

Myrtia, n° 27 (2012), 147-158

El lugar de la alteridad y la dimensión retórica
de las *Dissertationes* de Epicteto
[The place of alterity and the rhetoric dimension
of Epictetus' *Discourses*]

Rodrigo Sebastián Braicovich*
Universidad Nacional de Rosario

Resumen: Una modalidad de lectura de las *Dissertationes* de Epicteto consiste en leerlas a la luz de dos argumentos centrales alrededor de los cuales se articulan las reflexiones del autor, a saber, el Argumento Teleológico y el Argumento Eudaimonista. Sugeriré en este trabajo que aun cuando la tensión entre las conclusiones de ambos argumentos quizás no pueda ser resuelta satisfactoriamente desde el punto de vista teórico, la comprensión de la posición de Epicteto ante la Retórica puede contribuir a comprender cuál de los dos extremos de la polaridad el autor considera como prioritario.

Summary: A plausible interpretation of Epictetus' *Discourses* entails their reading in the light of two central arguments around which the author's reflection are organized, namely the Teleological Argument and the Eudaimonist Argument. In this paper, I suggest that even if the tension between the conclusions of both arguments may not be solved from a theoretical perspective, the understanding of Epictetus' viewpoint on Rhetoric may help understand the author's preference for one of the poles over the other.

Palabras clave: Estoicismo, teleología, ataraxia

Keywords: Stoicism, teleology, ataraxia

Recepción: 01/10/2011

Aceptación: 02/02/2012

1. Introducción

La valoración que Epicteto realiza de la Retórica parece lo suficientemente clara a lo largo de las *Dissertationes* (*Diss.*) como para ameritar demasiada discusión, y parece forzado a primera vista suponer que el análisis que Epicteto realiza

* **Dirección para correspondencia:** Facultad de Humanidades y Artes. Universidad Nacional de Rosario. Entre Ríos 758. Rosario. Santa Fe (Argentina). E-mail: rbraicovich@gmail.com.

de dicha disciplina pueda arrojar luz sobre algún aspecto teórico profundo de sus reflexiones. En efecto, luego de una lectura rápida de las *Diss.*, lo primero que salta a la vista respecto de este problema es un claro y explícito rechazo al estudio de la Retórica, entendida, en rasgos generales, como el estudio de las técnicas de adorno y embellecimiento del discurso¹. La idea de “adorno” es, en este caso, literal, dado que Epicteto no duda en presentar a la Retórica como un acto de cosmética, de peluquería², que nada tiene que ver con la esencia del discurso y que no tiene otro fin que la fama y la reputación mal ganada (o ganada por razones equivocadas). En este sentido, todo aquél que se dedica a la Retórica exhibe una disposición viciosa, en la medida en que toda acción que se base en la premisa de que algo indiferente es en realidad bueno o digno de ser perseguido está cometiendo, ante todo, un error intelectual, lo cual en el sistema estoico, y más aun en Epicteto, equivale a una acción viciosa. Un error intelectual de este tipo, sin embargo, no es solo eso: la incorrecta evaluación de los indiferentes como buenos/malos no constituye un mero error intelectual, sino el error más decisivo y catastrófico (por sus consecuencias) que puede cometer un ser racional, en tanto deviene el primer eslabón en una cadena de errores que redefinirán la totalidad de la relación del individuo con aquello que no depende de él, aquello que está más allá de la esfera de la proairesis³. Llevado al plano de la Retórica, un error de este tipo tiene consecuencias decisivas: el estudio y ejercicio de la Retórica constituye algo desdeñable no solo en cuanto no puede conducirnos a la buena vida o a la felicidad (que es, al fin y al cabo, la razón por la que hacemos absolutamente *todo* lo que hacemos), sino fundamentalmente a causa de que *necesariamente* nos aleja de la buena vida, en la medida en que es causante de una profunda infelicidad, la de aspirar a conquistar algo imposible de conquistar, algo eternamente escurridizo, a saber, la opinión del otro.

Se podría objetar a esta caracterización que la posición de Epicteto ante la Retórica es más compleja que lo que he sugerido hasta aquí. Sería sumamente atendible recurrir, como evidencia de esto, a *Diss.* 2.23, donde encontramos la siguiente idea:

¹ Cf. especialmente 2.23. Para una discusión de la Retórica en las reflexiones teóricas y en la práctica pedagógica de Epicteto, cf. LONG, 2002, pp. 43-64. Cf. asimismo BRENNAN, 2006; HIJMANS, 1959; SONG, 2004, pp. 15-54.

² Cf. 2.23.14.

³ Cf., entre otros, 2.22.26, 4.5.30 y el análisis de STEPHENS (2007, pp. 32), quien denomina a tal error una “opinión sub-humana” (“subhuman dogma”).

“Cualquiera leería con más agrado y facilidad un libro escrito con letras más claras. Por consiguiente, ¿también escucharía con más facilidad los discursos expresados con palabras más elegantes y apropiadas? En ese caso, no ha de decirse que no existe la facultad de expresarse (δύναμις ... ἀπαγγελτική); pues eso es propio del hombre a la vez impío (ἄσεβοῦς) y cobarde. Del impío, porque desprecia los favores de la divinidad.” (2.23.1-2)⁴

A partir de esto, se podría interpretar que aun cuando la Retórica, entendida en 2.23 en particular como “λέγειν δυνάμεως” o “φραστικῆς δυνάμεως”, no constituya el bien supremo al que podemos aspirar, ni represente un paso en el camino hacia la eudaimonia, ni posea en sí misma una dimensión moral, constituye no obstante una actividad legítima para aquellos que poseen tiempo para ese tipo de actividades y que, más aun, ejercitarse en la Retórica constituiría un acto de *piEDAD*, en cuanto equivaldría a un reconocimiento de los dones otorgados por la divinidad, todo lo cual parece una fundamentación bastante sólida y suficientemente respetable para una disciplina⁵.

Las respuestas a esta objeción son dos: en primer lugar, la idea de que la Retórica es una actividad legítima para aquellos que tienen tiempo para dedicarse a ella no pasa de ser una concesión ella misma retórica, dado que para Epicteto, la vida toda se desarrolla en tiempos de guerra, y no hay lugar para las distracciones no esenciales, para las actividades que no contribuyan en forma directa y ostensible al progreso moral. No *hay* tiempo, en síntesis, para la Retórica. En segundo lugar, la advertencia de Epicteto respecto de la ‘impiedad’ de despreciar los dones divinos no aparece en las *Diss.* únicamente en relación con la Retórica, sino también cuando el autor aborda el problema de la ropa que debería usar un individuo y de la limpieza del cuerpo⁶. Considerado desde esta perspectiva, el argumento de la impiedad pierde interés en forma considerable para los que buscan evidencia en las *Diss.* de una actitud positiva ante la Retórica, dado que apelar a idéntico argumento cuando se trata de justificar la legitimidad de una disciplina teórica que cuando se trata de la higiene y cuidado del cuerpo no parece representar una defensa demasiado prometedora.

⁴ Sigo, aquí y en lo sucesivo, la traducción de PALOMA ORTIZ GARCÍA (Madrid, 1993) con leves modificaciones.

⁵ Cf. 1.2.37; 4.11.

⁶ Cf. 4.11.

Más allá de esto, hay un elemento fundamental para rescatar de *Diss.* 2.23, y es el hecho decisivo de que, de acuerdo a Epicteto, sea cual sea el lugar que otorguemos a la Retórica en nuestras vidas, jamás debemos perder de vista su carácter instrumental: si algún lugar cabe a la Retórica, entendiendo por esto el estudio de la forma, el *kairós* y el auditorio, en vistas al fin de la persuasión, ese lugar está subordinado al objetivo último del logro de la ataraxia y -lo que es lo mismo para Epicteto- la eudaimonia, y confundir el medio con el fin equivale a perder la posibilidad de acceder a una vida satisfactoria:

“Es como si uno, al ir a su patria y pasar por una buena posada, por gustarle la posada se quedara en ella. Hombre, ¿has olvidado tu propósito (*προθέσεως*)? No es que vinieras aquí, sino *por* (*διὰ*) aquí. [...] Algo así es lo que también sucede aquí [en el terreno de la Retórica]. [...] Puesto que por medio del discurso y de tal enseñanza se ha de ir hacia la perfección y a purificar la propia proairesis y a disponer correctamente de la facultad de usar las impresiones, y es necesario que la enseñanza de los preceptos tenga lugar por medio de determinada expresión y con cierta variedad y agudeza en las palabras, por su efecto algunos [...] se quedan en eso, atrapados, uno por la expresión, otro por los silogismos, otro por alguna de esas posadas y, al quedarse allí, se pudren como las Sirenas. Hombre, tu propósito era hacerte capaz de usar de acuerdo con la naturaleza las impresiones que te vinieran, sin frustrarte en tu deseo, sin ser nunca infortunado, nunca desdichado, libre. [...] Luego, teniendo este propósito, si te agrada alguna frasecita, si te agradan algunos preceptos, allí te quedas y allí prefieres vivir, olvidándote de tu casa, y dices: «¡Qué bonito es esto!» ¿Quién dice que no sea bonito? Pero como lugar de paso, como las posadas. ¿Qué impide, aunque se hable como Demóstenes, ser infeliz (*ἀτυχεῖν*)? [...] Nada en absoluto. Ves, por tanto, cómo éstas eran posadas sin valor, y que el propósito era otro. Cuando digo estas cosas a algunos, piensan que yo rebajo el estudio de la elocución o de los preceptos. Y yo no desprecio ese estudio, sino el estar incesantemente con esas cosas y poner en ellas las propias esperanzas.” (2.23.36-45)

2. El Argumento Eudaimonista

La afirmación inicial respecto de que la posición de Epicteto ante la Retórica es irrelevante desde el punto de vista teórico se funda en el hecho de que el rechazo de la misma aparece como una consecuencia evidente, directa y perfectamente lógica no sólo de la distinción que Epicteto establece entre aquello que depende y aquello que no depende de nosotros, sino también de la argumentación central sobre la que se estructuran las reflexiones de Epicteto. En términos generales, las *Diss.* podrían ser articuladas a partir de la presencia permanente de dos argumentos centrales: el Argumento Teleológico (sobre el que volveré en la siguiente sección) y el Argumento Eudaimonista, mediante el cual se plantea en forma explícita el problema de la eudaimonia y del camino (o los caminos) que existen para alcanzarla. La primera premisa de dicho argumento -absolutamente axiomática para Epicteto- consiste en la idea de que *existen ciertas cosas que dependen y otras que no dependen de nosotros*. Sin ofrecer demasiadas explicaciones en apoyo de la misma, Epicteto identifica esta distinción con una serie de polaridades que aparecen en forma recurrente a lo largo de las *Diss.* como equivalentes y, por lo tanto, sustituibles: lo que depende de nosotros es, a la vez, lo que es mío, lo que me es propio, lo que me concierne, lo que tiene que ver conmigo, aquello que está en mi poder o aquello sobre lo que tengo autoridad⁷. (Los extremos opuestos en esta polaridad no precisan aclaración: lo que no es mío, lo que no me concierne, etc.). La identidad entre esta serie de expresiones no es para nada obvia: ¿en qué sentido aquello que no depende de mí es algo que no me concierne? ¿Porqué considerar a algo como estando más allá de mi poder debería implicar necesariamente (como supone Epicteto) considerarlo como algo que no tiene nada que ver conmigo? La superposición entre lo descriptivo y lo normativo que aflora en esta serie de equivalencias problemáticas anticipa el segundo momento de la argumentación central de Epicteto, a saber: que *la eudaimonia no puede fundarse sobre algo que no depende de nosotros*. ¿Porqué no puede? Epicteto no lo dice, y simplemente continúa deduciendo consecuencias, siendo la primera de ellas que *la eudaimonia sólo puede ser alcanzada si nos concentramos en lo que sí depende de nosotros*. Esta idea no constituye otra cosa que un corolario lógico de la premisa anterior: si la eudaimonia no puede construirse sobre los fundamentos inestables de lo que no depende de nosotros, se vuelve absolutamente lógico y comprensible que nos dediquemos a lo que sí depende de nosotros, si es que deseamos

⁷ Para las distintas variantes cf. 1.9.13; 1.12.32; 1.15.2; 1.25.1; 1.28.5; 2.1.6; 2.16.27; 3.3.14-16.; 3.24; 4.1.77, 81, 110; 4.4.39; 4.6.9.

ser felices (y todos deseamos serlo). El problema evidente, no obstante, es que esta conclusión se apoya sobre la premisa, completamente cuestionable, de que la felicidad no se puede construir sobre lo que depende de nosotros. No obstante, y más allá de las peticiones de principio implicadas en el Argumento Eudaimonista, lo cierto es que Epicteto no teme deducir a partir del mismo la conclusión más radical: todo aquello que se encuentra en la esfera de lo que no depende de nosotros no nos concierne, y si depositamos en esa esfera nuestra esperanza de alcanzar una buena vida, estamos condenados al fracaso, un fracaso que consiste, en este caso, en vivir una vida miserable, llena de frustraciones y perturbaciones.

Como se hace evidente, este argumento no parece alejarse demasiado respecto de la doctrina estoica de los indiferentes. De acuerdo a la filosofía estoica, la totalidad de lo existente puede ser clasificado de acuerdo a tres criterios que agotan la totalidad de lo existente: lo bueno, lo malo y lo indiferente (i.e., lo que no es ni bueno ni malo)⁸. En un sentido primordial, lo indiferente es *indiferente en relación con la eudaimonia*, y el ejemplo clásico de esto es el de los bienes materiales: la posesión de riquezas no puede garantizarme la felicidad, y su pérdida no puede condenarme a la infelicidad (i.e., puedo ser feliz en el potro de torturas e infeliz en el más exquisito de los palacios). Epicteto reelabora esta doctrina tomando como eje el concepto de “lo que depende de nosotros”: lo que depende de mí es todo lo que tiene que ver con mi *proairesis*, es decir con la capacidad que cada individuo posee de usar racionalmente las impresiones que se le presentan al alma⁹. En términos generales, podemos pensar el núcleo de esta propuesta como una distinción entre lo que podríamos denominar nuestra “vida mental” (i.e., nuestros deseos, pasiones, opiniones, impulsos y asentimientos, considerados desde un punto de vista puramente descriptivo, no normativo) y todo lo que la trasciende, lo cual incluye, desde ya, las riquezas (los bienes materiales en general), las amistades, la gloria, la salud, etc. Considerada en sí misma, la doble esfera que queda delimitada por esta distinción no tiene nada de sorprendente y es perfectamente coherente desde un punto de vista lógico: si nuestra “vida mental” es lo que depende de nosotros, lo que está más allá de dicho ámbito no depende de nosotros. El problema surge cuando retornamos sobre la serie de

⁸ Sobre la problemática de los indiferentes en el estoicismo antiguo, cf. el análisis clásico de WHITE, 1990; sobre la recepción y reelaboración de dicha doctrina por parte de Epicteto, cf. LONG, 2002, pp. 201-202; ROSKAM, 2005, pp. 112-114; STEPHENS, 2007, pp. 8-9.

⁹ Sobre las consecuencias en el plano intersubjetivo de la distinción entre lo que depende y lo que no depende de nosotros, cf. BRAICOVICH, 2010; sobre el concepto de *proairesis*, cf. BOBZIEN, 1998, pp. 330-357; DOBBIN, 1991; GOURINAT, 2005; LONG, 2002, pp. 180-220.

equivalencias que señalé más arriba, dado que, si tomamos dichas equivalencias en sentido literal, nos vemos obligados a deducir como consecuencia que, vg. mi hijo o su bienestar no dependen de mí o, lo que es lo mismo, no tienen nada que ver conmigo; que lo que le suceda a la persona que amo es algo ajeno y en lo cual, por lo tanto, no debería ocuparme, etc. Si esto no fuera suficiente para sorprender al lector desprevenido, quizás sea suficiente recordar un principio adicional que no forma parte del Argumento Eudaimonista pero que lo complementa, a saber, la idea de que no tenemos ningún tipo de deber ético hacia aquello que no depende de nosotros¹⁰, es decir, que el destino de nuestro vecino no solo es indiferente en relación con nuestra conquista de la eudaimonia sino que debería *sernos* indiferente desde un punto de vista emocional. Aun en el mejor de los casos, la actitud que Epicteto nos exige que asumamos respecto de la exterioridad ciertamente implica un distanciamiento emocional que difícilmente pueda ser considerado como una alternativa practicable, y ciertos pasajes de las *Diss.* parecen alimentar la frecuente acusación de inhumanidad que ha recaído sobre el estoicismo:

“Cuando beses a un hijito tuyo o a un hermano o a un amigo, nunca dejes ir del todo tu impresión ni permitas que tu efusión vaya hasta donde ella quiera, sino tira de ella, conténla, como los que están en pie a espaldas de los que celebran el triunfo y les recuerdan que son humanos. Tú también recuérdate a ti mismo algo así: que amas a un mortal, que no amas nada de lo tuyo; te ha sido dado para este momento, no como cosa inalienable ni para siempre, sino igual que un higo o un racimo de uva de determinada estación del año [...] Y, por lo demás, en el momento en que disfrutes con algo, propóntele las impresiones contrarias. ¿Qué mal hay en que, mientras besas a tu hijo, digas susurrando «mañana morirás»? Y lo mismo con el amigo, «mañana te marcharás, o tú o yo, y ya no nos veremos».” (3.24.85-88)¹¹

Más allá de la dimensión retórica de este pasaje, lo cierto es que expresa a la perfección las profundas consecuencias que se derivan en el plano de las relaciones interpersonales cuando aceptamos el Argumento Eudaimonista desarrollado en las *Diss.*, y son esas consecuencias las que debemos tener en mente cuando analizamos dicho argumento como uno de los ejes estructurantes de las reflexiones de Epicteto.

¹⁰ Cf. 3.24.23; 4.6.9; 4.7.35.

¹¹ Cf. BRAICOVICH, 2008 y 2011.

3. El Argumento Teleológico

El segundo argumento que recorre la totalidad de las *Diss.* junto al Argumento Eudaimonista es el Argumento Teleológico. Este argumento parte de una cierta definición de la naturaleza humana y plantea el desarrollo de esa naturaleza como objetivo último a alcanzar en la vida, y fundamentalmente, como objetivo último del proyecto filosófico y pedagógico del autor. Nuevamente, la premisa inicial sobre la que se construye el argumento es absolutamente axiomática para Epicteto: la naturaleza humana es racional y, más importante para el problema en cuestión, *social*¹². Partiendo de la premisa de la “sociabilidad natural” de la naturaleza humana y dando por cierto que respecto de cualquier cosa existente es bueno aquello que contribuye al desarrollo y perfeccionamiento de su naturaleza específica, Epicteto concluye, mediante este razonamiento, que *debemos* preservar nuestras relaciones interpersonales¹³.

La dificultad de sostener esta conclusión en forma simultánea con la conclusión del Argumento Eudaimonista es clara: mientras que aquel argumento nos conminaba a desatender por completo todo aquello que no depende de nosotros, el Argumento Teleológico nos exige cuidar nuestras relaciones sociales y comprometernos con algo que excede claramente la esfera de la pura interioridad. Como es evidente, ambas conclusiones no pueden ser sostenidas sin contradicción. Y, sin embargo, Epicteto lo hace, oscilando permanentemente entre ambos polos, a saber, la desatención o desprecio, y el cuidado y la advertencia de no caer en la negligencia respecto de lo que nos rodea.

Al inicio de la sección anterior sugerí que una modalidad de lectura de las *Diss.* consiste en analizarla precisamente a la luz de esta oscilación pendular entre los dos extremos, una oscilación que no parece recibir una resolución definitiva y coherente en términos lógicos dentro de las *Diss.* Desde ya, las consecuencias de esta tensión irresuelta son fundamentales para la interpretación que adoptemos de la filosofía de Epicteto: si nos concentramos exclusivamente en el extremo del

¹² Señalar el carácter axiomático de esta creencia no representa, desde ya, una crítica a Epicteto, en cuanto que exigir a un autor estoico una posición crítica respecto de la idea de que existe una cierta naturaleza humana equivale a exigirle poner en cuestión no sólo un principio compartido por la casi totalidad de las filosofías grecorromanas sino, más importante aún, uno de los pilares teóricos sobre los que se construye la filosofía estoica.

¹³ Cf., entre otros, 1.23.1; 2.4.1; 2.9; 2.10.22; 2.20.8; 2.22.15-21; 3.1.25; 3.3.5; 3.13.5; 3.23.3; 4.10.12.

imperativo del cuidado y mantenimiento de las relaciones sociales (es decir, en el extremo del Argumento Teleológico) y desatendemos el otro extremo, la imagen global que resultará de nuestra lectura será la de un Epicteto preocupado por las consecuencias aparentemente inhumanas que se deducirían de los fundamentos teóricos de la filosofía estoica¹⁴; si nos concentramos en el otro polo, es decir, en la conclusión del Argumento Eudaimonista, la cual nos exige despreciar, o, en el mejor de los casos, simplemente desatender lo exterior, obtendremos una imagen de un Epicteto completamente diferente, donde la ataraxia deviene el altar supremo y la guía última de todas nuestras acciones, sea cual sea el precio que dicho fin demande.

Una posible objeción a esta conclusión consistiría en argumentar (atendiendo a una tradición de larga data en la filosofía grecorromana) que la tensión latente en las *Diss.* entre ambos argumentos no es algo que *deba* necesariamente ser resuelto en favor de uno u otro extremo. En este sentido, bien podría Epicteto limitarse a exponer los dos polos en conflicto y confiar en las habilidades prudenciales del individuo para concluir en cada caso la medida y el grado de involucramiento con la exterioridad que cada situación requiere. En tal caso, ciertas situaciones (o ciertos tipos de situaciones, si es que la dinámica de las interacciones sociales pudiera ser tipificada) demandarían un compromiso mayor que otras, exigirían un involucramiento más profundo con aquellos individuos involucrados, y sería la función de nuestra capacidades racionales prácticas percibir tales diferencias. Esta objeción, no obstante, no se sostiene, en virtud del hecho de que los dos extremos entre los que oscila Epicteto no constituyen meramente *extremos* en una línea gradada, donde sería posible encontrar puntos intermedios, sino que constituyen dos alternativas mutuamente excluyentes y que agotan la totalidad de las actitudes posibles ante la exterioridad: o nos comprometemos con aquellos que nos rodean o no lo hacemos. No existe, para Epicteto, una tercera alternativa, y menos aun una línea de unión sobre la cual podamos deslizarnos entre un extremo u otro. La oscilación entre ambos polos, en consecuencia, se sostiene en toda su problematicidad.

Ahora bien: ¿cuál es el papel de la Retórica en todo esto? Como afirmaba al principio de estas páginas, resolver la pregunta acerca de cuál era la posición teórica o doctrinal de Epicteto ante la Retórica no contribuye nada nuevo a la comprensión de su pensamiento desde un punto de vista lógico: entendida como mero adorno del discurso,

¹⁴ Ésta es la interpretación más digerible para la modernidad post-kantiana, y, quizás por eso, la lectura predominante entre los comentaristas de Epicteto.

como preocupación por la forma, el auditorio y el *kairos*, la Retórica no puede ser otra cosa que una actividad que nos aleja de la posibilidad de acceder a la eudaimonia, en tanto direcciona nuestras vidas a un objetivo que jamás podremos alcanzar y nos condena, por esto mismo, a las fluctuaciones de ánimo y a la frustración. Desde esta perspectiva, si Epicteto hubiera demostrado el más mínimo interés por la Retórica, esto habría constituido una violación del principio que establece que debemos ocuparnos únicamente de lo nuestro, a saber, de los actos de nuestra proairesis, y desatender por completo aquello que no depende de nosotros.

No obstante, el hecho de que las *Diss.* no constituyan una mera sucesión árida de argumentos teóricos sino más bien, como ha demostrado con máximo detalle Anthony Long, un despliegue de estrategias persuasivas sumamente elaboradas, cuidadas y deliberadas (algunas presumiblemente más efectivas que otras) revela que Epicteto viola a cada instante aquel principio, y que el objetivo de la *persuasión* estructura cada una de sus palabras y cada uno de sus argumentos¹⁵. Así considerado, el hecho de que el objetivo último de la persuasión guíe la totalidad de la praxis pedagógica de Epicteto no solo carece de fundamentos teóricos sino que ciertamente contraviene la propia conclusión del argumento eudaimonista, pero revela, al mismo tiempo, que el interés por la dimensión retórica y persuasiva del discurso era efectivamente una preocupación fundamental en su práctica cotidiana.

4. Conclusión

En un pasaje de las *Diss.* sumamente interesante desde un punto de vista tanto estilístico como argumentativo, Epicteto intenta ridiculizar a Epicuro presentándole el espejo de la *práctica* cotidiana de este último como una refutación de los principios teóricos sobre los que se erige la filosofía epicúrea:

“Epicuro, cuando pretende refutar la natural sociabilidad (*φυσικὴν κοινωνίαν*) de los seres humanos, se sirve de lo que quiere refutar. Pues, ¿qué dice? «No os engaños, hombres, ni os distraigáis ni os disperséis: no hay sociabilidad natural de los seres humanos. Creedme. Los que dicen otra cosa os engañan y se equivocan en sus razonamientos» ¿Y a ti qué te importa? Deja que nos engañemos. ¿Acaso te librarás de un mal mayor si todos los demás creemos que tenemos una sociabilidad común y que hay que preservarla por todos los medios? [...] Hombre, ¿por qué te preocupas por

¹⁵ Cf. LONG, 2002, pp. 52-89.

nosotros, por qué velas por nosotros, por qué enciendes el candil, por qué madrugas, por qué compones tales libros?” (2.20.6.9)

La crítica de Epicteto es clara y atendible: si es un principio fundante de la filosofía epicúrea que el telos de la vida humana es la consecución del placer o, lo que es lo mismo, la ausencia de perturbaciones, entonces la preocupación por el otro debería estar excluida del horizonte de cualquier adherente a los principios de la secta epicúrea, y más aun de su fundador. La reflexión ética, cuando es realizada en público, cuando se traduce en libros y disertaciones dirigidas a un otro, presupone lógicamente la preocupación por la alteridad. Que Epicuro haya compuesto libros declarando el carácter supremo de la ataraxia como telos de la vida humana constituye, en consecuencia, una contradicción evidente.

Más allá de la pertinencia de la crítica o del hecho de que Epicteto parece estar equivocado en punto fundamental en su crítica a Epicuro (a saber, que para este último -a diferencia del primero- la ataraxia no es incompatible con el involucramiento con el otro), lo cierto es que si atendemos a las conclusiones del Argumento Eudaimonista y lo confrontamos con la práctica cotidiana de Epicteto, no podemos dejar de pensar que la crítica que le dirige a Epicuro bien podría serle presentada a Epicteto mismo como un espejo de su propia inconsistencia, de la contradicción en la que incurre al penetrar en la esfera de lo que no depende de nosotros.

Esta crítica puede asumir dos funciones completamente distintas en nuestra evaluación de la filosofía de Epicteto: o bien la consideramos como una herida casi mortal a la plausibilidad de su proyecto ético y pedagógico, o bien interpretamos este mismo *acto* del autor, esta decisión de ensuciarse tocando el mundo, como una respuesta concreta, aunque quizás inconsciente, a la pregunta acerca de cuál de los dos polos debería, al final del día, prevalecer por sobre el otro. No deja de ser curioso, en este sentido, que si la práctica concreta de Epicteto, que delata una preocupación silenciosa pero siempre presente por la dimensión persuasiva de su propio discurso, si esta práctica atenta contra el Argumento Eudaimonista, lo hace, paradójicamente, como mecanismo para abrir el camino de sus discípulos hacia la eudaimonia. En otras palabras: que la posición que Epicteto asume ante la Retórica en su práctica pedagógica cotidiana demuestra hasta qué punto Epicteto estaba dispuesto a sacrificar su propia ataraxia en función de la de los demás.

Referencias

- S. BOBZIEN, 1998, *Determinism and freedom in Stoic philosophy*, Oxford.
- R. BRAICOVICH, 2008, “La posibilidad de la acción libre en las *Disertaciones* de Epicteto”, *Revista de Filosofía* (Chile) 64, pp. 17-32.
- R. BRAICOVICH, 2010, “Freedom and epistemic determinism in Epictetus”, *The Classical Quarterly* 60/1, pp. 202-220.
- R. BRAICOVICH, 2011, “Eudaimonia y teleología en Epicteto”, *Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana de México) 31, pp.135-150.
- T. BRENNAN, 2006, “Socrates and Epictetus”, en *A Companion to Socrates*, S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar (eds.), Malden, pp. 285-297.
- R. DOBBIN, 1991, “Proairesis in Epictetus”, *AncPhil* 11, pp. 1-35.
- Epicteto, 1993, *Disertaciones*, traducción y notas de PALOMA ORTIZ GARCÍA, Barcelona.
- C. GILL, 2006, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford.
- J-B. GOURINAT, 2005, “La proairesis chez Épictète: décision, volonté, ou personne morale?”, *Philosophie Antique* 5, pp. 93-133.
- B.L. HIJMANS, 1959, *Askesis. Notes on Epictetus' educational system*, Assen.
- A.A. LONG, 2002, *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford.
- A.S. MASON, Th. SCALTSAS (eds.), 2007, *The Philosophy of Epictetus*, Oxford.
- W.A. OLDFATHER (ed.), 1961, *Epictetus. The Discourses as reported by Arrian. The Manual and Fragments*, Londres.
- G. ROSKAM, 2005, *On the Path to Virtue. The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in (Middle-)Platonism*, Leuven.
- C. SONG, 2004, *Reading Romans As a Diatribe*, Nueva York.
- W.O. STEPHENS, 2007, *Stoic Ethics: Epictetus and Happiness as Freedom*, Londres.
- N.P. WHITE, 1990, “Stoic values”, *The Monist* 73-1, pp. 42-58.