

## La doctrina de las *scheseis*: observaciones sobre su papel en las reflexiones éticas de Epicteto

(The doctrine of *scheseis*: observations on its role in Epictetus' ethical reflections)

Rodrigo Sebastián Braicovich  
CONICET (Argentina)  
braicovich@gmail.com

Recibido: 29/02/2012  
Arbitrado: 28/03/2012  
Aceptado: 06/04/2012

### RESUMEN

El objetivo de estas páginas consiste formular una serie de observaciones relativas a la doctrina de las *scheseis* desarrollada por Epicteto. Dichas observaciones permitirán poner en cuestión la legitimidad del recurso a dicha doctrina por parte de numerosos comentaristas contemporáneos como salida al solipsismo al que parece concluir la distinción del autor entre lo que depende y lo que no depende de nosotros.

**PALABRAS CLAVE:** estoicismo, indiferentes, indiferencia, alteridad, roles sociales.

### ABSTRACT

The aim of these pages is to state a series of observations concerning Epictetus' doctrine of the *scheseis*. Those remarks will call into question the validity of the recourse by several contemporary commentators as a way out of the profoundly solipsist position apparently entailed by Epictetus' distinction between what depends on us and what doesn't depend on us.

**KEY WORDS:** stoicism, indifferent, indifference, otherness, social roles.

## 1. INTRODUCCIÓN

Las *Dissertationes* (*Diss.*) de Epicteto poseen una característica curiosa desde la perspectiva de los desarrollos históricos de la ética estoica: por un lado, representan una de las exposiciones más radicales en lo que se refiere a la concepción estoica de los indiferentes (i.e., aquello que no es ni bueno ni malo y que, por ser tal, no contribuye a mi *eudaimonia* ni la amenaza), en la medida en que prescinde por completo de la distinción establecida por el estoicismo antiguo entre indiferentes preferibles y no preferibles. Esto parece conducir al individuo al aislamiento más hermético, en tanto lo exterior (lo cual incluye nuestras amistades, familiares, vecinos, etc.) pertenece en rigor al ámbito de lo indiferente, de aquello que no depende de mí y que nada tiene que ver conmigo. Por otro lado, sin embargo, sobre la base de numerosos pasajes de las propias *Diss.* y del *Enchiridion* (*Ench.*), se hace posible reconstruir una doctrina que ha sido señalada por numerosos comentaristas como un aporte singular de Epicteto a la historia de la escuela estoica y que puede ser resumida en la idea de que la multiplicidad de relaciones (*scheseis*) que establecemos -ya sea voluntaria o inevitablemente- con aquellos que nos rodean (padre, hermano, maestro, etc.) nos provee de una guía para la acción que no solo *puede* sino que *debe* asistirnos en nuestras decisiones prácticas. Así definida, esta perspectiva a la que llamaré, por cuestiones de brevedad, la doctrina de las *scheseis*, parece romper por completo el aislamiento del individuo, en la medida en que sus decisiones ya no pueden prescindir de la consideración del entorno, de la alteridad, sino que, por el contrario, deben necesariamente ser informadas por el mismo.

Ahora bien: ¿de dónde deriva el carácter normativo de las *scheseis*? ¿Por qué debería, vg., actuar de acuerdo a los deberes impuestos por mi relación de hermandad con otro individuo o, peor aún, de acuerdo con las expectativas que *mi* comunidad establece en este momento como propias de dicha relación? A pesar de la centralidad que por lo general se le ha asignado a la doctrina de las *scheseis*, el hecho de que no encontremos una respuesta a esta pregunta en la literatura secundaria no es casual, dado que el propio Epicteto jamás se preocupa por hacer explícita la fuente de legitimidad de tales relaciones. Luego de analizar brevemente la posición del autor ante el problema de los indiferentes, sugeriré en las siguientes páginas: *i*) que la doctrina de las *scheseis* debe ser comprendida contra el trasfondo del rechazo por parte de Epicteto de la doctrina de los indiferentes preferibles; *ii*) que la doctrina de las *scheseis* no posee un lugar lógico en la argumentación general de Epicteto; *iii*) que el recurso a dicha doctrina responde al temor por parte de Epicteto a las consecuencias sociales que se derivan del rechazo de la doctrina de los indiferentes preferibles y a la amenaza de la inacción, i.e., de la absoluta pasividad por parte del individuo. Concluiré señalando brevemente algunas

consecuencias que de aquí se derivan en relación con el problema del cambio social.

## 2. EL CARÁCTER INDIFERENTE DE LO EXTERIOR

Al analizar el papel que poseen las *scheseis* en las reflexiones de Epicteto, el primer elemento que debemos tomar en consideración es la tripartición establecida por el estoicismo entre lo bueno, lo malo y lo indiferente. Esta tripartición agota la totalidad de lo existente de una manera clara: sólo la virtud es buena; solo el vicio es malo; el resto es indiferente. La clasificación no acaba allí, sin embargo, dado que el estoicismo antiguo introduce una distinción crucial en el interior del ámbito de lo indiferente, a saber, la diferenciación entre los indiferentes preferibles (aquellos que, como la salud, son acordes con la naturaleza) y los no preferibles (contrarios a la naturaleza)<sup>1</sup>. La centralidad de esta distinción se funda en el hecho de que otorga un sentido concreto a la interacción con la exterioridad y permite asignar un contenido específico a la sabiduría (la correcta selección *-eklogē-* de los indiferentes preferibles), al tiempo que proporciona un criterio de evaluación del progreso moral del individuo.

En el caso específico de Epicteto, una lista parcial de aquello que considera explícitamente como indiferente incluye: el cuerpo, la salud y la enfermedad, la vida y la muerte, la pobreza y la riqueza, las tierras, el dolor y el placer, la fama (*phēmē*), la buena y mala reputación (*eudoxia/adoxia*), el exilio, la prisión, los puestos públicos (*archēi*), la realeza (*basileia*). Si bien esta lista es perfectamente ortodoxa en cuanto a sus contenidos<sup>2</sup>, el rechazo de la distinción entre indiferentes preferibles y no preferibles permite a Epicteto dar un paso adicional y considerar explícitamente a los hijos, la esposa, los hermanos y los amigos como indiferentes y como algo a lo que debemos "gratamente renunciar" (*asmenous parachōrein*) (Fr. 4) o alejar de nosotros (*aporripson apo seautou*) (4.1.112<sup>3</sup>)<sup>4</sup>. Las consecuencias que se

---

<sup>1</sup> Sobre esta problemática, cf. LS 58, N.P. White, "Stoic values", *The Monist* 73.1 (1990), 42-58; M.E. Reesor, "The indifferents in the Old and Middle Stoa", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 82 (1951), 102-110; T.H. Irwin, "La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad", M. Schofield, G. Striker (comps.), *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*, Buenos Aires, Manantial, 1993, pp. 211-250.

<sup>2</sup> Cf. LS 58A-D. La frecuente mención por parte de Epicteto del *exilio* como uno de los indiferentes (1.30.2-3; 2.19.13, 24; 3.22.21) probablemente obedezca a razones biográficas e históricas, i.e., al destierro del propio Epicteto, al de su maestro Musonio y al decreto de Domiciano del año 93.

<sup>3</sup> Enmarcado en un intento general de suavizar los aspectos más controversiales de las *Diss.*, William O. Stephens advierte que, al menos en este último caso, la idea de que debemos "alejar de nosotros" lo externo no debe ser interpretada literalmente, sino que opera como una advertencia respecto del hecho de que no debemos "adquirir el hábito desastroso de adherir con firmeza nuestro deseo a las cosas externas al creer que las *necesitamos* para ser felices" (W.O. Stephens, *Stoic Ethics: Epictetus and Happiness as Freedom*, Londres, Continuum, 2007, p. 104). No obstante, la diferencia entre alejar de mí a mi esposa, mis amigos o mis hijos, y recordarme a mí mismo cotidianamente que no los necesito para ser feliz, no parece ser demasiada, no al menos cuando de lo que se trata es de analizar qué lugar tiene el otro en mis decisiones.

deducen de esto en cuanto a las relaciones intersubjetivas son más severas aún de lo que parecería a primera vista: la consideración del prójimo como indiferente no implica únicamente que los que nos rodean nada tienen que ver con nuestra *eudaimonia*, sino que el acto de considerar algo indiferente como bueno (y, por lo tanto, como digno de ser perseguido o evitado) es la causa primordial por la que ponemos en riesgo nuestra *eudaimonia*. En vista de ello, lo indiferente no es meramente *indiferente* en relación con la *eudaimonia*, sino que puede constituir una *amenaza* para la misma cuando es erróneamente considerado como algo dotado de valor. El consejo vital de Epicteto no se reduce, en este sentido, a que no permitamos que nos afecten las acciones negativas de nuestro prójimo, sino que nos exhorta a operar activamente en vistas a que no nos afecten de ningún modo, ya sea en cuanto se trate de acciones aparentemente positivas o negativas en relación con nosotros; nos exhorta, en otras palabras, a que no olvidemos en ningún momento el carácter de indiferente de dichos acontecimientos.

Una posible objeción a esta conclusión consistiría en señalar que la tripartición bueno/malo/indiferente no es el único criterio que ofrece la filosofía estoica para evaluar la corrección de nuestras acciones. En efecto, el análisis de nuestras acciones a la luz del criterio de aquello que es *acorde con la naturaleza* y aquello que es contrario a la misma representa una de las estrategias centrales de las *Diss.* La conclusión de que nuestro prójimo pertenece a la esfera de lo indiferente, en consecuencia, no implicaría necesariamente que no debemos preocuparnos por la suerte de nuestro vecino o actuar en favor de un desconocido que se halla en peligro, dado que dichas acciones pueden, vg., ser *kata physin*<sup>5</sup> (más específicamente: acordes con nuestra *naturaleza social*). La clasificación de nuestro prójimo como indiferente, en síntesis, no implicaría necesariamente que debemos desentendernos respecto de lo que le ocurre.

Esta objeción encuentra, no obstante, dos obstáculos fundamentales. En primer lugar, para demostrar su validez sería necesario mostrar que para Epicteto el argumento teleológico puede, al menos en ciertos casos conflictivos<sup>6</sup>, tener *prioridad* respecto de la consideración

---

<sup>4</sup> Cf. 1.15.1-5; 1.30.2-3; 2.1.10; 2.8.2; 2.9.28; 2.19.13-32; 3.20.4-12; 3.22.21-27; 3.24.113; 4.1.87, 112, 133; 4.3.10; 4.4.33; 4.6.2; 4.7.35; Fr. 4. Para evaluar la posición de Epicteto ante la idea de lo indiferente, tomo como parámetro en lo sucesivo no sólo las referencias explícitas del autor a dicho concepto, sino también la distinción recurrente entre lo que depende y lo que no depende de nosotros, así como las referencias a lo exterior (*ta ekstos*), lo que es distinto de la *proairesis* (*ta proaireta*).

<sup>5</sup> Cabe remarcar que el criterio de aquello que es *kata physin* es lógicamente independiente y excede a la doctrina de los indiferentes: aun cuando descartemos la distinción entre indiferentes acordes con la naturaleza y contrarios a la misma, podemos seguir preguntándonos si *nuestras acciones* son acordes o contrarias a la naturaleza.

<sup>6</sup> A modo de ejemplo, si desde la perspectiva teleológica ayudar a mi vecino cuando se encuentra en problemas

de lo exterior como indiferente, y las *Diss.* no ofrecen ninguna evidencia en favor de ello<sup>7</sup>. En segundo lugar, si bien es cierto que las reflexiones de Epicteto no representan en modo alguno un encomio del aislamiento y la reclusión social, sino que, por el contrario, concluyen enfáticamente con la recomendación de no desatender nuestras obligaciones y relaciones sociales, es preciso notar que no es *la preocupación por el otro* la que estructura mi reflexión acerca de la acción correcta: lo que deviene un objeto de preocupación legítima es *mi actitud* respecto de la sociedad o del prójimo, pero esto únicamente (o, cuanto menos, primordialmente<sup>8</sup>) en tanto dicha actitud refleja el estado -puro o corrompido- de mi alma<sup>9</sup>. Las afirmaciones de Epicteto relativas a la *natural sociabilidad* de los seres racionales deben ser comprendidas desde esta perspectiva: el énfasis por parte del autor respecto del hecho de que no somos animales salvajes ni fieras tiene por objetivo indicarnos el tipo de actitud que debemos asumir ante los otros, *sea lo que sea que ellos hagan*<sup>10</sup>, y si un lugar cabe al prójimo en este proceso, ese lugar es -en el mejor de los casos- el de servir como un *medio* para que podamos desarrollar, ejercitar y poner a prueba nuestra virtud<sup>11</sup>. La analogía que el propio Epicteto establece entre las relaciones intersubjetivas y los juegos representa probablemente la expresión más acabada de esta consideración de lo exterior como indiferente y, hasta cierto punto, reemplazable:

“Es difícil mezclar y ensamblar el interés del que se siente afectado por las materias y el equilibrio del indiferente, pero no es imposible. Si no, sería imposible ser feliz. [...] Verás que eso lo 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 [...] En ese sentido, Sócrates sabía jugar a la

---

puede ser la actitud obligada, considerado desde la perspectiva restante, lo que le suceda a mi vecino pertenece a la esfera de lo indiferente, y preocuparme por su destino constituye un error de valoración (en tanto solo puedo preocuparme si considero lo que le sucede como algo malo), un error de juicio que atenta contra mi propia *eudaimonia*.

<sup>7</sup> La actitud más frecuente por parte de Epicteto consiste en establecer ambos principios en forma simultánea, sin aludir a los potenciales conflictos entre ambos.

<sup>8</sup> Julia Annas argumenta, al respecto, que la preocupación por el otro puede ser primordialmente prudencial y derivada sin que ello afecte la legitimidad de mi preocupación por el otro (cf. J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 108). El problema es que el otro no aparece en Epicteto como objeto de preocupación *de ninguna manera*, i.e. ni derivada ni primordialmente, sino, en el mejor de los casos, como un beneficiario accidental de mi preocupación por el estado de mi *proairesis*.

<sup>9</sup> Como señala Stephens en relación con *Ench.* 16, “el estoico *muestra* simpatía [...] pero no *siente* simpatía” (W.O. Stephens, *op. cit.*, p. 98).

<sup>10</sup> Cf., paradigmáticamente, 3.18.5; cf. asimismo A.A. Long, *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford, Clarendon Press, 2002, pp. 237-238; W.O. Stephens, *op. cit.*, pp. 86-88.

<sup>11</sup> Se podrá objetar, no obstante, que, a fin de cuentas, las razones de mi acción no alteran la acción misma: ya sea que ayude a mi vecino guiado por una preocupación sincera por el destino del otro o por una preocupación acerca del estado de mi *proairesis*. Esta objeción es perfectamente atendible si de lo que se trata es de evaluar una doctrina únicamente desde la perspectiva de sus consecuencias sociales, pero nada tiene que ver con lo que me interesa resaltar en estas páginas, a saber, que el otro no puede escapar a la esfera de lo indiferente y que lo social no puede, en cuanto tal, operar como fuente de normatividad.

pelota. ¿Cómo? Sabía jugar ante el tribunal. [...] ¿Y qué pelota había allí en el 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. Eso era lo que había por medio y con lo que jugaba, pero no por eso jugaba manejaba la pelota con menos armonía. Así tengamos nosotros también el interés como el más hábil jugador y la indiferencia como la que tendríamos por la pelota.” (2.5.9-21)<sup>12</sup>

Como se hace evidente, esto no significa que la actitud que yo asuma ante la exterioridad carezca de importancia, dado que es precisamente en el uso que hago de los indiferentes, i.e., en la actitud que exhibo ante ellos, en donde se hace evidente mi cualidad moral, pero lo decisivo sigue siendo, a fin de cuentas, *mi actitud ante lo exterior*, y no lo exterior en sí mismo<sup>13</sup>.

### 3. ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE LA DOCTRINA DE LAS *SCHESEIS*

Si lo señalado hasta aquí respecto del carácter indiferente de lo externo a mi *proairesis* es correcto, y si (contra Reydam-Schils<sup>14</sup>) el prójimo está incluido sin concesiones en la categoría de lo exterior, entonces la pregunta acerca de qué tipo de actitud deberíamos adoptar en relación con aquellos que nos rodean parece devenir claramente ociosa, en tanto la única actitud legítima que podemos adoptar ante lo indiferente es, precisamente, una *actitud de indiferencia*. Si esto es así, no parece existir necesidad alguna de encontrar una *guía para la acción*, no al menos en el ámbito de lo exterior: si no hay ninguna diferencia entre los caminos que se abren ante mí, lo que menos necesito es un mapa para guiarme. En rigor -y Epicteto no se cansa de subrayarlo-, la única guía que necesito es la de no olvidar en ningún momento la distinción entre lo que depende y lo que no depende de mí, y la equivalencia entre dicha distinción y la diferenciación entre lo bueno/malo y lo indiferente<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> En lo sucesivo, cito según la traducción (levemente modificada en algunos casos) de Paloma Ortiz García (Madrid, Gredos, 1993).

<sup>13</sup> Cf. especialmente 2.5.1-8.

<sup>14</sup> En rigor, que el prójimo forme parte de lo exterior no puede ser negado en forma alguna, dado que lo que Epicteto considera a *ta ektos* meramente en contraposición directa con mi *proairesis*. La estrategia de Reydam-Schils consiste en refutar el carácter indiferente del prójimo incluyéndolo explícitamente en la categoría de lo bueno (*to agathon*), una estrategia arriesgada y particularmente carente de evidencia textual cuando se trata de Epicteto. Cf. G. Reydam-Schils, *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*, Chicago, University of Chicago Press, 2005, p. 78.

<sup>15</sup> La crítica a Aristón que encontramos en Cicerón, *De fin.* 3.50 [LS 58I] es sumamente acertada en este sentido, en tanto apunta al hecho de que la sabiduría o la sabiduría práctica (*phronesis*) parecen perder contenido específico una vez que se rechaza (como lo hace Aristón) la doctrina de los indiferentes preferibles. Respecto de las consecuencias de esto en relación con el problema del progreso moral, cf. G. Roskam, *On the Path to Virtue. The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in (Middle-) Platonism*, Leuven, Leuven University Press, 2005, pp. 114-12. En el caso específico de Epicteto, no obstante, aun cuando la sabiduría ciertamente parece quedar reducida al conocimiento de la distinción entre lo que depende y lo que no depende de nosotros, la perspectiva eminentemente práctica que asume el autor obliga a considerar como parte de la sabiduría a una

Ahora bien, aun cuando en innumerables ocasiones la indiferencia es precisamente el tipo de actitud que Epicteto nos conmina abiertamente a adoptar, un buen número de pasajes parece contradecir tal conclusión: más precisamente, los pasajes en los que se delinea la doctrina de las *scheseis*. El fundamento de dicha doctrina puede ser resumido en la idea de que las relaciones que establecemos con aquellos que nos rodean conllevan *ciertas expectativas relativas a cómo corresponde que nos comportemos* frente a ellos (*scheseis*, de aquí en más) y que (y aquí reside el núcleo fundamental de la doctrina) dichas expectativas constituyen una guía *legítima* para la acción<sup>16</sup>. El tipo de relaciones involucradas en esta doctrina incluye, por otra parte, tanto aquellas que establecemos voluntariamente (amistad, amor, relaciones de trabajo, etc.) como aquellas que el entorno de alguna forma nos impone en tanto miembros de una familia. El núcleo controversial de la doctrina, no obstante, se revela en el hecho de que el mantenimiento de dichas *scheseis* aparece no sólo como una alternativa posible sino más bien como un *mandato*; en otras palabras, que al momento de tomar una decisión de carácter práctico, no sólo *podemos* sino también que *debemos* recurrir a las *scheseis* como guías para la acción<sup>17</sup>.

“Piensa quién eres: lo primero, un hombre: es decir, que no tienes nada superior a la *proairesis*, sino que a ella está subordinado lo demás, y ella misma no puede ser esclavizada ni subordinada. [...] 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, ten presente que también eres hermano.[...] . Después de esto, si eres senador de alguna ciudad, ten presente 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.” (2.10.1-10)<sup>18</sup>

“En general, no os engañéis, cualquier animal a nada se habitúa tanto como a su propia conveniencia. Y lo que le parece que le estorba -sea ello un hermano, un padre, un hijo, un amado o un amante- lo odia, lo rechaza, lo maldice. Pues, por naturaleza, nada se ama tanto como la propia

---

vida construida cotidianamente sobre tal distinción.

<sup>16</sup> El tipo de relaciones que Epicteto tiene en mente parece, en rigor, algo más amplio que lo sugerido en esta definición tentativa, en la medida en que incluye como relaciones al “ser filósofo”, “ser un hombre piadoso”, las cuales no implican una relación interpersonal específica, sino que representan más bien las acciones o la actitud exhibida por un individuo frente a la comunidad.

<sup>17</sup> La relación entre esta idea y la teoría paneciana de las cuatro *personnae* que definen al individuo ha sido analizada particularmente en M. Frede, “A notion of a person in Epictetus”, A.S. Mason, T. Scaltsas (eds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 153-182; P. De Lacy, “The four Stoic personae”, *Illinois Classical Studies* 2 (1977), 163-172; A.R. Dyck, *A Commentary on Cicero, De Officiis*, Michigan, The University of Michigan Press, 1996, pp. 147-152.

<sup>18</sup> Cf. asimismo 2.14.7-8; 3.3.5; *Ench.* 30.

conveniencia. [...] Si uno pone en el mismo lugar la conveniencia y lo sagrado y la patria y los padres y los amigos, todo eso se salva. Pero si pone en un sitio la conveniencia y la propia justicia, todo esto se va, hundido por el peso de la conveniencia. En donde uno ponga el «yo» y lo «mío», a ello es fuerza que se incline el ser vivo. Si en la carne, allí estará lo dominante; si en la *proairesis*, allí estará; si en lo exterior, allí. Por tanto, si yo estoy allí donde mi *proairesis*, sólo así seré amigo, hijo y padre como se debe. Porque me convendrá esto: observar la fidelidad, el respeto, la paciencia, la abstinencia, la colaboración, mantener las relaciones.” 2.22.15-21<sup>19</sup>.

Dado el carácter imperativo que asume aquí el mantenimiento de las *scheseis*, el atractivo principal de este pasaje consiste en que parece tender un puente definitivo entre el individuo y lo exterior, en tanto alude a la posibilidad no sólo de romper la hermeticidad de la ciudadela interior sino también, y fundamentalmente, de rescatar al prójimo de la esfera de la exterioridad y la indiferencia y -en palabras Anthony Long- de incluirlo como objeto legítimo de preocupación<sup>20</sup>. Como consecuencia de esto, y en la medida en que nos provee de un criterio que puede y debe asistirnos en nuestras decisiones prácticas, la doctrina de las *scheseis* ha sido señalada por numerosos comentaristas como uno de los elementos más distintivos de la filosofía de Epicteto y como expresión del carácter estructurante que asume la dimensión social en sus reflexiones<sup>21</sup>.

Para analizar la legitimidad del recurso de Epicteto a las *scheseis*, no obstante, y a fin de evaluar si efectivamente dicha doctrina equivale a la inclusión de la perspectiva social como guía para la acción, es necesario tener en cuenta dos observaciones cruciales. La primera de ellas tiene que ver con que es preciso distinguir la doctrina de las *scheseis* de la idea de que poseemos una *naturaleza social*: si bien esta última es una noción lo suficientemente indefinida en sí misma como para albergar una serie sumamente amplia de disposiciones y actitudes consideradas como esenciales al actuar humano (amabilidad, fidelidad, respeto, etc.), en modo alguno se encuentra implícito en dicha idea que las expectativas de la comunidad en la que por azar hemos nacido y que se encuentran hipostáticamente cristalizadas en las figuras del padre, la madre, el hermano, el amigo, etc. constituyan una fuente legítima de normatividad. Esta observación es crucial, en la medida en que no

<sup>19</sup> Cf. asimismo 3.3.5-9.

<sup>20</sup> Cf. vg. A.A. Long, “*Epictetus. A Stoic...*”, *op. cit.*, p. 200.

<sup>21</sup> Cf., vg. J. Annas, *The Morality...*, *op. cit.*, p. 107; C. Gill, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 384-387; G. Roskam, *op. cit.*, p. 113; M. Frede, *op. cit.*; P. De Lacy, *op. cit.*, pp. 167-172; P. Hadot, *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, París, Fayard, 1997, p. 87; J.J. Thierry, “*Epictetus on schéseis*”, *Mnemosyne* 3.12 (1998), 61-70; A.A. Long, *op. cit.*, pp. 198-202; G. Reydam-Schils, *op. cit.*, *passim*; R. Kamtekar, “*Aidós in Epictetus*”, *Classical Philology* 93.2 (1998), 147-152; K. Seddon, *Epictetus’ Handbook and the Tablet of Cebes. Guides to Stoic Living*, Nueva York,



distinguir entre ambos elementos equivale a suponer que no necesitamos demostrar cómo es posible que los deberes (*kathēkonta*) que nos impone nuestra naturaleza social coincidan espontáneamente con lo que cualquier sociedad en *cualquier* período histórico define como los deberes propios de un hermano, de un esposo o de un padre (i.e., las *scheseis*)<sup>22</sup>. En otras palabras: sea lo que sea que se halle contenido en la idea de la natural sociabilidad de los seres racionales, el imperativo de respetar las *scheseis* no se sigue automáticamente de allí, y para demostrar la normatividad de esta últimas se requiere una argumentación adicional (que es, precisamente, la que se halla completamente ausente en las *Diss.*<sup>23</sup>). En consecuencia, las argumentaciones relativas a la naturaleza social de los seres racionales que podemos encontrar en las *Diss.* no pueden, sin más, ser utilizadas como apoyo lógico de la doctrina de las *scheseis*.

La segunda observación que debemos tener presente al analizar la doctrina de las *scheseis* concierne al hecho de que la insistencia de Epicteto sobre la necesidad de respetar nuestras obligaciones y relaciones sociales se produce una vez que se ha dictaminado el carácter indiferente de aquellos que se encuentran involucrados en el otro extremo de dichas relaciones. Como señalé anteriormente, y como se hace evidente en el siguiente pasaje, el foco del imperativo ético de cuidar y mantener nuestras relaciones sociales está centrado en el polo del individuo, y no en el del entorno:

“Las acciones apropiadas por lo general se miden por nuestras relaciones sociales. Es un padre. Lo que corresponde es que cuidemos de él y cedamos ante él en todo, soportándolo si abusa de nosotros o si nos golpea. ‘Pero es un mal padre’. ¿Acaso la relación natural es con un buen padre? No; solo con un padre. ‘Mi hermano me injuria’. Pues bien: mantén la disposición que tienes tú hacia él. No andes examinando qué hace él, sino más bien qué debes hacer tú para mantener tu *proairesis* acorde con la naturaleza. [...] De esta forma, descubrirás qué debes esperar de un vecino, de un ciudadano, de un general, si adquieres el hábito de observar las relaciones.” (*Ench.* 30; traducción mía)

Esto arroja serias dudas sobre la estrategia frecuente de los comentaristas de recurrir a 2.22.15-21 y 3.3.5 como posibles salidas a las dificultades a las que se ve conducido Epicteto

---

Routledge, 2006, pp. 116-119.

<sup>22</sup> Esta observación es decisiva para desterrar el error, presente en muchos comentarios de la ética de Epicteto, de interpretar la doctrina de las *scheseis* como una proyección natural de la idea, ya presente en el estoicismo antiguo, de que poseemos una naturaleza social y de que esa naturaleza determina qué tipo de acciones son apropiadas (*kathēkon*) para nosotros en tanto seres humanos.

<sup>23</sup> Se podría cuestionar que el mero hecho de señalar una cierta característica como propia de la naturaleza humana tampoco constituye por sí mismo una defensa lógica respecto de su normatividad, pero una objeción de este tipo implicaría poner en cuestión los fundamentos mismos de la ética estoica y excede el objetivo de estas páginas.

al establecer una distinción tan taxativa entre la *proairesis* y lo exterior a ella. En efecto, aun la consideración del mantenimiento de las *scheseis* como imperativo ético sigue siendo absolutamente *irrelevante* cuando nos situamos en la perspectiva de la alteridad. Esto se debe fundamentalmente a que ser "amigo, hijo y padre como se debe (*hōs dei*)" no implica más que actuar en conformidad con un estándar que sólo toma en consideración mi actitud exterior (vg., si me comporto respetuosamente en relación con mis padres o amablemente en relación con mi hermano), pero que no exige en absoluto que yo asuma ningún compromiso afectivo con el otro ni que lo considere dotado del más mínimo valor<sup>24</sup> (condiciones ambas requeridas para que el otro efectivamente constituya un objeto legítimo de preocupación).

#### 4. POSIBLES JUSTIFICACIONES DE LA DOCTRINA DE LAS *SCHESEIS*

Ahora bien: si esto es así, ¿a qué se debe la insistencia de Epicteto sobre la doctrina de las *scheseis*? ¿Por qué habría Epicteto de instarnos a adoptar una actitud determinada en un terreno donde lo que sea que ocurra es, a fin de cuentas, indiferente para nosotros? Una posible razón podría radicar en el temor (justificado o no) por parte de Epicteto a las consecuencias sociales que se derivan de la negación de la doctrina de los indiferentes preferibles y del abandono de la selección (*eklogē*) de los mismos como criterio de acción. Que éste era un temor sumamente real para Epicteto se puede deducir a partir de dos elementos; el primero de ellos es la crítica por parte del autor a la ética de Epicuro, la cual conduce, según Epicteto, a consecuencias decididamente antisociales (*akoinōnēta*; 2.20.16<sup>25</sup>):

“¿Te imaginas una ciudad de epicúreos? «Yo no me caso». «Ni yo; no hay que casarse». Pero tampoco hay que tener hijos, ni participar en política. ¿Qué pasará? ¿De dónde saldrán los ciudadanos? ¿Quién los educará? [...] Toma a un joven, llévalo según sus doctrinas. Esas doctrinas son perniciosas, subversivas para la ciudad, funestas para las casas, no convienen ni a las mujeres. ¡Deja eso, hombre! Vives en una capital, debes gobernar, juzgar con justicia, renunciar a lo ajeno. [...] Busca doctrinas acordes con esto, que, partiendo de ellas, con gusto te apartes de cosas tan convincentes para atraer y vencer a uno. Si, además de su seducción, inventamos una filosofía como ésta que nos empuja y nos anima a esas cosas, ¿qué pasará?” (3.7.19-23)

La segunda evidencia consiste en la preocupación por parte del autor porque su propia

---

<sup>24</sup> No existe ningún pasaje de las *Diss.* ni de *Ench.* que no pueda ser incluido en esta perspectiva, y la única forma de afirmar que ciertos pasajes soportan una interpretación distinta (vg., una interpretación que asigna a la alteridad un valor no instrumental o un papel primario en la determinación del curso correcto de acción) consiste en extraerlos de su contexto y aislarlos de las ubicuas afirmaciones de Epicteto relativas a la pertenencia del prójimo al ámbito de lo indiferente, de lo que no depende de mí y que nada tiene que ver conmigo. Cf., vg., J.J. Thierry, *op. cit.*, pp. 65-66.

doctrina no sea interpretada como conducente a actitudes contrarias a la sociabilidad natural:

"Hay tres tópicos en los que ha de ejercitarse el que haya de ser bueno y honrado [...] De ellos, el más importante y el que más urge es el relativo a las pasiones. [...] El segundo 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." (3.2.1-4)

No obstante, si recordamos lo señalado anteriormente, es decir, la indiferencia de todo aquello que excede al ámbito de mi *proairesis*, se hace inevitable la pregunta acerca de si el temor explícito de Epicteto respecto de las consecuencias antisociales que podría derivarse de su doctrina se encuentra justificado; a fin de cuentas, el destino de la sociedad en su conjunto es algo que excede claramente el ámbito de mi *proairesis* y de lo que depende de mí, y preocuparme por ello sólo puede constituir una receta segura para que mis deseos se vean insatisfechos y mis rechazos frustrados, y que, como consecuencia de ello, me aleje cada vez más de la posibilidad de alcanzar la *eudaimonia*<sup>26</sup>. En este sentido, si es una preocupación sincera de Epicteto por las consecuencias sociales de su doctrina la que motiva la defensa de doctrina de las *scheseis*, se trata de una preocupación que no puede tener cabida lógica en su argumentación general y sólo puede ser introducida subrepticamente de la mano de la "naturaleza social" de los seres racionales.

Existe, sin embargo, un posible motivo adicional detrás de la decisión de Epicteto de señalar las *scheseis* como guías para la acción, el cual se vincula ya no con aquellos que se ven involucrados en mis acciones sino con el *motor* mismo de la acción. El problema fundamental procede del hecho de que si nos atenemos estrictamente a las condiciones establecidas por Epicteto para conquistar la *eudaimonia*, la misma podría ser alcanzada desde la más absoluta *pasividad*. En efecto: si mi *eudaimonia* depende de que limite mis deseos y rechazos a lo que depende de mí, i.e., a las acciones de mi *proairesis*, y si todo aquello que se encuentra más allá de dicho ámbito es indiferente, ¿qué me impide permanecer en el más absoluto reposo e inactividad<sup>27</sup>? Si bien esto no puede constituir más que una hipótesis,

---

<sup>25</sup> Cf. asimismo 1.23; 2.22.21.

<sup>26</sup> Si asumimos la perspectiva de la indiferencia de lo exterior, y a menos que supongamos que la praxis pedagógica se deriva automáticamente como un mandato ético del *factum* de nuestra naturaleza social, bien podríamos redirigir al propio Epicteto una pregunta que él formula a Epicuro: "¿Y a ti qué te importa? Deja que nos engañemos" (2.20.8).

<sup>27</sup> Si bien Epicteto alude en ciertas ocasiones a la idea de la comprensión (*parakolouthēsis*) o interpretación (*exēgesis*) del gobierno divino, lo cual parecería apuntar a una vida primordialmente contemplativa, dicho objetivo parece reducirse, en última instancia, a la comprensión de la distinción entre lo que depende y lo que no depende de nosotros. Cf., vg., 1.6.19-22; 2.14.10-13; 4.7.6-9; 2.24.9; 1.25.3-6; 2.6.24; 2.16.28; 4.4.29; 4.12.15-17.

sugiero que es el temor a este interrogante (o a la falta de una respuesta al mismo) el que, junto con el temor a las consecuencias sociales, motiva fundamentalmente el recurso de Epicteto a la doctrina de las *scheseis*<sup>28</sup>.

Si tomamos como punto de partida el rechazo de la doctrina de los indiferentes preferibles, se hace evidente que el estoicismo de Epicteto no sólo no puede impulsarnos a actuar, sino que puede en ciertos casos operar como obstáculo para la acción. En este sentido, y asumiendo que la praxis pedagógica de Epicteto tiene por objetivo producir algún tipo de impacto en su entorno inmediato, es claro que su reelaboración de la ética estoica no puede contribuir a una reestructuración de la vida de sus interlocutores más que sobre una *base previa*, que es precisamente la que las *scheseis* están en condiciones de proveer<sup>29</sup>. La doctrina de Epicteto no es, ciertamente, destructora del Estado (como pretende que lo sea la de Epicuro; 3.7.19ss), pero tampoco puede ser fundadora de uno. Si volvemos a 3.7.19-23 y nos preguntamos ¿de dónde saldrán los ciudadanos en una ciudad regida por las doctrinas de Epicteto?, la respuesta sólo puede venir de afuera, del impulso de inercia que las *scheseis* otorgan al individuo y que le impiden caer en la más profunda inacción.

\*\*\*

La idea que acabo de sugerir (a saber, que la doctrina de las *scheseis* se explica en parte por el temor al quietismo y, por otra parte, a las consecuencias sociales del estoicismo -tal como ambos aspectos eran percibidos por Epicteto-) puede ser cuestionada desde al menos dos perspectivas: en primer lugar, se podría argumentar que la filosofía estoica, o al menos la versión del estoicismo desarrollada por Epicteto, no tiene por objetivo producir cambios sociales sino meramente transformarse en el disparador de una revisión de las prioridades del individuo y, como corolario, de las *actitudes interiores* que asume ante la exterioridad. Esta objeción, sin embargo, no se sostiene, dado que la mera revisión de nuestras prioridades y de

---

<sup>28</sup> El recurso frecuente de Epicteto a las analogías del teatro y la batalla (3.24.31ss; 3.24.95ss) tienen por objetivo enfatizar el hecho de que no importa lo que hagamos, dado que sea lo que sea que el destino nos imponga, siempre podemos actuar virtuosamente. Que no importe *qué* sea lo que hacemos, no obstante, no implica que debamos desentendernos de la necesidad de *hacer* algo; no implica, en otras palabras, que la inacción absoluta sea una opción legítima.

<sup>29</sup> Apelando a la vinculación con Descartes, la ética de Epicteto podría ser considerada como una "morale par provision", aunque paradójicamente *definitiva*, en el sentido de que tanto aquí como en Descartes se apela a la normatividad del entorno sin otorgarle seriamente un fundamento de legitimidad absoluta. El carácter no provisional del recurso a la doctrina de las *scheseis* se deduce del hecho de que no existen indicios de que el autor creyera necesaria una reforma política o legal como medio para alcanzar una sociedad más justa o feliz. Las razones de que esto sea así son evidentes: la felicidad, en primer lugar, no es algo que Epicteto predique de la sociedad, sino solamente de cada individuo en forma aislada; en segundo lugar, y esto es lo decisivo,

la axiología con la que enfrentamos el mundo que nos rodea tiene efectos concretos y sumamente tangibles, y el cambio de nuestra actitud ante la exterioridad es ya una modificación de nuestra forma de vincularnos con el mundo y de actuar en él. Más aún: son precisamente los efectos concretos y públicamente visibles de los cambios internos lo que Epicteto señala como criterio para medir el progreso ético y epistémico realizado por el alumno<sup>30</sup>. Se podría objetar, sin embargo, que, dado el carácter sumamente personal de la praxis pedagógico-psicagógica de Epicteto, los destinatarios concretos de su enseñanza se reducen a un grupo restringido de individuos, a saber, sólo aquellos con quienes el autor tiene contacto directo, en cuyo caso la idea de que Epicteto pudiera temer a las consecuencias sociales de su doctrina o a la amenaza de la inacción parecen, en buena medida, perder asidero. Esta objeción sólo se sostendría, no obstante, si pudiéramos demostrar que Epicteto pretendía que el impacto de su filosofía permanezca limitado a un grupo reducido de individuos que adoptarían la filosofía estoica *asumiéndose como excepciones no universalizables*. Que esa no puede haber sido la pretensión de Epicteto se deduce claramente del hecho de que la *imposibilidad de universalización* es no sólo la falla central que señala el autor como constitutiva de la filosofía epicúrea sino también la condición de posibilidad de una vida social coherente<sup>31</sup>. En consecuencia: si Epicteto efectivamente concebía (su versión de) el programa ético estoico como un modelo universalizable, el temor a las consecuencias sociales y a la inacción se vuelve perfectamente atendible.

La segunda objeción que se podría formular a la idea de que la doctrina de las *scheseis* representa un intento de eludir ciertas consecuencias prácticas es que con el recurso a esta doctrina, Epicteto no ha logrado eludir la amenaza de la inacción, o lo ha logrado pero permaneciendo inscripto en un horizonte de pasividad, dado que las *scheseis* representan un principio de absoluta *heteronomía*, en la medida en que no constituyen otra cosa que una cristalización de ciertas relaciones interpersonales definidas socialmente y sancionadas desde una institucionalidad histórica siempre cuestionable y (por lo general) completamente ajena a la voluntad del individuo. Esta objeción es sumamente válida, y que Epicteto no se preocupe (salvo excepcionalmente) por el hecho de que el mandato de tomar las *scheseis* como guía de nuestra acción puede abrir la puerta a prácticas absolutamente injustas y nocivas<sup>32</sup>, debe ser

---

podemos ser felices aun en el potro de tortura.

<sup>30</sup> Cf., paradigmáticamente, 1.29.35.

<sup>31</sup> Respecto de esta última idea, cf. 3.24.31.34.

<sup>32</sup> Es sumamente pertinente a este respecto la observación de Julia Annas respecto del hecho de que las teorías antiguas, "no se toman en serio la posibilidad de un error masivo y sistemático porque confían en la tesis [...] de que las virtudes son naturales para nosotros" (J. Annas, *op. cit.*, p. 115). Esto no significa, no obstante, que el recurso normativo a las *scheseis* no requiera una justificación lógica dentro del sistema.

atribuido, a mi juicio, a un elemento ya mencionado, a saber, que las *scheseis* devienen normativas una vez que se ha establecido que el ámbito sobre el que las mismas deciden es, en el fondo, indiferente para nuestra *eudaimonia*<sup>33</sup>.

## 5. CONCLUSIONES

En las páginas precedentes he intentado demostrar que existen ciertas observaciones cruciales respecto de la doctrina de las *scheseis* desarrollada por Epicteto que ponen en cuestión la centralidad que le ha sido asignada por numerosos comentaristas. A fin de cuentas, y considerada desde un punto de vista lógico, la doctrina de las *scheseis* resulta ser, en el mejor de los casos, absolutamente prescindible, dado que ofrece una guía para la acción en un terreno donde no necesitamos otra guía que la de saber que estamos en el ámbito de lo indiferente; en el peor de los casos, no obstante, apunta a una contradicción interior a la filosofía de Epicteto: dado que la única actitud legítima que podemos adoptar ante lo indiferente es, precisamente, de indiferencia, el establecimiento de las *scheseis* como criterio de acción indica que ciertas actitudes *distintas de la indiferencia* son efectivamente valiosas y deseables, mientras que otras no lo son. Ya sea que adoptemos la hipótesis caritativa o no, lo cierto es que el recurso por parte de Epicteto a la doctrina de las *scheseis* se produce sobre la base del establecimiento previo de la absoluta indiferencia de lo exterior a la *proairesis* (lo cual implica indiferencia incluso ante el prójimo) y, según he sugerido, no por una necesidad lógica del sistema sino más bien por temor a la inacción y a las consecuencias sociales que se derivan del rechazo de la doctrina de los indiferentes preferibles. Nada de esto, desde ya, invalida otros intentos de encontrar en las *Diss.* posibles salidas al absoluto solipsismo al que parece conducir el rechazo de la doctrina de los indiferentes preferibles<sup>34</sup>. El objetivo ha sido meramente señalar las dificultades implícitas en la suposición de que las *scheseis* representan tal salida. En este sentido, si las observaciones presentadas en las páginas precedentes son correctas, el lugar que se suele asignar a la doctrina de la *scheseis* debería ser revisado tomando como eje las dos líneas señaladas, a saber: la disociación entre aquella y el concepto de naturaleza social, por un lado, y la subordinación lógica de la doctrina de las *scheseis* a la doctrina de los indiferentes.

---

<sup>33</sup> Desde ya, que la objeción sea atendible no invalida la idea de que la doctrina de las *scheseis* representa un intento de eludir ciertas consecuencias prácticas; todo lo que hace es traer a la luz una potencial dificultad inherente al intento del autor.

<sup>34</sup> Soluciones alternativas se pueden encontrar en A.A. Long, *op. cit.*; R. Braicovich, "Eudaimonia y teleología en Epicteto", *Revista de Filosofía* (UIM) 131 (2011), 135-150; B. Inwood, "L'oikeiosis sociale chez Epictète", K. Algra, P. van der Horst, D. Runia (eds.), *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*, Leiden, Brill, 1996, 243-264.

Cabe apuntar, antes de finalizar, una observación relativa a las consecuencias que de aquí se derivan respecto del problema del tipo de impacto social que podemos suponer que Epicteto asignaba a su propia praxis pedagógica. Si bien la exhortación por parte de Epicteto a mantener nuestras relaciones y obligaciones sociales y desempeñar correctamente los roles que nos han sido asignados y los que hemos elegido voluntariamente, parece expresar una postura radicalmente conservadora, desde cierta perspectiva podemos concluir lo opuesto, dado que, como señala Michael Frede, las reflexiones de Epicteto a este respecto son, en un sentido específico, esencialmente revisionistas, en la medida en que disocian la identidad del individuo con el o los roles que dicho individuo juega en la sociedad<sup>35</sup>. La revisión que Epicteto espera que sus discípulos realicen respecto de sus propias acciones, no obstante, supone una modificación de su actitud frente la exterioridad, pero no un cuestionamiento de la legitimidad de las *scheseis*. De lo que se trata, vg., no es de poner en cuestión la validez del mandato social de honrar a nuestros padres, sino simplemente de acatarlo, pero recordando que tanto ellos como lo que pueda ocurrirles es, en el fondo, indiferente, y que nada tiene que ver con nuestra *eudaimonia*<sup>36</sup>. Si tomamos como eje la polaridad conservadurismo-revisionismo, la posición de Epicteto puede ser considerada como una curiosa combinación de ambos elementos, lo cual no significa, desde ya, que se trate de una posición moderada: el elemento conservador en Epicteto es radical en su ausencia de cualquier cuestionamiento al orden instituido; el elemento revisionista es extremo en cuanto a la exigencia de considerar la exterioridad como indiferente *tout court*, sin lugar a distinciones entre indiferentes preferibles o no preferibles o entre indiferentes acordes o contrarios a la naturaleza. Si bien es cierto que, en última instancia, es esta última perspectiva la que prevalece, debido a su preeminencia lógica por sobre la otra, no deja de ser cierto también que -según he sugerido- el temor a las consecuencias sociales de su doctrina y a la inacción lleva a Epicteto a enfatizar en forma recurrente las *scheseis* como guía para la acción, un énfasis que, desafortunadamente, ha sido confundido en muchos casos como un *argumento* en favor de la legitimidad de dicha

---

<sup>35</sup> Cf. M. Frede, *op. cit.*, pp. 162-164. Cf. asimismo J. Annas, "Epictetus on Moral Perspectives", A.S. Mason, T. Scaltsas (eds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 150-152; G. Reydam-Schils, *op. cit.*, pp. 93-99.

<sup>36</sup> Considero errada, en este sentido, la evaluación de Christopher Gill (C. Gill, *op. cit.*, p. 86) en relación con el carácter esencialmente crítico de la posición de Epicteto respecto de las prácticas sociales y de las creencias que se encuentran en la base de las *scheseis*: Epicteto ciertamente nos exhorta a adoptar una actitud precavida en las relaciones que establecemos con la exterioridad, pero esto no constituye otra cosa que la advertencia respecto de que no olvidemos la distinción entre lo que depende y lo que no depende de nosotros; una vez que hemos incorporado tal distinción, no obstante, Epicteto parece perfectamente cómodo con que adoptemos la modalidad específica de relaciones interpersonales sancionadas por la comunidad que habitamos, sin exigencia alguna respecto de analizarlas críticamente; al fin y al cabo, ¿por qué habríamos de hacerlo, dado que las *scheseis* regulan en el ámbito de la indiferencia?

doctrina.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

J. Annas, "Epictetus on Moral Perspectives", A.S. Mason, T. Scaltsas (eds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford, Oxford University Press, 2007, 140-152.

J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

R. Braicovich, "Eudaimonia y teleología en Epicteto", *Revista de Filosofía* (UIM) 131 (2011), 135-150.

P. De Lacy, "The four Stoic *personae*", *Illinois Classical Studies* 2 (1977), 163-172.

A.R. Dyck, *A Commentary on Cicero, De Officiis*, Michigan, The University of Michigan Press, 1996.

Epicteto, *Disertaciones*, traducción y notas de Paloma Ortiz García, Barcelona, Gredos, 1993.

Epicteto, *The Discourses as reported by Arrian. The Manual and Fragments*, edición bilingüe, prólogo, traducción y notas de W.A. Oldfather, Londres, Heinemann, 1961, 2 vols.

M. Frede, "A notion of a person in Epictetus", A.S. MASON, T. SCALTSAS (eds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford, Oxford University Press, 2007, 153-182.

C. Gill, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

P. Hadot, *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, París, Fayard, 1997.

B. Inwood, "L'oikeiosis sociale chez Epictète", K. Algra, P. van der Horst, D. Runia (eds.), *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*, Leiden, Brill, 1996, 243-264.

T.H. Irwin, "La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad", M. Schofield, G. Striker (comps.), *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*, Buenos Aires, Manantial, 1993, 211-250.

R. Kamtekar, "Aidós in Epictetus", *Classical Philology* 93.2 (1998), 136-160.

A.A. Long, *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford, Clarendon Press, 2002.

A.A. Long, D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, 2 vols.

M.E. Reesor, "The indifferents in the Old and Middle Stoa", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 82 (1951), 102-110.



G. Reydam-Schils, *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*, Chicago, University of Chicago Press, 2005.

G. Roskam, *On the Path to Virtue. The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in (Middle-) Platonism*, Leuven, Leuven University Press, 2005.

K. Seddon, *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebes. Guides to Stoic Living*, Nueva York, Routledge, 2006.

W.O. Stephens, *Stoic Ethics: Epictetus and Happiness as Freedom*, Londres, Continuum, 2007.

J.J. Thierry, "Epictetus on *schéseis*", *Mnemosyne* 3.12 (1998), 61-70.

N.P. White, "Stoic values", *The Monist* 73.1 (1990), 42-58.