



classica

Classica - Revista Brasileira de Estudos

Clássicos

ISSN: 0103-4316

revistaclassica@classica.org.br

Sociedade Brasileira de Estudos

Clássicos

Brasil

BRAICOVICH, RODRIGO SEBASTIÁN

Ejercicios espirituales e intelectualismo en Epicteto

Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos, vol. 24, núm. 1-2, 2011, pp. 35-56

Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos

Belo Horizonte, Brasil

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=601770892003>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# Ejercicios espirituales e intelectualismo en Epicteto

RODRIGO SEBASTIÁN BRAICOVICH

Universidad Nacional de Rosario

Argentina

**RESUMEN.** El objetivo central del presente trabajo consistirá en poner en cuestión la validez de la interpretación ofrecida por Pierre Hadot, Michel Foucault y John Sellars de la noción de *askēsis* en Epicteto. Si bien dicho cuestionamiento ha sido sugerido ya por John Cooper, mi objetivo será mostrar en qué sentido específico los ‘ejercicios espirituales’ de Epicteto no constituyen (contra lo sugerido por Hadot, Foucault y Sellars) otra cosa que procesos estrictamente cognitivos. Con este objetivo en mente recurriré al concepto de preconcepciones (*prolepseis*) desarrollado por Epicteto, a fin de dotar de contenido a la distinción, ya presente en el estoicismo antiguo, entre asentimiento *débil* y asentimiento *firme*.

**PALABRAS CLAVE.** Epicteto; intelectualismo; ejercicios espirituales; *askēsis*.

Las distintas estrategias terapéuticas diseñadas por el estoicismo romano y en especial por Epicteto, han sido objeto de un interés inusitado desde la publicación hace ya cuatro décadas de *Exercices spirituels et philosophie antique* de Pierre Hadot<sup>1</sup> y *Le Souci de soi* (tercer volumen de *Histoire de la sexualité*) de Michel Foucault<sup>2</sup>, encontrando su punto de culminación sistemática en la obra de John Sellars, *The Art of Living: the Stoics on the Nature and Function of Philosophy*<sup>3</sup>. El hilo común que conecta estas obras, al menos desde la perspectiva que me interesa analizar aquí, está representado por la centralidad que los tres autores asignan a

Email: rbraicovich@gmail.com

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

<sup>1</sup> P. HADOT, *Philosophy as a Way of Life*, Oxford, Blackwell, 1995. Vid. asimismo P. HADOT, *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992, y P. HADOT, *What is Ancient Philosophy?*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

<sup>2</sup> M. FOUCAUET, *Histoire de la sexualité, tome 3: Le souci de soi*, París, Gallimard, 1994.

<sup>3</sup> J. SELLARS, *The Art of Living: the Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, Ashgate, 2003. Cf. asimismo J. SELLARS, ‘Stoic practical philosophy in the imperial period’ in R. SORABJI and R.W. SHARPLES (eds.), *Greek and Roman Philosophy, 100 BC-200 AD*, Bulletin of the Institute of Classical Studies, Suppl. 94.1, 115-140, 2007, y E. BUZARÉ, *Stoic Spiritual Exercises*, Lulu, North Carolina, 2011.

la idea de “ejercicios espirituales”, y a la distinción entre teoría y práctica (distinción que encuentra su elaboración más acabada y, a la vez, conflictiva, en el fragmento 5 de Musonio Rufo, maestro de Epicteto). En la base de estos ejercicios espirituales se encuentra una interpretación del progreso moral como un proceso que requiere un cierto cuidado/cura (*epimeleia*) del alma, un trabajo espiritual a realizar sobre nosotros mismos, que parece exceder la mera *comprensión teórica* de los principios filosóficos del estoicismo<sup>4</sup>.

Los pasajes de las disertaciones de Epicteto recogidas por Arriano que pueden y han sido invocados en favor de esta interpretación son numerosos y no parecen, a primera vista, dejar lugar a dudas respecto de la adecuación de la lectura señalada:

Διὸς τί οὖν ἔκεινοι ὑμῶν ἰσχυρότεροι; ὅτι ἔκεινοι μὲν τὰ σαπρὰ ταῦτα ἀπὸ δογμάτων λαλοῦσιν, ὑμεῖς δὲ τὰ κομψὰ ἀπὸ τῶν χειλῶν· διὰ τοῦτο ἄτονά ἔστι καὶ νεκρά, καὶ σικχᾶναι ἔστιν ἀκούοντα ὑμῶν τοὺς προτρεπτικοὺς καὶ τὴν ἀρετὴν τὴν ταλαίπωρον, ἥ τινα κάτω θυρεῖται. οὔτως ὑμᾶς οἱ ἴδιωται νικῶσιν. πανταχοῦ γάρ ισχυρὸν τὸ δόγμα, ἀνίκητον τὸ δόγμα. μέχρις ἂν οὖν παγῶσιν ἐν ὑμῖν αἱ κομψαὶ ὑπολήψεις καὶ δυναμίν τινα περιποιήσθε πρὸς ἀσφάλειαν, συμβουλεύω ὑμῖν εὐλαβῶς τοῖς ἴδιώταις συγκαταβαίνειν· εἰ δὲ μή, καθ’ ἡμέραν ὡς κηρὸς ἐν ἡλίῳ διατακήσεται, ὑμῶν εἴ τινα ἐν τῇ σχολῇ ἐγγράφετε. μακρὰν οὖν ἀπὸ τοῦ ἡλίου πού ποτε ὑπάγετε, μέχρις ἂν κηρίνας τὰς ὑπολήψεις ἔχητε. διὰ τοῦτο καὶ τῶν πατρίδων συμβουλεύουσιν ἀποχωρεῖν οἱ φιλόσοφοι, ὅτι τὰ παλαῖα ἔθη περισπᾶ καὶ οὐκ ἐξ ἀρχῆν γενέσθαι τινὰ ἄλλου ἐθισμοῦ, οὐδὲ φέρομεν τοὺς ἀπαντῶντας καὶ λέγοντας «'Ὄ δεῖνα φιλοσοφεῖ, ὁ τοῖος καὶ ὁ τοῖος». οὔτως καὶ οἱ ιατροὶ τοὺς μακρονοσοῦντας ἐκπέμπουσιν εἰς ἄλλην χώραν καὶ ἄλλον ἀέρα καλῶς ποιοῦντες. καὶ ὑμεῖς ἀντεισαγάγετε ἄλλα ἔθη· πήξατε ὑμῶν τὰς ὑπολήψεις, ἐναθλεῖτε αὐταῖς.

¿Por qué ellos son más fuertes que tú? Porque su palabrería corrupta se basa en opiniones (*dogmatōn*), mientras que tú solo dices cosas hermosas de la boca para afuera. Por eso tu discurso es láguido

<sup>4</sup> Cf., además de Hadot, Foucault, Sellars y Buzaré, B.L. HIJMANS, *Askesis. Notes on Epictetus' educational system*, Assen, 1959; H. MARTINEZ MILLÁN, *Ejercicios espirituales en la filosofía antigua*, Cuadernos de Filosofía Latinoamericana 27.95, 161-173, 2006; M.A. HOLOWCHAK, *Education as Training for Life: Stoic teachers as physicians of the soul*, Educational Philosophy and Theory 41.2, 166-184, 2009; R. VALANTASIS, *Musonius Rufus and Greco-Roman ascetical theory*, GRBS 40.3, 207-231, 1999.

y muerto, y por eso da asco el oír tus exhortaciones y tu miserable “virtud”, de la que andas hablando por todos lados. Es por eso que te vencen los particulares (*oi idiōtai*) [i.e., los que no se dedican a la filosofía]: porque la opinión es fuerte en todo, es invencible. Hasta que esas hermosas ideas no estén fijadas firmemente en ti (*an kērinas tas hypolēpseis exēte*), y hasta que hayas adquirido cierta fortaleza que te dé seguridad, te aconsejo que tengas precaución al juntarte con los particulares. En caso contrario, lo que escribas cada día en la escuela se derretirá como si fuera cera bajo el sol. Así que llévate las ideas lejos del sol mientras estén blandas como la cera. Por eso los filósofos aconsejan también abandonar la patria. Porque los antiguos hábitos (*ethē*) nos distraen y no nos permiten que nazcan otros hábitos. [...] Así también los médicos envían a otras tierras y otros aires a los que padecen una larga enfermedad; y hacen bien. Introducid también tú nuevos hábitos, haced que tus ideas se fijen (*pēchate umōn tas hypolēpseis*), ejercítate en ellas (*enathleite autais*). (3.16.7-13)

τί οὖν τοῦτό ἐστιν, ὅτι τοὺς μὲν λόγους ἀκίκοα τούς τῶν φιλοσόφων καὶ συγκατατίθεμαι αὐτοῖς, ἔργῳ δ' οὐδὲν γέγονα κουφότερος; μή τι οὕτως ἀφυῆς εἴμι; καὶ μὴν περὶ τὰ ἄλλα, ὅσα ἔβουλήθην, οὐ λίαν ἀφυῆς εὐρέθην, ἀλλὰ καὶ γράμματα ταχέως ἔμαθον καὶ παλαίειν καὶ γεωμετρεῖν καὶ συλλογισμούς ἀναλύειν. μή τι οὖν οὐ πέπεικε με ὁ λόγος; καὶ μὴν οὐκ ἄλλα τινὰ οὕτως ἔξ ἀρχῆς ἐδοκίμασα ἡ εἰλόμην καὶ νῦν περὶ τούτων ἀναγιγνώσκω, ταῦτα ἀκούω, ταῦτα γράφω· ἄλλον οὐχ εύρήκαμεν μέχρι νῦν ἰσχυρότερον τούτου λόγον. τί οὖν τὸ λειπόν μοι ἐστίν; μή οὐκ ἔξηρηται τάναντία δόγματα; μή αύταὶ αἱ ὑπολήψεις ἀγύμναστοὶ εἰσὶν οὐδὲ εἰθισμέναι ἀπαντᾶν ἐπὶ τὰ ἔργα, ἀλλ' ὡς ὀπλάρια ἀποκείμενα κατίωται καὶ οὐδὲ περιαρμόσαι μοι δύναται; καίτοι οὔτ' ἐπὶ τοῦ παλαίειν οὔτ' ἐπὶ τοῦ γράφειν ἡ ἀναγιγνώσκειν ἀρκοῦμαι τῷ μαθεῖν, ἀλλ' ἄνω κάτω στρέφω τοὺς προτεινομένους καὶ ἄλλους πλέκω καὶ μεταπίπτοντας ὠσαύτως. τὰ δ' ἀναγκαῖα θεωρήματα, ἀφ' ὃν ἐστιν ὄρμώμενον ἄλυπον γενέσθαι, ἄφοβον ἀπαθῆ, ἄκωλυτον, ἐλεύθερον, ταῦτα δ' οὐ γυμνάζω οὐδὲ μελετῶ κατὰ ταῦτα τὴν προσήκουσαν μελέτην.

¿Cómo es posible que haya oído los discursos de los filósofos y haya asentido a ellos y no me haya hecho más ligero en mis actos? ¿Es posible que sea tan necio? De hecho, en las demás cosas que me he propuesto no resulté particularmente necio, sino que aprendí rápidamente las letras y la lucha y la geometría y a resolver silogismos. ¿Será que no me ha convencido (*pepeike*) la razón? Sin embargo, a ninguna otra

cosa he prestado mi asentimiento o preferido ya desde el principio, y en el presente eso es justamente sobre lo que leo, escucho y escribo ¿Qué es, entonces, lo que me falta? ¿Será que aun no he arrancado las opiniones contrarias? ¿Será que las propias ideas no están ejercitadas (*agymanstoi eisin*) ni acostumbradas a enfrentar los hechos, sino que, como armaduras desechadas, están cubiertas de herrumbre y ya no puedo ni siquiera ponérmelas? Sin embargo, ni en la lucha ni en lo de escribir o leer me conformo con aprender, sino que pongo cabeza abajo los silogismos propuestos y compongo otros, y lo mismo con los equívocos. Sin embargo, en los principios (*theōrēmata*) necesarios, a partir de los cuales se puede estar sin penas, sin miedos, impasible, libre de trabas, en éhos no me entreno (*gymnázō*) ni practico los ejercicios correspondientes tomándolos como guía (*meletō kata tauta tēn prosēkousan meletēn*). (4.6.12-16<sup>5</sup>)

Tanto el *objeto* de estos ejercicios espirituales (*askein, meletan, gymnazein*<sup>6</sup>) como sus *efectos* parecen claros: su objeto es, en primer lugar, las opiniones (*dogmata*<sup>7</sup>, *hypolēpseis*<sup>8</sup>), pero también las preconcepciones (*prolēpseis*<sup>9</sup>), las impresiones (*phantasiai*<sup>10</sup>) y los principios filosóficos (*theōrēmata*<sup>11</sup>). Su *efecto*, si atendemos a una serie de pasajes frecuentemente citados por los comentaristas<sup>12</sup>, consiste en la *habitación*, la asimilación o internalización<sup>13</sup> de ciertos principios teóricos<sup>14</sup>. El recurso a la idea de una ejercitación de principios teóricos permite, en este sentido, establecer una distinción clara entre la mera posesión de una idea (el mero acto de haber asentido a la misma) y la “apropiación” completa de la misma por parte del individuo.

<sup>5</sup> Cf. asimismo: 2.1.39; 2.9; 2.16.20; 2.18; 3.9.6; 3.12; 3.21.1-4; 3.22.32; 4.4.26; 4.12.1-3. Dada la similitud argumentativa y conceptual, es posible que haya en 4.6.12-16 una influencia de MUSONIO RUFO, *Dissertatio* 6.6; cf. VALANTASIS, pp. 215-216.

<sup>6</sup> Vid. HIJMANS, pp. 70-72.

<sup>7</sup> Cf. 3.9.6.

<sup>8</sup> Cf. 3.16.7-13.

<sup>9</sup> Cf. 2.17.13; 4.4.26; 4.6.14.

<sup>10</sup> Cf. 3.12.7; 4.4.26.

<sup>11</sup> Cf. 3.21.14-4; 4.6.16.

<sup>12</sup> Vid. 1.27; 2.1.35; 2.18.25; 3.8.5; 2.1.39; 2.16.20;

<sup>13</sup> Cf. Séneca: “Aliud est meminisse, aliud scire. Meminisse est rem comissam memoriae custodire; at contra scire, est et sua facere quemque” (Ep. 33.8).

<sup>14</sup> Cf. HADOT, *Philosophy...*, p. 193; SELLARS, *Stoic practical philosophy...*, pp. 131-134; M. NUSSBAUM, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 381; HIJMANS, pp. 64-67; R. SALLES, *Los estoicos y el problema de la libertad*, México, D.F., Universidad Autónoma de México, 2006, pp. 152-156; HOLOWCHAK, pp. 170-171.

Los interrogantes que surgen inevitablemente ante este panorama son numerosos: ¿Cuál es la diferencia entre *saber que p* y *haberme habituado (o haber internalizado) el hecho de que p*? ¿Cuál es la diferencia -supuesta por algunos comentaristas y aparentemente implícita en algunos pasajes de las *Diss.*- entre una acción y el ejercicio de la misma<sup>15</sup>? En segundo lugar: ¿porqué el hecho de ejercitarse, de poner en práctica cierto conocimiento habría de ayudar al proficiente (i.e., aquél que está haciendo progresos hacia la virtud) a internalizar o asimilar dicho principio? Por último: ¿en qué consiste esa gimnasia, ese ejercicio de los conceptos o ideas? ¿Qué es, en última instancia, un ejercicio espiritual?

La vaguedad presente en la definición de este último concepto por parte de los comentaristas<sup>16</sup> (vaguedad que se extiende, como consecuencia, a la totalidad de sus interpretaciones) se explica en buena medida por la falta de precisión por parte de Epicteto al momento de hacer explícito qué debemos entender exactamente por estas ideas de *askēsis* o cuidado del alma (o de las ideas que la componen)<sup>17</sup>. Sugeriré en estas páginas, no obstante, que es posible subsanar esa laguna recurriendo a los elementos

<sup>15</sup> Vg.: ¿cuál es la diferencia entre *desear* únicamente lo que depende de nosotros y *practicar el deseo* de lo que depende de nosotros?

<sup>16</sup> Cf., a modo de ejemplo: "Philosophy, for [the Stoics], was an «exercise». In their view, philosophy did not consist in teaching an abstract theory -much less in the exegesis of texts- but rather in the art of living. It is a concrete attitude and determinate life-style, which engages the whole of existence. The philosophical act is not situated merely on the cognitive level, but on that of the self and of being. It is a progress which causes us to be more fully, and makes us better. It is a conversion -which turns our entire life upside down, changing the life of the person who goes through it. It raises the individual from an inauthentic condition of life, darkened by unconsciousness and harassed by worry, to an authentic state of life, in which he attains self-consciousness, an exact vision of the world, inner peace, and freedom" (HADOT, *Philosophy...*, p. 83). "By this term ['spiritual exercises'], I mean practices which could be physical, as in dietary regimes, or discursive, as in dialogue and meditation, or intuitive, as in contemplation, but which were all intended to effect a modification and a transformation in the subject who practiced them." (HADOT, *What is Ancient Philosophy*, p. 6); "A spiritual exercise is *that* which translates proofs concerning what is good and bad into behaviour based upon those proofs. It is *that* which translates philosophical theories into philosophical actions" (SELLARS, *Stoic practical philosophy...*, p. 31. Cursivas mías).

<sup>17</sup> Recayendo en el uso acrítico del paralelismo entre la salud del cuerpo y del alma que tantas confusiones y malentendidos generara a lo largo de la historia de la filosofía antigua, Holowchak llega al punto de comparar el ejercicio de los principios teóricos con un ejercicio muscular: "Epictetus gives the principle of use-disuse as a general strategy for strengthening desirable activities. The rational faculty, like bodily muscles, must be exercised to be strengthened. [...] In such a manner, a Stoic continually reminds himself to exercise mental capacities, like physical capacities, to improve and strengthen them." (HOLOWCHAK, p. 179).

que nos ofrece el desarrollo por parte de Epicteto de la noción de preconcepciones (*prolepseis*), en la medida en que en la exposición de dicho concepto el autor desarrolla en forma sistemática dos nociones fundamentales: la idea de aplicación de las ideas generales y la idea de lo que podemos denominar provisionalmente como “comprensión sistemática” de las impresiones a las que damos nuestro asentimiento<sup>18</sup>.

En las secciones siguientes, y a través de una reconstrucción de la diferenciación entre un asentimiento *débil* y *cambiente* y un asentimiento *firme* y *seguro*, intentaré demostrar, siguiendo una línea sugerida por Nussbaum y Cooper<sup>19</sup>, que la lectura propuesta por Hadot-Foucault-Sellars del concepto de “ejercicio espiritual” (y, por extensión, de la distinción entre teoría y práctica) pierde todo fundamento una vez que comprendemos la matriz estrictamente intelectualista en la que se inscriben dichos conceptos y el carácter netamente cognitivo que Epicteto asigna a los “ejercicios espirituales”. Con este fin a la vista, la primera sección de este trabajo tendrá por objetivo establecer en forma sumaria los principios teóricos básicos sobre los que se construye la concepción intelectualista de la acción humana defendida por el estoicismo antiguo y por Epicteto, así como señalar algunas consecuencias teóricas que se deducen de dichos principios y que deben ser tenidas en consideración al abordar el problema de los ejercicios espirituales. El objetivo de la segunda sección consistirá en dotar de contenido a la distinción entre dos tipos de asentimiento a través del recurso a la doctrina de las preconcepciones (*prolepseis*) desarrollada por Epicteto. En la tercera sección me referiré a una serie de pasajes que a primera vista parecen poner en cuestión la interpretación netamente intelectualista que propongo de los ejercicios espirituales, a fin de mostrar que una lectura contextualizada de los mismos demuestra que éstos, lejos de representar un obstáculo, confirman la interpretación propuesta.

<sup>18</sup> Respecto de la problemática acerca de si las impresiones poseen contenido proposicional o no, la posición de Epicteto parece ser sumamente clara: las impresiones tienen efectivamente contenido proposicional y pueden, en consecuencia, ser consideradas como objeto del asentimiento en la misma medida que una proposición propiamente dicha. En vistas de ello, me referiré indistintamente al asentimiento a una impresión o a una proposición. Para un análisis de este problema en el estoicismo antiguo, cf. M. FREDE, ‘Stoics and Skeptics on clear and distinct impressions’ in ——, *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 151-178, 1987, y R. SORABJI, *Perceptual content in the Stoics*, Phronesis 35.3, 307-314, 1990.

<sup>19</sup> Vid. NUSSBAUM, pp. 353-354; J.M. COOPER, ‘The Relevance of Moral Theory to Moral Improvement in Epictetus’ in A.S. MASON and T. SCALTSAS (eds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford, Oxford University Press, 9-19, 2007.

## La concepción intelectualista de la acción humana. Planteo del problema

Sobre la base de la concepción estrictamente monista desarrollada por el estoicismo antiguo (la cual niega la existencia de *partes* del alma y, fundamentalmente, de cualquier núcleo de irracionalidad que pueda ser sindicado como causa -ya sea parcial o total- de ciertas acciones y/o que opere en contra de lo establecido por la razón), Epicteto defiende en forma sistemática y exhaustiva una concepción de la acción humana estrictamente intelectualista, que puede ser esquematizada de la siguiente forma<sup>20</sup>:

- La acción humana se compone necesariamente de tres instancias: impresión (*phantasia*), asentimiento (*synkatathesis*) e impulso (*hormē*). En otras palabras: no puede haber acción si el individuo no ha otorgado su asentimiento a una determinada impresión que se ha hecho presente al alma<sup>21</sup>.
- El individuo asiente a algunas impresiones que se le presentan, rechaza otras y, en otros casos, se abstiene de asentir o rechazar; asentir a una impresión significa confirmar lo declarado por una impresión; rechazarla significa negar su veracidad, etc.<sup>22</sup>
- El hecho de que el individuo asienta o rechace una impresión depende de las opiniones (*dogmata*) que conforman su alma, y no de una facultad indeterminada e independiente de la disposición epistémica del individuo<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Para interpretaciones de conjunto de la psicología estoica de la acción, vid. B. INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, Clarendon Press, 1985; J. ANNAS, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley, University of California Press, 1992. Respecto del problema específico del asentimiento, cf. además A.-M. IOPPOLO, *Presentation and Assent: A Physical and Cognitive Problem in Early Stoicism*, CQ 40.2, 433-449, 1990; E.P. ARTHUR, *The Stoic Analysis of the Mind's Reactions to Presentations*, Hermes 111, 69-78, 1983; C. MEINWALD, *Ignorance and opinion in Stoic epistemology*, Phronesis 50.3, 215-231, 2005.

<sup>21</sup> En rigor, el objeto del asentimiento puede ser para Epicteto tanto *phantasiai* como *dogmata* o *prolēpseis*.

<sup>22</sup> Como se hace evidente, las verdaderas dimensiones de esta idea se vuelven palpables cuando hablamos de impresiones de tipo práctico, i.e., impresiones que se vinculan con el carácter *apropiado* o *inapropiado* de cierto curso de acción.

<sup>23</sup> Cf. R. DOBBIN, *Proairesis in Epictetus*, AncPhil 11, 1-35, 1991; S. BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1998, pp. 160-161; A.A. LONG, *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 210-222; A.A. LONG, 'Representation and the self in Stoicism' in ———, *Stoic Studies*, Berkeley, University of California Press, 264-284, 1996, pp. 189-192; M. DRAGONA-

- El asentimiento a una impresión es la condición necesaria y exclusiva -aunque no suficiente- para que se produzca cualquier impulso a actuar. En otras palabras: no hay ningún otro origen causal posible para la acción que el asentimiento a una impresión.
- Si un individuo ha asentido a una proposición *p* que afirma que X es el curso de acción más apropiado, *p* constituirá la guía de su impulso/acción *cuando* este/a se produzca<sup>24</sup>.

Las consecuencias que se derivan de estos principios son innumerables y decididamente controversiales. Atendiendo a los objetivos de este trabajo, no obstante, me interesa solamente detenerme una idea clave: una vez que he asentido a una proposición *p*, el hecho de que yo efectivamente actúe de acuerdo con *p* (i.e., que mi asentimiento se traduzca en un impulso -que puede o no, por otra parte, lograr su objetivo-) no debería modificar nada respecto de *mi relación* con ese conocimiento. No hay, vg., diferencia alguna entre el que *sabe* que la posesión de una hacienda es indiferente para la *eudaimonia* y ha efectivamente *ejercitado* una actitud de indiferencia ante ello y el que lo sabe pero jamás ha ejercitado dicha actitud (ni la contraria). Desde un punto de vista teórico, el hecho de haber ejercitado dicho conocimiento no implica absolutamente ninguna diferencia: o bien he asentido a una impresión o no lo he hecho; no existen, en otras palabras, *grados de asentimiento*.

Como se hace evidente, esto plantea un obstáculo serio al concepto de “ejercicios espirituales” desarrollado por Hadot-Foucault-Sellars, en la medida en que cuestionan los dos elementos centrales implícitos en dicho concepto, a saber, la idea de que la práctica o ejercitación de un determinado principio teórico puede producir un efecto en el alma del individuo distinto de la mera captación abstracta y la idea de que el efecto de dicho proceso constituye en la generación de un hábito, un *ethos* que se distingue del mero asentimiento a una idea.

MONACHOU, ‘Epictetus on freedom: parallels between Epictetus and Wittgenstein’ in A.S. MASON and T. SCALTSAS (eds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford, Oxford University Press, 112-139, 2007; [referencia personal].

<sup>24</sup> Contra lo que parecería deducirse de pasajes como 1.28.6-7, 2.26.3, 3.3.4 y 3.7.14-15, es preciso tener en cuenta que Epicteto no afirma que un individuo necesariamente actúa de acuerdo con lo establecido por una impresión a la que ha asentido *en el momento* en que lo ha hecho, sino que lo hará *cuando* se presenten las circunstancias adecuadas y *si* las mismas se presentan.

## Asentimiento débil y asentimiento firme

La simplicidad inicial de la secuencia señalada anteriormente como constitutiva de la acción humana ( impresión-asentimiento-impulso) supone, en rigor, un proceso sumamente complejo ya en las fuentes antiguas. Si bien las razones de ello son múltiples, me interesa por el momento destacar lo siguiente: aun cuando el hecho de asentir a una impresión consiste simplemente en aceptarla como verdadera (o, en otras palabras, considerar que expresa un estado de cosas verdadero), ese acto puede asumir dos formas básicas: o bien se trata de un asentimiento débil (*asthenōs*) y cambiante o bien de un asentimiento seguro (*asphalōs*) y firme (*bebaios*)<sup>25</sup>. Como se hace evidente, la incorporación de esta distinción entre *tipos* de asentimiento permite explicar, en primer lugar, porqué la secuencia impresión-asentimiento-impulso puede quedar, en muchos casos, incompleta: si mi asentimiento a *p* ha sido un asentimiento débil y no firme, es posible que eventualmente modifique mi opinión respecto de la verdad de *p* y actúe en contra de lo establecido por tal proposición. Más aún: en el caso de los individuos viciosos (vg. Medea), este cambio de opinión puede darse en forma tan rápida y oscilante que las acciones de dichos individuos pueden ser tomadas por un espectador externo como evidencia de la existencia de una parte irracional del alma<sup>26</sup>. El asentimiento por parte del individuo virtuoso, por el contrario, se caracteriza por la constancia y la firmeza (quizás como producto de la buena tensión -*eutonia*- de su alma), por lo que el virtuoso jamás cambia de opinión.

La dificultad más evidente implícita en esta forma de abordar el problema del asentimiento, dificultad que los estoicos antiguos, a diferencia de Epicteto, no parecen haber percibido es que la retórica de la firmeza

<sup>25</sup> Cf. PLUT. *St. rep.* 1057A-B [LS 41F]; STOB. *Ecl.* 2.73-74; 2.111-113; SEXTUS *Adv. Mat.* 7.151-7 [LS 41C]. Además de la mención de *abebaion* en 2.22.25 y de *asthenōs* en 1.26.15 en relación con el *hegemonikon*, Epicteto se refiere en 2.17.33 a la idea de un asentimiento “*asphalōs [...] kai haseistōs*” en términos que parecen aludir a una conjunción frecuente de la ortodoxia estoica. Una segunda perspectiva desde la cual es considerado el asentimiento es la del *tipo de impresión* a la cual el individuo asiente, i.e., impresiones falsas o catalépticas (Cf. STOB. *Ecl.* 2.73-74; 2.111-113; SEXTUS *Adv. Mat.* 7.151-7 [LS 41C]). Aun cuando Epicteto alude en forma explícita a esta perspectiva en forma ocasional, la misma no es relevante para los fines de este trabajo.

<sup>26</sup> Cf. R. JOYCE, *Early Stoicism and akrasia*, Phronesis 60.3, 315-335, 1995; J. GOSLING, *The Stoics and akrasia*, Apeiron, 20.2, 179-202, 1987; M.D. BOERI, ‘The presence of Socrates and Aristotle in the Stoic account of akrasia’ in R. SALLES (ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought*, Oxford, Oxford University Press, pp. 383-412, 2005. Respecto de la idea de ‘asentimiento precipitado’ en Epicteto, cf. SALLES, pp. 152-156.

y la tensión (*tonos*) parece reducir la noción de asentimiento seguro y firme a la ausencia de cambios de opinión (*metanoia*), con lo cual, como advierte correctamente Epicteto, la distancia entre *asentimiento firme* y *mera obstinación* desaparece:

“Οταν ἀκούσωσί τινες τούτων τῶν λόγων, ὅτι βέβαιον εἶναι δεῖ καὶ ή μὲν προαίρεσις ἐλεύθερον φύσει καὶ ἀνανάγκαστον, τὰ δ' ἄλλα κωλυτά, ἀναγκαστά, δοῦλα, ἀλλότρια, φαντάζονται ὅτι δεῖ παντὶ τῷ κριθέντι ὑπ' αὐτῶν ἀπαραβάτως ἐμίμενειν. ἀλλὰ πρῶτον ὑγιές εἶναι δεῖ τὸ κεκριμένον. θέλω γάρ εἶναι τόνους ἐν σώματι, ἀλλ' ὡς ὑγιαίνοντι, ὡς ἀθλοῦντι· ἂν δέ μοι φρενιτικοῦ τόνους ἔχων ἐνδεικνύῃ καὶ ἀλαζονεύῃ ἐπ' αὐτοῖς, ἐρῶ σοι ὅτι «ἄνθρωπε, ζήτει τὸν θεραπεύσοντα. τοῦτο οὐκ εἰσὶ τόνοι, ἀλλ' ἀτονία».

Algunos, cuando oyen estas palabras, que es preciso ser constante y que la *proairesis* es por naturaleza libre e incoercible, y lo demás sujeto a trabas, coercible, esclavo, ajeno, se imaginan que han de mantenerse inmutablemente en todas sus decisiones. Pero, en primer lugar, es preciso que la decisión sea saludable. Y es que quiero que haya vigor en el cuerpo, pero por saludable, por atlético. Si te me muestras con el vigor del que delira y te jactas de él, te diré: «Hombre, busca quién te cure. Eso no es vigor, sino otra forma de debilidad». (2.15.1-4<sup>27</sup>)

Ahora bien: si descartamos la mera *invariabilidad* como criterio de distinción entre el asentimiento débil y el asentimiento firme, ¿qué distingue a ambos? Ciertos pasajes de las *Diss.* parecen ofrecer una posible respuesta a esta pregunta, en cuanto reformulan el problema no ya en términos de firmeza/debilidad, sino en términos de convencimiento/persuasión:

οὐδ' εἰ ταῖς ἀληθείαις κακὰ μὲν ἐφαντάζουν τὰ αἰσχρά, τὰ δ' ἄλλα οὐδέτερα, ἥλθες ἂν ἐπὶ ταύτην τὴν ἐπίστασιν, οὐδ' ἐγγύς· ἀλλ' αὐτόθεν διακρίνειν εἶχες, ωσπερ ὅψει τῇ διανοίᾳ. πότε γάρ σκέπτη, εἰ τὰ μέλανα λευκά ἔστιν, εἰ τὰ βαρέα κοῦφα; οὐχὶ δὲ τοῖς ἐναργῶς φαινομένοις ἐπακολουθεῖς; πῶς οὖν νῦν σκέπτεσθαι λέγεις, εἰ τὰ οὐδέτερα τῶν κακῶν φευκτότερα; ἀλλ' οὐκ ἔχεις τὰ δόγματα ταῦτα, ἀλλὰ φαίνεται σοι οὕτε ταῦτα οὐδέτερα, ἀλλὰ τὰ μέγιστα κακά...

<sup>27</sup> Cf. asimismo 1.5 y 3.16.7.

Si realmente imaginaras que lo vergonzoso es malo y que todo lo otro es indiferente, nunca te habrías visto en esta posición, ni en nada que se le pareciese, sino que decidirías al instante, como si fuera por una visión directa, recurriendo a tu inteligencia. ¿Alguna vez te detienes a reflexionar si lo negro es blanco, si lo pesado es liviano? ¿No te guías por lo que se te aparece en forma clara? ¿Porqué dices ahora que necesitas reflexionar acerca de si debemos evitar las cosas indiferentes más que las malas? Es que no es esa tu opinión: no crees que la prisión y la muerte sean indiferentes, sino que son el mayor de los males.(4.1.135-7<sup>28</sup>)

ὅτι ἐκεῖνοι μὲν πεπεισμένοι εἰσίν, ὅτι ἀγαθῶν τυγχάνουσιν, σὺ δ' οὐ πέπεισαι. διὰ τοῦτο σὺ μὲν οὐκ ἀρκῇ τοῖς σοῖς, ἀλλ' ἐφίεσαι τῶν ἐκείνων· ἐκεῖνοι δ' ἀρκοῦνται τοῖς ἑαυτῶν καὶ οὐκ ἐφίενται τῶν σῶν. ἐπεὶ τοι εὶ ταῖς ἀληθείαις ἐπέπεισο, ὅτι περὶ τὰ ἀγαθὰ σὺ ὁ ἐπιτυγχάνων εἶ, ἐκεῖνοι δ' ἀποπεπλάνηνται, οὐδ' ἂν ἐνεθυμοῦ, τί λέγουσι περὶ σοῦ.

Ellos están convencidos de que consiguen los bienes y tú no estás convencido. Por eso tú no te conformas con lo tuyo sino que ansias lo de ellos, mientras que ellos se conforman con lo suyo y no ansian lo tuyo. Puesto que, si de verdad estuvieras convencido de que eres tú quien alcanza los bienes, mientras que ellos se engañan, ni siquiera te vendría a la cabeza qué dicen sobre ti. (4.6.37-38)

Esta forma de abordar el problema explicaría ciertamente porqué un individuo puede, al menos en ciertos casos, actuar *en contra* de una impresión a la que ha asentido previamente, a saber: porque, a pesar de haberlo hecho no está realmente convencido de la verdad de dicha impresión. Nada de esto, sin embargo, nos ayuda demasiado, en la medida en que lo único que hemos obtenido es una redefinición del problema, que ahora pasa a ser el siguiente: ¿qué significa exactamente la idea de que un individuo puede haber asentido a un impresión *p* y, sin embargo, no estar *realmente convencido* de (la verdad de) *p*<sup>29</sup>? Si este “no estar con-

<sup>28</sup> Cf. asimismo 3.16.7-13 y 4.5.36, donde, luego de haber pasado revista a la distinción entre lo que depende y lo que no depende de nosotros, Epicteto afirma: ἀλλ' ἡμεῖς γράψαι μὲν καὶ ἀναγνῶνται ταῦτα καὶ ἀναγιγνωσκόμενα ἐπινέσσαι ίκανοί, πεισθῆναι δ' οὐδ' ἔγγύς (Nosotros somos capaces de escribir y de leer esas cosas y de alabarlas una vez leídas, pero de atenernos a ellas, ni de lejos).

<sup>29</sup> Cabe aclarar que aquí no se trata de un mero cambio de opinión: el caso en cuestión es el de aquellos que han asentido a una determinada impresión en el pasado y *creen* estar

vencido” equivale meramente a que *no actuamos* siguiendo lo establecido por *p*, entonces la pregunta decisiva es *porqué* no estamos convencidos, i.e., qué es lo que hace que el asentimiento que hemos prestado a *p* sea un asentimiento débil.

Desafortunadamente, tal como sucedía en el caso de las fuentes del período antiguo de la escuela, ni las *Diss.* ni el *Ench.* ofrecen respuestas específicas e inequívocas a esta pregunta. Podemos, no obstante, arrojar luz sobre la laguna dejada por tal ausencia si atendemos al desarrollo ofrecido por Epicteto del concepto de *prolepseis*<sup>30</sup>, a partir del cual obtenemos dos elementos fundamentales para la comprensión de la diferencia entre un asentimiento débil y uno firme. El primero de dichos elementos es la distinción entre la comprensión puramente abstracta de un principio general y la aplicación (*epharmozō*) a los casos particulares:

Προλήψεις κοιναὶ πᾶσιν ἀνθρώποις εἰσίν· καὶ πρόληψις προλήψει οὐ μάχεται. τίς γὰρ ἡμῶν οὐ τίθησιν, ὅτι τὸ ἀγαθὸν συμφέρον ἔστι καὶ αἱρετὸν καὶ ἐκ πάσης αὐτὸς περιστάσεως δεῖ μετιέναι καὶ διώκειν; τίς δ' ἡμῶν οὐ τίθησιν, ὅτι τὸ δίκαιον καλόν ἔστι καὶ πρέπον; πότ' οὖν ἡ μάχη γίνεται; περὶ τὴν ἐφαρμογὴν τῶν προλήψεων ταῖς ἐπὶ μέρους οὐσίαις...

Las preconcepciones son comunes a todos los hombres. Y una preconcepción no contradice a otra. ¿Quién de nosotros no sostiene que el bien es conveniente y que hay que 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 aplicación de las preconcepciones a los casos particulares (*tais epi merous ousiais*). (1.22.1-2)

- τί οὖν ἔστι τὸ ἐν τῷ γράφειν ἀκώλυτον ποιοῦν καὶ ἀπαραπόδιστον;
- Ἡ ἐπιστήμη τοῦ γράφειν.
- Τί δ' ἐν τῷ κιθαρίζειν;
- Ἡ ἐπιστήμη τοῦ κιθαρίζειν.
- Οὔκοιν καὶ ἐν τῷ βιοῦν ἡ ἐπιστήμη τοῦ βιοῦν. ὡς μὲν οὖν ἀπλῶς, ἀκήκοας· σκέψαι δ' αὐτὸς καὶ ἐκ τῶν ἐπὶ μέρους. τὸν ἐφιέμενόν τινος τῶν ἐπ' ἄλλοις ὄντων ἐνδέχεται ἀκώλυτον εἶναι;
- Οὔ.

todavía persuadidos respecto de su validez.

<sup>30</sup> Para un análisis reciente del concepto de *prolepseis*, vid. H. DYSON, *Prolepsis and Ennoia in the early Stoa*, Berlin, Walter de Gruyter, 2009.

—¿Qué es lo que nos hace libres de impedimentos y trabas al escribir?  
 —El saber escribir.  
 —¿Y qué al tocar la cítara?  
 —El saber tocar la cítara.  
 —Por lo tanto, también al vivir el saber vivir. En general (*haplōs*) ya lo has oído. Medítalo también en los casos particulares (*ek tōn epi merous*). ¿Puede estar libre de impedimentos el que desea algo que depende de nosotros?  
 —No. (4.1.63-64)<sup>31</sup>

Si consideramos la matriz esencialmente ética de las reflexiones de Epicteto, se hace evidente porqué esta distinción podía asumir un lugar tan importante en su argumentación, en la medida en que es en el enfrentamiento con las situaciones particulares cotidianas en donde se hace evidente nuestra cualidad moral, es decir, el grado hasta el cual logramos guiar nuestras acciones según aquellos principios teóricos a los que creamos (o decimos) adherir.

El segundo elemento aportado por el desarrollo de la doctrina de las prolēpseis consiste en recurso frecuente por parte de Epicteto al término *diarthroō*, con su doble sentido de articular y desarticular (en contextos biológicos -vg. Hipócrates o Galeno-: desmembrar, separar las articulaciones), el cual alude al acto (socrático) de desglosar, descomponer el todo y analizar los elementos primarios, pero con vistas a la comprensión de la articulación de las partes, de la vinculación lógica que se da entre ellas. En este sentido, 2.17.13 señala que la causa de las disputas no es otra cosa que el hecho de que a pesar de que cada uno de nosotros “parlotea” (*lalouentes*) acerca de los términos *agathon*, *kakon*, *sympheron*, *asymphoron*, solo tenemos un conocimiento vacío de ellos y “no dedicamos ningún cuidado (*epimeleias*) a analizar sistemáticamente (*diarthrōsin*) nuestras preconcepciones”<sup>32</sup>. En forma análoga, 2.11.18 establece como objetivo del aprendizaje filosófico lograr que, “partiendo de ciertos principios conocidos y claramente discriminados, podamos usar en la evaluación de casos particulares (*epi merous*) un sistema articulado de preconcepciones (*diērthrōmenais tais prolēpseis*)<sup>33</sup>”. Si bien en este preciso pasaje el

<sup>31</sup> Cf. asimismo 2.11.3-12; 2.17.7.

<sup>32</sup> Cf. asimismo 2.17.7: οὐχ οἶόν τ' ἐφαρμόζειν τὰς προλήψεις ταῖς καταλλήλοις ούσίαις μὴ διαρθρώσαντα αὐτὰς καὶ αὐτὸ τοῦτο σκεψάμενον, ποίαν τινὰ ἔκαστη αὐτῶν ούσιαν ὑποτακτέον (No es posible aplicar las preconcepciones a las materias correspondientes sin analizarlas (*diarthrōsanta*) y sin estudiar qué materia ha de quedar bajo cada una de ellas).

<sup>33</sup> ἵνα λοιπὸν ἀπό τινων γνωρίμων καὶ διευκρινημένων ὄρμώμενοι χρώμεθα ἐπὶ τῶν

término *diarthroō* está ausente, 1.4.5-10 evidencia la importancia de la captación de las implicancias lógicas de las impresiones a las que asentimos (y aboga, en consecuencia, en favor del estudio de la lógica como disciplina con fines primordialmente prácticos<sup>34</sup>):

- τί γάρ ἐπαγγέλλεται ἐν λόγῳ; τάληθη τιθέναι, τὰ ψευδῆ αἴρειν, πρὸς τὰ ἀδηλα ἐπέχειν. ἄρ' οὖν ἀρκεῖ τοῦτο μόνον μαθεῖν;
- Ἀρκεῖ, φησίν.
- Οὐκοῦν καὶ τῷ βουλομένῳ ἐν χρήσει νομίσματος μὴ διαπίπτειν ἀρκεῖ τοῦτο ἀκούσαι, διὰ τί τὰς μὲν δοκίμους δραχμὰς παραδέχῃ, τὰς δ' ἀδοκίμους ἀποδοκιμάζεις;
- Οὐκ ἀρκεῖ.
- Τί οὖν δεῖ τούτῳ προσλαβεῖν; τί γάρ ἄλλο ἢ δύναμιν δοκιμαστικήν τε καὶ <δι>ακριτικήν τῶν δοκίμων τε καὶ ἀδοκίμων δραχμῶν; οὐκοῦν καὶ ἐπὶ λόγου οὐκ ἀρκεῖ τὸ λεχθέν, ἀλλ ἀνάγκη δοκιμαστικὸν γενέσθαι καὶ διακριτικὸν τοῦ ἀληθοῦς καὶ τοῦ ψεύδους καὶ τοῦ ἀδήλου;
- Ανάγκη.
- Ἐπὶ τούτοις τί παραγγέλλεται ἐν λόγῳ; τὸ ἀκόλουθον τοῖς δοθεῖσιν ύπὸ σοῦ καλῶς παραδέχου. ἄγε ἀρκεῖ οὖν κάνταυθα γνῶναι τοῦτο; οὐκ ἀρκεῖ, δεῖ δὲ μαθεῖν πῶς τί τισιν ἀκόλουθον γίνεται καὶ ποτὲ μὲν ἐνὶ ἀκόλουθεῖ, ποτὲ δὲ πλείοσιν κοινῇ.

— ¿Qué se requiere en un razonamiento? Establecer lo verdadero, suprimir lo falso, dejar en suspenso lo incierto. ¿Basta entonces con aprender esto sólo?

— Basta con eso, dice uno.

— Entonces, ¿también basta al que no quiere confundirse en el uso de la moneda con oír decir aquello de «porqué aceptas las dracmas legítimas y rechazas las falsas»?

— No basta.

— ¿Qué hay que añadir? ¿Qué otra cosa sino la capacidad de poner a prueba y distinguir las dracmas legítimas de las falsas? Entonces, ¿en el caso del razonamiento tampoco basta lo dicho, sino que es necesario llegar a ser capaz de poner a prueba y distinguir lo verdadero de lo falso y de lo incierto?

— Es necesario.

— Además de eso, ¿qué se exige en el razonamiento? Que aceptes lo que

ἐπὶ μέρους διηρθρωμέναις ταῖς προλήψει.

<sup>34</sup> Sobre la actitud de Epicteto ante la lógica, vid. J. BARNES, *Logic and the Imperial Stoa*, Leiden, Brill, 1997; COOPER, pp. 9-19; P. CRIVELLI, ‘Epictetus and logic’ in A.S. MASON and T. SCALTSAS (eds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford, Oxford University Press, 32-55, 2007.

se sigue de lo que tú hayas propuesto correctamente. Venga, ¿también ahí basta con saber eso? No basta, sino que además es necesario saber cómo una cosa se sigue de otras y que, algunas veces, una consecuencia lo es de una premisa y, otras veces, de muchas a la vez.” (1.7.5-10)<sup>35</sup>

Estos dos elementos (i.e., la distinción entre la comprensión abstracta y la aplicación a los casos particulares, y el énfasis en la comprensión analítica y sistemática de los conceptos en juego<sup>36</sup>) enriquecen, según sugiero, nuestra captación de qué significa exactamente para Epicteto el acto de ejercitar las opiniones, las preconcepciones o las impresiones: mediante este doble movimiento de descomposición y recomposición, lo que el individuo adquiere es una comprensión profunda, realista<sup>37</sup> y sistemática<sup>38</sup> de las ideas a las que ha prestado su asentimiento<sup>39</sup>. Considerado desde esta perspectiva, la diferencia entre un asentimiento débil y uno firme y seguro ya no se reduce a la simple ausencia de cambios de opinión (la cual no queda excluida pero aparece ahora como una mera consecuencia, y no como una condición de la posesión de *epistēme*<sup>40</sup>), sino a la comprensión concreta y sistematizada.

<sup>35</sup> Esta forma de abordar el problema del asentimiento quizás explique la preferencia por parte de Epicteto de la noción de *parakolouthēsis*, en tanto dicho concepto alude al proceso mediante el cual la mente *sigue* el desarrollo de una idea o de una argumentación. Cf., entre otros, 1.5.5; 1.7.11; 1.14.11; 1.26.13; 1.29.26.

<sup>36</sup> 3.20 y 4.1.63-85 ofrecen dos ejemplos claros de este proceso complejo mediante el cual, partiendo de una idea de carácter general a la que el interlocutor asiente sin comprender todavía sus consecuencias lógicas, Epicteto despliega dialécticamente lo que significa adquirir una comprensión profunda de un principio teórico.

<sup>37</sup> Cf. 2.19.20-34, donde Epicteto despliega las verdaderas consecuencias y el verdadero precio a pagar por ser un “filósofo estoico”.

<sup>38</sup> Sobre la idea de sistematicidad en las fuentes antiguas, cf. Stob. *Ecl.* 2.73-74 [LS 41H]; CLEM. AL. *Strom.* 8.5.16.2 [SVF 2.121]; OLIMP. *In Grg.* 12.1 [LS 42A]; PH. *De Mose* 2.140 [SVF 3.392]. Sobre esta problemática, cf. INWOOD, pp. 105-110.

<sup>39</sup> Como se hace evidente, Epicteto se acerca con esto a la estricta distinción antigua entre *doxa* y *epistēme*. No obstante, si bien en ciertos casos aislados (vg. 2.6.1) el autor apela explícitamente a dicha distinción, existen incontables pasajes de *Diss.* y *Ench.* donde la misma no se mantiene y las nociones de *doxa*, *dokeō* o *dogma* aparecen sin ningún tipo de connotación negativa.

<sup>40</sup> Volviendo sobre la necesidad de distinguir entre asentimiento firme y obstinación, podemos suponer que lo que da al asentimiento la constancia y la consistencia propia de la sabiduría no es ni la mera ausencia de fluctuaciones en la opinión ni la verdad de la impresión a la que hemos asentido, sino el hecho de que cuando el asentimiento a una impresión verdadera se produce en un alma armónica, carente de conflictos epistémicos internos, dicho asentimiento no contradice a ninguna de las opiniones ya presentes en el alma ni, presumiblemente, a ninguna de las impresiones a las que dicho individuo va a prestar su asentimiento en el futuro.

Si tuviéramos que proyectar a partir de lo dicho hasta aquí una imagen que sintetice las características ideales del sabio en relación con la problemática del asentimiento (una práctica frecuente en el estoicismo antiguo y que Epicteto evita), podríamos hacerlo de esta forma: lo que otorga firmeza y seguridad al asentimiento del sabio es que comprende las consecuencias que se derivan de la impresión a la que ha asentido, comprende cómo se aplica dicha impresión a los casos particulares, comprende cómo la misma se vincula lógicamente con el resto de las opiniones que conforman su alma, y, fundamentalmente, con la distinción entre lo que depende y lo que no depende de nosotros<sup>41</sup>. En eso, y no en otra cosa, consiste el haber ‘digerido’ las opiniones, tenerlas ejercitadas y firmemente fijadas en el alma<sup>42</sup>.

### Posibles obstáculos

Las *Diss.* ofrecen un número importante de pasajes que parecen poner en cuestión la interpretación netamente cognitivista que sugerí hasta aquí de la idea de “ejercicios espirituales” y que deben ser explicados para que dicha interpretación se sostenga. El hilo común a la primera serie de tales pasajes consiste en la exigencia de la supresión temporal del deseo (*orexis*), frecuentemente señalada por los comentaristas como una de las estrategias centrales de Epicteto:

μελέτησόν ποτε διαγωγήν ὡς ἄρρωστος, ἵνα ποθ' ὡς οὐγιαίνων διαγάγῃς. ἀσίτησον, ὑδροπότησον· ἀπόσχου ποτὲ παντάπασιν ὁρέξεως, ἵνα ποτὲ καὶ εὐλόγως ὁρεχθῆς. εἰ δ' εὐλόγως, ὅταν ἔχῃς τι ἐν σεαυτῷ ἀγαθόν, εῦ ὁρεχθῆσῃ.

Asume un estilo de vida como de enfermo para que alguna vez puedas vivir como una persona sana. Ayuna, bebe agua, abstente alguna vez por completo del deseo (*aposchou pote pantapasin orexeōs*), para que alguna vez puedas desear racionalmente (*eulogōs orechthēis*). (3.13.21)

ἄρον οὖν τὴν ἔκκλισιν ἀπὸ πάντων τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν καὶ μετάθετος ἐπὶ τὰ παρὰ φύσιν τῶν ἐφ' ἡμῖν. τὴν ὅρεξιν δὲ παντελῶς ἐπὶ τοῦ παρόντος ἄνελε.

<sup>41</sup> Cf. 1.22.9ss.

<sup>42</sup> Cf. 3.16.7-13 (citado *supra*).

No ejerzas tu rechazo sobre nada de aquello que no depende de ti, y dirígetelo hacia lo que es contrario a la naturaleza dentro de lo que sí depende de ti. Pero, por el momento, suprime por completo tu deseo (*orexin*). (*Ench.* 2.2.1<sup>43</sup>)

La segunda serie de pasajes que parece complicar la interpretación cognitivista de la *askēsis* de Epicteto remite a la sugerencia de practicar o, mejor, *ensayar* en ambientes mínimos, privados o reducidos los principios teóricos recientemente incorporados, antes de enfrentar el ‘mundo real’:

σὺ αὐτὰ αὐτῷ μὴ εἴπης ἀναγκαῖα καὶ οὐκ ἔστιν. Ταύτην τὴν μελέτην ἔωθεν εἰς ἐσπέραν μελετᾶν ἔδει. ἀπὸ τῶν μικροτάτων, ἀπὸ τῶν εὐεπηρεαστοτάτων ἀρξάμενος, ἀπὸ χύτρας, ἀπὸ ποτηρίου, εἴθ' οὕτως ἐπὶ χιτωνάριον πρόσελθε, ἐπὶ κυνάριον, ἐπὶ ἵππαριον, ἐπὶ ἄγριδιον· ἔνθεν ἐπὶ σαυτόν, τὸ σῶμα, τὰ μέρη τοῦ σώματος, τὰ τέκνα, τὴν γυναικά, τοὺς ἀδελφούς. πανταχοῦ περιβλέψας ἀπόρριψον ἀπὸ σεαυτοῦ· κάθηρον τὰ δόγματα, μή τι προσήρτηται σοι τῶν οὐ σῶν, μή τι συμπέφυκεν, μή τι ὁδυνήσει σ' ἀποσπώμενον. καὶ λέγε γυμναζόμενος καθ' ἡμέραν, ώς ἐκεῖ, μὴ ὅτι φιλοσοφεῖς (ἔστω φορτικὸν τὸ ὄνομα), ἀλλ' ὅτι καρπιστὴν δίδως. τοῦτο γάρ ἔστιν ἡ ταῖς ἀληθείαις ἐλευθερία.

No te digas a ti mismo que [ciertas cosas] te son necesarias y no lo serán. Ese ejercicio habrás de practicar desde el alba hasta el ocaso. Empezando por las cosas más pequeñas, por las que antes se dañan, por una olla, por un vaso; y luego avanza al vestidito, 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, no se te hagan de tu naturaleza, no te duela el arrancártelas. Y entrenándote a diario, como [en el gimnasio], no digas que filosofas, pues eso sería pretencioso, sino que presentas un emancipador. En eso consiste la verdadera libertad.” (4.1.110-114<sup>44</sup>)

El último obstáculo consiste en la estrategia sugerida por Epicteto de derrotar un hábito oponiéndole *otro hábito*:

<sup>43</sup> Cf. asimismo 3.9.22; 3.12.1-8; 4.1.77; 4.1.175-176; *Ench.* 48.3.

<sup>44</sup> Cf. asimismo 2.18.13, 3.12.10-12 y 3.16.7-13, donde Epicteto sugiere al que pretende ingresar en el camino del progreso moral, a modo de estrategia terapéutica, alejarse de la patria hasta tanto haya logrado erradicar los malos hábitos.

τί δ' ἔστι τὸ προκείμενον ἐκπονηθῆναι; ὄρέξει καὶ ἐκκλίσει ἀκωλύτως ἀναστρέφεσθαι. τοῦτο δὲ τί ἔστιν, μήτε ὄρεγόμενον ἀποτυγχάνειν μήτ' ἐκκλίνοντα περιπίπτειν. πρὸς τοῦτο οὖν καὶ τὴν ἀσκησιν ρέπειν δεῖ. ἐπεὶ γάρ οὐκ ἔστιν ἀναπότευκτον σχεῖν τὴν ὅρειν καὶ τὴν ἐκκλίσιν ἀπερίπτωτον ἀνευ μεγάλης καὶ συνεχοῦς ἀσκήσεως, ἵσθι ὅτι, ἐὰν ἔξω ἐάσης ἀποστρέφεσθαι αὐτὴν ἐπὶ τὰ ἀπροάρετα, οὕτε τὴν ὅρειν ἐπιτευκτικὴν ἔξεις οὔτε τὴν ἐκκλίσιν ἀπερίπτωτον, καὶ ἐπεὶ τὸ ἔθος ἰσχυρὸν προηγήται πρὸς μόνα ταῦτα εἰθισμένων ἡμῶν χρῆσθαι ὄρέξει καὶ ἐκκλίσει, δεῖ τῷ ἔθει τούτῳ ἐναντίον ἔθος ἀντιθεῖναι καὶ ὅπου ὁ πολὺς ὅλισθος τῶν φαντασιῶν, ἑκεῖ ἀντιτιθέναι τὸ ἀσκητικόν.

¿En qué consiste el esforzarse por el fin propuesto? En movernos sin trabas en el deseo y en el rechazo. Y eso, ¿en qué consiste? En no frustrarnos en el deseo ni ir a caer en el objeto de rechazo. A esto ha de tender el ejercicio. 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 de la *proairesis* no tendrás ni un deseo que logre su fin ni un rechazo libre de eventualidades. Y puesto que la costumbre nos precede con firmeza, acostumbrados a usar del deseo y del rechazo solo en ello, es preciso oponer a esta costumbre la costumbre contraria, y en donde haya grandes deslices de las impresiones, allí oponer el ejercicio. (3.12.4-6<sup>45</sup>)

Como se verá, la interpretación que propongo para sortear estos obstáculos es en esencia la misma para los tres casos. Respecto de la primera serie de pasajes, la exigencia de suprimir por completo el deseo presenta una dificultad evidente: si el discípulo ya ha internalizado el canon que establece la distinción entre lo que depende y lo que no depende de nosotros (y es completamente esperable que así sea, dado el carácter iniciático que el mismo asume en la práctica pedagógica de Epicteto), ¿porqué habría éste de exhortar a su discípulo a suprimir por completo el ejercicio de su deseo? Si éste ya ha comprendido la distinción entre lo que depende y lo que no depende de nosotros, entonces no deseará nada que no depende de él, y su deseo, en consecuencia, jamás se verá frustrado. Creo que es posible ofrecer una interpretación de este problema perfectamente consistente con el planteo intelectualista del estoicismo, una interpretación que ya ha sido sugerida parcialmente por John Cooper (2007:17) y Anthony Long (2002:113-114): lo que Epicteto teme no es que, a pesar de que ha asentido

<sup>45</sup> Cf. asimismo 1.27.5ss. HJMANS, p. 64, sugiere la presencia de Musonio en esta idea.

a la verdad del canon el discípulo pueda verse impulsado por factores no racionales a actuar en contra del mismo, sino más bien que puede no haber alcanzado una comprensión profunda de dicha idea, de las consecuencias que se siguen de la misma, y de cómo aplicarla a los casos particulares.

La solución que propongo para eludir el obstáculo aparente de la segunda serie de pasajes corre por una senda análoga a la anterior. La idea, aludida en esos pasajes, de ‘ensayar’ la actitud de indiferencia (por ejemplo) en la esfera de la intimidad antes de enfrentar el mundo real apela explícitamente al principio de que determinadas situaciones pueden ser más ‘fuertes’ que otras para el discípulo, i.e., presumiblemente más difíciles de resistir y de enfrentar con la actitud que exige la comprensión del carácter indiferente de lo exterior. Así considerado, el obstáculo para el argumento intelectualista es evidente: si el discípulo ha comprendido realmente que lo exterior a la *proairesis* es indiferente, la actitud que habrá de asumir ante lo que se le presente que no tenga que ver con su *proairesis* será *necesariamente* de indiferencia, ya sea que se trate de una moneda o de un tesoro, de una manzana o de un palacio. Si esto es así, la idea de que debemos realizar una acercamiento *gradual* a la realidad, comenzando por “las cosas más pequeñas”, carece por completo de sentido, dado que, en rigor, no existen cosas más pequeñas que otras. Lo sugerido en la sección anterior entra en juego precisamente al inicio de este argumento: el temor (perfectamente comprensible) de Epicteto consiste en que el discípulo no haya *comprendido realmente* el canon (i.e., sus consecuencias, aplicaciones y vinculaciones) sino que solamente haya asentido débilmente al mismo. La exigencia de un escalonamiento progresivo de nuestra interacción con la realidad, se funda, cuando la consideramos desde esta perspectiva, en el grado de comprensión que el discípulo vaya adquiriendo del canon, y no presupone la puesta en juego o desactivación de ningún tipo de factor no cognitivo.

La idea restante, a saber, que a fin de derrotar un determinado (mal) hábito debemos contraponerle *otro hábito*, presenta una dificultad idéntica a la de los pasajes anteriores: si partimos de una concepción intelectualista de la acción humana, lo *único* que podría contribuir a que un individuo abandone cierto hábito sería que dicho individuo *comprendiera* que tal hábito no es apropiado, en cuyo caso la idea de que esa comprensión se muestre como hábito se vuelve absolutamente innecesaria y, en consecuencia, carece de lugar lógico en la argumentación de Epicteto. A diferencia de los otros dos casos, la solución a esta dificultad no puede ser deducida *a priori* y sólo puede demostrada mediante una lectura contextualizada: como se hace evidente a lo largo de la argumentación general que recorre 1.27, 2.9

y 2.18, la eliminación de un hábito mediante la generación de otro es un procedimiento netamente cognitivo, y consiste en la captación cada vez más profunda y sistemática de las consecuencias lógicas de los principios generales y de la estrategia, que he analizado en otra ocasión<sup>46</sup>, de mantener dichos principios teóricos constantemente “a la mano” (*procheiros*)<sup>47</sup>.

## Conclusiones

En las páginas precedentes he intentado poner de relieve, continuando la línea sugerida por Martha Nussbaum e iniciada por John Cooper<sup>48</sup>, la inadecuación parcial de la interpretación ofrecida por Pierre Hadot, Michel Foucault y John Sellars en lo que respecta al concepto de “ejercicios espirituales” y a la distinción entre teoría y práctica. El objetivo central ha consistido en señalar que, aun cuando las *Diss.* y el *Ench.* se encuentran atravesados por una retórica que parecería alejar a Epicteto del intelectualismo de la ortodoxia estoica (herencia parcial no sólo del propio estoicismo antiguo sino también de Musonio Rufo), dicha retórica no debe ser tomada como evidencia de una recaída posidoniana<sup>49</sup>. Contra un supuesto extendido entre los comentaristas, los “ejercicios espirituales” desarrollados por Epicteto no contradicen los principios intelectualistas de la psicología estoica de la acción, en la medida en que dichos ejercicios no constituyen otra cosa que mecanismos intelectuales destinados a comprender, por medios puramente racionales<sup>50</sup>, las consecuencias que se derivan de una determinada proposición a la que hemos asentido. Las múltiples analogías que Musonio Rufo establecía entre la filosofía y otras *technai* al analizar la diferenciación entre *teoría* y *práctica* no tienen aquí ningún lugar: a diferencia del médico o el músico o el piloto que posee los principios teóricos pero no ha ejercido la *techne* correspondiente<sup>51</sup>, lo

<sup>46</sup> Cf. [referencia personal].

<sup>47</sup> La idea de establecer un hábito como “antítesis” de otro puede ser vinculada asimismo con un patrón retórico frecuente en Epicteto, a saber: la idea de que sólo *X* puede impedir, obstaculizar o derrotar a *X*, donde *X* puede ser alternativamente una opinión, la *proairesis*, un deseo o un impulso. Dentro de un horizonte intelectualista, un deseo no puede obstaculizar a otro, un hábito no puede derrotar a otro, etc., a menos que los consideremos como proyecciones de nuestros actos de asentimiento. Cf. 1.17.24–27; 1.19.7, 1.25.28, 1.29.12; 2.23.19; 3.19.2; 4.12.12.

<sup>48</sup> Vid. NUSSBAUM, p. 353–354; COOPER, pp. 9–19.

<sup>49</sup> Cf. esp. POSIDONIO F169G.

<sup>50</sup> Esto destierra, vg, la idea de que los ejercicios de Epicteto actúan “por sugestión (*suggestively*)”, como pretende Hijmans, pp. 60–70).

<sup>51</sup> Cf. MUSONIO RUFO, *Dissertatio 5*.

que distingue al asentimiento firme del débil (o al ignorante del sabio) no es la *práctica* sino una *comprensión teórica más profunda* de los principios generales. Una reconstrucción de las estrategias terapéuticas que Epicteto *efectivamente despliega* en las *Diss.* (en contraposición a lo que parecería estar sugiriendo mediante la retórica de la fuerza, el hábito y la ejercitación), demuestra, en consecuencia, que Epicteto no sólo no se aleja de la posición netamente intelectualista legada fundamentalmente por Crisipo, sino que las *Diss.* representan el desarrollo más completo, rico y sistemático que se ha conservado de la filosofía antigua de una concepción intelectualista de la acción humana. Nada de esto, contra lo que podría parecer a primera vista, invalida la centralidad que los comentaristas de Epicteto han asignado a las nociones de *askēsis* o de *epimeleia*, sino más bien lo contrario: al restituir la noción de *askēsis* al horizonte estrictamente intelectualista defendido por el estoicismo antiguo, la idea de ejercicio adquiere por primera vez un *contenido* real, revelando la verdadera riqueza de las estrategias terapéuticas desarrolladas por Epicteto.

Uno de los objetivos derivados consistió en intentar responder, sin recurrir a conceptos como fuerza o tensión, a la pregunta acerca de que en qué consiste exactamente la distinción entre asentimiento débil y asentimiento firme, tratando de mostrar, a partir de las *Diss.*, que dicha distinción puede ser interpretada en términos estrictamente cognitivos<sup>52</sup>. Si bien al inicio de este trabajo afirmaba que no existen *grados de asentimiento* (o bien asentimos a una impresión o no lo hacemos, o bien la consideramos verdadera o no), creo haber mostrado que existen grados de comprensión de las *consecuencias lógicas* que se derivan de una impresión<sup>53</sup>, y es allí donde radica, en última instancia, la diferencia entre los distintos tipos de asentimiento. Consideradas desde la perspectiva de la historia de la escuela estoica, las reflexiones de Epicteto cobran, en vistas de ello, especial importancia para la crítica especializada, en la medida en que contribuyen a subsanar parcialmente una laguna presente en las fuentes

<sup>52</sup> Esto nos aleja, desde ya, de la posibilidad de retraducir al lenguaje corporealista el contenido cognitivo de dicha distinción; i.e., si bien inicialmente podemos meramente “poner entre paréntesis” las analogías retóricas entre el concepto de *tonos* y el asentimiento y la perspectiva del alma en tanto *pneuma*, ni las fuentes antiguas ni las *Diss.* nos ofrecen elementos para comprender en qué consistiría en términos físicos la diferencia entre el alma de un individuo que meramente ha asentido a una determinada proposición y el alma de otro que no sólo ha asentido a la misma sino que también ha comprendido sus consecuencias, su relaciones con el resto de las opiniones, etc.

<sup>53</sup> Esto no implica establecer distintos tipos de conocimiento ni grados intermedios entre la ignorancia y la sabiduría: aquél que no ha comprendido plenamente las consecuencias lógicas que se derivan de una determinada proposición no posee, en rigor, *epistēme*.

antiguas y en las reconstrucciones de conjunto de la epistemología estoica (i.e., la explicación respecto de la diferencia entre asentimiento débil y asentimiento firme). Consideradas en forma aislada, es decir, concentrándonos en sus singularidades en lugar de atender a su carácter ortodoxo, las *Diss.* ofrecen un abordaje más *realista* y *dinámico* del problema del asentimiento, en la medida en que Epicteto abandona el esquema conceptual impresión-asentimiento-impulso en favor de una mirada más abarcadora y pluridimensional, a la vez que deja de lado la dicotomía sabio-ignorante (absolutamente central para el estoicismo antiguo) a fin de concentrarse en las falencias cognitivas propias del proficiente y en su contracara, i.e., las estrategias cognitivas necesarias para alcanzar la *eudaimonia*.

Cabe señalar, por último, que la importancia de una comprensión profunda de la concepción intelectualista de la acción humana defendida por el estoicismo antiguo y por Epicteto trasciende el mero interés histórico, en la medida en que las fuentes estoicas ofrecen, a pesar de su carácter fragmentario, un observatorio único para todo aquél que se interroga acerca de las consecuencias, tanto éticas como epistemológicas, que se siguen de la adopción de una concepción intelectualista.

TITLE. *Spiritual exercises and intellectualism in Epictetus*

ABSTRACT. The main goal of the present paper will be to question the validity of the interpretation offered by Pierre Hadot, Michel Foucault and John Sellars of the notion of *askēsis* in Epictetus. Although such interpretation has already been challenged by John Cooper, my goal will be to show the specific sense in which Epictetus' 'spiritual exercises' should be understood (contra Hadot, Foucault and Sellars) strictly in as cognitive processes. With this goal in mind I will turn to Epictetus' concept of pre-conceptions (*prolēpseis*) in order to give content to the distinction, already present in ancient Stoicism, between weak assent and firm assent.

KEYWORDS. Epictetus; intellectualism; spiritual exercises; *askēsis*.