieren evitarse un malentendido al respecto. El deber natural de cuidarse a sí mismo tiene su origen en los impulsos primarios de la naturaleza, es necesario que ese deber este referido a esos impulsos, de modo que ese deber se ordena a conseguir los principios de la naturaleza. Sin embargo, se ha definido el bien como la virtud, así que puede parecer que los estoicos proponer dos fines: el bien y los impulsos primarios. Esto es, sin embargo, lo que quieren evitar:

Pues, así como si alguien se propone dirigir una pica o una flecha hacia un blanco determinado, lo mismo que nosotros hablamos del último bien, así él debe hacer todo lo posible por dar en el blanco: en un ejemplo como éste, el tirador debe intentarlo todo para dar en el blanco y, sin embargo, es la acción de intentarlo todo para alcanzar su propósito lo que corresponde a lo que nosotros, referido a la vida, llamamos supremo bien; en cambio, el dar en el blanco es algo, por decirlo así, que merece ser elegido, pero no deseado por sí mismo (*De finibus III, 22*).

En esta analogía encontramos una diferencia muy importante: los impulsos naturales, aquello que hemos caracterizado como indiferente, aquello que estaría del lado de los “preferibles”, es el blanco, mientras que el supremo bien es el intento que hace el arquero por dar en el primero. Si el arquero hace todo lo que puede por dar en el blanco, pero en el momento del tiro pasa una ráfaga de viento y desvía la flecha, debemos decir que el resultado de la acción no es algo que esté en sus manos, como sí lo es el intento que lleva a cabo.

Al hablar de la teoría de los preferibles, veíamos que hay cosas que, siendo indiferentes, son preferibles, no poseen un valor en sí mismo, no son realmente cosas buenas. En el pasaje que acabamos de citar, vemos que el dar en el blanco, lo que se identifica acá con las cosas preferidas, es algo que “merece ser elegido, pero no deseado por sí mismo”, pues el dar o no en el blanco es algo que no depende del arquero.

Podemos cambiar en esa analogía el dar en el blanco por algo que sea preferible como, por ejemplo, la salud. Nosotros podemos hacer todo lo que esté a nuestro alcance para estar sanos, pero un día cae un fuerte aguacero y nos da gripe. En este caso, el resultado de la acción, tener gripe, es algo que no está en nuestras manos, como sí lo está lo que haga o deje de hacer en favor de ello.

No podríamos juzgar a la persona que se enferma de esta manera tan azarosa, pues ella no controla que ciertas cosas, como el aguacero, sucedan como suceden. Por otro lado, son sus acciones las que podemos juzgar, es decir, los intentos por dar en el blanco. En este sentido, los estoicos definen el bien como la moralidad, pues lo moral no es que el resultado de nuestras acciones se vea afectadas por circunstancias externas que no controlamos.

Lo moral está caracterizado por todo lo que la persona hace, sea que consiga lo que se propone o no. Sin embargo, al dotar este intento de toda importancia, actuar bien será algo seguro en todo momento, pues ni las lluvias, ni las cosas que pasan, lo externo, puede llegar a poner impedimentos sobre nuestro comportamiento, así como la ráfaga repentina de viento no afecta en sentido estricto todo lo que el arquero hace para dar en el blanco, aún cuando sí afecta el resultado de esta acción.

De esta manera, los estoicos evitan tener que conceder dos fines, la consecución de la virtud (lo moral) y de los impulsos primarios. La primera, que es el supremo bien, es algo que está en nuestras manos obtener o no, tal como hemos descrito, y, además, vemos que está referida a los primeros impulsos, sin llegar a poner estos como un fin en sí mismo, tal como se lo proponen.

Sin embargo, parece que los peripatéticos no ven en ello ninguna solución, y continúan viendo problemas en ese supremo bien de los estoicos, aun cuando admiten la preferencia de ciertas cosas. Los estoicos no quieren admitir que se le llame bienes a la salud, la integridad, la familia, ni males al dolor, al exilio, pero en realidad parecen no apartarse de esta opinión, razón por la que buscan de alguna manera conceder valor a estas cosas, pero esto resulta conflictivo si solo llamamos bueno a la virtud.

En la crítica que nuevamente les hacen se toma como referencia a Aristón de Quíos, quien no admitía valor alguno en las cosas externas. Entonces, si les preguntásemos a este y a Zenón si les parecen bienes la ausencia de dolor, las riquezas, la salud, ambos responderán lo mismo, que no. Bien, pero entonces ¿cómo podemos vivir con una doctrina como esta, que reclama que nada importa estar sanos o enfermos, o carecer de dolor o sufrir cruelmente? El primero dirá que de tal modo se vivirá magníficamente, sin trabas, sin angustias. Zenón, por su parte, dirá que en tal sistema -el de Aristón- no hay modo de vivir.

Pero la respuesta o solución que propone Zenón no es satisfactoria para los peripatéticos, pues dice que no hay diferencia entre las cosas que son externas y no dependen de mí, pero quiere sostener,

al tiempo, que son de tal naturaleza que algunas deben ser elegidas y otras rechazadas. Por lo tanto, Zenón “está de acuerdo con Aristón en las palabras y difiere en el pensamiento, mientras piensa como Aristóteles al llamar bienes y males a esas cosas, pero discrepa en las palabras”⁸. Parece que la objeción es que los estoicos se niegan a tomar la terminología tradicional de bienes y males para referirse a ciertas cosas, pero no distan sus ideas de estas.

Entonces cabe preguntarse si acaso estaremos más dispuestos a despreciar el dinero si se incluye dentro de las cosas preferidas que si se considera un bien, o si seremos más fuertes ante el dolor si se afirma que es difícil de soportar y contrario a la naturaleza que si digo que es un mal. Pues lo importante, al parecer, es cómo estas ideas inciden en la forma de llevar la vida ¿acaso se disminuye la avaricia si no se le llama un bien y se le llama algo preferido?

Esta solución no parece muy viable pues, dicen los peripatéticos, cuando dan preferencia a los impulsos naturales para que haya cierta selección entre las cosas, parecen seguir la naturaleza, pero cuando afirman que tales impulsos no contribuyen en nada a la felicidad de la vida, abandonan de nuevo la naturaleza (*De finibus, libro IV, 43*). Además, nos dejarían los estoicos con dos tareas: obtener el supremo bien y, además, las cosas preferibles. Parece que esta propuesta no los salva mucho del error ya señalado:

...así como se ha desechado la teoría de Aristón [...] así también yerra Zenón al afirmar que en ninguna cosa, a no ser en la virtud o en el vicio, existe la menor propensión para alcanzar el supremo bien, y que si es cierto que las demás cosas no tienen ninguna importancia para la felicidad, hay, sin embargo, en ellas incentivos que invitan a desearlas; ¡como si este deseo fuera indiferente para la adquisición del supremo bien! (*De finibus IV 17, 47*);

¿Cuál es, pues, la causa de todos estos apuros? La vana ostentación al establecer el supremo bien. Pues, cuando se afirma que sólo lo que es moral es bueno, se desdeña el cuidado de la salud, la atención de los intereses familiares, la administración del estado, la ordenada gestión de los negocios, los deberes de la vida; es preciso, incluso, abandonar la moralidad misma, en la que hacéis consistir todo [...] para salir de estos apuros recurrieron a procedimientos peores que los de Aristón.

Sin embargo, los estoicos insisten en que la diferencia no se refiere solo a las palabras, sino también a las ideas, y que las suyas no socavan sus propios principios como se les ha criticado. Entonces, si

retomamos las exposiciones anteriores, podemos ver por qué, por un lado, es tan conflictiva la coexistencia entre magnanimidad y cuidado, pues justamente se trata de conciliar la tranquilidad constante del sabio con las actitudes de cuidado respecto a lo que es calificado de indiferente, y, por otro, por qué es tan necesario que sea posible esa coexistencia, pues de ello depende la felicidad de la vida de una manera en que no se le puedan hacer réplicas semejantes a las que hacen los peripatéticos.

Hemos visto que esa distinción tan importante para los estoicos y para la coexistencia puede ser objeto de controversia, lo que hace así mismo que la coexistencia sea controvertida. Ahora, la solución que ofrecen los estoicos, la teoría de los preferibles, busca mantenerse dentro de los términos generales de la coexistencia entre magnanimidad y cuidado –del supremo bien y la felicidad, para ponerlo en término de la exposición de los estoicos- y ofrecer una respuesta a las objeciones que se les hacen, pero tampoco hay mayor acuerdo sobre si en efecto responde adecuadamente a las mismas.

Por lo tanto, no ha sido en vano explorar esta discusión, pues nos ayuda a comprender que detrás de esas páginas de las *Disertaciones*, de ese pequeño pasaje que aparece en el libro segundo capítulo quinto, hay toda una historia en la que el estoicismo perfeccionó o refinó sus propuestas. Ya no es tan extraño que Epicteto nos ponga esa coexistencia como *la tarea fundamental de la vida, aquello sin lo cual sería posible vivir*. Al parecer, si no es posible, la postura estoica sería insalvable, y ya hemos examinado qué razones podemos ofrecer en su ayuda.

Las acusaciones que se leen desde el principio en *De finibus* están dirigidas a esa obstinación al establecer el supremo bien como solo la virtud, pues al postular la teoría de los preferibles los estoicos parecen estar de acuerdo con la postura Aristotélica o Platónica de considerar esas ventajas naturales bienes, pero se rehúsan a darle tal nombre, pues creen que al hacerlo ponen en riesgo la virtud. La postura de los otros es que, aun cuando se cuente dentro de los bienes la salud, la integridad y dentro de los males la enfermedad, el dolor, ello no implica la destrucción de la virtud, pues se los tiene por bienes desdeñables y prescindibles, y esa es la misma actitud por la que pugnan los estoicos, pero con otro nombre.

Ahora que hemos dedicado un esfuerzo a comprender en términos muy generales el problema acerca de la coexistencia entre la magnanimidad y el cuidado a la luz, no solo del pasaje en el que

está mentado el problema, sino también a la luz de algunas posturas estoicas que se dieron como un refinamiento de su postura, creo que es momento de darnos a entender todo lo que está en juego en ese capítulo, por lo que es hora de tomar ese pasaje y examinarlo a la luz de la filosofía de Epicteto, de modo que podamos darnos cuenta de todo lo que esa coexistencia implica. Aunque hemos hecho un gran recorrido para hacernos una idea de lo importante que resulta este tema para esta escuela, aún queda por ver lo que se compromete en la filosofía de Epicteto.

SEGUNDO CAPÍTULO

Empezamos esta investigación con el ansia de entender un problema expresado brevemente en las *Disertaciones*. Sin embargo, entenderlo propiamente exigió un poco más de nuestra parte, pues este no es problema exclusivo de Epicteto, o mencionado primeramente por él. De hecho, descubrimos que la posibilidad de esa coexistencia (tal como está planteada) fue objeto de discusión, y en ella se llegaron a dar ciertas distinciones conceptuales que buscaban expresar con mayor claridad la postura que defendía la posibilidad de la misma.

Entonces nos tocó pasar de esas breves páginas de las *Disertaciones* a la exploración de la postura estoica y su diálogo con los peripatéticos. Sin embargo, el análisis de la coexistencia en el contexto de la obra que estudiamos, la obra de Epicteto, se vio interrumpido por ello, de modo que ahora quisiéramos dedicarnos más extensamente a este asunto.

No creo que todo haya quedado expresado al fijar la mirada en ese diálogo y esas breves páginas. Realmente descubriremos que en la obra de Epicteto hay muchas más aristas de este problema. Sin embargo, creo que un punto muy importante de esta nueva aproximación es no perder de vista la investigación previa y, por el contrario, usarla en nuestro favor, así que al volver al *Manual* y las *Disertaciones*, hemos de volver con el panorama general del estoicismo y su diálogo con los peripatéticos, de modo que podamos dar sentido a ello a propósito de la mentada coexistencia en la obra de Epicteto.

Vamos a empezar de frente con uno de los temas más importantes y recurrentes en la obra de Epicteto: la distinción entre lo que depende de mí y lo que no depende de mí. En el capítulo anterior habíamos visto que los estoicos hacían una distinción entre el bien, el mal y lo que no es ni lo uno

ni lo otro: lo indiferente. Y veremos que la distinción de Epicteto entre lo que depende de mí y lo que no depende de mí concuerda con la de los estoicos.

Ahora podremos ir con más calma y ver no solo qué depende de mí (4), sino porqué se llega a establecer esto (4.1). Como se ha venido diciendo, la filosofía no solo se concibe en este contexto como un puro ejercicio académico, sino una forma de vida, así que descubriremos todo un trabajo orientado a conseguir ese estilo de vida propio de la filosofía, y ese trabajo va a consistir en un ejercicio en aquello que depende de mí, así que nos ocuparemos en exponer este trabajo (4.2).

La idea general de este capítulo es poder exponer, a grandes rasgos, los pilares fundamentales de la filosofía de Epicteto (o algunos de ellos), al tiempo que vamos dilucidando el problema de la coexistencia entre magnanimidad y cuidado. Esto quiere decir que al exponer esa distinción fundamental pretendemos dar mayor claridad sobre ese tema que tanto nos interesa, al tiempo que exponemos la filosofía de Epicteto.

Sobre el camino nos iremos encontrando con varios temas que intentaremos ir exponiendo de forma articulada con la presente investigación. Al examinar en qué consiste ese ejercicio en lo que depende de mí nos encontraremos con temas muy importantes para Epicteto: la superación del punto de vista subjetivo o la toma de consciencia de sí mismo (objetiva) (4.2.2.1); la teoría estoica del juicio y las pasiones en los textos de Epicteto (4.2.3); algunas indicaciones sobre lo que es la *proairesis* (4.2.2.2), sobre cómo se define el yo (5.3), qué es.

Entonces podremos volver un poco sobre la discusión del capítulo anterior y ver cómo se complementan ambas aproximaciones. Esas páginas que hablan acerca de la coexistencia deben entrar en diálogo con la discusión que hubo entre estoicos y peripatéticos, y entonces podemos examinar si las objeciones de estos afectan de la misma manera a la postura de Epicteto, o si este tendría algo que decir en su favor.

Sin embargo, debo confesar que es muy difícil tomar partido en este punto, pues la solución estoica a las objeciones peripatéticas, la teoría de los preferibles²¹, es algo ausente tanto en las *Disertaciones* como en el *Manual*, así que en este punto debemos ser conscientes de esa limitación, lo incompleto que nos ha llegado el pensamiento de Epicteto.

Pero podríamos preguntarnos, a su vez, si esa respuesta estoica es satisfactoria, si la teoría de los preferibles responde adecuadamente a la crítica peripatética. En lo personal, creo que los estoicos no tienen cómo defenderse, no solo de esa crítica, sino de algunas otras en torno al aspecto ético de la filosofía, en particular a ese de la coexistencia entre magnanimidad y cuidado; ¿podríamos, a partir de los textos de Epicteto, buscar una solución a estas? Es decir, ¿podemos dar respuesta a esas objeciones con otros elementos que no sea la teoría de los preferibles?

²¹ Epicteto no usa la terminología correspondiente a esta teoría, a saber, "*proégmenon*" y "*apoproégmenon*", de modo que no hay alusión expresa a este tema (véase capítulo uno, la primera nota al pie de *Williams Stephen 2007*, pág. 74).

En la parte final de este segundo capítulo encontraremos unas páginas dedicadas a pensar acerca de estas cuestiones, y quisiéramos concluir adoptando una postura propia desde la cual se pueda pensar acerca de la solución que propone Epicteto para resolver ese problema de la coexistencia entre magnanimidad y cuidado.

Por otro lado, el aspecto vital de la filosofía es el que tanto subraya Epicteto, llegando al extremo de considerar que la verdadera manera de hacer filosofía es optar por un cambio en la forma en que se vive, cambio que debe estar guiado por los principios filosóficos que acá se han expuesto, y esto puede llegar a implicar un cierto desdén por lo que podría llamarse filosofía teórica.

No quisiéramos, sin embargo, llegar a sostener algo así, pero sí dar valor a ambos aspectos de la filosofía, y, tal vez, pensar que no se trata en realidad de dos aspectos distintos, como podría pensarse, sino complementarios. Entonces, ¿qué nos dicen estos textos? ¿Cómo tomarnos en serio la pretensión de asumir la filosofía de una manera vital?

Ahora quisiera volver al texto de Epicteto y hacer una nueva aproximación al problema desde una perspectiva distinta: qué implica dentro de su filosofía, en particular, el problema de la coexistencia entre la magnanimidad y el cuidado. Descubriremos que, aparte de lo ya mencionado, hay cosas propias de esta filosofía que van a darle nuevos matices al presente problema. Bueno, ¿por dónde podemos empezar?

Entonces debemos buscar un punto que nos permita retomar lo que ya se ha dicho, y poder así dirigir la exposición hacia este nuevo momento de la misma. Podemos volver a la inquietante imagen de la sabiduría como la encargada de perfeccionar y llevar a término aquello que la naturaleza incoó, tal como lo hace un escultor al dar forma al material con el que trabaja. En el libro I de las *Disertaciones* cap. XV, encontramos una imagen semejante:

La filosofía no promete al hombre conseguirle algo de lo exterior; si no, estará aceptando algo extraño a su propia materia. Al igual que la materia del arquitecto es la madera y la del escultor el bronce, así la propia vida de cada uno es la materia del arte de la vida.

Podemos ver que la idea básica acá es que cada arte tiene su materia. Así como la materia del arquitecto es la madera, la materia del arte de la vida, de la filosofía, es la propia vida de cada uno, del mismo modo que la sabiduría debe acabar, perfeccionar al ser humano como si se tratara de una estatua (*De finibus IV, 35*).

Es preciso notar que acá la palabra “materia” no ha de entenderse como la hemos venido usando, es decir, la “materia” como aquello con lo que el albedrío trata, eso indiferente sobre lo cual debe

haber unas opiniones correctas y la conducta acorde (*Dis. I, XXIX, 1-5*), pues en este caso las materias son lo externo. Acá nos encontramos con algo muy distinto, pues la materia, el material con el que se trabaja en este arte de la vida, es la propia vida de cada uno, esto es, la vida de quien filosofa.

Por esta razón, en este pasaje que estamos examinando Epicteto le dice a su interlocutor, quien le consulta cómo hará para que su hermano no siga enfadado con él, “la vida de tu hermano es, de nuevo, cosa de su propia habilidad, pero externa a la tuya, como el campo, la salud y la buena fama. La filosofía no promete nada de eso” (*Dis. I, XV, 3*).

Quien opta por una vida filosófica, es decir, quien opta por este arte de la vida, no puede esperar conseguir algo que sea extraño a este arte, y lo propio del mismo es la vida de cada uno, esa es la materia. Por lo tanto, hay que tener presente esto: la filosofía no promete nada de lo externo, sino hacer un *uso* cuidadoso de la vida de quien filosofa.

Así que podemos notar la urgencia de poder distinguir claramente entre lo externo y lo interno, así como hemos venido hablando de la distinción entre lo que depende y lo que no depende de nosotros, pues no hay que esperar algo de lo externo si optamos por un género de vida como el filosófico.

Recordando un poco la discusión que ya se había hecho a propósito de la magnanimidad y el cuidado, podemos decir que la *habilidad* con que cada uno maneja su vida se refiere al *trato cuidadoso*, ese aspecto tan importante de la felicidad, el no ser negligente ni descuidado.

Podemos notar que esa distinción entre las materias y el uso de ellas tiene el mismo alcance en este punto, pues aun cuando la vida misma llegue a ser indiferente, el uso que se haga de esta no lo es tanto: “También la vida es indiferente, pero su uso no es indiferente” (*Dis. II, VI, 2*). En este sentido podemos decir, de acuerdo con esa distinción, que la habilidad -o negligencia- con que se maneje la propia vida es *lo que depende de mí* (lo *interno*, lo que *promete la filosofía*).

Por lo tanto, podemos afirmar que, al hablar de la filosofía de esta manera en particular, esta se piensa como aquello necesario para perfeccionar la propia vida *tal y como es debido, del modo adecuado*, así que, si la escultura es el arte de esculpir, la filosofía es el arte de la propia vida, y es esa habilidad con que se maneja o dirige esta lo que depende de mí.

Ahora bien, en la escultura hay un modelo según el cual se esculpe, y esta comparación podría sugerir que la filosofía también dirige la vida siguiendo un modelo, lo que nos permite pensar que

la vida se perfecciona *adecuadamente* al seguir ese modelo, como en el caso del escultor. Entonces puede establecerse una relación entre la filosofía y estas dos actividades que le son propias: ocuparse de lo interno y dirigir la vida correctamente, donde juzgamos lo adecuado en relación con un modelo.

El pasaje nos dice que la filosofía, entendida como aquella que ha de dirigir la propia vida *correctamente*, promete conseguir lo interno -en oposición a lo externo, en relación con la propia vida-, promete cuidar *únicamente* de aquello que “depende de mí”. Podemos dar cuenta de “lo que depende de mí” en términos de la presente discusión y decir que esto es la habilidad con que cada uno maneja su propia vida, es decir, el *uso* que de ella se hace.

Por lo tanto, podría pensarse que la filosofía dirige correctamente la vida al hacer un *uso cuidadoso* de ella, pues estamos hablando del arte de la propia vida, así que no podría ocuparse de ello -lo que depende de mí- y de lo externo -que no depende de mí- simultáneamente, tal como nos indica el pasaje. Esto nos llevaría a una conclusión a la que ya hemos llegado: se logra vivir correctamente cuando alguien *usa* con cuidado y habilidad las cosas que resultan indiferentes, pues ese uso es lo que depende de mí, lo que *no* es indiferente.

Podemos decir, entonces, que esa distinción es el modelo según el cual se dirige la vida, la regla que ha de aplicarse a cada momento, lo cual no es algo muy extraño, pues si reemplazamos en esa fórmula el “hacer un uso cuidadoso de lo propio” por “usar con cuidado y habilidad la vida de cada uno”, tendríamos que una persona vive correctamente si se dedica a usar cuidadosamente su propia vida. Pero también tendríamos que dar cuenta de algo más: hacer ese uso de la propia vida debe hacerse aplicando la distinción fundamental. Entonces podemos leer en este sentido:

Uno ha de ejercitarse sobre todo en ese aspecto. Desde el alba, acercándote a quien veas, a quien oigas, examínale, responde como si te preguntasen: ¿Qué has visto? ¿un hermoso o una hermosa? Aplícale la regla: ¿Ajeno al albedrío o sujeto al albedrío? Ajeno al albedrío: échalo fuera. ¿Qué has visto? ¿A uno de luto por su hijo? Aplícale la regla: la muerte es ajena al albedrío: apártalo de en medio. ¿Te has encontrado con un cónsul? Aplícale la regla: ¿cómo es el consulado? ¿Ajeno al albedrío o sujeto al albedrío? Ajeno al albedrío: aparta también eso, no es aceptable; échalo, no tiene nada que ver contigo (*Dis. III, III, 15*)

Sin embargo, ya habíamos dicho que los estoicos tienen una visión de la naturaleza que no solo es descriptiva, sino prescriptiva, lo que significa que ella representa para el ser humano la ley moral que debe obedecer, de modo que la Naturaleza es también ese modelo según el cual se dirige la vida, y esta es una tesis estoica muy conocida: el fin de la vida consiste en vivir de acuerdo con la Naturaleza -así seremos felices-.

Podríamos preguntarnos por la relación entre la conformidad con la naturaleza y la distinción fundamental en este aspecto. Es decir, ¿en qué sentido ambas se proponen como el modelo según el cual se ha de dirigir y perfeccionar la vida? ¿Son lo mismo? Creo que sería conveniente poder dar cuenta de ambas cosas para poder responder a estas inquietudes.

Ya tenemos una idea muy general de lo que es ocuparse de este género de cosas, y sabemos, además, que esto está muy relacionado con la forma en que definimos qué es bueno y qué es malo. Pero ahora podemos extendernos más en qué es exactamente lo que depende de mí, y dar cuenta de porqué es el único bien.

Vamos a encontrar diferentes enunciaciones de qué es lo que depende de mí, como la capacidad de servirse de las representaciones. Esta es una de las formas de esa distinción que nos permite entender la concepción del ser humano con la que Epicteto está tratando, y que es muy importante tener presente, pues esta es una ética que pretende construirse sobre una base biológica del ser humano y orgánica del universo como un todo del cual el primero forma parte.

Por un lado, los animales solo se sirven de las representaciones, usan las imágenes del mundo que los rodea para moverse en él: comen, duermen, se reproducen, y todo cuanto llevan a cabo. Pero los humanos, los animales racionales, no solo usan las representaciones, sino que comprenden ese uso y, por lo tanto, pueden cuestionarse acerca de su comportamiento, si obrar de una u otra manera. El león lleva a cabo ese razonamiento, si ha de hacer esto o mejor lo otro²², pero una persona sí puede poner en cuestión su comportamiento, rasgo característico en este²³. En efecto:

²² En *DIs I, VI* podemos ver la exposición de estas ideas, pues esa distinción entre el uso y la comprensión del uso de las representaciones marca una gran diferencia entre los animales y los humanos. Los primeros se limitan a “comer y beber y descansar y reproducirse y todo cuanto lleva a cabo cada uno (secciones 13-14).

²³ En *DIs I, II – III* pueden verse varios ejemplos en los que diferentes personas se plantean la cuestión de cómo comportarse, si de una u otra manera, teniendo en cuenta la persona que uno es y las consecuencias que cada acción trae. Este es un tema que aparecerá más adelante (4.2.2)

Porque aquellos cuyas disposiciones son distintas, también han de tener distintas tareas y finalidades. Aquel cuya disposición es sólo la de usar, basta con que use de la manera que sea. Pero quien tiene una disposición capaz de comprender el uso, si no añade a ello el “de modo adecuado”, nunca alcanzará su objetivo” (*Dis I, VI, 17*).

Esto es muy importante en varios aspectos. Por un lado, ya habíamos sentido que aquello que el animal llega a percibir como propio, como suyo, toma una gran relevancia, pues esto se convierte en objeto de cuidado y, además, es en relación con ello que se llega a establecer qué es valioso. Entonces, al ir dejando en claro qué es lo que depende de mí -entendido como la capacidad de comprender las representaciones (eso tan suyo)-, deberíamos poder hablar acerca de cómo esto influye en la exposición que se había hecho de la *oikeiosis*.

Por otro lado, hay que resaltar que el animal racional es aquél que *puede poner en cuestión su comportamiento, obrar de una u otra manera*, lo que nos lleva claramente a la idea de moralidad. No podríamos juzgar moralmente a un animal por sus acciones porque este no está en capacidad de reflexionar acerca de las mismas, no comprende las representaciones que usa, y, por lo tanto, no puede dejar de obrar como lo que es. Pero el animal racional, al ser su rasgo más característico justamente esto, es un animal *moral –racional-*, pues puede comprender las representaciones que usa y decidir acerca de su comportamiento, puede escoger no actuar como se supone que debería.

Por lo tanto, la capacidad de comprender las representaciones, aquello que es tan suyo, tan propio, es lo que *depende de mí*. Quisiera anunciar con esto que las diferentes formas de expresar aquello que *depende de mí* pueden entenderse a la luz de este rasgo característico del ser humano, lo que da más fuerza a la pretensión estoica de fundamentar su ética en una concepción de la naturaleza tanto universal como particular del ser humano.

Entonces, podemos dar cuenta de qué es lo que depende de mí, en qué consiste esta distinción tan importante, y en qué medida este es el modelo según el cual se perfecciona la vida, o en qué se relaciona con esta actividad y con la concepción de la Naturaleza como un modelo según el cual dirigir la vida. Además, ha quedado por resolver porqué lo que depende de mí es el único bien y cómo puede llegar a influir, en la exposición de la *oikeiosis*, la manera en que se defina aquello que “depende de mí”.

Sin embargo, no hay que olvidar que el tema general, el que abarca la presente discusión, es poder entender o intentar abarcar lo que implica, en la filosofía de Epicteto, la coexistencia entre la magnanimidad y el cuidado.

4. LA DISTINCIÓN FUNDAMENTAL DE LA VIDA: LO QUE DEPENDE Y LO QUE NO DEPENDE DE MÍ.

Tanto las *Disertaciones* como el *Manual* empiezan hablando de este tema en particular. En este último encontramos que, de las cosas existentes, unas dependen de nosotros y otras no. Dependen de nosotros el juicio de valor, el impulso a la acción, el deseo y la aversión, esto es lo que constituye *nuestros asuntos* (cf. *Manual*, 1). Estas son tres actividades propias, características del alma del animal racional, por lo que deberíamos poder afirmar que hacen parte de la capacidad de servirse de las representaciones.

En las *Disertaciones* Epicteto empieza hablando sobre la facultad racional, y habla de ella como “la capacidad de servirnos de las representaciones”. Añade luego que depende de nosotros *lo más poderoso de todo y lo que domina a lo demás*: el uso correcto de las representaciones. Si ciframos en ello, y solo en ello nuestro bien, no seremos desdichados ni impedidos por nada. Pero, pudiendo ocuparnos únicamente de esto *nos encadenamos* -opuesto a la libertad- a muchas otras cosas -lo que no depende de mí-.

Entonces, ante la pregunta por lo que *depende de mí* tenemos dos respuestas: las tres actividades del alma y la capacidad de usar adecuadamente las representaciones, de modo que llegar a establecer una relación entre ambas respuestas es algo que ya nos hemos fijado: entender todo lo que se defina como *lo que depende de mí* en términos de *uso de las representaciones*.

Sin embargo, ¿cómo se llega a establecer que eso es *lo que depende de mí*

4.1 CÓMO SE LLEGA A ESTABLECER AQUELLO QUE DEPENDE DE MÍ

En las *Disertaciones* encontramos varios pasajes en los que Epicteto, mediante la pregunta y respuesta con un interlocutor, llega a concluir qué es lo que depende de nosotros. Miremos, por ejemplo:

¿Qué es lo que nos hace libres de impedimentos y de trabas al escribir? El saber escribir. ¿Y qué al tocar la cítara? El saber tocar la cítara. Por tanto, también al vivir el saber vivir [...] ¿puede estar libre de impedimentos el que desea algo que depende de otros?

-No [...] -¿No tenemos nada que dependa solo de nosotros? ¿O todo, o unas cosas dependen de nosotros y otras de los demás? -¿Cómo dices? -El cuerpo, cuando quieres *conservarlo íntegro*, ¿depende de ti o no? -No depende de mí. -¿Cuándo quieres que tenga salud? -Eso tampoco. [...] -Por tanto, el cuerpo es ajeno, sometido a todo lo que es más fuerte que él [y así continúa con el campo, los esclavos, los caballos, la casa]. Entonces, ¿no tienes nada sobre lo que poseas dominio, que sólo dependa de ti, o tienes algo de este tipo? -No lo sé. -Entonces fíjate y piensa en esto: ¿Verdad que nadie puede hacerte asentir la mentira? -Nadie. -Entonces, al menos en el terreno del asentimiento estás libre de impedimentos y trabas. -De acuerdo. -¡Ea! ¿y puede obligarte alguien a sentir impulsos hacia lo que no quieres? -Puede. Que si me amenaza con la muerte o las cadenas me obliga a sentir el impulso. -Entonces le seguirás haciendo caso si desprecias la muerte y las cadenas? -No. -Por tanto, ¿es cosa tuya despreciar la muerte o no es cosa tuya? -Cosa mía. -Por tanto, ¿también es cosa tuya el sentir impulso o no?. -De acuerdo, es cosa mía (*Dis. IV, I, 62 ss*)

De esta manera se llega a establecer qué es aquello que depende de mí, buscando qué es lo que está libre de trabas, si hay algo que no esté sometido, que sea libre. Es en el terreno del deseo y el rechazo, del impulso y la repulsión, y del asentimiento, donde no se pueden poner trabas o impedimentos, es decir, que solo depende de aquella persona que sienta tales deseos o impulsos o conceda el asentimiento.

En el diálogo que se reproduce en el mentado pasaje, el interlocutor de Epicteto descubre que en esos terrenos nombrados no hay ningún tipo de coacción o impedimentos. Antes bien, llega a darse cuenta de que esos impedimentos, o bien son externos, o bien provienen de sí mismo, de modo que, estrictamente hablando, no es en esos terrenos donde hay impedimentos.

En las secciones 70 – 72 pregunta Epicteto si alguien puede obligar a otro sentir impulsos hacia lo que no quiere, y la primera respuesta es afirmativa, pues “si me amenaza con la muerte o las cadenas me obligar a sentir impulso”. Sin embargo, ello entraña algo que señalábamos tempranamente como un error: se considera que la muerte y las cadenas, cosas que no dependen de nosotros y resultan, por lo tanto, indiferentes, son males, razón por la que esa persona puede llegar a sentirse coaccionado por tales amenazas.

“Entonces, ¿le seguirás haciendo caso si desprecias la muerte y las cadenas? Resulta que, como hemos dicho, está en nuestras manos despreciar o no las materias con que tratamos, de modo que, al considerar que tanto la muerte como las cadenas son cosas indiferentes, ya no habrá impedimentos en el terreno del impulso. El impedimento es la opinión que nos forjamos sobre las cosas externas.

Por otro lado, hay impedimentos externos que pueden oponerse a la posibilidad de llevar a cabo ciertas cosas, como cuando alguien siente deseos de caminar, pero otro se lo impide (secciones 72-74). Entonces pregunta Epicteto: “¿Y quién te ha dicho que el pasear sea cosa tuya y sin impedimentos? Porque yo llamaba libre de impedimentos sólo a sentir el impulso. Donde haya una necesidad del cuerpo y de su cooperación, ya vienes oyendo que no es cosa tuya”.

La conclusión a la que se llega es que lo único libre de impedimentos y de trabas, que depende de nosotros en todo momento, es lo referente a esas tres actividades: deseo y rechazo, impulso y asentimiento. De ninguna manera, según Epicteto, hallaremos impedimentos en estos terrenos, como el diálogo mentado acaba de mostrarnos.

Según el pasaje, para ser libres al vivir hay que saber vivir, es decir, no vivir de cualquier manera. Ahora, está libre de impedimentos quien no desea algo de lo externo (algo de lo que *no depende de mí*), lo que implica que el saber vivir está en relación con la distinción entre lo que depende y no depende de mí en tanto esta es un modelo, una norma que se ha de seguir, y debe entenderse como: hay que ocuparse de *lo que depende de mí*.

De esta manera, entonces, llegamos a descubrir qué es lo que depende de mí. Pero ahora debemos esclarecer cómo y por qué al aplicarnos a esas tres actividades (deseo, impulso y asentimiento) *sabremos vivir bien*, es decir, seremos libres y dichosos, y hasta el momento sabemos que nuestra vida debe atravesarse, transformarse por la presencia de ese discernimiento. Entonces, ¿cómo se relaciona ese discernimiento con las actividades del alma en torno al *saber vivir*?¹

Ya vimos que ese discernimiento se presenta como una regla que ha de dirigir la existencia, es aquello que se debe tener a la mano en las diferentes circunstancias que se presentan en la vida: mi preocupación, mi cuidado, es exclusivamente hacia lo que depende de mí. Si algo no depende de mí, mi preocupación no ha de extenderse hasta allí. Es así como piensa Epicteto que se puede asegurar la felicidad de la vida, que *sabremos vivir*, llevando ese discernimiento *fundamental* como regla que nos indique cómo comportarnos.

Encontramos en las *Disertaciones* un pasaje que es de gran ayuda en este punto:

Hay tres tópicos en los que ha de ejercitarse el que haya de ser bueno y honrado: el relativo a los deseos y los rechazos, para que no se vea frustrado en sus deseos ni vaya a caer en lo que aborrece; el relativo a los impulsos y repulsiones y, sencillamente, al deber, para que actúe en orden, con buen sentido, sin descuido; el tercero es el relativo a la infalibilidad y la prudencia y, en general, el relativo a los asentimiento (*Dis III, II, 1 – 3*).

Tener presente esta distinción fundamental implica una ruptura en la forma en que normalmente se vive, pues comúnmente nos preocupamos por una cantidad de cosas que no dependen de nosotros, y esta preocupación, dice Epicteto, nos somete, nos hace desdichados, pero ¿qué tiene que ver con esto?

4.2 EJERCITARSE EN LOS TRES TÓPICOS, LAS TRES ACTIVIDADES DEL ALMA.

Esta es una distinción (lo que depende y lo que no depende de mí) que debe llevarse a estas actividades ya nombradas, a fin de saber qué se debe desear y qué aborrecer y la manera en que se debe actuar, tal como lo dice el pasaje de arriba. Puesto en otras palabras, aprendemos a vivir gracias a esa distinción en la medida en que esta nos indica qué desear, cómo actuar, y, en últimas, como vivir.

En otras palabras, si saber vivir es llevar ese discernimiento como nodriza de la vida, y esta está comprendida por las tres actividades -como lo veremos-, lo que resulta es que hay que llevar ese discernimiento a las tres actividades del alma.

Descubrimos, entonces, un sentido diferente de la aplicación de esa distinción. Inicialmente, esta nos decía que hay que ocuparse solo de aquello que depende de mí. Ahora vemos que, hecho eso,

sabiendo que hay que ocuparnos de nuestra racionalidad –deseo, impulso, asentimiento-, es preciso que esa distinción se lleve a esos “tópicos”, hay que ejercitarse en ellos teniendo tal distinción presente a cada momento.

Hay que notar que el pasaje no es acerca de una descripción de lo que son estas tres actividades, sino una descripción de cómo ejercitarse en las mismas a fin de ser bueno y honrado². Esto nos permite, por un lado, intentar ofrecer una caracterización de esas actividades, y, por otro, dar cuenta de un aspecto muy importante: el animal racional ha sido constituido de una manera especial, y esa constitución le ha sido dada para que pueda conseguir un fin específico³.

4.2.1 EJERCICIO EN LA DISCIPLINA DEL DESEO Y EL RECHAZO

Empecemos, entonces, por el primer t3pico, el relativo al deseo y el rechazo. “Este promete lo que desea obtener, mientras que la aversi3n promete no caer en lo que rechaza. Y aquel cuyo deseo no alcanza lo que desea se ve asediado por el infortunio, al igual que aquel otro cuya aversi3n se abate sobre lo que rechaza debe lidiar con la mala fortuna” (*Manual*, 2). Por lo tanto, aconseja Epicteto, hay que orientar el rechazo 3nicamente hacia las cosas que dependen de m3 y son contrarias a la naturaleza²⁴, de modo que no se caiga en lo que se rechaza²⁵ -y esto nos haga desdichados-

Si alguien siente aversi3n hacia la muerte o la pobreza, dado que son cosas que *no dependen de m3*, eventualmente podr3 caer en aquello que rechaza y, por eso mismo, ser desdichado. La propuesta de Epicteto es poner la aversi3n en las cosas que dependen de m3 y son contrarias a la naturaleza, y como ejemplo de ello encontramos el no sentir miedo por la muerte, no poner en ella el rechazo.

Ac3 hay que distinguir varias cosas. Por un lado, la muerte es del tipo de cosas que no dependen de nosotros y, por lo tanto, es indiferente, de modo que no hay que conceder una opini3n sobre ella como si fuese algo malo como, por ejemplo, temerla o rehuirla. Por el contrario, esto es lo que s3 depende de nosotros, el opinar, el juzgar, as3 que es en ese terreno donde podemos decir que hay o no una conformidad con la naturaleza: si se opina que la muerte es un mal, esto es algo que depende de m3 y es contrario a naturaleza. Si no se conceden ese tipo de juicios, cosa que depende de nosotros, estaremos obrando en conformidad con la naturaleza.

Hay que notar que la noci3n que se est3 usando es una muy b3sica: si el deseo no se cumple o se cae en lo que se rechaza, hay desdicha. Si una persona desea, por ejemplo, que sus seres queridos no mueran, realmente estar3 siendo un insensato, pues desea cosas que no est3n en su mano. Igualmente sucede con el rechazo, como acabamos de ver.

Sin embargo, en lo que se refiere al deseo, Epicteto hace una acotaci3n especial: es prudente, en cierto momento, eliminarlo del todo, aun de lo que depende de m3, pues el fin propuesto -dirigir la

²⁴ Ya hemos dicho que lo externo resulta indiferente, esto es, no es bueno ni malo, de modo que no cabe hablar de rechazo hacia tales cosas.

²⁵ Seg3n lo que hemos expuesto, podemos ofrecer un ejemplo que nos de algo de claridad sobre este punto: hay que tener unas opiniones correctas sobre lo externo para poder obrar en conformidad con ellas. Por lo tanto, debe ser objeto de rechazo juzgar que algo de lo externo sea considerado bueno o malo, pues al hacerlo encontraremos desdichas y obst3culos.

vida de cierta manera- no es nada fácil, y si no conseguimos prontamente tan elevadas metas, podemos igualmente caer en el infortunio.

En el *Manual* (2) podemos leer que *al menos por el momento*, es prudente suprimir el deseo por completo, pues “las cosas que dependen de ti, y que sería bueno desear, no están aún a tu alcance”, así que podríamos pensar que se trata de un concejo de prudencia que se da a un principiante en el terreno ético, alguien que está empezando este proceso de *saber vivir*: “Aspirar a una perfección todavía inalcanzable puede llevar al aprendiz de filósofo a caer en la tristeza y el desánimo” (*Comentario al Manual*, pág. 118)

Entonces podemos ver que esta propuesta busca tener un “control” sobre sí mismo de una manera muy especial, pues se trata de ser coherentes a la hora de desear y rechazar. Ahora, ¿coherentes con qué? De manera muy general, por el momento, con las cosas que nos rodean, con el mundo. Si la muerte es lo más normal para un ser mortal, ¿por qué temerla? ¿por qué aborrecerla? Sería imponer mi voluntad al mundo en contra suya, lo que resulta absurdo, pues este es superior a mí

Podemos empezar a modelar una idea de lo que es ser conforme o contrario a la naturaleza si prestamos atención a un par de cosas que ya se han dicho. Resulta contrario a la naturaleza juzgar que lo que no depende de mí sea objeto de preocupación, lo que parece tener la siguiente idea implícita: dado que hay cosas que no dependen de mí, sería algo opuesto a esta condición juzgar que tales cosas deberían preocuparme, pues están sujetas a fuerzas que son superiores a mí.

Entonces podemos caracterizar la concordancia con la naturaleza recordando aquello que llamábamos *juzgar correctamente*, pues vemos que hay que saber opinar sobre los diferentes objetos del mundo y declarar que, si no dependen de mí, no son de mi incumbencia. Por otro lado, es solo lo que depende de mí lo que debe preocuparme, así que se trata de una cierta “correspondencia” con el mundo, con la realidad de las cosas, de la Naturaleza, a fin de no verse frustrado u obstaculizado por lo que sucede.

Epicteto declara: “¿Qué es lo que busca cualquier hombre? Gozar de equilibrio, ser feliz, hacer todo como quiere, no tener impedimentos, no verse coaccionado” (*Dis. IV, I 46*). Podemos retomar este mismo pasaje en las secciones 63 y ss (ya citadas anteriormente), y decir que esto no debe entenderse como “querer hacer lo que uno quiera en todo momento”²⁶.

²⁶ Esta idea será explorada con mayor profundidad en 5.1.

Más bien se trata de armonizar nuestra voluntad con la del Universo, con el curso de las cosas, y aquí encontramos la *concordancia con la Naturaleza*, ella es lo que nos da la libertad, ese *saber vivir*. Es en este sentido que podremos hacer todo como queramos, pues lo que queremos está siempre a nuestro alcance: usar cuidadosamente aquello que depende de mí. En este género de vida propuesto no querremos nunca algo que no dependa de nosotros, así que *no encontraremos trabas ni impedimentos*.

Esto conlleva una valoración que sea acorde a esta manera de juzgar, pues si concluimos que la muerte no ha de temerse, que no depende de mí, hay que sacarla del terreno de los bienes y los males, de modo que ni el deseo ni el rechazo se aplique a esta. Esto empieza a darnos ciertas luces sobre cómo la exposición de la *oikeiosis* puede complementarse con lo que estamos diciendo.

En efecto, habíamos dicho en la exposición de la *oikeiosis* que todo cuanto se llega a valorar está en conformidad con el sí mismo que se llega a reconocer como propio, de modo que esa forma de valorar esté orientada hacia su cuidado. Es de esperar, entonces, que todo lo que lleguemos a esclarecer sobre el sí mismo del que se apropia el ser racional, esté en conformidad con esa distinción entre lo que es bueno, lo que es malo y lo indiferente.

En este sentido, hemos venido viendo, y seguiremos viendo, cómo esa valoración está orientada al cuidado de todo lo que me pertenece, que en este caso se identifica con lo que depende de mí. Al no sentir deseo ni rechazo por lo indiferente y usar cuidadosamente lo que depende de mí, estamos dedicándonos al cuidado *exclusivo* del sí mismo.

También hay que advertir que, al obrar de esta manera, no solo lo estamos haciendo en conformidad con la Naturaleza en el sentido ya descrito, pues estamos dirigiendo nuestro cuidado a las cosas que dependen de mí, y esto no es otra cosa que el uso –correcto, se espera– de las representaciones mediado por la comprensión de las mismas, lo que sería obrar de acuerdo con *mi naturaleza*, pues el cuidado se dirige hacia aquello que el animal racional llega a reconocer como propio.

En este sentido debe entenderse ese consejo de poner el rechazo en las cosas que dependen de mí y son contrarias a la Naturaleza, pues de esta manera estaría siendo *cuidadoso* con lo que merece serlo. En efecto, si el cuidado se refiere a lo que depende de mí y se pone la concordancia con la Naturaleza como un modelo, rechazar todo lo que se oponga a este modelo y dependa de mí sería ser cuidadoso en este sentido.

Llevar acabo esto no es algo que se logre fácilmente. Hay que acompañar este discernimiento de un trabajo, un ejercicio práctico en este aspecto -y en las otras dos actividades que restan por explicar-, de modo que podamos llegar a tener un deseo y un rechazo libres. Si no queremos desear nada de lo externo, es preciso que esto se vaya poniendo en práctica:

Luego [ejercitarse], también en usar con elegancia del vinillo, no para beber mucho (también en eso los hay bien torpes que se ejercitan), sino, en primer lugar, para abstenerte, y abstenerte de la muchachita y del pastelillo [...] Pero, al principio, huye lejos de las [representaciones] más fuertes. ¡Desigual es la batalla entre una muchachita hermosa y un joven que empieza a filosofar! (*Dis. III, XII, 11-12*).

Cada cosa que te atraiga, que te guste o que te resulte útil, recuerda decirte a ti mismo lo que en realidad es, comenzando por las cosas más sencillas. Si te gusta una vasija, di: “me gusta esta vasija”, de modo que si se rompe no te sentirás perturbado. Cuando beses a tu hijo o a tu mujer, di: “Beso a un ser humano”, de modo que si mueren no te sentirás perturbado (*Manual, 3*)⁵.

Tenemos dos ejemplos que nos muestran dos aspectos de estos ejercicios prácticos. El primero de ellos nos muestra un ejercicio que busca evitar que lo externo sea objeto de deseo o de rechazo, de modo que ello nos ayude a suprimirlos, como aconseja Epicteto. Se trata de toda una preparación en la que se empieza con minucias, con cosas pequeñas que nos ayuden a conseguir este fin propuesto, de modo que lleguemos a suprimir todo deseo y rechazo, aun sobre las representaciones más fuertes.

Por otro lado, vemos en el segundo ejemplo algo muy importante, y es el discurso añadido (*epilegein*) que busca modificar nuestras disposiciones internas (cf. *Comentario al manual 2015: 121*). Este discurso añadido o interno es un *ejercicio espiritual* destinado a influir en uno mismo, y consiste en marcar una pausa, un momento para añadir algo diferente a lo que se nos muestra, a las representaciones con que tratamos.

En este caso se trata de definir claramente los objetos de deseo y de rechazo, aquellos a los cuales nos sentimos ligados, los que deseamos conservar y aquellos que no queremos perder, y en este sentido se añade ese discurso que nos va a permitir no despreciar la muerte o la pérdida de algo querido, como nos muestra el ejemplo.

Ahora, continuando con la disciplina del deseo, encontramos un pasaje en las *Disertaciones (III, XII, 5)* que nos dice algo más al respecto:

Ya que tener un deseo infalible y un rechazo libre de eventualidades no es posible sin un ejercicio abundante y continuo, sabe que si les permites desviarse por fuera hacia lo que no depende del albedrío no tendrás ni un deseo que logre su fin ni un rechazo libre de eventualidades.

Este pasaje resulta muy afortunado para lo que venimos diciendo, pues nos muestra cómo logramos aplicarnos correctamente a la disciplina del deseo, lo que constituye aquello que depende de mí, usando como modelo, como regla, la distinción fundamental de la que venimos hablando, pues si permitimos que alguno de los dos, o los dos -deseo y rechazo- se desvíen hacia lo que no depende de mí, no lograremos el fin descrito -estar *libre de eventualidades*-.

Es necesario ejercitarse en los tres tópicos para verse libre de impedimentos y desdichas, hay que ejercitarse en poder aplicar la distinción fundamental entre lo que depende de mí y lo que no depende de mí a esas tres actividades del alma.

También podemos empezar a relacionar esto con el problema más general que tenemos en mente, pues si somos *descuidados* en lo relativo al deseo y el rechazo, seguramente nos veremos en la desdicha; si somos *descuidados*, si usamos *descuidadamente* lo que depende de mí, no seremos felices, y esto, ser felices, es el fin de la vida, donde ella debe culminar-. Es decir, tenemos acá presente la distinción entre las materias y el *uso de ellas*.

Por lo tanto, podemos decir que la filosofía perfecciona la naturaleza humana, le da forma utilizando una regla fundamental: hay que usar cuidadosa y hábilmente lo que depende de nosotros. Esto se entiende como ser a) cuidadoso respecto a las tres actividades del alma -lo que depende de mí-, pero también como b) poder llevar a estas actividades la distinción que nos indica que debemos ocuparnos de ellas.

Y podemos apreciar de igual manera el otro aspecto de la coexistencia, la magnanimidad, pues si logramos ocuparnos de nosotros mismos de esta manera, nos veremos libres de eventualidades, nuestro ánimo logrará sobreponerse a toda circunstancia. Por lo tanto, al ocuparnos de nosotros mismos, con la distinción fundamental a la mano, lograremos ser tanto magnánimos como cuidadosos, lograremos dirigir la vida correctamente.

Para resumir lo relativo a la disciplina del deseo, podemos decir que se toma una idea muy básica como fundamento de esta propuesta: cuando no se obtiene lo que se desea hay frustración, así como cuando se cae en lo que se rechaza, de modo que, si alguien quiere verse lejos de estas turbaciones, es mejor que aprenda a aplicar correctamente esa norma, esa distinción.

4.2.2 EJERCICIO EN LA DISCIPLINA DEL IMPULSO A LA ACCIÓN Y EL DEBER DE MANTENER LAS RELACIONES

El siguiente tópico es el relativo a los impulsos y las repulsiones, que se refiere al deber, para actuar en orden, con buen sentido, *sin descuido*. Hay que notar que se trata del impulso a la acción, de actuar de una u otra manera, lo que marca una diferencia con la actividad anterior, en la que destaca un carácter pasivo del sujeto, una afectación de ciertas cosas, aquellas que son objeto de deseo y de rechazo.

En cuanto al impulso a la acción, no se trata de una “pasividad” respecto a ciertos objetos, sino del impulso que nos lleva a actuar. Al hablar de la disciplina anterior se trataba de la atracción que sentimos hacia lo que consideremos un bien y del rechazo que nos produce lo que consideramos un mal, de modo que nuestro ánimo no se vea afectado por un descuido en ese aspecto.

Podríamos hablar de una cierta relación entre ambas actividades, pues vemos que, al hablar de deseo y rechazo, se trata de lo que consideremos bueno o malo, aquellas cosas por las que nos inclinamos y otras que rehuimos.

Ahora, al hablar del impulso a la acción, podemos decir que, según lo dicho en la exposición de las *oikeiosis*, nuestro comportamiento se orienta al cuidado del sí mismo, de modo que el impulso a la acción está relacionado con el deseo y el rechazo en la medida en que buscamos lo deseado y rehuimos lo rechazado, nuestro comportamiento se orienta en relación con lo que consideramos bueno, malo e indiferente.

Es preciso recordar que el ser humano está en la capacidad de comprender las representaciones con las que trata y actúa, de modo que puede obrar bien o mal, correcta o incorrectamente, así que al ejercitarse en este tópico se busca obrar bien, del modo conveniente y adecuado, y esto nos lleva a cierta noción del *deber*: la manera correcta de actuar, por un lado, y, por otro, el deber natural de cuidarse a sí mismo (en el sentido que arrojó la exposición de la *oikeiosis*). Ahora intentemos ver qué significa esto y cómo se logra.

Que obres sometido a la razón, que no lo hagas fuera de momento, fuera de lugar, fuera de cualquier otro comedimiento (*Dis. III, XII, 13*);

Sobre el deber para, teniendo presentes las relaciones, no hacer nada de modo irracional ni contrario a ellas (*Dis. IV, IV, 17*).

Podemos decir que obrar sometido a la razón corresponde a vivir cuidando aquello que depende de mí. Esto es algo de lo que ya se ha hablado mucho, el vivir racionalmente, de acuerdo con la virtud, y esto se refiere a ciertas acciones que se llevan a cabo de diferentes maneras, a saber, del modo correcto. Sin embargo, hay algo nuevo y peculiar que le va a dar un sentido novedoso a lo que ya hemos dicho: tener presentes las relaciones que se adquieren, los diferentes papeles que se interpretan.

Como acabamos de anunciar, en el terreno de la acción nos encontramos con la noción del *deber*, lo cual sugiere que en nuestro comportamiento tenemos ciertas “obligaciones” o formas de ser que son conformes a esas relaciones. Así que al estudiar lo concerniente a la acción, es preciso exponer las obligaciones que se tienen y porqué se tienen, de modo que se comprenda la manera correcta de obrar.

El Universo es un todo ordenado del cual todos formamos parte, de modo que las partes de este todo se relacionan entre sí. Entre los humanos se dan estas relaciones, pero al tratarse de seres racionales, sus relaciones están igualmente mediadas por esa racionalidad, de modo que, como ya habíamos dicho, se pone en cuestión la manera en que se actúa, lo que afectaría estas relaciones. Hay un pasaje que se dedica a este asunto:

Piensa quién eres: lo primero, un hombre; es decir, que no tienes nada superior al albedrío, sino que a él está subordinado lo demás, y él mismo no puede ser esclavizado ni subordinado. Mira entonces de quiénes te distingues por la racionalidad. Te distingues de las fieras, te distingues de las ovejas. En estas condiciones eres ciudadano del mundo y parte de él, y no uno de sus servidores, sino uno de los que lo dirigen, pues eres capaz de comprender el gobierno divino y de extraer consecuencias de ello. Por tanto, ¿cuál es la misión del ciudadano? No tener ningún interés personal, no deliberar sobre nada como un ser independiente [...] Después de eso, acuérdate de que eres hijo. ¿Cuál es la misión de esa persona? Considerar que todo lo suyo es de su padre, obedecer en todo, no hacerle nunca reproches ante nadie ni decirle o hacerle nada perjudicial, apartarse y ceder en todo colaborando con él en la medida de sus fuerzas.

Después de esto sabe que también eres hermano. Y que para este papel se requiere ceder, ser dócil, hablar con corrección, no exigir nunca la posesión de nada ajeno al albedrío, sino dejar con gusto esas cosas para tener más de lo que depende del albedrío [...] Después de esto, si eres senador de alguna ciudad, sabe que eres senador. Si eres joven, que joven; si eres anciano, que anciano; si padre, que padre. Pues siempre, al venir a cuento, cada uno de estos nombres indica las acciones correspondientes (*Dis. II, X, 1-12*).

Podemos decir de entrada que ya sabemos a qué relaciones se refiere lo concerniente al deber, pues se trata de los diferentes papeles que interpretamos en nuestra vida, como lo dice Frede en su artículo "*A notion of a person in Epictetus*". Él destaca el uso particular que se hace de la palabra "*prosopon*" en las *Disertaciones*, palabra que se ha traducido como persona.

Frede empieza analizando el capítulo II del primer libro, el cual aparece traducido como "*Cómo podría uno en cualquier situación salvaguardar su dignidad personal*", pero que Frede traduce "*Cómo podría uno mantenerse siempre acorde con la persona que uno es*" (traducción mía de: "*How one always might preserve accord with the person one is*").

Vemos que la diferencia está entre "dignidad personal" y "la persona que uno es", y en esta diferencia radica la particularidad del uso de la palabra *prosopon*. En el mencionado capítulo encontramos entre las secciones diecinueve y veintidós (19 – 22) el ejemplo de Prisco Helvidio, quien consideró qué clase de persona era, o la persona que era, al tomar cierta decisión que implicaba inclusive la muerte. Epicteto hace hincapié en esto para decir que uno debería constantemente tener presente la persona que uno es a la hora de actuar, de modo que esas acciones sean conformes a quien uno es.

Este Prisco Helvidio es un senador que debe decidir entre no decir lo que le parece justo y complacer a Vespasiano, o decir lo que le parece justo y morir por este. Mientras sea senador, dice, debo ir al senado, y, en tanto senador, debo decir lo que me parece justo, así que "Tú haz tu papel y yo haré el mío. El tuyo es matarme y el mío morir sin temblar. El tuyo, exiliarme; el mío, partir sin entristecerme" (*Ibid.*).

Es claro que el ser senador, padre o hermano, es algo que parece ser fundamental a la hora de actuar de una u otra manera, pues esos roles o papeles que uno tiene resultan ser parte constitutiva de la persona que uno es. Por lo tanto, al traducir el titulado pasaje por "mantener la persona que uno es", Frede está haciendo énfasis en que lo importante para Epicteto, lo que él

quiere señalar, no es el carácter de una persona o su dignidad, claramente hay que tener carácter para tomar la decisión que tomó Helvidio, sino el rol que se desempeña, la persona que uno es.

Helvidio podría no ser senador, pero esto no tiene mayor implicación en su carácter. Antes bien, se trata de identificar claramente la persona que uno es, de conocerse en un sentido muy especial: Helvidio no decide ir al senado porque esa es la manera en que va a mantener su dignidad personal. Él piensa que debe ir porque es lo que está de acuerdo con ser senador y, por lo tanto, está también de acuerdo con la persona que él es.

De esto podemos extraer varias consecuencias. En la medida en que la persona que uno es está constituida por los roles que uno tiene, la persona que uno es varía de acuerdo con los roles que se tengan. Si Helvidio deja de ser senador, la persona que este es cambia, *pero su carácter no se ve afectado por esto*. La persona que uno es no está determinada por el carácter, sino por los diferentes roles que uno tiene y la manera en que se cuida de ellos²⁷.

Por lo tanto, la persona que uno es, es algo complejo y está determinado por las diferentes “personas” que lo integran: padre, hermano, hijo, estudiante. Cada una de estas “personas” que uno es, son de gran importancia para la manera en que se vive, mientras uno sea tal o cual persona, pues ello implica ciertas maneras de actuar. Esto quiere decir que, en cada momento, uno debe tener en cuenta los roles que uno tiene, uno debe tener presente la persona que uno es, a fin de no echarse a perder, de no volverse ajeno a sí mismo, y obrar en conformidad consigo mismo.

Esta noción de persona viene de un desarrollo histórico muy interesante de la palabra *prosopon*, y que Frede presenta en su artículo. Esta significaba originalmente cara, la cara que se muestra a alguien más. De esta noción se siguieron otras significaciones secundarias, como la que marcó ese desarrollo: la máscara que usa un actor para representar un personaje. Entonces esa noción de persona que nos interesa es una noción prestada del teatro, viene a ser una metáfora para referirnos a los seres humanos, y la metáfora es la siguiente.

La vida es como una obra de teatro, como un drama en el cual cada uno tiene un papel que interpretar. Somos como actores en un drama. A cada actor se le asigna un rol, y lo importante no es el rol que cada uno tiene -si es principal o secundario, o de una u otra cosa-, sino si se interpreta bien, correctamente.

²⁷ FREDE, Michael. *A notion of a person in Epictetus*. Pág. 155 – 156.

En este sentido, encontramos en el *Manual* (17) un pasaje que nos deja ver la postura de Epicteto al respecto.

Recuerda que eres un actor que interpreta un papel asignado por el poeta que escribió el drama. Será un papel breve, si él quiere que sea breve; largo, si quiere que sea largo. Si quiere que interpretes a un mendigo, preocúpate de hacerlo con talento, lo mismo que si se trata de un cojo, de un gobernante o de un hombre ordinario. Pues lo tuyo se limita a eso: interpretar correctamente el papel que has recibido. Elegirlo es cosa de otro.

Puede apreciarse que Epicteto claramente está tomando esa metáfora de la vida como una obra de teatro y del sabio como un buen actor²⁸. El papel que me toca interpretar no es algo que dependa de mí -vuelve a aparecer la distinción fundamental-, no está en mis manos escogerlo. Del mismo modo, en la obra de teatro lo importante para el actor no es tener el papel del rico o del pobre, sino, sea cual sea su papel, hacerlo lo mejor posible.

Por lo tanto, no juzgamos que el actor sea bueno o malo por el papel que interpreta, sino por su forma de hacerlo: si le toca hacer de pobre, hacerlo tan bien como si fuese de rico. No se reconoce al buen actor por desempeñar el papel de rey, sino por hacer bien cualquier papel. Del mismo modo, en la vida lo importante no es el papel o rol que uno tenga, sino hacerlo bien. En otras palabras, lo importante es saber vivir.

En este caso, ya no hablamos de una obra dramática en la cual cada uno actúa. Ahora estamos hablando de situaciones que se presentan en la vida: si ahora paso por la pobreza, lo haré magníficamente; si ahora me toca ser rico, lo haré sin caer en los excesos, sin abusar de la fortuna ni caer en la avaricia. No reconocemos, entonces, a la persona buena por tener mucho o poco dinero, o por tener tantas tierras. Reconoceremos a la persona buena como aquella que sabe interpretar adecuadamente sus diferentes roles, y ya veremos qué significa esto en la vida real.

El pasaje de las *Disertaciones* que hemos citado es claro al respecto. Al fijarnos en *quiénes somos* descubriremos que, ante todo, somos humanos, esto es, seres que estamos en capacidad de comprender las representaciones, seres racionales. Esto significa que lo mejor que hay en nosotros, aquello que es superior a todo lo demás, es esa racionalidad: en virtud de ella nos distinguimos de

²⁸ Si bien no encontramos esta enunciación explícitamente, podemos decir que, así como el buen actor es aquel que desempeña bien su papel, quien sabe vivir bien -teniendo presente la comparación con la obra de teatro- es el sabio (recuérdese el pasaje sobre el vivir y el saber vivir). Entonces podemos identificar al buen actor con el sabio en este sentido.

los demás animales. “En estas condiciones eres ciudadano del mundo y parte de él, y no uno de los servidores, sino uno de los que lo dirigen, pues eres capaz de comprender el gobierno divino y de extraer consecuencia de ello...” (*Dis. II, X, 3*).

Acá hay algo muy importante y de lo que ya hemos venido hablando: del conocimiento de la Naturaleza de la comprensión del gobierno divino, del orden natural de las cosas, hay que extraer consecuencias directas de comportamiento. Se trata de obrar en conformidad con este. Esto quiere decir que se impone como una *obligación* para el ser racional, que se deriva de su propia constitución natural, el obrar en conformidad con ese conocimiento.

En la medida en que poseemos la racionalidad, y esta está caracterizada por la comprensión de las representaciones -lo que implica, a su vez, el uso correcto o incorrecto de las mismas-, sería absurdo que no nos comportáramos de acuerdo con esto. Ahora, si tenemos en cuenta que las representaciones implican nuestras opiniones acerca del mundo, como no lo representamos, diremos que la comprensión de estas es, a su vez, la comprensión del mundo como nos lo representamos

Esto implica que no se ha de “tener ningún interés personal, no deliberar sobre nada como un ser independiente” (*Ibíd*). Si comprendemos que el Universo es un todo ordenado del cual formamos parte⁶, y solo somos una parte, las consecuencias que se derivan de ello, según Epicteto, es que entendemos que este es más grande y superior a nosotros, así que no hay que pensar que somos nosotros lo más importante que hay:

Por eso, con razón dicen los filósofos que si el hombre bueno y honrado supiera por anticipado lo que va a suceder, colaboraría con la enfermedad y 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 (*Dis. II, X, 5*).

Dado que el Universo es un todo ordenado racionalmente, lo que sucede en este orden de cosas es lo mejor para el mismo. En este plan, cada suceso tiene su lugar, y no han de entenderse desde un punto de vista objetivo: que tal cosa me afectó a mí, sucedió por mí. Antes bien, se trata de abandonar este punto de vista objetivo y trascender, ir más allá del yo: lo que sucede en el mundo es lo mejor que puede suceder en provecho del todo, y este es superior a la parte, de modo que la muerte y demás sucesos dejan de tener importancia desde este punto de vista más “objetivo”, y tienen sentido desde la visión más general del todo.

Además, sucede que este es el género de cosas que *no dependen de mí*, lo que implica que son cosas que no han de preocuparme. Sin embargo, ahora podemos ver algo que tal vez todavía no era muy claro en el momento en que hablamos por vez primera de esto: hay que contemplar y comprender el Universo para poder actuar correctamente, pues actuar correctamente implica una serie de cosas que exigen una comprensión del Universo, tanto en su totalidad, como de la naturaleza de sus partes, para poder juzgar correctamente de ellas.

El hecho de ser humano ya es un rol, y uno realmente muy importante, pues las responsabilidades que a este corresponden se identifican con todo el desarrollo que hace Epicteto acerca de lo que constituye la vida feliz: usar correctamente las representaciones, lo que implica obrar del modo adecuado, lo cual se logra con la distinción fundamental de la que hemos hablado. Ahora este nuevo punto y que va a ser muy importante, superar el punto de vista objetivo.

4.2.2.1 LA SUPERACIÓN DEL PUNTO DE VISTA OBJETIVO: DARSE SU LUGAR EN EL MUNDO

De hecho, esta tesis, la de la superación del punto de vista objetivo, está presente en el capítulo V del libro II, el de la magnanimidad y el cuidado, por lo que es algo que resulta vital comprender para esta investigación. Veamos las líneas (secciones 13 – 14) que se dedican a este asunto, el cual empieza a insinuarse muy temprano:

No soy Eón, sino un ser humano, una parte del todo, como la hora del día. He de estar presente, como la hora, y pasar, como la hora. ¿Qué más da cómo pase, ahogado o consumido por la fiebre? Por un medio u otro he de pasar.

Luego, terminando el capítulo encontramos:

¿Cómo, entonces, se llama a algunas cosas exteriores acordes con la naturaleza y discordes con la naturaleza? Como si fuéramos algo absoluto. Pues en el pie llamaré conforme a naturaleza a que esté limpio, pero si lo tomas como pie y como no absoluto le tocará andar por barro y pisar espinas y a veces hasta ser amputado en beneficio del todo; y si no, no seguirá siendo pie. Algo así hay que pensar de nosotros. ¿Qué eres? Un ser humano. Si te ves como algo absoluto, será conforme a naturaleza vivir hasta la vejez, ser rico, tener salud. Pero si te ves como hombre y como parte de un todo, por ese todo te toca ahora estar enfermo, luego darte a la mar y correr riesgos, luego verte sin recursos y, a veces, hasta morir antes de tiempo. Entonces, ¿por qué te enfadas? ¿No sabes que igual que aquél no seguiría siendo pie tampoco tú seguirás siendo hombre? Porque, ¿qué es un hombre? Una parte de la ciudad, primero de la de los dioses y los hombres y, después de eso, de la que te sea más cercana, que es un pequeño remedo de la universal.

Vamos a ir por partes, pues acá hay muchas cosas que decir. Primero encontramos la analogía entre el ser humano como una parte del todo, así como la hora lo es del día. El punto central es que, en la medida en que todos formamos parte del universo, es necesario entender que el todo es superior a la parte, y esta ha de estar subordinada al todo.

Una consecuencia de esto es que los acontecimientos humanos *no* son tan importantes como creemos. Todo eso son cosas que se dan en provecho y función del todo, no de la parte. Así las cosas, *¿qué más da como pase, ahogado o consumido por la fiebre?* Este sería el comportamiento adecuado a ese conocimiento, la conducta acorde.

Entender las cosas “objetivamente” implica dejar de ver las diferentes cosas que suceden como si todo *me afectase a mí*. Por el contrario, esta toma de consciencia debe culminar en un entendimiento ulterior de los sucesos: este Universo está gobernado racionalmente y todo lo que en él sucede está en función de este, de su orden y su armonía. En este sentido, no hay razones para querer que las cosas sean distintas a como suceden, o para sentirse perturbado por estas.

Lo que sigue es algo muy importante. Ya hemos dicho con bastante insistencia que lo externo es algo indiferente y, sin embargo, a estas cosas se las puede llamar conforme o contrarias a la naturaleza, y estas posibilidades están directamente relacionadas con la comprensión que se tenga de sí mismo, si como parte o como todo, es decir, si me entiendo a mí mismo como una parte del todo o como el todo mismo. Para decirlo en los términos que hemos venido usando, esto depende de si he llegado al nivel de consciencia objetiva de mí mismo, o si sigo en el subjetivo.

Encontramos una pregunta muy puntual: ¿Cómo es que se llaman a las cosas externas conformes o discordes con la naturaleza? Quisiera mostrar que, en mi opinión, lo que está detrás de esta pregunta es un asunto referente al “nivel de consciencia” que se tiene de sí mismo, y hemos venido hablando de dos: el subjetivo y el objetivo. Podríamos decir que el primero es el de alguien que no ha llegado a cierta comprensión de la Naturaleza, mientras que el segundo es el de quien ha llegado a comprenderla, es decir, el de ese sabio al que se aspira ser.

Si uno se ve a sí mismo como el todo, como algo absoluto (punto de vista subjetivo), será conforme a la naturaleza obtener ciertas cosas externas. Sin embargo, esto resulta contrario a lo que hemos venido diciendo, pues lo externo es algo indiferente, no es ni bueno ni malo tenerlo o no. Lo que sucede es que, una vez tomado como el todo, sería normal que lo demás estuviese en beneficio propio, tal como hemos descrito en relación con el Universo, que sí es el todo.

Podríamos decir, entonces, que al tomarnos por el absoluto cometemos lo que llamamos *errores de juicio*, pues creemos que nos son adecuadas cosas que son propias del todo, pero yo no soy más que una parte, así que ciertamente estoy errando en mi apreciación de mí mismo, lo que conlleva

otros errores semejantes, como pensar que algunas cosas que *no dependen* de mí me son propias, y esto es algo que nos arrastra a la intranquilidad.

Por lo tanto, podemos decir que quien no ha llegado a comprender el orden del Universo, quien no ha llegado a percatarse de lo que realmente es, una parte del todo deseará en todo momento tener salud, dinero. Entonces, esa cuestión acerca de porqué a unas cosas se las llama conformes o no con la naturaleza, pasa a esta otra (sección 25): “¿Qué eres? Un ser humano”.

Si no se logra trascender el punto de vista subjetivo, habrá deseos sobre lo externo, y esto conduce a la infelicidad, a los impedimentos. Por otro lado, la superación del punto de vista subjetivo supone “armonizar nuestra voluntad con la de la Naturaleza”, para ponerlo en términos ya usados. Llegar a entenderse a sí mismo como parte del todo implica que llegamos a comprender, a su vez, que todo lo que sucede es en beneficio del orden racional del Universo y, en tanto tal, es lo mejor que puede pasar.

Entonces, si sabemos que en realidad no somos más que una parte del todo, esas cosas externas que se consideraban conformes a la Naturaleza en el punto de vista subjetivo dejan de serme propias, pues estas son adecuadas para el todo y no para la parte, en la medida en que todo sucede en beneficio del primero y no de la segunda. Entonces, al alcanzar el nivel de consciencia objetivo, nos damos cuenta de que, en realidad, querer ciertas cosas, como la salud, vida eterna, riquezas, es un error, pues esos sucesos están en beneficio del todo, del Universo, y no de mí, que soy solo una parte.

Dada la distribución natural del Universo, el ser humano no es más que una parte y, en conformidad con esto, su rol es *no tener ningún interés personal, no deliberar sobre nada como un ser independiente*. De modo que vemos cómo se va cumpliendo esa ambiciosa pretensión estoica: dar un fundamento Natural a su ética.

Esto no es algo extraño. De hecho, se corresponde con lo que hemos dicho de la *oikeiosis*, y la idea es básicamente la misma: el ser humano ocupa un lugar dentro del Universo y tiene una constitución y disposición natural, constitución que se le ha dado para poder conseguir lo que está de acuerdo con la misma, y, además, para un fin, el fin apropiado a su constitución. Es importante destacar que todo este proceso, esa superación del punto de vista subjetivo se puede llevar a cabo gracias a la facultad de comprensión, es decir, a como la naturaleza constituyó al animal racional: la idea básica de la *oikeiosis* sigue operando acá.

Ahora sabemos que esto implica, entre otras cosas, saber ubicarse dentro del universo, ser plenamente consciente de lo que se es y, por tanto, ser plenamente consciente del todo, no obrar sin tenerlo presente a cada momento. Y esto es algo realmente afortunado para la exposición de la *oikeiosis*, pues empieza a dar forma y contenido a una idea que aún permanecía difusa: al buscar lo apropiado a su constitución, al ir en busca del bien, el ser humano no hace sino contribuir al todo, no puede hacer una sin llevar a cabo también la otra: esto es ser parte orgánica de un todo vivo como lo es el Universo.

Eso no es egoísmo [ocuparse de sí mismo]. Es que el ser vivo es así. Todo lo hace por sí y para sí. También el sol lo hace todo en beneficio propio y también, por lo demás, el propio Zeus [...] En resumen, que dio tal naturaleza al animal racional que no pueda conseguir ningún bien privado a menos que ofrezca algo beneficioso al común. Así, el hacerlo todo en beneficio propio ya no es insocial (*Dis. I, XIX, 11-15*).

Este va a ser un punto muy importante a la hora de tomar partido por alguna solución al conflicto que hemos empezado a investigar, si es posible la coexistencia entre magnanimidad y cuidado tal como la encontramos, tanto en el plano general del estoicismo, como en el más particular de Epicteto. Sin embargo, dejemos estas palabras como un suelo más o menos firme donde pisaremos luego y continuemos.

Más adelante en el pasaje de las obligaciones a partir de los nombres, sigue Epicteto con su descripción hablando de otros roles que tenemos, como el ser hijo, y otros que podemos llegar a tener: ser hermano, joven, anciano, senador, etc. Cada uno de estos roles conlleva ciertas responsabilidades, y resultan ser parte constitutiva de la persona que uno es²⁹. Entonces, hay que tener presente estos roles y sus responsabilidades para actuar siempre conforme a la persona que uno es.

De hecho, plantearse esta cuestión práctica es ya hacer un papel, el de ser humano, pues se trata de la capacidad tan especial que posee este: comprender las representaciones. Yo comprendo que soy un ser racional y, por lo tanto, debería actuar racionalmente. Yo comprendo que soy hijo, que no escogí mis padres, pero también que debo ser un buen hijo. Es decir, bien podría actuar sin

²⁹ De los roles que tenemos, unos son naturales y otros adquiridos. Por naturaleza tenemos el de ser humano, el de hijo, el de ciudadano, y vamos adquiriendo el resto a medida que vivimos.

ningún tipo de comprensión, pero gracias a mi constitución puedo comprender las cosas y poner en cuestión mi comportamiento, así que esto también hace parte de cumplir el rol de ser humano.

Luego de esta breve exposición de los roles, es hora de volver a nuestro análisis inicial, pues estábamos hablando de cómo ser cuidadosos con las cosas que dependen de mí, cómo ocuparse correctamente de ello, y habíamos encontrado que para actuar bien hay que tener en cuenta el *deber*, y este consistía en obrar sin olvidar las relaciones que se guardan: con el padre, con la madre, con el hermano, con el Universo.

Por lo tanto, el actuar correctamente está determinado por esto de los roles, es decir, por el deber. Una prueba muy importante de esto es que en el pasaje que citamos antes, con el que empezamos esta cuestión de ejercitarnos en los tres tópicos (libro III capítulo II), entre las secciones cuatro y cinco encontramos que “el segundo [tópico] es el relativo al deber; pues no es necesario ser impasible como una estatua, sino observar las relaciones naturales y adquiridas como persona piadosa, como hijo, como hermano, como padre, como ciudadano”.

Hemos hecho una exégesis de ciertos pasajes de las *Disertaciones* que nos han permitido ver que, dentro de la disciplina de la acción, debe tenerse en cuenta el *deber*, la forma “correcta de obrar”, algo que ya se anunciaba como importante desde antes. En ese camino salió a la luz el *deber* de mantener las relaciones que se tienen y se adquieren, o, en otras palabras, saber “ocupar su lugar”.

Uno de esos lugares que ocupamos es el de ser humano, lo que nos devolvió a la idea según la cual la ética debe tener un sustento muy importante: la comprensión de la Naturaleza y su ordenamiento. Al entrar en este tema se expuso la superación del punto de vista subjetivo, y vimos que esto se corresponde con la comprensión de la Naturaleza que tanto se busca para establecer normas ulteriores de comportamiento.

Sin embargo, en la disciplina de la acción aún hay algo más que relevante, un matiz muy importante: hay que mantener, en toda circunstancia, nuestra elección vital, eso es algo que *debe hacerse*. En el *Manual* podemos encontrar a qué se refiere esto en el capítulo IV:

Quando vayas a iniciar una acción, recuerda aquello en lo que en realidad esta consiste. Si vas a bañarte, ten en mente lo que suele suceder en los baños públicos: alguno habrá que te salpique, otro que te empuje, otro que te insulte, otro que te robe.

La salida, la solución a este problema, es emprender cada acción teniendo presente que suelen suceder cosas que van a poner a prueba mi capacidad para reaccionar de una u otra manera, así que, si opto por enfurecerme por lo que suceda, estaré echando a perder *mi propósito*, pues resulta que no solo quiero hacer esto u otra acción, si no, ante todo, mantener “mi elección vital” conforme a la naturaleza.

Esto quiere decir que el objetivo, al emprender la acción, no es el fin de la misma, sino lograr mantener en todo momento “mi elección vital conforme a la naturaleza”. Entonces mi preocupación no es el resultado de la acción, pues eso *no depende de mí*, está sujeto a muchas otras cosas.

Por otro lado, lo que sí depende de mí es cómo yo elijo comportarme al hacer esta u otra acción, en eso centraré mi esfuerzo y mi preocupación. Ahora, ¿qué es “mi elección vital? ¿qué es mantenerla conforme a la naturaleza?

4.2.2.2 ALGUNAS INDICACIONES SOBRE LA PROAÍRESIS.

Al respecto, Pierre Hadot nos ofrece una postura muy interesante en su comentario al *Manual*. La palabra *prohairesis*, que es traducida como *albedrío* en la traducción de Gredos de las *Disertaciones*, juega un papel muy importante acá. Pierre Hadot advierte que esta palabra significaría “elección vital”, lo que le da un sentido muy importante a lo que hemos dicho.

Existe un elemento común y esencial que comparten las tres actividades del alma (deseo, tendencia a la acción y juicio): la libertad a la hora de elegir una forma de vida, eso a lo que Epicteto se refiere con un término de difícil traducción, la *prohairesis* (elección fundamental de vida). El prefijo *pro-* revela un aspecto de primacía, de condición previa absoluta y anterior a cualquier otra cosa. Se trata de la elección fundamental anterior a cualquier elección particular [...] Somos libres en nuestros juicios, en nuestros deseos, en nuestra decisión a la hora de actuar. Podemos elegir nuestra actitud moral, determinar el sentido y objetivo de nuestra existencia. Nuestra elección de vida se realiza de modo independiente, con libertad, sin trabas (*Ibid. Pág. 95*)

Vemos que esta elección previa es algo “común y esencial” que comparten las tres actividades del alma, es decir, aquello que el ser racional llega a percibir como propio, aquello que este es. Ya habíamos anunciado una equivalencia entre el “albedrío” (traducción de *prohairesis* en las *Disertaciones*) y el yo, lo que implica, por extensión, una equivalencia con esas tres actividades del alma.

Encontraremos en las *Disertaciones* varios momentos en los que se identifica el yo con la *prohairesis*⁷. Ahora, esta equivalencia debe entenderse como diferentes formas de expresar algo único: aquello que yo soy es la decisión que he tomado para mi vida, cómo decido llevarla. En efecto, esto podemos expresarlo también en términos de esas tres actividades: este tipo de decisiones, decisiones fundamentales sobre la vida, tienen una gran implicación sobre la manera en que vivimos, y esto está caracterizado por lo que deseamos y rechazamos, las acciones que llevamos a cabo y los juicios a los que asentimos.

En este sentido, podemos decir que, así como el yo se identifica con la *proairesis*, también llega a identificarse con lo que hemos caracterizado como lo que depende de nosotros, pues esas tres

actividades son lo que componen la vida de una persona, lo que caracterizan a una persona de forma más íntima, es aquello de lo que el animal racional llega a apropiarse.

Ciertamente la *proairesis* no es exactamente igual a lo que depende de mí, pues hemos hablado de la primera como una decisión fundamental, y de lo segundo como tres actividades propias de lo que llamamos racionalidad. Sin embargo, el tomar esa decisión, en primera instancia, solo es posible para el animal racional, de modo que identificar al yo tanto con la *proairesis* como con lo que depende de mí, debe entenderse en este sentido: lo que en grado más íntimo soy, es la capacidad de comprensión y todo lo que ella implica; cuestionar los objetos de deseo y de rechazo, evaluar qué debe hacerse y en qué momento, juzgar correcta o incorrectamente sobre las cosas y, sobre todo, tomar una elección para la propia vida.

Entonces, decir que “yo soy lo que decido para mí” no solo debe entenderse como “yo soy la *proairesis*”. Hay que tener presente que la posibilidad de tomar esa elección está mediada por la faculta de comprensión, por un lado, y, por otro, llevar a cabo tal elección supone cuidar de las tres actividades que componen la totalidad de la vida. Decidir algo para mi vida, en este sentido, debe comprender las tres actividades que componen lo que depende de mí.

Hay que observar que esa elección de vida puede tomarse de muchas maneras, y la manera en que se determine esta es muy importante, pues, así como puede leerse en *Dis. I, XXIX, 1*, la esencia del bien es cierta clase de albedrío -de elección vital-; la del mal, cierta clase de albedrío -elección vital-. Esto quiere decir que esa elección se puede hacer correcta o incorrectamente, ella es la que, o nos procura el bien o nos procura el mal. En otras palabras, dado que yo soy mi *proairesis*, soy yo quien decide qué quiero para mi vida: si ser feliz o desdichado.

Por otro lado, vemos que, como ya se había advertido, el inclinarse por la filosofía supone una cierta elección, una conversión a la vida filosófica, lo cual tiene varias implicaciones, las cuales ya hemos ido explorando. Este sería otro rol que se interpreta, otra persona que uno es, y que uno escoge ser, así que hay que mantener esa elección intacta, actuando conforme a la misma. Si hemos escogido ser justos, obrar justamente; si filósofos, no seguir viviendo como el resto.

Ya sabemos, o hemos venido mostrando, que una vida feliz equivale a una vida llevada tal como se ha explorado, ocupándonos solo de lo que depende de mí y demás cosas que hemos dicho. Por lo tanto, si mi elección vital es vivir de esta manera, ya sabemos que, en otras palabras, nos hemos inclinado por *mantener esa elección vital conforme a naturaleza*.

Entonces, podemos resumir diciendo que, al ejercitarnos en este t3pico, hay que tener presente las obligaciones del deber, es decir, las referentes a los roles que uno tiene. Una implicaci3n muy importante de esto es, como la acabamos de ver, mantener la elecci3n vital intacta, pues, como hemos dicho, mantenerla exige que *obremos* de acuerdo con la misma, que nuestro comportamiento est3 en la misma direcci3n.

En lo relativo a las acciones hay una “cl3usula de reserva” que debe tenerse en cuenta para as3 mantenerse conforme a estos principios. Esto es algo similar a lo que ya hab3amos citado del cap3tulo 4 del *Manual*. Como ya se ha destacado, cuando las cosas no suceden como se espera puede haber lugar para turbaciones, de modo que, al ejercitarse en la disciplina de la acci3n, se busca hacer frente a los diferentes obst3culos que la fortuna puede ponernos.

Esto no quiere decir que esos “obst3culos” se eliminen. Por el contrario, ya que son cosas que no dependen de m3 -ni los obst3culos ni las cosas que estos obstaculizan (solo se puede obstaculizar lo que no depende de m3)-, se trata de no turbarse por estos. En cada acci3n hay que tener muy presente que el fin de la acci3n, la consecuci3n de esta no es algo que depende de m3. Antes bien, el resultado de las acciones est3 “fuera de mi alcance”, est3 sujeto a muchas otras cosas, as3 que el esfuerzo est3 dirigido hac3a el intento mismo de hacer tal o cual acci3n, pues eso es lo que s3 depende de m3, all3 debe estar dirigido el “cuidado”, la importancia (de nuevo la distinc3n y coexistencia entre indiferencia y cuidado).

Por 3ltimo, nos resta hablar del tercer t3pico, el referente a los asentimientos, y ac3 nos encontramos con una tesis estoica muy importante y controversial: las perturbaciones del alma no son m3s que juicios. Esto quiere decir que la tristeza, la ira, y todas las pasiones, no son m3s que juicios sobre las cosas, lo cual podr3a resultar ajeno a nuestra forma actual de pensar y concebir este tipo de cosas.

4.2.3 EJERCICIO EN LA DISCIPLINA DEL ASENTIMIENTO Y LA TEORÍA ESTOICA DEL JUICIO Y LAS PASIONES

Por lo tanto, hay que revisar un poco la teoría estoica del juicio, hay que dar cuenta de esta de modo que podamos afirmar que de los juicios nacen las pasiones. Para los estoicos, los juicios son ante todo el asentimiento que se concede a una impresión, la forma en que nos representamos las cosas. Y no se trata de la simple aserción a una proposición o un contenido proposicional. La diferencia que ellos ven acá es un punto muy importante.

Los seres racionales tienen impresiones que están mediadas por la razón, y, por lo tanto, tienen un carácter proposicional; son proposiciones respecto a que algo es o no es. Pero la caracterización de los juicios no queda suficientemente explicada solo con decir esto. Resulta que una proposición *x* puede pensarse de muchas maneras, por lo que, al hablar de los juicios, no solo basta con hablar del contenido de la proposición: hay que tener presente la manera en que se piensa el objeto de la proposición.

Michael Frede en su artículo *“La doctrina estoica de los afectos del alma”*, al explicar este punto, nos ofrece un ejemplo que permite apreciar varias cosas. Dos conocidos de Sócrates concuerdan en que este está pálido, pero uno de ellos es médico, así que, dada su experiencia, juzga que esa palidez es sintomática de una enfermedad fatal, y se representa la palidez de Sócrates como algo fatal, y esto como algo malo, pues *la muerte es un mal*.

Aun cuando el contenido de la proposición *Sócrates está pálido* no cambia en el caso de los conocidos, la manera en que se piensa este difiere en cada caso. El juicio del médico es tal que de él se derivan ciertos juicios que dan un sentido diferente a la misma proposición, pues este considera que la palidez de Sócrates es el anuncio de su muerte. Pero, ante todo, revela un juicio de valor respecto de la muerte: que es algo temible.

Por lo tanto, al hablar del asentimiento no nos referimos simplemente al hecho de aceptar una proposición, sino de aceptar la impresión, lo que implica no solo el contenido de la proposición; el asunto está en que se acepta también la manera en que se piensa el contenido de la misma.

La razón, o al menos la razón principal, de por qué los pensamientos sobre el mismo contenido proposicional difieren enormemente unos de otros reside en que el objeto sobre el que recae el pensamiento puede quedar representado en el pensamiento de las maneras más diversas, sin que ello afecte el contenido proposicional del pensamiento (Frede 1993: 112).

En la proposición *Sócrates está pálido* pensada de la manera en que la piensa el médico, al aceptarse tal representación, generará en la persona una sensación de miedo, una turbación del ánimo, de modo que, así las cosas, podemos afirmar que de los juicios nacen las pasiones, pues al concederles nuestro asentimiento no solo aceptamos una proposición, sino la manera en que pensamos los objetos sobre los que esta recae, como puede ser la muerte, por ejemplo. Podemos leer en las *Disertaciones (III, III, 18)*:

Estas opiniones viles son las que hay que echar abajo, por esto hemos de esforzarnos. ¿Qué es el llorar y el gemir? Una opinión. ¿Qué es la desdicha? [...] Todo eso son opiniones y nada más, y opiniones sobre cosas ajenas al albedrío como si se tratara de bienes y males. Que alguien lleve esa actitud a lo que depende del albedrío y yo le doy palabra de que se mantendrá en calma, sea como sea lo que le rodee.

Y en el *Manual (5)* leemos:

Lo que perturba a los hombres no son las cosas, sino los juicios que hacen sobre las cosas. Así, por ejemplo, nada temible hay en la muerte, y la prueba es que a Sócrates no se lo pareció. Sólo el juicio que nos hacemos de la muerte –a saber: que es algo temible- resulta temible.

Cuando se habla de ejercitarse en el tercer tópico, el de los asentimientos, se trata de, para ponerlo en términos ya usados, expulsar las opiniones viles, es decir, las opiniones acerca de lo que no depende de nosotros como si fuesen cosas buenas o malas. Por el contrario, al ser cosas de este género, de entrada, hay que declarar que son indiferentes, así que no hay que conceder nuestro asentimiento a este tipo de impresiones, no hay que aceptar cualquier cosa que nos venga en mente.

Podemos recordar en este momento un pasaje ya citado (*Dis. III, III, 15*), y se haría claro que, al momento de juzgar, de conceder nuestro asentimiento a determinadas representaciones, resulta vital tener como criterio, como regla, la distinción entre lo que depende y lo que no depende de mí. Esto significa que no estaríamos dispuestos a conceder que lo que no depende de mí sea llamado bueno o malo.

Esto quiere decir que hay que llevar la distinción fundamental a este terreno. Sin embargo, el terreno del asentimiento tiene algo en especial: en la medida en que las pasiones, los impulsos, los deseos, y todo movimiento del alma, tienen su origen en los juicios, la disciplina relativa a estos tiene una gran influencia en los otros dos terrenos en los que ha de ejercitarse. Las pasiones no se vencen “de frente”, sino cambiando los juicios y las representaciones que las motivan, como dice Hadot⁸.

Por lo tanto, juicio y asentimiento se convierten en algo muy importante, pues todo deseo y toda voluntad de acción tiene su origen en un juicio, y sobre todo en el asentimiento concedido a las representaciones, de modo que las pasiones y las turbaciones tienen su origen también en estos. En efecto “¿Quién de vosotros puede desear o rechazar o sentir impulso o repulsión o prepararse para algo o proponérselo sin haber tenido representación de ello como cosa útil o conveniente?” (*Dis. III, XXII, 43*).

Esta actitud promete, según el pasaje de las *Disertaciones*, mantenerse en calma con independencia de lo que suceda, pues esas son cosas *indiferentes*. Lo realmente importante, como decíamos en el ejemplo del actor, no son las materias con que tratamos, sino cómo lo hacemos. Es indiferente tener riquezas o ser pobre, lo importante, *mi preocupación*, se centrará en usar estas materias lo mejor posible con la mirada fija en *la persona que nos hemos propuesto ser, en mi elección vital*.

Creo que podríamos decir, según lo que estamos examinando, que hay una relación muy estrecha entre saber vivir -en el sentido de ser un buen actor- y no conceder cualquier representación como válida. Si se considera la pobreza un mal y la riqueza un bien ¿cómo se podrán interpretar igual de bien ambos papeles? ¿Cómo mantener *mi elección vital conforme a naturaleza*?

Este punto nos permite explicar algo que es, a mi juicio, muy importante. Ya hemos dicho que hay que ejercitarse en los tres tópicos mencionados para saber vivir, para saber qué desear, qué rechazar, qué hacer. Sin embargo, no tenemos una idea muy clara de cómo lograr esto de manera efectiva, cómo apropiarnos de eso, una idea que hoy se haría muy extraña, pues no es común que

nos pongamos como un fin ejercitarnos en estas tres actividades de modo que aprendamos a dirigir la vida correctamente.

Pues bien, logramos esto corrigiendo nuestros juicios. Pero esto es algo que ciertamente debe ir acompañado de una serie de trabajos, de ejercicios que permitan prepararse para diferentes situaciones, y hay testimonio de esto en la obra de Epicteto. Hay que ejercitarse en vencer las representaciones, en ponerlas a prueba:

Ejercítate, por tanto, en añadir de entrada lo siguiente a cada representación dolorosa o triste que te venga a la cabeza: <<No eres más que una simple representación y de ningún modo la cosa que representas>>. A continuación, examina la representación y ponla a prueba con las reglas de que dispones, y sobre todo y primeramente con ésta: ¿Debo situarla entre las cosas que dependen de mí o entre las que no dependen de mí? Y si concluyes que forma parte de las que no dependen de ti, ten bien presente que no te concierne⁹.

Por lo tanto, las personas están en capacidad de cuestionar aquello que se representan en un primer momento. Esto no es algo incontrolable, lo cual me parece un punto muy importante, pues significa que podemos poner un alto a cada cosa que nos venga en mente y examinarla, y examinarla sobre todo con una *regla*: Si depende de mí me concierne, si no, no.

En otras palabras, podemos decir que el juicio es una representación a la que se ha concedido el asentimiento, y ya sabemos que esto implica no solo el contenido proposicional, sino un juicio de valor ante ciertas cosas: que algo sea un bien o un mal, o indiferente. Entonces no toda representación, cualquier representación que se nos ocurra, ha de ser aceptada sin más.

Tenemos aquí tres conceptos que se relacionan y debemos ahora determinar esa relación entre “representación”, “asentimiento” y “juicio”. Todo ser vivo actúa de acuerdo con las representaciones que tiene del mundo, las impresiones provocadas por este, de modo que se puede hablar de ellas como algo que afecta, es decir, algo involuntario.

Sin embargo, al hablar del ser humano tenemos una particularidad, y es que esas representaciones están articuladas por la razón, tienen un carácter proposicional, como ya hemos dicho. Es en este terreno en el que hablamos del juicio, de modo que podemos señalar una diferencia muy importante: mientras el juicio es algo que *depende de mí*, las representaciones son involuntarias, no dependen de mí.

Podemos leer en las *Disertaciones* (II, XVI, 22) un ejemplo que nos permite ver estas relaciones: al navegar veo el mar, las olas, no veo tierra firme. Estas son las representaciones que tengo, esas “constataciones” de lo que veo. Sin embargo “al no ver tierra, me pongo fuera de mí y al imaginarme que habré de tragarme toda esa agua si naufrago...”, y entonces descubrimos que a esas representaciones yo le añado algo nuevo, de modo que relaciono esas representaciones sobre el mar con la del naufragio.

Pareciera que las representaciones no vienen todas del mundo que nos rodea, pues *yo me imagino* que voy a naufragar, y, sin embargo, esto no es algo que esté de hecho percibiendo. Al aceptar esta representación, al conceder mi asentimiento a ella, estamos pasando del juicio existencial, de la mera constatación “veo el mar”, a un juicio de valor: “el mar es algo temible” (Cf. Hadot 2015: 106).

Por lo tanto, esas representaciones que son una constatación del mundo pueden ser transformadas y relacionadas con otras que puedan producir temor o angustia. Sin embargo, está en mi mano conceder o no el asentimiento a tales representaciones, de modo que no se pase del juicio existencial al juicio de valor. Entonces, dice Epicteto, ¿qué me inquieta? ¿el mar? No, sino la opinión, es decir, la representación a la que concedo mi asentimiento.

Si no concedo mi asentimiento a estas representaciones me mantendré en calma. Si no añadimos a la realidad nada nuevo (como en el caso del mar se añade el “voy a naufragar”), y si aplicamos correctamente la distinción, esa regla con la que medimos las representaciones, podremos mantener la tranquilidad del ánimo, pues no aceptaremos una representación que implique juicios de valor sobre lo que no depende de mí como si eso fuese un bien o un mal.

Entonces, al ejercitarnos en la disciplina de los asentimientos, se busca que no aceptemos una representación que involucre juicios de valor sobre lo externo, y vemos que, por un lado, está esa regla con la que medimos las cosas: si depende de mí me concierne, si no, no. Esto quiere decir que aun cuando estoy en medio del naufragio -y entonces la representación no es algo que provenga de mí- no me inquietaré, pues es algo que no depende de mí (cf. *Dis. II, V, 12-14*). Pero, por otro lado, está el no añadir nada nuevo, el no añadir la menor subjetividad a las representaciones.

Para Epicteto, lo que los estoicos denominan representación comprensiva (*phantasia kataleptiké*) es antes que nada representación objetiva, ajustada, original, por la cual no se añade a la realidad la menor subjetividad, y sirve para formular un juicio que se corresponde exactamente con la realidad (*Ibid. 107*)

Se ha muerto su hijo. ¿Qué ha pasado? Que ha muerto su hijo. ¿Nada más? Nada. Se ha hundido la nave. ¿Qué ha pasado? Que se ha hundido la nave [...] Lo de le van mal las cosas, cada uno lo añade de su cosecha (*Dis. III, VIII, 5*)³⁰

Entonces, al indicar que “no hay que sentir miedo por la muerte” (V. Cap. 2, 1.2.1), vemos que esto se logra con cierta corrección del juicio: no admitir una representación de la muerte como algo temible. Esto revela un aspecto muy importante, y es que los deseos y rechazos y el impulso son cosas que *dependen de mí* porque están mediados por el asentimiento. Este está a la base de esas otras dos actividades, pues eso es lo que nos caracteriza como animales racionales.

Ese ejercicio de poner a prueba las representaciones, de no dejar pasar una sin examen, nos asegura que no admitiremos juicios torcidos o desviados, que no nos representaremos las cosas de un modo incorrecto. Pero no solo estamos haciendo esto al poner a prueba las representaciones. Como veníamos anunciando, al ser los juicios el origen de todos los movimientos del alma es también el origen del deseo y del rechazo y del impulso a la acción, de modo que estamos influyendo también en esas otras dos actividades, así que al preguntarnos “¿cómo logramos la corrección de los deseos y los rechazos y el impulso a la acción?”³¹ Ya sabemos que es necesario poner a prueba las representaciones.

Al hablar del deseo, por ejemplo, hablábamos del discurso interior como aquél que está orientado a tener una influencia sobre el deseo y el rechazo, pues así lográbamos definir claramente los objetos deseados, y el ejemplo que citamos de la vasija de barro es muy claro al respecto: no hay que admitir que pasemos, respecto de lo que no depende de nosotros, del juicio existencial al juicio de valor: hay que recordarse que es solo una vasija y se puede romper, así como hay que tener presente que nuestros seres más allegados son mortales y la muerte es lo más seguro que tienen, lo más normal

Este ejercicio habrías de practicar desde el alba al ocaso. Empezando por las cosas más pequeñas, por las que antes se dañan, por una olla, por un vaso; y luego avanza al vestido, al perrito, al caballito, al campito. De ahí, hacia ti mismo, al cuerpo, a las partes del cuerpo, a los hijos, a la mujer, a los hermanos. Mira a todas partes a tu alrededor y arrójalo de ti. Purifica tus opiniones, no se les pegue algo de lo que no es tuyo (*Dis. IV, I, 111*)

³⁰ En este sentido puede leerse *Manual, 45*.

³¹ Ya habíamos citado *Dis. III, XXII, 43* en este sentido.

En cuanto a la acción también hemos dado ya unas indicaciones al respecto. Por un lado, veíamos que al mantener las relaciones resulta de gran ayuda no ambicionar nada de lo externo, de modo que no anteponga el ansia de dinero a mis relaciones. Por otro lado, esa cláusula de reserva de la que hablamos puede entenderse en este sentido: antes de emprender toda acción hay que recordarse en lo que realmente esta consiste, así que la ir al baño no hay que representarse lo que allí sucede de un modo que se ponga un riesgo *nuestra elección vital*, es decir, hay que corregir nuestros juicios.

Claro que también sucede que no nos ocupamos tanto de nuestros juicios e, incluso, los dejamos descuidados, de modo que, en esas condiciones, nuestro yo está expuesto a cualquier eventualidad, nuestra *elección vital* es desviada, y esto es causa de infelicidad, de inquietud. Esto es lo que señala Epicteto al decir que cualquier representación nos coge desprevenidos, que no podemos ponerlas a prueba.

Si el deseo se ve frustrado, debido a que se desean cosas que no es seguro obtener, si se cae en lo que se rechaza, aquello que depende de mí, aquello que me es más propio, *aquello que realmente soy* -mis deseos, rechazos, impulsos y asentimientos-, se ve comprometido. Esto quiere decir que estaría siendo *descuidado* conmigo mismo, con mis cosas, así que, si es el cuidado parte constitutiva de la felicidad -como lo sugiere esta propuesta-, gracias al descuido sería también desdichado.

Es preciso notar, además, que estos errores provienen de la forma en que nos representamos las cosas, es decir, del asentimiento que se concede a ciertos juicios, de modo que:

¿Qué otra cosa habríamos puesto en práctica sino nuestro parecer? Por tanto, esa fue la razón del padecimiento de Aquiles, no la muerte de Patroclo -pues ningún otro padeció eso por la muerte de un compañero- sino que a él le pareció [...] Y, en pocas palabras, ni la muerte, ni el destierro, ni el sufrimiento ni ninguna de esas cosas son la razón de que hagamos algo o no lo hagamos, sino que lo son nuestras suposiciones y opiniones (*Dis I, XI, 31*)

Si ponemos en práctica un juicio desviado, obraremos también desviadamente y echaremos a perder algo de lo nuestro, algún deber, alguna relación. Como vimos al hablar de los roles, esto es algo relativo al tópico del impulso a la acción, de modo que obrar en conformidad con el mismo es algo que *depende de mí*, hace parte de ese yo del que se llega a apropiarse el ser racional, así que cuidar de ello es para cada uno un *deber*, el deber de conservarse a sí mismo.

Cuando el ser racional se percató de ello y obra consecuentemente, está, recordando la exposición de la *oikeiosis* junto con lo que hemos dicho, cuidando de sí mismo de una forma muy especial: valora todo lo que sea ese sí mismo o tenga una relación con este, de modo que su comportamiento se ve influenciado por esta valoración, y se ve también orientado -en armonía con la misma- a preservarse a sí mismo.

Todo lo que es ese sí mismo, las tres actividades ya nombradas, la *prohaíresis*, se orienta a la autoconservación y busca aquellas cosas que son apropiadas a su naturaleza. En consecuencia, *solo lo que depende de mí* es importante al punto de ser considerado bueno o malo. Todo lo que *no tenga que ver conmigo* es indiferente.

Ahora vemos cuán frágil es la coexistencia entre la magnanimidad y el cuidado, cómo ambas partes resultan siendo algo fundamental para la felicidad, cómo son un *deber* natural para el ser racional. Si, por un lado, descuidamos el aspecto de la magnanimidad, nuestro ánimo se verá afectado constantemente. Pero, por otro lado, no hay que ser descuidados con lo que *depende de nosotros* en el sentido que venimos determinando.

5. ALGUNAS CUESTIONES POR RESOLVER

Antes de ir más allá en este punto, es preciso recordar el camino que hemos dibujado para este capítulo, ver qué se ha ido resolviendo y qué falta por resolver. Empezamos preguntándonos qué puede haber de nuevo, en el problema de la coexistencia entre magnanimidad y cuidado, en la obra de Epicteto.

Entonces retomamos un poco el capítulo anterior volviendo a la imagen de la filosofía como el arte de la vida, a la comparación de esta con el arte de esculpir. En este punto apareció un problema que aún no hemos tocado directamente, aunque hemos insinuado ciertas ideas que están ligados a este: ¿qué relación hay entre la distinción fundamental de la vida y la concordancia con la Naturaleza en tanto son el modelo según el cual se dirige la vida?

Además, reapareció la distinción entre lo que depende y lo que no depende de mí, la cual fue el punto de partida de la presente reflexión: qué significa esto para Epicteto. Y aparecieron dos respuestas, pues, por un lado, tras un examen se descubrió que solo depende de nosotros el deseo y el rechazo, el impulso a la acción y el asentimiento, y, por otro, esto mismo se definía como el uso correcto de las representaciones. Entonces, ¿cómo podemos explicar esta equivalencia?

5.1. LOS MODELOS PARA DIRIGIR LA VIDA: DISTINCIÓN FUNDAMENTAL Y CONCORDANCIA CON LA NATURALEZA

Empecemos por la primera cuestión. Ya quedó claro cómo la distinción fundamental ayuda a esculpir la vida, por qué se presenta como modelo para este arte tan importante. La concordancia con la Naturaleza es un tema capital en el estoicismo, y una evidencia de ello es su famoso lema acerca del fin de la vida: hay que vivir según la Naturaleza.

Esta concordancia tiene dos sentidos. Por un lado, se trata de una armonía con el Universo, esta es una idea que ya se ha ido explorando. Por otro lado, hay que obrar en conformidad con la *propia naturaleza*, es decir, hay que vivir racionalmente, pues es esta *mi naturaleza*, la de un ser racional.

El primer sentido de esa concordancia podría entenderse como aquello que se consigue al ejercitarse asiduamente en los tres tópicos, o, en otras palabras, al preocuparme solo por lo que depende de mí y tener el resto por indiferente, es decir, la aplicación de la distinción fundamental. En efecto, ejercitarse en esos tres tópicos es una aplicación particular de esa distinción: hay que ocuparnos de lo que depende de nosotros.

Por otro lado, al ejercitarnos en esos tres tópicos encontramos otra forma de la aplicación de esa distinción: una vez llegamos a descubrir que debemos ocuparnos de lo que depende de mí, vemos que ese ocuparse, ese cuidado, debe estar atravesado por la distinción fundamental: hay que llevarla a los tres tópicos, de modo que podamos desear, actuar y juzgar como se debe.

Es preciso recordar que la conducta acorde con la Naturaleza está determinada por una comprensión de la misma. Al contemplar y comprender el universo podemos percatarnos de dos cosas que son muy pertinentes para este examen: por un lado, que, de las cosas existentes, hay unas que dependen de mí y otras que no. Por otro lado, llegamos a tomar consciencia de nosotros mismos de una manera especial, esto es, sabiendo que solo somos una parte del todo.

Ya hemos visto que esto nos ofrece un modelo de comportamiento, a saber, el que corresponde a la comprensión del Universo, y, además, implica ya la distinción fundamental, pues gracias a esa comprensión llegamos a percatarnos de cuan necesaria es su aplicación para llevar la vida feliz y libremente. Entonces la concordancia con la Naturaleza se presenta como modelo según el cual dirigir la vida a propósito de estos dos aspectos.

En efecto, al no tener deseo ni rechazo por las cosas que, dada su naturaleza, están sometidas a la fortuna, que no *dependen de mí*, y, simultáneamente, me ocupo de aquello que *depende de mí*, mi voluntad nunca se verá obstaculizada, o, en otras palabras, será acorde con el mundo y lo que sucede en él.

Esto quiere decir que optar por una vida racional, que sería vivir de acuerdo con *mi naturaleza*, implica tomar la vida de una manera determinada, es encontrar un modelo, una norma para dirigirla. Ese modelo, en este sentido, es *mi naturaleza*, es decir la racionalidad: hay que vivir racionalmente, y esto, como ya vimos, es vivir virtuosamente. De nuevo, un modelo.

Por otro lado, si soy consciente de ser solo una parte del Universo, los sucesos humanos van a dejar de ser tan importantes, de modo que mi ánimo no se verá turbado por estos. Además, no podría actuar sin tener presente al todo en cada momento, y estos dos aspectos son ya una norma, un modelo de comportamiento.

Obrar de esta manera se impone como un fin de la existencia, un fin apropiado para el animal racional, y no simplemente porque Epicteto o los estoicos quieren que así sea. Más bien es porque de esa conducta se siguen grandes cosas, y, además, porque es lo que la Naturaleza prescribe para este, así lo constituyó.

Pues es libre aquel a quien todo le sucede según su albedrío y a quien nadie puede poner trabas [...] ¿No sabes que la libertad es algo bello y valioso? Pretender yo que de cualquier manera suceda lo que de cualquier manera se me ocurra corre el riesgo no solo de no ser hermoso, sino incluso de ser lo más horrible de todo. ¿Cómo hacemos en lo que concierne a las letras? ¿Pretendo escribir como me apetezca el nombre de Dión? No, sino que me enseñan a querer escribirlo como se debe [...] Y en todo aquello que rige un arte o una ciencia, ¿qué? Si no, de nada valdría saber algo, si cada uno lo amoldara a sus propias pretensiones. Entonces, ¿solo en lo mayor y lo más importante, la libertad, me está permitido querer a capricho? De ningún modo, sino que en eso consiste la educación, en aprender a querer cada una de las cosas tal y como son. ¿Cómo son? Como la ordena el que las ordenó (*Dis. I, XII, 9 – 17*).

Hay que hacer hincapié en que no sería sensato querer que sucedan las cosas tal como a mí se me antoja, pues todo arte ha de estar mediado por un conocimiento, y en este caso vemos que, así como en las letras, he de aprender a querer las cosas como suceden. Eso es lo que constituye el

saber vivir y, por lo tanto, así se busca la libertad en el vivir. Y esto, como ya lo hemos visto, corresponde a tomar la concordancia con la Naturaleza como modelo para regir la vida

En otras palabras, saber vivir corresponde al comportamiento conforme a la comprensión del Universo, y parece que la libertad, entendida como la ausencia de trabas, es el resultado de ello. Entonces lo que hemos dicho cuadra muy bien con esto, pues si la libertad está dada por el saber vivir, y este consiste en obrar de acuerdo con la Naturaleza, vemos cómo el saber vivir entendido así procura la libertad, pues *mi voluntad* estará conforme a los sucesos, de modo que nada la obstaculice, y esto no es más que tomar la Naturaleza como modelo para esculpir la propia vida.

Acá se hace manifiesto algo muy importante: llegar a dirigir la vida de esta manera se logra gracias al trabajo que hemos descrito, y el resultado de ello es una vida feliz y libre. Esto es lo que para Epicteto es la verdadera filosofía, dedicarse a cambiar la propia vida, pues ser feliz y libre no es posible sin todo ese trabajo dedicado a sí mismo, o, en términos de esta exposición, la filosofía consiste en esculpir la vida según un modelo.

Y acá podemos observar un tema muy recurrente e importante en la obra de Epicteto: la libertad. Tal y como hemos venido describiendo esta filosofía, puede entenderse que la vida feliz es una vida libre, pues este género de vida es uno que no se deja obstaculizar, que nada puede impedir. El resultado de todo este proceso de corrección es tener una voluntad armoniosa con los sucesos, de modo que es una voluntad libre, y esa libertad está dada por querer las cosas tal y como suceden.

En cuanto al segundo sentido de esa concordancia, podemos decir, creo, que se trata del ejercicio necesario para lograr ese género de vida que tanto se busca, pues vivir de acuerdo con *mi naturaleza*, al tratarse de un ser racional, no es otra cosa que vivir racionalmente. Y esto podemos entenderlo de varias maneras.

Por un lado, ya hemos hablado de cómo pasamos del “vivir racionalmente” al “vivir virtuosamente”, y finalmente, al “vivir feliz”. Sin embargo, podemos decir que vivir de acuerdo con la razón es vivir de acuerdo con *mi naturaleza* en el sentido que arrojó la exposición de la *oikeiosis*, pero ahora debemos añadir lo que hemos venido diciendo.

Esto significa que, en la medida en que se reconoce la racionalidad como aquello que *me pertenece*, todas las acciones y cuanto se hace estará orientado hacia el cuidado de ella, hacia la auto-conservación, entendiendo que el sí mismo es la racionalidad. Ahora, si tenemos en cuenta que la racionalidad está comprendida por tres actividades, a saber, el deseo y el rechazo, el impulso a la

acción y el asentimiento, el resultado es que nuestras acciones estarán orientadas al cuidado, al cultivo de estas.

Por lo tanto, vivir racionalmente se podría entender como el ejercicio en los tres tópicos que ya describimos, de modo que, también en este sentido, vemos que la concordancia con la Naturaleza (tener mi voluntad en armonía con la del universo) y la distinción fundamental se presentan efectivamente como modelo según el cual dirigir la vida en un sentido muy específico: hay que llevar a lo que depende de mí, a esas tres actividades, la distinción fundamental, distinguiendo claramente lo que depende y lo que no depende de mí para poder ejercitarnos en los tres tópicos de acuerdo con esta distinción, no sintiendo deseo ni rechazo por lo que no depende de mí, cuidando en cada acción lo que depende de mí, juzgando correctamente. Esto es obrar de acuerdo con *mi naturaleza*, pero también de acuerdo con la Naturaleza, pues el resultado es la libertad como la hemos caracterizado.

La distinción fundamental y la necesidad de su aplicación es algo que se descubre gracias a un cierto conocimiento de la Naturaleza. Hemos explicado que esa aplicación consiste en poder llevar tal distinción al terreno de los asentimientos, es decir, en no conceder el asentimiento a una representación que implique juicios acerca de las cosas que *no dependen de mí* como si estas fuesen buenas o malas. Si tenemos en cuenta que nuestro parecer, los juicios que aceptamos, es lo que ponemos en práctica, aquello según lo cual obramos, el resultado es que esa distinción atraviesa la totalidad de la vida.

Ahora vamos a examinar otro de esos temas de gran importancia en la filosofía de Epicteto, la adecuación de las presunciones. Aquí podremos encontrar una nueva perspectiva desde la cual hablar de la concordancia con la Naturaleza y la distinción fundamental como modelos según los cuales dirigir la vida.

5.2. ADECUAR LAS PRESUNCIONES A LOS CASOS PARTICULARES.

En la exposición de la *oikeiosis* ya habíamos dicho que la Naturaleza ha constituido a cada ser vivo para que pueda obtener lo que le resulta conveniente. Ahora, eso que resulta conveniente para el ser racional es algo muy específico -creo que no es necesario volver a recordarlo-, y aún no hemos terminado de exponer los recursos que la Naturaleza le ha dado para ello.

Sin embargo, del bien y del mal y de lo hermoso y lo feo y de lo decente y lo indecente y de la felicidad y de lo que conviene y de lo que se impone y de lo que hay que hacer y de lo que no hay que hacer, ¿quién no ha venido con una noción natural? [...] ¿Quién de nosotros evita esas palabras? ¿Quién de nosotros retrasa su uso hasta haber aprendido, como hacen con los trazos de las letras o con las notas musicales los que no saben? La causa es ésta: que venimos ya como instruidos por la naturaleza de algunas cosas en ese terreno y, a partir de ello, añadimos también la opinión injustificada (*Dis. II, Xi, 3 – 8*)

Este pasaje sugiere que los seres humanos vienen instruidos por la Naturaleza en ciertas cosas, que tienen una noción “natural”, y una prueba de ello es que, de esas cosas, todos hablamos como si tuviésemos algún conocimiento. Ahora, como el pasaje lo dice un poco antes de lo citado, no es respecto de los triángulos que se tienen esas nociones, y creo que podemos suponer que aquellos terrenos sobre los que vienen versados son aquellos que han de procurarle lo que le resulta conveniente, lo que es acorde a *su naturaleza*.

Creo que es lícito suponer esto, pues resulta que esos terrenos en los que ya poseemos ciertas nociones son unos muy específicos y ligados a lo que venimos diciendo, a saber, acerca del bien y del mal, de lo que conviene hacer, de cómo hay que hacerlo, del deber, etc. Esto quiere decir que, en lo que atañe a lo que depende de nosotros, tenemos una noción natural de ello, venimos *instruidos por la naturaleza* para ocuparnos de esto adecuadamente.

Esto concuerda muy bien con la exposición de la *oikeiosis*, pues, en otras palabras, quiere decir que, por naturaleza, el ser humano posee ciertos recursos para conseguir lo apropiado a su constitución. En efecto, ya hemos visto que esto último puede expresarse como “una vida virtuosa”, “una vida racional”, y todo cuanto ya hemos dicho, y resulta muy conveniente para este propósito “estar instruido por naturaleza” en estos terrenos.

Entonces, si tenemos estas ideas naturales respecto a lo que nos resulta conveniente, ¿cómo es que nos equivoquemos al respecto? Si bien poseemos estas nociones, resulta imperativo saber *aplicarlas a los casos particulares*, pues justamente allí surgen los problemas, allí surge la contradicción, la *opinión injustificada, los errores de juicio*. Si, por ejemplo, dos personas ubican el bien en cosas distintas, no es posible que ambos tengan razón, pues:

Las presunciones son comunes a todos los hombres. Y una presunción no contradice otra. ¿Quién de nosotros no sostiene que el bien es conveniente y que hay que preferirlo y que hay que ir en su busca y perseguirlo en toda circunstancia? ¿Quién de nosotros no sostiene que lo justo es hermoso y conveniente? Entonces, ¿cuándo surge la contradicción? Surge en relación con la adecuación de las presunciones a los objetos particulares (*Dis. I, XXII, 1 - 3*).

Sigamos adelante con este ejemplo del bien para ver un par de cosas. Por ahora sabemos que el bien es conveniente, que hay que preferirlo y buscarlo en toda circunstancia. En el capítulo XXII del libro III, encontramos que el bien es *sereno, feliz, sin trabas*. Entonces hay que buscar el bien en este género de cosas, en aquello que sea *sereno y sin trabas*, y *¿en qué materia hay que buscar la serenidad y la ausencia de trabas? ¿En la esclava o la libre?*¹¹

Lo que seguiría es un examen sobre qué cosas son libres o esclavas, o, en otras palabras, sobre qué cosas dependen de mí y qué cosas no. En efecto, lo que depende en toda circunstancia de mí no estará sujeto a nada ni nadie más, *solo a mí*, de modo que es algo que puede declararse *libre de trabas*.

Ese examen puede llevarse a cabo gracias a que tenemos esas presunciones, pues es aquello según lo cual vamos a realizarlo. Si sabemos que el bien es libre, que no está sujeto a nada o impedido o con trabas, debemos buscar qué se adecua con esa presunción. Por lo tanto, este es un recurso de la Naturaleza para que el ser racional pueda obtener lo que le es conviene

Ahora bien, podríamos reproducir el diálogo ya citado al inicio de 4.1, aquél que se propone investigar si hay algo que sea libre de impedimentos, algo que dependa solo *de nosotros*, de modo que aprendamos a vivir. Y entonces se pregunta qué depende de mí, y ya sabemos bien cuál es la respuesta. Podríamos decir, ahora con un nuevo sentido, que al vivir de acuerdo con la naturaleza -representado por las presunciones- hallaremos el modelo según el cual dirigir la vida: la distinción

fundamental, pues esta es la que, de acuerdo con las presunciones, se adecua a lo que *por naturaleza* sabemos del bien.

Pero no era posible aplicar las presunciones a las realidades correspondientes sin articularlas y sin estudiar qué realidad ha de quedar bajo cada una de ellas.

Entonces, para aplicar bien las presunciones a los casos particulares, para no errar en el juicio, es necesario estudiar.

Por tanto, ¿en qué consiste la educación? En aprender a adecuar las presunciones naturales a los objetos en particular según la naturaleza y, además, a distinguir que, de lo existente, unas cosas dependen de nosotros y otras no dependen de nosotros. De nosotros depende el albedrío y todas las acciones del albedrío; no dependen de nosotros el cuerpo, las partes del cuerpo, la hacienda, los padres, los hermanos, los hijos, la patria y, sencillamente, quienes nos acompañan. Entonces, ¿dónde pondremos el bien? ¿Con qué objeto particular lo relacionaremos? Con lo que depende de nosotros.

En este pasaje encontramos condensado lo que hemos venido diciendo, y realmente no se trata de algo nuevo, más bien es una manera de dar sentido y coherencia a lo que hemos dicho, pues las presunciones, que son dadas por la naturaleza, corresponden con la caracterización de aquello que depende de mí. Así que, de cierta manera, podemos relacionar estos dos aspectos de la filosofía de Epicteto, dos temas realmente importantes para esta propuesta, una relación que se ha venido clarificando: la concordancia con la naturaleza y lo que depende de mí

Adecuar las presunciones es aquello que se debe hacer para corregir los juicios, pero esto no se logra sin estudio, así que nos encontramos con una idea familiar: de la contemplación y comprensión de la naturaleza -estudio- se extraen las normas de comportamiento que han de dirigir la vida adecuadamente¹² -los juicios a los que concedemos nuestro asentimiento-, pues hay que estudiar *la realidad que ha de quedar bajo cada presunción*, es decir, la naturaleza de cada cosa, sabiendo que unas dependen de mí y otras no.

Esto quiere decir que, al hablar de la concordancia con la naturaleza, debe tenerse en cuenta este aspecto de las presunciones, pues estas son una especie de modelo según el cual llegamos a establecer cosas muy importantes en relación con la vida feliz: qué ha de considerarse bueno, qué malo, qué conveniente y qué no. En efecto, buscamos el bien en aquello que sea conforme a las presunciones que de él tenemos.

Si lográramos aplicar bien las presunciones a los casos particulares no tendríamos razones para enojarnos, entristecernos o, en general, dejar que nuestro ánimo se perturbe³², pues eso sería lo mismo que juzgar correctamente, no considerar nada ajeno que bueno o malo. Por lo tanto, podemos decir que ese aplicar correctamente las presunciones es aplicar la distinción fundamental de la vida, pero con un matiz muy importante y especial: la concordancia con la Naturaleza.

³² Como puede leerse en *Dis. II, XVII*.

5.3. LO QUE DEPENDE DE MÍ: TRES ACTIVIDADES DEL ALMA Y USO DE LAS REPRESENTACIONES. DEFINICIÓN DEL “YO”

Ahora podemos pasar al segundo punto: entender por qué se define lo que *depende de mí* de dos maneras, el uso correcto de las representaciones y las tres actividades del alma. Ante todo, debemos decir que estas últimas son un uso de las representaciones, un uso, además, mediado por la comprensión de las mismas.

Las personas nos representamos el mundo, sus partes y lo que sucede en él de diferentes maneras, y de acuerdo a cómo nos representemos estas cosas las juzgaremos. Si el vino se me representa como algo rico, placentero y, por lo tanto, algo bueno, entonces mi opinión acerca del vino, asentida esa representación, será que es algo bueno, y, en tanto tal, que me resulta conveniente.

Como vimos en la exposición de la doctrina estoica del juicio, las representaciones deben ponerse a prueba, debe haber un ejercicio continuo para no “dejar pasar alguna” que nos comprometa, es decir, que comprometa juicios torcidos. Por lo tanto, podemos decir que un juicio es una representación que se ha admitido, pues si la persona decide no aceptar la representación del vino como algo bueno, tampoco juzgará que sea algo que le conviene -en el sentido de la auto-conservación-.

La forma en que nos representamos las cosas, a lo que concedemos nuestro asentimiento, involucra ciertos juicios, y justamente por esto deben ponerse a prueba esas representaciones, pues los juicios originan pasiones, así que, si queremos estar libres de perturbaciones, no hay que aceptar una representación que implique juicios acerca de lo que *no depende de mí* como si fuese algo bueno o malo. Por eso, la regla con que primeramente se examinan las representaciones es si aquella cosa depende o no de mí.

Por lo tanto, podemos decir que esas tres actividades del alma están comprendidas por el uso de las representaciones -mediado por la comprensión de las mismas-, pues son actividades que “se llevan a cabo” gracias a como las personas se representan el mundo, a como les parecen las cosas, si buenas o malas, si útiles y convenientes.

Volviendo a la persona que se representa el vino como algo bueno, podemos decir de esta que sus deseos e impulsos son un uso determinado de las representaciones, a saber, que el vino es algo bueno, pues al representarse así las cosas actuará y deseará conforme a ello. Si esa persona cambia *su parecer*, si deja de aceptar tales representaciones, sus deseos, rechazos, impulsos y asentimientos se corregirán -el juicio previo era torcido, desviado-.

Esto deja ver que ese trabajo de poner a prueba las representaciones es una manera de incidir en la propia vida, de cambiarla en un sentido determinado, cambiando, a su vez, lo que comprende la vida de cada uno, las tres actividades del alma. Por lo tanto, estas son, en relación con lo dicho, un uso de las representaciones.

Ya sabemos que, si se quiere una vida dichosa, es necesario darse cuenta de qué es lo que uno es, de modo que todo lo que se llegue a valorar sea conforme a ello. Así las cosas, resulta que, para ese fin, solo cabe hablar de bien y de mal en lo que depende de mí, pues si se concede que se hable de bien y de mal en lo que *no depende de mí*, la felicidad y la libertad dejan de estar aseguradas, dejan de depender *solo* de mí¹⁰

Ahora podemos dar un paso más allá y decir que, en la medida en que lo que depende de mí es aquello que el ser racional llega a percibir como propio, el yo se identifica con esto. Encontramos en las *Disertaciones* una buena cantidad de pasajes donde, como ya se dijo, el yo se identifica con la *prohaíresis*, de modo que esto es aquello que depende de mí.

Como ya habíamos visto, escoger un género de vida, hacer esa elección vital supone un uso de las representaciones, pues ciertamente supone una comprensión de lo que sucede el plantearse esta cuestión. Esa elección vital sería, en otras palabras, escoger un rol, optar por un tipo de “persona” que se quiere ser, lo que constituye *quien soy*.

Entonces el yo puede identificarse con la *prohaíresis* al igual que con el uso correcto de las representaciones y las tres actividades ya descritas, pues hemos hecho un esfuerzo por mostrar que estas diferentes locuciones quieren señalar un mismo punto: es necesario hacerse cargo de la propia vida de una manera correcta, decidirse por una forma determinada de vivir, y esa libertad de elección es lo que caracteriza a cada persona, es lo que cada uno es.

Ya sabemos que esto tiene grandes implicaciones en esta filosofía pues, como hemos visto, es en relación con el sí mismo que se llega a establecer qué es valioso y qué no, y ya hemos explorado bien cuál es el único bien y el único mal. Entonces podemos decir que claramente aquello que llega

a valorar el ser racional está relacionado con el sí mismo del que se percata como propio. Igualmente, cuando alguien obra de un modo distinto -lo cual implica una valoración-, está *olvidando quién es*.

Sin embargo, en todo lo que hemos dicho hay algo que no se ha mencionado y que es muy importante para lo que venimos hablando. De hecho, nos permite entender un aspecto muy relevante de la concordancia con la Naturaleza como el modelo según el cual se dirige la vida, y, a la vez, revela cuál es el camino formativo, educativo, de quien desee vivir según estos principios.

5.4. COEXISTENCIA ENTRE MAGNANIMIDAD Y CUIDADO.

Ahora podemos preguntarnos en qué queda el problema de la coexistencia entre magnanimidad y cuidado. Al hablar acerca de la distinción fundamental, se descubrió que *lo que depende de mí* son tres actividades del alma, y que al ocuparnos de ellas alcanzaremos la vida feliz. Ahora, ese ejercicio de dichas actividades puede relacionarse con la mentada coexistencia.

En lo que se refiere al deseo y el rechazo, podemos relacionarlo con la magnanimidad, pues el ejercicio en este tópico busca que no sintamos ni deseo ni rechazo por las cosas que no dependen de mí, es decir, por lo que sucede en el mundo. Esto claramente nos recuerda a la capacidad del ánimo de sobreponerse a cualquier circunstancia, capacidad que está acompañada de un conocimiento, y este resulta ser el mismo conocimiento que debe estar presente en el ejercicio que estamos mencionando.

En efecto, una persona que se ha ejercitado así, al saber que la muerte, la pobreza, etc., no son males dada su naturaleza, que no se adecuan a las presunciones sobre el mal, no sentirá ningún rechazo por ellas, sino que las aceptará de buen ánimo, e igualmente con lo que no depende de mí y normalmente se le llama bueno; “Ésa es la causa de todos los males para los hombres: el no ser capaces de aplicar las presunciones generales a lo particular” (*Dis IV, I, 42*). El resultado de esto, como ya lo habíamos visto, es la magnanimidad.

Sin embargo, también veíamos una suerte de ejercicio de “definición del objeto de deseo” (v. 4.2.1), y este buscaba, mediante un discurso interno, marcar una pausa frente a lo que se nos muestra y poder hacer un examen acerca de los objetos a los que nos sentimos ligados, los que queremos conservar, los que despreciamos y, en últimas, los que son objeto de deseo y rechazo.

Este ejercicio es una preparación para *usar con habilidad* las diferentes cosas con que tratamos, ya sea una vasija o nuestro hijo (*Manual, 3*), y ese uso habilidoso se refiere en este caso a no sentirse ligado hacia tales cosas, no sentir rechazo por lo que pueda pasar con ellas; que se rompa la vasija o que se muera el hijo. El examen de las presunciones nos mostrará que esas son cosas indiferentes, pues son cosas que no dependen de nosotros.

En este aspecto, podemos tomar el ejercicio en el tópico del deseo y el rechazo del lado del cuidado, pues, continuando con la distinción entre materias y uso, aun cuando los objetos de deseo y rechazo se definen claramente teniendo presente la distinción fundamental, ella misma nos muestra que el

uso que hagamos de tales objetos no es indiferente, es allí donde se encuentra todo bien y todo mal.

Esta distinción entre las materias y el uso que hagamos de ellas, tiene consecuencias prácticas muy interesantes que permiten plantear la posibilidad de ser aun más *cuidadoso* con los objetos con que tratamos, o al menos en el terreno de las palabras, pues al hablar de qué tan practicable es esto, estamos ante una cuestión muy distinta, como ya veíamos en la discusión entre estoicos y peripatéticos donde la solución estoica, una solución teórica para un problema práctico, no dejaba muy satisfechos a sus interlocutores por su posibilidad de hacerse.

Ya veíamos que al tener por indiferente lo externo resultaba más fácil asegurar un comportamiento correcto con las diferentes personas que nos relacionamos (v. *Dis II, XXII, 9 – 11; Dis. III, III, 8 – 10*). Ahora podemos decir que esas distinciones, entre lo que depende y no depende de mí y entre las materias y su uso, tiene repercusiones en nuestra forma de actuar, y de manera muy positiva, pues mi esfuerzo se concentra en hacer lo mejor que puedo lo que depende de mí, en usar cuidadosamente las materias con independencia de las cosas externas.

Que el conocimiento es un bien, que el engaño es un mal, de modo que incluso se constituye un bien en torno a la propia mentira, el del conocimiento de que es mentira. Debía ser así también en la vida. <<La salud es un bien, la enfermedad un mal>>. No, hombre. Sino, ¿qué? El gozar honradamente de salud es un bien; vilmente, un mal [...] ¿Se puede, entonces, sacar provecho de esto? De todo. ¿Y también del que insulta? ¿Cuánto aprovecha el entrenador al atleta? Muchísimo. Y éste se vuelve entrenador mío: entrena mi capacidad de aguante, mi docilidad, mi mansedumbre [...] ¿Un mal vecino? Para sí mismo, pero para mí bueno. Entrena mis buenos sentimientos, mi ecuanimidad. ¿Un mal padre? Para sí, pero para mí bueno. Esto es la varita de Hermes: <<Toca lo que quieras -dice- y se convertirá en oro>>. No, pero <<Venga lo que quieras y yo lo convertiré en un bien>>. Venga la enfermedad, venga la muerte. Venga la pobreza, venga el insulto, la condena a la última pena. Todo eso con la varita de Hermes se convertirá en cosas provechosas [...] Todo lo que me des lo haré yo bienaventuranza, felicidad, venerabilidad, objeto de envidia (*Dis III, XX, 3 – 16*)

Ante todo, está el conocimiento como un bien y el engaño como un mal, pero ¿qué conocimiento, estar engañado respecto a qué? Lo que depende y lo que no depende de nosotros, las materias y el uso de ellas. En efecto, al saber que lo que hacen los demás *no depende de mí*, como sí depende lo

que yo haga frente a eso, la forma en que se entienden las diferentes situaciones cambia completamente: se vuelven de provecho.

Podemos ver la distinción entre las materias y el uso de manera muy clara: la enfermedad no es un mal, como tampoco la salud es un bien. “Gozar honradamente de salud es un bien; vilmente, un mal”. La materia es indiferente, pero su uso no. Entonces estas distinciones no solo procuran lo que denominábamos magnanimidad, no solo nos dotan de esa imperturbabilidad. Este tipo de discernimiento nos lleva a actuar del modo correcto en cada situación, así los resultados de estas no sean los más favorables, así las personas con las que nos relacionemos no obren del mismo modo: todo eso es indiferente, mi preocupación es *mi forma de vivir*.

Ya veíamos algo parecido en el ejemplo del arquero (v. 3; *De finibus III, 22*), pues en este distinguíamos claramente entre lo moral, el sumo bien como el intento por dar en el blanco, y las ventajas o impulsos naturales como el dar o no en el blanco. Con independencia de lo que suceda, sea que de o no en el blanco, el intento siempre será el mejor, es decir, todo lo que depende del arquero.

En las diferentes relaciones con los demás o las acciones que se llevan a cabo, los resultados son cosas externas, es decir, no dependen de mí. Por el contrario, siempre ha de cuidarse aquello que depende de mí, teniendo por indiferente lo que no. Si alguien se comporta mal conmigo, así sea mi padre, lo importante es siempre añadir al comportamiento el “modo correcto”. Así puede sacarse provecho de todo, así tenemos en nuestras manos la varita de Hermes. Entonces, el conseguir o no “el campo, o el dinero” es algo indiferente, algo que debe ser, en términos de la exposición del diálogo entre estoicos y peripatéticos, elegido mas no deseado por sí mismo.

Por lo tanto, el aspecto del cuidado, de usar con cuidado y habilidad las materias, resulta de gran importancia, y, al menos en las palabras, no se deja descuidado, pues la propuesta de Epicteto se orienta también en este aspecto de formas muy interesantes, como acabamos de ver. Y digo que resulta interesante, pues permite replantearnos nuestra forma de entender las situaciones. ¿No será que así podemos obrar así sea un poquito mejor? Entonces no se trata de la magnanimidad sin más, no. Nuestra manera de obrar es igualmente importante para esta concepción, y esa importancia destaca en su planteamiento teórico, pues los diferentes exámenes que hemos hecho de su filosofía no descuidan este aspecto.

El segundo tópico, el del impulso a la acción, al estar relacionado con la noción del deber, de lo que debe hacerse y cómo, estaría del lado del cuidado, pues se trata de, aun cuando lo externo es indiferente, no llegar a ser descuidado con ello, pues el uso de esas cosas es lo que depende de mí.

Entonces notamos una relación muy fuerte entre este tópico y el primero, pues la consideración de los objetos de deseo y rechazo tiene un gran impacto sobre cómo nos comportamos, como acabamos de ver. En esta propuesta, el comportamiento correcto está determinado también por el ejercicio en el tópico de los deseos y rechazos.

Una muestra de esto es ese aspecto tan llamativo e importante de la obra de Epicteto, el deber de mantener las relaciones. Las personas con las que nos relacionamos son indiferentes en la medida en que *no dependen de mí*. Sin embargo, si llego a descuidar mi relación con ellas, estaría *descuidando la persona que soy*, y ese deber de mantenerlas resulta favorecido por el ejercicio en el primer tópico.

Esto quiere decir que no estoy actuando de un modo que me resulte conveniente, pues lo realmente conveniente es adoptar las actitudes de cuidado con los demás que ya hemos descrito. Entonces, estamos ante la distinción entre las materias y el uso de las mismas, y vemos, de nuevo, que usarlas descuidadamente es un mal para el *albedrío*, para el sí mismo.

Puede leerse en este sentido el siguiente pasaje. Epicteto está en medio de una conversación en la cual se busca saber qué diferencia al animal racional de los demás animales, de modo que, ocupándose de eso, pueda ponerse a salvo:

Busca y hallarás que son distintos en otra cosa. Mira si no será en comprender lo que hace, mira si no será en la sociabilidad, si no será en la lealtad, en el respeto, en la cautela, en la inteligencia. ¿En qué reside el mayor bien y el mayor mal de los hombres? En donde reside la diferencia. Si salva eso y lo mantiene defendido y no destruye el respeto ni la lealtad ni la inteligencia, entonces se salva también. Pero si alguna de estas cosas se echa a perder y es conquistada, entonces él también se echa a perder (*Dis I, XXVIII, 20 – 22*).

Este pasaje sugiere que el animal racional posee, por naturaleza, cualidades como la lealtad, el respeto, la sociabilidad. Esto recuerda a la exposición de la *oikeiosis* en su segunda versión, pues en ella se buscaba sacar al sujeto de sí mismo -en la primera versión, la *oikeiosis* solo daba cuenta de

lo que el animal hace en pro de sí mismo- para poder dar cuenta de este en su relación con los demás, para dar cuenta de su naturaleza social.

Entonces se tomaba como punto de partida el amor natural que se siente por los hijos¹³, y se buscaba extender este sentimiento hacia los demás seres humanos. Esta ampliación de ese sentimiento se daba cuando el ser racional llegaba a comprender que, dado que es un ser social, resulta conveniente para sí mismo adoptar esas actitudes de cuidado hacia los demás. Es por esto por lo que, si alguna de esas cosas se echa a perder, el animal racional también, pues esas cualidades, al ser de provecho para su naturaleza social, están relacionadas con el sí mismo que le es propio.

Podría pensarse que estamos ante una postura semejante, y encontramos que, en la medida en que esas actitudes hacen parte de la naturaleza del ser humano, que es algo propio de este, resulta imperativo que el animal racional cuide de ello. Sin embargo, la manera en que nos vemos afectados por esto resulta algo ajena a nosotros, creo.

Si perdemos una fortuna o una propiedad, no dudaremos en decir que esto nos ha perjudicado, pero si somos irrespetuosos con alguien, si fallamos con nuestros padres, ¿así de pronto veremos nuestro perjuicio, nos sentiremos perjudicados por ello?

¿No hay una capacidad en el alma, de tal modo que el que la consigue resulta beneficiado y el que la pierde castigado? ¿No tenemos por naturaleza el respeto? ¿El que pierde eso no es castigado, no se ve privado de nada, no pierde nada de lo suyo? ¿No tenemos una cierta lealtad natural, un amor natural, una servicialidad natural, una mutua tolerancia natural? Entonces, el que se consienta a sí mismo ser castigado en esas cosas ¿ése va a salir indemne y sin castigo? (*Dis II, X, 23*).

Si aceptamos que hacen parte de nuestra naturaleza esas actitudes, si optamos por creer que nuestra racionalidad no es solo la capacidad de entender y transformar, sino que implica unas “responsabilidades”, que conlleva una determinada manera de vivir, entonces esta postura puede llegar a tener sentido.

Si una persona insulta a otra y se le dice que se está echando a perder como persona respetuosa, si además sucede que por eso consiguió, por ejemplo, un dinero, y no considera que ser respetuoso hace parte de la persona que es, ¿entenderá que se está echando a perder como persona, que se está olvidando de quién es? ¿Sufrirá ese castigo?

Esta es una consecuencia del principio establecido en la exposición de la *oikeiosis*, aquél según el cual el ser vivo hace todo en favor de sí mismo, de su propia conservación. Dado que el sí mismo del que se apropia el ser racional está comprendido, en parte, por esas actitudes, todo cuanto haga debe estar dirigido al cuidado de ello, pues esto representa el bien para él. Si obra contrariamente, si echa a perder estas cosas, no está sino echándose a perder a sí mismo, pues esas actitudes son parte del sí mismo del que se apropia.

Luego se habló de la superación del punto de vista objetivo, y creo que esto puede asociarse con la magnanimidad, pues el resultado de ello era considerar cualquier suceso humano -no dependiente de mí- como algo mínimo, sin importancia, es decir, indiferente, como habíamos determinado al hablar de la magnanimidad.

Sin embargo, también implicaba tener presente al todo en cada momento, no obrar como un ser independiente, lo cual está en relación con el cuidado, pues se trata de cierta “responsabilidad” o manera de actuar que se hace en beneficio del todo, y no en beneficio propio, pues el todo es superior a la parte. Y no solo se trata de obrar, sino, como vimos, de trabajar de igual manera la disciplina del deseo.

El tercer tópico, el de los asentimientos, al ser el juicio el origen de los movimientos del alma, tiene influencia en la totalidad de la vida. El ejercicio en este terreno busca cambiar nuestros “pareceres” que son desviados, pues es esto lo que se pone en práctica y la causa de que actuemos y deseemos como lo hacemos.

Entonces podemos relacionar esto con ambas partes de la coexistencia, pues, por un lado, al corregir los juicios se logra tener por indiferente lo que no depende de mí, y, en consecuencia, se logra poner a salvo la tranquilidad, la imperturbabilidad.

Por otro lado, al ubicar el bien correctamente -esto es, del lado de la justicia, la lealtad, la amistad- se logra poner a salvo el respeto, la fidelidad, las relaciones, de modo que no se estaría obrando descuidadamente con lo importante. Si esas cosas las poseemos por naturaleza y son propias del ser racional -a diferencia del cuerpo, el cual comparte con los demás animales-, ser descuidado con ellas es ser descuidado consigo mismo, y esto claramente sería un mal.

Esto nos permite ver que ambas partes de la coexistencia, tanto la magnanimidad como el cuidado, vienen a ser, para el animal racional, deberes naturales, a saber, el deber de cuidar de sí mismo, de la auto-conservación. Ahora, esa manera de cuidar de sí mismo, de cumplir con esos deberes

naturales está directamente relacionada con una inquietud que atravesó el presente capítulo: ¿cómo se relacionan la distinción fundamental y la concordancia con la naturaleza en tanto modelos para dirigir la vida correctamente?

Hemos visto que toda esta propuesta se fundamenta, de hecho, sobre estos dos grandes pilares: la distinción fundamental y la concordancia con la naturaleza. Esto quiere decir que, como hemos dicho ya, la propuesta acerca de la coexistencia entre magnanimidad y cuidado adquiere sentido sobre la base de estos modelos.

La solución a lo problemática que puede resultar esa coexistencia es la distinción entre las materias y el uso, distinción que va muy de la mano con la que hemos llamado distinción fundamental. Poder usar con cuidado lo que resulta indiferente implica, en cada instante, tener presente lo que depende y lo que no depende de mí, y ese “tener presente a cada instante” está determinado por un ejercicio, a saber, lo que llamaríamos una vida dedicada a la filosofía, en donde aparecen tanto la distinción como la concordancia como modelos para dirigir la vida de un modo correcto, esto es, para ser tanto magnánimos como cuidadosos.

Creo que la postura de Epicteto permite dar fuerza a la parte del cuidado, aquella que, según los peripatéticos, quedaba destruida por la magnanimidad. Sin embargo, aquella discusión no se dio en esos términos, y considero pertinente hacer un par de aclaraciones al respecto.

Al ver el diálogo entre estoicos y peripatéticos, veíamos que la discusión giraba en torno a la valoración que defendían los estoicos, en torno al supremo bien por el que abogan. Para estos, el único bien es lo moral y el único mal el vicio, y vamos a encontrar en Epicteto esta misma postura, pero, en otros términos: hay cosas que dependen de mí -mi comportamiento: lo moral (único bien) y el vicio (único mal)- y otras que no -lo indiferente-.

La objeción de los peripatéticos es que, de esa manera, se descuida el cuerpo y las obligaciones con los demás y la patria. Ahora vemos que, al ubicar correctamente el bien, al poner del lado de lo conveniente el respeto, la fidelidad, las relaciones, todo esto se salva. Mas, si llegamos a conceder que algo ajeno a esto, algo que *no depende de mí*, sea considerado bueno, todo esto se pierde.

Pero la propuesta de Epicteto acerca de los roles resulta muy afortunada en este punto, pues implica que *la persona que uno es* está constituida por los diferentes roles, de modo que al descuidarlos se están abandonando los deberes naturales, se está abandonando uno a sí mismo, según el principio

de la *oikeiosis*, pues ese sí mismo que se cuida está determinado, en parte, por las relaciones que se guardan con los demás.

Entonces podemos decir que el respeto, la fidelidad y demás actitudes que nos hacen cumplir adecuadamente esos roles, son algo de hecho valioso, pues guardan una relación con el sí mismo del que se apropia el ser racional. Sin embargo, ¿bastará esto para poner alto a esas objeciones?

Habíamos visto que la respuesta estoica era que, dentro de lo indiferente, aún hay una distinción más por hacer: hay cosas preferibles y rechazables. Para ponerlo en términos que hemos venido trabajando, aun cuando no se siente ni deseo ni rechazo por las cosas externas -lo que no depende de mí-, algunas de estas cosas se toman cuando aparecen.

Sin embargo, los estoicos hacían énfasis en que esas cosas debían poseer cierta estima, mas no eran constitutivas de la vida feliz, razón por la cual no había un impulso o rechazo hacia tales cosas, lo cual aseguraba la tranquilidad del ánimo. Es muy importante este punto, pues una crítica emitida por los peripatéticos es que, si lo externo es todo indiferente, si no hay diferencia alguna entre esas cosas, la sabiduría queda destruida.

Entonces podemos ahora preguntarnos por la postura de Epicteto al respecto, lo cual es muy difícil de determinar, pues no hay un pasaje en el que se hable de esta teoría de los preferibles. Si se consulta algunos comentaristas las opiniones están divididas. Entonces ¿cómo podemos determinar si en efecto Epicteto acepta y toma como parte de su filosofía esta propuesta?

5.5. A PROPÓSITO DE LA TEORÍA DE LOS PREFERIBLES: ¿ADOPTA EPICETETO ESTA POSTURA?

Miremos las razones que hay de lado y lado. Stephens recoge algunas en su libro *Stoic Ethic*.

Epictetus and Happiness as Freedom:

'All material goods and bads, all which are contrary to our passions, are purely imaginary goods and bads; only that which depends on us is good or bad, all which does not depend on us is indifferent. This postulate is the key to the entire morality of Epictetus who announces it with the most intransigent clarity abandoning the theory of 'preferables' by which traditional Stoicism had wanted to distinguish finely a formula which could appear too emphatic (Le Hir, 1954: 75; citado en Stephens 2007, 75);

'But he [Epictetus] knew that the relative valuation of the "things according to nature" had led to many difficulties and compromise solutions within his school. ... That is the reason why he himself prefers a bipartition which admits no intermediate grade' (Pohlenz, 1948: 329-30; citado en Stephens 2007, 75).

Bonhoffer (1894: 43) correctly observes that Epictetus does not use the terms proegmenon and 'apoproegmenon,' but operates entirely with the same concepts. He is correct to say that for Epictetus externals are indifferent in so far as they contribute nothing to the happiness or unhappiness of the individual, and that some externals have a relative value while others have a disvalue (the former being relatively according to nature, the latter being contrary to nature). Epictetus' concern is to emphasize that all externals as a group are of no importance at all compared to moral matters. Within the class of indifferents which are kata phusin he does not rank externals so that they have varying degrees of worth relative to each other, as 'relative value' may suggest. I think it more salutary to describe the value of externals which are kata phusin as possessing conditional, provisional, and instrumental worth. Epictetus' innovation is to concentrate on how the use of externals may be according to nature (and reason) or contrary to nature (and reason), and this is determined by the context in which and the purpose for which they are used (as is clear from 2.5.24³³) (2007 74 – 75).

³³ Aquí las referencias a las *Disertaciones* aparecen en arábigos. En nuestra forma de citar sería: *DIs II, V, 24*.

Esta última postura toma un pasaje que ya hemos trabajado, un pasaje que además es muy pertinente, pues es el capítulo que se pregunta cómo coexisten la magnanimidad y el cuidado (*Dis II, V*). Sin embargo, la interpretación que entonces se ofreció fue muy diferente, pues se tomó como un pasaje importante a propósito de ubicarse en el Universo, saber que solo se es una parte del todo.

Si estamos en lo correcto con esa interpretación, las consecuencias son muy diferentes a la postura de los preferibles. Según la interpretación de Bonhoffer, si entiendo bien, ese pasaje sugiere que hay cosas externas que tienen un valor instrumental y, por lo tanto, no contribuyen nada a la felicidad -y no por eso dejan de poseer ese valor-. Sin embargo, esas cosas indiferentes pueden usarse de acuerdo con la naturaleza o contrario a ella, y esto está determinado por el contexto y la forma en que se usan.

Si Epicteto sostiene esta postura en el mentado pasaje, tendríamos que interpretarlo diciendo que lo externo, que es indiferente, se usa de acuerdo con la naturaleza cuando uno se tiene a sí mismo por lo que es, una parte, de modo que unas veces tocará pasar por la enfermedad, por la pobreza, etc.

Sin embargo, no veo que ese sea el sentido del pasaje. Se está hablando de dos opciones: o se tiene uno por el todo o por la parte. Si sucede lo primero, entonces será adecuado para mí, *en tanto absoluto*, tener salud, riquezas, etc. En otras palabras, que todo suceda en beneficio propio, como sucede con el todo, y esto es lo que corresponde al punto de vista subjetivo, es decir, a quien no ha llegado a comprender el orden del Universo y aun concede valor a lo que sucede a su alrededor (al ser esto algo externo, que no depende de mí, es indiferente, no posee valor).

Por otro lado, si uno se ve a sí mismo como un parte, como lo que es, esas cosas que, al tomarme como absoluto, consideraba como acordes con mi naturaleza, dejan de ser valiosas y, por lo tanto, no cabe sentir deseo o rechazo por ellas, pues soy solo una parte. Entonces, cuando comprendo que solo soy una parte, cuando trasciendo el punto de vista subjetivo, en vez de esperar solo riquezas, salud, fortuna, comprendo que, como parte, he de esperar también la enfermedad, la pobreza. Bueno, pero si ese es el orden natural de las cosas *¿por qué te enfadas?*

Me parece que ese punto deja ver que todo cuanto sucede en el mundo deja de tener importancia (todo lo externo, lo que no depende de mí), pues aun cuando me toque estar enfermo no hay

razones para enfadarme, y al igual con la pobreza y todo lo que normalmente se llaman males. El punto es que, de hecho, esas cosas no son males, ni bienes sus contrarias, pues no es conforme a la parte que lo que suceda sea en su beneficio: esto es propio del todo, de modo que resulta ser algo *indiferente* para el animal racional. En otras palabras, a las cosas externas las llamamos conformes o discordes con la naturaleza cuando aun no hemos trascendido el punto de vista subjetivo. Una vez alcanzada la consciencia objetiva de sí mismo, estas cosas dejan de ser valiosas, son indiferentes.

Si esto es así, el pasaje muestra algo muy diferente a la postura de los preferibles. De hecho, hay varios pasajes a propósito de los roles que parecen hacer más fuerte la idea según la cual Epicteto no adopta la teoría de los preferibles.

Recuerda que eres un actor que interpreta un papel asignado por el poeta que escribió el drama. Será un papel breve, si él quiere que sea breve; largo, si quiere que sea largo. Si quiere que interpretes a un mendigo, preocúpate de hacerlo con talento, lo mismo que si se trata de un cojo, de un gobernante o de un hombre ordinario. Pues lo tuyo se limita a eso: interpretar correctamente el papel que has recibido. Elegirlo es cosa de otro (*Manual, 17*).

Podría pensarse que Epicteto no adopta la teoría de los preferibles por pasajes como estos, pues da igual las diferentes circunstancias que una persona pueda vivir, da igual tener dinero, salud, o no tener esas cosas. Por lo tanto, lo externo, lo que no depende de mí, es indiferente en un sentido, según los peripatéticos, comprometedor, pues no hay diferencia alguna entre estas cosas.

Esto mismo puede apreciarse en el pasaje de “la varita de Hermes”, pues “todo lo que me des lo haré yo bienaventuranza, felicidad, venerabilidad, objeto de envidia”. Quien llega a comprender el orden del Universo, quien se ejercita efectivamente en los tres tópicos con la distinción fundamental a la mano, en concordancia con la naturaleza, sacará provecho de todo, sea lo que sea. En otras palabras, el sabio siempre será feliz, con independencia de lo que suceda a su alrededor.

Sin embargo, sería precipitado decir que por eso la sabiduría queda destruida, pues ciertamente Epicteto hace un gran énfasis en lo necesario que es esta para la vida. Creo que no sería válida la objeción de los peripatéticos pues aun cuando lo externo es indiferente y entre esas cosas no hay diferencia, la sabiduría sí tiene un gran trabajo por hacer: lo esencial de esta no reside en elegir

entre ciertas cosas dado su valor³⁴, sino en poder cumplir adecuadamente con todos los deberes naturales y adquiridos que tiene cada uno, y para ello debe dirigir la vida de maneras muy determinadas: escoger lo que se debe hacer y cómo hacerlo, qué desear y qué rechazar, y todo lo que hemos visto. Es en este quehacer suyo que debe tratar con las cosas que no dependen de nosotros, y en ese uso alcanza su bien o su mal.

En otras palabras, la distinción entre las materias y el uso de las materias resulta vital en este punto, pues permite a los estoicos, y en particular a Epicteto, sostener que las responsabilidades no quedan eliminadas y que, de hecho, el sabio estoico, tiene muchas por cumplir. Y responsabilidades de todo tipo: con los demás, con el estado, consigo mismo, con el Universo, tal como hemos dicho.

³⁴Me parece que esto queda claro en pasajes como el de la varita de Hermes, pues no importa lo que venga, lo que importa es cómo lo uso, así que no hay ningún valor en esas cosas externas; ellas solo representan la ocasión para añadir al comportamiento el “modo adecuado”, o, en palabras del pasaje, para ejercitarme.

5.6 LA IMPORTANCIA DEL CUIDADO: EL SABIO ES DE PROVECHO PARA SU CIUDAD.

Tal como quedó sentado en la exposición de la *oikeiosis*, el animal racional no puede dejar de contribuir al todo al buscar su propio bien. Este es un aspecto que también destaca en la filosofía de Epicteto, lo cual podría ser una base importante para no concebir esta filosofía como algo que “separa” al sabio de su ciudad y sus ciudadanos, como podría sugerirlo la crítica según la cual se descuidan todos los deberes. Antes bien, el sabio estoico es de provecho para su ciudad.

Que cada cual se ocupe de su labor. Si tú eres capaz de confeccionar otro ciudadano leal y respetuoso en lo que merece respeto, ¿acaso no le rindes servicio [a la patria]? Por supuesto que sí. Y por lo tanto no serás inútil para tu patria (*Manual, 24*).

Tal y como hemos dicho, la valoración de las cosas sufre una transformación cuando se opta por una vida filosófica, de modo que, en este punto, nos encontramos con algo similar: el filósofo tiene un papel muy importante en la sociedad, a saber, un papel formativo. Ahora, en la medida en que ese es el mayor y único bien, el filósofo es de gran utilidad a la sociedad y a sus conciudadanos, pues les procura este.

Ese papel formativo, esa labor educativa no es otra cosa que todo lo que hemos descrito, todo ese proceso de formación que el filósofo debe pasar él mismo: corregir los juicios, opinar correctamente, no dejarse arrastrar por lo que *no depende de mí*. En la medida en que la causa del error es la ignorancia (como aparecer en *Dis. I, XXVI, 7*), el sabio sería de ayuda al apartar la ignorancia de los demás, de modo que no anden equivocados sobre lo más importante. Y es preciso tener presente que esos errores, aquello que busca aliviar el filósofo, arrastra a las personas a la desdicha. La cura, por el contrario, a la felicidad.

Entonces vemos que la propuesta de Epicteto realmente pretende cobijar ampliamente la parte del cuidado, y hace un gran esfuerzo por sostener que es algo conveniente para los seres racionales obrar adecuadamente, y no solo en el aspecto de la magnanimidad: si alguien descuida el respeto, las relaciones, los deberes naturales y adquiridos, se echa a perder como persona, olvida quién es, se vuelve desdichado.

Como se había insinuado, esto se logra, en opinión de Epicteto, solo al ubicar el bien y el mal, en la *prohairesis*, teniendo el resto por indiferente. Si se cambia de localización el bien, se destruyen las relaciones, surgen los conflictos. Por lo tanto, al “sacrificar” lo externo se consigue el verdadero bien, y esto no se logra sin ser de beneficio para los demás: la correcta ubicación del bien procura grandes cosas.

“Soy tu padre”. Pero no eres el bien. “Soy tu hermano”. Pero no eres el bien. Pero si lo situamos en un albedrío correcto, ese mismo mantener las relaciones resulta un bien y, además, el que se aparta de ciertas cosas externas es el que consigue el bien. Tu padre se guarda el dinero. “Pero no me perjudica”. Se quedará con la mayor parte del campo. “Con todo lo que quiera”. ¿Verdad que no se quedará con la mayor parte del respeto, ni de la lealtad, ni del amor fraterno? (*Dis. III, III, 7*).

Por lo tanto, vemos que no es tan fácil decidir si en efecto esta propuesta lleva a un descuido, tal como lo señalan los peripatéticos, pues es esa es una parte vital de la misma, como nos hemos esforzado en mostrar. Entonces, si bien parece que Epicteto, en mi opinión, no adopta la teoría de los preferibles -la respuesta a la objeción de los peripatéticos-, tiene buenas razones para decir que no está aconsejando un descuido. Por el contrario, es un deber natural no ser descuidados.

Realmente vemos cuán compleja es esta coexistencia, y vemos que ambas partes son igualmente necesarias, pues dan cuenta de distintos aspectos de nuestra vida. En suma:

Y aquí imaginamos que la tarea del filósofo es algo de este tipo, que debe armonizar su propia voluntad con los sucesos, de modo que ni suceda en contra de nuestra voluntad algo de lo que sucede ni deje de suceder algo de lo que no sucede cuando nosotros queremos que sí. De lo que resulta, a quienes lo sostienen, el no fallar en lo que desean, el no ir a parar en lo que rechazan, el pasar la vida sin tristeza, sin miedos, sin perturbaciones, de acuerdo con uno mismo entre los compañeros, observando los comportamientos naturales e impuestos de hijo, de padre, de hermano, de ciudadano, de hombre, de mujer, de vecino, de compañero de viaje, de gobernante, de gobernado (*Dis II, XIV 7 – 8*).

Entonces si tenemos que decidir, ¿qué diremos? ¿realmente es posible esta coexistencia? Y más importante aún, ¿se puede vivir algo así, es practicable? ¿Qué nos dice esto sobre nuestras vidas? Estas preguntas deben hacerse si queremos entender la filosofía tal como lo hace Epicteto, pues “lo importante no son los argumentos y las demostraciones, sino la forma en que vivimos”.

Hemos expuesto la postura de Epicteto de modo que se pueda hacer frente a las críticas que ya habíamos mencionado. Sin embargo, creo que a esta se le puede hacer una objeción que, en cierta medida, está muy relacionada con la de los peripatéticos, pero dirigida a algunos principios que los estoicos sostienen y llegan a ser contradictorios.

6 CRÍTICAS A LA POSTURA ESTOICA Y A EPICTETO A PROPÓSITO DE LA COEXISTENCIA ENTRE MAGNANIMIDAD Y CUIDADO

Habíamos visto que uno de los resultados de ese proceso formativo del filósofo es la toma de conciencia objetiva de sí mismo, es decir, el reconocimiento de lo que uno en realidad es: una parte. Esto implicaba una serie de cosas que parecen ser contrarias a la pretensión de ser imperturbables. Entonces podríamos plantear la cuestión en los siguientes términos:

Cuando uno es solo una parte y, además, se es consciente de ello, las cosas externas como tener salud, dinero, fama, dejan de ser valiosas y se declara que son *indiferentes*. Querer esas cosas para uno mismo es tomarse como el todo y no como la parte, pues es conforme al primero tales cosas. Por otro lado, la magnanimidad, con todo lo que ella implica, se puede definir como un ánimo que se sobrepone a cualquier circunstancia y, en esa medida, podemos caracterizarla como una cierta imperturbabilidad, una tranquilidad constante e ininterrumpida.

Bueno, pero ¿sigue siendo conforme a la parte querer la tranquilidad del ánimo en todo momento? Si querer salud es tomarse como el todo, ¿no lo sería querer estar siempre tranquilo, ser imperturbable? Si por el todo me toca pasar enfermedades, pobreza, ¿no tendré también que ser desdichado o que preocuparme? ¿No se pone mi tranquilidad por encima de todo, incluso *del todo*?

Una cara de esa toma de conciencia objetiva de sí mismo es la de la imperturbabilidad, es decir, la de tener por indiferente lo que suceda en tanto la parte y lo que acontece a esta no es tan importante. Por otro lado, tenemos que esa toma de conciencia debe implicar en la persona un cambio a la hora de actuar y vivir que tiene que ver más con el aspecto del cuidado: no hay que obrar ni decidir como un ser independiente, hay que tener presente al todo.

Entonces, este principio parece muy extraño si tiene dos consecuencias opuestas: todo lo que suceda en el mundo (lo externo) es indiferente. Esto es una aplicación más de la regla con que disponemos para ejercitarnos en los tres tópicos, pues hay que examinar cada cosa y, si no depende de mí, declarar que es indiferente, que nada tiene que ver conmigo (v. *Dis. III, III, 15* ya citado). Por otro lado, hay que tener presente al mundo en el que vivimos, de modo que no obremos descuidadamente con este. Ya vemos cómo empiezan a emerger los problemas.

Llegar a despreciar los acontecimientos humanos es el resultado de la toma de conciencia objetiva, pues gracias a esta nos percatamos de que todo sucede en beneficio del todo. Sin embargo, la

imperturbabilidad, esa tranquilidad constante y perpetua, puede identificarse con ese error de “tomarse como el todo”, pues en realidad es similar a si quisiéramos siempre tener salud: eso es tomarnos por lo más importante de todo.

Sin embargo, acá hay que ir despacio y poner en claro ciertos matices que son muy importantes. Por un lado, la clasificación de bienes y males hace que esa pretendida tranquilidad dependa solo de mí, y esta es una razón para afirmar que no es insensato buscar la imperturbabilidad, que no es contrario a como el Universo está organizado, según la interpretación estoica de ese orden, claro está.

Por otro lado, hay una razón más en favor de este punto. La salud se refiere al cuerpo, mientras que la tranquilidad a lo que hemos caracterizado como la razón. Esto establece una diferencia muy importante, pues se trata de lo que es usado -el cuerpo, algo diferente al yo- y lo que usa -la razón-, esto es, lo que *no soy yo* y lo que *soy*, de modo que se puede decir que yo -razón- uso del cuerpo

La racionalidad es lo que nos diferencia de los animales, y esto es algo que compartimos con la divinidad, porque “solo ellos [los seres racionales] por naturaleza participan de la relación con la divinidad ligados a ella por la razón” (*Dis. I, IX, 5*). Si los dioses expusieran a coacción aquella parte que ellos mismos se han extirpado para dársela al animal racional, dejarían de ser dioses (pues se exponen ellos mismos a coacción)¹⁴.

Por lo tanto, es conforme a la naturaleza de la racionalidad estar libre de impedimentos, lo que, como hemos visto, permite que esa imperturbabilidad depende de nosotros. Sin embargo, ¿suena esto plausible? Si seguimos la indicación de Epicteto, que lo importante es como se da esto en la vida, encontramos que esa idea de la imperturbabilidad otorgada por el parentesco divino acarrea ciertas consecuencias que pueden ser contrarias a otros principios, como hemos venido mostrando.

Un punto muy importante en la ética estoica es la toma de consciencia objetiva, es decir, saber darse su lugar en el Universo, y en general, saber ocupar su lugar, mantener la persona que uno es. Esto es algo que Epicteto destaca constantemente de Sócrates, aquél que se mantuvo en su lugar de filósofo, quien no lo abandonó aun estando en juego su vida. De igual manera vimos este ejemplo con Helvidio: hay que saber cuál es el lugar que yo ocupó y mantenerse firme en él.

Ahora, hay roles que se van adquiriendo y otros que por naturaleza tenemos. Todos compartimos uno muy especial: el de seres humanos, y este implica, entre otras cosas, darse su lugar en el Universo. Una consecuencia de ello es tener presente, en cada momento, al todo, al Universo.

Por otro lado, una de las cosas que hace posible la imperturbabilidad es tener por indiferente todo lo que no depende de mí, lo externo, y entonces podríamos decir que las cosas que suceden en el Universo, en el mundo en que vivimos, terminan siendo indiferentes según la aplicación de la distinción fundamental, pues, en realidad, lo que sí depende de mí, lo no indiferente, es cómo se hace uso de esas cosas. Entonces, ¿no se pone mi tranquilidad por encima del todo? Tal vez el sabio estoico deba también preocuparse por lo que pasa en el Universo, más si lo que pasa afecta negativamente a este.

Esta crítica implica una crítica más, y es que, para que esas cosas, las externas, importen, deben dejar de ser indiferentes, pues de otro modo no hay razones para preocuparse por lo que suceda. El problema de esto es que tendríamos que aceptar, de acuerdo con esta propuesta, que hay que mantenerse tranquilos y no dejarse afectar aun cuando el mundo en el que vivimos y tanto debería importarle al sabio, a quien ha trascendido el punto de vista subjetivo, esté siendo tan gravemente afectado, como está sucediendo hoy día, por ejemplo: “Que alguien lleve esa actitud a lo que depende del albedrío y yo le doy mi palabra de que se mantendrá en calma, **sea como sea lo que le rodee** (énfasis mío; *Dis III, III, 19*).

Sería inconcebible para el sabio, creo, que se ponga en arriesgue la tranquilidad, inclusive por el todo, según lo que venimos diciendo. Pero, al mismo tiempo, este debe ser objeto de preocupación en todo momento, pues no hay que obrar ni pensar nada sin tener presente al todo. El problema es que ni siquiera el Universo, la naturaleza y sus obras, merecen un valor en sí mismo, y acá llegamos a las críticas que hacían los peripatéticos.

En efecto, según todo lo que hemos dicho, podemos afirmar que las cosas no poseen un valor en sí mismo, y solo representan para el sabio una ocasión para obrar correctamente. Esta es otra forma de expresar la distinción entre las materias y el uso de ellas. Pero, ¿cómo pueden sostener esto los estoicos al tiempo que abogan por el amor natural hacia la propia prole, amor que debe extenderse hacia los demás humanos, e incluso el mundo?

Pero si los estoicos no pueden sostener ese amor natural por los hijos, la *oikeiosis* en su segunda versión quedaría sin fundamento, lo cual dejaría imposibilitados a los estoicos para hablar del aspecto social del ser humano, que es el que está peligrando en este momento, pues sus relaciones con los demás se basan en ese amor.

Y podríamos extender esta crítica a diferentes aspectos de la vida de una persona. ¿Estaríamos dispuestos a afirmar que nuestros, padres, hermanos, hermanas, hijos, amigos, etc., no poseen un valor en sí mismo y solo representan la ocasión de comportarme como se debe? ¿Es esto algo humano?

Los estoicos podrían intentar responder que, en tanto se trata de personas, se está hablando realmente de simples partes del todo, y esa actitud de sobrevalorarlos es propia de quien no ha llegado a comprender el orden natural del Universo. Pero tendrían que estar dispuestos, creo, a no ser tan enfáticos e insistentes con las relaciones, pues ser un buen hijo y conservar el amor fraterno no es solo cuestión de renunciar a ciertas cosas externas, aunque ciertamente eso ayude, y es un punto muy importante que tiene Epicteto a su favor.

Ser un buen hijo, un buen padre y, en general, mantener adecuadamente las relaciones, es algo que exige valorar a las demás personas, pues el afecto no nace de la simple utilidad. Además, parece realmente absurdo pedir una actitud semejante a cualquier persona, pedirle que no valore en sí mismos a sus *seres queridos*. Si esto es así, entonces esa parte del cuidado, del vigilar las relaciones y los roles, parece impracticable si se mantienen los principios que hemos mencionado como contrarios a estas actitudes.

Esto es en cuanto a las relaciones con los demás. Pero hay algo que resulta, en mi opinión, un error *fundamental* para la filosofía estoica de Epicteto. La superación del punto de vista subjetivo implica que el Universo es lo más valioso y a lo que queda sometido lo demás. Pero, por otro lado, debemos tener esto por indiferente, negarnos a conceder un juicio de esas cosas como si fuese algo bueno o malo, aceptar que nada tienen que ver conmigo.

Si el planeta tierra se está acabando por culpa de lo seres humanos¹⁵, ¿qué hay que hacer, con qué regla mediremos esto? ¿Está entre las cosas que dependen de mí o no? Como no depende de mí hay que declarar que nada tiene que ver conmigo, es indiferente, no es ni bueno ni malo. Acá hay varios problemas por señalar.

Primero, hay que aclarar que al hacer esta crítica no se espera del sabio estoico que ande enfurecido, entristecido y hasta arrancándose las vestiduras por cuantas cosas malas pasan en el mundo. Creo que el punto de ser sabio, sabio en la vida, de alguna manera debe estar relacionado con una cierta tranquilidad al reaccionar sobre lo que pasa, de estar tranquilo para poder tomar la mejor decisión y no actuar preso de la ira.

Sin embargo, no se trata de una tranquilidad que tenga su génesis en una indiferencia respecto a esas cosas que suceden, lo cual marca una gran diferencia con la postura estoica, aunque se trate del mismo ideal de saber reaccionar frente a lo que sucede. Es en este último caso en el que vemos problemas, pues hay cosas que sí merecen ser llamadas *males* y otras que merecen ser llamadas *buenas*, dentro del género de cosas que llamamos externo, indiferente.

Negar que ciertas cosas que suceden sean buenas o malas porque son externas y, por lo mismo, indiferentes, puede resultar en una cierta “separación” de la persona con su entorno, pues una condición o característica de todo ser vivo es afectar y dejarse afectar por su entorno. Sin embargo, esa indiferencia puede poner una barrera a cambio de dejar “indemne” a la persona, a cambio de esa imperturbabilidad.

Sería un riesgo de esta postura que una persona no pueda responder adecuadamente a lo que suceda en el mundo, pues esas son cosas indiferentes, y esto sería obrar descuidadamente, pues si hay cosas que suceden en el mundo, cosas digamos injustas que no dependen de mí, que son algo externo, y el sabio declara que es algo indiferente, que no es un mal, podría ser descuidado con lo que depende de él: su comportamiento, sus roles, la persona que es.

Quisiera, entonces, poner en cuestión esa noción de preocupación tal como aquí se la define. Mi preocupación, según las distinciones que hemos destacado, está dirigida hacia lo que depende de mí, hacia el uso de las materias. No hay que olvidar los aspectos positivos que ya señalamos de esta postura, pues en realidad no son poca cosa.

Sin embargo, al llevar esa actitud a otros aspectos de la vida u otras situaciones, descubrimos algo que tal vez sea contrario a ese aspecto tan llamativo de la filosofía de Epicteto acerca de las responsabilidades. Las cosas que suceden a nuestro alrededor son indiferentes, incluso en un sentido muy propio de la filosofía, en tanto la vida de los demás es algo ajeno a la materia del arte de la vida.

Esta forma de valoración nos llevaría a aceptar que, por ejemplo, una masacre es algo indiferente; las violaciones a niñas y niños pequeños es algo indiferente. Sí. Es cierto que Epicteto quiere insistir en la importancia del uso, pero esto no elimina que, en sentido estricto, esas cosas son indiferentes, no son ellas mismas objeto de preocupación. Ahora, ¿es esta la actitud de un sabio, entendiendo que el sabio es alguien que *debe* (incluso en un sentido como el de la *oikeiosis*) preocuparse por sus conciudadanos, por el mundo en el que vive?

El problema es, como bien lo señalan los peripatéticos, “la vana ostentación al establecer el supremo bien. Pues, cuando se afirma que sólo lo que es moral es bueno, se desdeña el cuidado de la salud, la atención a los intereses familiares, la administración del estado, la ordenada gestión de los negocios, los deberes de la vida; es preciso, incluso, abandonar esa moralidad misma” (*De finibus*, IV, 25).

Todo lo que hemos dicho revela un error fundamental: se sitúa a la razón en un lugar privilegiado. Para decirlo en términos ya usados, se toma por el absoluto. Pero esto implica un error que concierne al entendimiento de nosotros mismos, y de nuevo los peripatéticos son muy atinados: al concebirse como solo razón, el ser humano está abandonando su naturaleza.

Podemos seguir este error desde sus mismos inicios. Simplicio, en su comentario al *Manual*. Es preciso señalar, como aparece en la introducción de la traducción de Charles Brittain & Tad Brennan, que Simplicio tomó el *Manual* de Epicteto como un texto apropiado para la introducción al estudio del platonismo, lo cual resulta extraño siendo este texto propio de la filosofía estoica.

Sin entrar en mayor detalle, podemos señalar brevemente lo que resulta de provecho para esta investigación. El *Manual* es un texto conciso con fuertes preceptos dirigidos al ejercicio moral, pero también es un texto que fácilmente se sitúa dentro de fuertes tesis platónicas (*Simplicius on Epictetus Handbook*, pág. 4), como la que subyace a ese predominio de la razón que señalamos como problemático. Simplicio comenta:

But that someone who has his essence in accordance with a rational soul is the real and true human being, was demonstrated primarily by Plato – or rather the Platonic Socrates – in his dialogue with Alcibiades the fair, the son of Kleinias. Epictetus’ argument, however, takes this as a hypothesis, and teaches people who believe it the sort of life and deeds by which it is possible to perfect oneself as a human being of this kind [...] But, as I said, he does not demonstrate, but only takes it as a hypothesis, that this [the soul] is the real human being [...] if [1] the body is unmoving in itself and a corpse, and [2] the soul is the mover, and [3] we see in the case of the crafts as well that it is the craftsman who moves, and what is moved are the instruments of the craft, then [4] it is clear that the body has the status of an instrument in relation to the soul. So this (the soul) is the human being. Hence anyone who wants to care for a human being, should care for the rational soul, and be engaged with the goods which are proper to it. For someone who cares for the body is not caring for a human being, or even for something which is really ours, but only for an instrument. And someone

who is concerned with money and that sort of thing is not caring for a human being, or even the instrument of a human being, but only for the instruments of an instrument (*Simplicius on Epictetus Handbook, 3.1*).

Simplicio nos reproduce el argumento platónico que, según él, Epicteto toma como hipótesis para demostrar que el ser humano es realmente el alma y no su cuerpo y, por lo tanto, cuidar de sí mismo implica cuidar solo del alma, algo que realmente es muy claro en Epicteto.

Entonces, esa distinción entre lo que usa y lo que es usado, entre el alma y el cuerpo, es la base de aquello que quiero señalar como un error. Esta idea lleva a pensar que nosotros solo somos alma y nada más, lo que claramente establece una jerarquía, además muy fuerte: lo único importante es el alma, a la cual podemos identificar con lo que hemos venido llamando racionalidad.

Hemos intentado demostrar que esa relación de utilidad no solo la guarda la racionalidad con el cuerpo, sino, más bien, con todo lo que la rodea, pues las cosas externas, todo lo que no es esa racionalidad, son indiferentes y solo representan la ocasión para que ella, la razón, obre del modo adecuado. Ninguna de las cosas con que esta se relaciona merece ser llamada buena o mala, estas simplemente son usadas por ella, por la razón.

Por lo tanto, esa idea que aparece en el *Alcibiades*, que, como lo señala Simplicio, está a la base del pensamiento de Epicteto, es la causa de que nuestra racionalidad se ubique en un dominio tan grande que todo lo demás queda subordinado a ella, incluso el todo. Esto quiere decir que acá entran en conflicto dos grandes tesis estoicas, pues se supone que la superación del punto de vista subjetivo debía culminar en algo completamente distinto a lo que estamos enunciando; la razón se toma por el todo.

Por otro lado, la relación que se establece entre la razón y el mundo no parece ser muy conforme a la superación del punto de vista subjetivo, pues ella se pone como lo más importante y, en últimas, a lo que se somete lo demás, pues nada puede obstaculizarla.

Entonces, ¿cómo podrían entenderse esos dos principios de la toma de consciencia objetiva que hemos señalado como conflictivos? ¿Cómo podemos entender que una consecuencia de ello es dejar de dar tanta importancia a lo que sucede sin que esto choque con otros principios?

Creo que el punto central es lograr entender que hay cosas que suceden en el mundo y es normal que sucedan, no las podemos controlar, como la muerte, la enfermedad, la pobreza, y hasta aquí bien. Sin embargo, no podemos declarar que es “normal” que suceda, que resulta indiferente, que es de este mismo género de cosas, que violen niños y niñas, que se sometan pueblos enteros, que se masacre miles de personas, que extingamos la vida del planeta en el que vivimos, y todo cuanto ha pasado en nombre de la razón y de nuestro privilegio de seres racionales.

En este punto el estoicismo realmente se queda corto y no tiene cómo hacer frente a estas acusaciones, pues las responsabilidades con el entorno y con los demás se sacrifican en nombre de la imperturbabilidad. En otras palabras, en nombre del dominio de la razón.

Por lo tanto, ese ideal de magnanimidad y de imperturbabilidad pone en riesgo la otra parte de la coexistencia, aquella que es, a mi parecer, más significativa. Por el momento quisiera decir que no veo muy viable esa coexistencia, ni en términos de los principios que la sostienen, ni en lo practicable o vivible que pueda ser.

Digo que es el aspecto que para mí resulta más significativo, pues, aunque parezca extraño según lo que hemos venido diciendo, esta parte de la coexistencia y las tesis que la soportan permite hacer críticas a ese dominio tan grande de la razón. Ese conflicto que acabamos de señalar hace manifiesto que hay tesis que chocan porque apuntan en direcciones contrarias, porque sus conclusiones permiten tanto dar fuerza a ese predominio de la razón, como cuestionarlo y ponerlo en duda.

Retomemos una idea que, en lo personal, resulta completamente actual y muy atinada: hay que contemplar y comprender el mundo que nos rodea, entender las relaciones armoniosas que lo gobiernan, para extraer normas ulteriores de comportamiento, esto es, para establecer una norma, una moral.

Ciertamente nuestra vida no se gobierna de esta manera. Antes bien, estamos en un punto en el que es casi irreversible el daño que le hemos hecho a este planeta. La forma en que se ha dado el desarrollo de nuestras ciudades y nuestra cultura es completamente irresponsable con nuestro entorno, al punto que creemos que por comprender ciertas cosas que suceden a nuestro alrededor, estamos en completa libertad de hacer lo que queramos.

De nuevo, la razón se sitúa en una relación de dominio respecto al resto de cosas, lo cual elimina toda responsabilidad que pueda haber con el mundo que nos rodea. Resulta para nosotros hoy día fundamental entender que esto es lo que necesitamos, que no por comprender las cosas, estamos

legitimados para hacer lo que se nos antoja. Nuestra moral debe responder efectivamente a nuestro entorno.

Entonces habría que replantear las tesis que sostienen esta coexistencia, al menos en estos aspectos que acabamos de señalar como conflictivos. Si la filosofía es el arte de la vida, aquella que nos faculta para dirigirla correctamente, hay que entender todos los aspectos de nuestra vida de forma íntegra, y esto implica trascender nuestro punto de vista subjetivo, entender que estamos acá, así como el resto de los seres vivos, en función del todo, y que nuestras relaciones con nosotros mismos, con los seres vivos y con el Universo deben ser, al igual que las relaciones que lo gobiernan, armoniosas, y entonces, ¿resulta sensato querer ser magnánimos tal como lo plantea esta propuesta?

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

CICERON, Marco Tulio. *Del supremo bien y del supremo mal*. Editorial Gredos. Introducción, traducción y notas de Victor-José Herrero Llorente.

ENGBERG-PEDERSEN, Troels, El descubrimiento del bien: *oikeiosis* y *kathekonta* en la ética estoica, en Schofield & Striker (1986). Trad. Julieta Fombona, págs. 152 – 190.

EPICTETO: *Disertaciones por Arriano*. Traducción introducción y notas de Paloma Ortiz García. Madrid: Gredos 1993

EPICTETO: *Manual para la vida feliz*. Traducción Claudio Arroyo. Madrid: Errata Naturae 2015

EPICTETO: *Enchiridion*. Estudio introductorio, traducción y notas José Manuel García de la Mora. Barcelona: Anthropos editorial, 2014

FREDE, Michael (2007), A notion of a Person in Epictetus, *The Philosophy of Epictetus*. Oxford university press.

- FREDE, Michael (1993), La doctrina estoica de los afectos del alma, en Schofield & Striker (1986). Trad. Julieta Fombona, págs. 101 - 117

FOUCAULT, Michael, *La Hermenéutica del Sujeto*. Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A. Trad. Horacio Pons

HADOT, Pierre. *Comentario al manual*. Trad. Javier Palacio Tauste. Madrid: Errata Naturae 2015

IRWIN, T. H., La concepción estoica y la concepción aristotélica de felicidad, en Schofield & Striker (1986). Trad. Julieta Fombona, págs. 211 - 250

LACY, Phillip de. *The Logical Structure of the Ethics of Epictetus*. Classical Philology, Vol. 38, No. 2 (1943), pp. 112-125. Published by the University of Chicago press.

LAERCIO, Diógenes, *Vidas de los filósofos más ilustres*. Traducción, introducción y notas Carlos García Gual. Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2007.

LONG, A. From Epicurus to Epictetus. *Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford university press.

- LONG, A. *La filosofía Helenística*. Alianza Editorial, S.A., Madrid 1984. Trad. P. Jordán Urries.

MASON, Andrew, Theodore SCALTSAS. *The Philosophy of Epictetus*. Oxford university press.

SIMPLICIO: (2013a), *On Epictetus Handbook 1 - 26*. Trad. Charles Brittain, Tad Brennan. Bloomsbury Academic.

- (2013b), *On Epictetus Handbook 27 - 53*. Trad. Charles Brittain, Tad Brennan. Bloomsbury Academic.

STEPHENS, William, *Stoic Ethics. Epictetus and Happiness as Freedom*. Great Britain: Continuum International Publishing Group, 2007.

- STEPHENS, William & Randolph FEEZELL (2004), The Ideal of the Stoic Sportsman, *Journal of the Philosophy of Sport*, 31:2, 196-211, DOI: 10.1080/00948705.2004.9714660

STRIKER, G. 'The Role of *Oikeiosis* in Stoic Ethics', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1983, 1, 145 – 67

XENAKIS, I. (1968), 'Logical Topics in Epictetus', *Southern Journal of Philosophy*, 6 (Summer), 94-102.

- (1969), *Epictetus: Philosopher-therapist* The Hague: Martinus Nijhoff.