

## *Proairesis* en Epicteto

## *Prohairesis* in Epictetus

Leonardo RAMOS-UMAÑA

<https://orcid.org/0000-0003-1177-8232>

Becario del programa de Becas Posdoctorales, asesorado por el Dr. Omar Álvarez, en el Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México  
[leonramosu@gmail.com](mailto:leonramosu@gmail.com)

RESUMEN: El propósito del presente escrito es explicar qué es la *proairesis* en la filosofía de Epicteto, para lo cual recogeremos e intentaremos articular las que parecen ser sus principales características, a saber, (I) aquello de cuya utilización (si correcta o incorrecta) depende, enteramente, el alcanzamiento de la felicidad o, lo que es lo mismo, de la virtud y (II) aquello superior entre todo lo del ser humano. A la hora de realizar dicha labor, surge la necesidad de encarar tres preguntas complejas: (1) ¿Qué relación hay entre *proairesis* y la facultad racional (δύναμις λογική)?, (2) ¿Qué relación hay entre *proairesis* y la facultad que usa las representaciones (ή χρηστική δύναμις ταῖς φαντασίαις)? Y, por último, pero no menos importante, (3) ¿Qué relación hay entre *proairesis* y la parte regente del alma (τὸ ἡγεμονικόν)? A lo largo de nuestro artículo y de la lectura comparada de varios pasajes clave veremos que las primeras dos preguntas se responden por medio de una relación de identidad, pero no así la tercera de las respuestas enunciadas, sino que la *proairesis* será una *facultad* perteneciente a lo *hēgemonikón*, una conclusión que toma cierta distancia con respecto de las posturas existentes entre la bibliografía especializada.

PALABRAS CLAVE: arbitrio, *hēgemonikón*, teoría estoica de la acción, lo que depende de nosotros, *eph' hēmīn*

ABSTRACT: The purpose of this article is to explain what *prohairesis* is in the philosophy of Epictetus, for which we will collect its main features, namely, (I) that the achievement of happiness (or the achievement of virtue) depends entirely on the use we give to our *prohairesis*, and (II) that *prohairesis* is the highest thing among all which belong to human being. So three complex questions need to be addressed: (1) How does *prohairesis* relate to the rational faculty (δύναμις λογική)?, (2) How does *prohairesis* relate to the faculty that uses representations (ή χρηστική δύναμις ταῖς φαντασίαις)? And, last but not least, (3) How does *prohairesis* relate to the ruling part of the soul (τὸ ἡγεμονικόν)? According a

comparative reading of several key passages, in this article we show that only the first two questions are answered by an identity relationship. About the third question, we argue that *prohairesis* is a *faculty* belonging to *hēgemonikón*, a conclusion that turns away from common postures in specialized literature.

KEYWORDS: precedent, *hēgemonikón*, Stoic theory of action, what depends on us, *eph' hēmīn*

RECIBIDO: 10/03/2021 • ACEPTADO: 01/09/2021 • VERSIÓN FINAL: 07/06/2022

José Molina Ayala, *in memoriam*.

Está fuera de toda discusión que en el pensamiento del estoico Epicteto el concepto más importante es el de *προαίρεσις*.<sup>1</sup> Por esto mismo resulta en extremo llamativo que este filósofo no dé una definición clara y precisa de su concepto estelar. Flavio Arriano (c. 86-c. 160), autor de las dos obras que nos transmiten el pensamiento de Epicteto, i.e. las *Disertaciones (Diss.)* y el *Manual (Ench.)*, hace manifiesto en su *Salutación de Arriano a Lucio Gelio* que, con su exposición, no anhela el rigor propio de un tratado filosófico, sino, sencillamente, compartir ideas fundamentales del estoicismo epicteteo a través de las conversaciones extraescolares entre el maestro y algún interlocutor ocasional. Además, en dichas pláticas predomina un desparpajo que raya en la insolencia, algo que le hace relumbrar entre la oscura inmensidad de textos filosóficos demasiado serios y acartonados, pero que también juega en su contra si hablamos de exactitud conceptual. Al ser la *proairesis* el elemento más importante y novedoso de su propuesta, se esperaba que, aun en un texto con las antedichas características, en algún momento Epicteto (o Arriano) nos diese una definición clara, detallada y precisa de aquello que enuncia más de cien veces.<sup>2</sup> No lo hace.

---

<sup>1</sup> Entre los muchos méritos, y entre las muchas innovaciones, que tiene la propuesta ética de Aristóteles, quizá uno de los más importantes es el concepto de *proairesis*. Ni antes suyo, ni después, tenemos noticia de un filósofo que haya dado a la *proairesis* un rol protagónico. Justo por esto es tremendamente interesante que un concepto de cuño ciento por ciento aristotélico gane tal relevancia en uno de los bandos opositores, casi cinco siglos después. Los motivos tras esta decisión de Epicteto, sin parangón entre los estoicos, posiblemente queden ocultos por siempre.

Agradezco a Gustavo González Pacheco, Aram Narinian y Lusdemar Jacquez por haber discutido conmigo este texto. También manifiesto mi sincero agradecimiento a los revisores anónimos elegidos por *Nova Tellvs*, así como al equipo editorial, por sus valiosísimas correcciones.

<sup>2</sup> Ochenta veces el sustantivo “*προαίρεσις*”, cuarenta el adjetivo “*προαιρετικός*”, cincuenta y dos el adjetivo “*ἀπροαίρετος*” y una sola vez el verbo “*προαίρειω*” (en un sentido no filosófico, por cierto), según se puede comprobar en programas como Diógenes.

Entonces, el propósito del presente escrito es explicar, de manera clara y sencilla, qué es la *proairesis* según Epicteto.<sup>3</sup> Como el tema puede (y debe) abordarse desde diversos flancos, aquí nos concentraremos en recoger y articular sus principales características, proceso relativamente sencillo, pero que nos obligará a encarar tres preguntas complejas: (1) ¿Qué relación hay entre *proairesis* y la facultad racional (δύναμις λογική)? (2) ¿Qué relación hay entre *proairesis* y la facultad que usa las representaciones (ἡ χρηστική δύναμις ταῖς φαντασίαις)? Y, por último, pero no menos importante, (3) ¿Qué relación hay entre *proairesis* y la parte regente del alma (τὸ ἡγεμονικόν)?

## I. LA *PROAÍRESIS* Y EL BIEN Y FELICIDAD HUMANOS

Quizá una de las tesis estoicas más polémicas es aquella relativa a su división entre lo bueno y lo malo, la denominada *diáiresis* estoica. Los seres humanos tenemos lo que podríamos llamar un impulso maniqueo, inclinación que nos viene desde la cuna: clasificar los objetos del mundo en buenos o malos. Esto, de suyo, no es un problema, pero sí hacerlo guiados por nuestro propio parecer. En un mundo creado, organizado y regido hasta el mínimo detalle por una inteligencia suprema, lo propio del ser humano es buscar aprehender la verdad en aquel *Lógos* (con mayúscula), para lo cual la filosofía estoica es medio. No es que no exista algo de suyo bueno o malo, sino que debemos alejarnos de nuestras clasificaciones particulares para atender a la verdadera clasificación. El canon no debe ser nuestro parecer, el canon es otro, único, objetivo, tiene existencia independiente y gracias a la Filosofía podemos descubrirlo —es más, el anhelo de hallarlo es el principio (acaso en el sentido de origen, acaso en el sentido de fundamento) de la Filosofía misma:

[T1:] Eso es el principio de la Filosofía: ¿está bien todo lo que les parezca a todos? ¿Y cómo es posible que esté bien lo que se contradice? Por tanto, no todo. Entonces, ¿lo que nos parece a nosotros? ¿Por qué mejor que lo que les parece a

---

<sup>3</sup> ¿Cuál es la mejor traducción para “προαίρεσις”? Como ya dejamos ver desde el inicio, en la mayor parte de este artículo, así como en los pasajes citados, optamos por mantener la transliteración del término original. En sus sendas traducciones, Jordán de Urries (1963; 1965; 1973) y Ortiz García (1993) traducen “προαίρεσις” como “albedrío”, Oldfather (1925 y 1928) como “moral purpose”, White (1983) como “faculty of choice”, Seddon (2005) como “moral character”, Dobbin (2008) como “choice”, Cassanmagnago (2009) como “scelta morale” o “scelta morale di fondo” y Hard and Gill (2014) como “choice”. Por el lado de los estudiosos, Long (2002) prefiere “volition” o “will”, Inwood and Gerson (2008) “moral choice”, Bonhöffer (1894) “free will” o “rational self-determination”. De entre este abanico de posibilidades, nosotros elegimos ninguna, y nos vamos, más bien, con la sugerencia de Boeri y Salles (2014), a saber, “arbitrio”, por razones que el lector puede consultar infra, p. 69.

los sirios, por qué mejor que lo de los egipcios, por qué mejor lo que me parece a mí o a Fulano? Mejor en nada. Por tanto, no basta con que a uno se lo parezca para que sea así. Tampoco en los casos de los pesos o las medidas nos basta con la simple apariencia, sino que hemos descubierto cierto canon para cada caso. ¿Y aquí, entonces, no va a haber ningún canon superior al parecer <del hombre>? ¿Y cómo es posible que lo más necesario entre los hombres no pueda ser definido y descubierto? Por tanto, puede serlo. ¿Y por qué no lo buscamos y lo descubrimos y, una vez descubierto, en adelante nos servimos de ello sin transgredirlo y no movemos ni un dedo sin ello? Eso, creo, es lo que, una vez descubierto, apacigua las locuras de los que se sirven sólo del <propio> parecer como medida de todas las cosas [...].<sup>4</sup>

Así pues, un estoico negaría que todo lo que, desde nuestro parecer, enunciamos como bueno es intrínsecamente bueno y todo lo que enunciamos como malo es intrínsecamente malo, aunque tampoco lo contrario, es falso que la salud sea de suyo algo bueno, pero también es falso que la salud sea de suyo algo malo, y lo mismo con las demás cosas de este mundo. ¿Por qué afirmar que ni la salud ni la enfermedad son, intrínsecamente, algo bueno o malo? Según la filosofía estoica, *si tú puedes hacer buen o mal uso de una cosa, entonces esa cosa en realidad no es verdaderamente buena ni mala*. Bien lo explica Diógenes Laercio en *Vida y doctrina de los filósofos más ilustres* (en lo siguiente, DL): “ellos <i. e. los estoicos> dicen que, si algo se puede usar buena o malamente, ese algo no es un bien; la riqueza y la salud son usables buena o malamente; entonces, no son un bien ni la riqueza ni la salud”.<sup>5</sup> Por eso, *a todas aquellas cosas que, por su uso abierto a contrarios,<sup>6</sup> no son buenas o malas de suyo, los estoicos las ubicaron*

<sup>4</sup> Diss. II.11.14.1-18.3: “{ – } Τοῦτ’ ἔστιν ἀρχὴ φιλοσοφίας; πάντα καλῶς ἔχει τὰ δοκοῦντα ἅπασιν; { – } Καὶ πῶς δυνατὸν τὰ μαχόμενα καλῶς ἔχειν; οὐκοῦν οὐ πάντα, ἀλλὰ τὰ ἡμῖν δοκοῦντα. τί μᾶλλον ἢ τὰ Σύροις, τί μᾶλλον ἢ τὰ Αἰγυπτίους, τί μᾶλλον ἢ τὰ ἐμοὶ φαινόμενα ἢ τὰ τῷ δεῖνι; { – } Οὐδὲν μᾶλλον. { – } Οὐκ ἄρα ἀρκεῖ τὸ δοκοῦν ἐκάστω πρὸς τὸ εἶναι· οὐδὲ γὰρ ἐπὶ βαρῶν ἢ μέτρων ψιλῇ τῇ ἐμφάσει ἀρκοῦμεθα, ἀλλὰ κανόνα τινὰ ἐφ’ ἐκάστου εὖρομεν. ἐνταῦθ’ οὐκ οὐδεὶς κανὼν ἀνωτέρω τοῦ δοκεῖν; καὶ πῶς οἷόν τε ἀτέκμαρτα εἶναι καὶ ἀνεύρετα τὰ ἀναγκαιότατα ἐν ἀνθρώποις; { – } Ἔστιν οὖν. { – } Καὶ διὰ τί οὐ ζητοῦμεν αὐτὸν καὶ ἀνευρίσκομεν καὶ ἀνευρόντες λοιπὸν ἀπαραβάτως χρώμεθα δίχα αὐτοῦ μηδὲ τὸν δάκτυλον ἐκτείνοντες; τοῦτο γάρ, οἶμαι, ἔστιν ὃ εὖρεθὲν ἀπαλλάσσει μανίας τοὺς μόνῳ τῷ δοκεῖν μέτρῳ πάντων χρωμένους [...]”. Para Diss. tomo la traducción de Ortiz García (1993), siempre con modificaciones mías. Para el presente pasaje, todas aquellas apariciones de “εὕρισκω” y “ἀνευρίσκω” que ella a veces tradujo como “inventar” las he homologado a “descubrir”. La razón es simple: *el ser humano no inventa lo que es conforme a la naturaleza, lo descubre*, inventarlo implicaría de parte del hombre un rol organizador del universo que, según la filosofía estoica, no le corresponde en absoluto, sino a la divinidad.

<sup>5</sup> DL VII.103, ed. 2013: “ἔτι τέ φασιν, ὃ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι, τοῦτο οὐκ ἔστιν ἀγαθόν· πλοῦτῳ δὲ καὶ ὑγιείᾳ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι· οὐκ ἄρα ἀγαθὸν πλοῦτος καὶ ὑγιεία”. La traducción es nuestra.

<sup>6</sup> I. e. que pueden usarse buena o malamente.

en una categoría aparte: la de los indiferentes (τὰ ἀδιάφορα) (cf. *Diss.* II.19.13-14; I.30.4; *Ench.* 1-2, trad. 1995; *DL* VII.104.3-4).

Según Epicteto, el alcanzamiento de la *eudaimonía* depende de vivir virtuosamente, y esto es lo mismo que vivir acorde con la naturaleza, lo cual se entiende como alcanzar siempre lo bueno y evitar siempre lo malo. Ahora que hemos visto que todo aquello que en nuestra vida cotidiana solemos llamar bueno o malo no merece tales etiquetas, ¿entonces qué es lo verdaderamente bueno y qué lo verdaderamente malo? Epicteto responde que *lo de verdad bueno o malo yace en el ámbito de lo ἐφ' ἡμῖν*, esto es, *de lo que está ciento por ciento en mi poder y sólo en mi poder* (cf. *Ench.* 31).

Si cada uno de nosotros examinase las cosas del mundo, intentando hallar aquellas que están ciento por ciento en nuestro poder, ¿cuántas y cuáles hallaríamos?<sup>7</sup> No está ciento por ciento en nuestro poder lo exterior (casa, dinero, vestido, etc.), por cuanto en cualquier momento alguien o algo (desde un ladrón hasta un terremoto) nos lo puede arrebatar. Tampoco está ciento por ciento en nuestro poder lo relativo al cuerpo (salud, vida, vigor, etc.), por cuanto una enfermedad puede caernos encima en cualquier instante, incluso si hacemos todo lo que esté en nuestras manos para estar saludables. Si no son nuestras posesiones, entonces podríamos pensar que aquello *eph' hēmīn* son nuestras acciones, lo cual es una verdad a medias: si hablamos de acciones, *pero de acciones para cuya realización hace falta nuestro cuerpo, entonces tampoco están ciento por ciento en nuestro poder*. No podemos afirmar que caminar o hablar sean *eph' hēmīn* por cuanto alguien puede amarrar nuestros pies o cosernos los labios. ¿Qué nos queda? Aquello que podemos ejecutar o poseer con el alma o, como lo enuncia Epicteto en una sola palabra, los προαιρετικά: “Entonces, si lo que no está relacionado con la *proairesis* (ἀπροαίρετα) no son males ni bienes y lo que está relacionado con la *proairesis* (τὰ προαιρετικά) depende todo de nosotros y nadie puede arrebatarlo ni procurarnos lo que no queremos, ¿dónde queda espacio para la angustia?”<sup>8</sup> (cf. *Diss.* I.19.16-17; II.1.4.5-5.1; II.10.25-25.2; II.16.1).

Así pues, todo lo que es exterior a mí no es ni bueno ni malo, sino indiferente, *y esto incluye, incluso, a mi propio cuerpo*. En la *proairesis* y en aquello que con ella se relaciona (τὰ προαιρετικά) yace lo que en verdad es bueno o malo para el ser humano y si, como señalamos más arriba, la fe-

<sup>7</sup> En lo siguiente, tácitamente estamos usando la división de los bienes planteada en textos filosóficos tan tempranos como Platón, *Apología*, 29e-30c; 32d; 36c, ed. 2018. En Epicteto también se puede detectar dicha división, p. ej.: *Diss.* III.7.4.2-6.1.

<sup>8</sup> *Diss.* II.13.10-11: “Εἰ οὖν τὰ μὲν ἀπροαίρετα οὐτ' ἀγαθὰ οὔτε κακά, τὰ προαιρετικά δὲ πάντα ἐφ' ἡμῖν καὶ οὐτ' ἀφελέσθαι τις ἡμῶν αὐτὰ δύναται οὔτε περιποιῆσαι ἃ οὐ θέλομεν αὐτῶν, ποῦ ἔτι τόπος ἀγωνίας;”

lidad depende de alcanzar lo bueno y evitar lo malo, entonces nuestra felicidad depende de poseer una *proaíresis* buena: “pero si hay una *proaíresis* como es debido, ése es el único bien; y si <hay una> como no es debido, ése es el único mal”<sup>9</sup> (cf. I.29.1-2.1; II.10.25-25.2; I.18.8.3; I.17.25-28; I.25.1.2; IV.12.7-8). Pero, ¿por qué es tan importante la *proaíresis*? Por su naturaleza, por lo que hace y por su relación con la virtud y con la felicidad, como veremos en el siguiente numeral.

## II. LA PROAÍRESIS COMO AQUELLO QUE ES SUPERIOR

Cuando Epicteto insiste en la necesidad de actuar debidamente siempre apela, en primer lugar, al cumplimiento de los propios deberes (o “actos debidos”, τὰ καθήκοντα) establecidos por la naturaleza (o por dios, aunque con esta especificación no sabemos si estamos siendo más exactos o simplemente redundantes). Sin embargo, hay un aliciente: dios no sólo es legislador de nuestros deberes, *también es testigo de todos nuestros actos*, y esto por una razón muy sencilla: *dios está presente dondequiera que estemos*. Es evidente el aliciente que representa, para siempre actuar debidamente, el siempre estar sometidos al escrutinio divino: “así que cuando cerréis las puertas y hagáis la oscuridad dentro, acordaos de no decir nunca que estáis solos, porque no lo estáis, sino que dios está dentro y vuestro *daímōn* también. Y ¿qué necesidad tienen ellos de luz para ver lo que hacéis?”<sup>10</sup>

Esto es característico de la Stoa: sacar a las ideas del ámbito de la Física algún tipo de provecho en el ámbito ético.<sup>11</sup> Es decir, de la tesis física de que dios es un *lógos* que todo lo permea en el universo (aunque en distintos niveles de concentración)<sup>12</sup> se sigue, en el caso concreto del ser humano,

<sup>9</sup> *Diss.* IV.5.32-32.3: “εἰ δ’ οἷα δεῖ προαίρεσις, τοῦτο μόνον ἀγαθόν ἐστιν, καὶ οἷα μὴ δεῖ, τοῦτο μόνον κακόν”.

<sup>10</sup> *Diss.* I.14.13.2-15.1: “ὅταν κλείσητε τὰς θύρας καὶ σκότος ἔνδον ποιήσητε, μέμνησθε μηδέποτε λέγειν ὅτι μόνοι ἐστέ· οὐ γὰρ ἐστέ, ἀλλ’ ὁ θεὸς ἔνδον ἐστὶ καὶ ὁ ὑμέτερος δαίμων ἐστίν. καὶ τίς τούτοις χρεῖα φωτὸς εἰς τὸ βλέπειν τί ποιεῖτε;”

<sup>11</sup> Desde Zenón de Citio, su fundador, la escuela estoica dividía la Filosofía en Lógica, Física y Ética, con la idea, además, de que debían aprenderse de manera asincrónica, en el orden que hemos mencionado y tratando de sacarle provecho a lo anterior en lo posterior. Lo explicaban con una metáfora: la Lógica es la cerca, la Física es la tierra y el árbol y la Ética es el fruto (cf. *DL* VII.39-40).

<sup>12</sup> Dando cuenta de la posición de la Estoa a este respecto, dice Diógenes Laercio: “El mundo está organizado de acuerdo con el intelecto y la providencia, según afirman Crisipo en el quinto <libro> de ‘Sobre la providencia’ y Posidonio en el tercero de ‘Sobre los dioses’, permeando el intelecto en cualquier parte del <mundo> mismo, tal como en nosotros el alma. Pero ésta <permea> en algunas partes más, en otras menos. Pues a través de algunas <partes> permea como una disposición, como a través de los huesos y de los nervios; en otras <par-

que hay *un trocito divino en nosotros mismos*, de modo que *toda acción indebida —es más, incluso todo pensamiento o deseo impuro— lo estamos haciendo en presencia de, y en ofensa a, la divinidad*. Aunque nuestro cuerpo es, por naturaleza, barro (φύσει πηλός, cf. *Diss.* IV.1.100.5-6; IV.11.27.2; IV.1.78.2), dios ha puesto en nuestras almas un trocito que le(s) pertenece,<sup>13</sup> es decir, los seres humanos tenemos algo en común con los dioses: “tú eres primordial, tú eres una partícula de dios; tienes en ti mismo una parte de Él”<sup>14</sup> (cf. *Diss.* I.1.10-13).

La tesis de la partícula divina en nosotros da pie, por lo menos, a dos jerarquías: en primer lugar, eleva al hombre sobre las demás criaturas y establece una organización antropocéntrica de la naturaleza; en segundo lugar, *ese algo de naturaleza divina en nosotros ha de ser superior a las demás partes tanto anímicas como corporales y, por consiguiente, le corresponde regir sobre todas estas y aquellas*. Lo divino y regente que hay en nosotros es la *proairesis* (cf. *Diss.* I.17.27.2-3;<sup>15</sup> IV.1.98-100).

[T2:] Piensa quién eres: lo primero, un hombre; es decir, que no tienes nada superior a la *proairesis*, sino que a ésta está subordinado lo demás, y ésta misma no puede ser esclavizada ni subordinada. Mira entonces de quiénes te distingues por la racionalidad. Te distingues de las fieras, te distingues de las ovejas. En estas condiciones eres ciudadano del mundo y parte de él, y no uno de los servidores, sino uno de los que lo dirigen, pues eres capaz de comprender el gobierno divino y de extraer consecuencias de ello<sup>16</sup> (cf. *Diss.* I.17.25-28).

Entonces, la *proairesis* es aquello que es superior en el ser humano por dos razones que se imbrican: (1) es un trocito de la divinidad en nosotros y (2) es aquello que gobierna todas nuestras acciones anímicas y corporales (siendo las segundas consecuencia de las primeras). Y, todo esto, por su-

---

tes permea> como intelecto, como a través de la parte regente. *DL* VII.138.8-139.3, énfasis mío, traducción mía: “Τὸν δὴ κόσμον διοικεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν, καθά φησι Χρῆστυπός τ' ἐν τῷ πέμπτῳ Περὶ προνοίας καὶ Ποσειδώνιος ἐν τῷ τρισκαιδεκάτῳ Περὶ θεῶν, εἰς ἅπαν αὐτοῦ μέρος διήκοντος τοῦ νοῦ, καθάπερ ἐφ' ἡμῶν τῆς ψυχῆς· ἀλλ' ἤδη δι' ὃν μὲν μᾶλλον, δι' ὃν δὲ ἧττον. δι' ὃν μὲν γὰρ ὡς ἕξις κεχώρηκεν, ὡς διὰ τῶν ὀστών καὶ τῶν νεύρων· δι' ὃν δὲ ὡς νοῦς, ὡς διὰ τοῦ ἡγεμονικοῦ”.

<sup>13</sup> Como señalan Hard and Gill (2014, p. 306), Epicteto usa “Zeus”, “dios” o “los dioses” intercambiamente, aunque algunos pasajes parecen evidenciar cierta inclinación de su parte por el monoteísmo.

<sup>14</sup> *Diss.* II.8.11.1-3: “ἔχεις τι ἐν σεαυτῷ μέρος ἐκείνου”.

<sup>15</sup> Citado dentro de nuestro T3.

<sup>16</sup> *Diss.* II.10.1.1-4.1: “Σκέψαι τίς εἶ. τὸ πρῶτον ἄνθρωπος, τοῦτο δ' ἔστιν οὐδὲν ἔχων κυριώτερον προαιρέσεως, ἀλλὰ ταῦτη τὰ ἄλλα ὑποτεταγμένα, αὐτὴν δ' ἀδούλευτον καὶ ἀνυπότακτον. σκόπει οὖν, τίνων κεχώρισαι κατὰ λόγον. κεχώρισαι θηρίων, κεχώρισαι προβάτων. ἐπὶ τούτοις πολίτης εἶ τοῦ κόσμου καὶ μέρος αὐτοῦ, οὐχ ἐν τῶν ὑπηρετικῶν, ἀλλὰ τῶν προηγούμενων· παρακολουθητικός γὰρ εἶ τῇ θεῖα διοικήσει καὶ τοῦ ἐξῆς ἐπιλογιστικός”.

puesto, se conecta con lo que explicamos en la sección anterior: *el bien y el mal del ser humano dependen enteramente de su proaíresis porque ésta es la encargada de administrar absolutamente todo lo que realizamos*. Dicho de otra manera: de la *proaíresis* depende, ciento por ciento, el tipo de persona que somos (si viciosa o virtuosa) y, por tanto, depende ciento por ciento si somos felices o no (cf. *Diss.* II.23.27-29).

Pero ella, que lo administra todo, no es administrada por nada excepto ella misma y sus —llamémoslos así— principios operativos, es decir, nuestras suposiciones y creencias (*ὕπολήψεις καὶ δόγματα*).<sup>17</sup> Nadie puede obligarnos a hacer X si nosotros no decidimos hacer X, y no decidiremos hacer X a menos que tengamos la creencia de que X es bueno.<sup>18</sup> En ese orden de ideas, *somos libérrimos en el ámbito de la decisión*. Y ni siquiera las acciones hechas bajo amenaza contradicen esto: no hacemos X obedeciendo a quien nos amenaza, sino obedeciendo a nuestra propia creencia sobre que es preferible hacer X a sufrir aquello con lo cual hemos sido amenazados. Entonces, tenemos aquí otra característica fundamental de la *proaíresis*: *que no puede ser sujeto de coacción ni impedimentos externos*:

[T3:] —Hombre, tienes una *proaíresis* libre de impedimentos e incoercible por naturaleza. Eso está escrito aquí, en las entrañas <del ave>. Te lo mostraré en primer lugar en el terreno del asentimiento: ¿puede alguien impedirte dar tu anuencia a la verdad? Nadie. ¿Puede alguien obligarte a admitir la mentira? Nadie. ¿Ves cómo en este terreno tienes una *proaíresis* libre de impedimentos, incoercible y libre de trabas? ¡Vamos! ¿Es de otra manera en el terreno del deseo y del impulso? ¿Y quién puede vencer tu impulso sino otro impulso? ¿Y quién tu deseo y rechazo más que otro deseo y rechazo?

<sup>17</sup> Epicteto se cuida de no decir en *Diss.* que la *δόξα* es aquello a partir de lo cual opera nuestra *proaíresis*. Podemos presumir que ello guarda relación con la posición predominante entre los estoicos: *distinguir entre dóxa y epistémē ubicándolos como polos opuestos*. “Conocimiento es la cognición por la razón/argumento segura, estable e inmodificable; opinión, en cambio, es un asentimiento débil y falso (*ἐπιστήμη μὲν εἶναι τὴν ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν καὶ ἀμετάθετον ὑπὸ λόγου κατάληψιν, δόξαν δὲ τὴν ἀσθενῆ καὶ φευδῆ συγκατὰ θεσιν*)” (Sexto Empírico, *AM* 151.4-151.7 [Boeri y Salles 7.8; *Stoicorum Veterum Fragmenta* 1.67, ed. 1964; Long and Sedley 1987, 41C, en lo siguiente referidos sólo por sus iniciales]). Quizá uno de los pasajes donde más claro se ve que Epicteto también retoma dicha distinción es *Diss.* II.6.1.1-1.2.

<sup>18</sup> *Diss.* IV.4.44-45: “Nunca hagáis alabanzas ni reproches con base en las <opiniones> comunes, sino <con base en> las creencias <del agente>. Esto es lo particular de cada uno, lo que hace las acciones feas o hermosas (*μηδέποτε γὰρ ἀπὸ τῶν κοινῶν μήτ’ ἐπαινείτε μήτε ψέγετε, ἀλλὰ ἀπὸ δογμάτων. ταῦτα γὰρ ἐστὶ τὰ ἴδια ἐκάστου, τὰ καὶ τὰς πράξεις αἰσχροῦς ἢ καλῆς ποιοῦντα*).” Al traducir “*τῶν κοινῶν*” como “las <opiniones> comunes” estamos tomando partido con Cassanmagnago (2009, p. 908, n. 1), en contra del parecer de Oldfather (1928, p. 375), Jordán de Urries (1973, p. 70, n. 2) y Ortiz García (1993, p. 407), quienes creen que acá dicho concepto hay que entenderlo (y traducirlo) como “lo que puede ser bueno o malo”. Brilla por su ausencia el porqué de la decisión de estos y parece un poco forzada la interpretación, ni qué decir la traducción.



—Pero si me amenazan de muerte —dice— eso me coacciona.

—No es la amenaza, sino que te parece que es mejor hacer una de esas cosas que morir. De nuevo, por tanto, te coaccionó tu creencia; *es decir, tu proairesis <coaccionó> a tu proairesis*. Pues, *si esa parte suya, la que el dios nos dio desprendiéndola de sí, pudiera ser sometida a impedimentos o coacciones por cuenta de Él o de otro, ya no sería un dios ni estaría cuidando de nosotros del modo que es debido*.<sup>19</sup>

### III. PROAIRESIS Y LA FACULTAD DE USAR LAS REPRESENTACIONES

Las caracterizaciones que hemos examinado hasta este punto, en especial lo relativo a que todo lo demás está subordinado a la *proairesis* (citado en nuestro T2), tienen un problema: Epicteto también las predica de dos facultades más: de la *δύναμις λογική* (facultad racional) y de *ἡ χρηστική δύναμις ταῖς φαντασίαις* (facultad que usa las representaciones). *Esto nos lleva a preguntarnos si existe una relación de identidad entre las tres*. Primero examinemos las facultades a las que nos referimos y, después, veremos qué podemos concluir.

Desde las primeras líneas de *Diss.* I.1, Epicteto echa mano de un recurso retórico múltiples veces presente en su obra: lanzar una pregunta corta con su correspondiente respuesta, luego otro par nuevamente, luego otro, hasta armar una cadena cual salmo responsorial.<sup>20</sup> Por esa vía, señala que ninguna de las *dynámeis* (como la Gramática o la Música) reflexiona sobre sí misma, ninguna es autocontemplativa y que, por ende, ninguna hace un escrutinio aprobador o desaprobador de sí misma. Dicho de otra manera: la Gramática nos permite saber cómo escribir o la Música cómo tocar una melodía, *pero saber si hay que escribirle a un amigo o tocar en éste o aquel momento, eso no lo dictamina ninguna de las dos* (cf. *Diss.* I.1.3.2-4). Sólo

<sup>19</sup> *Diss.* I.17.21.2-28, énfasis mío: “[...] ἄνθρωπε, προαίρεσιν ἔχεις ἀκόλυτον φύσει καὶ ἀνάγκαστον. τοῦτο ἐνταῦθα ἐν τοῖς σπλάγχθοις γέγραπται. δεῖξω σοι αὐτὸ πρῶτον ἐπὶ τοῦ συγκαταθετικοῦ τόπου. μὴ τίς σε κωλύσει δύναται ἐπινεῦσαι ἀληθεῖ; οὐδὲ εἶς. μὴ τίς σε ἀναγκάσει δύναται παραδέξασθαι τὸ ψεῦδος; οὐδὲ εἶς. ὅρῳς ὅτι ἐν τούτῳ τῷ τόπῳ τὸ προαιρετικὸν ἔχει ἀκόλυτον ἀνάγκαστον ἀπαραπόδιστον; ἄγε ἐπὶ δὲ τοῦ ὀρεκτικοῦ καὶ ὀρμητικοῦ ἄλλως ἔχει; καὶ τίς ὀρμὴν νικῆσαι δύναται ἢ ἄλλη ὀρμὴ; τίς δ’ ὀρεξιν καὶ ἔκκλισιν ἢ ἄλλη ὀρεξιν καὶ ἔκκλισις; ἄν μοι’, φησί, ἑπιπροσάγη θανάτου φόβον, ἀναγκάζει με’. οὐ τὸ προσαγόμενον, ἀλλ’ ὅτι δοκεῖ σοι κρεῖττον εἶναι ποιῆσαι τι τούτων ἢ ἀποθανεῖν. πάλιν οὖν τὸ σὸν δόγμα σε ἠνάγκασεν, τοῦτ’ ἔστι προαίρεσιν προαίρεσις. εἰ γὰρ τὸ ἴδιον μέρος, ὃ ἡμῖν ἔδωκεν ἀποσπάσας ὁ θεός, ὑπ’ αὐτοῦ ἢ ὑπ’ ἄλλου τινὸς κωλυτὸν ἢ ἀνάγκαστον κατεσκευάκει, οὐκέτι ἂν ἦν θεός οὐδ’ ἐπεμελεῖτο ἡμῶν ὃν δεῖ τρόπον”.

<sup>20</sup> Así, nuestro T4. También acostumbra lanzar varias preguntas que desembocan en una sola respuesta, sólo para volver a lanzar una segunda tanda de preguntas, casi con el mismo sentido de las primeras, que van a dar a la misma respuesta, pero expresada con otras palabras, y a veces puede repetir el proceso una tercera o cuarta vez. Así, por ejemplo, nuestro T7.

una *dýnamis* de entre todas las nuestras reflexiona sobre sí misma y sobre las otras:

[T4:] Entre las restantes facultades no hallaréis ninguna que especule sobre sí misma ni tampoco, por tanto, ninguna que sea capaz de hacer un escrutinio aprobador o desaprobador (δοκιμαστικὴν ἢ ἀποδοκιμαστικὴν) de sí misma. ¿Hasta qué punto alcanza la Gramática lo especulativo? Hasta el de conocer las letras. ¿Y la Música? Hasta el de conocer la melodía. ¿Alguna de ellas especula sobre sí misma? De ninguna manera. Sino que, si escribes a un amigo, la Gramática te dirá que necesitas tales letras; pero la Gramática no te dirá si has de escribir o no has de escribir al amigo. Y lo mismo la Música respecto de las melodías: no te dirá si ahora debes cantar y tocar la cítara o que ni cantes ni toques la cítara. Entonces, ¿cuál lo dirá? La que especula sobre sí misma y sobre todo lo demás. ¿Cuál es? La facultad racional (ἡ δύναμις ἡ λογικὴ).<sup>21</sup>

Así pues, en nosotros existe una facultad, la *δύναμις λογικὴ*, que se juzga a sí misma y a todas las demás facultades, indicándonos cuándo y cómo usarles. Sin embargo, en las líneas inmediatamente siguientes de nuestro T4 Epicteto repite, con otras palabras, las mismas ideas aludiendo, de nueva cuenta, a la Gramática, la Música, sólo que ahora desemboca en otra respuesta:

[T5:] [continuación de T4]. Pues ella sola <i. e. la ἡ δύναμις ἡ λογικὴ> de cuantas <facultades> nos han sido dadas es capaz de comprenderse a sí misma —qué es, de qué es capaz, cuál es el valor que llega a tener— y a las demás <facultades>. ¿Qué otra cosa es la que dice que el oro es bello? Porque éste mismo no lo dice. *Es evidente que <quien lo dice es> la facultad que hace uso de las representaciones* (ἡ χρηστικὴ δύναμις ταῖς φαντασίαις). ¿Qué otra cosa es la que juzga (διακρίνον) la Música, la Gramática, las otras facultades, escrutando sus usos (δοκιμάζον τὰς χρήσεις αὐτῶν) y señalando el momento oportuno <para usarles> Ninguna otra.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> *Diss.* I.1.1-4.3: “Τῶν ἄλλων δυνάμεων οὐδεμίαν εὐρήσετε αὐτὴν αὐτῆς θεωρητικὴν, οὐ τοίνυν οὐδὲ δοκιμαστικὴν ἢ ἀποδοκιμαστικὴν. ἡ γραμματικὴ μέχρι τίνος κέκτηται τὸ θεωρητικόν; μέχρι τοῦ διαγνῶναι τὰ γράμματα. ἡ μουσικὴ; μέχρι τοῦ διαγνῶναι τὸ μέλος. αὐτὴ οὖν αὐτὴν θεωρεῖ τις αὐτῶν; οὐδαμῶς. ἀλλ’ ὅτε μὲν, ἂν τι γράφῃς τῷ ἐταίρῳ, δεῖ τούτων τῶν γραπτῶν, ἡ γραμματικὴ ἐρεῖ· πότερον δὲ γραπτέον τῷ ἐταίρῳ ἢ οὐ γραπτέον, ἡ γραμματικὴ οὐκ ἐρεῖ. καὶ περὶ τῶν μελῶν ὡσαύτως ἡ μουσικὴ· πότερον δ’ ἀστέον νῦν καὶ κιθαριστέον ἢ οὔτε ἀστέον οὔτε κιθαριστέον οὐκ ἐρεῖ. τίς οὖν ἐρεῖ; ἡ καὶ αὐτὴν θεωροῦσα καὶ ἄλλα πάντα. αὕτη δ’ ἐστὶ τίς; ἡ δύναμις ἡ λογικὴ”.

<sup>22</sup> *Diss.* I.1.4.3-6.3, énfasis mío: “[...]· μόνη γὰρ αὕτη καὶ αὐτὴν κατανοήσουσα παρῆληπται, τίς τέ ἐστι καὶ τί δύναται καὶ πόσου ἀξία οὕσα ἐλήλυθεν, καὶ τὰς ἄλλας ἀπάσας. τί γὰρ ἐστὶν ἄλλο τὸ λέγον ὅτι χρυσίον καλόν ἐστιν; αὐτὸ γὰρ οὐ λέγει. δῆλον ὅτι ἡ χρηστικὴ δύναμις ταῖς φαντασίαις. τί ἄλλο τὸ μουσικὴν, γραμματικὴν, τὰς ἄλλας δυνάμεις διακρίνον, δοκιμάζον τὰς χρήσεις αὐτῶν καὶ τοὺς καιροὺς παραδεικνύον; οὐδὲν ἄλλο”.

¿Estamos frente a dos *dynámeis* con iguales características y funciones o, más bien, estamos frente a dos modos de llamar a una misma *dýnamis*? Tiene más sentido que se trate de lo segundo y que esa δύναμις λογική también reciba el nombre de ἡ χρηστική δύναμις ταῖς φαντασίαις. Es más: en lo restante de las *Diss.* y del *Ench.* no vuelve a aparecer “δύναμις λογική” y sería en extremo extraño que algo tan importante apenas mereciese 12 líneas y una única aparición. Entonces, mejor pensemos que Epicteto abandona tan generalísimo nombre para hablar de esta facultad y opta por un nombre largo, pero mucho más específico. Hagamos lo mismo que él y, en lo siguiente, a la *dýnamis logikḗ* mejor llamémosla *facultad que usa las representaciones*.

Ahora, *tan elevada labor, tan amplio poderío, se explica gracias a su procedencia divina*: a pesar de que nuestro cuerpo no es más que un trozo de “barro hábilmente amasado” (cf. I.1.12.1), hemos recibido de dios un pedacito suyo, gracias al cual depende de nosotros lo más poderoso de todo (τὸ κράτιστον ἀπάντων) y que domina a todo lo demás (κυριεῦον) —en nuestras almas, se entiende—, es decir, que domina a nuestro uso de las representaciones: “los dioses hicieron que sólo dependiese de nosotros lo más poderoso y dominante de todo: el uso correcto de las representaciones; mientras que lo demás no depende de nosotros”.<sup>23</sup>

Son varios los lugares donde Epicteto repite esta misma idea, pero nos interesa rescatar el siguiente pasaje por cuanto nos ayuda —y mucho— con una necesaria aclaración: ¿qué es la facultad de usar las representaciones? Responde él, imaginándose que el mismísimo dios le habla así:

[T6:] “Epicteto, si hubiera sido posible, hubiera hecho tu cuerpecito y tu haciendita libres y sin trabas. Pero en realidad, no lo olvides, <tu cuerpo> no es tuyo: es barro hábilmente amasado y puesto que no pude hacer aquello, te di una parte de nosotros mismos: la facultad de impulso y repulsión, de deseo y de rechazo, y, en una palabra, la <facultad> de hacer uso de las representaciones; [...]”<sup>24</sup> (cf. *Diss.* IV.4.28.2-28.5).

Entonces, la δύναμις λογική, esto es, la χρηστική δύναμις ταῖς φαντασίαις, *es el modo somero de hablar de nuestra capacidad de desear, sentir impulsos y sus sendos contrarios*. A esta *dýnamis* Epicteto nos exhorta a dedicarnos enteramente, que la recompensa no será exigua: “Si te

<sup>23</sup> *Diss.* I.1.7.1-7.3: “τὸ κράτιστον ἀπάντων καὶ κυριεῦον οἱ θεοὶ μόνον ἐφ’ ἡμῖν ἐποίησαν, τὴν χρῆσιν τὴν ὀρθὴν ταῖς φαντασίαις, τὰ δ’ ἄλλα οὐκ ἐφ’ ἡμῖν”.

<sup>24</sup> *Diss.* I.1.11.1-12.5: “νῦν δέ, μὴ σε λανθανέτω, τοῦτο οὐκ ἔστιν σόν, ἀλλὰ πηλὸς κομψῶς πεφυραμένως. ἐπεὶ δὲ τοῦτο οὐκ ἠδυνάμην, ἐδώκαμέν σοι μέρος τι ἡμέτερον, τὴν δύναμιν ταύτην τὴν ὀρητικὴν τε καὶ ἀφορητικὴν καὶ ὀρεκτικὴν τε καὶ ἐκκλιτικὴν καὶ ἀπλῶς τὴν χρηστικὴν ταῖς φαντασίαις, [...]”.

ocupas de ésta y cifras en ella lo que te pertenece a ti mismo, nunca hallarás impedimentos ni tropezarás con trabas, ni te angustiarás, ni harás reproches ni adularás a nadie”.<sup>25</sup>

Aunque a simple vista ya hay varios elementos que nos permiten intuir una relación de identidad entre la χρηστικὴ δύναμις ταῖς φαντασίαις y la *proaíresis* (la idea de que viene de dios, de que es incoercible, de que determina cuándo usar a las demás facultades y de que calcula el valor de todo), avancemos un poco más hasta que la conclusión se imponga por el peso de la evidencia. En lo que resta de *Diss.* I.1, Epicteto se dedica a argumentar por qué no tiene importancia que el tirano de turno tenga poder sobre nuestro cuerpo o hacienda, a fin de cuentas —y he aquí la primera aparición (*explícita*) de su concepto estrella en *Diss.*— somos libérrimos en relación con eso principal que nos dieron los dioses (aquellos Suyos en nosotros): “Encadenarás mi pierna, pero a mi *proaíresis* ni el propio Zeus puede vencerle”<sup>26</sup> (cf. *Diss.* I.18.17).

En aras de que quede claramente sobre la mesa la relación de identidad, vamos a *Diss.* II.23, donde Epicteto vuelve a la antedicha jerarquía de las facultades: si en I.1, cuando habló de *dynámeis*, ejemplificó con la Gramática o la Música, acá lo hace con la visión, el oído y el habla (“τῆς ὀρατικῆς ἢ τῆς ἀκουστικῆς δυνάμεως ἢ αὐτῆς τῆς φωνητικῆς”). Afirma aquí Epicteto que dios nos otorgó la *dýnamis* de la palabra, de ver y de oír, y hay que ejercitarse para usarlas de la mejor manera. Sin embargo, saber cómo usarlas bienamente no es obra de las mismas facultades (como ya había señalado en *Diss.* I.1), pues nunca la vista o el oído han expresado algo respecto de sí mismas. Es decir, a pesar del prodigio y valía de estas facultades, no hay que olvidar que poseemos algo más que determina el valor de todas y todo, que *hace escrutinio* (δοκιμάζει) y emite juicios sobre éstas (cf. II.23.7.5-8.5), algo que, incluso, se sirve de las recién mencionadas cual si fueran sus esclavas (δοῦλαι),<sup>27</sup> en una subordinación natural y necesaria *dado que no existe otra facultad superior*. ¿Qué nombre recibe dicha facultad? En respuesta a la primera tanda de preguntas, facultad de usar las representaciones; en respuesta a la segunda tanda, *proaíresis*:

<sup>25</sup> *Diss.* I.1.12.5-13: “ἡς ἐπιμελούμενος καὶ ἐν ἧ τὰ σαυτοῦ τιθέμενος οὐδέποτε κωλυθήσῃ, οὐδέποτε ἔμποδισθήσῃ, οὐ στενάξεις, οὐ μέμνη, οὐ κολακεύσεις οὐδένα”.

<sup>26</sup> *Diss.* I.1.23.3-24: “τὸ σκέλος μου δῆσεις, τὴν προαίρεσιν δὲ οὐδ’ ὁ Ζεὺς νικῆσαι δύναται”.

<sup>27</sup> A pesar de esta metáfora, aclara Epicteto que no cabe despreciar ni subestimar las otras facultades, sino que hay que valorar a cada cosa en la medida en que lo merece, es decir, el asno tiene su utilidad y en esa medida lo apreciamos y, si bien es mejor un sirviente que un asno, o un gobernante que un gobernado, no por eso hemos de despreciar la utilidad de los inferiores, por más pequeños que sean (cf. II.23.23-28).

[T7:] Pero acuérdate de que <dios> te ha dado algo mejor que todo eso, *lo que <a todo> lo usa, lo que <a todo> lo escruta* (τὸ δοκιμάσον),<sup>28</sup> *lo que calcula el valor de cada cosa. ¿Qué es lo que emite juicios de cada una de esas facultades sobre cuál es su valor? ¿Verdad que no es la propia facultad? ¿Verdad que nunca oíste a la vista manifestar algo respecto de sí misma, ni al oído? [¿Verdad que tampoco al trigo, ni a la cebada, ni al caballo ni al perro?]*<sup>29</sup> *Sino que han sido dispuestas como ayudantes y esclavas de la <facultad> que hace uso de las representaciones. Y si preguntas cuál es el valor de cada una, ¿a quién preguntas? ¿Quién te responde? ¿Cómo es posible que alguna otra facultad sea superior a ésta, que incluso se sirve de las demás como ayudantes y ella misma las escruta* (δοκιμάζει) *y emite juicios*<sup>30</sup> *sobre ellas? ¿Cuál de aquéllas sabe quién es ella misma y cuánto vale? ¿Cuál de aquéllas sabe cuándo ha de ser usada y cuándo no? ¿Cuál es la que abre y cierra los ojos y los aparta de donde se debe y los dirige hacia otros objetos? ¿La <facultad> visual? No, sino la de la proairesis. ¿Cuál es la que cierra y abre los oídos? ¿Por medio de cuál son curiosos e inquisitivos o, al revés, incommovibles al discurso? ¿La facultad auditiva? No es otra sino la facultad de la proairesis.*<sup>31</sup>

Si hasta este punto tuviésemos que recapitular todas las características que hemos examinado de la *proairesis*, así como también las de la facultad de usar las representaciones, tendríamos lo siguiente que presentamos a manera de cuadro comparativo, para percibir mejor el “espejo”:

<sup>28</sup> Hacemos énfasis en que nuevamente, con el mismo verbo de T4 y T5, hablamos de algo que *escruta* (δοκιμάζω) a todo lo demás.

<sup>29</sup> Como se puede apreciar, Schenkl (1916) pone entre corchetes rectangulares esta frase por considerarla completamente fuera de contexto.

<sup>30</sup> El verbo es “ἀποφαίνο”, cuyas acepciones más comunes son “mostrar”, “dar a conocer”, “proclamar”, y que Ortiz García (1993) traduce como “poner en relieve”. Sin embargo, preferimos la acepción menos usual de “dar una opinión, dar un juicio”, presente, por ejemplo, en Arist., *Int.* 17b3-11, ed. 1962, o *Pl., R.* IX, 580b, trad. 2016, porque tiene mucho más sentido en el contexto. Es decir, ¿qué significa que la *proairesis* “ponga en relieve” algo? La acepción más común tampoco resulta muy dicente.

<sup>31</sup> *Diss.* II.23.6-11, énfasis mío: “μέμνησο δ’ ὅτι ἄλλο τί σοι δέδωκεν κρείττον ἀπάντων τού<των>· τὸ χρησόμενον αὐτοῖς, τὸ δοκιμάσον, τὸ τὴν ἀξίαν ἐκάστου λογιούμενον. τί γάρ ἐστι τὸ ἀποφαινόμενον ὑπὲρ ἐκάστης τούτων τῶν δυνάμεων, πόσου τις ἀξία ἐστὶν αὐτῶν; μὴ τι αὐτῆ ἐκάστη ἢ δύναμις; μὴ τι τῆς ὁρατικῆς ποτ’ ἤκουσας λεγούσης τι περὶ ἑαυτῆς, μὴ τι τῆς ἀκουστικῆς; [μὴ τι πυρῶν; μὴ τι κριθῶν; μὴ τι ἵππου; μὴ τι κυνός;] ἀλλ’ ὡς διάκονοι καὶ δοῦλοι τεταγμένοι εἰσὶν ὑπηρετεῖν τῇ χρηστικῇ τῶν φαντασιῶν. κἂν πύθη, πόσου ἕκαστον ἀξίον ἐστίν, τίνος πυνθάνη; τίς σοι ἀποκρίνεται, πῶς οὖν δύναται τις ἄλλη δύναμις κρείσσειν εἶναι ταύτης, ἢ καὶ ταῖς λοιπαῖς διακόνους χρῆται καὶ δοκιμάζει αὐτῆ ἕκαστα καὶ ἀποφαίνεται; τίς γὰρ ἐκείνων οἶδεν, τίς ἐστὶν αὐτῆ καὶ πόσου ἀξία; τίς ἐκείνων οἶδεν, ὅποτε δεῖ χρῆσθαι αὐτῇ καὶ πότε μὴ; τίς ἐστὶν ἡ ἀνοίγουσα καὶ κλειούσα τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ἀφ’ ὧν δεῖ ἀποστρέφουσα, τοῖς δὲ προσάγουσα; ἢ ὁρατικῆ; οὐ, ἀλλ’ ἢ προαιρετικῆ. τίς ἢ τὰ ὅσα ἐπικλείουσα καὶ ἀνοίγουσα; τίς, καθ’ ἣν περιέργοι καὶ πειθῆνες ἢ πάλιν ἀκ<ίνη>τοι ὑπὸ λόγου; ἢ ἀκουστικῆ; οὐκ ἄλλη ἢ ἡ προα<ρετι>κῆ δύναμις”.

La facultad que hace uso de las representaciones (ή χρηστική δύναμις ταῖς φαντασιᾶς) es...	La <i>proairesis</i> es...
(1) Lo único que es <i>eph' hēmīn</i> , esto es, que depende completamente de nosotros (“los dioses hicieron que sólo dependiese de nosotros lo más poderoso y dominante de todo: el uso correcto de las representaciones; mientras que lo demás no depende de nosotros” <sup>32</sup> y, por tanto, lo único bueno y malo para el ser humano (“la esencia del bien <del hombre> es el uso como es debido de las representaciones” <sup>33</sup> )).	(1) Lo único que es <i>eph' hēmīn</i> , esto es, que depende completamente de nosotros y, por tanto, lo único bueno y malo para el ser humano (“De nosotros dependen la <i>proairesis</i> y todas las acciones relacionadas con la <i>proairesis</i> ; no dependen de nosotros el cuerpo, las partes del cuerpo, la hacienda, los padres, los hermanos, los hijos, la patria y, sencillamente, quienes nos acompañan. Entonces, ¿dónde pondremos el bien <para el hombre>? ¿Con qué objeto particular lo relacionaremos? Con lo que depende de nosotros” <sup>34</sup> [I.13.10.1-10.3; cf. I.19.16-17; II.1.4.5-5.1; II.10.25-25.2; II.16.1]).
(2) Una facultad de origen divino (“Pero acuérdate de que <dios> te ha dado algo mejor que todo eso, <i>lo que lo usa, lo que lo pone a prueba, lo que calcula el valor de cada cosa</i> ” <sup>35</sup> ).	(2) Una facultad de origen divino (“ <i>esa parte suya, &lt;i. e. la proairesis,&gt; la que el dios nos dio desprendiéndola de sí [...]</i> ” <sup>36</sup> [cf. IV.1.98-100]).
(3) La facultad más poderosa que todo (τὸ κράτιστον πάντων) (“los dioses hicieron que sólo dependiese de nosotros lo más poderoso y dominante de todo: el uso correcto de las representaciones” <sup>37</sup> ).	(3) La facultad más poderosa entre todas (κράτιστον τῶν ὄντων) (“Pero si me preguntas qué es lo más poderoso entre lo que existe, ¿qué decir? ¿La elocución? No puedo, sino que diré que la <i>proairesis</i> [...]” <sup>38</sup> ).
(4) Una facultad incoercible y a la cual no se puede obstaculizar (“Ni la riqueza depende de nosotros, ni la salud, ni la fama ni ninguna otra cosa, sencillamente, excepto el uso correcto de las representaciones. Eso es lo único por naturaleza libre de trabas, libre de impedimentos” <sup>39</sup> [I.19.32.2-33; cf. IV.4.28.2-28.5]).	(4) Una facultad incoercible y a la cual no se puede obstaculizar (“ <i>tu proairesis &lt;coacción&gt; a tu proairesis. Pues, si esa parte suya, &lt;i. e. la proairesis,&gt; la que el dios nos dio desprendiéndola de sí, pudiera ser sometida a impedimentos o coacciones por cuenta de Él o de otro, ya no sería un dios ni estaría cuidando de nosotros del modo que es debido</i> ” <sup>40</sup> ).

<sup>32</sup> *Diss.* I.1.7.1-7.3: “τὸ κράτιστον πάντων καὶ κυριεῶν οἱ θεοὶ μόνον ἐφ’ ἡμῖν ἐποίησαν, τὴν χρῆσιν τὴν ὀρθὴν ταῖς φαντασιᾶς, τὰ δ’ ἄλλα οὐκ ἐφ’ ἡμῖν”.

<sup>33</sup> *Diss.* I.20.15-16: “οὐσία δ’ ἀγαθοῦ χρῆσις οἷα δεῖ φαντασιῶν”.

<sup>34</sup> *Diss.* I.22.10.2-11.2: “ἐφ’ ἡμῖν μὲν προαίρεσις καὶ πάντα τὰ προαιρετικὰ ἔργα, οὐκ ἐφ’ ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, τὰ μέρη τοῦ σώματος, κτήσεις, γονεῖς, ἀδελφοί, τέκνα, πατρίς, ἀπλῶς οἱ κοινοί. ποῦ οὖν θῶμεν τὸ ἀγαθόν; ποῖα οὐσία αὐτὸ ἐφαρμόσομεν; τῆ ἐφ’ ἡμῖν”.

<sup>35</sup> *Diss.* II.23.6-7: “μὲμνησο δ’ ὅτι ἄλλο τί σοι δέδωκεν κρείττον ἀπάντων τοῦ<των,> τὸ χρησόμενον αὐτοῖς, τὸ δοκιμάσον, τὸ τὴν ἀξίαν ἐκάστον λογιούμενον”.

<sup>36</sup> *Diss.* I.17.21.2-28: “τὸ ἴδιον μέρος, ὃ ἡμῖν ἔδωκεν ἀποσπάσας ὁ θεός [...]”.

<sup>37</sup> *Diss.* I.1.7.1-7.3: “τὸ κράτιστον πάντων καὶ κυριεῶν οἱ θεοὶ μόνον ἐφ’ ἡμῖν ἐποίησαν, τὴν χρῆσιν τὴν ὀρθὴν ταῖς φαντασιᾶς”.

<sup>38</sup> *Diss.* II.23.27.2-28.1: “ἀλλ’ ἂν μου πυνθάνῃ ‘τί οὖν ἐστὶ κράτιστον τῶν ὄντων;’, τίτί εἶπω; τὴν φραστικὴν; οὐ δύναμαι· ἀλλὰ τὴν προαιρετικὴν [...]”.

<sup>39</sup> *Diss.* I.1.11.1-12.5: “οὔτε πλοῦτός ἐστιν ἐφ’ ἡμῖν οὐθ’ ὑγίεια οὔτε δόξα οὔτε ἄλλο τι ἀπλῶς πλην ὀρθῆς χρῆσις φαντασιῶν. τοῦτο ἀκόλυτον φύσει μόνον, τοῦτο ἀνεμπόδιστον”.

<sup>40</sup> *Diss.* I.17.21.2-28: “τοῦτ’ ἐστὶ προαίρεσιν προαίρεσις. εἰ γὰρ τὸ ἴδιον μέρος, ὃ ἡμῖν ἔδωκεν ἀποσπάσας ὁ θεός, ὑπ’ αὐτοῦ ἢ ὑπ’ ἄλλου τινός κωλυτὸν ἢ ἀναγκαστὸν κατεσκευάκει, οὐκέτι ἂν ἦν θεός οὐδ’ ἐπεμελεῖτο ἡμῶν ὃν δεῖ τρόπον”.

<p>(5) La única facultad que se juzga a sí misma y a todas las demás facultades, escrutándolas y señalando el momento oportuno para usarlas (“Entonces, ¿cuál lo dirá? La que se estudia a sí misma y a todo lo demás. [...] Pues ella sola de cuantas &lt;facultades&gt; nos han sido dadas es capaz de comprenderse a sí misma —qué es, de qué es capaz, cuál es el valor que llega a tener— y a las demás &lt;facultades&gt;. [...] <i>Es evidente que quien lo dice es la facultad que hace uso de las representaciones. ¿Qué otra cosa es la que juzga (διακρίνων) la Música, la Gramática, las otras facultades, escrutando sus usos (δοκιμάζων) y señalando el momento oportuno &lt;para usarles&gt;? Ninguna otra</i>”).<sup>41</sup></p>	<p>(5) La única facultad que emite juicios (ἀποφαίνεται, cf. II.23.9.1) sobre sí misma y sobre todas las demás indicando, además, el momento oportuno para usarlas (“Y si preguntas cuál es el valor de cada una, ¿a quién preguntas? ¿Quién te responde? ¿Cómo es posible que alguna otra facultad sea superior a ésta, <i>que incluso se sirve de las demás como ayudantes y ella misma las escruta (δοκιμάζει) y emite juicios sobre ellas?</i> ¿Cuál de aquéllas sabe quién es ella misma y cuánto vale? ¿Cuál de aquéllas sabe cuándo ha de ser usada y cuándo no? ¿Cuál es la que abre y cierra los ojos y los aparta de donde se debe y los dirige hacia otros objetos? ¿La facultad visual? <i>No, sino la de la proairesis</i>”).<sup>42</sup></p>
<p>(6) Lo mismo que la facultad de impulso y aversión, de deseo y rechazo (“la facultad de impulso y repulsión, de deseo y de rechazo, y, en una palabra, la &lt;facultad&gt; de hacer uso de las representaciones [...]”).<sup>43</sup></p>	
<p>(7) La facultad racional (ἡ δύναμις λογική).</p>	

Como se puede ver, la descripción de una y otra es, prácticamente, la misma, incluso en cuanto a las palabras utilizadas. Ahora, podría alegarse que una serie de características X puede predicarse tanto de un objeto Y como de un objeto Z sin que eso signifique que Y y Z sean exactamente el mismo objeto (por ejemplo: el listado de características “mamífero, de cuatro patas, doméstico y que gusta comer carne” puede predicarse, por igual, del gato y del perro, pero es evidente que no hay una relación de identidad entre ambos). Sin embargo, de entre las características comunes (1) a (6), al menos tres no admiten predicarse de dos objetos de manera simultánea. Nos referimos a la característica (1) (que es lo único *eph' hēmīn*), la (3) (que es la facultad más poderosa que todo) y la (5) (que es la única facultad que juzga a las demás facultades). De manera que no creemos estar cometiendo, por

<sup>41</sup> *Diss.* I.1.4-6.3: “τίς οὖν ἐρεῖ; ἡ καὶ αὐτὴν θεωροῦσα καὶ τᾶλλα πάντα. [...] μόνη γὰρ αὐτὴ καὶ αὐτὴν κατανοήσουσα παρεἰληπται, τίς τέ ἐστι καὶ τί δύναται καὶ πόσου ἀξία οὖσα ἐλήλυθεν, καὶ τὰς ἄλλας ἀπάσας. [...] δῆλον ὅτι ἡ χρηστικὴ δύναμις ταῖς φαντασίαις. τί ἄλλο τὸ μουσικὴν, γραμματικὴν, τὰς ἄλλας δυνάμεις διακρίνων, δοκιμάζων τὰς χρήσεις αὐτῶν καὶ τοὺς καιροὺς παραδεικνύον; οὐδὲν ἄλλο”.

<sup>42</sup> *Diss.* II.23.8.1-9.5: “κἂν πύθη, πόσου ἕκαστον ἄξιόν ἐστιν, τίνος πυνθάνη; τίς σοι ἀποκρίνεται; πῶς οὖν δύναται τίς ἄλλη δύναμις κρείσσον εἶναι ταύτης, ἡ καὶ ταῖς λοιπαῖς διακόνοισι χρῆται καὶ δοκιμάζει αὐτὴ ἕκαστα καὶ ἀποφαίνεται; τίς γὰρ ἐκείνων οἶδεν, τίς ἐστὶν αὐτὴ καὶ πόσου ἀξία; τίς ἐκείνων οἶδεν, ὅποτε δεῖ χρῆσθαι αὐτῇ καὶ πότε μὴ; τίς ἐστὶν ἡ ἀνοίγουσα καὶ κλείουσα τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ἀφ’ ὧν δεῖ ἀποστρέφουσα, τοῖς δὲ προσάγουσα; ἡ ὀρατικὴ; οὐ, ἀλλ’ ἡ προαιρετικὴ”.

<sup>43</sup> *Diss.* I.1.11.1-12.5: “τὴν δύναμιν ταύτην τὴν ὀρητικὴν τε καὶ ἀφορητικὴν καὶ ὀρεκτικὴν τε καὶ ἐκκλιτικὴν καὶ ἀπλῶς τὴν χρηστικὴν ταῖς φαντασίαις [...]”.

medio de este método, un error y afirmamos con confianza que *la proairesis y la facultad que usa las representaciones son una y la misma cosa*.

En ese orden de ideas, da igual que tengamos dos características en una columna sin “reflejo” en la otra. La ausencia de la característica (7) en la columna de la *proairesis* es desdeñable, dado que, en primer lugar y como señalamos más arriba, “ἡ δύναμις λογική” sólo aparece una vez en todo el corpus; en segundo lugar, recién dimos por buena la equivalencia entre *dynamis logiké* y la facultad de usar las representaciones, así que bien podríamos decir que la *proairesis* es aquella *dynamis logiké*. Y aunque no hay un pasaje en el cual Epicteto establezca explícitamente la equivalencia entre la facultad de impulso y deseo y la *proairesis*, sí tenemos uno que establece que la facultad de desear *et al.* es la misma *χρηστικὴ δύναμις ταῖς φαντασίαις* (como afirma I.1.8.1-12.5) y, si acabamos de dar por buena la equivalencia entre ésta y la *proairesis*, entonces implícitamente también tenemos la relación de identidad faltante.

Ahora, quizás hay un punto que vale la pena aclarar en lo que acabamos de afirmar: ¿tiene sentido sostener que la *proairesis* es lo mismo que la facultad de desear, sentir impulso, etc.? La respuesta es que sí (en cierto sentido), pero, para explicarlo, debemos retomar, al menos en lo fundamental, la teoría estoica de la acción (cf. Filón, *Legum Allegoriarum* 1.30 (= *SVF* 2.844; *LS* 53P; *BS* 24.4); Plu., *De Stoicorum Repugnantiis* 1055b-1057a, ed. 1976).<sup>44</sup> Dividiéndola en pasos, quedaría como sigue:

- (1) Una impresión (*φαντασία*, *visum*) externa afecta al agente —p. ej.: el agente percibe un olor a carne asada.
- (2) Dicha impresión externa genera una *impresión impulsiva* (*ὀρμητικὴ φαντασία*) en el alma del agente —siguiendo con el ejemplo, se genera la impresión impulsiva del olor a carne asada.
- (3) Tal impresión impulsiva indica al agente que *X* acción es apropiada a su naturaleza —es como si la impresión impulsiva le dijese al agente “es apropiado comer esa olorosa carne asada”.
- (4) El agente da su *asentimiento* (*συγκατάθεσις*, *adsensio/adprobatio*) a la impresión impulsiva que se le presenta y lo que ella le indica —i. e., el agente asiente rezando algo como “sí, es apropiado comer esa olorosa carne asada”.
- (5) Se genera el impulso (*ὄρμη*, *adpetitus*) por la acción señalada por la representación impulsiva —un impulso en su alma ordenando “deseo comer esa carne asada”.
- (6) Si nada se opone, el agente realiza la acción dictada por el impulso —esto es, el agente emprende la acción de comer la carne asada.

---

<sup>44</sup> Sobre este tema y su relación con la famosa “crítica externalista” (i. e. que no seríamos responsables de nuestras acciones por cuanto estarían determinadas por las impresiones que recibimos), son iluminadoras las explicaciones de Gómez 2016, pp. 116-124. Véase también Salles 2014, pp. 177-178.



Pues bien, los momentos (1) a (3) suceden con independencia de la voluntad del agente: ante el olor de la carne asándose mis receptores olfatorios son enteramente pasivos, como también lo es mi alma cuando tal olor le siembra una representación impulsiva que me susurra que aquella fragante carne es deseable. Es a partir de (4) en donde hay voluntariedad del agente, por ejemplo, al asentir (y, por consiguiente, desear), con base en un catálogo de creencias, al mensaje de la representación impulsiva.<sup>45</sup> Lo que nos importa señalar es lo siguiente: es a partir de (4) que empezamos a *usar* las representaciones, usarlas para asentir o negar, para desear o rechazar, por eso, como vimos en T6, desear o rechazar *et al.* es lo mismo que usar las representaciones. Ahora, también la *proairesis* yace en (4): asentir o negar, desear o rechazar es *elegir* si asentir o negar, si desear o rechazar. Lo vimos en nuestro T7: no es propio de las facultades sentenciar cuándo, cómo, dónde, con quién deben ejercerse, sino de la *proairesis*. Entonces, la *proairesis* y el desear se identifican, hasta cierto punto, porque *desear es elegir desear*, y lo uno y lo otro son modos de usar las representaciones que nos han llegado. Por esto, de entre las traducciones posibles de “*proairesis*” en Epicteto,<sup>46</sup> preferimos la usada por Boeri y Salles a lo largo de su monumental obra, a saber, “*arbitrio*” pues esta palabra, por su significado en nuestro idioma, recoge magistralmente el sentido del término en Epicteto: *arbitrio es la facultad de adoptar una opción en vez de otra* (RAE 2021, definición 1).<sup>47</sup>

Sin embargo, siguiendo exactamente el mismo método gracias al cual concluimos que ἡ χρηστικὴ δύναμις ταῖς φαντασίαις es lo mismo que la *proairesis*, podemos llegar a sospechar una relación de identidad más, tema de nuestra última sección. Lo que deseamos saber ahora es: *¿la προαίρεσις es lo mismo que τὸ ἡγεμονικόν?*

#### IV. LA PROAIRESIS Y LO HEGEMONIKÓN

El método de valernos de las características de la *proairesis* para poder identificar otros modos de llamarle nos lleva a otra pregunta imposible de pasar por alto en este escrito. Más arriba nos referimos a la *proairesis* como aquello superior en el alma humana (algo de linaje divino, incluso) y como aquello que se servía de todas las demás facultades cual si fueran sus esclavas (δοῦλαι). Con esto en mente, más otros elementos de pasajes de

<sup>45</sup> Sobre la conexión entre la voluntariedad de nuestras acciones y nuestras creencias, cf. Salles 2014, p. 175.

<sup>46</sup> Al respecto, véase nuestra nota 3.

<sup>47</sup> Si bien en cierto sentido “*arbitrio*” no dista mucho de “*albedrio*” (opción que prefieren las dos traducciones españolas que tenemos a la fecha), la fuerte carga cristiana y medieval de esta última nos impulsa a pasar de ella.

aquí y allá, *no es difícil desembocar en la siguiente sospecha: ¿son lo mismo la proairesis y lo rector del alma o parte regente (τὸ ἡγεμονικὸν)?* La pregunta no es secundaria, ya que *lo hēgemonikón es uno de los elementos fundamentales dentro de la psicología estoica*. Justo por esto es imposible explicar en un párrafo un concepto que merecería su propio artículo, pero, para hacernos a una idea de qué es lo *hēgemonikón* y de su importancia, nos viene bien el siguiente pasaje de Pseudo-Plutarco:

[T8:] Los estoicos sostienen que la parte más importante del alma es lo rector (τὸ ἡγεμονικὸν), que produce las presentaciones, los asentimientos, las sensaciones y los impulsos. También lo llaman “cálculo racional” (λογισμὸν). A partir de lo rector surgen siete partes del alma que se extienden en el cuerpo como los tentáculos del pulpo. Cinco de esas siete partes del alma son los sentidos: vista, olfato, oído, gusto y tacto. La vista es un hálito que se extiende desde lo rector hasta los ojos, el oído es un hálito que se extiende desde lo rector hasta los oídos, el olfato es un hálito que se extiende desde lo rector hasta los orificios de la nariz, el gusto es un hálito que se extiende desde lo rector hasta la lengua, el tacto es un hálito que se extiende desde lo rector hasta la superficie <de la piel> en el contacto sensible de las cosas que impactan. De lo demás, lo uno se llama “semen”, que también ello mismo es un hálito que se extiende desde lo rector hasta los genitales. Y aquello a lo que Zenón ha denominado “lo vocal”, a lo que también llaman “voz”, es un hálito que se extiende desde lo rector a la garganta, la lengua y los órganos apropiados. Y lo rector mismo habita en nuestra cabeza esférica como un cosmos.<sup>48</sup> (BS 13.13; SVF 2.836; LS 53H; cf. DL VII.159.9-10).

Lo *hēgemonikón* es al resto del alma lo que la cabeza del pulpo es a sus tentáculos. *Es éste el poseedor y administrador de todas las facultades humanas*. O, retomando la metáfora que usan Boeri y Salles (2014, p. 309) para explicar este concepto, lo *hēgemonikón* sería el “centro de mando” de la experiencia perceptiva —y del pensar, especificaríamos nosotros—. Pues bien, veamos por qué podríamos sospechar que esto y la *proairesis*

<sup>48</sup> Ps.-Plu., *Placita philosophorum* 4.21.1-4: “Οἱ Στωικοί φασιν εἶναι τῆς ψυχῆς ἀνώτατον μέρος τὸ ἡγεμονικὸν τὸ ποιοῦν τὰς φαντασίας καὶ συγκαταθέσεις καὶ αἰσθήσεις καὶ ὁρμάς· καὶ τοῦτο λογισμὸν καλοῦσιν. ἀπὸ δὲ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπτά μέρη ἐστὶ τῆς ψυχῆς ἐκπεφυκῶτα καὶ ἐκτεινόμενα εἰς τὸ σῶμα, καθάπερ αἱ ἀπὸ τοῦ πολύποδος πλεκτάναι τῶν δ’ ἐπτά μερῶν τῆς ψυχῆς πέντε μὲν εἰσι τὰ αἰσθητήρια, ὄρασις ὄσφρησις ἀκοή γεῦσις καὶ ἀφή· ὧν ἡ μὲν ὄρασις ἐστὶ πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρις ὀφθαλμῶν, ἀκοή δὲ πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρις ὠτων, ὄσφρησις δὲ πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρις μυκτῆρων [λεπτῶνον], γεῦσις δὲ πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρις γλώττης, ἀφή δὲ πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρις ἐπιφανείας εἰς θίξιν εὐαίσθητον τῶν προσπιπτόντων. τῶν δὲ λοιπῶν τὸ μὲν λέγεται σπέρμα, ὅπερ καὶ αὐτὸ πνεῦμά ἐστι διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρις τῶν παραστατῶν· τὸ δὲ ‘φωνᾶεν’ ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος εἰρημένον, ὃ καὶ φωνὴν καλοῦσιν, ἐστὶ πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρις φάρυγγος καὶ γλώττης καὶ τῶν οικείων ὀργάνων. αὐτὸ δὲ τὸ ἡγεμονικὸν ὡς περ ἐν κόσμῳ κατοικεῖ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ σφαιροειδεῖ κεφαλῇ”. Traducción de Boeri y Salles.

son lo mismo. En *Diss.* IV.7, Epicteto reprende a sus discípulos por su preocupación y reconcomio por los cargos públicos que pueda repartirles (o no) el gobernante, así como por lo exterior en general, y los exhorta a que, en cambio, *le dediquen tiempo y cuidado a lo más importante que posee el ser humano*, a saber, *la propia parte regente*:

[T9:] Simplemente, inclínate alguna vez a eso, asígnale tiempo, aunque sea poco, a tu propia *parte regente* (τῷ σαυτοῦ ἡγεμονικῷ). *Medita cómo es y de dónde ha venido aquello que usa todo lo demás, que escruta todo lo demás, que elige, que rechaza*. Pero mientras te dediques a lo exterior tendrás eso <i. e. lo exterior> como nadie y lo otro <i. e. la parte regente> como quieres tenerla: sucia y descuidada.<sup>49</sup>

Nótese que ha dicho que lo *hēgemonikón* es “*aquello que usa todo lo demás, que escruta todo lo demás, que elige, que rechaza* (τὸ πᾶσιν τοῖς ἄλλοις χρώμενον, πάντα τᾶλλα δοκιμάζον, ἐκλεγόμενον, ἀπεκλεγόμενον)” (IV.7.40.3-4). Esta fórmula nos debe sonar conocida: es casi idéntica a aquella otra que citamos más arriba, aquella que Epicteto usó en II.23.6-7 (nuestro T7) para la *proairesis* y que recapitulamos en lo fundamental: “Pero acuérdate de que <dios> te ha dado algo mejor que todo eso, *lo que lo usa, lo que lo escruta, lo que calcula el valor de cada cosa* (τὸ χρησόμενον αὐτοῖς, τὸ δοκιμάσον, τὸ τὴν ἀξίαν ἐκάστου λογιούμενον)” (II.23.6-7). De hecho, a pesar de que “*ἡγεμονικόν*” sólo aparece una veintena de veces en el corpus epicteteo, es más que suficiente para hallar varios pasajes paralelos a partir de los cuales se puede inferir una *relación de identidad* entre *hēgemonikón* y *proairesis*. Veamos esto en el cuadro de pp. 72 y 73.

Como se puede observar, no es un camino ilógico el que lleva a la sospecha de una identificación entre los dos conceptos. Y, al parecer, es un camino harto hollado, por cuanto son numerosos los especialistas que han llegado a pensar que *proairesis*=*hēgemonikón*. Por ejemplo, Brennan (2003, p. 292) cree que *proairesis* “means ‘one’s soul or hēgemonikon, considered as the totality of one’s dispositions to assent’”. Inwood (1987, p. 240) escribe que, dado que la *proairesis* epictetea parece estar en control de los demás impulsos y facultades, entonces será “almost equivalent” a lo *hēgemonikón*. Veinte años después, Inwood seguirá siendo partidario de esta idea: “in the work of the Stoic Epictetus, moral choice (*prohairesis*) is something more than a decision. It is the moral personality of the agent, virtually the same thing as the leading part of the soul (*hēgemonikón*)” (Inwood and Gerson 2008, p. 209).

<sup>49</sup> *Diss.* IV.7.40-41.3, énfasis mío: “μόνον ἀπόνευσόν ποτε ἐπὶ ταῦτα, ἀπόνειμον κἂν ὀλίγον χρόνον τῷ σαυτοῦ ἡγεμονικῷ· σκέψαι τί ποτ’ ἔχεις τοῦτο καὶ πόθεν ἐλλυθός, τὸ πᾶσιν τοῖς ἄλλοις χρώμενον, πάντα τᾶλλα δοκιμάζον, ἐκλεγόμενον, ἀπεκλεγόμενον. μέχρι δ’ ἂν οὐ περι τὰ ἐκτὸς ἀναστρέφῃ, ἐκεῖνα ἔχεις οἷα οὐδεῖς, τοῦτο δ’ οἷον αὐτὸ ἔχειν θέλεις, ῥυπαρὸν καὶ ἀτιμέλητον”.

Sobre <i>proaíresis</i> :	Sobre <i>hēgemonikón</i> :
<p>(1) Epicteto nos exhorta a demostrar que hemos aprendido los preceptos estoicos no repitiéndolos como pericos en la escuela, sino manifestando un cambio en nuestra <i>proaíresis</i> y nuestra conducta al modo como el atleta demuestra que en verdad se ha cultivado enseñando sus hombros.</p> <p>(“ ‘¡Tú, ven aquí! ¡Muéstrame tus progresos!’ Como si habláramos con un atleta y al decirle: ‘Muéstrame tus hombros’, me contestara: ‘¡Mira mis pesas!’ ¡Allá os las compongáis las pesas y tú! Yo quiero ver los resultados de las pesas. “¡Toma el tratado ‘Sobre el impulso’ y mira cómo me lo he leído!” ¡Esclavo! No busco eso, sino cuáles son tus impulsos y tus repulsiones, tus deseos y tus rechazos, cómo te aplicas a los asuntos y cómo te los propones y cómo te preparas, si de acuerdo o en desacuerdo con la naturaleza. [...]. ¿Que dónde está entonces el progreso? Si alguno de vosotros se aparta de lo externo y centra el interés en su propia <i>proaíresis</i>, en cultivarla y modelarla de modo que sea acorde con la naturaleza, elevada, libre, sin impedimentos, sin trabas, leal, respetuosa; [...], y si entonces, al levantarse por la mañana, observa y guarda estos preceptos, se baña como persona leal, respetuosa, come del mismo modo, practicando en cualquier materia los principios que le guían, como se aplica el corredor a la carrera y el maestro de canto a cultivar la voz, ése es el que progresa de verdad y el que no ha salido de su casa en vano”<sup>50</sup></p>	<p>(1) Epicteto nos exhorta a demostrar que hemos aprendido los preceptos estoicos no repitiéndolos como pericos en la escuela, sino manifestando un cambio en nuestra <i>parte regente</i> y nuestra conducta al modo como el atleta demuestra que en verdad se ha cultivado enseñando sus hombros.</p> <p>(“Los que han recibido los preceptos pelados quieren vomitarlos inmediatamente como los enfermos del estómago el alimento. Primero digiérellos y luego no los vomites así. Si no, se transformarán de verdad en vómito, cosa impura e incombustible. <i>Por el contrario, a partir de haberlos digerido, muéstranos algún cambio en tu parte regente, como los atletas los hombros según lo que se ejercitaron y comieron, como los que han recibido las artes según lo que aprendieron.</i> El constructor no viene y dice: “Oídme hablar sobre construcciones”, sino que, una vez que acuerda la construcción de una casa, haciéndola demuestra que posee el arte. Haz también tú algo semejante: <i>come como hombre, bebe como hombre, arréglate, cástate, ten hijos, ocupa cargos; abstente de insultar, soporta al hermano insensato, soporta al padre, al hijo, al vecino, al compañero de viaje.</i> Muéstranos eso, para que veamos que en verdad has aprendido algo de los filósofos”<sup>51</sup></p>

<sup>50</sup> *Diss.* I.4.13-19.1; 20.1-21.2, énfasis mío: “Σὺ οὖν ἐνταῦθ’ αὖ μοι δεῖξόν σου τὴν προκοπὴν. καθάπερ εἰ ἀθλητῆ διελεγόμεν’ δεῖξόν μοι τοὺς ὤμους”, εἶτα ἔλεγεν ἐκεῖνος “ἴδε μου τοὺς ἀλτήρας”. ὄψει σὺ καὶ οἱ ἀλτήρες, ἐγὼ τὸ ἀποτέλεσμα τῶν ἀλτήρων ἰδεῖν βούλομαι. ‘λάβε τὴν περὶ ὀρμῆς σύνταξιν καὶ γνῶθι πῶς αὐτὴν ἀνέγνωκα’. ἀνδράποδον, οὐ τοῦτο ζητῶ, ἀλλὰ πῶς ὀρμῆς καὶ ἀφορμῆς, πῶς ὀρέγη καὶ ἐκκλίνεις, πῶς ἐπιβάλλη καὶ προ[ς]τίθεται καὶ παρασκευάζῃ, πότεια συμφώνως τῇ φύσει ἢ ἀσυμφώνως. [...] Ποῦ οὖν προκοπή; εἴ τις ὑμῶν ἀποστὰς τῶν ἐκτὸς ἐπὶ τὴν προαίρεσιν ἐπέστραπται τὴν αὐτοῦ, ταύτην ἐξεργάζεσθαι καὶ ἐκπονεῖν, ὥστε σύμφωνον ἀποτελέσει τῇ φύσει, ὑψηλὴν ἐλευθέραν ἀκάλυτον ἀνεμπόδιτον πιστὴν αἰδήμονα. [...] καὶ λοιπὸν ἔωθεν ἀνιστάμενος ταῦτα τηρεῖ καὶ φυλάσσει, λούεται ὡς πιστός, ὡς αἰδήμων ἐσθίει, ὡσαύτως ἐπὶ τῆς αἰε παραπιπτούσης ὕλης τὰ προηγούμενα ἐκπονῶν, ὡς ὁ δρομεὺς δρομικῶς καὶ ὁ φῶναςκος φωνασικῶς· οὗτός ἐστιν ὁ προκόπτων ταῖς ἀληθείαις καὶ ὁ μὴ εἰκῆ ἀποδοδημηκῶς οὗτός ἐστιν”.

<sup>51</sup> *Diss.* III.21.1.1-6.3, énfasis mío: “Ὅτι τὰ θεωρήματα ἀναλαβόντες ψιλὰ εὐθὺς αὐτὰ ἐξέμεσαι θέλουσιν ὡς οἱ στομαχικοὶ τὴν τροφήν. πρῶτον αὐτὸ πέμπον, εἶθ’ οὕτω μὴ ἐξέμεσης· εἰ δὲ μὴ, ἐμετος τῷ ὄντι γίνεται, πρᾶγμ’ ἀκάθαρ<τ>ον καὶ ἄβρωτον. ἀλλ’ ἀπ’ αὐτῶν ἀναδοθέντων δεῖξόν τινα ἡμῖν μεταβολὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ τοῦ σεαυτοῦ, ὡς οἱ ἀθληταὶ τοὺς ὤμους, ἀφ’ ὧν ἐγυμνάσθησαν καὶ ἔφαγον, ὡς οἱ τὰς τέχνας ἀναλαβόντες, ἀφ’ ὧν ἔμαθον. οὐκ ἔρχεται ὁ τέκτων καὶ λέγει ‘ἀκούσατέ μου διαλεγόμενον περὶ τῶν τεκτονικῶν’, ἀλλ’ ἐκμισθωσάμενος οἰκίαν ταύτην κατασκευάσας δείκνυσιν, ὅτι ἔχει τὴν τέχνην. τοιοῦτόν τι καὶ σὺ ποιήσον· φάγε ὡς ἄνθρωπος, πίε ὡς ἄνθρωπος, κοσμήθητι, γάμησον, παιδοποιήσον, πολίτευσαι· ἀνάσχου λαιδορίας, ἔνεγκε ἀδελφὸν ἀγνώμονα, ἔνεγκε πατέρα, ἔνεγκε υἰόν, γείτονα, σύνοδον. ταῦτα ἡμῖν δεῖξον, ἵν’ ἴδωμεν, ὅτι μεμάθηκας ταῖς ἀληθείαις τι τῶν φιλοσόφων”.

(2) Epicteto plantea, como una disyunción exclusiva, la dedicación a lo externo o a la <i>proairesis</i> . (“Sábete que no es fácil conservar las cosas exteriores y tu <i>proairesis</i> conforme a naturaleza, sino que es de toda necesidad que quien se preocupa de lo uno descuide lo otro”). <sup>52</sup>	(2) Epicteto plantea, como una disyunción exclusiva, la dedicación a lo externo o a la <i>parte regente</i> . (“No puedes tener por objetivo de tus cuidados lo exterior y tu propia parte regente. Si quieres aquello, deja esto. Si no, no tendrás ni esto ni aquello, distraído en ambas cosas. Si quieres esto, has de dejar aquello” <sup>53</sup> [cf. <i>Diss.</i> III.15.13-13.5; <sup>54</sup> III.10.16.17; <i>Ench.</i> 29.7.7]).
(3) Epicteto afirma que debemos esforzarnos por tener nuestra <i>proairesis</i> conforme a la naturaleza. (“¿Que dónde está entonces el progreso? Si alguno de vosotros se aparta de lo externo y centra el interés en su propia <i>proairesis</i> , en cultivarla y modelarla de modo que sea acorde con la naturaleza, elevada, libre, sin impedimentos, sin trabas, leal, respetuosa”). <sup>55</sup>	(3) Epicteto afirma que debemos esforzarnos por tener nuestra <i>parte regente</i> conforme a la naturaleza. (“Y ahora se trabaja en resolver silogismos y se hacen progresos; y entonces se trabajaba en procurar que el regente fuera acorde con la naturaleza y se hacían progresos” <sup>56</sup> [cf. <i>Diss.</i> III.5.3.2; III.9.11.1-11.4; I.15.4.1.-2]).

Con el mismo matiz habla Cassanmagnago y Rist: “prohairesis ed hege-monikon sono in Epitteto termini a un dipresso coincidenti (ben diverso l’atteggiamento della scuola, che distingueva con precisione i termini filosofici e i corrispettivi concetti)” (Cassanmagnago 2009, p. 95, n. 24); “In Epictetus prohairesis is often used as the equivalent of ἡγεμονικόν, the Stoic ruling principle” (Rist 1975, p. 105).

Si le tomamos la palabra a Haines (1916), habría que aceptar que dicha equivalencia ya era sostenida hace casi dos milenios, nada más y nada menos que por el emperador Marco Aurelio en sus *Meditaciones* (*ASI*, en lo siguiente). Si en efecto el emperador filósofo era de este parecer, podríamos asumirlo como resultado directo de su lectura de las *Diss.*<sup>57</sup> El pasaje clave es éste:

<sup>52</sup> *Ench.* 13: “ἴσθι γὰρ ὅτι οὐ ῥάδιον τὴν προαίρεσιν τὴν σεαυτοῦ κατὰ φύσιν ἔχουσιν φυλάττειν καὶ τὰ ἐκτός, ἀλλὰ τοῦ ἐτέρου ἐπιμελούμενον τοῦ ἐτέρου ἀμελεῖσαι πάσα ἀνάγκη”.

<sup>53</sup> *Diss.* IV.10.25-26: “οὐ δύνασαι καὶ τὰ ἐκτός ἔχειν ἐπιμελείας τετυχηκότα καὶ τὸ σαυτοῦ ἡγεμονικόν. εἰ δ’ ἐκεῖνα θέλεις, τοῦτο ἄφες· εἰ δὲ μή, οὔτε τοῦτο ἔξεις οὔτ’ ἐκεῖνα, περισπώμενος ἐπ’ ἀμφοτέρα. εἰ τοῦτο θέλεις, ἐκεῖνά σε ἀφεῖναι δεῖ”.

<sup>54</sup> *Diss.* III.15.13-13.5: “ἔνα σε δεῖ ἄνθρωπον εἶναι ἢ ἀγαθόν ἢ κακόν· ἢ τὸ ἡγεμονικόν σε δεῖ ἐξεργάζεσθαι τὸ σαυτοῦ ἢ τὰ ἐκτός· ἢ περὶ τὰ ἔσω φιλοπονεῖ<v> ἢ περὶ τὰ ἔξω· τοῦτ’ ἔστι φιλοσόφου στάσιν ἔχειν ἢ ἰδιώτου”.

<sup>55</sup> *Diss.* I.4.18-19: “Ποῦ οὖν προκοπή; εἴ τις ὑμῶν ἀποστάς τῶν ἐκτός ἐπὶ τὴν προαίρεσιν ἐπέστραπται τὴν αὐτοῦ, ταύτην ἐξεργάζεσθαι καὶ ἐκπονεῖν, ὥστε σύμφωνον ἀποτελέσει τῇ φύσει, ὑψηλὴν ἐλευθερίαν ἀκόλυτον ἀνεμπόδιστον πιστὴν αἰδήμονα”.

<sup>56</sup> *Diss.* III.6.3.1-4.1: “καὶ νῦν μὲν ὥστε συλλογισμοὺς ἀναλύειν ἐκπεπώνηται καὶ προκοπαὶ γίνονται· τότε δ’ ὥστε τὸ ἡγεμονικόν κατὰ φύσιν ἔχον τηρῆσαι καὶ ἐξεπονεῖτο καὶ προκοπαὶ ἦσαν”.

<sup>57</sup> Es lícito creerlo pues, por una parte, el emperador no parece ser un especial conocedor de la Stoa clásica —pensemos, por ejemplo, que nunca cita a Zenón y sólo hace alusión a Crisipo un par de veces (cf. Gill 2013, p. xvii)—; por la otra, en su agradecimiento a su maestro, el estoico Junio Rústico (cf. *ASI* I.17.6.1), tenemos su propio testimonio sobre cuánto lo impactaron las *Diss.* de Epicteto (“<a Junio agradezco por> encontrarme con los tratados de Epicteto, de los que me hizo participar siendo suyos” (*ASI* I.7.3.5-3.6)), a tal grado que más de una vez las menciona e, incluso, cita textualmente.

[T10:] A mi *proairesis* le es por igual indiferente la *proairesis* del prójimo, como también su hábito vital y sus carnes. Incluso si es verdad que, sobre todo, hemos nacido unos por otros, sin embargo, las partes rectoras (ἡγεμονικά), una por una, tienen su propia autoridad, porque si no la maldad del prójimo sería mala para mí, cosa que no aprobó Dios, para que no dependiera de otro que yo fuera desafortunado<sup>58</sup> (cf. *ASI* XII.33).

Haines resalta que, sin perder el hilo conductor del discurso, el emperador hace un cambio de términos sin mayor reparo, de “προαιρετικόν” (“power of choice” en su traducción) a “ἡγεμονικόν” (“Ruling Reason”). Por ello, apunta Haines 1916, p. 227, n. 2: “<Power of choice> Not distinguishable from ‘Ruling Reason’”.

Por otra parte, en una posición intermedia, pero mucho mejor justificada, se ubica Long (2002, p. 211), quien en principio sí cree que hay razones para sospechar una identidad entre ambos conceptos. En medio de una lamentable parquedad, el argumento al que más extensión le dedica y, en ese orden, acaso el más importante para él, es el concerniente a los pasajes paralelos (3) que enunciamos en nuestro cuadro comparativo *proairesis-hēgemonikón*. Los otros dos argumentos que (apenas) menciona son la total soberanía de lo *hēgemonikón* señalada en *Diss.* IV.5.4.1, algo que —vimos más arriba— sólo es predicable de la *proairesis*, y el involucramiento (cuya naturaleza no especifica él) entre *proairesis* y asentimiento e impulso, “which are basic faculties of the *hēgemonikon* in Stoic doctrine” (Long 2002, p. 211).

Sin embargo, luego de esto, Long (2002, pp. 211-212) se manifiesta en contra de tomarlos como sinónimos, aludiendo a dos razones: en primer lugar, *hēgemonikón* no implica, de suyo, algo racional —pues, en efecto, los estoicos pensaban que los irracionales también tienen *hēgemonikón* (cf. Calcidio, *Commentarium in Platonis Timaeum* 12-25 (*BS* 13.14); Séneca, *De ira* 1.3.2-8 (*BS* 25.12; *SVF* 3.215))—; en segundo lugar, *hēgemonikón* no es sinónimo de todo aquello que sólo depende de nosotros —pues en lo *hēgemonikón* está también la facultad de la *phantasia*, cuyas representaciones no nos llegan cuando o como queramos—. Entonces, *proairesis* —concluye Long 2002, p. 212— será el concepto que usa Epicteto para distinguir “la mente” en donde pasan cosas que no están en nuestro poder (i. e. lo *hēgemonikón*) de aquello otro donde sólo sucede lo que sí depende enteramente de nosotros.

<sup>58</sup> *ASI* VIII.56.1.1-1.6: “Τῷ ἐμῷ προαιρετικῷ τὸ τοῦ πλησίον προαιρετικὸν ἐπίσης ἀδιάφορόν ἐστιν, ὡς καὶ τὸ πνευμάτιον αὐτοῦ καὶ τὸ σαρκίδιον. καὶ γὰρ εἰ ὅτι μάλιστα ἀλλήλων ἔνεκεν γεγόναμεν, ὁμως τὰ ἡγεμονικά ἡμῶν ἕκαστον τὴν ἰδίαν κυρίαν ἔχει· ἐπεὶ τοὶ ἔμελλεν ἢ τοῦ πλησίον κακία ἐμοῦ κακὸν εἶναι, ὅπερ οὐκ ἔδοξε τῷ θεῷ, ἵνα μὴ ἐπ’ ἄλλω ἢ τὸ ἐμὲ ἀτυχεῖν”. Todas las traducciones de *ASI* son de Cortés Gabaudán 2005 con modificaciones mías.

Ahora, ¿cuál es nuestra posición? ¿Es, por los argumentos examinados, lo *hēgemonikón* exactamente lo mismo que la *proairesis* (y, por consiguiente, lo mismo que la δύναμις λογική y que la χρηστική δύναμις ταῖς φαντασίαις)? ¿O sí son cosas distintas? Pensamos que lo segundo. *Es innegable que hay una tremenda cercanía entre la proairesis y lo hēgemonikón, pero no es descabellado intentar distinguirles.* Más arriba citamos *Diss.* II.23.6-11 (nuestro T7) y deliberadamente no resaltamos un detalle enorme para aprovecharlo aquí: *Epicteto llama “dýnamis” a la proairesis.* Hay cinco ocurrencias de esto en todo el corpus epicteteo, dos de ellas son explícitas, tres implícitas, todas en *Diss.* II.23.

Veámoslas en su orden de aparición. La primera de ellas es una elipsis, pero no parece dar pie para grandes discusiones: en II.23.7.2, Epicteto pregunta por aquello que es capaz de juzgar el valor de las *dynámeis* de la vista y el oído, y en II.23.7.3-7.4 responde que no es ninguna de esas *dynámeis* la que lo hace. Varias preguntas en la misma línea desembocan en la primera respuesta: la que juzga a las antedichas *dynámeis* es la “τῆ χρηστικῆ τῶν φαντασιῶν” (II.23.7.7-8.1), en donde, si bien una parte del sujeto queda omitida, se puede asumir por lo que dirá un par de líneas más abajo y por lo que dijo en otros pasajes (i. e. que aquello que usa las representaciones es una *dýnamis*<sup>59</sup>). Luego viene una segunda tanda de preguntas sobre el mismo asunto (nuevamente acerca de cuándo o cómo usar las *dynámeis*, ejemplificadas otra vez con la vista y el oído), en II.23.8.2-3 confirma que estamos buscando una *dýnamis* (“¿Cómo es posible que alguna otra facultad sea superior a ésta, que incluso se sirve de las demás como ayudantes? (πῶς οὖν δύναται τις ἄλλη δύναμις κρείσσων εἶναι ταύτης, ἢ καὶ ταῖς λουπαῖς διακόνοις χρῆται)”), y en II.23.9.5 pregunta por última vez y responde, ambas cosas de manera elíptica: “ἢ ὁρατικῆ; οὐ, ἀλλ’ ἢ προαιρετικῆ”. Después de esta primera alusión implícita a la *dýnamis proairetikῆ*, siguen tres líneas de preguntas en el mismo espíritu de las tandas anteriores, y en II.23.11.1 tenemos, a modo de respuesta, la primera alusión explícita a la *proairesis* como una *dýnamis*: “¿Cuál es la que cierra y abre los oídos? ¿Por medio de cuál son curiosos e inquisitivos o, al revés, incommovibles al discurso? ¿La <facultad> auditiva? *No es otra sino la facultad de la proairesis* (τίς ἢ τὰ ὄτα ἐπικλείουσα καὶ ἀνοίγουσα; τίς, καθ’ ἣν περιεργοὶ καὶ πευθῆνες ἢ πάλιν ἀκ<ίνη>τοι ὑπὸ λόγου; ἢ ἀκουστικῆ; οὐκ ἄλλη ἢ ἡ προα<ρετι>κῆ δύναμις)”.<sup>60</sup>

Líneas más abajo se encuentran las otras tres apariciones (la segunda explícita y las otras dos implícitas). Como el pasaje es fundamental para nuestro punto, vale la pena citarlo:

<sup>59</sup> P. ej., en *Diss.* I.1.4-6.3 (nuestro T5).

<sup>60</sup> Como se ve, hay una pequeña laguna que Schenkl llena con las 5 letras entre corchetes angulares y al sol de hoy su propuesta no ha sido puesto en duda ni parece oportuno hacerlo.

[T11:] Entonces, ¿qué? ¿Desprecia alguien las otras facultades? ¿Desde luego que no! ¿Dice alguien que no tengan ninguna utilidad o provecho excepto<sup>61</sup> la facultad de *proairesis* (τῆς προαιρετικῆς δυνάμεως);) ¿Desde luego que no! ¿Cosa insensata, impía, desagradecida para con dios! Mas da a cada uno su valor. Pues también el asno tiene su utilidad, pero no tanta como el buey; también la tiene el perro, pero no tanta como el sirviente; también la tiene el sirviente, pero no tanta como los ciudadanos; también la tienen éstos, pero no tanta como los gobernantes. Sin embargo, no por ser los unos mejores se ha de despreciar la utilidad que proporcionan los otros. También la facultad de elocución tiene cierto valor, pero no tanto como la <facultad> de *proairesis* (τῆς προαιρετικῆς). Cuando digo esto, que nadie crea que me parece oportuno que despreciéis la elocución; ni los ojos, ni los oídos, ni las manos, ni los pies, ni el vestido, ni el calzado. Pero si me preguntas “¿qué es lo mejor de lo que existe?”, ¿qué decir? ¿La <facultad> de elocución? No puedo, sino que diré que la <facultad> de *proairesis* (τὴν προαιρετικὴν), cuando llega a ser recta. Porque ésta es la que se sirve de aquélla y de todas las demás facultades tanto grandes como pequeñas. Si ésta es recta, el hombre [bueno] se vuelve bueno; si falla, el hombre se vuelve malo. Con ésta somos desdichados, dichosos, nos censuramos unos a otros, nos complacemos <unos con otros>; en una palabra, es lo que, si se descuida, produce la infelicidad y, si se alcanza con esfuerzos, la felicidad.<sup>62</sup>

Las últimas dos elipsis tampoco parecen problemáticas de completar: “También la facultad de elocución tiene cierto valor, pero no tanto como la <facultad> de *proairesis* (ἔστι τις ἀξία καὶ τῆς φραστικῆς δυνάμεως, ἀλλ’ οὐχ ἡλικία τῆς προαιρετικῆς)” (II.23.25.7-26.1); “¿La <facultad> de elocución? No puedo, sino que diré que la <facultad> de *proairesis*, cuando

<sup>61</sup> Al incluir este “excepto” estamos aceptando la adición de “<ἔξω>” por parte de Schenkl en la línea II.23.23.3. Sí se podría traducir sin dicha adición, con lo cual quedaría “¿Dice alguien que no tenga ninguna utilidad o provecho la facultad de *proairesis*?”. No es absurda esta lectura, pero la respuesta en las líneas siguientes apunta a que, si algo no es lo principal, no por ello merece ser desdeñado, con lo cual se entiende que la pregunta debe versar sobre eso secundario, i. e. las facultades que obedecen a la *proairesis*.

<sup>62</sup> *Diss.* II.23.23.1-29.3: “Τί οὖν; ἀτιμάζει τις τὰς ἄλλας δυνάμεις; μὴ γένοιτο. λέγει τις μηδεμίαν εἶναι χρεῖαν ἢ προαγωγὴν <ἔξω> τῆς προαιρετικῆς δυνάμεως; μὴ γένοιτο. ἀνόητον, ἀσεβές, ἀχάριστον πρὸς τὸν θεόν. ἀλλὰ τὴν ἀξίαν ἐκάσφω ἀποδίδωσιν. ἔστι γάρ τις καὶ ὄνου χρεῖα, ἀλλ’ οὐχ ἡλικία βοῦς· ἔστι καὶ κυνός, ἀλλ’ οὐχ ἡλικία οἰκέτου· ἔστι καὶ οἰκέτου, ἀλλ’ οὐχ ἡλικία τῶν πολιτῶν· ἔστι καὶ τούτων, ἀλλ’ οὐχ ἡλικία τῶν ἀρχόντων. οὐ μέντοι διὰ τὸ ἄλλα εἶναι κρείττονα καὶ ἦν παρέχει τὰ ἕτερα χρεῖαν ἀτιμαστέον. ἔστι τις ἀξία καὶ τῆς φραστικῆς δυνάμεως, ἀλλ’ οὐχ ἡλικία τῆς προαιρετικῆς. ὅταν οὖν ταῦτα λέγω, μὴ τις οἰέσθω ὅτι ἀμελεῖν ἡμᾶς ἀξίω φράσεως· οὐδὲ γὰρ ὀφθαλμῶν οὐδ’ ὠτων οὐδὲ χειρῶν οὐδὲ ποδῶν οὐδ’ ἐσθήτος οὐδ’ ὑποδημάτων. ἀλλ’ ἂν μου πυνθάνῃ ‘τί οὖν ἔστι κράτιστον τῶν ὄντων;’, τί εἶπω; τὴν φραστικὴν; οὐ δύναμαι· ἀλλὰ τὴν προαιρετικὴν, ὅταν ὀρθῇ γένηται. τοῦτο γάρ ἐστι τὸ κάκεινιη χρώμενον καὶ ταῖς ἄλλαις πάσαις καὶ μικραῖς καὶ μεγάλαις δυνάμεσιν· τοῦτου κατορθωθέντος ἀγαθὸς ἄνθρωπος [ἀγαθὸς] γίνεται, ἀποτυχεθέντος κακὸς ἄνθρωπος γίνεται· παρ’ ὃ ἀτυχοῦμεν, εὐτυχοῦμεν, μεμφομέθ’ ἀλλήλους, εὐαρεστοῦμεν, ἀπλῶς ὃ λεληθὸς μὲν κακοδαίμονιαν ποιεῖται, τυχὸν δ’ ἐπιμελείας εὐδαιμονίαν”.



llega a ser recta (τὴν φραστικὴν; οὐ δύναται· ἀλλὰ τὴν προαιρετικὴν, ὅταν ὀρθῆ γένηται)” (II.23.27.3-28.1).

Resaltar (y defender, en el caso de las elipsis) estos pasajes es importante porque gracias a éstos tenemos una característica más, específicamente suya: *la proairesis es una dýnamis*. Lo dijimos todo el tiempo más arriba (basta mirar nuestro primer cuadro comparativo), pero en ese momento no fue importante resaltarlo por cuanto no representaba un elemento distintivo con respecto de los otros dos conceptos con los cuales la estábamos comparando (i. e. la *dýnamis* de usar las representaciones y la *dýnamis logikḗ*). *Sin embargo*, acá sí que le podemos sacar provecho: mientras que Epicteto llama a la *proairesis*, más de una vez, una *dýnamis*, en cambio *no existe un solo lugar dentro del corpus epicteteo en donde a lo hēgemonikón se le llame, describa o defina como una dýnamis*.<sup>63</sup> Es importante porque, a partir de esto, podríamos tratar de disipar las sospechas sobre una supuesta identidad: *tal como podemos distinguir aquello que ejerce una facultad de la facultad misma* (por ejemplo, distinguimos el ojo del ver), *podemos distinguir lo hēgemonikón* (i. e. aquello que ejerce la facultad) *de la proairesis* (i. e. su facultad). Así pues, nuestra interpretación es que, aunque inseparables en el caso del ser humano, *proairesis* y *hēgemonikón* sí son distintos.

Y podemos defender esto último sin necesidad de echar abajo el método que usamos más arriba ni las dos primeras relaciones de identidad que concluimos. Es decir, así como podemos afirmar que *la visión* distingue el color de un objeto y que *el ojo* distingue el color de un objeto sin que con ello estemos afirmando que la visión y el ojo son lo mismo (no damos ese paso porque sabemos que lo uno es una facultad, lo otro, aquello que la posee), de manera análoga podemos afirmar que la *proairesis* es aquello que usa a todas las demás facultades, que las escruta, que calcula el valor de cada cosa (cf. II.23.6-7) y también que lo *hēgemonikón* es aquello que se sirve de todas las demás facultades, que las escruta, que elige, que rechaza (cf. IV.7.40-41), sin que con ello estemos estableciendo una relación de identidad —no damos ese paso porque sabemos que la *proairesis* es la facultad, lo *hēgemonikón* aquello que la posee (como a todas las demás facultades, según vimos en nuestro T8)—. Una vez más: aquello que nos

<sup>63</sup> Y aun si algún día apareciera un *fragmento* de Epicteto donde tuviésemos mención de una “ἡγεμονικὴ δύναμις”, no necesariamente nos veríamos obligados a admitir una relación de identidad *hēgemonikón=proairetikḗ dýnamis*; a lo sumo, tendríamos que decir que la *proairetikḗ dýnamis* es la *hegemonikḗ dýnamis* en el hombre (facultad de lo *hēgemonikón*, con lo que se sigue sosteniendo su separabilidad). Mencionamos esto porque *sí existen al menos dos textos que dan testimonio de la teoría estoica en donde se habla de “facultad hegemónica”*, uno en latín, de Calcidio (“vim animae principalem”, cf. *Placita philosophorum* 4.21.1-4 (BS 13.14; SVF 2.836; LS 53H)), otro en griego, de Hierocles (“ἡγεμονικὴ πᾶσα δύναμις”, *Elementa Ethica* 6.6-6.11 (BS 22.5)). Por lo que acabamos de sostener, no vemos en ello argumento para borrar la distinción parte-facultad.

permite distinguirlos es la cualidad de *dýnamis* de la *proaíresis*. Y, por supuesto, en aras de reforzar nuestro argumento sobre la separación de tales conceptos, sin problema podemos adherir los argumentos de Long que expusimos más arriba, con los que nuestra interpretación es compatible.

A lo largo de este escrito intentamos comprender qué es la *proaíresis* en la filosofía de Epicteto, para lo cual recogimos e intentamos articular las que parecen ser sus principales cualidades. En este punto, a modo de conclusión, podemos afirmar que *proaíresis* es (1) una facultad (2) de carácter racional,<sup>64</sup> (3) superior entre todas las del ser humano, (4) que administra, pero, en cierto sentido, también engloba a las demás facultades o, en suma, a todo lo que está ciento por ciento en nuestro poder (lo *eph' hēmín*). También dijimos que (5) es el máximo don que la divinidad nos ha dado (es la partícula divina en nosotros) y (6) es aquello de cuyo ejercicio (si correcto o incorrecto) depende, enteramente, el alcanzamiento de la felicidad. Para terminar, dijimos que (7) la *proaíresis* y lo *hēgemonikón* no son exactamente lo mismo, sino que la primera es una facultad de lo segundo, aunque sobre este último punto somos conscientes de que es casi imposible afirmar algo con total certeza. Acaso no sea incapacidad nuestra ni de los otros que nos preceden, acaso sea que no existen los elementos en las obras de Epicteto (o, por lo menos, en las que tenemos hoy)<sup>65</sup> para una resolución contundente así son una y la misma cosa. Quizá le estamos exigiendo al corpus epicteteo más de la cuenta: al inicio de este artículo hicimos dos advertencias que están conectadas: (1) no existe una definición clara de la *proaíresis* en (2) un texto que no ambiciona total rigor académico. Tanto en *Diss.* como en *Ench.* sólo hay muchas caracterizaciones de la *proaíresis* y lo nuestro aquí fue tratar de articularlas, de comprender cómo encajan unas con otras para lograr armar un bosquejo más o menos comprensible de tal concepto. Acaso desear ir más allá, i. e. tener una taxonomía exacta del alma, sea *apaideusia* (en el sentido aristotélico, no en el epicteteo).<sup>66</sup> A fin de cuentas, el objetivo de las lecciones de Epicteto no era suministrar una cartografía anímica clara y distinta, sino darnos lo suficiente para entender

<sup>64</sup> Más arriba explicamos que la *proaíresis* interviene a partir de la etapa (4) de la acción. Ese acto de κρίσις, i. e. de juzgar X representación para, en consecuencia, elegir si hacer esto o aquello, explica por qué a la *proaíresis* se le llama *dýnamis logiké*. Sobre este acto de juzgar y su relación con la voluntariedad y con la responsabilidad moral, cf. Gómez 2016, pp. 180-192.

<sup>65</sup> Cabe recordar que de los ocho libros que conformaban las *Diss.* sólo nos llegaron cuatro y algunos pasajes del quinto.

<sup>66</sup> Aristóteles llamaba “*ἀπαιδευσία*” al vicio de exigir mayor exactitud a una investigación de la que debe tener (cf. Arist., *EE*. 1217a5-14, trad. 2007; *Rh*. 1356a2, trad. 2003). Por su parte, en Epicteto el que no tiene educación (*ἀπαιδευτος*) es *aquel que de todo lo que le pasa le echa la culpa al otro*; en contraste, el que ha empezado a educarse (*ἡργμένον παιδεύεσθαι*) se echa la culpa a sí mismo; y, finalmente, el que ya está educado ni culpa al otro ni a sí mismo (cf. *Ench.* 5; 48: *πεπαιδευμένου τὸ μῆτε ἄλλω μῆτε ἑαυτῷ* [sc. *ἐγκυλιεῖν*]).

de qué depende nuestra felicidad y exhortarnos a poner manos a la obra para alcanzarla. Nuestras discusiones bizantinas al gran Epicteto seguramente le parecerían una tremenda necesidad. Y quizá tenga toda la razón.

Queda todo lo dicho a discusión.

## BIBLIOGRAFÍA

### *Fuentes antiguas*

- ARISTÓTELES, *Retórica*, trad. Antonio Tovar, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003 (6ª. ed.).
- ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*, trad. Carlos Megino, Madrid, Alianza Editorial, 2007.
- ARISTOTLE, *The Categories, On Interpretation, Prior Analytics*, transl. Harold Percy Cook, London, William Heinemann (The Loeb Classical Library, 325), 1962.
- DIÓGENES LAERTIUS [DL], *Lives of eminent philosophers*, ed. Tiziano Dorandi, New York, Cambridge University Press, 2013.
- EPICETI [Diss.] *Dissertationes ab Arriani Digestae*, ed. Henricus Schenkl, Stuttgart, Teubner, 1916.
- EPICTETO, *Pláticas por Arriano*, vol. I, trad. Pablo Jordán de Urríes, Barcelona, Alma Mater, 1957.
- EPICTETO, *Pláticas por Arriano*, vol. II, trad. Pablo Jordán de Urríes, Barcelona, Alma Mater, 1963.
- EPICTETO, *Pláticas por Arriano*, vol. III, trad. Pablo Jordán de Urríes, Barcelona, Alma Mater, 1965.
- EPICTETO, *Pláticas por Arriano*, vol. IV, trad. Pablo Jordán de Urríes, Barcelona, Alma Mater, 1973.
- EPICTETO, *Disertaciones por Arriano*, trad. Paloma Ortiz García, Madrid, Gredos, 1993.
- EPICTETO, [Ench.] *Manual. Fragmentos*, trad. Paloma Ortiz García, Madrid, Gredos, 1995.
- EPICLETUS, *The Discourses as reported by Arrian*, vol. 1, transl. William Abbott Oldfather, Cambridge, The Loeb Classical Library, 1925.
- EPICLETUS, *The Discourses as reported by Arrian*, vol. 2, transl. William Abbott Oldfather, Cambridge, The Loeb Classical Library, 1928.
- EPICLETUS, *The Handbook*, transl. Nicholas P. White, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1983.
- EPICLETUS, *Handbook and the Tablet of Cebes: Guides to Stoic Living*, transl. Keith Seddon, New York, Routledge, 2005.
- EPICLETUS, *Discourses and Selected Writings*, transl. Robert Dobbin, London, Penguin Books, 2008.
- EPICLETUS, *Discourses, Fragments, Handbook*, transl. Robin Hard and Christopher Gill, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- EPITTETO, *Tutte le opere*, trad. Cesare Cassanmagnago, Milano, Bompiani, 2009.

- MARCO AURELIO, *Meditaciones*, trad. Francisco Cortés Gabaudán, Madrid, Cátedra, 2005.
- MARCUS AURELIUS, [AS] *The Communings with himself of Marcus Aurelius Antoninus, emperor of Rome*, transl. Charles Reginald Haines, Cambridge, Harvard University Press (The Loeb Classical Library, 58), 1916.
- MARCUS AURELIUS, *Meditations (Books 1-6)*, transl. Christopher Gill, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- PLATÓN, *República*, trad. Antonio Gómez Robledo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016 (2ª. ed.).
- PLATÓN, *Apología*, trad. Alejandro Vigo, Buenos Aires, Editorial Colihue, 2018.
- PLUTARCH, [*De Stoicorum Repugnantiis*] *Moralia, Volume XIII: Part 2: Stoic Essays. On Stoic self-contradictions*, transl. Harold Cherniss, Cambridge, Harvard University Press (The Loeb Classical Library, 470), 1976.
- [SVF] *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vols., ed. Hans Friedrich August von Armin, Leipzig, Teubner, 1964.

### *Fuentes modernas*

- BOERI, Marcelo D., y Ricardo SALLES [BS], *Los filósofos estoicos*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2014.
- BONHÖFFER, Adolf, *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, Stuttgart, Enke, 1894. (Traducción al inglés: *The Ethics of the Stoic Epictetus*, transl. William O. Stephens, New York, Peter Lang, 1996).
- BRENNAN, Tad, “Stoic Moral Psychology”, en Brad Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 257-294.
- GÓMEZ ESPÍNDOLA, Laura Liliana, *Responsabilidad moral y destino en el estoicismo temprano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.
- INWOOD, Brad, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, Oxford University Press, 1987.
- INWOOD, Brad, and Lloyd P. GERSON, *The Stoics Reader*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2008.
- LONG, Anthony Arthur, *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, New York, Oxford University Press, 2002.
- LONG, Anthony Arthur, and David Neil SEDLEY [LS], *The Hellenistic philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., <https://dle.rae.es> (15/01/2021).
- RIST, John, “Prohairesis: Proclus, Plotinus et Alii”, *Entretiens sur l'Antiquité classique*, 21, 1975, pp. 103-117, <http://doi.org/10.5169/seals-660836>.
- SALLES, Ricardo, “Stoic Moral Psychology”, en Pierre Destrée and Ricardo Salles (eds.), *What is up to us?*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2014, pp. 169-182.

\* \* \*

LEONARDO RAMOS-UMAÑA es doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus áreas de investigación son la filosofía práctica de Platón y Aristóteles, las diferentes propuestas éticas de la Grecia helenística (hedonismo, cinismo, epicureísmo y estoicismo temprano) y la filosofía práctica del estoicismo tardío. Entre 2010 y 2011 realizó una estancia de investigación en la Universidad de Navarra en Pamplona, España, experiencia que repitió entre 2014 y 2015. En 2017 recibió el Premio de la Asociación Filosófica de México a la mejor tesis de doctorado a nivel nacional. Entre 2018 y 2020 fue seleccionado para realizar una estancia posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Filológicas. Es autor de diversos artículos especializados, la mayoría de ellos dedicados a Aristóteles y al estoicismo. También ha publicado varios libros de texto para las asignaturas de *Ética* y *Doctrinas filosóficas* a nivel preparatoria. Ha sido profesor en la Universidad Panamericana, la Universidad Católica y la Universidad Nacional Autónoma de México, tanto a nivel licenciatura como maestría.

