

# MANUAL PARA LA VIDA FELIZ

EPICTETO · PIERRE HADOT



# MANUAL PARA LA VIDA FELIZ

## EPICTETO · PIERRE HADOT

TRADUCCIÓN DE CLAUDIO ARROYO  
Y JAVIER PALACIO TAUSTE



errata naturae

**PRIMERA EDICIÓN: marzo de 2015**

© de la traducción del *Manual*, Claudio Arroyo, 2015

© del texto de Pierre Hadot, Librairie Générale Française / IMEC

This edition by agreement with 2 Seas Literary Agency and SalmaiaLit

© de la traducción del texto de Pierre Hadot, Javier Palacio Tauste, 2015

© Errata naturae editores, 2015

C/ Maestro Arbós 3, 3º, 310

28045 Madrid

[info@erratanaturae.com](mailto:info@erratanaturae.com)

[www.erratanaturae.com](http://www.erratanaturae.com)

ISBN: 978-84-15217-92-3

DEPÓSITO LEGAL: M-5994-2015

CÓDIGO BIC: HP

ILUSTRACIÓN DE PORTADA: Lizzy Stewart

MAQUETACIÓN: María O'Shea

IMPRESIÓN: Kadmos

IMPRESO EN ESPAÑA – PRINTED IN SPAIN

# Índice

<b>MANUAL</b>	<b>7</b>
<i>Epicteto</i>	
<b>UNA LECTURA DEL MANUAL</b>	<b>49</b>
<i>Pierre Hadot</i>	

**MANUAL**

*Epicteto*

## 1

Entre todas las cosas que existen, hay algunas que dependen de nosotros y otras que no dependen de nosotros. Así, dependen de nosotros el juicio de valor, el impulso a la acción, el deseo, la aversión, en una palabra, todo lo que constituye nuestros asuntos. Pero no dependen de nosotros el cuerpo, nuestras posesiones, las opiniones que los demás tienen de nosotros, los cargos, en una palabra, todo lo que no son nuestros asuntos.

Las cosas que dependen de nosotros son libres por naturaleza, sin impedimentos, sin trabas. Por el contrario, las cosas que no dependen de nosotros se hallan en un estado de sometimiento, de servidumbre, y nos resultan ajenas.

Recuerda, por tanto, que si consideras libres las cosas que por su propia naturaleza se hallan en un estado de someti-

miento, y crees que te pertenece lo que te es ajeno, tropezarás con innumerables obstáculos, caerás en la tristeza, en la inquietud, harás reproches tanto a los dioses como a los hombres. Sin embargo, si piensas que sólo lo que te pertenece es tuyo y que aquello que es ajeno te es de verdad ajeno, entonces nadie podrá coaccionarte, nadie podrá obligarte a hacer nada, no harás más reproches, no formularás más acusaciones, no volverás a hacer nada contra tu voluntad, no tendrás más enemigos, nadie podrá perjudicarte y no sufrirás más perjuicios.

Cuando trates de hacer realidad todo esto, ten en cuenta que no te bastará un esfuerzo moderado, sino que hay cosas a las que deberás renunciar por completo, y otras que, al menos por el momento, deberás dejar de lado<sup>1</sup>. Pues si quieres el bien tan grande que obtendrás al actuar así pero también quieres cargos y riquezas, es probable que ni siquiera esto último obtengas, por el mero hecho de desear también lo primero. En todo caso, es seguro que no conseguirás ese primer bien que es el único que procura libertad y felicidad.

Ejercítate, por tanto, en añadir de entrada lo siguiente a cada representación dolorosa o triste que te venga a la cabeza: «No eres más que una simple representación y de ningún modo la cosa que representas»<sup>2</sup>. A continuación,

<sup>1</sup> Epicteto precisa más adelante, en pp. 11-12, esta distinción. (Todas las notas del *Manual* son del traductor).

<sup>2</sup> Es decir, que cuando uno se ve afectado por una representación, una imagen o una

examina la representación y ponla a prueba con las reglas de que dispones, y sobre todo y primeramente con ésta: «¿Debo situarla entre las cosas que dependen de mí o entre las que no dependen de mí?». Y si concluyes que forma parte de las cosas que no dependen de ti, ten bien presente que no te concierne.

## 2

Recuerda que el deseo promete lo que desea obtener, mientras que la aversión promete no caer en lo que rechaza. Y aquel cuyo deseo no alcanza lo que desea se ve asediado por el infortunio, al igual que aquel otro cuya aversión se abate sobre lo que rechaza debe lidiar con la mala fortuna. Por tanto, si sólo muestras aversión hacia las cosas que son contrarias a la naturaleza y que dependen de ti, no caerás nunca en lo que rechazas. Por el contrario, si muestras aversión hacia la enfermedad, la muerte o la pobreza, obtendrás aquello que no desees.

Suprime por lo tanto toda aversión que pudieras tener hacia las cosas que no dependen de ti, y oriéntala únicamente hacia las cosas que son contrarias a la naturaleza y

---

idea de algo doloroso o triste, no debe creer sin más que la cosa dolorosa o triste haya acaecido y le esté afectando. Estamos frente a la representación de la cosa, no ante la cosa en sí, y es esta primera la que nos afecta. Así, y siguiendo el razonamiento que expone a continuación Epicteto, se deduce que si la cosa representada no depende de nosotros, no puede ser un mal para nosotros.

que dependen de ti. En cuanto al deseo, al menos por el momento, suprimelo por completo. A este respecto, ten en cuenta que si deseas cualquier cosa que no depende de ti antes o después te verás asediado por el infortunio; mientras que las cosas que sí dependen de ti, y que sería bueno desear, no están aún a tu alcance<sup>3</sup>.

Sírvete únicamente del impulso que te lleva a la acción y de la rienda que permite la inacción, pero con suavidad, con moderación y con una cláusula de reserva<sup>4</sup>.

### 3

Con cada cosa que te atraiga, que te guste o que te resulte útil, recuerda decirte a ti mismo lo que en realidad es, comenzando por las cosas más sencillas. Si te gusta una vasija, di: «Me gusta esta vasija», de modo que si se rompe no te sentirás perturbado. Cuando beses a tu hijo o a tu mujer, di: «Beso a un ser humano», de modo que si mueren no te sentirás perturbado<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Epicteto tiene conciencia de dirigirse a un principiante en el terreno ético de la construcción de la propia felicidad, de ahí que proponga establecer «fases» y objetivos en relación con las mismas.

<sup>4</sup> Se trata de un término técnico en griego, fundamental para entender la disciplina de la acción, por el cual debemos decirnos: «Haré tal o cual cosa siempre que nada impida mi acción». Esta cláusula de reserva es clave, pues el sabio siempre debe tener en cuenta la llegada de eventos inciertos y ajenos a su voluntad y su poder. Véase a este respecto la aclaración de Pierre Hadot en este mismo volumen en pp. 118-119.

<sup>5</sup> Epicteto nos propone ser muy conscientes de que una vasija es un utensilio que sirve, por ejemplo, para transportar líquidos o alimentos de un lado para otro, y por lo tanto sería normal, y previsible hasta cierto punto, que se rompiera. Del mismo modo, un

Cuando vayas a iniciar una acción, recuerda aquello en lo que en realidad ésta consiste. Si vas a bañarte, ten en mente lo que suele suceder en los baños públicos: alguno habrá que te salpique, otro que te empuje, otro que te insulte, otro que te robe. Emprenderás esa acción con mayor seguridad si te dices: «Quiero bañarme y al mismo tiempo quiero que mi elección vital<sup>6</sup> permanezca conforme a la naturaleza». Y así con cada acción. De este modo, si en los baños sobreviene alguna contrariedad, ten presente esto: «Pero yo no quería solamente bañarme, sino también, y a un tiempo, actuar de modo que mi elección vital quede preservada en conformidad con la naturaleza; sin embargo, no lo conseguiré en este estado, si monto en cólera a causa de lo que ocurre».

---

ser humano es, ante todo, un ser mortal, expuesto a la enfermedad, los accidentes y la acción del tiempo.

<sup>6</sup> En griego: *prohairesis*. Según la define Pierre Hadot en este mismo volumen, la *prohairesis* es una «elección fundamental de vida. El prefijo *pro-* revela un aspecto de primacía, de condición previa absoluta y anterior a cualquier otra cosa. Se trata de una elección fundamental anterior a cualquier elección particular. Lo que caracteriza al hombre según Epicteto es su núcleo de libertad indestructible, invulnerable, representado precisamente por "aquello que depende de nosotros", aquello de lo que somos únicos responsables. Así, somos libres en nuestros juicios, en nuestros deseos, en nuestra decisión a la hora de actuar. Podemos elegir nuestra actitud moral, determinar el sentido y objetivo de nuestra existencia. Nuestra elección de vida se realiza de modo independiente, con libertad, sin trabas. Ni siquiera la divinidad puede obligar al hombre a juzgar, a desear y a actuar de manera diferente a como éste quiere».

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

Así, cuando nos enfrentamos a alguna dificultad, o nos sentimos inquietos o tristes, no debiéramos hacer responsable a otro, sino a nosotros mismos, es decir, a nuestros juicios: sólo aquellos que carecen de educación filosófica convierten a los demás en responsables del hecho de que uno sea desgraciado, mientras que los que inician su educación se hacen responsables ellos mismos, y los que la completan entienden que la responsabilidad no recae ni sobre los demás ni sobre sí mismos.

No presumas nunca de un beneficio que no es tuyo. Si el caballo presumiera diciendo: «Soy muy bello», eso sería tolerable. Pero si tú presumes diciendo: «Tengo un caballo muy bello», debes saber que presumes de un bien que pertenece a tu caballo. ¿Qué es entonces lo tuyo? El uso de las representaciones. Por lo tanto, presume únicamente

cuando hagas un uso de las representaciones conforme a la naturaleza, pues en ese momento podrás mostrarte orgulloso de un bien que te pertenece.

## 7

A lo largo de una travesía, cuando el barco atraca en un puerto y descienes a buscar agua fresca, y quizás te entretienes recogiendo algo al borde del camino, una concha o una raíz, bien sabes que debes estar en todo momento pendiente de la llamada del capitán, y si la escuchas, dejarlo todo y volver raudo si no quieres acabar el viaje atado junto a las ovejas. Del mismo modo, en la vida, si en lugar de una concha o una raíz recibes una mujer o un hijo, no deben suponerte ninguna limitación. Pero si el capitán llama, déjalo todo y corre al barco sin mirar atrás. Y si eres ya viejo, no te alejes de la playa ni un momento, no sea que no llegues a tiempo al aviso.

## 8

No pretendas que lo que ocurre ocurra como tú quieres, sino quiere que lo que ocurre ocurra como ocurre. Así el curso de tu vida será feliz.

9

La enfermedad es una molestia para el cuerpo, pero no para tu elección vital. Por ejemplo, la cojera es una molestia para la pierna, pero no para tu elección vital. Recuerda esta idea con ocasión de cada accidente que te sobrevenga: descubrirás que ocurra lo que ocurra se trata de una molestia que afecta a otra cosa, pero no a ti.

10

Cada vez que se te presente una representación, recuerda volverte hacia ti mismo y buscar la facultad que posees y con la que podrás ocuparte de ella. Si ves a un chico o a una chica especialmente bellos, encontrarás una facultad para ese momento: el dominio de ti mismo; si se te impone un duro trabajo, encontrarás la resistencia; si se trata de una injuria, encontrarás la paciencia. Si llegas a consolidar esta costumbre, las representaciones no podrán arrastrarte más.

11

No digas nunca respecto de una cosa: «La perdí», sino: «La devolví». ¿Ha muerto tu hijo? Ha sido devuelto. ¿Ha muerto

tu mujer? Ha sido devuelta. ¿Han expoliado tus campos? También eso ha sido devuelto. «¡Pero el que me los ha arrebatado es un bellaco!». ¿Y a ti qué te importa a través de quién te lo reclaman quienes te lo dieron? Durante el tiempo que te son dados, ocúpate de tus bienes como si fueran de otro, como hacen los viajeros en la posada.

## 12

Si quieres progresar, deja de pensar así: «Si descuido las cosas que me pertenecen, no tendré con qué mantenerme», o bien: «Si no castigo a mi esclavo, se convertirá en un mal esclavo». Es preferible morir de hambre tras haber vivido sin pena ni miedo que vivir en la abundancia asediado por la inquietud. Y más vale que tu esclavo se convierta en un mal esclavo antes de que tú te conviertas en un desdichado.

Comienza, por tanto, por las cosas más pequeñas: si se derrama un poco de aceite, si te roban un poco de vino, di para ti mismo: «A este precio se vende la imperturbabilidad, a este otro la serenidad. Nada es gratuito». Y cuando llares a tu esclavo, piensa que quizás no te escuche, o si te escucha, quizás no haga lo que quieres. Pero recuerda que no está en una situación tan favorable como para que tu paz interior dependa de él.

Si quieres progresar, acostúmbrate a que los demás crean que eres un insensato y un bobo en lo referente a las cosas del mundo. No pretendas que parezca que sabes algo. Y si a ojos de alguno pareces ser alguien, desconfía de ti mismo. Ten en cuenta que no es fácil conservar tu elección vital en conformidad con la naturaleza y ocuparse a un tiempo de las cosas del mundo. De hecho, quien se ocupa de una descuida la otra.

Si deseas que tus hijos, tu mujer y tus amigos sigan vivos, eres un necio, pues pretendes que aquello que no depende de ti dependa de ti, y que lo ajeno te sea propio. Del mismo modo, si deseas que tu esclavo no yerre, eres un loco, pues pretendes que el mal moral no sea mal moral<sup>7</sup>, sino otra cosa.

Sin embargo, si quieres no errar al tener un deseo, eso sí puedes conseguirlo<sup>8</sup>. Ejercítate, por tanto, en aquello en lo que eres capaz.

<sup>7</sup> El mal moral depende únicamente de la voluntad y la elección del individuo. Yo no puedo querer en lugar de otro, tan sólo puedo tratar de ayudarle a corregir su voluntad o su deseo, pero en ningún caso puedo hacerme responsable del mismo.

<sup>8</sup> A condición de desear algo que dependa de ti, por ejemplo, practicar tal o cual virtud.

El dueño de un hombre es aquel que ostenta el poder sobre las cosas que ese hombre quiere o no quiere, ya sea para proporcionárselas o para arrebatárselas. Aquel que pretenda ser libre no debe por tanto querer ni rechazar nada que dependa de los demás. De lo contrario, por fuerza se convertirá en su esclavo.

## 15

Recuerda que en la vida debes comportarte como si estuvieras en un banquete. La bandeja circula y llega hasta ti: extiende la mano y sírvete con moderación. ¿Avanza hacia los demás comensales? No la retengas. ¿Tarda en acercarse al lugar donde estás sentado? No proyectes tu deseo sobre ella, simplemente espera a que llegue junto a ti. Compórtate igual en lo que tiene que ver con los hijos, las mujeres, los cargos, la riqueza. Y un día serás un digno convidado de los dioses.

Más aún: si de aquello que se te ofrece no tomas nada, sino que lo rechazas, no sólo serás el convidado de los dioses, sino su compañero. Así actuaron Diógenes, Heráclito y sus semejantes, mercedamente considerados y llamados «hombres divinos».

Cuando veas a un hombre verter lágrimas de dolor porque su hijo ha tenido que expatriarse o porque ha perdido todos sus bienes, ten cuidado de no verte tú mismo arrasado por esa representación, según la cual ese hombre se habría hundido en los males del mundo, y de inmediato ten presente esta idea en tu cabeza: «Lo que aflige a este hombre no es lo ocurrido (pues otros hombres no se afligen en circunstancias similares), sino su propio juicio sobre lo ocurrido». Y, sin embargo, no dudes en acompañarlo con tus palabras, y si fuera necesario, también con tu lamento. Pero ten mucho cuidado de no lamentarte en tu interior.

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

Cuando el cuervo profiera un graznido de mal augurio, no te dejes arrastrar por tu representación, sino que de inmediato formula la distinción<sup>9</sup> y di para ti mismo: «Nada de todo esto es un presagio para mí, sino tan sólo para mi cuerpo o para mis bienes o para mi reputación o para mis hijos o para mi mujer. En lo que a mí respecta, todos los presagios son favorables, siempre que yo quiera que lo sean, pues sea lo que sea que ocurra a resultas de ese presagio, de mí depende obtener de él un beneficio».

Puedes ser invencible, siempre y cuando no entables ningún combate en el que la victoria no dependa de ti mismo.

Si ves que alguien recibe más méritos y distinciones que tú, u obtiene más poder, o por diversas razones goza de una mejor reputación, ten cuidado de no dejarte arrastrar por tu representación, pensando que es un hombre feliz. Pues si la realidad del bien se halla en lo que depende de nosotros, allí no hay lugar para la envidia o los celos.

<sup>9</sup> Entre aquello que depende de ti y aquello que no depende ti.

Además, tú no querrás ser juez, ni pritano<sup>10</sup>, ni cónsul, sino libre y feliz. Y la única vía para conseguirlo es el desprecio de todo aquello que no depende de ti.

## 20

Recuerda que no te ofende quien te insulta o quien te azota, sino tu juicio, que te hace pensar que aquéllos te ofenden. Por tanto, que sepas que cuando alguien te irrita, es en realidad tu juicio quien lo hace. Recuérdalo y a continuación ejercítate en no dejarte arrastrar por tu representación: si en ese momento consigues ganar algo de tiempo y distancia, te será mucho más fácil gobernarte a ti mismo.

## 21

Ten presente cada día la muerte, el exilio y todo aquello que parece temible, pero sobre todo la muerte. De este modo no habrá mezquindad en tu pensamiento ni exceso en tus deseos.

<sup>10</sup> En la democracia ateniense, a partir de la revolución isonómica de Clístenes, los pritanos, descendientes de los quinientos elegidos de la Asamblea de la ciudad, ejercieron un papel político central, asumiendo las misiones de organización y funcionamiento de las instituciones.

## 22

Si quieres ser filósofo, prepárate para que se rían y se bur-  
len de ti, para que digan: «¡Mira, de repente se nos ha he-  
cho filósofo!», o bien: «¿De dónde se ha sacado ese gesto  
arrogante de la ceja?». Pero tú no levantes con arrogancia  
la ceja y aférrate a lo que parece ser lo mejor, como si los  
dioses te hubieran colocado junto a ello. Recuerda que si  
mantienes firmemente tu actitud, los que al principio se  
reían de ti terminarán admirándote, mientras que si fla-  
queas, tendrán un doble motivo para la risa.

Si alguna vez ocurre que te vuelves hacia las cosas del  
mundo, porque quieras, por ejemplo, agradar a alguien,  
ten en cuenta que estarás abandonando la regla de vida  
que has elegido. Conténtate, por lo tanto, y en toda cir-  
cunstancia, con ser un filósofo, y en cuanto a parecerlo,  
basta con que lo parezca para ti.

No dejes que te aflijan reflexiones de este tipo: «Viviré en la deshonra y no valdré nada allá donde esté». Es cierto que si la deshonra es un mal (como es el caso<sup>11</sup>), no puedes situarte en el mal por la acción de otro, al igual que ocurre con la vergüenza. ¿Pero acaso depende de ti obtener un cargo o ser invitado a un banquete? Por supuesto que no. ¿Y entonces cómo podría ser una deshonra?

De la misma manera, ¿cómo podrías «no valer nada allá donde estés», tú, que debes buscar tu lugar tan sólo entre las cosas que dependen de ti, donde realmente puedes ser de gran valor?

Piensas que si te comportas así, tus amigos se quedarán sin ayuda. ¿Pero a qué te refieres cuando hablas de «ayuda»? No recibirán tu dinero y no los convertirás en ciudadanos romanos<sup>12</sup>. ¿Y quién te ha dicho que esas cosas dependen de nosotros y que no son asuntos ajenos? ¿Quién podría dar a los demás lo que él mismo no posee?

«Hazte rico —dirá alguno— para que también nosotros tengamos algo». Si es posible que me haga rico y siga siendo respetuoso con lo que merece respeto, y leal, y capaz de proteger la elevación de mi pensamiento, muéstrame

<sup>11</sup> Se considera que la deshonra es un mal al tratarse del resultado de una falta moral, que depende, por tanto, de uno mismo.

<sup>12</sup> Para lo que haría falta ser magistrado, pretor o gobernador de alguna provincia. En la época de Epicteto la ciudadanía aún no se había extendido a todos los habitantes libres del Imperio, y comportaba importantes beneficios políticos, sociales y económicos.

el camino y me haré rico. Pero si pretendes que pierda los bienes que de verdad me pertenecen para que tú puedas apropiarte de cosas que no son bienes, tú mismo verás hasta qué punto me pides algo injusto e insensato. ¿Qué es lo que realmente quieres: dinero o a un amigo respetuoso y leal? Mejor ayúdame a ser esto último y no me exijas cosas que me harían perder estos bienes.

«Pero si hago lo que propones —dirá otro— mi patria se quedará sin mi ayuda». Una vez más: ¿de qué ayuda hablas? No recibirá de ti ni pórticos ni baños, es cierto. ¿Y qué hay de malo en eso? Tampoco recibe zapatos del herrero ni armas del zapatero. Que cada cual se ocupe de su labor. Si tú eres capaz de confeccionar otro ciudadano leal y respetuoso con lo que merece respeto, ¿acaso no le rindes servicio? Por supuesto que sí. Y por lo tanto no serás inútil para tu patria.

«¿Y qué lugar ocuparé en la ciudad?». El que puedas tener manteniéndote a un tiempo leal y respetuoso con lo que merece respeto. Pues si para tratar de ser útil a la ciudad pierdes estas cualidades, ¿qué utilidad le ofrecerás, convertido en alguien irrespetuoso y desleal?

Si en lugar de ti prefieren a otro para que acuda a un banquete, o para recibir los saludos<sup>13</sup>, o para formar parte del consejo de la ciudad, y de ahí resultan bienes, alégrate de que aquél los haya obtenido; y si, por el contrario, de ahí resultan males, no te disgustes por no haberlos obtenido tú. Recuerda en todo caso que ya que no haces lo mismo que hacen otros para conseguir cosas que no dependen de ti, no puedes reclamar las mismas ventajas que los demás. ¿Cómo va a obtener lo mismo quien no acostumbra a llamar a la puerta de alguien que quien sí lo hace? ¿Quien se toma la molestia de escoltar<sup>14</sup> a alguien que quien se queda en casa? ¿Quien se prodiga en cumplidos que quien no? Serías injusto e insaciable si quisieras tener esas cosas sin pagar el precio al que se venden. ¿A cuánto están las lechugas? A un óbolo, pongamos por caso. Pues si hay quien paga su óbolo y se lleva su lechuga, no creas que eres menos que aquél: él tiene su lechuga y tú el óbolo que no has gastado. Lo mismo ocurre con aquello de lo que hablamos. ¿No te han invitado al banquete de alguno? Eso es que no has pagado al anfitrión el precio al que vende la cena. La vende a cambio de cumplidos, la vende a cambio de deferencias. Si encuentras ahí ventajas, paga entonces su precio. Pero si no quieres pagarlo y sin embargo quieres

<sup>13</sup> Ceremonial en el que los «clientes» de un «patrón», que confían en su generosidad y conforman una suerte de corte, madrugan para presentarse temprano ante su casa y saludarlo, evidenciando así su poder ante los vecinos y conciudadanos.

<sup>14</sup> Los clientes solían escoltar a los patrones en sus desplazamientos por la ciudad.

recibir aquello que cuesta, eres ávido y bobo. ¿Acaso no tienes nada a cambio de esa cena? Tienes los cumplidos que no has tenido que hacer a quien no querías, y además te libras de sufrir las insolencias de sus porteros<sup>15</sup>.

## 26

Podemos conocer la voluntad de la naturaleza a partir de las cosas en las que no nos diferenciamos los unos de los otros. Por ejemplo, cuando el esclavo de otro rompe una copa, enseguida y de manera natural decimos: «Son cosas que pasan». Pues debes saber que cuando sea tu esclavo quien rompa la copa debes comportarte de la misma manera. Y ahora lleva este razonamiento a las cosas importantes de la vida. ¿Han muerto la mujer o los hijos de otro? Todos decimos: «Así es la vida para los seres humanos». Mientras que cuando uno pierde a su propio hijo, de inmediato viene aquello de: «¡Ay, qué desgracia la mía!». Sin embargo, en esos momentos deberíamos recordar lo que sentimos cuando escuchamos a los demás hablando de las mismas cosas.

<sup>15</sup> Los clientes permitían impotentes que los esclavos de los patrones les cerraran la puerta en las narices para humillarles.

Por las mismas razones que uno no coloca un blanco para errar el tiro, en el mundo no se da la naturaleza del mal.

Si alguien entregara tu cuerpo al primero que pasara, te sentirías indignado. Sin embargo, tú entregas tu disposición interior al primero que pasa, pues basta que cualquiera te insulte para que te sientas alterado y confundido. ¿Y por esto no te avergüenzas?

En general, la distinción entre lo que conviene o no hacerse establece en función de las relaciones<sup>17</sup>. ¿Ese hombre

<sup>16</sup> El capítulo 29, que aparece en muchas ediciones y traducciones del *Manual*, no forma en realidad parte del mismo en su versión original. La prueba es que el texto es prácticamente idéntico al de *Disertaciones*, III, 15 y Simplicio no lo comenta. Probablemente fue añadido en alguna edición posterior.

<sup>17</sup> Ya se trate de relaciones naturales o de encuentros accidentales con los demás.

es tu padre? Entonces, está prescrito que debes cuidar de él, ceder en todo, soportar incluso que te insulte o te golpee. «Pero es un mal padre». ¿Acaso la naturaleza tiene la obligación de emparentarte con un buen padre? No, únicamente con un padre. «¿Y si mi hermano me ofende?». Mantén el lugar que te corresponde con respeto a él y no tengas en cuenta lo que hace, sino lo que tú debes hacer para que tu elección vital sea conforme a la naturaleza. Recuerda que nadie puede causarte daño a ti, pues sufrirás un daño sólo cuando juzgues que sufres un daño.

De este mismo modo descubrirás cuál es tu deber con relación a tu conciudadano, tu vecino, tu general, habituándote a distinguir las relaciones que tienes con los demás.

### 31

En lo relativo a la piedad hacia los dioses, debes saber que lo más importante es tener juicios correctos con respecto a ellos, es decir, que existen y que gobiernan el universo de forma justa y buena, y estar dispuesto a obedecerles, a ceder siempre y a seguirles de buen grado ocurra lo que ocurra. Así no murmurarás contra ellos ni les harás reproches por despreocuparse de ti.

Pero hacer todo esto sólo te será posible si separas tanto lo bueno como lo malo de aquello que no depende ti, y encuentras tu lugar rodeado de aquello que depende ti.

Pues si juzgas como bueno o malo algo que no depende de ti, por fuerza te alejarás de lo que quieres y tropezarás con lo que no quieres, y aumentarás los reproches y odiarás a quienes crees causantes.

Ten en cuenta a este respecto que todo ser vivo está condenado por su propia naturaleza a huir de las cosas que le parecen dañinas y de sus causas, y a ir en busca y admirar las cosas que le parecen beneficiosas y sus causas. Es imposible, por tanto, que quien cree que le hacen daño se alegre de que, según piensa, le dañen, al igual que es imposible que se alegre ante el daño en sí mismo. De ahí que el hijo injurie al padre cuando éste no le hace partícipe de cosas que el primero considera como bienes. Es lo mismo que hicieron Eteocles y Polinices, creyendo que ser rey era un bien<sup>18</sup>. De ahí también que el labrador y el marinero y el comerciante y los que pierden a sus mujeres o a sus hijos insulten a los dioses. Pues allí donde está el interés, está también la piedad<sup>19</sup>, de modo que quien se preocupa de desear lo conveniente<sup>20</sup> y rechazar lo inconveniente, a un tiempo se preocupa de la piedad.

<sup>18</sup> Eteocles y Polinices (junto a Antígona e Ismene) eran hijos de Edipo y Yocasta. Cuando el padre murió, los hermanos varones se enzarzaron en una guerra por el trono de Tebas que terminó con la muerte de ambos. Entonces su tío, Creonte, hermano de Yocasta, se proclamó rey. Creonte dio orden de no sepultar el cadáver de Polinices por haber traicionado a Tebas, pero su hermana Antígona desobedeció a Creonte y le dio sepultura.

<sup>19</sup> Epicteto recuerda que no suele haber piedad cuando los seres humanos no ven el interés en ser piadosos, pero quien conoce su verdadero interés muestra verdadera piedad.

<sup>20</sup> Lo conveniente es la disciplina de los deberes hacia los dioses, la ciudad, la familia y uno mismo.

En todo caso, para todos es conveniente hacer libaciones y sacrificios y ofrecer las primicias según las costumbres ancestrales, de forma pura, sin indolencia, sin negligencia, sin mezquindad, sin ir tampoco más allá de nuestros propios medios.

32

Cuando recurras a la adivinación, recuerda que no sabes lo que ocurrirá, y que precisamente vas al adivino para escucharlo, salvo que seas filósofo, pues en ese caso vas sabiendo ya lo que vendrá<sup>21</sup>. Pues si se trata de algo que no depende de ti, por fuerza no será ni un bien ni un mal. Al adivino, por tanto, no lleves deseos ni aversiones (llega a él temblando<sup>22</sup>), sino la certeza de que todo lo que debe acontecer es indiferente y no te concierne, y que sea lo que sea podrás hacer un buen uso y nadie te lo impedirá.

Así pues, ve hacia los dioses como hacia tus consejeros: con total confianza. Y a continuación, tras recibir consejo, recuerda bien a quién tomaste por consejero y a quién desobedecerás si lo desoyes.

<sup>21</sup> El filósofo no conoce la realidad concreta de los hechos futuros, obviamente, pero sí su naturaleza: no serán ni un bien ni un mal, pues uno y otro sólo dependen de él y de sus juicios, no de los acontecimientos.

<sup>22</sup> Epicteto recupera esta misma y curiosa idea en las *Disertaciones*, II, 7, 12: «Todos temblorosos tomamos la mano del augur y le rogamos: "Ten piedad de mí, permíteme alejarme"».

Recurre por tanto a la adivinación como pensaba Sócrates que había que hacerlo, es decir, a propósito de cosas cuya consulta tiene importancia únicamente en relación con su resultado, y para las cuales carecemos de todo medio, ya se base en nuestro razonamiento o en cualquier técnica, para resolver el problema que nos plantean.

En este sentido, cuando se haga necesario compartir el peligro con un amigo o con la patria, no recurras a la adivinación para saber si en verdad debes hacerlo o no. Pues si el adivino te dice que los presagios sacrificiales son desfavorables, no hay duda de que eso significa la muerte o la pérdida de una parte de tu cuerpo o el exilio. Y a pesar de ello la razón exige, incluso en esas circunstancias, que estés al lado de tu amigo o de tu patria compartiendo el peligro. En un caso semejante ten presente al más grande de los adivinos, Apolo Pitio, que expulsó de su templo a aquel que no acudió en ayuda de su amigo cuando éste fue asesinado<sup>23</sup>.

### 33

Proponte cuanto antes un estilo y un modelo de vida, y atente a ellos cuando estés solo contigo mismo y cuando te encuentres con los demás.

<sup>23</sup> Según nos cuenta Simplicio en su comentario sobre este pasaje, dos amigos que marchaban hacia Delfos fueron asaltados en el camino por unos bandoleros, y mientras uno de ellos huía, el otro fue asesinado. Al llegar el primero a Delfos, trató de consultar al oráculo, pero fue expulsado del lugar como un ser impío.

Guarda silencio la mayor parte del tiempo y habla para decir cosas necesarias y con pocas palabras, pero sólo de vez en cuando, cuando la ocasión se brinde, y no sobre cualquier tema; por ejemplo, evita en lo posible hablar sobre luchas de gladiadores, carreras de caballos, atletas, comidas o bebidas —temas sobre los cuales se charlotea demasiado—, y sobre todo no hables sobre los demás, para criticar a uno o alabar a otro o compararlos a ambos. Y si te es posible, conduce igualmente las conversaciones en las que participen otros hacia lo conveniente<sup>24</sup>. Pero si te quedas solo entre extraños, calla.

La risa, que no sea excesiva, ni a todas horas ni por cualquier cosa.

En la medida de lo posible, no hagas juramentos.

Evita por lo general los banquetes que ofrecen gentes que no conoces y que no son filósofos. Y si en alguna ocasión acudes, pon atención en no reproducir los comportamientos de los que desconocen la filosofía. No olvides que si alguno de los comensales se ha manchado, por fuerza el que esté a su lado terminará ensuciándose, aunque sea una persona pura.

En lo relativo al cuerpo, ocúpate de él en los límites de la simple necesidad, es decir, el alimento, la bebida, el ves-

<sup>24</sup> Véase nota 20, p. 30.

tido, la casa, los esclavos. Suprime todo rasgo de ostentación o lujo.

En relación con los placeres amorosos, mantente puro, siempre en la medida de lo posible, hasta formalizar el matrimonio. Y si decides gozar antes de ese momento de dichos placeres, hazlo de forma lícita. En cualquier caso, no seas desagradable ni critiques a quienes se entregan a los asuntos del amor, y no vayas presumiendo por ahí de que tú no lo haces.

Si alguien te cuenta que Fulano va hablando mal de ti, no refutes lo que dice, simplemente contesta: «Eso es que desconoce mis otros vicios y de ahí que sólo hable de éste».

No es imprescindible ir a menudo a los espectáculos<sup>25</sup>, pero si surge la ocasión, que no parezca que tomas partido por otro que no seas tú mismo, es decir: cuando estés sentado en la grada, que tu deseo sea siempre que suceda lo que sucede y que obtenga la victoria el que vence, y así no sentirás enojo. De la misma manera, abstente por completo de gritar y de reírte de tonterías e incluso de conmoverte de manera excesiva. Y a la salida, no hables demasiado sobre lo visto si la conversación no sirve para hacerte mejor desde un punto de vista moral, pues en caso contrario lo único que evidenciarás es tu admiración por el propio espectáculo.

<sup>25</sup> Que podrían ser carreras de carros, combates de gladiadores, etc.

En cuanto a las lecturas públicas<sup>26</sup> de uno u otro, no acudas sin razón y sin reflexión. Y si decides asistir, mantén tu dignidad y tu compostura, pero sin ser desagradable.

Cuando vayas a una reunión, sobre todo si es con alguien que supuestamente se encuentra en una posición de superioridad, piensa en lo que habrían hecho Sócrates o Zenón en la misma circunstancia, y así no te verás en aprietos a la hora de decidir cómo conviene comportarse. Cuando vayas a visitar a alguien realmente poderoso, imagina antes que no lo encontrarás en casa, que no te dejarán pasar, que te darán con la puerta en las narices, que no te atenderá. Y si, aún con todo, es tu deber ir, soporta lo que venga y jamás te digas a ti mismo: «No merecía la pena». Pues ésa no es la reacción de un filósofo, sino de alguien que se deja ofender por las cosas del mundo.

En las conversaciones que tengas, evita mencionar con frecuencia y pompa las cosas que has hecho o los peligros que has corrido. Pues aunque a ti te agrade recordar los riesgos que sorteaste, para los demás no es tan agradable escuchar lo que te ocurrió.

Evita también hacer reír a los demás. Es ése un terreno resbaladizo que conduce rápidamente a la vulgaridad y

<sup>26</sup> Las lecturas públicas equivalían a nuestras actuales presentaciones de libros, y eran una práctica muy arraigada y apreciada en la Antigüedad, a través de la cual se daban a conocer las nuevas obras. A ellas acudían no sólo los entendidos en la materia respectiva, sino también algunos figurines de la época, con los que Epicteto no recomendaba tratar, al igual que criticaba a aquellos que en esos actos «disertaban para obtener la admiración de los demás» (*Disertaciones*, III, 23). Quizás haya cosas que nunca cambien.

que, al mismo tiempo, puede contribuir a que los demás te tengan menos respeto.

También es arriesgado caer en la obscenidad. Cuando esto ocurra, aféaselo a quien se haya aventurado por ese camino, si ha lugar. Y si no, da una pequeña muestra de que ese lenguaje te desagrada, ya sea guardando silencio o enrojeciendo con aire serio.

### 34

Cuando te llegue la representación de un placer, ten cuidado, como con el resto de representaciones, de no dejarte arrastrar por ella. Deja que el asunto repose un rato. A continuación piensa en esos dos momentos: el que te habría ofrecido el placer y el que te llevaría al arrepentimiento y los reproches contra ti mismo. Y a esos dos momentos, opón éste: el sentimiento de felicidad y acuerdo contigo mismo tras haber sabido rechazarlo. Pero, en todo caso, si decides que la ocasión es propicia para gozar de ese placer, ten cuidado de no perderte en su dulzura y seducción. Y ten siempre en cuenta cuánto mejor es disfrutar de la conciencia de esa otra victoria<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> La que consiste en un acto que igualmente nos procura placer sin perder el dominio de nosotros mismos.

Cuando realices una acción tras haber tomado la decisión de llevarla a cabo, no trates de evitar que los demás te vean, aunque para el vulgo sea una decisión equivocada o no la comprendan. Pues si no estás actuando correctamente, debes rehuir la acción, pero si actúas correctamente, ¿por qué temer a quienes te critican de manera injusta?

Al igual que las expresiones «es de día» y «es de noche» tienen pleno sentido para conformar una proposición disyuntiva, pero carecen de valor para conformar una proposición conjuntiva<sup>28</sup>, así también si durante una comida nos quedamos con la porción mayor será valioso para nuestro cuerpo, pero no a la hora de mostrarnos respetuosos con los demás comensales. Por tanto, cuando comas con alguien, recuerda que el valor no sólo concierne a tu cuerpo, sino al respeto por el anfitrión.

<sup>28</sup> Pues no tiene sentido decir «es de noche y es de día» (proposición conjuntiva) pero sí «o es de noche o es de día» (proposición disyuntiva).

Si aceptas una tarea que está por encima de tus capacidades, no sólo haces un pobre papel, sino que, además, desatiendes la tarea que sí estarías capacitado para llevar a cabo.

Cuando des un paseo, ten cuidado de no pisar un clavo o de no torcerte un tobillo, pero también de no perjudicar a tu principio rector<sup>29</sup>. Si tienes en cuenta ese principio cada vez que vayas a realizar una acción, la emprenderás con mayor seguridad.

El cuerpo es la medida de lo que cada uno debe poseer, como el pie es la medida del zapato. Si te atienes a esto, guardarás la medida correcta. Si vas más allá, por fuerza acabarás como empujado hacia un precipicio. Como en el caso del zapato, si excedes lo que tu pie necesita, andarás

<sup>29</sup> En griego, *hegemonikon*. Los estoicos consideraban que el alma humana constaba de partes, de las cuales la más importante era el *hegemonikon*: la que daba unidad a nuestra vida psíquica, así como al conjunto psico-físico, la conciencia y las facultades cognoscitivas superiores, como la capacidad representativa, el juicio y la razón.

siempre tras un zapato dorado, tras uno púrpura, tras uno bordado... Una vez sobrepasamos la medida, ya no hay límite.

40

Los hombres llaman a las mujeres «señoras» tan pronto como éstas cumplen los catorce años. En consecuencia, ellas, al ver que para ser dignas de ese nombre sólo les falta acostarse con un hombre, comienzan a arreglarse y ponen ahí todas sus esperanzas. Merece la pena hacerles sentir que nuestro respeto se funda en su capacidad para comportarse de forma modesta y púdica.

41

Dedicar mucho tiempo a las cosas del cuerpo indica cierta incapacidad natural para la filosofía, por ejemplo: hacer demasiado ejercicio físico, comer demasiado, beber demasiado, defecar demasiado o tener demasiadas relaciones sexuales. Todas estas cosas deben tener en nuestra vida un papel limitado, pues debemos concentrar la atención en nuestras disposiciones interiores.

Cuando alguien te perjudique con su acción o hable mal de ti, recuerda que actúa o habla creyendo que cumple con su deber. Es imposible que se guíe por lo que se te aparece a ti<sup>30</sup>, sino por lo que se le aparece a él. Si aquello que se le aparece es erróneo, es él, en tanto que engañado, quien sufre el daño, al igual que, por ejemplo, si alguien juzga falsa una proposición conjuntiva verdadera<sup>31</sup> no es la proposición conjuntiva la que sufre el daño, sino el que se equivoca al juzgarla. Teniendo en cuenta esto, trata con afabilidad a quien te injurie. Y siempre que esto ocurra, di para ti mismo: «Tal fue su juicio».

Todos los asuntos tienen dos caras: una que nos los hace soportables, otra que los convierte en insoportables. Si tu hermano comete una injusticia contra ti, no la veas por la cara que dice: «Me ha injuriado» (pues ésta es la cara que convierte en insoportable el asunto), sino por la que dice: «Es mi hermano, nos criamos en el mismo seno», pues ésta es la cara que lo hace soportable.

<sup>30</sup> En el sentido de *phainomenon*, el objeto o hecho tal como lo observa o percibe un sujeto.

<sup>31</sup> Véase nota 28, p. 37.

Ten en cuenta que razonamientos como los que siguen no son concluyentes: «Soy más rico que tú, luego soy mejor que tú»; «soy más elocuente que tú, luego soy mejor que tú». Estos otros, en cambio, son más concluyentes: «Soy más rico que tú, luego mis posesiones son mejores que las tuyas»; «soy más elocuente que tu, luego mi dicción es mejor que la tuya». Al fin y al cabo, tú no eres ni una posesión ni una dicción.

Si ves que uno se baña rápidamente, no digas: «Aquél se baña mal», sino: «Aquél se baña rápidamente». Si ves que uno bebe mucho vino, no digas: «Aquél bebe lo que no debe», sino: «Aquél bebe mucho vino». Pues, antes de conocer el juicio que él hace y que determina su acción, ¿cómo podrías saber que actúa incorrectamente? De este modo evitarás la paradoja de tener una representación adecuada de ciertas cosas y, al mismo tiempo, ofrecer tu asentimiento a otras distintas de las que no tienes una representación adecuada.

No te llames a ti mismo filósofo cuando estés entre los que no lo son, y tampoco hables mucho en su presencia sobre principios teóricos, sino límitate a actuar de acuerdo con esos principios, del mismo modo que en un banquete no se te ocurriría perorar sobre el modo en que se debe comer, sino que te limitas a comer como es debido.

Recuerda a este respecto cómo Sócrates rechazó toda ostentación de sí mismo, hasta el punto de que cuando venían a verle algunos que querían entrar en relación con los filósofos, él los llevaba a conocerlos y aceptaba con discreción ser un desconocido.

Y si, rodeado por aquellos que desconocen la filosofía, la conversación se centrara en algún principio teórico, guarda silencio. De lo contrario te arriesgas a vomitar todo lo que no hayas digerido bien. Y si en ese momento alguien te dice que no sabes nada y tú no te sientes ofendido, ten por cierto que has comenzado a realizar la tarea que te habías propuesto. Piensa que las ovejas no le dan cuenta al pastor de lo que comen trayéndole el forraje, sino, una vez digerido éste en su interior, produciendo leche y lana. De la misma manera, no hagas demostraciones de tus principios con quienes son ajenos a la filosofía, sino muéstrales las acciones que se derivan de esos principios bien digeridos.

Cuando hayas adaptado tu cuerpo a una vida frugal, no te jactes de ello. Si únicamente bebes agua, no digas a la primera oportunidad que tú únicamente bebes agua. Y si quieres ejercitarte para soportar el sufrimiento, hazlo para ti mismo y no delante de los demás, de modo que, en lugar de ir por ahí abrazando estatuas<sup>32</sup>, en un momento en que tengas mucha sed da un trago de agua fresca y después escúpela sin tragar una gota y sin contárselo a nadie.

El signo y la actitud que distinguen a quienes desconocen la filosofía es que nunca esperan que el beneficio o el daño provengan de sí mismos, sino de los demás y del mundo.

El signo y la actitud que distinguen al filósofo es que espera que todo beneficio y todo daño provengan de sí mismo.

Los signos que distinguen a quien progresa son que no censura a nadie, no alaba a nadie, no hace reproches, no hace acusaciones y no habla de sí mismo como si fuera

<sup>32</sup> Alusión a Diógenes el Cínico, que según nos cuenta Diógenes Laercio (6, 23), ejercitaba su resistencia corporal rodando en verano sobre la arena abrasadora y abrazándose en invierno a las estatuas nevadas, siempre desnudo.

alguien o supiera algo. Cuando se enfrenta a una contrariedad o a un impedimento, se considera a sí mismo el único responsable. Si alguien le alaba, se ríe para sí de quien lo hace. Si alguien le critica, no se defiende. Se comporta como un convaleciente, poniendo mucho cuidado en no mover ninguna de las partes que se reponen hasta que se consolide la curación. Ha expulsado fuera de sí todo deseo, y el rechazo lo pone tan sólo en las cosas que dependen de él y no son conformes a la naturaleza. En cuanto a la voluntad de acción, la aplica a todo con moderación. No le preocupa parecer bobo o ignorante. En una palabra: se mantiene en guardia frente a sí mismo como si se tratara de un enemigo dispuesto a tenderle una trampa.

#### 49

Si te encuentras con alguien que se muestra orgulloso de comprender y ser capaz de explicar el pensamiento de Crisipo<sup>33</sup>, piensa para ti mismo: «Si Crisipo no hubiera escrito de forma tan oscura, éste no tendría razón para tanto orgullo».

¿Pero es eso lo que tú quieres? No. Quieres comprender la naturaleza y seguirla. Buscas, por tanto, a quien pueda

<sup>33</sup> Crisipo de Solos (281/278 a. C. - 208/205 a. C.) fue una de las máximas figuras de la escuela estoica. Ya en la Antigüedad se le consideraba el segundo fundador de la Estoa (de la que deriva el vocablo «estoicismo») en cuya dirección sucedió a Cleantes.

explicártela. Has oído que Crisipo podría ayudarte, pero cuando llegas a él resulta que no entiendes lo que ha escrito. Buscas entonces a alguien que a su vez te lo explique. Hasta aquí, nada de lo que enorgullecerse. Tras encontrar a quien te lo explica, debes poner en práctica los preceptos que has aprendido. De esto es de lo único de lo que se puede estar orgulloso. Pero si lo que admiras es la propia explicación, ¿en qué te has convertido sino en un gramático en lugar de en un filósofo, con la única diferencia de que se trata de Crisipo y no de Homero? De modo que, si alguien te dijera: «Interprétame los escritos de Crisipo», deberías ponerte rojo al ser incapaz de mostrar hechos que estén en armonía y semejanza con las palabras.

50

Atente firmemente a los principios de actuación que te has propuesto, como si fueran leyes, como si pudieras cometer un sacrilegio si transgredes alguno. No prestes atención a lo que puedan decir de ti, eso no es asunto tuyo.

51

¿Hasta cuándo esperarás para juzgarte a ti mismo digno de lo mejor y para dejar de ofender a la Razón que te

45

gobierna? Conoces los principios teóricos. Has conversado con quien debías. ¿A qué otro maestro sigues esperando para que se ocupe de corregirte? Ya no eres tan joven, te has convertido en un hombre adulto. Si ahora te despreocupas y te muestras negligente, si sigues acumulando los retrasos y dejando de nuevo para mañana la decisión de prestarte atención a ti mismo<sup>34</sup>, pasarás por alto que no haces ningún progreso, y permanecerás ajeno a la filosofía a lo largo de toda tu vida y también en el instante de tu muerte.

Desde ahora, por lo tanto, júzgate digno de vivir como un adulto, como alguien que avanza en su camino. Que todo aquello que te parece lo mejor, te sea irrenunciable. Y cuando confrontes una situación penosa o agradable, o una que refuerza o socava tu reputación, recuerda que es entonces cuando tiene lugar el combate, es entonces cuando tienen lugar los Juegos Olímpicos, que ya no hay tiempo para echarse atrás, y que la ruina o la salvaguarda de tu progreso moral se juega en un solo día, en una circunstancia cualquiera. Así llegó Sócrates a ser Sócrates, exhortándose a sí mismo en cada momento a no prestar atención sino a la Razón. En cuanto a ti, que aún no eres Sócrates, debes vivir cada día como si quisieras convertirte en un Sócrates.

<sup>34</sup> Esta expresión funciona como un sinónimo de otras fórmulas que designan la vida filosófica.

El primer asunto y el más importante de la filosofía es el uso de los principios, por ejemplo: no mentir. El segundo asunto es el de las demostraciones, por ejemplo: ¿por qué no se debe mentir? El tercero es el que permite analizar y confirmar los dos primeros, por ejemplo: ¿por qué tal argumentación sería una demostración? ¿Qué es una demostración? ¿Y una consecuencia? ¿Y una contradicción? ¿Qué es lo verdadero? ¿Qué es lo falso? De modo que el tercer asunto es necesario por causa del segundo y el segundo por causa del primero.

Pero el más necesario, y sobre el que todo se apoya, es el primero. Sin embargo, hacemos como si fuera al contrario: dedicamos casi todo nuestro tiempo y nuestro celo al tercero, y apenas nos preocupamos del primero. Tal es la razón por la que mentimos, aunque sepamos tan bien cómo se demuestra que no hay que mentir.

En toda circunstancia, ten presente y bien a mano estos versos:

*Guíame, Zeus, y tú, Destino,  
al lugar, sea el que sea, al que decidiste llevarme,*

*que yo os obedeceré solícito; y si rehusara,  
devenido infame, no menos deberé seguiros.*

*Aquel que consiente, como debe, a la Necesidad,  
es un sabio a nuestros ojos y conoce los asuntos divinos<sup>35</sup>.*

*Pero, Critón, si así complace a los dioses, ¡que así ocurra!<sup>36</sup>*

*Ánito y Meleto pueden condenarme a muerte, pero no perjudicarme<sup>37</sup>.*

<sup>35</sup> Cita de Eurípides, frag. 965 Nauck.

<sup>36</sup> Paráfrasis de Platón, Critón, 43d.

<sup>37</sup> Paráfrasis de Platón, Apología, 30c-d.

UNA LECTURA DEL MANUAL

*Pierre Hadot*

## INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

Este breviario ha gozado desde siempre de un inmenso éxito, pero cuando Arriano lo transcribió para su amigo Mesalino, al parecer dándole el título de *Enchiridion* al que ahora conocemos como *Manual* de Epicteto, no podía sospechar el increíble eco que alcanzaría a lo largo de los siglos: llegó a ser leído, por ejemplo, en la China del siglo xvi, y dieciocho siglos después de su redacción forma parte de nuestros programas académicos. Por eso resultará útil recordar que Arriano no redactó el libro para que lo entendiéramos nosotros, hombres y mujeres del siglo xxi. Lo transcribió para un amigo o, como mucho, para un grupo de admiradores de Epicteto, y no para lectores de cualquier tiempo y lugar.

Como sucede en el caso de las obras antiguas, se abre una inmensa distancia entre el *Manual* y nosotros. Lo cual no implica, como se afirma en ocasiones, que los textos de la Antigüedad nos sean ahora tan lejanos como los mitos

<sup>1</sup> Agradezco sinceramente a Ilsetraut Hadot la lectura atenta y cuidadosa de este texto: gracias a su ayuda he podido corregir numerosos errores. Por su parte, Concetta Luna ha releído las pruebas con enorme minuciosidad y competencia: ¡mi más profundo agradecimiento por ello!

de los pueblos sin escritura, pues, para volver al ejemplo del *Manual*, el libro fue leído y releído durante el Renacimiento y en tiempos modernos por Pascal y Descartes, por Federico II de Prusia, Shaftesbury o Leopardi, entre otros, lo que significa que debe entenderse como una de las claves que han configurado el universo espiritual en el que vivimos y pensamos actualmente. Con todo, no deja de ser cierto que, al leerlo, resulta difícil captar de inmediato su sentido. No sólo se nos escapan algunos matices relacionados con las condiciones concretas de la civilización antigua, sino que, sobre todo, nos desconciertan, por un lado, la terminología técnica propia de la filosofía estoica, y por otro, los recursos retóricos y dialécticos, habituales en la Antigüedad pero alejados de nuestra mentalidad moderna, que el filósofo utilizaba con fines expresivos<sup>2</sup>. Por mi parte me esforzaré por facilitar a los lectores, en la medida de lo posible, su acceso al libro.

Permítanseme algunas observaciones preliminares. Tras las breves precisiones sobre la vida y la obra del autor material del *Manual*, Arriano, discípulo de Epicteto, y sobre la vida y enseñanzas del propio Epicteto, aporto un análisis, una exégesis y ocasionalmente una paráfrasis de cada uno de los capítulos del *Manual* desde la perspectiva de las *Disertaciones* (y, por lo tanto, de las enseñanzas) de Epicteto, obra a la que esos capítulos del *Manual* hacen constante referencia. El lector podrá pues remitirse a ese

<sup>2</sup> Véase Pierre Hadot, *La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992, pp. 7-10. Trad. cast.: *La ciudadela interior*, Barcelona, Alpha Decay, 2013.

análisis general para facilitar su comprensión de cada uno de los capítulos, cuya intención no es sencilla de advertir en algunos casos. Tras ese análisis paso a ocuparme de la estructura general del *Manual* y, sobre todo, de las intenciones de Arriano al transcribir este breve tratado, donde veremos a qué público deseaba dirigirse y lo que no pudo o no quiso comunicarle, para concluir con un sucinto estudio sobre la fortuna experimentada por la obra con el paso de los siglos.

Las referencias a los capítulos del *Manual* se indicarán siempre mediante cifras en negrita (26, por ejemplo), y las referencias a las *Disertaciones* mediante la sigla D., seguida del número del libro, del capítulo y del párrafo (D., III, 2, 2).

He utilizado en gran medida la traducción de las *Disertaciones* establecida por J. Souilhé y A. Jagu en la *Collection des Universités de France*. Citaré también bastante a menudo, en lo relativo a las antiguas doctrinas esotéricas, al historiador de la Antigüedad Diógenes Laercio y sus *Vidas y doctrinas de ilustres filósofos*, que acaban de traducirse, de modo excelente, bajo la dirección de M. O. Goulet-Cazé en *La Pochothèque, Le Livre de Poche*, París, 1999 (indicado con las siglas LP<sup>3</sup>).

<sup>3</sup> Epicteto, *Entretiens*, ed. y trad. de J. Souilhé y A. Jagu, París, Le Belles Lettres, *Collection des Universités de France*, 1943-1965. He citado igualmente a diversos autores antiguos, como Cicerón, Platón, Plinio o Séneca. Sus obras se encuentran en la *Collection des Universités de France*, conocida también como *Collection Budé*. Para los textos de los estoicos cabe remitirse a la excelente recopilación aparecida en 1962 en la *Bibliothèque de la Pléiade*, que acaba de reeditarse en la *Collection Tel*, recopilación que reúne textos de Diógenes Laercio, Plutarco, Cicerón y Séneca, las *Disertaciones* y el *Manual* de Epicteto, así como los *Pensamientos* de Marco Aurelio. [En castellano todos estos autores pueden leerse en excelentes traducciones en la colección *Biblioteca Clásica Gredos*].

## 1. ARRIANO DE NICOMEDIA, AUTOR DEL MANUAL DE EPICTETO

### Un hombre de Estado, un filósofo

Suele hablarse del «Manual de Epicteto». Pero, de hecho, la obra no fue redactada por Epicteto. Fue redactada por uno de sus discípulos, Arriano de Nicomedia, que escribió el texto a partir de las notas (las *Disertaciones*) tomadas durante las clases de su maestro.

Como muchos otros filósofos del orbe romano, Arriano es a la vez un hombre de Estado y un filósofo, aunque no, desde luego, un escritor sistemático, sino un hombre que aspira a vivir según la filosofía que ha elegido al tiempo que ejerce funciones políticas y administrativas. Y, con tal de vivir según esa filosofía, opta por la escritura, es decir, por transcribir sus meditaciones tal como hicieran Cicerón, Séneca o Marco Aurelio.

Nacido en Nicomedia<sup>4</sup> (en la actualidad Izmit, ruinas de Isnikmid, en Turquía) alrededor del año 85, en la provincia romana de Bitinia, en Asia Menor, en el seno de una familia a la que le fuera concedida quizá en el primer siglo de nuestra era la ciudadanía romana. Arriano siguió ciertamente, tras estudiar griego y latín (materias obligatorias si se pretendía hacer carrera en la administración imperial), la formación habitual reservada a los

<sup>4</sup> Sobre la biografía de Arriano, véase S. Follet, «Arrien de Nicomédie», en R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. 1, París, CNRS Éditions, 1988, pp. 597-604.

jóvenes procedentes de familias acomodadas, estudiando sucesivamente literatura, gramática y retórica, y más tarde filosofía. La celebridad del filósofo Epicteto debía de ser por entonces muy elevada, puesto que Arriano viajó desde Bitinia, en Asia Menor, hasta Nicópolis de Epiro, en Grecia (actualmente Paleopreveza), ciudad portuaria que mantenía privilegiadas relaciones marítimas con Italia, donde Epicteto, desterrado de Roma por orden del emperador Domiciano en el año 94, había fundado una escuela filosófica. En sus *Disertaciones*, como hemos dicho redactadas también por Arriano, Epicteto alude de hecho a los jóvenes que emigran y abandonan sus familias a fin de seguir sus enseñanzas<sup>5</sup>.

Por lo que parece, este viaje tuvo lugar hacia el año 108. Arriano no se contenta con asistir como oyente a los cursos, como la mayor parte de sus ricos condiscípulos, que sólo retienen de sus lecciones de filosofía unos cuantos tópicos destinados a adornar sus discursos públicos en calidad de hombres de Estado y abogados, sino que realiza una sincera conversión a la vida filosófica. De ello proporciona probable testimonio el epíteto de «filósofo» que a menudo le acompaña en las inscripciones o en las citas de su obra<sup>6</sup>.

Tras recibir esta formación filosófica, Arriano inició y desarrolló una brillante carrera política. De las inscripciones donde se le menciona, o que él mismo redactara,

<sup>5</sup> Véanse: D., I, 4, 22; II, 16, 24; II, 21, 13-14; III, 5, 1; III, 21, 7-8; III, 23, 32.

<sup>6</sup> Aparecen referencias en S. Follet, «Arrien de Nicoméde», op. cit., pp. 599 y 601.

puede concluirse que fue, durante los años de mandato de los emperadores Trajano y Adriano, procónsul de la Bética, en Hispania, seguramente hacia el año 123, cónsul sufecto en 129-130 y legado en Capadocia entre 130/131 y 137/138. En cumplimiento de ese cargo, en el año 135 rechazó un intento de invasión de los alanos. Hacia el final de la época de Adriano, de quien fuera amigo, se retira a Atenas, por entonces uno de los más destacados centros culturales del Imperio. No se conoce la fecha de su muerte, acaecida seguramente durante el mandato de Marco Aurelio (161-180).

A lo largo de su carrera, Arriano recorrió el Imperio de uno al otro confín, desde Andalucía (la antigua Bética) hasta el Danubio o las orillas caucásicas del Mar Negro. Precisamente en sus orillas orientales llevaría a cabo una inspección, durante los años en que era legado en Capadocia, en época de Adriano, de la que rindió cuenta al emperador con un informe en latín, hoy perdido, pero del que se serviría para escribir una obra en griego: *Periplo del Ponto Euxino*.

### La obra literaria de Arriano

Arriano desplegaría una actividad literaria muy destacada. Su intención era convertirse, como él mismo reconoce<sup>7</sup>, en «el nuevo Jenofonte». Jenofonte, autor del siglo IV antes de nuestra era, había recopilado las *Disertaciones de*

<sup>7</sup> Véanse: *Periplo*, 1, 1; 12, 5; 25, 1; y *Tratado de caza*, 1, 4; 5, 6; 16, 6-7; 22, 6.

*Sócrates* y escrito igualmente un *Tratado de caza* y el relato de una expedición militar: la *Anábasis*. Arriano, apasionado también de la caza, redactó por su parte otro *Tratado de caza*, inspirado en el de Jenofonte, y con su *Periplo*, que he citado antes, demuestra su interés común por la etnografía y la geografía. Algunas de sus obras corresponden por lo demás al recuerdo de sus campañas militares, como *Orden de batalla contra los alanos* y *Tácticas de caballería* (un tratado de *Tácticas de infantería* no ha llegado hasta nosotros). Pero disponemos también de otras obras de Arriano, como una *Historia de Bitania*, un relato de las guerras entre romanos y partos titulado *Parthika* y su narración de la *Sucesión de Alejandro*. Se ha perdido un libro sobre los alanos (*Alanikè*) y sus *Vidas de Dión y Timoleón*. Se ha conservado también, aunque sólo en parte, su *Meteorológica*, donde se reúnen algunas de sus investigaciones sobre el mundo físico que pasarían también a conformar su filosofía.

Resulta imposible saber en qué momento redactó Arriano las *Disertaciones* de Epicteto y el *Manual*. Sólo podemos decir que las *Disertaciones* eran ya conocidas en Grecia y Roma hacia el año 140, habiéndose escrito por tanto con anterioridad a esa fecha. En cuanto al *Manual*, sabemos que estaba dedicado a cierto Mesaleno, al que se ha identificado como C. Ulpio Pacato Prastina Mesalino<sup>8</sup>, quien ejerciera el cargo de cónsul en el año 147. Probablemente se

<sup>8</sup> Véase Géza Alföldy, *Konsulat und Senatorenstand unter den Antoninen*, Bonn, Habelt, 1977, p. 152.

escribió después de las *Disertaciones*, utilizadas por Arriano a la hora de escribir su texto. El *Manual* se acompaña de una carta de salutación y de una vida de Epicteto dirigidas a su destinatario, textos que el neoplatónico Simplicio<sup>9</sup>, comentarador del *Manual*, sin duda conoció, pero por desgracia perdidos en la actualidad.

<sup>9</sup> Véase: Simplicio, *Commentaire sur le Manuel d'Epictète*, traducción y edición crítica de Ilsetraut Hadot, París, Les Belles Lettres, 2001.

## 2. EPICTETO

### El esclavo

¿Quién era pues ese Epicteto cuyas lecciones seguiría Arriano en Nicópolis? Se conocen muy pocos datos sobre su vida<sup>10</sup>. Los autores antiguos que se han referido a Epicteto nos informan de su nacimiento en Frigia, Hierápolis (Pamukkale, en la actual Turquía), famosa por sus fuentes termales, que puede datarse aproximadamente hacia el año 50 d. C. Era un esclavo, tal vez hijo de madre esclava, como sugiere una inscripción hallada en Pisidia. Cierta epigrama de la *Antología Palatina* (VII, 176) nos describe así al filósofo:

*Fui Epicteto el esclavo, de cuerpo tullido,  
Pobre como Iros<sup>11</sup> y bien amado por los inmortales<sup>12</sup>.*

No se advierte el menor atisbo de vergüenza cuando alude en las *Disertaciones* (D., I, 9, 29-30), como buen estoico, a su época de esclavitud. No sabemos nada de su infancia en Hierápolis, tan sólo que en su juventud vivió en Roma y que fue esclavo de Epafrodito, liberto y secretario de Nerón a partir del año 62, que acompañó a

<sup>10</sup> Sobre Epicteto cabe consultar P. P. Fuentes González, «Épictète», en R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, III, París, CNRS Éditions, 2000, pp. 106-151, que incluye un importante estudio sobre el contenido de la filosofía de Epicteto.

<sup>11</sup> Mendigo que aparece en *Odisea*, XVIII, 1.

<sup>12</sup> Se encuentran referencias a la inscripción y al epigrama en el artículo «Épictète», op. cit., p. 14.

éste en su huida de Roma y que le ayudó en su suicidio. Y también sabemos que este personaje era propietario de una inmensa propiedad, los jardines de Epafrodito. El emperador Domiciano le obligó a exiliarse a causa de su colaboración en el suicidio de Nerón, para más tarde ordenar su asesinato. Pasados algo más de cien años de la muerte de Epicteto, Celso<sup>13</sup>, en su libro contra los cristianos, explica que Epafrodito habría hecho torturar a Epicteto retorciéndole una pierna: «Sin ningún temor, Epicteto le dijo sonriendo: “Me la vas a romper”. Y, cuando efectivamente se la rompió, Epicteto dijo: “Ya te he dicho que me la ibas a romper”». Los detalles son quizá de carácter legendario, destinados a mostrar la práctica ejemplar del estoicismo por parte del filósofo y, al mismo tiempo, a explicar el origen de su cojera, por lo demás bien documentada, y a la cual el filósofo hace numerosas alusiones en las *Disertaciones*<sup>14</sup>. Otros autores<sup>15</sup> afirman que estaba lisiado desde su primera juventud, y otros<sup>16</sup> incluso que su causa fue el reumatismo, pero tampoco cabe excluir como posibilidad alguna crueldad de Epafrodito.

### **Su encuentro con Musonio**

El propio Epicteto informa que siguió las lecciones del filósofo estoico Musonio Rufo en Roma. Tuvo que hacerlo,

<sup>13</sup> Celso, en Orígenes, *Contra Celso*, VII, 53 (Fuentes cristianas).

<sup>14</sup> D., I, 8, 14; I, 16, 20.

<sup>15</sup> Sobre este asunto véase I. Hadot, Simplicio, *Commentaire...*, op.cit, Introducción, p. 156.

<sup>16</sup> Véase la *Souda*, edición de A. Adler, Leipzig, Teubner, 1931, p. 365.

evidentemente, con autorización de su amo, quien sin duda, para seguir el ejemplo de los aristócratas romanos, quería rodearse de esclavos instruidos en las artes liberales. Musonio hace, por lo demás, alusión a Epafrodito y al maltrato que al parecer éste era capaz de infligir a Epicteto. Así, se relata en las *Disertaciones* (D., I, 9, 27) cómo un día quiso probarle y hacerle entender la doctrina estoica según la cual un hombre puede ser desdichado únicamente a causa de sus propias acciones y no de las acciones de los demás, y le dijo: «Tu amo te hará tal y tal cosa». «Son cosas humanas»<sup>17</sup>, respondió Epicteto como buen alumno. «¿Por qué tendría yo entonces que suplicarle en tu favor si de ti puedo conseguir lo mismo?», habría contestado Musonio. Lo cual quiere decir: ¿por qué tendría que suplicarle a Epafrodito que no sufras dolor si eso mismo (el hecho de no sufrir dolor) puedo solicitártelo a ti mismo? Pues tú mismo puedes, por medio de tu pensamiento, por medio de tu juicio, suprimir ese maltrato simplemente entendiendo que el único dolor existente, el verdadero dolor, es el dolor moral, por lo cual el maltrato que otro pueda infligirte no supondrá un verdadero dolor para ti. Esta disertación puede situarse tanto antes del año 65, hacia la época en que Epafrodito desempeñaba importantes cargos en la corte de Nerón, en especial de secretario, sin que Musonio hubiera sido desterrado todavía a Giaros (65-69), como después del 69, año en que Musonio volvió a impartir clases

<sup>17</sup> En el *Manual*, cap. 26, se recomienda siempre esta respuesta como la más apropiada para demostrar indiferencia por cuanto suceda.

en Roma mientras Epicteto seguía siendo esclavo de Epafrodito. No sabemos cuándo éste le concedió la libertad. Si es cierto, como se supone, que Epicteto nació en el año 50, cabe pensar que esta disertación es posterior al 69: Epicteto contaría por entonces unos diecinueve años. Su amo Epafrodito, una vez muerto Nerón, vivió hasta finales del siglo I, época en la que sería desterrado, para ser asesinado más tarde, en el año 95, por orden del emperador Domiciano.

Musonio, nacido probablemente hacia el año 30, originario de Volsinii, Etruria, pertenecía a la orden ecuestre, y comenzó a impartir clases en Roma tras su conversión al estoicismo. La profesión de estoico y, en general, de filósofo, resultaba peligrosa en tiempos del Imperio, en la medida en que algunos políticos estoicos eran contrarios a la «tiranía» imperial y abogaban por el restablecimiento de la República, y también porque el estoicismo suponía una doctrina y una forma de vida que implicaba una libertad interior absoluta y el desprecio de cuanto no constituyera un valor moral. Al igual que muchos otros filósofos, Musonio experimentó en sus propias carnes la desdicha en numerosas ocasiones. Bajo el mandato de Nerón, en el año 65, tuvo lugar la llamada «conjura de Pisón», que tenía como objetivo asesinar al emperador para sustituirlo por Pisón. El amo de Epicteto, Epafrodito, jugó un papel destacado en el descubrimiento del complot<sup>18</sup>. Musonio,

<sup>18</sup> W. Eck, «Nero's Freigelassener Epaphroditus und die Aufdeckung der pisonischen Verschwörung», *Historia*, 25, 1976, p. 381 y ss.

al igual que Séneca, a quien Nerón obligó por entonces a suicidarse, no participó en la rebelión<sup>19</sup>. Pero, según cuenta Tácito, fue condenado al destierro a causa de su prestigio: «Compartía con los jóvenes el interés por el estudio de la sabiduría»<sup>20</sup>. Además, pertenecía a la familia de Rubelio Plauto, a quien había dado clases de filosofía y cuyo nombre sonaba como eventual sucesor de Nerón. El entorno de Nerón reprochaba por otra parte a ese Plauto su arrogancia, característica de los estoicos y caldo de cultivo de los espíritus sediciosos. Musonio sería, así pues, desterrado por Nerón en el año 65 a la isla de Giaros, lugar considerado particularmente penoso. Fue de nuevo llamado a Roma en el año 69, tras la muerte de Nerón, probablemente por el emperador Galba. El historiador Tácito se burlaba de Musonio y de su filosofía contando el episodio que vivió cuando quiso, en un momento especialmente difícil de la guerra civil, arengar a los soldados mediante una disertación sobre los beneficios de la paz y los peligros de la guerra: «Suscitó muchas risas y un hartazgo mucho mayor, y no faltaron soldados que estuvieron a punto de tirarlo al suelo y pisotearlo si, cediendo ante el juicio de los más moderados y las amenazas de los demás, no hubiera dejado de importunar con su sabiduría intempestiva»<sup>21</sup>. Durante la época de Vespaciano emprendió un pleito contra otro filósofo estoico, P. Egnatio Celer<sup>22</sup>, a quien reprochaba

<sup>19</sup> Dión Casio, *Historia romana*, LXII, 27, 4.

<sup>20</sup> Tácito, *Anales*, X, 71, 4.

<sup>21</sup> Tácito, *Historias*, III, 81.

<sup>22</sup> Sobre este modelo de mal filósofo, véase art. Celer, en R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, II, p. 252.

haber aportado falso testimonio en el caso de Barea Sorano, condenado a muerte por Nerón y amigo del propio Celer. Éste sería finalmente condenado<sup>23</sup>. Cuando Vespasiano, en el año 71, desterró de Roma a todos los filósofos, Musonio fue dispensado de la partida al exilio<sup>24</sup>, sin que se sepa nada más sobre esta circunstancia. Su muerte se produjo seguramente hacia el año 106, pues en una de sus *Disertaciones* (VIII) se alude a cierto rey de Siria, y no hubo más reyes en ese país con posterioridad al año 106.

### **Su encuentro con el estoicismo**

Sólo conocemos las enseñanzas de Musonio gracias a algunas *Disertaciones* redactadas por su discípulo Lucio, que se han conservado hasta nuestros días al menos en parte. Esos textos, relativos sobre todo a problemas prácticos de moral, como el matrimonio, la relación entre padres e hijos, la alimentación, el vestir o el corte del cabello, suponen preciosos testimonios sobre el estilo de vida estoico, aunque no dicen gran cosa sobre la enseñanza general filosófica que impartía Musonio, quien, como será el caso de Epicteto, se mantenía fiel a la tradición doctrinal del estoicismo.

El encuentro con Musonio supuso por lo tanto para Epicteto, también, el encuentro con el estoicismo. Esta corriente filosófica había surgido hacía más de trescientos

<sup>23</sup> Tácito, *Historias*, IV, 10 y 40, y véase también Tácito, *Anales*, XVI, 21, 23, 30-33.

<sup>24</sup> Dión Casio, *Historia romana*, LXVI, 13, 2.

cincuenta años, cuando Zenón de Citio fundara una escuela en Atenas que proseguía su actividad, siempre bajo el mando de sucesivos directores, en época de Epicteto, e incluso algo después<sup>25</sup>. Pero no era la única escuela estoica que seguía abierta en las grandes ciudades del Imperio, como Roma o Nicópolis, en el momento de fundar Epicteto la suya. Sea como fuere, el estoicismo había evolucionado a lo largo de ese tiempo: algunos estoicos atenuaron su inicial rigor mientras otros se mantuvieron firmes en su austeridad original, como prueban las discusiones que enfrentarían en el siglo I a. C. a las escuelas de Antipatro de Tarso y Diógenes de Babilonia<sup>26</sup>. Pero, en general, existe consenso a la hora de reconocer que la enseñanza de Epicteto era conforme a la más auténtica tradición estoica<sup>27</sup>.

Tres son, en este sentido, los principios esenciales que definen el estoicismo:

1. El único bien es el bien moral.
2. Toda acción humana se basa en el juicio.
3. La naturaleza es coherente consigo misma.

El primer principio: «El único bien es el bien moral», y por tanto no hay otro mal que el mal moral, había sido ya formulado por el propio Sócrates: «Para el hombre de bien no existe mal alguno, ni cuando vive ni después de muerto»<sup>28</sup>. Lo cual tiene como corolario que nada

<sup>25</sup> Véase J.-P. Lynch, *Aristotle's School*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, University of California Press, 1972, pp. 189-191.

<sup>26</sup> I. Hadot, «Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Grecques», *Revue des études latines*, 48, 1970, pp. 161-178.

<sup>27</sup> P. P. Fuentes González, «Épictète», op. cit., p. 125.

<sup>28</sup> Sócrates, en Platón, *Apología de Sócrates*, 41 d, véase también 30 b y 28 e.

puede perjudicar al hombre de bien, como señala igualmente Sócrates, citado por Arriano al final del *Manual* de Epicteto: «Ánito y Meleto pueden condenarme a muerte, pero no perjudicarme».

Tal principio puede entenderse en dos sentidos. Por una parte, al contrario que el epicureísmo, el estoicismo rechaza la fundamentación de las acciones humanas en el placer o el interés. Lo cual esboza una idea que más tarde aparecerá en la obra de Kant: el valor absoluto de la intención pura. La intención de hacer el bien, la acción de querer el bien, dispone de un valor en sí misma, y no a causa del placer que pueda proporcionarnos o del interés que ofrezca para nosotros. Debe tenerse en cuenta un hecho, y es que en la Antigüedad se apreciaba el valor del desinterés, y en el caso de Aristóteles, por ejemplo, el valor del conocimiento desinteresado, es decir, del conocimiento que no tiene otro fin que el propio conocimiento, o el valor de la acción desinteresada en el caso de los estoicos: una acción que no tiene otro fin, precisamente, que ella misma. Tal desinterés implica el abandono de nuestro punto de vista egoísta y parcial para elevarnos hasta el punto de vista superior y trascendente de la universalidad de la Razón y de la Naturaleza. Kant afirmará más tarde: «Obra sólo de forma que puedas desear que la máxima de tu acción se convierta en ley universal»<sup>29</sup>. Por otra parte, al renunciar al placer y al interés uno encuentra, por añadidura, la felicidad. Los demás hombres

<sup>29</sup> En E. Kant, *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza, 1942.

permanecen inmersos en una constante inquietud y en la infelicidad porque aspiran apasionadamente a la adquisición de cosas que no tienen la certeza de obtener o que, finalmente, se les escapan, aunque sólo sea porque, en última instancia, están sujetos a la condición mortal. Por el contrario, el estoico está seguro de la adquisición del único bien cuyo valor reconoce. Le basta con querer hacer el bien moral. De lo cual resulta para el hombre de bien, como señala Sócrates, que no existe ningún mal que le afecte: resulta invulnerable. Pues el único mal posible para un estoico proviene de la mala acción (del mal moral), que sólo depende de nosotros cometer. Las demás cosas, como la pobreza, la enfermedad, la maledicencia, la muerte o el dolor, no son bienes ni males y no pueden, por lo tanto, considerarse algo malo en opinión de los estoicos, puesto que no dependen de nosotros sino del exterior, de los demás o del Destino. Se trata de cosas indiferentes que no son buenas ni malas. Este principio se basa en la siguiente división:

Las cosas son	
o buenas o malas, es decir: buenas o malas moralmente.	O bien ni buenas ni malas, es decir: indiferentes.
Ejemplos: la virtud, el vicio.	Ejemplos: la pobreza, la enfermedad, la muerte.

Tradicionalmente, el principio que acabamos de enunciar se consideraba el más importante dentro de la doctrina estoica. De hecho, resultaba definitorio de la misma, como demuestra Tácito, que al referirse a Helvidio Prisco, uno

de los «mártires» del estoicismo, se expresaba así: «Tuvo como maestros a los filósofos que creen que no existe más bien que lo moralmente bueno, ni más mal que lo moralmente malo, para los cuales no cuentan en absoluto cosas, sin considerarse buenas o malas, como el poder, la nobleza y todo cuanto es ajeno al alma»<sup>30</sup>.

El segundo principio puede formularse del siguiente modo: «En la conducta humana todo depende del juicio». Como Epicteto desarrolló una teoría ciertamente elaborada sobre el funcionamiento de la actividad intelectual, más adelante intentaremos establecer con exactitud las diferencias entre representación (*phantasia*), juicio (*krisis*, *hypolepsis*, *dogma*) y conformidad (*synkatathesis*), tal como él los define. De momento, nos centraremos en cierta afirmación de Crisipo: «Las pasiones son juicios; la pasión por el dinero supone, en efecto, un juicio de valor (*hypolepsis*) que sugiere que el dinero es algo bueno, y lo mismo ocurre en el caso de la ebriedad, la intemperancia y las demás pasiones»<sup>31</sup>. De tal principio se deducen consecuencias fundamentales. La razón, la facultad del juicio, deja de mostrarse, como en el platonismo, opuesta a lo irracional, tal como lo bueno se opone a lo malo, sino que es la propia razón la que puede pervertirse, transformarse a sí misma por completo, hacerse buena o mala a partir de los juicios verdaderos o falsos que emite y a los cuales concede su asentimiento. Antes que nada, es principio de

<sup>30</sup> Tácito, *Historias*, IV, 5, 2; véase Cicerón, *Tusculanas*, II, 45.

<sup>31</sup> Diógenes Laercio, VII, 111, LP, p. 858; *Les Stoiciens*, t. 1, op. cit., p. 51.

elección. Una de las consecuencias del principio que estamos examinando, especialmente destacada por Epicte-  
to, es que nos hacemos desdichados a nosotros mismos a  
causa de nuestros propios juicios (*Manual*, 5). De ello se  
deduce, por lo demás, y según el axioma socrático, que  
«nadie es malvado por gusto»<sup>32</sup>. En efecto, los hombres  
prefieren naturalmente el bien, pero se equivocan sobre  
la definición de la naturaleza del bien. La virtud equivale  
por tanto a «sabiduría» y el vicio a «ignorancia», según el  
principio socrático<sup>33</sup>. Pero por «sabiduría» cabe entender  
un conocimiento que compromete la totalidad del ser, la  
totalidad del alma. No se trata exactamente de un saber  
teórico, sino de «darse cuenta», en el sentido con mayor  
alcance de la expresión, de que el bien consiste en obrar  
conforme a la recta razón, es decir, al margen de nuestros  
egoísmos y de nuestros intereses.

El tercer principio: «La naturaleza es coherente con-  
sigo misma», permite entender mejor el contenido del  
concepto de bien. A diferencia de la moral kantiana, fun-  
damentada en sí misma, la moral estoica se basa en cierta  
concepción del ser vivo. Para los estoicos el ser vivo se  
muestra, desde el comienzo de su existencia, instintiva-  
mente concorde y coherente consigo mismo. Tiende a la  
conservación, aprecia su propia existencia y todo cuanto

<sup>32</sup> Sócrates, en Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VII, 3, 1145 b 21-27; Platón, *Protágoras*, 345 d; *Gorgias*, 509 e; *Timeo*, 86 d.

<sup>33</sup> Sócrates, en Aristóteles, *Ética a Eudemo*, I, 5, 1216 b, 6-8. Jenofonte, *Memorables*, III, 9, 5. Véase P. Hadot, *Qu'est ce que la philosophie antique?*, París, Gallimard, Folio Essais, 1995, p. 63. Trad. cast.: *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

le ayuda a salvaguardarla. Eso es lo característico de todo ser vivo. Pero lo mismo puede decirse de ese Ser Vivo que es el Mundo, el Universo en su totalidad, lo que es tanto como decir que el Universo es racional, porque lo propio de la Razón es precisamente la coherencia «lógica» consigo misma, sustraída a cualquier contradicción interna. No existe más que una sola y única Razón, en nosotros y en el Cosmos. Pero aunque Naturaleza y Razón concuerden, ello no significa que la Naturaleza sea incorpórea. Para los estoicos todo tiene carácter corporal, y precisamente lo característico del cuerpo es ser orgánico y estar organizado, es decir, ser coherente consigo mismo. La Razón del cuerpo del mundo, su racionalidad, viene a ser una suerte de programa interno, de programa genético que preside desde el interior tanto el desarrollo de todo ser vivo (lo que los estoicos denominan «razones seminales») como la expansión del Ser Vivo cósmico, que rige de este modo el curso de la Naturaleza universal (el Destino). En esta idea de la coherencia racional de la Naturaleza universal se basa la famosa tesis estoica del Eterno Retorno: «Eterno» porque la Naturaleza no puede dejar de crear constantemente, teniendo en cuenta su poder y bondad, y «Eterno Retorno» puesto que la Naturaleza, al ser racional, genera de entrada un Universo finito, y justamente porque es racional —pero repitiéndose eternamente— la Naturaleza no puede sino repetir el Universo perfecto y finito que genera eternamente<sup>14</sup>. Lo

<sup>14</sup> Véase Victor Goldschmidt. *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1953, p. 99.

cual implica que cada instante, cada acontecimiento, cada individuo y el Universo entero se repiten eternamente, por lo que el sabio no puede sino aceptar con entusiasmo y amor cada instante, cada acontecimiento, y finalmente ese Todo del que forma parte (D., II, 5, 25), que es deseo de la Razón y de la Naturaleza universales<sup>35</sup>. Pues aquello que *es*, es aquello que *debe ser*: el ser *es* el bien. Coherencia consigo mismo, concordancia consigo mismo, no otra cosa constituye el bien tanto para el Universo como para el individuo.

Encontramos aquí un principio de acción eminentemente estoico. Séneca lo formula de esta manera: «Querer siempre lo mismo, despreciar siempre lo mismo», es decir, ser siempre perfectamente coherente consigo mismo. Y continúa: «No es necesario añadir ninguna restricción, por pequeña que sea, como “a condición de que aquello que se quiere sea moralmente bueno”, pues la misma cosa no puede gustarnos de manera universal y constante salvo que sea moralmente correcta»<sup>36</sup>. Zenón, el fundador del estoicismo, ya había dicho que el bien consiste en «vivir de modo coherente, es decir, según una regla vital simple y armoniosa; pues quienes viven en la incoherencia son desdichados»<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Sobre las semejanzas y diferencias con el amor fati de Nietzsche, véase P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, op. cit., pp. 160-164.

<sup>36</sup> Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, 20, 2-5.

<sup>37</sup> Zenón, en Diógenes Laercio, VII, 87, LP, p. 847; *Les Stoïciens*, t. 1, op. cit., p. 44.

## Epicteto, liberto y filósofo

No sabemos en qué momento consiguió Epicteto la libertad ni cuándo inauguró su escuela filosófica en Roma. En todo caso, fue obligado al destierro por Domiciano en el año 90, al igual que los más prestigiosos profesores de filosofía de Roma. Cabe suponer, pues, que impartía clases allí desde hacía algún tiempo. A causa del exilio se estableció definitivamente en Nicópolis, donde fundó una escuela que conocería un gran éxito, puesto que contaba con numerosos alumnos llegados de lejos y era visitada por renombradas personalidades.

Simplicio, comentador del *Manual*, explica que Epicteto llevaba en Roma una vida en extremo sencilla, sin cerrar jamás la puerta de su vivienda, que tan sólo disponía de un lecho de paja y de una estera de junco. No se casó nunca, aunque en su vejez, tras acoger al hijo de un amigo sin medios para criarlo, buscó a una mujer como ama de cría del pequeño<sup>38</sup>. El emperador Adriano le dio testimonio de su interés. Y por más que, tras la llegada al poder del emperador Nerva, las persecuciones de los «tiranos», como acostumbra a llamarlos Epicteto, contra los estoicos habían cesado definitivamente, el recuerdo de la época negra que va de Nerón a Domiciano no dejó de estar presente en su memoria, y citaba siempre como ejemplo de ejercicio propio del filósofo la confrontación con un tirano que amenaza con dañar su cuerpo, pero sin efecto alguno sobre su libertad. Se estima que su muerte acaeció hacia el año 130.

<sup>38</sup> Simplicio, *Commentaire sur le Manuel d'Epictète*, op. cit., XV, 40-45; XLIV, 77-80.

### 3. LAS DISERTACIONES DE EPICTETO

Sabríamos muy poco sobre las enseñanzas y la doctrina de Epicteto si Arriano, discípulo suyo, no hubiera redactado las *Disertaciones* y el *Manual*. Al igual que su maestro Musonio, Epicteto no dejó ningún escrito. Ambos se contentaron simplemente con enseñar. Esta resolución, que fue también la de Sócrates, nos da a entender que estos filósofos consideraban que la verdadera filosofía reside en el dinamismo del diálogo vivo, capaz de exhortar a los oyentes a vivir de una forma filosófica, y no en el monólogo estereotipado característico de la obra literaria.

#### **Las *Disertaciones* sólo reflejan una parte de las enseñanzas de Epicteto**

De hecho, las *Disertaciones* redactadas por Arriano<sup>39</sup> nos transmiten de manera harto imperfecta las enseñanzas de su maestro, y ello por varias razones. La primera es que sólo recogen una parte de los cursos de Epicteto. Para entender esto es necesario recordar brevemente la historia de la enseñanza filosófica posterior a Sócrates<sup>40</sup>. Hasta el primer siglo antes de nuestra era, los métodos de enseñanza preferidos por todas las escuelas filosóficas eran el

<sup>39</sup> Acerca de los títulos griegos de esta obra, véanse las interesantes observaciones de P. P. Fuentes González, «Épictète», op. cit., p. 123-125.

<sup>40</sup> Véase P. Hadot, *Qu'est ce que la philosophie antique?*, op. cit., pp. 163-170 y 231-235.

método dialéctico, el diálogo entre maestro y discípulo según el modelo de la dialéctica socrática, platónica o aristotélica, y el método retórico, un largo y continuo discurso ofrecido por el maestro en respuesta a la pregunta de algún alumno, método ya en vigor entre los sofistas del siglo v a. C., según Cicerón<sup>41</sup>. Esa enseñanza basada antes que nada en la conversación, en la discusión, parece haber sido la propia de las escuelas fundadas en Atenas por Platón, Aristóteles, Zenón y Epicuro, instituciones que contaban con un espacio propio para desarrollar sus actividades escolares, dirigidas desde su apertura por una sucesión ininterrumpida de jefes de escuela y organizadas según un reglamento interno. Pero cuando muchas de estas instituciones comenzaron a desaparecer, a partir del primer siglo antes de nuestra era, la enseñanza filosófica, que se extendería a muchas ciudades importantes, adoptó otra forma. En aquel momento se hizo patente la necesidad de retornar a las fuentes, de explicar y comentar los textos de los fundadores de las diferentes tendencias filosóficas, es decir, los diálogos de Platón, los tratados de Aristóteles, los textos de Crisipo y de Epicuro. La enseñanza filosófica adoptó por entonces esa forma exegética que ha mantenido más o menos hasta nuestros días. Con todo, tampoco se dejarían completamente de lado los métodos dialéctico y retórico.

En los siglos primero y segundo de nuestra era, y por tanto en tiempos de Musonio y Epicteto, los cursos de

<sup>41</sup> Cicerón, *De las fines*, II, 1.

filosofía pasaron a constar, pues, de dos partes bien diferenciadas. La primera, dedicada al comentario y exégesis de los textos fundacionales de cada escuela, que podían estar a cargo del maestro o de un alumno (D., I, 10, 8), bajo la mirada atenta del profesor. En el caso del estoicismo, los textos para comentar eran sobre todo de Crisipo, pero también de los seguidores de la mejor tradición ortodoxa, es decir, a juicio de Epicteto, Arquímedes y Antípatro (D., III, 21, 7). No es esta parte del curso la que cubren las notas tomadas por Lucio o Arriano. Así pues, apenas conocemos el modo en que Musonio y Epicteto comentaban a Crisipo y a los demás autores estoicos, ni cómo, en tales ocasiones, presentaban el conjunto del sistema dividiendo la exposición según las tres secciones tradicionales: lógica, física y ética. No puede decirse por tanto, como se hace tantas veces, que en el primer y segundo siglo de nuestra era la enseñanza se limitaba al terreno ético de la filosofía. Sencillamente, deberemos reconocer que en realidad sabemos muy poco del modo en que ésta se impartía. Claro que, gracias a las *Disertaciones* de Epicteto, sabemos que esa sección exegética del curso sin duda existía: muchas veces se alude en el libro a los comentarios de texto o a ejercicios de lógica que acababan de realizarse en la sala de estudio<sup>42</sup>. Por otra parte sabemos, gracias al propio Epicteto, que Musonio concedía gran importancia al estudio de la lógica y la

<sup>42</sup> Comentarios de texto: D., I, 10, 8; II, 21, 10-11; III, 21, 7; *Manual*, cap. 49; ejercicios de lógica, I, 26, 1 y 13. Sobre los métodos de enseñanza de Epicteto, véase I. Bruns, *De Schola Epicteti*, Kiel, 1897.

dialéctica. Cierta día, Musonio propuso a Epicteto (D., I, 7, 32) un ejercicio de lógica consistente en descubrir la premisa omitida de un silogismo<sup>43</sup>. Epicteto no consiguió resolverlo, y Musonio le riñó por ello. Entonces Epicteto le dijo: «Al menos yo no he incendiado el Capitolio». A lo que Musonio respondió: «La parte omitida es precisamente el Capitolio»<sup>44</sup>. Lo que significa que para Musonio un error lógico equivalía a un error moral.

Pero el curso constaba igualmente de una segunda parte en la cual, tras utilizarse en la primera el nuevo método de enseñanza, es decir, el comentario, se recuperaba el antiguo: la dialéctica o la retórica, es decir, la conversación, el diálogo entre maestro y discípulo. Sabemos por ejemplo que tras sus comentarios de texto, el platónico Tauro, que daba clases en Atenas en el siglo II, pedía a sus alumnos que le plantearan preguntas. El autor que nos explica esto aporta un ejemplo<sup>45</sup>. A un oyente que le preguntó si el sabio se deja arrastrar por la cólera, Tauro le respondió con un largo discurso, es decir, recurriendo al método retórico.

Epicteto consideraba la parte exegética del curso indispensable sin duda, pero peligrosa, pues el maestro de filosofía se exponía a la tentación de jactarse de su sutileza

<sup>43</sup> Este silogismo incompleto se denomina también «entimema», véase J. Barnes, *Logic and Imperial Stoic*, Leyde, Brill, 1997, p. 145, § 32. J. Barnes cita a Alejandro de Afrodiasias, *Commentaire sur les Topiques*, p. 19, 16.

<sup>44</sup> Como se sabe, el Capitolio se incendió en el año 69, y la expresión se convirtió en proverbial. J. Souilhé, Epicteto, *Disertaciones*, I, 33. Cita de Cicerón, *De la amistad*, 11, 37; Plutarco, *Tiberio Graco*, 20, 4.

<sup>45</sup> Aulo Gelio, *Noches áticas*, I, 26.

a la hora de comentar los textos más difíciles<sup>46</sup> y de contentarse con la simple admiración de los alumnos en lugar de intentar que abrazaran la conversión a una vida mejor (D., III, 21, 8): «¿Y entonces para qué abandonan los jóvenes patria y familia, para escuchar cómo comentas cosas sin importancia?». Y añadía: lo importante para los discípulos llegados con intención de aprender filosofía es ganar la paz espiritual, adquirir un sentido de comunidad y la facultad de aceptar todo cuanto sucede. A eso debe aspirar el discurso del filósofo. Por lo demás, Epicteto expone claramente su modo de pensar cuando afirma (D., II, 23, 46): «A veces se cree que desprecio el estudio de la lógica y de los teoremas. No lo desprecio, pero critico la dedicación única a ese estudio y poner en él todas nuestras esperanzas».

Y para ilustrar sus palabras (D., III, 23, 29) Epicteto propone el ejemplo de Musonio, quien decía: «Si disponéis de tiempo para alabarme significa que mis enseñanzas son vanas». «Pues —proseguía Epicteto—, Musonio hablaba de tal manera que cada uno, sentado junto a él, pensaba que estaba aireando sus defectos, hasta tal punto conocía nuestro estado de ánimo a cada instante, hasta tal punto le exponía a cada uno sus debilidades». En el prefacio a las *Disertaciones*, Arriano explica también que Epicteto «tenía seguramente como mayor objetivo orientar el espíritu de sus oyentes hacia el bien»<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> Es el tema de *Disertaciones* III, 23. Véase *Manual*, 49.

<sup>47</sup> *Salutación de Arriano a Lucio Gello*, al comienzo de las *Disertaciones*, 5.

Ese momento para el diálogo exhortatorio resultaba por lo tanto esencial, a juicio de Epicteto. Por eso Arriano publicó preferentemente las notas que había tomado sobre esa parte del curso. Gracias a él podemos hacernos una idea del modo en que su maestro mantenía estas conversaciones con los alumnos.

Por desgracia, es necesario señalar sobre esta segunda parte del curso que Arriano sólo pudo transcribir lo que había oído durante los pocos años, alrededor del año 10, en que residió en Nicópolis. Seguramente Epicteto diría otras muchas cosas a lo largo de su época como profesor. Por otra parte, Arriano escribió ocho volúmenes de *Disertaciones*: cuatro se han perdido, y sólo los conocemos por algunas citas de autores posteriores. Convendrá, pues, resignarse y dar por perdida una gran parte de las enseñanzas de Epicteto.

**Arriano se esforzó por reproducir fielmente los discursos de Epicteto que escuchó, pero sin dejar de intercalar sus observaciones personales**  
Suele discutirse el papel desempeñado por Arriano en la redacción de las *Disertaciones* de Epicteto<sup>48</sup>. Durante mucho tiempo se creyó que Arriano había transcrito escrupulosamente lo que escuchó, y que incluso podía haberse servido de un estenógrafo para anotarlo. Por el contrario,

<sup>48</sup> Véanse los detalles de la controversia y bibliografía en P. P. Fuentes González, «Épictète», op. cit., pp. 121-123 y en I. Hadot, Simplicio, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, op. cit., Introducción, pp. 154-155.

en 1967, Theo Wirth<sup>49</sup> intentó demostrar que no se contentó con reproducir simple y llanamente los discursos de Epicteto, sino que con la publicación de sus notas de curso quiso empezar a ser considerado ese nuevo Jenofontes al que aspirará a parecerse más tarde en sus diferentes escritos. Por eso habría redactado en forma de obra literaria las *Disertaciones* de ese nuevo Sócrates que fue Epicteto.

Finalmente, al parecer, lo más sensato es adoptar una postura intermedia. Y en primer lugar, tener en cuenta las explicaciones del propio Arriano en la salutación incluida como dedicatoria a cierto Lucio Gelio:

«Ni redacté de manera literaria los discursos de Epicteto, del modo en que sería posible redactar de forma literaria unas palabras de este tipo [es decir, como hicieron Platón y Jenofonte en relación con las palabras de Sócrates], ni fui yo, que digo no haberlos redactado de manera literaria, quien los dio al público»<sup>50</sup>.

En las líneas siguientes Arriano confronta decididamente esos dos niveles característicos de la composición literaria antigua: por una parte, el *hypomnema*, el conjunto de notas sin pretensiones literarias que podían servir eventualmente como materiales para alguna obra futura; y por otra, el *syngamma*, es decir, el texto redactado en forma literaria, con una estructura elaborada y un estilo refinado: «Cuanto le oí decir, todo aquello de lo que hablaba, me esforcé por transcribirlo en la medida de lo posible con

<sup>49</sup> Th. Wirth, «Arrians Erinnerungen an Epiktet», *Museum Helveticum*, 24, 1967, pp. 149-189 y 197-216.

<sup>50</sup> *Salutación de Arriano a Lucio Gelio*, situada al inicio de las *Disertaciones*, 1.

sus propias palabras con el fin de escribir cuidadosamente unas notas (*hypomnemata*) para acordarme más adelante de su pensamiento y de la franqueza de éste. Así pues, estas notas son, como resulta natural, similares a esas palabras que, llevado por las circunstancias presentes<sup>51</sup>, uno dirige a un interlocutor, y de ningún modo como las que se redactan (*syngramma*) con intención de encontrar más adelante lectores. Por esa razón no sé cómo estas notas, sin mi consentimiento y desde mi ignorancia, han ido a parar a manos de la gente. Por otra parte, no concedo mayor importancia al hecho de parecer incapaz de redactar una obra con forma literaria, ni tampoco Epicteto lo hacía si alguien menospreciaba su estilo, pues está claro que cuando hablaba tan sólo pretendía orientar la disposición interior de sus oyentes hacia lo mejor».

Wirth duda de la sinceridad de sus palabras afirmando que Arriano se sirve del tono humilde propio del prólogo de cualquier libro. Sin embargo, podemos encontrar un primer indicio importante en favor de su honestidad. Mientras los demás textos de Arriano están escritos con estilo arcaizante, es decir, en la lengua literaria característica de la época clásica (ática o jónica), que había dejado de utilizarse cotidianamente en tiempos del autor, el dialecto de las *Disertaciones* y del *Manual* es el que los antiguos gramáticos denominaban *koiné*, lo cual demuestra que no tenía intención de dar forma literaria a los discursos de

<sup>51</sup> *Autothen*: con dos sentidos posibles, «espontáneamente», o bien «de improviso, sin preparación previa».

Epicteto. La *koiné* era la lengua griega hablada tras las conquistas de Alejandro, y por lo tanto a partir del siglo iv antes de nuestra era, en los reinos helenísticos y más tarde en el Imperio romano. Dentro del extraordinario crisol de poblaciones y culturas que caracteriza esa época, el vocabulario y la sintaxis griega habían evolucionado por influencia de las diferentes lenguas nacionales habladas en ese inmenso Imperio, donde la *koiné* era la lengua común utilizada por los pueblos más diversos pero, también, por numerosos escritores. En opinión de los puristas suponía, evidentemente, un estilo decadente en comparación con la elegancia ática. Este uso de la *koiné* se corresponde con el carácter oral de los discursos de Epicteto. Arriano opone claramente, como ya hemos dicho, el estilo oral de las palabras de Epicteto y el que sería propio de una hipotética obra destinada a los lectores.

Wirth centra su atención en el relato de las conversaciones privadas que Epicteto mantuvo con diferentes personajes y que debieron de desarrollarse en la intimidad. Arriano podría habérselas inventado, pero, por una parte, es muy posible que determinadas amonestaciones de Epicteto, dirigidas a unos interlocutores concretos, pasaran efectivamente al dominio público. Epicteto hablaba sin tapujos e incluso tenía cierta tendencia a la grosería. Y, por otro lado, el propio Epicteto pudo haber expuesto algunos diálogos de carácter personal a sus discípulos a modo de ejemplos. Arriano parece, por tanto, no haberse inventado nada.

Pero también es posible que pudiera intercalar algunas intervenciones propias, de manera más o menos discreta,

para otorgar cierto aire de creación literaria a su obra. Antes que nada, es lícito preguntarse si el orden de los capítulos no sería elegido cuidadosamente; lo cual significaría, ciertamente, que los discursos no se ofrecen en orden cronológico. Por ejemplo, Arriano sitúa al comienzo de las *Disertaciones*, como hace igualmente al comienzo del *Manual*, un capítulo relativo al discernimiento de las cosas que dependen de nosotros y de las que no dependen de nosotros. Posiblemente quiso subrayar de esta forma la relevancia que Epicteto concedía a esa doctrina para él fundamental. Y se descubren también extravagancias, a veces difícilmente explicables, en la constitución de los capítulos. Por ejemplo, en D., III, 8, 7 la historia narrada no tiene nada que ver con el capítulo sobre las representaciones en donde se inscribe.

Sin entrar en polémicas técnicas sobre estos asuntos, cabe pensar que las *Disertaciones*, tal como las redactó Arriano, se sitúan en un nivel intermedio entre el estado de simples notas informes (*hypomnemata*) y el estado de obra literaria completa y hábilmente elaborada (*syngramma*). T. Dorandi<sup>52</sup> no se equivoca al llamar la atención sobre tales estadios intermedios, recordando en especial el caso del médico Galeno. Como hemos visto, Arriano se quejaba de que circularan sin su permiso copias de su redacción de las *Disertaciones*. Lo mismo le sucedió a Galeno<sup>53</sup>, que

<sup>52</sup> T. Dorandi, *Le Stylet et la Tablette*, París, Les Belles Lettres, 2000, pp. 78-80.

<sup>53</sup> He extraído esta comparación de S. L. Radt, «Zu Epiktets Diatriben», *Mnemosyne*, 43, 1990, p. 365. Cito la traducción de P. Moraux, *Galien de Pergame. Souvenirs d'un médecin*, París, Les Belles Lettres, 1985, p. 153.

explica meritoriamente lo que ocurrió en su caso, seguramente parejo al de Arriano. Galeno acostumbraba a redactar para sus amigos o alumnos notas (*hypomnemata*) o prontuarios relativos a sus cursos: «Esas obras no habían sido escritas para su publicación, sino adaptadas a las capacidades y necesidades de quienes me las pidieron: resulta, pues, natural que algunas secciones fueran demasiado extensas y otras demasiado breves, y que el estilo y forma de transmisión de las propias enseñanzas estuvieran a veces logrados y otras dejaran bastante que desear». Como puede verse, existían en la Antigüedad obras que, como algunas de las escritas por Galeno o como las *Disertaciones* de Epicteto, se encontraban, por así decirlo, a mitad de camino entre las simples notas y el tratado compuesto con refinada forma literaria. A veces el autor disponía primeramente de unas sencillas notas a las que, después, pasaba a dotar en parte de forma literaria, conservando, también en parte, su estado de simple esbozo, sin intención de destinarlas a un público amplio sino de ofrecerlas únicamente a un grupo de amigos o alumnos. Los cuales, a su vez, realizaban copias para sus allegados, y de este modo los textos se iban multiplicando progresivamente. El autor se veía obligado entonces a publicar la obra con el fin de evitar falsificaciones. Probablemente, es lo que le sucedió a Arriano. A buen seguro conservó cuidadosamente las notas que había tomado cuando escuchaba a Epicteto, pasándolas a limpio con posterioridad, tal vez para proporcionarles mayor legibilidad y mejorar su estilo, aunque sin dejar de conservar fielmente, como él mismo señala,

la terminología (en especial, la de carácter técnico) utilizada por su maestro. Al igual que Galeno, sin duda se las ofreció a algunos amigos para ver cómo, poco a poco, iban extendiéndose entre el público. Lo que en su opinión constituía un problema era que se estaba difundiendo un escrito, bajo su autoría y la de Epicteto, con escaso valor literario, al haberse redactado en el idioma de la *koiné*. Aunque en realidad poco importa, dice Arriano, ya que Epicteto no concedía la menor importancia a la pureza de estilo. A este respecto puede resultar significativo recordar una conversación entre el filósofo y cierto retórico que se encontraba en Roma para un proceso relacionado con un cargo que solicitaba (D., III, 9). Éste entró en la sala de estudio<sup>34</sup> y pidió a Epicteto que le aconsejara sobre el asunto. Epicteto le respondió que no podía aconsejarle nada y que, si se había presentado allí creyendo que podía ayudarle era porque creía que estaba ante un mercader de verduras o un zapatero: «Conversar con uno u otro hombre supone aprender a conocer sus juicios, y a la vez mostrarle los propios... Conozcámonos mutuamente. Si nuestro algún juicio poco válido, sácalo fuera de mí; si te ocurre a ti, somételo a discusión. Pero no es eso lo que quieres hacer, sino que te has dicho a ti mismo: “Estamos aquí de paso y, mientras esperamos a que parta nuestro navío, podríamos ir a ver a Epicteto para que nos diga algo”. Y después, cuando te vayas, pensarás: “Qué poco

<sup>34</sup> Es lo que se deduce de lo que viene a continuación, donde parece, como destaca Epicteto, que el retórico se hubiera dicho: «Mientras espero la partida de mi navío voy a ver lo que explica Epicteto en su curso».

fuste tiene este Epicteto. Sólo sabe hablar recurriendo a incorrecciones y barbarismos”».

### **Breve resumen del contenido de las *Disertaciones***

Los discursos de Epicteto recogidos por Arriano adoptan varias formas. A menudo comienzan en forma de exposición filosófica, ortodoxa e impersonal, para pasar rápidamente al diálogo, es decir, a la objeción u observación planteada por algún interlocutor ficticio o real, lo cual lleva a Epicteto al uso del «tú» según el desarrollo del método dialéctico. Pero esa dialéctica nunca se muestra de manera pura, puesto que el filósofo se dirige a unos interlocutores reales a los que apostrofa de forma a veces un tanto brusca. Aparecen también algunos diálogos con visitantes, otros mantenidos con diferentes personajes, entre ellos el propio Musonio, e historias sobre su antiguo amo, Epafrodito. Habla con sus discípulos de las dificultades que éstos experimentan a la hora de llevar a la práctica la vida filosófica, ya sea por la nostalgia que sienten al estar tan lejos de sus familias y patrias, porque se están preparando para regresar a su país y hacer carrera, o porque están pensando en convertirse, también ellos, en profesores de filosofía. Muchas veces habla de sí mismo, de sus recuerdos, de sus experiencias, dejándose llevar en ocasiones por piadosas efusiones sentimentales (D., I, 16, 20).

Uno de los fundamentos de las *Disertaciones*, al que Epicteto vuelve más a menudo, es la crítica a sus discípulos porque entienden la filosofía de modo libresco, escolar

y sofisticado (D., II, 23, 42): «Hombre, tu idea era ser capaz de emplear, en conformidad con la naturaleza, las representaciones que surgen ante ti, y ver cumplidos tus deseos evitando lo que no te gusta sin conocer nunca el fracaso, sin caer jamás en la desdicha, libre, sin trabas, liberado de toda coacción, en entera concordancia con el gobierno de Zeus, obedeciéndole, complaciéndole, sin reconvénir a nadie, sin criticar a nadie, capaz de declamar estos versos con toda tu alma: “Guíame, Zeus, y tú, Destino”<sup>11</sup>». Luego, pese a animarte tal propósito, por el hecho de agradarte alguna expresión o determinados preceptos, te quedas ahí y decides no avanzar más». Este fragmento sirve de transición a lo que sigue después, pues tiene el mérito de resumir con bastante fidelidad el contenido tanto de las *Disertaciones* como de este *Manual* cuyo análisis ahora iniciamos, y en el que encontraremos la descripción de esa vida filosófica propuesta por Epicteto.

<sup>11</sup> Este verso sirve como conclusión del *Manual*.

#### 4. EL MANUAL

##### **Análisis del *Manual* desde la perspectiva de las enseñanzas generales de Epicteto**

Simplicio, el comentarista neoplatónico del *Manual*, nos dice que Arriano quiso reunir en este librito las enseñanzas más útiles e indispensables incluidas en las *Disertaciones*<sup>56</sup>. Pero para entender mejor lo que Arriano quiso hacer exactamente y a qué público se dirigía, deberemos analizar antes con atención el contenido de esta breve obra mediante el comentario de cada capítulo, que servirá, así lo espero, para facilitar la lectura de este texto en ocasiones enigmático. He acompañado los diferentes capítulos o grupos de capítulos del *Manual* de unos títulos que permitirán hacerse una mejor idea de su contenido. Tales títulos no son obra de Arriano, sino que deben considerarse exclusivamente en términos de ayuda a la comprensión.

##### **1-6. EL DISCERNIMIENTO DE LO QUE DEPENDE DE NOSOTROS Y LO QUE NO DEPENDE DE NOSOTROS**

El *Manual* se inicia con un grupo de capítulos dedicados al discernimiento de lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros. Arriano consideró, con razón,

<sup>56</sup> Simplicio, *Commentaire sur le Manuel d'Epictète*, op. cit., P (Prólogo), § Hadot.

que tal distinción resultaba fundamental dentro del pensamiento de Epicteto. Así se convierte en tema de todo el primer capítulo que abre las *Disertaciones* y de los seis primeros del *Manual*. En ese primer capítulo se explica que el discernimiento separa aquello que depende de nosotros, como el juicio, el deseo o el impulso a la acción, de aquello que no depende de nosotros, es decir, las cosas del mundo, como la riqueza, la salud, la fama, etc. Esa forma de discernimiento nos hace libres y dichosos, a condición de que se convierta en regla de todos los juicios que motivan nuestros deseos e inspiran nuestras acciones (1, 1-5). Discernir así permite conocer lo que debemos desear, lo que debemos aborrecer y la manera en que debemos actuar (2). Será necesario, pues, aplicar ese discernimiento en nuestros juicios en relación con cada deseo, con cada acción (3-4). Sólo reconociendo eso que depende de nosotros, es decir, el juicio (5) y el uso de las representaciones (6), podemos conocer eso de lo que somos responsables, eso que nos es propio.

Casi todos los capítulos del *Manual* expondrán, de un modo u otro, la aplicación de esta distinción fundamental.

### **1, 1-5. La aplicación de la regla del discernimiento a la disciplina del juicio**

Este grupo de sentencias afirma sucesivamente la necesidad del discernimiento, definiéndolo mediante ejemplos (1, 1), para precisar después la contraposición del ámbito de la libertad y el de la esclavitud (1, 2). En ellas se destaca

igualmente que la aplicación del discernimiento nos hace felices (1, 3), pero que supone elegir entre dos formas de vida absolutamente incompatibles entre sí (1, 4). Finalmente, ese discernimiento se revela como la regla que debe regir todos los juicios de valor que orientan nuestra conducta (1, 5).

### **1, 1. Es preciso discernir entre lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros**

La necesidad de ese discernimiento reaparece en casi todas las páginas de las *Disertaciones*, presentándose como el punto de partida de la filosofía (D., I, 22, 9): «¿En qué consiste la educación [es decir, la formación filosófica]? Consiste en discernir, de entre todas las cosas, aquellas que dependen de nosotros y aquellas que no dependen de nosotros». Ese modo de discernimiento es el fundamento de todo arte de vivir (D., I, 1, 21): «¿Qué ha de tener presente el espíritu en tales circunstancias<sup>57</sup>? Nada más que discernir: ¿qué me es propio, qué no me es propio? ¿Qué está en mis manos hacer, qué no está en mis manos hacer? Debo morir [debiendo entenderse: eso no depende de mí]. ¿Debo además hacerlo entre lamentos [debiendo entenderse: eso depende de mí, lamentarse o no lamentarse]?».

En realidad, esta regla de discernimiento es consecuencia del primer principio del estoicismo que enunciamos antes. El estoicismo tradicional opone, como ya hemos dicho,

<sup>57</sup> El contexto evoca el momento de la muerte de Plaucio Laterano por orden de Nerón.

la esfera de la moralidad, es decir, de la libertad de elección entre el bien moral y el mal moral, y la esfera de las cosas «indiferentes», ni buenas ni malas moralmente, que son ajenas a nuestra libertad. Epicteto propone una diferenciación similar. A la esfera de la moralidad corresponde en su caso el ámbito de las cosas que dependen de nosotros; a la esfera de las cosas indiferentes, el ámbito de las cosas que no dependen de nosotros<sup>58</sup>. Cabe constatar, por ejemplo, que la lista de cosas indiferentes, tal como las enumera el antiguo estoicismo (el cuerpo, nuestros bienes o la opinión que los demás tienen de nosotros) coincide exactamente con la lista de cosas que, según Epicteto (1, 1), no dependen de nosotros, como la salud, la riqueza o la reputación<sup>59</sup>.

Como ejemplo de cosas que dependen de nosotros Epicteto cita las tres actividades del alma: el juicio, el deseo (o aversión) y la tendencia a la acción (o el rechazo de la misma), tres actividades que se desempeñan con rectitud o de mal modo. Estas tres actividades del alma juegan un papel importante en las *Disertaciones* y también en el *Manual* (1, 1), pues en ellas se basa la división en tres partes de los ejercicios filosóficos (D., III, 2, 1-2): «Existen tres ámbitos (*topoi*) en los que debe ejercitarse quien desee convertirse en un hombre perfecto: 1. El ámbito relativo a los *deseos* y las *aversiones*, a fin de no verse frustrado con respecto a lo deseado y de evitar aquello que se intenta eludir; 2. El ámbito relativo a la *tendencia a la acción* y al *rechazo de*

<sup>58</sup> Para una equivalencia entre las cosas indiferentes y las cosas que no dependen de nosotros, véase cap. 32, 2.

<sup>59</sup> Véase Diógenes Laercio, VII, 102 y 104, LP, pp. 854-855; *Les Stoïciens*, I, pp. 48-49.

la acción, y de manera general, lo concerniente a lo que conviene hacer (*kathekon*), con el fin de actuar de un modo ordenado, con racionalidad y sin negligencia; 3. El ámbito en el cual se trata de apartarse del error y de las insuficiencias de la razón y, en definitiva, de cuanto se relaciona con el *asentimiento* [que se concede a los juicios]».

Existen, por lo tanto, tres disciplinas a las que se aplica la filosofía: las disciplinas del deseo, de la acción y del juicio. Y leyendo el *Manual* encontraremos muchos capítulos dedicados a cada una de ellas.

Podría pensarse, al proponer esta clasificación, que Epicuro está citando la teoría platónica de las tres partes del alma: la parte deseante; la parte irascible, que llama a la acción; y la parte racional, que juzga y concede su asentimiento. Platón basa por lo demás en esta división su teoría de las virtudes, es decir, del ejercicio filosófico. La templanza será la disciplina de los deseos; el coraje, la disciplina de la acción; y la sabiduría, la disciplina de la razón. Sin embargo, surge una diferencia esencial. Para Platón las partes del alma aparecen jerarquizadas y se corresponden igualmente con la jerarquía social de la República: el deseo es propio de los artesanos; la parte irascible, de los guerreros; y la razón de los gobernantes-filósofos. Es la razón, absolutamente buena, la que impone su ley al deseo y a la acción, ambos de carácter inferior e irracional y capaces de acarrear el mal al alma<sup>60</sup>. En el caso de Epicuro es la razón por entero la que es juicio, impulso a la acción y deseo: las tres

<sup>60</sup> Platón, *República*, IV, 436 b y ss.

actividades se encuentran al mismo nivel. El alma racional puede, por tanto, a partir de su elección de vida, convertirse por sí misma en buena o mala.

El primer capítulo nos presenta de diversas maneras la contraposición de lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros. Será preciso reconocer de entrada que admitir tal oposición implica una transformación total del modo de entender las cosas y una toma de conciencia de los verdaderos límites de nuestra responsabilidad. Solemos pensar que nuestras preocupaciones y problemas proceden de las cosas que nos ocurren, como, por ejemplo, la enfermedad o la pobreza. Pero si admitimos ese discernimiento nos daremos cuenta de que, en realidad, somos nosotros los responsables de nuestras desdichas. Descubriremos que nuestros juicios dependen de nosotros, y que son las representaciones que nos hacemos de las cosas las que nos sumergen en un estado de incertidumbre, inquietud y confusión (5), porque creemos que las cosas que no dependen de nosotros pueden acarrear-nos males, pese a que sólo cabe hablar de bien y mal en relación con lo que depende de nosotros, en relación con el bien moral y el mal moral. Aplicar tal discernimiento supone también descubrir, al mismo tiempo, que no tenemos responsabilidad alguna en el ámbito de lo que no depende de nosotros, que todos esos acontecimientos que pueden producirse deben sernos completamente indiferentes, puesto que no tienen la menor relación con nuestro bien o con nuestro mal moral. Finalmente, no somos responsables más que de nuestros buenos o malos

juicios, de nuestros buenos o malos deseos, de nuestras buenas o malas acciones. Es el ámbito en el que se expresa nuestra libertad.

## 1, 2. Libertad y esclavitud

Existe un elemento común y esencial que comparten las tres actividades del alma (deseo, tendencia a la acción y juicio): la libertad a la hora de elegir una forma de vida, eso a lo que Epicteto se refiere con un término de difícil traducción, la *prohairesis* (elección fundamental de vida). El prefijo *pro-* revela un aspecto de primacía, de condición previa absoluta y anterior a cualquier otra cosa. Se trata de la elección fundamental anterior a cualquier elección particular. Lo que para él, al igual que para todos los estoicos, caracteriza al hombre es su núcleo de libertad indestructible, invulnerable, representado precisamente por «aquello que depende de nosotros», aquello de lo que somos únicos responsables (D., I, 12, 32). Somos libres en nuestros juicios, en nuestros deseos, en nuestra decisión a la hora de actuar. Podemos elegir nuestra actitud moral, determinar el sentido y objetivo de nuestra existencia. Nuestra elección de vida se realiza de modo independiente, con libertad, sin trabas<sup>61</sup>. Ni siquiera la divinidad puede obligar al hombre a juzgar, a desear y a actuar de manera diferente a como éste quiere. Porque, entonces, se contradiría a sí mismo (D., I, 1, 23; IV, 5, 34): «Pues si los dioses

<sup>61</sup> D., I, 17, 02-27; III, 28, 24.

expusieran a coacción u obligación, ejercidas por ellos mismos o por otros, esa parte que han extirpado de ellos para entregárnosla a nosotros, ya no serían dioses». Y si la divinidad no puede forzarnos a elegir una forma de vida, tampoco el tirano puede (D., I, 18, 17): «¡El tirano me encadena!». ¿El qué? La pierna. “Pero me cortará...”. ¿El qué? La cabeza. ¿Qué no te encadenará ni te cortará? Tu elección de vida<sup>62</sup>. Un interlocutor ficticio apunta cierta objeción (D., I, 29, 9): «Así pues, filósofos, ¿lo que enseñáis es el desprecio a los reyes?». O también (D., IV, 7, 33): «No somos ni carne, ni huesos, ni nervios, sino el principio que los gobierna, el principio que rige las representaciones [las imágenes interiores] y que toma conciencia. “¡Pero tales principios llaman a despreciar las leyes!” [...]. ¡Lo que ordena un loco no es ley!». Eso era precisamente lo que emperadores como Nerón, Vespaciano o Domiciano reprochaban a los estoicos, esa libertad interior que no puede ser en absoluto sometida. Y de principio a fin de las *Disertaciones* subyace el recuerdo de esos tiranos que persiguieron a los estoicos, y de los que afortunadamente se libró Roma tras el ascenso al poder de Nerva.

Pero no conviene olvidar que esta elección de vida puede ser buena o mala (D., I, 29, 1): «La esencia del bien es la elección de una vida (*prohairesis*) determinada de otro modo, la esencia del mal es la elección de una vida determinada de cierta manera». O también (D., II, 23, 19):

<sup>62</sup> Sobre el tema del tirano que no puede coaccionar nuestra libertad de elección, véase E, I, 19; I, 29, 5; II, 6, 20; III, 22, 105; IV, 5, 34; IV, 12, 7.

«Nada puede obstaculizar la elección de vida... salvo la propia elección de vida cuando uno mismo es perverso. Por eso es uno mismo el que se hace malvado, por eso es uno mismo el que se hace virtuoso». Pues (D., I, 29, 12) «sólo la elección de vida triunfa sobre sí misma». Aparece aquí el tema que separa estoicismo (p. 12 y pp. 22-24) y platonismo: la razón y la elección que ésta realiza no son buenas en sí mismas, sino que pueden llegar a ser buenas o malas. La esfera de la moralidad incluye a la vez el bien y el mal.

A ello cabe añadir que, para referirse a ese núcleo de libertad, constituido por «lo que depende de nosotros», Epicteto habla no sólo de actividades del alma (juicio, deseo, impulso a la acción) y de elección de vida (*prohairesis*), sino también del «uso de las representaciones»<sup>63</sup>, de «principio rector» (*hegemonikon*) o incluso de alma (*psyche*) o de «pensamiento» (*dianoia*)<sup>64</sup>, expresiones que explicaremos a medida que vayan surgiendo. En realidad, suponen otras tantas denominaciones de la razón, del *logos*.

De momento diremos que tanto Epicteto en sus *Disertaciones* como Arriano en su *Manual* dan por supuestos estos conocidos términos técnicos.

<sup>63</sup> El término se utiliza claramente como sinónimo de la libertad de elección en D., II, 22, 29.

<sup>64</sup> En D., III, 22, 19-20, principio rector, pensamiento y uso de las representaciones están estrechamente ligados.

### 1, 3. El secreto de la felicidad

El discernimiento de las cosas que dependen de nosotros y de las que no dependen de nosotros podría presentarse en forma de división existencial abstracta, como un axioma físico e incluso metafísico. Pero, en realidad, se trata de una elección concreta de vida, de una elección entre la virtud y la falta, gracias a una regla práctica que debe guiar nuestros juicios de valor y, por lo tanto, nuestra conducta. Del hecho de emplear o no ese discernimiento del que hemos hablado depende nuestra felicidad o nuestra desdicha. Si lo aplicamos a nuestros juicios tomaremos conciencia de lo que nos concierne y de lo que no nos concierne, de lo que es importante y de lo que no lo es. Quien no discierna entre la esfera de la libertad, que nos constituye, y la esfera de todo cuanto no nos constituye, aquello que está subordinado a circunstancias externas, juzgará que supone un mal *para él* no conseguir determinado cargo público, determinado éxito en los negocios o determinada propiedad, cosas que en realidad le son ajenas y que no dependen de él, sino del Destino. Y entonces maldecirá a dioses y hombres porque le han impedido alcanzar tal logro. Por el contrario, quien es capaz de limitar y circunscribir lo que él mismo es, lo que le es propio, alejando de sí cuanto le es ajeno, juzgará que esas cosas no son un mal *para él*, puesto que el único mal que podría afectarle es el que podría desear él mismo, el mal moral, pero ninguna otra cosa que los no filósofos considerarían un mal procedente del exterior, como la enfermedad, la pobreza, la mala reputación o los fracasos políticos

y financieros, podrá afectarle a menos que consienta imaginar que todo eso se trata de males.

Discernir entre lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros, entre la causalidad interior y la causalidad exterior, supone finalmente discernir entre el yo y el no yo. Es un ejercicio de concentración y de delimitación del yo<sup>65</sup>: yo no soy las cosas que me rodean aunque a veces me resulten deseables, como esa vasija, ese caballo o esa lámpara; no soy, por así decirlo, los atributos gramaticales que el Destino me impone, rico o pobre, sano o enfermo, amo o esclavo, poderoso o mísero; no soy mis miembros, no soy mi cuerpo ni las emociones involuntarias que pueden alterarlo<sup>66</sup>. Por eso no debo temer al tirano que puede torturar mi cuerpo pero que no puede alcanzarme, puesto que nada puede constreñir mi libertad, salvo ella misma. No soy, en realidad, sino una elección de vida, una libertad de elección entre el bien y el mal moral (II, 22, 20): «Yo soy yo, estoy ahí donde está mi elección de vida».

Admitir que lo que depende de nosotros se diferencia totalmente de lo que no depende de nosotros, eso que soy yo frente a lo que me es ajeno, supone arraigarse de partida en el bien moral y en la felicidad. Pensar, por el contrario, que lo que no depende de nosotros depende de nosotros, supone hundirse en el mal moral y en la desdicha. Podría decirse que sólo el hombre de bien tiene conciencia de su yo y de su libertad, y que los hombres se instalan en

<sup>65</sup> Véase P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, op. cit., pp. 130-142.

<sup>66</sup> D., III, 24, 56; IV, 1, 129-130.

el mal y en la desdicha porque no tienen conciencia de su verdadero yo y se alienan por cosas que les son ajenas. La libertad elige el bien cuando se conoce en calidad de libertad —ya veremos en qué sentido—, y elige el mal cuando se ignora en calidad de libertad.

¿Por qué el hecho de delimitar el yo y la libertad en relación con las cosas del mundo le garantiza de inmediato, a quien realiza este ejercicio, el bien moral? Pues porque el acto de concentración sobre el yo constituye al mismo tiempo un ejercicio por el cual se pasa del yo individual, sin conciencia de lo que él mismo es, que se confunde con el cuerpo y con las cosas del mundo, a un yo consciente de su libertad y capaz de dejar atrás todo aquello que no es él. Enfrentándose a todo eso que no es él, el yo se eleva hasta el punto de vista de lo universal, se descubre como razón, como logos, como participante de una coherencia que no es sólo la admitida por el discurso común de los hombres, sino que implica también la conformidad con el Cosmos. Como parte del Todo comulga con el propio Todo. Es en esta vasta perspectiva donde se sitúa todo lo que es, todo lo que hace, todo lo que le sucede. Cuando Epicteto le dice a un discípulo (D., II, 8, 11-12): «Eres un fragmento de la divinidad, llevas en ti una parte de la divinidad», o bien: «Llevas a la divinidad contigo a todas partes, desdichado, y no lo sabes», quiere decir que ella es razón emanada de la racionalidad del Universo. Esa parte de la divinidad es precisamente la libertad de elegir la orientación moral de nuestra vida, libertad que es en realidad lo mismo que nosotros. Y esa libertad de elección es buena en la medida en

que reconoce su origen, es decir, su identidad con la Razón universal, dándole un «sí» al Universo, queriendo lo mismo que quiere el Universo, «queriendo que las cosas ocurran como ocurren» (8)<sup>67</sup>. Pero el *Manual*, cuando expone esa regla de discernimiento a la que nos referimos, no alude ni al Universo ni a la divinidad. En general aparecen pocas alusiones a la divinidad en el *Manual*, tal vez porque Arriano, suponiendo que ya se conocen los dogmas de la física, no lo considera necesario.

#### 1, 4. Una opción de vida

La descripción anterior conlleva el deseo de alcanzar ese nivel superior de libertad que constituye la clave de la felicidad. Sin embargo, para alcanzarlo será preciso pasar por una verdadera ascesis: la renuncia total a ciertas cosas, la renuncia temporal a otras. El capítulo 2 señala de qué se trata. El discernimiento de lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros no consiste exactamente en un discernimiento teórico, sino que compromete la totalidad de la vida; de lo que se trata es de elegir entre la pureza de una vida moral, la libertad, la serenidad espiritual y la invulnerabilidad, por una parte, y el tormento inacabable de los deseos e inquietudes asociados con los actos, por la otra. Por lo tanto, no habrá de trazarse como objetivo vital la obtención de cargos, riquezas y honores. Si uno cree que puede aspirar a la vez a lo que depende de

<sup>67</sup> Véase V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien*, op. cit., pp. 100-101.

nosotros y a lo que no depende de nosotros, no conseguirá ni una cosa ni otra.

Se descubre aquí un aspecto psicológico importante. Haber vislumbrado la posibilidad de seguir una vida filosófica no es asunto baladí. Esa atracción por el ideal, incluso si no nos volcamos en la conquista de las cosas que no dependen de nosotros, como riquezas u honores, amenaza con perturbarnos considerablemente. Nos veremos retenidos por ciertos escrúpulos, escrúpulos que será necesario superar para triunfar. Si no optamos decididamente por la filosofía nos arriesgaremos a perder a la vez los bienes superiores que deseamos y los bienes materiales que ambicionamos. El ideal filosófico introduce inquietud y desequilibrio en las costumbres y convenciones cotidianas. El tema de la necesidad absoluta de la elección aparecerá de nuevo en los capítulos 12-13 y 25.

### **Observaciones sobre el origen de la idea de discernimiento**

La idea del discernimiento de lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros, sobre todo en lo relativo a los términos técnicos griegos que la expresan (*eph èmin, ouk eph èmin*), no parece haber surgido de Epicteto, si examinamos, por ejemplo, la recopilación de fragmentos de los estoicos<sup>68</sup>. No obstante cabe preguntarse si no la

<sup>68</sup> Un autor eclesiástico del siglo IV de nuestra era, Epifanio de Salamina, en su libro contra las herejías (*Adv. Haer.*, III, 2, 9, citado en la colección de fragmentos de los estoicos de H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, t. I, § 177), los atribuye a Zenón, el fundador del

recibió de su maestro Musonio. Y es que disponemos de un fragmento de Musonio que habla de este discernimiento, fragmento precisamente citado por Epicteto en cierto pasaje, que ha llegado hasta nosotros, incluido en la parte perdida de las *Disertaciones*:

Entre las cosas que existen la divinidad ha puesto en nuestro poder unas, pero no otras. Ha puesto en nuestro poder la más bella, la más digna a la que cabe aspirar, la que constituye incluso su propia felicidad: el uso de las representaciones. En efecto, de su empleo con rectitud resulta la libertad, el curso armonioso de la existencia, la confianza y el equilibrio; y también, por entero, la justicia, la ley, la sabiduría y la virtud. En cuanto a lo demás, la divinidad no lo ha puesto en nuestro poder. De este modo, debemos concordar con su juicio y, estando así divididas las cosas, adjudicarnos aquellas sobre las que tenemos poder y abandonar al Mundo aquellas sobre las que no tenemos poder, y, si es preciso, renunciar a nuestros hijos, a nuestra patria, a nuestro cuerpo, a lo que sea necesario, y renunciar con júbilo<sup>69</sup>.

Por otra parte, puede constatarse una equivalencia literal entre este texto atribuido a Musonio, cuyas primeras líneas retomo y destaco en cursiva,

---

estoicismo, pero éste utiliza probablemente una terminología coetánea a él para dar expresión a una doctrina más antigua. De hecho, los términos griegos *eph émin, ouk eph émin*, que designan lo que depende de nosotros o no depende de nosotros, son empleados sólo por autores posteriores a Epicteto, como Alejandro de Afrodisias, por ejemplo (siglo III).

<sup>69</sup> Musonio Rufo, *Témoignages et Fragments*, Hildesheim, Olms, 1979, pp. 99-100.

Entre las cosas que existen<sup>70</sup> la divinidad *ha puesto* unas en nuestro poder, pero no otras. Ha puesto en nuestro poder la más bella, la más digna a la que cabe aspirar, la que constituye incluso su propia felicidad: *el uso de las representaciones*. En efecto, de su empleo *con rectitud*...

y cierto pasaje de las *Disertaciones* (I, 1, 7):

Los dioses *han puesto en nuestro poder* cuanto hay de más poderoso entre todo y lo que gobierna sobre el resto, *el uso con rectitud de las representaciones*.

En el conjunto del texto de Musonio, citado por Epicteto y que acabamos de reproducir, se perciben giros que no aparecen en este último. Por ejemplo, «concordar con el juicio de la divinidad» (*sympsephos*) o bien, para las cosas que no dependen de nosotros, «abandonarlas al Mundo». Epicteto no se sirvió jamás, por lo que sabemos, de expresiones o fórmulas de ese tipo.

Por eso resulta legítimo suponer que se trata de una cita de Musonio y admitir que el texto de Epicteto que hemos puesto junto al de Musonio está inspirado por éste. Es posible, por lo demás, que el discernimiento al que nos referimos fuera ya utilizado por los estoicos desde los siglos II o I de nuestra era, puesto que puede rastrearse alguna huella en Cicerón, quien se refiere a «aquello

<sup>70</sup> Compárese con el comienzo del *Manual*.

que hay de más importante en nosotros: el hecho de que tengamos poder sobre algo», y agrega que vicio y virtud implican precisamente que hay algo que depende de nosotros<sup>71</sup>.

### El uso de las representaciones

Musonio parece, por lo tanto, haber conocido la regla del discernimiento y también la expresión «uso de las representaciones» que, como dijimos anteriormente, es uno de los sinónimos de «elección de vida». Pero ahora es necesario comprender la relación entre los conceptos de representación (*phantasia*), juicio (*krisis*) y asentimiento (*synkathesis*). Todo ser vivo actúa en función de las impresiones (*phantasiai*) que producen los objetos del mundo exterior en los órganos sensoriales, dirigiéndose hacia el alimento y huyendo de lo que le parece amenazador. Por su parte, también el hombre se guía fundamentalmente por sus impresiones sensibles. Pero, puesto que es un ser racional, el hombre conforma sus impresiones y puede domesticarlas mediante su formulación en un discurso interior<sup>72</sup>. Y es en el plano de este discurso interior, y por tanto en el plano del juicio (*krisis*, *hypolepsis*, *dogma*), donde se expresa eso que el hombre se representa, donde cualquier pasión es susceptible de surgir. Estoy navegando por el mar.

<sup>71</sup> Cicerón, *Lúculo*, 37.

<sup>72</sup> Diógenes Laercio, VII, 50, LP, p. 823; *Les Stoïciens*, I, op. cit., p. 33; el pensamiento, predisposto por la palabra, expresa mediante el lenguaje aquello que experimenta en virtud de las representaciones.

Mis ojos perciben su inmensidad, las olas, el cielo, y escucho el ruido del oleaje. Tal es el contenido de mi representación (*phantasia*), y por tanto de lo que se me aparece. A causa de esta representación emito un discurso interior, un juicio: «Hay viento», «El oleaje es fuerte», «Ya no se ve tierra firme». Hasta aquí se trata de meras constataciones. Pero se suceden otras representaciones procedentes de lo más hondo de mí mismo y no de la realidad que contemplo (D., II, 16, 22): «Inclinándome sobre el abismo [...], dejando ya de ver tierra firme, siento un extravío y me represento [es decir, me imagino] que habré de tragarme toda esa agua en caso de que naufrague... Entonces, ¿qué me preocupa? ¿El mar? No, mi juicio (*dogma*)». Para Epicteto las representaciones (*phantasiai*) no son todas producto de los objetos sensibles, sino que son muchas las imágenes que pueden llegar a nuestro espíritu. En el ejemplo del viaje marítimo la imagen del naufragio se asocia con la del mar. Mi representación del mar se ha transformado, por lo tanto. Enuncio entonces para mí mismo: «El mar es terrible». El juicio existencial (veo el mar) se transforma en juicio de valor (veo un mar terrible en el que me hundiré). ¿Seré entonces presa del pánico? Sí, si mi razón, si mi elección de vida concede su asentimiento a este discurso interior, a este juicio de valor que formulo con respecto al mar. Si niego mi asentimiento me mantendré en calma, no me dejaré llevar por la emoción temerosa, por más que me sienta conmovido por el choque de una representación terrorífica y del todo subjetiva. Si nos atenemos a la percepción de la realidad tal como ésta se nos presenta, y si además

tenemos siempre presente el principio según el cual «el único mal posible para nosotros es el mal moral», tal vez no podamos suprimir la emoción instintiva del miedo, independiente de nuestra voluntad, pero mantendremos la racionalidad del juicio y la serenidad espiritual. Para Epicuro, lo que los estoicos denominan representación comprensiva (*phantasia kataleptiké*) es antes que nada representación objetiva, ajustada, original, por la cual no se añade a la realidad la menor subjetividad, y sirve para formular un juicio que se corresponde exactamente con la realidad<sup>73</sup>: «Se ha hundido el navío. ¿Qué ha sucedido? Su navío se ha hundido. La proposición “le ha ocurrido una desgracia” la añade cada uno de manera subjetiva». Como se lee en el capítulo 45 del *Manual*, oponiendo así las representaciones subjetivas y objetivas: «Si ves que uno bebe mucho vino, no digas: “Aquél bebe lo que no debe” (juicio de valor), sino: “Aquél bebe mucho vino” (simple constatación perceptiva). Así pues, el «uso de las representaciones» consistirá primeramente en atenerse a las representaciones ajustadas y objetivas, pero también en una práctica del discurso interior, ejercida de tal manera que el alma, y más exactamente eso que los estoicos denominan «principio rector» (*hegemonikon*), pueda influir en sí misma y modificar su manera de ver las cosas, es decir, las representaciones inquietantes y subjetivas que amenazan con confundirla.

Puede decirse que las diferentes expresiones que Epicuro utiliza para definir lo que depende de nosotros cons-

<sup>73</sup> D., III, 8, 5 (y en todo el capítulo: «Cómo actuar contra las representaciones»).

tituyen, en cierto modo, otras tantas expresiones para designar la toma de conciencia de sí mismo por parte del yo: «elección vital» (*prohairesis*) y «el poder de servirse de las representaciones» (*chresis phantasion*). Lo que depende de nosotros es saber tratar adecuadamente con nuestras representaciones, es decir, saber juzgar adecuadamente, ya se trate de las representaciones que espolean nuestro deseo o de las que motivan nuestra acción.

### **1, 5. Aplicar la regla del discernimiento a la disciplina del juicio**

Como se advierte desde el comienzo del capítulo 1 y según acabamos de decir con relación al «uso de las representaciones», el discernimiento de lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros ha de aplicarse esencialmente a los juicios que rigen nuestros deseos y acciones.

La aplicación de esta regla debe realizarse en dos fases. En primer lugar, la reacción inicial frente a una representación, una imagen interior que nos inquieta o nos atterra porque es «luctuosa» o «turbulenta», ha de consistir en marcar un momento de pausa y añadir algo diferente a lo que nos muestra. Epicteto llama a esto, en griego, *epilegein*: «decir algo más». Este discurso interior, destinado a influir en uno mismo, es un ejercicio espiritual que reaparecerá a menudo en el *Manual* (3, 4, 9 y 12), un ejercicio consistente en poner en duda la representación, en preguntarse si ésta no será errónea (D., III, 12, 15): «Del

mismo modo en que Sócrates decía que uno no debe vivir sin someter la vida a examen, tampoco debe aceptarse una representación sin examen, sino que hay que decirse: “Espera, déjame ver quién eres y de dónde procedes”, al igual que los vigilantes nocturnos dicen: “Muéstrame tus papeles”». Se trata de la práctica de la *aproptosis* (D., II, 8, 29), virtud estoica que nos impide conceder de forma precipitada nuestro asentimiento a los juicios correspondientes a las representaciones.

Es en ese sentido como cabe entender la fórmula: «Eres *phantasia* y no del todo *phainomenon*». La primera parte de la fórmula significa: «No eres sino una mera representación», y tengo todo el derecho a dudar de ti. Así es como la entiende Simplicio, el primer comentarista del *Manual*: «Es necesario disolver la violencia de la representación pensando que se trata sencillamente de una representación»<sup>74</sup>.

En las *Disertaciones*, la expresión *to phainomenon* adquiere un sentido muy preciso, como se ve con claridad en este pasaje (D., I, 28, 10): «Para el hombre, la medida de todas las cosas es *to phainomenon*», pudiéndose traducir la expresión como «aquello que se aparece» o «aquello que se representa». De ahí lo que sigue: «De este modo los actos inauditos o terribles tienen un mismo origen: “lo que se nos aparece” (*to phainomenon*)», «lo que nos representamos». Todos los dramas, todas las luchas, todo el dolor de la *Iliada*, que en cierto modo son resumen de cuanto puede sucederle al hombre, de todo el sufrimiento de la

<sup>74</sup> Simplicio, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, op. cit., VI, 14-15 Hadot.

humanidad, es resultado de las imágenes que aparecen, por así decirlo, junto a las representaciones mentales de los héroes de la narración: «La *Iliada* no es sino *phantasia* y uso de las *phantasiai*: nada más que “representación” y “uso de las representaciones”». Aquí se produce un deslizamiento del *phainomenon* a la *phantasia*, que parecen así casi como sinónimos. De modo que esas imágenes mentales, al mismo tiempo *phainomena* y *phantasiai*, se formulan como discurso interior, como juicios que provocan nuestros deseos y que impulsan nuestras acciones. Y al igual que esos juicios, enunciados por las representaciones, vienen acompañados casi de inmediato por juicios de valor (terroríficos, luctuosos, sugestivos). En este sentido *to phainomenon* significa al mismo tiempo «aquello que se nos aparece» y «aquello que nos parece bueno o malo», por más que la expresión resulte finalmente sinónimo de «juicio» (*dogma*). En definitiva, puede decirse también que la *Iliada* es un asunto de «juicio».

Si nos atenemos a este sentido de *phainomenon*, permanente en la parte conservada de las *Disertaciones*, ¿cómo traducir la frase: «Tú eres *phantasia* y no del todo *phainomenon*»? Habrá que admitir que por *phainomenon* se entiende en el *Manual* el objeto tal como lo presenta la *phantasia*, es decir, que el objeto se nos aparece como algo pavoroso, entristecedor o inquietante, puesto que el *Manual* habla de representaciones luctuosas y turbulentas. Si se dice que la *phantasia*, en calidad de pura representación, no puede causarnos mal, se está diciendo a la vez que no es exactamente, tampoco, el objeto terrorífico que

ella representa. La imagen del naufragio no es el naufragio. La imagen de la enfermedad no es la enfermedad. La representación (luctuosa) no es, puesto que consiste en una mera representación, esa realidad luctuosa que pretende representar.

En otro lugar<sup>75</sup> propuse una interpretación de esta fórmula bastante diferente de la que aportó ahora. En vez de traducir *to phainomenon* como «el objeto tal como se presenta en la representación luctuosa», y por tanto percibido bajo un aspecto funesto, traducía entonces esta palabra, siguiendo a Bonhöffer<sup>76</sup>, como: «El objeto tal como se presenta realmente», es decir, el objeto tal como lo ofrece una representación ajustada, objetiva y comprensiva: «No eres más que una representación, no el objeto tal como se presenta realmente». Ahora creo que *to phainomenon* no corresponde a la idea de un «objeto percibido en una representación comprensiva», que se opondría a la «representación subjetiva» llamada *phantasia* (se trataría de un problema de crítica de las representaciones que sólo podría solucionarse en una segunda etapa, tras «examinar sus papeles», como diría Epicteto); pero en esta primera etapa pienso que *to phainomenon* se refiere al objeto que la representación muestra como luctuoso o aterrador, considerado diferente de la propia representación. La primera etapa consiste, así, en amortiguar la violencia del choque diciéndose uno: la representación de esta desgracia me preocupa;

<sup>75</sup> P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, op. cit., p. 129.

<sup>76</sup> A. Bonhöffer, *Epiktet und die Stoa*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1968, p. 143.

pero no es más que una representación y por lo tanto no puede constituir para mí, al no constituir sino una simple representación, ese mal o esa desgracia que ella me representa; no es la desgracia la que viene a sacudirme sino solamente la idea de esa desgracia. No vale la pena, pues, sentirse desdichado antes de que ocurra esa desgracia. La segunda etapa consistirá en decirse, tras aplicar la regla del discernimiento de lo que depende y lo que no depende de nosotros: esta representación no puede inquietarme, pues lo que me representa como un mal o una desgracia no es un mal o una desgracia, ya que lo que me representa es algo, por ejemplo, la muerte, que no depende de mí.

Tras la primera etapa, pues, se hace necesario la aplicación de las reglas, como explica el *Manual*. En su comentario<sup>77</sup>, Simplicio cita algunos ejemplos de reglas de juicio: preguntarse si los objetos representados tienen relación con el bien espiritual o con el bien corporal, si son útiles o apuntan sólo al mero placer, si son posibles o imposibles. De hecho, el *Manual* no proporciona sino una única regla, el discernimiento de lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros. En las *Disertaciones* (D., III, 3, 15; III, 16, 15) este principio aparece asiduamente: es preciso aplicar la regla: ¿tal cosa depende de ti o no? Si depende de ti, puede tratarse de un bien o de un mal. Si no depende de ti, no se trata de un mal, pues no te concierne. Epicteto cree, por ejemplo, que las representaciones nos plantean disyuntivas como éstas (D., III, 8, 1-6): «El hijo

<sup>77</sup> Simplicio, *Commentaire sur le Manuel d'Epictète*, op. cit., VI, 23.

de Fulano ha muerto. ¿Qué te parece?”. A la pregunta que nos plantea esta representación has de responder: “Eso no depende de la voluntad, así que no es un mal”. “El padre de Fulano le ha desheredado. ¿Qué te parece?”. Has de responder: “Eso no depende de la voluntad, así que no es un mal”. “Está afligido”. Has de responder: “Eso depende de la voluntad, así que es un mal”. “Lo ha soportado con coraje”. Has de responder: “Eso depende de la voluntad, así que es un bien”». En eso consiste la aplicación práctica de esta regla. Pero conviene tener en cuenta dos consideraciones: en las cosas que no dependen de nosotros la representación objetiva no debe acompañarse de un juicio de valor, sino sólo enunciar el hecho en bruto, tal como éste se presenta; en las cosas que dependen o bien de nosotros o bien de la voluntad de los demás, la representación objetiva puede acompañarse de un juicio de valor: se tratará de un bien o de un mal, a condición, cuando afecte a otros, de que conozcamos su intención moral.

## **2. Aplicar la regla del discernimiento a las disciplinas del deseo y de la acción**

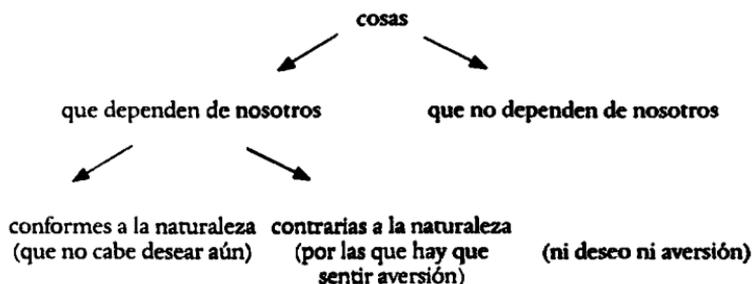
Es en las disciplinas del deseo (y de la aversión) y de la acción (o de la inacción) donde la regla fundamental del discernimiento encuentra su mayor razón de ser. En el estoicismo antiguo sólo se distinguían dos actividades del espíritu: por una parte, la actividad cognitiva, la de la representación, el juicio sobre las representaciones y el asentimiento concedido a los juicios, y por otra, la actividad

volitiva, denominada *hormè*, movimiento hacia las cosas, tendencia o impulso activo conducente a realizar determinada acción. El deseo (*orexis*) no era sino una de las formas de la actividad volitiva<sup>78</sup>. Por el contrario, Epicteto pone al mismo nivel, como ya hemos visto, deseo, tendencia a la acción y juicio. ¿Pero qué diferencia existe, para él, entre deseo y tendencia a la acción? Puede responderse a esta pregunta analizando los ejemplos que Epicteto proporciona de ambas actividades del espíritu. A quien quiera practicar la ascesis del deseo (y de la aversión), aconseja (D., III, 12, 10) soportar las injurias, beber vino con moderación, abstenerse de gozar de un pastel o de una bella muchacha, no temer la pobreza, la enfermedad o la muerte, no ambicionar cargos ni honores. A quien quiera practicar la ascesis de la voluntad activa, aconseja (D., III, 12, 13) no hacer nada en tiempo o lugar inoportunos y cumplir con los deberes ligados a las relaciones naturales que mantenemos con los dioses, la ciudad y la familia. Se advierte así, en primer lugar, que las tendencias (o podríamos decir también las voliciones) están claramente relacionadas con el ámbito de la acción: se trata de *actividades*, se trata de *hacer algo*, el bien o el mal. Pero también se comprende que los deseos y aversiones se corresponden con la atracción que sentimos respecto a lo que consideramos un bien, del cual nos vemos privados, y con el rechazo respecto a lo que consideramos un mal, que tememos que nos hiera. Por una parte, son cosas que nos *afectan*, y por otra,

<sup>78</sup> A. Bonhöffer, *Epictet und die Stoa*, op. cit., p. 223.

deseamos obtener un bien o eludir un mal con el fin de alcanzar cierto *estado espiritual* de sosiego. De ello resulta un matiz de *pasividad*. Uno espera recibir o quedar dispensado. Y si no se obtiene lo que se desea, surge otro estado espiritual, un sentimiento de tristeza, cólera o temor. Por eso Epicteto (D., III, 2, 3) pide recurrir a la disciplina del deseo, a la disciplina de las pasiones.

La disciplina del deseo y la disciplina del impulso a la acción exigen, por tanto, la aplicación del discernimiento de lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros. Se aplicará al deseo y a la aversión la regla del discernimiento, recordando siempre que el deseo aspira a obtener lo que desea, sin carencia de ello, y la aversión a despreciar aquello por lo que siente rechazo, manteniéndolo alejado. De lo contrario, el hombre se sentirá desdichado. La regla de conducta (2, 1-2) consistirá por lo tanto, al menos para los principiantes, como tendremos ocasión de ver, en discernir entre las cosas del modo siguiente:



Desear o sentir aversión por las cosas que no dependen de nosotros supone correr el riesgo de ser desdichado, pues es muy posible que no consigamos las cosas que deseamos: los cargos políticos, por ejemplo, o las riquezas, puesto que son cosas que dependen de múltiples factores sobre los que no podemos influir; y corremos el riesgo también de padecer cosas que tememos, como por ejemplo la pobreza o la enfermedad. Así pues, para evitar ser desdichados, debemos suprimir el deseo o la aversión por las cosas que no dependen de nosotros. La única aversión admisible es la que sentimos por cosas que dependen de nosotros pero que son contrarias a la naturaleza. Ya vimos que, para Epicteto, las cosas que dependen de nosotros son las tres actividades del alma: el juicio, el deseo y la acción. Estas actividades pueden ejercerse de manera buena o mala. La única aversión admisible es, por lo tanto, la que debe sentirse por un mal uso del juicio, del deseo o de la acción: mentir, obrar de modo egoísta o desear a la mujer de otro, por ejemplo. Estos malos usos de nuestra libertad de elección deben, pues, ser objeto de nuestra aversión.

El *Manual* indica que estos malos usos de nuestra libertad son «contrarios a la naturaleza». Esta expresión y su opuesta, «conforme a la naturaleza», son utilizadas habitualmente por los estoicos<sup>79</sup>. Se refieren precisamente a la elección que se le ofrece al hombre en su vida: vivir conforme a la naturaleza o vivir de manera contraria a la naturaleza. La naturaleza de la que se habla es a la vez

<sup>79</sup> Diógenes Laercio, VII, 87, LP, p. 847; *Les Stoiciens*, I. op. cit. p. 44.

la naturaleza humana y la Naturaleza universal, ambas idénticas a la Razón. Vivir según la naturaleza o conforme a la naturaleza supone vivir de acuerdo con la Razón<sup>80</sup>. Todo ser obedece a su naturaleza, pero el ser razonable debe vivir según su naturaleza de ser razonable, lo que le lleva a vivir al mismo tiempo en concordancia, en armonía, con esa Naturaleza universal que es la Razón universal. La aversión deberá proyectarse, por tanto, contra aquellas actividades espirituales desarrolladas de manera irracional, es decir, finalmente contra las faltas morales y no contra las cosas que no dependen de nosotros.

En cuanto al deseo, es necesario suprimirlo por completo durante cierto tiempo (D., IV, 4, 33): «Extirpar el deseo, orientar únicamente nuestras aversiones contra aquello que depende de nuestra elección de vida». Lo cual resulta bastante sorprendente. Puede entenderse que Epicteto desaconseje desear las cosas que no dependen de nosotros, pues se corre el riesgo de carecer de ellas o perderlas. Pero ¿por qué no habríamos de desear las cosas que dependen de nosotros y que son conformes a la naturaleza? ¿Por qué no desear juzgar y actuar con rectitud? En el primer capítulo (1, 4) ya se había aludido, por lo demás, al deseo que puede sentirse por ese estado de serenidad espiritual alcanzado mediante el discernimiento de las cosas que dependen y las que no dependen de nosotros<sup>81</sup>. Pero es cierto que tras esa alusión al deseo de cosas excelentes, Epicteto

<sup>80</sup> Diógenes Laercio, VII, 86, LP, p. 846; *Les Stoïciens*, I, op. cit. p. 43.

<sup>81</sup> Simplicio fue consciente de esta dificultad, como señala en su comentario, VI, 70 y ss.

aconseja a continuación (1, 4), al igual que ahora (2, 2), renunciar por completo a ciertas cosas y dejar otras para más adelante. La necesidad de esta abstención del deseo de cosas excelentes surge en varios pasajes de las *Disertaciones*<sup>82</sup>. Pero es en este fragmento del *Manual* donde se aporta, a mi juicio, una explicación de esta prohibición absoluta (2, 2): «Las cosas sobre las que tenemos poder y que resultaría apropiado desear no se encuentran todavía a tu alcance». Las *Disertaciones*, sin arrojar luz sobre las circunstancias concretas del principiante, se refieren sólo a una etapa ulterior de progreso espiritual donde aspirar a cosas excelentes es un deseo razonable y honroso<sup>83</sup>. Se descubre aquí uno de los temas característicos de la práctica espiritual antigua, pero también cristiana: no hay que aspirar a alcanzar de inmediato y sin preparación ascética los estados superiores de perfección. Es preciso comenzar primero sintiendo aversión por los comportamientos irracionales, es preciso reconocer primero los errores y faltas, desligarse de las pasiones. Aspirar a una perfección todavía inalcanzable puede llevar al aprendiz de filósofo a caer en la tristeza y el desánimo.

Junto a esta rigurosa disciplina del deseo y de la aversión deberá practicarse también la *disciplina de la acción*, pero igualmente sin excesivo ardor, con cautela y a partir de cierta «cláusula de reserva» (2, 2). «Cláusula de reserva» es una expresión técnica (*hypexairesis*) relativa a la disciplina

<sup>82</sup> D., I, 4, 1; III, 12, 8; III, 22, 13; IV, 4, 33.

<sup>83</sup> D., III, 13, 21 y IV, 1, 84.

de la acción. Debe recurrirse a la cláusula de reserva cuando nos decimos que tal vez encontremos en la realización de la acción ciertos obstáculos ajenos a nuestra voluntad, obstáculos que nos impedirán tal vez llevar a cabo esa acción. El estoico se esfuerza por alcanzar el objetivo que se propone con esa acción, pero es capaz de prever los obstáculos tal vez insuperables con que se topará y que no dependen de él, y permanece sereno aunque tropiece con problemas, porque lo que desea antes que nada no es llevar a cabo una determinada acción, sino poner su elección de vida en conformidad con la naturaleza<sup>84</sup>.

Este capítulo 2 esboza tácitamente lo que debe ser la actitud del principiante, como veremos en el capítulo 48.

### **3-4. JUICIO Y DISCIPLINA DEL DESEO Y DE LA ACCIÓN**

A partir de ahora, y hasta el capítulo 19, el discernimiento de lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros no se mencionará de manera explícita, aunque subyace en los preceptos relativos a las tres disciplinas, las del deseo, la acción y el juicio, que son precisamente las cosas que dependen de nosotros.

En primer lugar se nos muestra el papel que juega la disciplina del juicio y de la representación dentro de la disciplina del deseo y de la acción. Ya hemos citado el principio

<sup>84</sup> Véase Séneca, *De la vida bienaventurada*, IV, 34, 4; P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, op. cit., pp. 220-223.

estoico: «Para la conducta humana todo es asunto de juicio». Epicteto cita este principio con frecuencia (D., III, 22, 43): «¿Quién de vosotros es capaz de desear un objeto o de apartarse de él, de ser llevado o no a la acción, sin representársela antes (*phantasia*) como algo útil o inconveniente?». Y también (D., III, 9, 2): «Cualquier hombre, haga lo que haga, se ve llevado a acometerla mediante un juicio». Y sobre todo (III, 3, 18-19): «En efecto, ¿qué es un lamento, qué es un sollozo? Un juicio. ¿Qué es la desdicha? Un juicio. ¿Qué es la rivalidad, la disensión, el reproche, la acusación, la impiedad, la estupidez? Todo eso son juicios y nada más, y juicios sobre cosas que no dependen de nosotros, como si se tratara de bienes o males. Si estos juicios recaen sobre cosas que dependen de nosotros, os aseguro que nos mantendremos serenos, al margen de lo que haya a nuestro alrededor». Si Epicteto insiste tanto sobre el hecho de que todo deseo y toda voluntad de acción tienen su origen en un juicio, y en el asentimiento concedido a ese juicio, es porque quiere recordar que cualquier acción humana se basa en una decisión que parte de la razón, y que puede ser recta o perversa. La «elección de vida», como hemos visto, puede también denominarse «uso de las representaciones», es decir, en realidad, juicio y asentimiento. Las pasiones no pueden vencerse combatiéndolas de frente, podría decirse, sino modificando las representaciones y los juicios que las motivan.

De lo que se trata, por tanto, es de no dejarse arrastrar y atar por las representaciones. En el *Manual* se repite a menudo este consejo (5, 10, 18, 19, 20, 34, 42, 45). Por ejemplo,

en la disciplina del deseo (3) y en la disciplina de la acción (4) resulta de vital importancia definir con precisión el objeto deseado y la acción proyectada, es decir, representárselos tal como son, formularse uno a sí mismo mediante un juicio el contenido de la representación adecuada, objetiva y comprensiva del objeto o acto en cuestión. El discurso interior jugará, por lo tanto, una baza fundamental en la transformación de uno mismo. Para disciplinar los deseos y las acciones se recurre, en los capítulos 3 y 4, a la técnica del discurso añadido (*epilegein*) con el objetivo de modificar nuestras disposiciones internas.

Epicteto no parece hablar en las *Disertaciones* de la necesidad de definir el objeto deseado o la acción proyectada<sup>85</sup>. El hecho de que este ejercicio de definición desempeñe un papel relevante para Marco Aurelio<sup>86</sup> y que se cite en el *Manual* hace suponer que su uso fuera recomendado en algún fragmento perdido de las *Disertaciones*.

### 3. La definición del objeto deseado

Aparece aquí, al igual que en 1, 5, el ejercicio del discurso interior como exhortación dirigida a sí mismo. Se trata de definir exactamente los objetos a los cuales nos sentimos ligados, los que deseamos conservar, los que no queremos perder. Definirlos con precisión nos permite discernir con nitidez entre los juicios de valor subjetivos y afec-

<sup>85</sup> Pero en D., III, 5, 1 se aconseja estudiar los antecedentes y consecuencias de la acción.

<sup>86</sup> Véase P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, op. cit., pp. 122-123 y 183-184.

tivos que nos hacemos de esos objetos y la representación objetiva que debemos hacernos de los mismos. Marco Aurelio (III, 11) afirma que este tipo de definición debe aplicarse a cuanto se ofrezca frente a nosotros: observar con precisión y desde la perspectiva de la Naturaleza todo cuanto nos acaece en la vida. Tal definición, dice Marco Aurelio, pone las cosas al descubierto, despojándolas de esa apariencia de la que se enorgullecen. Los manjares más preciados no son más que cadáveres; las togas púrpuras, simple pelo de oveja tintado; el sexo, mero frotamiento de vientres. El *Manual* cita el ejemplo de la vasija: si alguien tiene especial cariño por una vasija, debe decirse: una vasija es sólo una vasija, un utensilio que puede romperse. Si se rompe, habrá que decirse: es natural que una vasija se rompa, así que debo mantener mi paz espiritual. Lo mismo es aplicable a un hijo o a la esposa. Al abrazarlos hay que pensar: «Estoy abrazando a un ser mortal. Aunque muera, habré de permanecer impassible». El tema aparece igualmente en las *Disertaciones*, por ejemplo en ese pasaje que pudo inspirar nuestro capítulo 3, donde se ponen en relación los ejemplos de la vasija y del hijo, y que recomienda decirle interiormente al niño mientras se le abraza (D., III, 24, 84-88): «Mañana morirás». Ésta es una práctica que debe situarse en la línea de una larga tradición. Se decía que el filósofo Anaxágoras, al comunicársele la muerte de su hijo, respondió: «Ya sabía que había engendrado a un ser mortal»<sup>87</sup>.

<sup>87</sup> Cicerón, *Tusculanas*, III, 14, 30; *Les Stoiciens*, t. I, pp. 305-306.

Este ejercicio, que tiene como finalidad desligarse interiormente de aquello a lo que uno se siente atado, debe practicarse de manera progresiva (D., IV, 1, 111): «Comienza con menudeces, con las cosas más frágiles, como una vasija o una copa, y continúa así hasta llegar a una túnica, un perrito, un caballo, una pequeña parcela; de ahí pasa a ti mismo, a tu cuerpo, a los miembros de tu cuerpo, a tus hijos, a tu mujer, a tus hermanos. Observa bien lo que te rodea; apártalo todo de ti; purifica tus juicios para que nada de cuanto te pertenece te ate, para que nada se haga uno con tu cuerpo, para que no sufras si te es arrebatado». El yo tiende así a desasirse de las cosas, a la vez para sentirse completamente libre y como preparación para la muerte, que supone precisamente la separación de todo. Aparece aquí un ejercicio a menudo practicado por los estoicos: la denominada «previsión de males»<sup>88</sup>. Consiste en representarse de antemano los acontecimientos que pueden acaecer, a fin de estar preparado para aceptarlos cuando ocurran. Se trata, sobre todo, de acostumbrarse a pensar que si estos acontecimientos acaecen no pueden considerarse males susceptibles de preocuparnos, puesto que no dependen de nosotros; por ejemplo, si lo propio de la naturaleza mortal es morir, no depende de nosotros impedir la muerte (como volverá a repetirse en el capítulo 14).

La fórmula no deja de ser desconcertante: si éste muere, tú has de permanecer impassible. A este respecto cabe

<sup>88</sup> Véase P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, op. cit., pp. 220-224.

recordar que el estudio de los textos estoicos —y esto es válido también para los de Marco Aurelio— revela siempre un componente paradójico en forma de actitud extrema, propia del sabio ideal e imperturbable, con el objetivo de provocar en sí mismo o en los demás cierta conmoción que obligue a contemplar las cosas de manera diferente, que elimine cualquier hábito intelectual, convención o tópico. Epicteto nos ayuda a entender bastante bien el papel de la paradoja al responderle a cierto interlocutor que objeta el gusto de los filósofos por semejantes extravagancias (D., I, 25, 32): «Y en las demás disciplinas, ¿no descubrimos paradojas? ¿Hay algo más paradójico que punzarle a alguien el ojo para que vea?». Por lo demás, como volveremos a ver más adelante, la fórmula del *Manual* encubre, a causa de su concisión, determinados matices del pensamiento de Epicteto.

#### **4. La definición de la acción proyectada**

Hablamos de acciones que tenemos intención de emprender. Es necesario representarse la acción desde todos los puntos de vista posibles, tal como puede desarrollarse. Así, el baño supone en sí un acto agradable, pero es natural que vaya acompañado de pequeños sinsabores que es preciso tomar en consideración. Séneca ya había propuesto anteriormente el ejemplo del baño como ilustración del ejercicio de previsión de males: «Esto [en las decepciones de la vida social] no tiene nada de extraordinario, nada que no pueda esperarse. Sorprenderse de

esas minucias no resulta menos ridículo que quejarse porque nos salpiquen en los baños, nos empujen en los lugares públicos o nos manchemos de barro... La vida no se anda con delicadezas»<sup>89</sup>. Para la disciplina de la acción debe efectuarse también un ejercicio de previsión de males estrechamente ligado a la «cláusula de reserva». Como hemos visto, la cláusula de reserva tiene como finalidad recordar a quien actúa que lo importante no es realmente la acción en sí, sino la intención de actuar bien. Los estoicos diferenciaban entre el objetivo (*skopos*) y el fin (*telos*). «El arquero debe intentarlo todo para alcanzar la *diana* (*skopos*), pero es la propia acción de intentarlo todo para alcanzar la diana, para lograr su propósito, el verdadero fin (*telos*) pretendido por el arquero, y que corresponde a lo que llamamos, cuando se trata de la vida, el supremo bien; conseguir nuestro propósito es algo que cabe desear, pero no algo que merezca lograrse por sí mismo»<sup>90</sup>. Lo que cuenta no es el resultado, que no depende de nosotros, sino la intención que anima la consecución del resultado. Eso sí depende enteramente de nosotros. De ahí la fórmula que puede leerse en este capítulo: «Quiero bañarme y, al mismo tiempo, que mi elección de vida esté en conformidad con la naturaleza. Si monto en cólera, mi elección de vida no se mantendrá en conformidad con la naturaleza». Si nuestra acción está movida por la única motivación de actuar según nuestra elección de

<sup>89</sup> Sobre los inconvenientes de los baños, véase Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, 56. 1.

<sup>90</sup> Cicerón, *De los fines*, III, 6, 22. Véase el análisis de V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien*, op. cit., pp. 126-132.

vida, conforme a la Razón y la Naturaleza, logrará a cada instante su *fin* (pero no siempre su *propósito*). Lo cual significa que si el estoico fracasa y no alcanza el *propósito* de su acción debe contentarse con su «buena intención»; es cierto que desea firmemente realizar la acción proyectada, aunque lo que debe desear por encima de cualquier cosa es salvaguardar su «buena intención», su elección fundamental de vida. Resulta ciertamente útil comparar este capítulo 4 con el 38: en el 4 se aboga por preservar ante todo la elección de vida, y en el 38, el principio rector.

### **Observaciones sobre la disciplina del deseo, de la acción y del juicio**

Hemos visto que Epicteto entiende el ejercicio filosófico como una disciplina del deseo, de la acción y del juicio, y esta división confiere su estructura al *Manual*. Pero no se trata sólo de ejercicios prácticos. Toda la filosofía, enseñanza y práctica se organizan alrededor de este esquema. O dicho de otro modo, se producen ciertas correspondencias entre las tres partes de la enseñanza filosófica estoica (lógica, física, ética) y las tres disciplinas<sup>91</sup>. Los tres *topoi* relacionados con las tres disciplinas del deseo, de la acción y del juicio definen, por una parte, la práctica de la vida filosófica. La disciplina del deseo, relativa a la indefensión del hombre frente al Destino, supone en cierto

<sup>91</sup> Diógenes Laercio, VII, 39, LP, p. 817; *Les Stoïciens*, I, op. cit., p. 29.

modo el ejercicio concreto y práctico de la *física*, por el cual el filósofo pone en concordancia su voluntad con la de la Naturaleza y se percibe como parte del Todo. La disciplina de la acción supone en cierto modo el ejercicio concreto y práctico de la ética, y especialmente la puesta en práctica de los «deberes» éticos específicos. La disciplina del juicio supone en cierto modo el ejercicio concreto y práctico de la lógica, es decir, de la certeza en el juicio. Pero las tres disciplinas definen también la estructura de la enseñanza filosófica, pues si el ejercicio práctico pasa por la aplicación de los principios fundamentales, es necesario, para poder aplicarlos, estar convencido de su excelencia gracias a las demostraciones aportadas por la enseñanza y el comentario de los textos. En las *Disertaciones* (D., IV, 4, 8-18) se habla de lecturas relativas al deseo, a la tendencia a la acción y a la comprensión lógica. Las tres disciplinas implican, por lo tanto, una enseñanza y a la vez una práctica. Eso explica que Epicteto (D., III, 2, 6) señale, sobre el tercer tema de ejercicio, la disciplina del juicio, que debe enseñarse al comienzo (D., I, 17, 6) porque resulta imposible regular los deseos y las acciones sin poner en cuestión los juicios. Precisamente en razón de esta complejidad, piensa Epicteto, la mayor parte de maestros y alumnos se centra en esa parte teórica para jactarse de su sabiduría. Sin embargo, estas tres disciplinas implican a la vez el conocimiento y la aplicación de los principios<sup>92</sup>.

<sup>92</sup> Véase P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, op. cit., pp. 109-115.

## **5-6. ESO DE LO QUE SOMOS RESPONSABLES PORQUE DEPENDE DE NOSOTROS**

Estos dos capítulos tienen como finalidad ayudarnos a tomar conciencia, una vez más, de lo que depende de nosotros, es decir, de nuestra responsabilidad y de los límites de nuestro yo. Somos responsables de nuestras inquietudes y de lo que creemos que son nuestras desdichas, puesto que no son las cosas, sino los juicios, los que nos producen inquietud (5). Somos responsables de nuestro «uso de las representaciones» y no de las cosas que nos son ajenas (6).

### **5. No son las cosas sino nuestros juicios, es decir, nosotros mismos, los responsables de nuestras inquietudes**

Los hombres se imaginan que las cosas externas (es decir, los fenómenos naturales como la muerte o la enfermedad, o la fuerza de los elementos, como el mar, las tormentas, las tempestades, los terremotos o cualquier otro cataclismo) son la causa de su terror, puesto que se consideran males. Y las cosas se revisten para ellos de un valor que no se ajusta en absoluto a la realidad. Dicho de otro modo, proyectan sus sentimientos sobre las cosas y perciben el universo desde un punto de vista antropológico, como si todo hubiera de entenderse en relación con el hombre. Por último, piensan que resulta imposible resis-

tirse a las pasiones, al ser éstas producto necesario de las cosas del mundo.

El *Manual* nos invita a un cambio completo de perspectiva. Lo que nos produce temor o nos inquieta no son las propias cosas, sino nosotros mismos, es decir, nuestros juicios. Es, por tanto, en nosotros donde habrá de buscarse el mal. Es en el hombre, es decir, en sus juicios, donde reside lo temible, lo aterrador, lo entristecedor, la desdicha y, finalmente, el mal, y no en el universo (27). La prueba de que lo temible y lo aterrador no residen sino en nuestros juicios subjetivos es que los hombres no consideran aterradoras las mismas cosas. La muerte no le parece aterradora a Sócrates. Este argumento se encuentra en los capítulos 16 y 26, donde se demuestra que los juicios de valor difieren según se trate de nosotros mismos o de los demás.

Soy yo mismo el responsable de mi desdicha. Si me siento desdichado es porque me equivoco sobre la naturaleza del mal, sin darme cuenta de que éste sólo reside en el mal moral. Así pues, debo concentrarme en mí mismo y no en los demás. Con una formulación muy diferente a la que veíamos en 1, 3 («si crees que te pertenece lo que te es ajeno [...] harás reproches tanto a los dioses como a los hombres»), en este capítulo 5 aparece exactamente la misma idea. Hay que discernir entre las *cosas* (que no dependen de nosotros y nos son ajenas) y los *juicios* (que dependen de nosotros y son propiamente nuestros) que nos formamos sobre las cosas.

Acusar a los demás, acusarse a sí mismo y, finalmente, no acusar a los demás ni a sí mismo son los signos que

acompañan el paso del estado de no filósofo al de aspirante a filósofo<sup>93</sup> y al de verdadero filósofo. Este tema de la gradación en el progreso espiritual surgirá, como veremos, en muchas ocasiones a lo largo del *Manual*, especialmente en el capítulo 48. De momento, por asociación de ideas con el consejo que nos exige someter a crítica nuestros juicios y no acusar a los demás, Arriano señala brevemente que el no filósofo acusa a los demás y no a sí mismo porque se niega a discernir con claridad entre lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros, sin reconocer su propia responsabilidad en su desdicha; el aspirante se ve todavía asaltado por miedos y terrores, pero reconoce ya su error de juicio; el auténtico filósofo no siente miedo ni terror porque no comete errores de juicio: no tiene necesidad de acusarse ni de acusar a los demás.

## **6. Sólo somos responsables de nuestro uso de las representaciones, y si es conforme a la naturaleza podemos jactarnos de ello**

Los hombres se enorgullecen de sus posesiones materiales, de sus relaciones, sus riquezas, sus caballos, sus vestidos. Pero no son responsables de estas cosas, puesto que no dependen de ellos. Como se ha dicho a propósito del capítulo 1, sólo dependen de nosotros las actividades del alma, como el juicio, el deseo, el impulso a la acción y nuestra

<sup>93</sup> Hadot utiliza la palabra *progressant* como traducción del término estoico *prokopton*, «el que progresa», el aspirante a filósofo, el «proficiente», «el que va aprovechando en algo» (N. del T.).

elección de vida, si es conforme a la naturaleza, así como nuestro comportamiento con respecto a nuestras representaciones, si éste es conforme a la naturaleza. De ello sí somos responsables, y podemos enorgullecernos (44).

**7-II. PRECEPTOS RELATIVOS A LA DISCIPLINA  
DEL DESEO: RELACIÓN CON LOS OBJETIVOS  
Y LOS ACONTECIMIENTOS**

Tras el enunciado del discernimiento entre lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros, así como de sus consecuencias inmediatas, un grupo importante de capítulos (7-11) se dedica a los preceptos que se deducen del discernimiento en el terreno de la ascesis del deseo, una de las tres disciplinas filosóficas según Epicteto. El tema será desarrollado en los capítulos 14-21 y 26-28. Un grupo similar, pero más compacto, se ocupará algo más adelante (30-44) de la disciplina de la acción. Como dijimos anteriormente, la idea del deseo va siempre acompañada para Epicteto de cierto matiz de pasividad. Se trata de eso que nos «afecta» y que deseamos alcanzar o, por el contrario, que deseamos eludir. Se trata sobre todo de los objetos a los cuales estamos ligados y que el Destino nos arrebató; se trata también de los acontecimientos que nos impone el Destino. Esta ascesis del deseo consistirá por tanto en la práctica constante del discernimiento de lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros: no desear nada, no rehusar nada de cuanto dependa del Destino y no

de nosotros mismos, sino conceder nuestro asentimiento a cuanto sucede y es querido por el Destino.

En torno a este tema gira el grupo de capítulos 7-11, donde el concepto de deseo se desarrolla explícitamente (14, 15 y 21). Los diferentes capítulos proponen una serie de variaciones sobre el tema fundamental: no debemos ligarnos a los seres y objetos que no dependen de nosotros. Los objetos a los cuales nos sentimos ligados no tienen sino un carácter provisional (7). Debemos desear que los acontecimientos se desarrollen tal como se desarrollan (8). Los acontecimientos no pueden afectar a nuestro ser esencial (9). Contamos con una fuerza interior capaz de enfrentarse a las representaciones que nos inquietan (10). Se deben percibir los objetos como si fueran simples préstamos (11).

## **7. Los objetos a los cuales nos sentimos ligados son sólo bienes provisionales**

Se descubre aquí una suerte de parábola. La escala en tierra firme es la vida; la concha o la raíz, los objetos que pueden encontrarse a lo largo de la vida y a los cuales se puede uno ligar, como una esposa e hijos; el piloto es la Divinidad, la Naturaleza o el Destino. Y el aviso del piloto para regresar al navío tras hacer una escala, el anuncio de la muerte<sup>94</sup>. Es necesario responder a ella con buen

<sup>94</sup> Seguramente subyace aquí una imagen de Caronte, el barquero que transporta a los muertos, véase la nota de A. J. Festugière con relación a un texto de Teles (II, 16) en *Deux prédicateurs de l'Antiquité, Téléès et Musonius*, París, Vrin, 1978, p. 23.

ánimo<sup>95</sup> para evitar verse arrastrado como el ganado: es lo que les ocurre a quienes rechazan obedecer la llamada del Destino (53, los versos de Cleantes). Los objetos que podemos haber recogido durante nuestra breve escala y a los que nos sentimos ligados son sólo bienes provisionales que habremos de abandonar cuando nos llame el piloto.

Hijos y esposa se comparan con unas conchas recogidas con ocasión de una escala marítima. La comparación también se encuentra en las *Disertaciones* (D., IV, 7, 5), en un pasaje que puede aclarar este capítulo 7. Trata, como es habitual en Epicteto, sobre el tirano y el temor que éste inspira. Si en un momento de extravío espiritual, señala Epicteto, alguien considera indiferente conservar o perder a sus hijos y a su esposa, como los niños que juegan con unas conchas sin que les preocupe demasiado su pérdida, no temerá al tirano porque no temerá por la suerte de sus hijos y su esposa. Pero lo que se considera extravío espiritual en el caso del no filósofo se convierte en sabiduría en el caso del filósofo, siempre que consiga entender con ayuda de la razón que su único bien se halla en las cosas que dependen de nosotros y no en los seres y objetos que no dependen de nosotros. El filósofo aceptará entonces, con serenidad, todo cuanto le ocurra. Resulta interesante constatar que esa indiferencia con respecto al hijo o a la esposa que, en un primer momento, era considerada mero extravío espiritual, pasa luego a obtener

<sup>95</sup> D., III, 5, 10: «En mi partida me siento lleno de agradecimiento por ti».

justificación desde un punto de vista racional. La diferencia radica en lo siguiente: el no filósofo que no se preocupa por la suerte de su esposa y de sus hijos no puede sino ser víctima de un extravío espiritual; por el contrario, el filósofo reconoce que, para él, el único valor absoluto es el consentimiento de su voluntad a la voluntad de la Razón universal. Desde esta perspectiva aceptará, pues, tanto su propia muerte como la de sus seres queridos sin temerle a nada, ni siquiera al tirano. Una vez más se advierte que Epicteto es consciente de las paradojas que encierran los principios que defiende.

#### **8. Desear los acontecimientos tal como suceden**

De manera sorprendente, en este capítulo se explica la actitud fundamental que se debe adoptar en la disciplina del deseo: no se trata de desear que lo que sucede no llegue a suceder, sino de desear que lo que sucede suceda como sucede<sup>96</sup>. Para lo cual debe aplicarse otro principio formulado en el capítulo 2: no hay que desear ni aborrecer ninguna de las cosas que no dependen de nosotros.

Sin embargo, el consejo no tiene sino un valor negativo. No se trata de resignarse a lo que sucede como si fuera algo que no habría debido suceder, sino, por el contrario, de desear positivamente que suceda lo que *debe* suceder. Por ejemplo, el *Manual* dirá que si se asiste a una compe-

<sup>96</sup> Esta doctrina es esbozada ya por Teles, véase A. J. Festugière, *Deux prédicateurs....*, op. cit., p. 21 (II, 8): no querer cambiar las cosas, sino adaptarse a ellas.

tición hay que desear que suceda lo que sucede, es decir, que el vencedor triunfe (33, 10). En general, esta actitud realista recuerda (y digo bien «recuerda», al no ser del todo igual) a la del *amor fati* de Nietzsche, el amor al propio Destino, que consiste en desear intensamente lo real tal como es, el vasto encadenamiento de causas y efectos que conforma el tejido del Mundo<sup>97</sup>: «No desear sino lo que es [...]. No contentarse con tolerar lo inevitable [...] sino amarlo». «Si se supone que concedemos nuestro “sí” a un solo instante, del mismo modo concedemos nuestro “sí” no sólo a nosotros mismos, sino a toda la existencia en su conjunto»<sup>98</sup>. La diferencia entre Epicteto y Nietzsche radica en lo siguiente: Epicteto otorga su «sí» a la racionalidad del Mundo, que es también nuestra racionalidad interna, mientras Nietzsche otorga su «sí» a la irracionalidad del Mundo, a la crueldad de la existencia, a la voluntad de poder más allá del bien y del mal.

Por otra parte, este principio de la disciplina del deseo no supone un obstáculo para la disciplina de la acción, para el deber de modificar las cosas humanas o materiales, cuando han de ser modificadas, y para actuar al servicio de la comunidad humana. Pero implica tener en cuenta (lo que en el capítulo 2 se denomina «cláusula de reserva») que el Destino puede obstaculizar esta acción. Y entonces hay que asentir al Destino, desear que lo que sucede suceda como sucede porque lo importante (D., II, 5, 25)

<sup>97</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo*, NRF, VIII, p. 275. Trad. cast.: *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 1998.

<sup>98</sup> F. Nietzsche, *Fragments posthumes*, NRF, XII, p. 298. Trad. cast.: *Fragments póstumos*, Madrid, Trotta, 2004.

es, como parte que somos de la totalidad, colaborar con la obra del Todo. Precisamente ese consentimiento es lo que garantiza la serenidad interior sin la cual no puede efectuarse nunca una acción verdaderamente eficaz. Esa libertad de acción se constituye a partir de la Razón universal en conjunción con las causas. El hombre dispone de los dados, dice Epicteto (D., II, 5, 2-5), pero debe jugar con ellos, saber utilizarlos de la mejor manera posible. Pero jugar bien supone también aceptar los dados que le han sido entregados y con ello cualquier consecuencia derivada<sup>99</sup>.

### **9. Los accidentes luctuosos que pueden ocurrirle a nuestro cuerpo no pueden afectar a lo que somos en esencia: nuestra elección de vida**

En el capítulo 6, el yo se identificaba con el «uso de las representaciones», con la libertad en relación con los juicios que nos formamos con respecto a las cosas. Ahora, en el capítulo 9, el yo se identifica con la «elección vital» (*prohairesis*), con la voluntad moral que rige nuestra conducta (véase anteriormente capítulo 1, 3). Los accidentes luctuosos que pueden ocurrirle a nuestro cuerpo no pueden suponer un estorbo para nuestra elección de vida. Es preciso recordar eso mediante un discurso reflexivo sobre la situación (*epilegein*) de cada uno de los acontecimientos que suceden.

<sup>99</sup> P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, op. cit., p. 225.

## **10. Tenemos capacidad para enfrentarnos a las representaciones que nos inquietan**

Al igual que en el capítulo 1, 5, volvemos a encontrar ahora un ejemplo de lo que Epicteto denomina uso de las representaciones, es decir, del modo en que el principio rector debe comportarse para no dejarnos llevar por las representaciones. Dejarse llevar por las representaciones (expresión de carácter técnico que aparece también en los capítulos 16, 18, 19, 29 y 34) supone otorgar nuestro asentimiento al juicio de valor que nos hacemos bajo la impresión de alguna representación inquietante (D., II, 18, 24-28), y por tanto sentirnos arrastrados por el deseo de cosas que no dependen de nosotros, como la pasión amorosa, la pereza o la cólera. El arte de comportarse con las representaciones inquietantes consiste, como vimos en 1, 5, en concederse cierto tiempo, en «pedirle los papeles» a cada representación —lo que probablemente corresponde aquí a la intención de concentrarse en uno mismo, de volverse hacia sí—. En D., I, 6, 28, aparece la idea de que cada cual debe encontrar en su interior las «facultades» necesarias para aceptar lo que le sucede, facultades que son, como aquí en el *Manual*, virtudes: magnanimidad, coraje, resistencia, paciencia. Tradicionalmente los estoicos consideraban que las semillas de la virtud, es decir, la capacidad de seguir una conducta conforme a la razón, son innatas a la naturaleza humana, como explicaba por ejemplo Séneca: «La Naturaleza ha entregado a todos los

hombres los fundamentos y semillas de las virtudes»<sup>100</sup>. La razón humana forma parte de la Razón universal.

Para entender el funcionamiento de este ejercicio hay que recordar también que para los estoicos las virtudes constituyen una forma de saber, es decir, que están formadas por un conjunto de representaciones y juicios. Encontrar en sí mismo la virtud natural que se fortalece en la lucha contra determinada representación implica añadir (*epilegein*) y oponer al discurso inquietante de la representación un discurso virtuoso. Así cabe comprender el consejo que se da en las *Disertaciones* (D., II, 18, 25): «No permitas que la representación desarrolle y despliegue sus imágenes, pues quedarás poseído por ella y te arrastrará adonde quiera. *Sustitúyela más bien por una bella y noble representación; y en cuanto a la otra, la impura, despréciala*».

### 11. Tratar los objetos a la manera de simples préstamos

A continuación se desarrolla el tema apuntado en el capítulo 7: los objetos que nos rodean a lo largo de nuestra vida y a los cuales nos sentimos ligados no son sino un simple préstamo; nos fueron ofrecidos en el momento en que se nos ofreció la vida y habrá que entregarlos cuando entreguemos la vida: la muerte supone la restitución de lo que no nos pertenece (D., I, 1, 32). Y a lo largo de la vida hay que considerar siempre que estos objetos no nos

<sup>100</sup> Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, 108, 8; Cicerón, *Tusculanas*, III, 2.

pertenecen (D., I, 24, 14): «¿En qué sentido decimos que todas esas cosas son nuestras? En el sentido en que lo decimos del camastro en el que dormimos en una posada». Ambas imágenes, la del préstamo que debe devolverse y la de la posada cuyo mobiliario no nos pertenece, son empleadas también por Séneca: «Lo que nos rodea no nos pertenece; sólo somos sus depositarios. Contamos con su uso y disfrute por algún tiempo, un tiempo de duración limitada a gusto del poseedor, tan pródigo como quiera. Así, debemos estar preparados para satisfacer una deuda cuyo vencimiento no conocemos [...]. Acostumbrémonos a la idea de que los objetos a los cuales nuestro ánimo se complace en vincularse están llamados a abandonarnos»<sup>101</sup>. «Un alma grande [...] no considera suyo ninguno de los objetos que la rodean; los tiene en uso a la manera de objetos prestados, siendo ella misma extranjera, necesariamente de paso»<sup>102</sup>. «No veas en cuanto te rodea sino el mobiliario propio de una posada: sólo estás aquí de paso»<sup>103</sup>. Estas metáforas convierten la meditación sobre la muerte en algo que nos sacude interiormente con mayor fuerza aún.

<sup>101</sup> Séneca, *Consolación a Marcia*, 10, 1.

<sup>102</sup> Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, 120, 18.

<sup>103</sup> Séneca, *ibid.*, 102, 24.

**12-13. CONSEJOS AL ASPIRANTE A FILÓSOFO:  
DEBE ELEGIR ENTRE UNA OPCIÓN DE VIDA MORAL  
Y EL GUSTO POR LAS COSAS DEL MUNDO**

Los capítulos 12 y 13 comienzan ambos con la fórmula: «Si quieres progresar...», que parece no encontrarse en las *Disertaciones*. Se trata sin duda de una fórmula concebida por Arriano para evocar ese requerimiento tan querido por Epicteto: si se quiere progresar, es preciso elegir entre una vida moral y el gusto por las cosas del mundo (1, 4). Pero los capítulos 12-13 parecen, por otra parte, dar respuesta a cierta objeción planteada en relación con el capítulo 11: si se consideran las posesiones materiales como préstamos de los que disponemos sólo de manera temporal, no administraremos bien nuestros bienes y nuestra casa estará desatendida (12, 1). En el *Manual* se insiste: no cabe el gusto por las cosas del mundo y, al mismo tiempo, hacer una elección de vida conforme a la naturaleza. El tema ya había aparecido por lo demás al comienzo del *Manual* (1, 4), donde se afirmaba que no elegir supone exponerse a perder las dos cosas.

Inicialmente el *Manual* (12, 1) comienza planteando un principio que podría resultar extremo: morir de hambre antes que vivir en la inquietud, dejar que un esclavo se haga malvado antes que ser desdichado interiormente<sup>104</sup>. Como dijimos antes, éstos son principios cuyo planteamiento

<sup>104</sup> La preocupación por la alimentación y el comportamiento de los esclavos vuelve a aparecer en D., III, 26, 12, donde se incluye una larga disertación dirigida «a quienes temen la pobreza».

tiene algo de paradójico. En cualquier caso, en las *Disertaciones* (D., I, 9, 8) Epicteto se burla de esos aprendices de filósofo acostumbrados a los lujos, que temen morir de hambre al verse obligados a desatender las cosas del mundo: «¿Y de qué comeré, si no tendré nada?», «¿Y cómo hacen los esclavos, cómo se apañan los fugitivos? ¿En qué depositan su confianza, si no en sí mismos?». Epicteto vuelve a repetirle al principiante que debe empezar a ejercitarse partiendo de menudencias: de la pérdida de un poco de aceite, de un poco de vino. Sin dejar, no obstante, de formular el principio fundamental: la paz espiritual está por encima de aquello que nos produce preocupaciones e inquietudes. Así, es preciso decirse a uno mismo que ha de pagar el precio (cap. 25, 3-4) por la pérdida del aceite o el vino, o por los malos actos de un esclavo. Actuando de este modo seguramente pareceremos estúpidos o insensatos a los no filósofos, pero nos mantendremos firmes en nuestra elección de vida conforme a la naturaleza.

#### **14-21. PRECEPTOS RELATIVOS A LA DISCIPLINA DEL DESEO: RELACIÓN CON LOS OBJETOS Y LOS ACONTECIMIENTOS**

Estos ocho capítulos retoman los preceptos relativos a la disciplina del deseo, interrumpidos por los consejos a los principiantes (12-13). No desear lo que no depende de nosotros es algo que depende de nosotros (14). Recibir con humildad los beneficios concedidos por los dioses y,

mejor aún, no desearlos (15). No dejarse llevar por las representaciones (16-20). Acostumbrarse a pensar en las cosas que uno se imagina terribles (21).

#### **14. No desear que lo que no depende de nosotros dependa de nosotros**

Volvemos de nuevo al tema de los límites de la responsabilidad (14, 1): es una insensatez desear que lo que no depende de nosotros dependa de nosotros, «que tus hijos o tu esposa sigan vivos» o que tu esclavo no actúe de forma descuidada. En el primer caso, no depende de mí que un ser mortal no muera, y en el segundo, el del esclavo, no depende de mí que otro cometa una falta moral, puesto que ello depende enteramente de la voluntad de ese otro individuo.

Desear que lo que no depende de nosotros dependa de nosotros supone pasar a un estado de esclavitud, someterse a numerosos amos (14, 2), puesto que eso de lo que depende lo que deseamos o aborrecemos se apoderará de nosotros. En las *Disertaciones* (D., IV, 1, 55 y ss) Epicteto enumera los incontables amos que nos convierten en esclavos: la gente ante la que nos inclinamos, ante la que nos mostramos obsequiosos para que nos inviten a un banquete o nos procuren algún consulado o prefectura (como diríamos ahora: para entrar en la Academia u obtener algún cargo importante) [D., IV, 1, 59-60]: «Y, antes que a éstos, tomamos a los acontecimientos por amos; y cuán numerosos son. Por ello debemos considerar necesariamen-

te amos a quienes tienen alguna influencia sobre alguno de estos acontecimientos [...]. Desde el momento en que amamos, odiamos o tememos las cosas que no dependen de nosotros es de esperar que se conviertan en nuestros amos quienes tienen algún poder sobre ellas»<sup>105</sup>. La clave para ser libres es, por lo tanto, no desear ni despreciar nada que no dependa de nosotros.

### **15. Gozar con decoro de los beneficios concedidos por los dioses y, aún mejor, no desearlos**

En la parábola del navío (7) las cosas concedidas por el Destino, como por ejemplo hijos y esposa, aparecían como algo que ocasionalmente podía encontrarse y recogerse al pie del camino, pero que tenía que abandonarse al escuchar al piloto llamar para volver al barco. En esta nueva parábola, la del banquete, los manjares se presentan como algo que aceptar o rechazar; son representación de los objetos ofrecidos por el Destino: los hijos, la esposa, las magistraturas, las riquezas. Los hombres son, pues, los invitados al banquete. El señor de la casa, al que se deben los diferentes manjares, son los dioses —es decir, la divinidad y, finalmente, la Razón que rige el mundo—. Cuando se asiste a un ágape, las buenas maneras exigen que, al ofrecérsenos la bandeja, nos sirvamos con moderación, sin retener la fuente en el momento de ofrecérsela a otro invitado, y también que esperemos a servirnos

<sup>105</sup> Véase también D., III, 20, 8.

cuando se nos presenta la bandeja<sup>106</sup>. Uno debe comportarse de manera similar en la vida. Recibir con humildad las cosas que los hombres consideran bienes y que la divinidad nos ofrece, sin querer retenerlas cuando se nos escapan, o sin mostrarnos impacientes si tardan en llegar. Los dioses se muestran así, en cierto modo, como benefactores que pueden conceder satisfacciones terrenales a los hombres<sup>107</sup>. Marco Aurelio (IX, 11, 2 y IX, 27, 3) indica: «Los dioses desean lo mejor para los hombres. A menudo les ayudan a obtener salud, riqueza y gloria [que, sin embargo, los hombres consideran equivocadamente bienes], hasta tal punto son bondadosos». Podríamos decir, pues, que invitan en cierto modo a los hombres a una suerte de festín donde éstos pueden servirse como invitados con buena educación, convirtiéndose así en dignos convidados de los dioses. El apelativo «invitado de los dioses» no resulta, por lo demás, demasiado envidiable. La mitología antigua lo utilizaba para referirse a Tántalo, invitado al banquete de los dioses que recibió de Zeus el privilegio de obtener cuanto deseara. Según Ateneo<sup>108</sup>, Zeus, cansado de las pretensiones de Tántalo y de su amor por los placeres, quiso que, pese a obtener cuanto deseaba, viviera constantemente en la inquietud, situando los objetos anhelados en una roca por encima de él, fuera de su alcance. Al hablar de «digno» invitado de los dioses, Epiceto pretende sin duda contraponer el comportamiento

<sup>106</sup> Alusión al modo de actuar correctamente durante un banquete, en D., II, 4, 8.

<sup>107</sup> La Providencia cuida hasta de los menores detalles, D., I, 12, 3.

<sup>108</sup> Ateneo, *Deipnosophistas*, VII, 281 b.

razonable de quienes gozan con moderación de los bienes concedidos por los dioses con el de Tántalo, quien por culpa de su disposición insaciable acaba finalmente inmerso en el dolor. La actitud decorosa a la que se refiere Epicteto es propia de hombres comprometidos con la sociedad, que tienen familia y desempeñan cargos políticos, pero que son también conscientes de que todo eso, familia y cargos, no depende de ellos, mostrándose capaces de templar sus deseos desde esta perspectiva. Y son felices de que las cosas sucedan, para placer de los dioses, como éstos desean. Sin embargo, no son completamente libres, puesto que se demuestran en cierta manera dependientes de sus deseos, que esperan que les sean concedidos por los dioses. Estos hombres no son auténticos filósofos, por más que anden por la senda del aprendizaje filosófico.

A estos aprendices de filósofo se opone la figura del filósofo de carácter excepcional. En efecto, es verdaderamente libre quien en el banquete hace uso de su libertad para no servirse los platos ofrecidos, es decir, para rehuir esos pretendidos bienes que los dioses tienen la condescendencia de procurar a veces a los hombres. Si un hombre así adopta tal actitud no se limitará a participar en el festín de los dioses, sino que participará de su poder y de su gobierno del mundo, como aquel Cínico, modelo de filósofo, de quien se afirma en las *Disertaciones* (D., III, 22, 95) que está «asociado al poder de Zeus», es decir, de la Razón. Pues, en efecto, hombres como Diógenes el Cínico o Heráclito no desean esos bienes concretos que les

serían convenientes, sino que desean que las cosas sucedan como suceden, que el Universo sea exactamente tal como es. Sólo desean, pues, lo que desea el Destino, identificando su voluntad con la voluntad de la Razón universal. Por lo tanto, gobiernan el mundo junto a los dioses, es decir, junto a la Razón universal, puesto que desean lo que ésta desea. Así, no prestan atención sino a la Razón» (51, 2), es decir, a la Divinidad<sup>109</sup>, Razón y Alma del universo. Hombres así son hombres divinos. En este retrato de los hombres vinculados al gobierno de los dioses resuenan tal vez ecos del *Fedro*<sup>110</sup> de Platón, donde las almas perfectas «gobiernan el mundo entero». Cabe observar, en todo caso, que en la parte conservada de las *Disertaciones* no aparece por ningún lado esa contraposición entre «invitado de los dioses» y «amigo de los dioses».

En cierto fragmento de las *Disertaciones*<sup>111</sup> se explica que la imagen del banquete era utilizada por Epicteto para describir la situación del hombre a quien los dioses conceden dones y beneficios: mientras en un festín se acepta lo que se nos ofrece sin que exijamos que se ofrezca, «en el cosmos reprochamos a los dioses que no nos lo ofrezcan, pese a que ya nos ofrecen muchas otras cosas».

<sup>109</sup> Véase D., II, 16, 46: unirse sólo a la divinidad.

<sup>110</sup> *Fedro*, 246 c 1.

<sup>111</sup> H. Schenkl, *Epicteti Dissertationes*, Leipzig, Teubner, 1894, fragm. XVII, p. 467.

**16-21. PARA LLEVAR A LA PRÁCTICA LA DISCIPLINA  
DEL DESEO NO DEBEMOS DEJARNOS ARRASTRAR  
POR LAS REPRESENTACIONES**

Los capítulos 16, 18, 19 y 20 versan sobre el riesgo de dejarse llevar por alguna representación (dejarse llevar por las representaciones: expresión técnica que aparece en estos capítulos y también en el 34). Esta representación puede producirnos pesadumbre (16), inquietud (18), celos (19) o irritación (20), pasiones provocadas por los *deseos* o *aversiones* vinculadas a los objetos que no dependen de nosotros. Así pues, se explica un método para luchar contra tales representaciones. El mismo tema es desarrollado con idénticos ejemplos en las *Disertaciones*<sup>112</sup>. Entre estos capítulos se intercala una descripción de la vida como obra dramática (17).

**16. No dejarse llevar por la representación  
de la tristeza ajena**

Ante el dolor ajeno debe reaccionarse por partida doble. En primer lugar, no se ha de compartir el error de los demás y dejarse llevar por una falsa representación sobre lo que realmente son el bien y el mal. El único bien y el único mal que existen son el bien moral y el mal moral. O dicho de otro modo, todo lo que no depende de nosotros no es

<sup>112</sup> D., III, 3, 15-17: representación de la pesadumbre y representación del cónsul, que suscita envidias.

ni un bien ni un mal. Por consiguiente, el hombre que se lamenta por algo que no depende de él se equivoca al lamentarse. Según el principio enunciado en el capítulo 5 y que se repite aquí, no son las cosas las que nos causan preocupación, sino el juicio que nos hacemos sobre las cosas. El *Manual* alude igualmente a otra razón por la cual quien se lamenta cae en un error, y es que «otros hombres no se afligen en circunstancias similares», ya sea porque al no afectarles personalmente contemplan las cosas de forma objetiva e imparcial (en el capítulo 26, aportando como testimonio las palabras que los hombres utilizan habitualmente con respecto a las desgracias ajenas, se dice que el lenguaje común es revelador de la voluntad de la Naturaleza), ya sea porque aun afectándoles personalmente son capaces, como Sócrates (5), de no percibir como un mal lo que no depende de ellos.

En segundo lugar, debe compartirse su dolor, pero sólo de palabra y no interiormente, es decir, sin compartir el error de juicio de quien padece la desgracia. La expresión «no lamentarse interiormente» se encuentra en las *Disertaciones*, pero en relación con el dolor físico que siente uno mismo (D., I, 18, 19): «“Me duele un oído”. Pues no andes quejándote: “¡Ay!””. No digo que no esté permitido quejarse, pero no te quejes por dentro». Lo que significa: efectúa un juicio exacto y objetivo en relación con el bien y el mal. El sufrimiento puede arrancarte quejas involuntarias pero no debe influir en tu juicio, de tal manera que te imagines que eres desdichado por el hecho de sufrir. Esta observación resulta pertinente y aclara bastante bien

el sentido de lo que se dice en el *Manual*. No es que no se permita mostrar emotividad ante el dolor ajeno e incluso llorar ante él, pero no hace falta lamentarse interiormente, es decir, debemos mantener nuestra rectitud de juicio. Sólo así se podrá ayudar a quien sufre, haciéndole comprender que debe superar su dolor.

R. Le Senne<sup>113</sup> recuerda a este respecto la célebre «paradoja del comediante». El mejor comediante, según Diderot<sup>114</sup>, es el que lleva a cabo su interpretación mientras permanece impassible, sin dejarse arrastrar por la emoción del personaje que interpreta, el que dispone «del arte de la imitación, es decir, de igual aptitud para encarnar toda suerte de caracteres y papeles». R. Le Senne señala que el estoico era capaz de imitar muy bien la piedad sin sentirla. Pero añadiendo a continuación que la gravedad profunda del estoico, gravedad asociada a la doctrina, puede llevarle a la hipocresía. El estoico puede verse atrapado en tal caso en un conflicto de intereses: ha de demostrar compasión porque hay que ayudar a los demás de manera apropiada a su angustia, pero evitando caer él mismo en el error. Una vez más el modelo será Sócrates<sup>115</sup> (D., I, 29, 66). Su carcelero llora en el momento en que el filósofo se dispone a beber el veneno. A juicio de Sócrates se equivoca al llorar, pero le excusa, le demuestra incluso su simpatía y «se acomoda a él, como uno se acomoda a un niño».

<sup>113</sup> R. Le Senne, *Traité de morale générale*, París, Presses universitaires, 1942, p. 174.

<sup>114</sup> Diderot, *Paradoxe sur le comédien*, París, La Renaissance du livre, p. 134. Trad. cast.: *La paradoja del comediante*, Madrid, Valdemar, 2003.

<sup>115</sup> Platón, *Fedón*, 65.

### 17. Uno no elige su papel en el drama de la vida

Según esta nueva parábola<sup>116</sup>, como destaca Simplicio<sup>117</sup>, los hombres no son libres de aceptar o despreciar la porción que les ofrece el Destino. Su papel les es imperativamente impuesto por el autor del drama universal. Podría decirse que, en las parábolas del navío y del banquete, los hombres son libres de aceptar las oportunidades que se les ofrecen (familia, carrera política o riquezas), mientras que en la parábola del drama no son libres de rechazar lo que se les impone por voluntad del poeta que ha compuesto la obra: uno puede ser mendigo, cojo, magistrado u hombre común<sup>118</sup>; inteligente o escaso de luces, fuerte o débil, guapo o feo. Una vez que se nos ha impuesto el papel, debemos interpretarlo (D., IV, 7, 13).

Lo más importante en la vida no es la situación social o la salud corporal, puesto que finalmente éstas son cosas que no dependen de nosotros. Lo que depende de nosotros son nuestros juicios, deseos y acciones, conformes a la naturaleza y a la razón, nuestra elección de vida, nuestra libertad. Al desear lo que desea la Razón, autora del poema del Universo, me identifico con ella, y esto gracias a mi elección de una vida conforme a la razón, convirtiéndome yo mismo en poeta del Universo.

La metáfora del hombre como actor de una obra teatral venía de antiguo. En las *Leyes*, Platón se refería ya al

<sup>116</sup> Alusiones a este tema en D., IV, 2, 9-10; IV, 7, 13.

<sup>117</sup> Simplicio, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, op. cit., XXV, 12.

<sup>118</sup> Para un listado similar de posibilidades, véase D., III, 24, 99.

hombre como marioneta en manos de los dioses<sup>119</sup>, evocando en el *Filebo* (50 b) la tragicomedia existencial. La imagen será recuperada por la tradición cínica, por ejemplo por Teles<sup>120</sup>: «Al igual que un buen actor debe interpretar el papel que el poeta le ha atribuido, el hombre virtuoso debe interpretar el papel que la Fortuna le ha asignado», ya se trate del papel de rey o de mendigo. La imagen adquiere mayor precisión con los primeros estoicos, como Aristón de Quíos<sup>121</sup>, destinándose a ilustrar el precepto de indiferencia que debe ponerse en práctica en relación con las cosas que no dependen de nosotros: «La finalidad de la vida es vivir en la indiferencia con respecto a lo que queda entre la virtud y el vicio, sin establecer ningún discernimiento entre esas cosas y obrando de igual modo frente a todo. El sabio se parece, en efecto, a un buen actor<sup>122</sup> que al recibir el papel de Tersites o de Agamenón<sup>123</sup> lo interpreta de la manera más convincente». Es precisamente eso lo que se dice en el *Manual*.

La metáfora no sólo sirve para ilustrar esa indiferencia que debe ser propia del estoico en cualquier circunstancia vital, sino que puede servir también para aclarar la actitud que ha de tener el estoico cuando es llamado a desempeñar un papel en la sociedad, ya sea el de padre de familia,

<sup>119</sup> Platón, *Leyes*, I, 644 d-e y VII, 803 c.

<sup>120</sup> A. J. Festugière, *Deux prédicateurs...*, op. cit., p. 19.

<sup>121</sup> Diógenes Laercio, VII, 169, LP, p. 884; *Les Stoïciens*, I, op. cit., p. 68.

<sup>122</sup> La imagen del papel que se nos impone en el drama de la vida se encuentra también en un fragmento de Epicteto (fragm. XI, en H. Schenkl, *Epicteti Dissertationes*, Leipzig, Teubner, 1894, p. 464).

<sup>123</sup> Tersites era un griego del ejército invasor de Troya, célebre por su fealdad (*Iliada*, II, 212); Agamenón era rey de Micenas (*Iliada*, II, 10).

cónsul, general, gobernador de provincias o senador: hay que interpretar el papel lo mejor posible, pero sin atarse a él como si nos perteneciera en exclusiva puesto que se nos ha impuesto. Aparece una vez más la paradoja del comediante. Uno interpreta mucho mejor su papel cuanto mayor es su libertad interior, cuando se acepta con indiferencia la tarea prescrita y se considera ese papel como una misión realizada por requerimiento de la voluntad divina (D., II, 16, 42): «Sírmete de mí según tu voluntad... llévame a donde desees, vísteme con los ropajes que gustes. ¿Quieres que desempeñe cargos, que viva como cualquier otro individuo [...], que sea pobre, que sea rico? Yo te exculparé de todo ante los hombres. Yo demostraré cuál es la verdadera naturaleza de las cosas».

### **18. No dejarse llevar por la representación de una desgracia inminente, pues cualquier acontecimiento puede resultar provechoso**

En general, los estoicos creían en la adivinación y en las señales providenciales enviadas por los dioses<sup>124</sup>. El presagio que se advierte en el grito del cuervo debe tomarse, pues, muy en serio. Pero, una vez más, aquí también es preciso no dejarse llevar por la representación, en el caso de tratarse de alguna desgracia que fuera a sobrevenirnos. El *Manual* precisa: es necesario aplicar enseguida el discernimiento, es decir, discernir entre lo que depende de

<sup>124</sup> Diógenes Laercio, VII, 149, LP, p. 878; *Les Stoïciens*, t. I, op. cit., p. 64.

nosotros y lo que no depende de nosotros. Si el presagio anuncia un peligro para los seres o bienes a los que nos sentimos vinculados hay que pensar que no está anunciando un peligro para lo que depende de nosotros, es decir, nosotros mismos, nuestra elección de vida, nuestra voluntad moral. Por el contrario, supone para nosotros, en caso de que llegue a cumplirse, una oportunidad de progreso moral. Es preciso, en efecto, saber extraer provecho de cualquier acontecimiento, incluso del más luctuoso. Una sección entera de las *Disertaciones* (D., III, 20) está dedicada a este tema. La voluntad moral, que encuentra en cualquier circunstancia materia para el ejercicio de la virtud, es como esa varita de Hermes que todo lo transmuta en oro. Si alguien nos injuria nos está ofreciendo la oportunidad de ejercitar nuestra paciencia; la enfermedad nos ofrece la oportunidad de ejercitar nuestro coraje y serenidad; mientras que la muerte nos obliga a conformar nuestra voluntad con la de la Naturaleza<sup>125</sup>.

### **19. No dejarse llevar por la representación del éxito ajeno en las cosas que no dependen de nosotros**

Este capítulo se ocupa del deseo de triunfar en la vida y, por tanto, de la batalla que hay que librar para satisfacer este deseo. De entrada, el *Manual* plantea el principio que aparece enunciado en las *Disertaciones* (D., III, 6, 5): «El hombre de bien es invencible. En efecto, él no entra en

<sup>125</sup> Véase también D., IV, 10, 9.

combate si no cuenta con suficiente superioridad. El único combate que afronta es el relativo a las cosas que dependen de uno mismo». Nunca emprende, pues, la lucha en relación con las cosas que no dependen de él. Pero este riesgo amenaza, no obstante, a quien se deja llevar por la falsa representación de la «felicidad» de quienes han triunfado en la vida, de quienes han conseguido una magistratura o cierto prestigio. Sin embargo, si uno puede jactarse en el ámbito del bien moral, de la virtud, y por tanto de lo que depende de nosotros (cap. 6), no puede jactarse en el de las cosas que no dependen de nosotros, como las magistraturas. Así pues, no hay motivo para envidiar al pretor o al cónsul. Lo único importante es sentirse libre en nuestro vínculo con las cosas.

**20. No dejarse llevar por la representación de una ofensa**  
Aquí descubrimos una aplicación del principio enunciado en el capítulo 5: nuestra inquietud es producto de nuestros juicios, no de las cosas. Para resistirse a las representaciones que nos encolerizan debemos aplicar el método descrito en los capítulos 1, 5, 10 y 34: concederse una pausa, no aceptar de inmediato la representación, «verificar sus papeles», concentrarse en sí mismo. El dominio de sí mismo comienza, por así decirlo, con un frenazo, con el deseo de concederse un momento de reflexión para pensar en la representación. Ese momento y esa pausa evitan que se produzca cualquier arranque de cólera.

## 21. Acostumbrarse a pensar en las cosas consideradas terribles

El *Manual* aconseja aquí el ejercicio de previsión de males que comentamos antes (3-4), pero otorgándole otra finalidad diferente de la habitual. Tradicionalmente estaba destinado, ya en épocas anteriores al estoicismo, a amortiguar la conmoción producida por los acontecimientos luctuosos, previéndolos por adelantado<sup>126</sup>. Eurípides, sin duda influido por Anaxágoras, ponía las siguientes palabras en boca de su héroe Teseo: «Esto es lo que he aprendido de un sabio: a poner mi espíritu a disposición de las preocupaciones y las calamidades, condenándome a mí mismo, en mi imaginación, al exilio lejos de mi patria, a una muerte prematura y a otras desgracias, a fin de que, si tuviera que padecer alguno de los males que he imaginado, su carácter repentino, en el momento de ocurrir, no aumente mi dolor»<sup>127</sup>. En este capítulo se habla de prever el exilio y la muerte, pero desde otra perspectiva. La idea constante de la muerte o de otros sucesos luctuosos que pueden ocurrir tiene como objetivo y efecto, afirma el *Manual*, librarnos de pensar en bajezas y mantenernos a salvo de cualquier ambición excesiva. Según Epicteto ambas cosas están ligadas, pues se cree que es el deseo de lo que no depende de nosotros lo que nos induce a

<sup>126</sup> Véase D., III, 10, 6 y, sobre todo, III, 24, 104-105. Sobre el pensamiento de la muerte: D., IV, 10, 31.

<sup>127</sup> Cicerón, *Tusculanas*, III, 14, 29; *Les Stoïciens*, t. I, op. cit., p. 305; en este contexto Cicerón trata del asunto de la previsión de los males.

pensar bajezas, ya se trate, nos dice (D., IV, 4, 1), de desear cargos y riquezas o de viajes y conocimientos. En efecto, el deseo de lo que no depende de nosotros nos obliga, de un modo u otro, a convertirnos en esclavos de quienes pueden proporcionarnos aquello que ambicionamos y a humillarnos ante ellos. El pensamiento de la muerte o del exilio nos ayuda a entender que no debemos encadenarnos a nada, que hay que vivir liberado de todo, siempre prestos a desear lo que desee la Naturaleza universal, a aceptar los acontecimientos tal como se producen puesto que son expresión de la voluntad divina.

#### 22-25. CONSEJOS AL ASPIRANTE A FILÓSOFO

Estos cuatro capítulos interrumpen de nuevo la exposición de los preceptos relativos a la disciplina del deseo, que se retomará en los números 26-28. Están dirigidos al aprendiz de filósofo ofreciéndole consejos que le ayudarán a afrontar su nueva situación. Debe prepararse para sufrir las burlas de los no filósofos (22). Pero de ningún modo ha de intentar complacer a los no filósofos abandonando su regla de vida (23). Con todo, eso no significa que deba mantenerse al margen de la esfera ciudadana y convertirse en alguien inútil para la ciudad (24). Pero está claro que no se puede disfrutar de los beneficios de la filosofía y a la vez de la vida mundana (25).

## 22. Prepararse para las burlas de los no filósofos

Ya lo vimos al leer los capítulos anteriores: el estoicismo de Epicteto supone una ruptura total entre los valores que defiende el filósofo y los valores de la gente común. Y resulta significativo que los Cínicos, que rechazan toda convención social, supongan para Epicteto un verdadero modelo de filósofo (D., III, 22). Pero esta ruptura no es en realidad exclusiva del estoicismo. Aparece de diferente forma en todas las escuelas filosóficas de la Antigüedad. Ya Platón en el *Teeteto* describía de manera sorprendente al filósofo como un individuo poco hábil en las cosas de la vida cotidiana y extraño en su propia ciudad. Una discordancia percibida, por lo demás, con absoluta claridad por los no filósofos. Los autores cómicos se burlaron de todas las escuelas filosóficas<sup>128</sup>, y Luciano, por su parte, explotó tras la muerte de Epicteto esa vena satírica. Para la gente común los filósofos son hombres tan ajenos e inclasificables como lo era el Sócrates de Platón<sup>129</sup>. Filósofos y no filósofos se tienen recíprocamente por insensatos. Ambos encarnan dos formas de vida, dos estilos existenciales, opuestos por completo. Es cierto que entre las clases altas la filosofía era respetada como una de las disciplinas que constituían parte de la formación del hombre culto, y ya hemos visto que Arriano, por ejemplo, fue honrado con inscripciones en las que era calificado de filósofo. Pero en realidad, sobre todo cuando la gente de mundo y las

<sup>128</sup> P. Hadot, *Éloge de la philosophie antique*, Paris, Allia, 1997, p. 29.

<sup>129</sup> P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, 1995, p. 57. Trad. cast.: *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

clases populares veían a los filósofos vivir según su elección filosófica, solían esbozar una sonrisa o incluso soltar una risotada poniendo en duda sus capacidades prácticas<sup>130</sup>. Les resultaba molesto que despreciaran las cosas a las cuales ellos, hombres de mundo, concedían valor, considerándolos torpes para los asuntos cotidianos (cap. 13). Por otra parte, algunos filósofos adoptaban un aire arrogante y de superioridad ante los profanos. Tenían siempre «el ceño fruncido», como se explica en este capítulo del *Manual*, seguidor en esto de una larga tradición que se remonta como mínimo a las comedias de la Grecia clásica, en las que se criticaba a los filósofos, irónicamente, por su apariencia pretenciosa<sup>131</sup>.

Epicteto previene insistentemente al aprendiz de filósofo de lo que le aguarda. Debe estar preparado para «convertirse en ese animal del que todos se ríen» (D., I, 11, 39 y III, 15, 11). Para poder soportarlo, el aprendiz ha de pensar que, al igual que Sócrates<sup>132</sup>, ha sido llamado por la divinidad para esta tarea<sup>133</sup> y que no puede rechazarla pese a las dificultades. Y habrá de «persistir en lo que le parece lo mejor», es decir, mantener su elección de vida. Esta expresión, en apariencia banal, parece haber sido la habitual

<sup>130</sup> En el siglo II, el emperador Antonino Pío, en un reglamento sobre salarios e indemnizaciones, estipuló, sin duda irónicamente, que si los filósofos reñían con respecto a sus bienes, demostrarían que no son filósofos. Por su parte, Frontón dudaba de la capacidad de Marco Aurelio para defender sus derechos en el caso de la herencia de Matidia, véase P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, op. cit., p. 31.

<sup>131</sup> Véanse los textos en J. Taillardat, *Les Images d'Aristophane*, n° 326, Université de Lyon, p. 173, en especial el epigrama citado en Ateneo, *Deipnosofistas*, 162 a.

<sup>132</sup> Véase D., III, 1, 19 y III, 24, 95; y Platón, *Apología*, 28 d-e.

<sup>133</sup> D., I, 9, 16-24; III, 21, 18-19; III, 24, 117.

para referirse a la elección de vida del filósofo. Por ejemplo, surge entre los consejos ofrecidos al aprendiz de filósofo en el capítulo 51, 1 y 2: «¿Hasta cuándo esperarás para juzgarte a ti mismo digno de lo mejor?»; «que todo aquello que te parece lo mejor, te sea irrenunciable». Y volvemos a encontrarla en el prefacio situado por Arriano al comienzo de las *Disertaciones*: «La intención que movía a Epicteto era espiar la disposición interior de sus oyentes para llevarla hacia lo mejor que hay». El escritor satírico Luciano de Samosata, realizando el elogio del filósofo Demonacte, se expresa así: «Elevándose por encima de eso [riqueza y honores], y juzgándose digno de cuanto hay mejor, emprendió el camino de la filosofía»<sup>134</sup>. Esta fórmula puede remontarse finalmente al *Critón* (46 b) de Platón, citada por lo demás por Epicteto en las *Disertaciones* (D., III, 23, 21): «Sigo siempre un principio [...]: no dejarme persuadir por nada que no sea una única razón, la que reconozco como mejor cuando la examino».

Por lo demás, el *Manual* insta en muchas ocasiones a los aprendices de filósofo a adoptar una apariencia sencilla y humilde (cap. 46), al margen de toda arrogancia. Y es que la arrogancia debía de ser uno de los defectos más comunes de los aprendices. Tres siglos después de Epicteto, el filósofo Adesio de Pérgamo constataba en ocasiones que sus discípulos se mostraban «insultantes y altivos»: éste los obligaba entonces a «poner los pies en el suelo» e ir al mercado para «discutir con las verduleras

<sup>134</sup> Luciano, *Demonacte*, 3.

sobre los precios, sobre el dinero que éstas ganaban y sobre la producción de legumbres», o también con diversos artesanos<sup>135</sup>.

Si el aprendiz de filósofo permanece fiel a su vocación acabará por ganarse el respeto de los profanos. Pero si renuncia a ella se reirán doblemente de él: por ser filósofo y por olvidar sus buenos propósitos.

### **23. Conducta en relación con los demás:**

#### **no intentar complacer, no intentar aparentar**

El aprendiz de filósofo no debe intentar complacer a los no filósofos, y en especial a sus antiguos conocidos<sup>136</sup> interesándose por las cosas del mundo, es decir, otorgando valor a las cosas que no dependen de nosotros. Por otra parte, de lo que se trata es de tenerse por filósofo uno mismo y no de intentar que le tengan por filósofo los demás (cap. 46-47). Este tema aparece también en boca del filósofo Eufrates<sup>137</sup>, discípulo igualmente de Musonio, citado por Epicteto en las *Disertaciones* (D., IV, 8, 17 y ss.). Eufrates explica que durante algún tiempo intentó ocultar el hecho de que era filósofo; esa conducta tenía la ventaja de llevarle a obrar virtuosamente sabiéndolo sólo él

<sup>135</sup> Véase R. Goulet, «Aidésios de Cappadoce», en R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I, op. cit., p. 74.

<sup>136</sup> D., IV, 2, capítulo titulado «De la complacencia», dedicado por entero a este tema; ver también D., IV, 2, 7: «Elige pues si quieres embriagarte y complacerles, o practicar la sobriedad y disgustarles».

<sup>137</sup> Acerca de este Eufrates o Eufrate, véase P. Robiano, «Euphrates», en R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. III, op. cit., p. 337-342.

y los dioses. Y si actuaba mal, la filosofía propiamente dicha no quedaba comprometida.

**24. El filósofo no debe pensar que es ajeno a la ciudad y que no puede ser de provecho**

El capítulo se presenta como de refutación de numerosos «discursos» capaces de poner en peligro la elección de vida del aprendiz de filósofo. Tales discursos son característicos de los no filósofos, y el aprendiz no hace sino repetírselos a Epicteto (por eso en los párrafos 2, 3 y 4 se acompañan de un «se dice»). Los repite, unas veces reelaborándolos por su cuenta mientras habla en primera persona (24, 1, 4, 5) y otras explicando lo que le han dicho (24, 2 y 3). El *Manual* ofrece las respuestas de Epicteto como si se dirigiera al aprendiz, salvo en el párrafo 3, donde Epicteto en cierto modo dicta a éste lo que deberá decirles a sus amigos.

**24, 1. El aprendiz de filósofo no disfrutará de honores ni será nunca «alguien»**

El aprendiz de filósofo no puede aspirar a los honores mundanos: obtener una magistratura o ser invitado a banquetes, por ejemplo. Y lo que es peor, tendrá la impresión de no encontrar su sitio en la ciudad y de que nunca llegará a ser «alguien» estimable. En respuesta a esa queja se apela al discernimiento de lo que depende o no de nosotros. El deshonor es un mal cuando depende de nosotros, es decir,

cuando cometemos una falta moral, pero no puede ser un mal si no depende de nosotros. No hay deshonor en no obtener una magistratura o invitación a un banquete. Es también en el ámbito de las cosas que dependen de nosotros, es decir, en el de la práctica de la virtud, donde el aprendiz de filósofo encontrará su lugar y será «alguien», es decir, donde se revelará su auténtica valía.

#### **24, 2. No podrá ayudar a sus amigos**

El aprendiz de filósofo teme no poder ser de ayuda para sus amigos. Pero ayudar no consiste sólo en procurar bienes materiales, como la ciudadanía romana o dinero. Esa tarea corresponde a otros. Pero se sobrentiende que puede aportar su ayuda en la esfera de lo ético y de lo espiritual.

#### **24, 3. No podrá ofrecer dinero a sus amigos**

Es difícil ganar dinero sin perder las dos cualidades que tanto agradan a Epicteto, repetidas de nuevo en los párrafos 4 y 5: el respeto y la lealtad, a las cuales viene a añadirse ahora la altura de miras. Los amigos deben elegir: o hacer que pierda esas virtudes con el fin de que obtenga dinero o encontrar un medio para que obtenga dinero conservando sus virtudes.

#### **24, 4. No podrá ser de ayuda a su patria**

La patria a la que se hace referencia es la patria chica, la pequeña o gran urbe donde reside el aprendiz de filósofo. En su ciudad, los hombres ricos y bien situados suelen desempeñar el papel de benefactores: gracias a ellos se construyen pórticos o termas, se organizan festejos y juegos. El aprendiz de filósofo no podrá hacer eso jamás. Pero a cada cual lo suyo. El herrero ofrece armas a la ciudad; el zapatero, zapatos; el hombre rico, juegos; y el filósofo, un modelo de ciudadanía leal y respetuosa.

#### **24, 5. No encontrará su lugar en la ciudad**

El papel del filósofo en la ciudad es precisamente el de ser filósofo, es decir, el de salvaguardar la presencia de la dimensión ética, el de defender el valor del respeto y la lealtad. No es otra su utilidad.

#### **25. El filósofo no puede aspirar a la vez a los beneficios de la filosofía y a los de la vida mundana. Si quiere obtener un beneficio deberá pagar su precio**

Este capítulo permite entrever las desdichas del aprendiz de filósofo que depende ocasionalmente de algún poderoso señor. Retoma la idea ya expresada en el capítulo 12. Para obtener lo que se considera un beneficio es necesario pagar el precio, es decir, renunciar a su elección de vida y someterse a las obligaciones necesarias si se quieren obtener beneficios materiales, o bien renunciar a éstos y

mantenerse libre (D., IV, 10, 20-21): «Si deseas ser cónsul habrás de sufrir múltiples desvelos, correr de aquí para allá, besar muchas manos, criar mohos frente a puertas ajenas, decir y hacer innumerables cosas indignas de un hombre libre, ofrecer obsequios a mucha gente... ¿Y para conseguir qué? Así pues, ¿para alcanzar la tranquilidad y serenidad espiritual [...] no estás dispuesto a realizar algún sacrificio, algún esfuerzo?».

## 26-28. LA DISCIPLINA DEL DESEO

Volvemos a la disciplina del deseo (cap. 26 y 28), es decir, a la conducta que conviene seguir a la hora de afrontar los acontecimientos luctuosos que nos afligen. El capítulo 27 supone finalmente el recordatorio de un principio repetido muchas veces: no son las cosas las que nos preocupan, sino nuestros juicios.

### **26. La voluntad de la Naturaleza, que nos indica la conducta a seguir en los sucesos luctuosos, se revela en el lenguaje común**

«Conocer la voluntad de la Naturaleza»: esta expresión equivale a decir «conocer la Naturaleza y seguirla» (cap. 49). Para eso hay que leer los libros de Crisipo<sup>138</sup>, pero si

<sup>138</sup> D., I, 17, 16, compárese con el capítulo 49. Véase también D., II, 20, 15 y III, 20, 13, así como Marco Aurelio, IV, 49, 5, que es una cita de Epicteto.

se leen, es con el fin de obedecer la voluntad de la Naturaleza. La suya es la voluntad de la Razón universal, es decir, el discurrir del universo al cual debe someterse el filósofo. Y es susceptible de conocerse gracias a las obras de Crisipo, pero también mediante el lenguaje característico de las conversaciones corrientes. Cuando a alguien le ocurre un suceso luctuoso le decimos que es natural, que así son las cosas humanas, y no nos falta razón. Pero cuando este suceso nos ocurre a nosotros no nos decimos lo mismo. En tal caso deberíamos recordar lo que dijimos anteriormente.

Este argumento presupone la doctrina estoica de los preconceptos (*prolepsis*<sup>139</sup>). Éstos son, según la excelente expresión de E. Bréhier<sup>140</sup>, aquellos «juicios, proposiciones y razonamientos espontáneos (por ejemplo: los dioses existen, el bien es útil<sup>141</sup>) aportados por cualquier individuo sin necesidad de conocer los rudimentos del arte dialéctico». Los estoicos concedían una importancia capital a estos juicios espontáneos, admitidos por todos los hombres, y que suponían en cierto modo la expresión inmediata de la Naturaleza, considerándolos criterios de veracidad. Esta suerte de preconceptos, que dan lugar a un consenso general, pueden reconocerse en las expresiones del lenguaje

<sup>139</sup> Véanse las magníficas páginas de V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien*, op. cit., p. 159 y ss.

<sup>140</sup> E. Bréhier, *Chrysippe*, París, Presses Universitaires de France, 1951, p. 104.

<sup>141</sup> D., I, 22, 1, que constituye la interpretación de Bréhier. Los ejemplos aportados por Epiceto son, en efecto, que el bien es útil y deseable; lo justo, bello y conveniente; y que se debe aspirar a la piedad. Son juicios a los cuales da su asentimiento.

común<sup>142</sup>, como las que se emplean, señala Epicteto, con motivo de sucesos luctuosos y entristecedores. La filosofía estoica pretende por tanto presentarse como explicitación y sistematización de los preconceptos, o constituirse también como arte de aplicar los preconceptos a casos particulares<sup>143</sup> y, en definitiva, como una filosofía basada en el consenso general.

Es cuando quieren aplicarse los preconceptos a los casos particulares cuando surgen las diferencias entre los hombres. Epicteto ofrece algunos ejemplos. Los dos héroes de la *Iliada*, Agamenón y Aquiles, están de acuerdo en que es necesario obrar bien. Pero uno sostiene que la cautiva Criseida debe ser devuelta a su padre y el otro lo contrario<sup>144</sup>. Lo mismo ocurre en este capítulo: ese hombre que reconoce, como todos, que la muerte es un fenómeno natural cuando se trata de la muerte de los demás, la considera un mal cuando afecta a sus allegados. La filosofía debe servirle para aplicar los preconceptos a su caso particular.

## 27. La naturaleza del mal no existe en el cosmos

Una sentencia rotunda y casi desconcertante debido a su concisión. Y que revela cierto gusto por la oscuridad y la

<sup>142</sup> Los apologistas cristianos, como por ejemplo Tertuliano en su libro *Acerca del alma*, se sirvieron de este argumento para probar la existencia de Dios: si se utilizan habitualmente las expresiones «si Dios quiere» o «que Dios nos lo conceda», sería porque el alma humana tiene una fe natural en Dios.

<sup>143</sup> Véase D., I, 22, 9; II, 17, 13 y ss.

<sup>144</sup> Véase D., I, 22, 7; II, 24, 21.

afectación en Arriano. Como el tema no aparece literalmente en la parte de las *Disertaciones* que conocemos, su interpretación se antoja bastante complicada<sup>145</sup>.

El *Manual* se resiste a admitir que exista la naturaleza (*physis*) del mal. Lo cual puede parecer *a priori* bastante sorprendente, puesto que en las *Disertaciones* (D., II, 1, 4) se afirma que las cosas que escapan a nuestro libre albedrío no participan ni en la naturaleza del bien ni en la naturaleza del mal, invitando incluso al discípulo a descubrir dónde residen la naturaleza del bien y la del mal (D., II, 2, 14). Pero, en ambos casos, de lo que se trata es de conocer la definición del bien y del mal. Y se trata de un concepto abstracto. Ahora bien, la palabra «naturaleza» puede tener para Epicteto y, en general, para los estoicos, otros sentidos. En especial, designa al mismo tiempo la consecución, la perfección, de una realidad (una viña se encuentra en mal estado cuando se encuentra en un estado contrario a su naturaleza, es decir, a lo que debe ser, D., IV, 1, 121) y la tendencia a alcanzar esa perfección. Por eso aparecen aquí relacionados los términos «diana» y «naturaleza». La diana es una realidad a la que se apunta. La naturaleza es también una realidad a la que apunta el ser vivo. La diana se identifica, pues, con el bien, con el cumplimiento, con la perfección. Por el contrario, según este punto de vista, existe el mal cuando no se logra alcanzar la diana, cuando no se alcanza la perfección, el cumplimiento

<sup>145</sup> Véase recientemente G. J. Boter, «Epictetus, *Enchiridion* 27», *Mnemosyne*, vol. 45, n.º 4, 1992, pp. 473-481, artículo que me ha ayudado enormemente a reflexionar sobre el problema.

de la naturaleza, y por tanto cuando se produce, podríamos decir, un error de tiro. Pues el error de tiro no apunta a ninguna diana, sino a una naturaleza fallida, no constituyendo sino un proceso fracasado. No existe una diana propia para los errores de tiro. El mal no es una diana a la que pueda apuntarse o, mejor dicho, que estaría destinada a los errores de tiro, del mismo modo en que el bien es una diana a la que puede apuntarse y que está destinada a los lanzamientos logrados. El mal no constituye por tanto un fin que se pueda aspirar a realizar, al menos del mismo modo en que lo hace el bien.

Epicteto está pensando sin duda tanto en términos de orden cósmico como de orden moral. Por un lado, la voluntad de la Razón universal no puede aspirar al mal, no puede desear la consecución de una naturaleza malvada, puesto que sólo puede desear el bien, diana a la que apuntan todos los seres y que implica la perfección de la Razón en todas las cosas<sup>146</sup>. Por otro, la voluntad de la razón humana no puede apuntar al mal, puesto que está concebida para actuar conforme a la Naturaleza, es decir, a la voluntad de la Razón universal, y para apuntar siempre hacia el bien, por más que pueda equivocarse: nadie es malvado porque quiere. Si no existe la naturaleza del mal como realidad autónoma, es el hombre, por lo tanto, quien lo introduce en el mundo a través de sus falsos juicios, junto con el desorden. Pero la Razón universal asimila esta confusión

<sup>146</sup> Puede leerse en Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, II, 12, 35 (*Les Stoïciens*, I, op. cit., pp. 420-421), la descripción de cómo se elevan los seres a la perfección de la Razón.

y este desorden en su plan para ponerlos al servicio de la perfección racional del mundo. El filósofo no hace sino imitarla cuando saca partido de cualquier acontecimiento contrario a su voluntad y cuando encuentra ocasiones de hacer el bien<sup>147</sup>.

## **28. No dejar que los demás se conviertan en amos de nuestras disposiciones interiores**

Vemos aparecer ahora por vez primera en el *Manual* el concepto de *gnóme*, término de traducción extremadamente compleja y que puede significar para Epicteto tanto «voluntad» (31, 1), «conocimiento», «inteligencia» (por ejemplo, en D., I, 18, 6) o «disposición interior» (por ejemplo, en D., III, 21, 14). Podría traducirse también como «espíritu», significando a la vez tanto lo opuesto al cuerpo como lo que constituye nuestras disposiciones interiores. Pero esa palabra está cargada de excesivas connotaciones religiosas. Por una parte, se recomienda cultivar nuestras disposiciones interiores con mayor cuidado que nuestra parte corporal<sup>148</sup>. Por otra, se habla (cap. 14, 2, 20, 24, 1) del deshonor de dejar que alguien ajeno a nosotros se convierta en dueño y señor de nuestras disposiciones interiores.

<sup>147</sup> Marco Aurelio, VIII, 35: «La Naturaleza se vuelve en su favor, reintegrando en el orden del Destino y convirtiendo en parte de sí misma todo cuanto obstaculiza su camino y le opone resistencia».

<sup>148</sup> Véase D., II, 12, 18-22.

### 30-41. LA DISCIPLINA DE LA ACCIÓN

Pasamos de la disciplina del deseo a la disciplina de la acción, y más exactamente a la disciplina del «impulso a la acción» (*hormè*). Destaca en esta parte la aparición, en el capítulo 30, del concepto de «cosas que conviene hacer» (*kathèkonta*), lo que se conoce también como «deberes». Al examinar las tres disciplinas, ya vimos que Epicteto definía explícitamente la disciplina de la acción como el ámbito relativo a la *tendencia a actuar* y a la *negativa a actuar*, y en general, de todo lo concerniente a lo que conviene hacer (*kathèkon*). Los capítulos 31 y 32 se ocupan de los deberes para con los dioses, y los capítulos siguientes de los deberes para consigo mismo y los modos de actuar, primero, en las diferentes circunstancias vitales (33) y, después, una vez albergamos la representación de alguna acción que podría procurarnos placer (34). Es preciso mantenerse fiel a la decisión de realizar una determinada acción pese a las críticas (35). Durante las comidas, hay que pensar en los demás (36). No asumir tareas por encima de nuestras capacidades (37). Al actuar, debe prestarse atención al principio rector (38). De la importancia de la templanza (39). De los peligros que acechan a las muchachas, y por extensión, de los problemas relacionados con el matrimonio y las relaciones sexuales (40). Ocuparse de las funciones corporales sólo de modo accesorio (41). Después se suceden varios capítulos (42-45) referentes al uso de las representaciones y al discurso interior en la disciplina de la acción.

### **30. Observaciones generales sobre las cosas que conviene hacer**

Arriano recurre aquí, sin previa explicación, a la expresión *kathékonta*, que nosotros traducimos por «cosas que conviene hacer». Así pues, supone que sus lectores conocen este término técnico específicamente estoico. Pero para nosotros resultará útil definir el concepto<sup>149</sup>. Para entender en qué consiste habremos de volver al ámbito de las cosas que no dependen de nosotros. De hecho, la vida en sociedad, las relaciones con los demás, la vida familiar, el matrimonio, la carrera política y la participación en festejos y banquetes se sitúan en el espacio de las cosas que no dependen de nosotros y que no son ni buenas ni malas. ¿Cómo decidir entonces entre las diferentes conductas posibles? ¿Por cuál optar? ¿Qué hacer? Para responder a todo esto habrá que partir de la naturaleza. Los animales saben lo que han de hacer porque les guía su instinto y se rodean de cosas que les son apropiadas y convenientes. Con la aparición de la razón humana, la elección instintiva se convierte en elección reflexiva. Uno reconoce racionalmente las cosas que tienen valor para nosotros, que convienen a la naturaleza humana porque se corresponden con las tendencias innatas que la Naturaleza ha puesto en nosotros. «Es una disposición apropiada a las disposiciones

<sup>149</sup> Véase, V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien*, op. cit., p. 145 y ss.

naturales»<sup>150</sup>. Uno ama su propia vida, los padres aman a sus hijos. Casarse, desempeñar una función política y servir a la patria o a la comunidad son acciones que convienen a la naturaleza humana. Pueden por lo tanto constituirse como objetivos de nuestras acciones, pero su logro no depende completamente de nosotros. Debemos intentarlo todo para alcanzarlos, pero desde la necesidad de plantear siempre una cláusula de reserva: «Si al Destino no le parece mal». Por otra parte, las decisiones sólo pueden basarse en probabilidades: ¿Casarse o no casarse? ¿Elegir una u otra profesión? ¿Emprender una carrera política o no? Ninguna de estas decisiones puede ir acompañada de la certidumbre. Para saber guiarse en estos problemas de elección los estoicos leían numerosos *Manuales de casuística*<sup>151</sup>, como el tratado *Sobre los deberes* de Cicerón, que en ocasiones podían hacer de un grano de arena una montaña. Al filósofo Alejandro de Afrodisias<sup>152</sup> le parecía gracioso que los estoicos se preguntaran sobre la conveniencia de cruzar las piernas en clase de filosofía o de servirse la mejor parte en un almuerzo compartido con su padre. El *Manual* incluye un breve tratado de este género (caps. 31-33).

Según el capítulo 30, los deberes se definen, se miden, en función de las relaciones (naturales o adquiridas) que

<sup>150</sup> Diógenes Laercio, VII, 108, LP, p. 857; *Les Stoïciens*, I, op. cit., p. 50.

<sup>151</sup> Véase I. Hadot, «Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Grecques», *Revue des études latines*, n.º 48, 1970, pp. 161-176. Una obra muy antigua y que sólo puede encontrarse en bibliotecas, T. Tharnin, *Un problème moral dans l'Antiquité. Étude sur la casuistique stoïcienne*, Paris, 1884, reúne también muchos detalles interesantes.

<sup>152</sup> Alejandro de Afrodisias, *Comentarios sobre los Tópicos de Aristóteles*, p. 84, 26-30.

mantenemos con los demás. En las *Disertaciones* (D., II, 10 y IV, 12, 16) se dice también que los deberes se corresponden con los calificativos, con el calificativo de hombre, de padre, de hijo, de hermano, de consejero de una ciudad, definiendo precisamente las relaciones del individuo con los demás. El *Manual* sólo contempla las relaciones entre padre e hijo y entre hermanos. Puesto que la relación fundamental entre padre e hijo es natural, debe considerarse independiente de las relaciones subsidiarias que pueden existir entre ambos. La naturaleza nos ha emparentado con un padre, no necesariamente con un «buen» padre. Nuestros deberes hacia éste son obligatorios aunque se trate de un mal padre. Lo mismo ocurre en el caso del hermano.

### **31-32. CÓMO CONVIENE ACTUAR EN NUESTRA RELACIÓN CON LOS DIOS**

El primer capítulo está dedicado al culto a los dioses y el segundo a la adivinación, que se realiza ofreciendo sacrificios a las divinidades y considerando que el oráculo es expresión de la voluntad divina.

**31. El primer deber con los dioses es mantener sobre ellos juicios rectos y estar dispuesto a obedecerles**  
Según el principio básico de Epicteto, la virtud, es decir, el uso correcto de los deseos y del impulso a la acción, debe siempre comenzar juzgando de manera correcta. Tal es el

caso de la piedad para con los dioses. Lo primero que hay que tener en cuenta es no reconvenirles ni reprocharles su negligencia (cap. 1, 3). Para evitarlo se precisan dos cosas. Antes que nada, hay que formarse juicios rectos sobre ellos, es decir, reconocer que los dioses existen y que existe una providencia que se ocupa del mundo y de los hombres<sup>153</sup>. A lo largo de la Antigüedad se recuperaron y comentaron los principios fundamentales de la teología filosófica que Platón desarrollara en el décimo libro de las *Leyes* (885 b), donde se enumeraban los errores que es preciso evitar: pretender que los dioses no existen, que si existen no les preocupan los asuntos humanos y, por último, que se les puede hacer cambiar de parecer mediante la oración. Esta teología filosófica suponía por otra parte, al menos de manera implícita, una crítica de las representaciones habituales de la religiosidad popular. Los estoicos adoptaron estas enseñanzas, insistiendo también en la importancia de los juicios verdaderos que cabe hacerse con respecto a la divinidad: «Para amar a la divinidad hay que comenzar por conocerla», afirma Séneca<sup>154</sup>. De esta tradición bebe también Epicteto. Pero según él la rectitud en el juicio hace que el hombre se muestre dispuesto a «seguir a los dioses». «Seguir a los dioses» es una expresión hasta cierto punto técnica para referirse a la actitud consistente en aceptar la voluntad de la naturaleza universal: «Seguir a los dioses y vivir feliz bajo el gobierno divino»<sup>155</sup>, y por

<sup>153</sup> Véase D., I, 12, 1.

<sup>154</sup> Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, 95, 47.

<sup>155</sup> D., I, 12, 8 y I, 20, 15.

lo tanto estar dispuesto a aceptar los acontecimientos requeridos por la Razón universal. Ésta gobierna el mundo con la mejor *gnóme*<sup>156</sup>. El mundo es obra de la benevolencia divina: así, es el mejor de los mundos posibles, demostrándose los sucesos que nos ocurren perfectamente adaptados a nosotros: «¿Acaso quieres algo que no sea lo mejor? ¿Y qué hay mejor que lo que complace a los dioses?» (D., II, 7, 13).

### **31, 2. Esta rectitud en el juicio implica un conocimiento exacto del bien y del mal.**

#### **De lo contrario los hombres critican a los dioses**

No basta, sin embargo, con pensar que los dioses existen y que se preocupan de los mortales para que éstos se abstengan de criticarlos. Cuando nos sucede algo que consideramos una desgracia, acusamos a los dioses como si ellos fueran responsables de eso que consideramos un mal<sup>157</sup>. A la rectitud del juicio sobre los dioses debe añadirse, por tanto, una correcta comprensión del bien y del mal, es decir, un correcto discernimiento, aceptado e interiorizado, de lo que depende de nosotros y de lo que no depende de nosotros. De este modo se nos reconduce de nuevo a los principios planteados al comienzo del *Manual* (1, 1-3). Los

<sup>156</sup> Vuelve a aparecer ahora esta palabra utilizada ya en el capítulo 28, y si allí podía adoptar el sentido de «inteligencia» o de «la más excelsa inteligencia», sin duda en este capítulo se aproxima más al sentido de «voluntad», sobre todo si se compara con cierto texto de las *Disertaciones* (D., I, 17, 28) donde se dice que «todo sucede según tu voluntad (*gnóme*) y la de la divinidad».

<sup>157</sup> D., I, 22, 15; I, 27, 13; II, 22, 17.

hombres creen padecer un mal si no consiguen lo que desean y si les afecta aquello por lo que sienten aversión. Pero si se reconoce que sólo existe el bien y el mal en las cosas que dependen de nosotros, es decir, en la rectitud de nuestros juicios, de nuestros deseos, de nuestros impulsos a la acción y de nuestra elección de vida, y por tanto en las cosas de las que somos únicos responsables, en definitiva, si se reconoce que no existe otro bien y otro mal que el bien moral y el mal moral, habrá de considerarse que las cosas que pueden ocurrirnos al margen de nuestra voluntad no pueden considerarse realmente males. Y los dioses, que nos imponen estas cosas en virtud del encadenamiento universal de causas y efectos, no son causantes de lo que consideramos males. No cabe, entonces, que les odiamos o vituperemos por ello.

**31, 3-4. Pues todo ser vivo se mueve por su interés,  
y la piedad está siempre ligada al interés**

Este párrafo está destinado a explicar el comportamiento de aquellos individuos que odian a los dioses. Como cualquier ser vivo, aspiran a lo que les resulta útil y aborrecen lo que les parece perjudicial (D., II, 22, 15): «Por regla general —no nos hagamos ilusiones— nada hay más querido para un ser vivo que su propio interés. Teniendo eso en cuenta, todo cuanto considere un obstáculo, ya sea su hermano, su padre, su hijo, sus seres queridos o sus amantes, pasará a ser odioso, y por tanto lo despreciará, lo maldecirá [...]. Si nos parece que los dioses se convierten

en un obstáculo, los injuriaremos también»<sup>158</sup>. Todos los hombres buscan, pues, su interés, lo cual está en el punto de partida de todos sus conflictos. Para Epicteto, un ejemplo característico de conflicto es el que enfrentó a Eteocles y Polinices<sup>159</sup>, los dos hijos de Edipo a los que lanzó su maldición y que se vieron así condenados a matarse mutuamente en duelo para conseguir el trono de su padre.

De esta constatación biológica y psicológica resulta que la piedad va siempre ligada al interés. Podría decirse: dime qué te interesa y te diré cómo es tu piedad, es decir, qué pides a los dioses y el modo en que les rindes homenaje. Si tu interés está puesto en las cosas materiales, que no dependen de ti, les rezarás para obtenerlas, pero les maldecirás si no las obtienes. Si, por el contrario, tu interés no está puesto en las cosas que no dependen de ti, estarás preparado para aceptar el destino que ellos te han elegido y para hacer concordar tu voluntad con la voluntad divina, y no considerarás un mal, sino todo lo contrario, una ocasión para practicar tu virtud, los acontecimientos que te suceden y que no dependen de ti. La consecuencia de esto, que se explica en las *Disertaciones* pero no en el *Manual*, es que la oración dejará de ser una exigencia para convertirse en himno de acción de gracias por todo cuanto la divinidad nos proporciona (D., I, 16, 15): «Si fuéramos inteligentes, ¿qué deberíamos hacer en público y en privado, sino alabar a la divinidad, celebrando y enumerando todos sus favores?».

<sup>158</sup> Véase también D., I, 22, 15-16; IV, 5, 30; IV, 7, 11.

<sup>159</sup> D., II, 22, 13; IV, 5, 29.

### **31, 5. ¿Cómo realizar la práctica del culto?**

Por lo que sabemos, este tipo de consejos para la práctica del culto no aparece en las *Disertaciones*. El *Manual* insiste sobre la actitud moral que debe acompañarla, y en especial sobre ese justo término medio que es preciso hallar entre la mezquindad y la exageración, seguramente ostentosa. Tal vez resuenen aquí ecos de lo que Jenofonte explica sobre la actitud de Sócrates (*Memorables*, I, 3, 3) en referencia a la religión: éste seguía las costumbres de sus antepasados y ofrecía sacrificios a los dioses según sus posibilidades, puesto que la divinidad no tiene en cuenta la grandeza o pequeñez de la ofrenda sino la piedad con la que le es ofrecida.

### **32. SOBRE EL MODO EN QUE LA FILOSOFÍA DEBE RECURRIR A LA ADIVINACIÓN**

#### **32, 1-2. Mantener la serenidad: el acontecimiento previsto por el adivino no depende de nosotros, y no constituye ni un bien ni un mal**

Los estoicos concedían una particular importancia a la adivinación, cuya realidad se basaba para ellos en la idea de providencia, siendo capaces los dioses de prever el futuro y de revelarlo a los hombres para socorrerlos<sup>160</sup>.

<sup>160</sup> Cicerón, *Sobre la adivinación*, I, 38, 82.

El presente capítulo guarda mucha similitud con otro de las *Disertaciones* (II, 7), titulado «¿Cómo servirse de la adivinación?». El aprendiz de filósofo que consulta a un adivino debe encontrarse en el estado espiritual propio de quien ora a los dioses. Debe recordar que tan sólo existen el bien y el mal en aquello que depende de nosotros. Ahora bien, uno consulta al adivino precisamente en relación con lo que no depende de nosotros. Así que ha de tener en cuenta previamente que aquello que se le predice no puede en absoluto constituir un bien o un mal, al no ser sino algo indiferente. Según los principios planteados al comienzo del *Manual* (cap. 2, 1-2), debe por lo tanto realizarse la consulta sin sentir deseo o aversión por las cosas que le serán predichas (D., II, 7, 10). Únicamente conviene recordar que puede extraerse provecho de cualquier acontecimiento (cap. 18), pues, aunque los sucesos sean indiferentes, suponen una ocasión para ejercer nuestra actitud moral, constituyendo la materia misma de la moralidad. Es necesario, pues, mantenerse serenos y confiados, pero prestos a tomar en consideración el consejo ofrecido por el adivino, es decir, por los dioses.

### **32, 3. ¿Sobre qué asuntos cabe consultar al adivino?**

Al igual que en el capítulo 31 a propósito del culto, los ecos del Sócrates de los *Memorables* de Jenofonte (I, 1, 6-9) reaparecen aquí: él recomendaba a sus amigos preguntarles a los dioses si convenía o no emprender algún asunto de

resolución incierta<sup>161</sup>. Sin negar la importancia de los conocimientos técnicos de los especialistas en cada campo, Sócrates consideraba que el resultado último de determinada acción podía escaparse por completo a la comprensión humana, encontrándose sólo al alcance de las divinidades. Pero Sócrates afirmaba también que no debe consultarse a los dioses por asuntos en los cuales la razón, por sí sola, puede perfectamente decidir lo que conviene hacer. El *Manual* aporta como ejemplo el deber de socorrer a un amigo o a la patria arriesgando uno su vida. La razón nos guía en tales casos y resulta inútil consultar a un adivino para saber lo que debe hacerse (D., II, 7, 3): «¿Acaso no llevo en mi interior a un adivino que me señala el bien y el mal?». Cumplir con tales deberes resulta del todo imperativo. Y en apoyo de esa afirmación cabe aportar el testimonio del dios de los oráculos, Apolo Pítio, que expulsó de su templo a un hombre que se había desentendido de uno de tales deberes obligatorios. En su comentario, Simplicio explica esta alusión un tanto enigmática. Dos hombres que se dirigían a Delfos, al santuario de Apolo, fueron atacados por unos salteadores. A uno lo mataron, sin que su compañero le prestara auxilio. Simplicio añade que aunque éste hubiera intentado defenderle no habría podido salvarle y habría muerto con él. Aun así, cuando el peregrino superviviente accedió al templo fue expulsado por el oráculo de Apolo, alegándose su impureza al no haber defendido a su amigo<sup>162</sup>.

<sup>161</sup> Véase también Jenofonte, *Memorables*, IV, 7, 10.

<sup>162</sup> Simplicio, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, op. cit., XXXIX, p. 86 y ss. Véase también Eliano, *Historias curiosas*, III, 44.

### 33. Deberes para consigo mismo

Se recogen aquí una serie de principios para conducirse correctamente en la vida cotidiana, similares a los recopilados, como ya hemos señalado, en los numerosos tratados *Sobre los deberes* que seguían estando de moda desde hacía por lo menos dos siglos, como por ejemplo el tratado de Cicerón acerca de este tema, inspirado en el de Panecio, donde se proponía toda una mundología apropiada para cualquier circunstancia. Esas guías del decoro desempeñarían un papel considerable en la formación del concepto de buenas maneras característico de nuestra cultura occidental. Las *Disertaciones* del maestro de Epicteto, Musonio, están casi todas dedicadas a asuntos de este tipo: la moral conyugal, la obediencia a los padres, la alimentación, el vestido, el mobiliario o el corte del cabello<sup>163</sup>. El *Manual* proporciona una serie de consejos muy breves, que se corresponden con muchos capítulos de esos tratados a los que acabamos de referirnos.

Tras recomendar al aprendiz de filósofo que se dote de un modelo de conducta adecuado para la vida cotidiana (1), el capítulo recomienda sucesivamente una disciplina, o unas reglas de conducta relativas a la palabra (2-3), a la risa (4), a los juramentos (5), a la participación en banquetes (6), a los cuidados corporales (7), a los placeres del

<sup>163</sup> Los textos aparecen en A. J. Festugière, *Deux prédicateurs...*, op. cit. y A. Jagu, Musonio, *Disertaciones y fragmentos*, op. cit.

amor y del matrimonio (8), a la forma de aceptar las críticas de los demás (9), a la frecuentación de espectáculos (10) y lecturas públicas (11), a las relaciones con nuestros superiores (12) y a nuestro comportamiento con los poderosos (13), así como a la conversación: no fanfarronear (14), abstenerse de hacer reír (15) y de pronunciar palabras obscenas (16).

El *Manual* las enumera sin explicar nada sobre los motivos o el ánimo que las inspira. En primer lugar, el estoico debe conservar constantemente el dominio de sí, no dejarse llevar por pasiones que lo conducirían a decir palabras o a realizar acciones de las que después se arrepentiría. Sobre todo, el estoico debe contemplarlo todo desde la perspectiva de la Razón universal y el orden cósmico. Por eso los entretenimientos humanos, en especial si los hombres se apasionan por ellos, le parecen banales en comparación con la seriedad que impera en la realidad y con la inminencia de la muerte. Marco Aurelio (II, 5, 2) dirá: «Realizad cada acción como si fuera la última de nuestra vida, manteniéndonos al margen de cualquier ligereza». Por su parte, Musonio Rufo afirmaba: «Resulta imposible vivir honestamente un solo día si no lo consideramos nuestro último día»<sup>164</sup>. Las *Disertaciones* nos permiten vislumbrar por lo demás otra perspectiva, la de la presencia de la divinidad, es decir, de la Razón, chispa divina presente en el hombre (D., II, 8, 11): «Eres un fragmento de la divinidad [...]. ¿No te gustaría recordar cuando comes quién eres, tú

<sup>164</sup> Musonio Rufo. *Disertaciones y fragmentos*, p. 97 Jagu.

el que comes? ¿Y en tus relaciones sexuales quién eres, tú que disfrutas de ellas? ¿Y en tu vida social, en tus ejercicios gimnásticos, en tus conversaciones, acaso no sabes que estás alimentando a un dios, que estás poniendo en acción a un dios?».

### **33, 1. Dotarse de un modelo de conducta**

«¿Qué clase de hombre quieres ser?», pregunta Epicteto (D., III, 23, 1). «Comienza por decírtelo a ti mismo; después, de acuerdo con ese modelo, regula tus acciones». En realidad, ese modelo de conducta no es otro que la elección de esa vida filosófica que acabamos de describir, y de la cual se deducen ciertas actitudes prácticas recomendadas en el presente capítulo.

### **33, 2-3-4. Ni habladurías ni risas intempestivas**

Esto corresponde a la disposición grave a la que nos hemos referido. Toda palabra sin relación con las cosas morales o necesarias, por ejemplo con el cumplimiento de los deberes, desconcentra y envilece cuando se trata de banalidades o murmuraciones.

Una risa prolongada o irreprimible demuestra que no se ejerce dominio sobre ella; reírse constantemente revela falta de seriedad.

### **33, 5. En la medida de lo posible no hacer juramentos**

Dos razones explican tal reticencia con respecto a los juramentos. En primer lugar, resulta preciso, en virtud de nuestra conducta, que se nos crea simplemente dando la palabra<sup>165</sup>. Y después, tal como señala Simplicio<sup>166</sup>, jurar sobre cosas insignificantes supone mezclar de modo inapropiado a la divinidad con los asuntos humanos. Aunque en ocasiones, para cumplir con algún deber social, haya que resignarse y realizar algún juramento.

### **33, 6. Abstenerse, en la medida de lo posible, de asistir a los banquetes de los no filósofos**

Los filósofos organizaban banquetes que reunían a maestros y discípulos. Era una costumbre habitual en las comunidades epicúreas, platónicas o aristotélicas. Existe menos información sobre los banquetes estoicos, pero ciertamente tenían lugar. En ellos se discutía sobre problemas filosóficos<sup>167</sup> —como, por ejemplo, sobre el momento exacto en que se produce determinado acontecimiento, determinado cambio de opinión, el paso de la vida a la muerte—, a menudo de manera placentera, mientras se comía y bebía con moderación. Refiriéndose a los banquetes que desaconseja a sus discípulos, Epicteto utiliza la expresión «allí afuera» (*exo*), que hace alusión a «aquello externo a

<sup>165</sup> Esto lo exigía ya Pitágoras (Diógenes Laercio, VIII, 22, LP, p. 960). Por otra parte se encuentra en Hierocles, *Comentario sobre la poesía áurea*, II, 5-1, p. 72 y ss., un interesante pasaje sobre la teoría pitagórica de los juramentos.

<sup>166</sup> Simplicio, *Commentaire sur le Manuel d'Epictète*, op. cit., XLII, 7.

<sup>167</sup> Véase Aulo Gelio, *Noches áticas*, VII, 13.

la escuela», allí donde hay gente por completo al margen de la filosofía. En ellos el aprendiz de filósofo se arriesga a perderse. Un capítulo entero de las *Disertaciones* (D., III, 16) intenta poner en guardia al aprendiz contra las malas compañías: «Hay que ser prudente cuando condescendemos a entablar relaciones».

### **33, 7. En cuanto al cuerpo, atender a sus necesidades más básicas**

Cierto fragmento<sup>168</sup>, probablemente extraído de los libros perdidos de las *Disertaciones* de Epicteto y conservado por algún autor tardío, desarrolla en parte este tema relativo a la alimentación: «La simple satisfacción del apetito, tal debe ser para ti la medida de tu alimentación y de tu bebida, que el propio apetito constituya el aliño y el placer; de este modo no comerás más de lo necesario ni tendrás necesidad de cocineros, y te contentarás con cualquier bebida». Los filósofos enseguida se mostraron interesados por el régimen alimenticio, retomando así la herencia de una dietética bastante desarrollada desde la época de Hipócrates. Sócrates había propuesto la famosa fórmula «es preciso comer para vivir y no vivir para comer», repetida muchas veces durante la Antigüedad, por ejemplo por Musonio, el maestro de Epicteto, de quien disponemos de una disertación sobre la alimentación<sup>169</sup>. Y también de Musonio

<sup>168</sup> H. Schenkel, *Epicteti Dissertationes*, Leipzig, Teubner, 1897, p. 482.

<sup>169</sup> Musonio Rufo, *Disertaciones*, XVIII, 16.

contamos con otra disertación, en este caso sobre el vestido y la casa, que establece igualmente el principio de la medida según las necesidades. Todos estos preceptos sobre la limitación de los lujos, de lo superfluo, y sobre la mera satisfacción de las necesidades se explican por la continuidad con la tradición cínica que establece el estoicismo. Para los cínicos<sup>170</sup> resultaba fundamental una voluntad de vuelta a la simplicidad de la naturaleza, liberada ésta de los artificios de la civilización. Epicteto se ocupa de eso en un hermoso pasaje (D., III, 26, 21-23). Dirigiéndose a un discípulo temeroso de la indigencia que recomienda la filosofía, le recrimina más o menos en estos términos: no es el hambre lo que temes, sino el no disponer ya de cocinero, el no contar con sirvientes que te calcen, te vistan y te masajeen. Lo que temes en realidad es dejar atrás una vida de enfermedad. «Para saber cómo vive la gente saludable observa cómo viven los trabajadores, los esclavos y los verdaderos filósofos, que dan la espalda a los lujos y a todo lo superfluo».

### **33, 8. El amor y el matrimonio**

Aunque en las *Disertaciones* (por ejemplo, en D., II, 18, 15-18) se pone en guardia al aprendiz de filósofo contra la «jovencita» que puede hacer peligrar sus buenos propósitos, no se habla de la moral sexual con respecto al matrimonio. En cuanto a mantenerse puro antes de casarse:

<sup>170</sup> P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, op. cit., pp. 170-174.

el maestro de Epicteto, Musonio, sólo consideraba «apropiadas» aquellas relaciones sexuales que tenían lugar en el marco del matrimonio y con el objetivo puesto en la procreación<sup>171</sup>. Esta postura se adecuaba en realidad a la lógica del estoicismo. Si sólo es moral aquello que se realiza con intención de hacer el bien, lo que se realiza con intención de buscar el placer ha de resultar inmoral. El acto sexual sólo puede ser moral cuando se realiza conforme a su destino natural, la procreación, y en el marco de la institución destinada a garantizar el nacimiento y educación de los hijos, es decir, el matrimonio. Este principio conduce, pues, a una exigencia de castidad antes del matrimonio. Como comenta Simplicio: «Es justo que esa garantía que constituye la virginidad y que el hombre exige de la mujer, la mujer la reciba también del hombre».

Epicteto, sin embargo, reconoce que este precepto es de difícil aplicación. Debe seguirse «en la medida de lo posible». De modo que, si uno gusta de los placeres amorosos antes del matrimonio, no debe permitirse nada contrario a las leyes, es decir, no debe cometer adulterio ni tampoco, en la medida de lo posible, dejarse arrastrar irremisiblemente por el placer. Por otra parte, quien logra abstenerse no debe jactarse de su castidad ni amonestar a los demás. El aprendiz de filósofo no debe hacer nada de forma ostentosa (cap. 47, y D., III, 12, 16-17; III, 14, 4).

<sup>171</sup> Musonio Rufo, *Disertaciones*, XII.

### **33, 9. No defenderse de las críticas**

Habitualmente, el aprendiz de filósofo que se entera de que es criticado ha de decirse: eso no es un mal porque es algo que no depende de mí. Pero ahora se nos muestra otro punto de vista. Para Epicteto (D., II, 11, 1) el progreso filosófico comienza por la toma de conciencia de nuestra debilidad y de nuestros defectos. Por eso, si uno se entera de que hablan mal de él «no debe defenderse» (48, 2), sino decirse que quien le critica no conoce aún todos sus defectos.

### **33, 10-11. No participar en espectáculos.**

#### **No asistir sin motivo a lecturas públicas**

En las *Disertaciones* (D., III, 4) se explican las desventuras del procurador de Epiro que, tomando partido de manera inapropiada por un comediante al que quería ayudar en su carrera, fue insultado por la muchedumbre: «¿Por qué te insultaron? Porque sienten aversión por aquello que les molesta. Ellos te molestan a ti y tú les molestas a ellos». Para no ser «molestado» es preciso no tomar partido. No se trata sólo de una cuestión de sensibilidad, sino de aplicación estricta del principio de conformidad con el destino (8): «No pretendas que lo que ocurre ocurra como tú quieres, sino quiere que lo que ocurre ocurra como ocurre», así que desea, pues, el triunfo de quien triunfa.

Además, el estoico no debe perder su seriedad y dejarse llevar por la pasión gritando o riendo de manera intempestiva. Por último, como se ha dicho en el parágrafo 2,

los espectáculos no constituyen un tema de conversación elevado puesto que hablar de ellos no contribuye en nada a la mejora moral.

En las lecturas públicas se recitaban ante el auditorio textos literarios o filosóficos. En apariencia, al aprendiz podría resultarle provechosa su frecuentación. Pero Epiceto alerta a sus discípulos. Los conferenciantes hablan, sobre todo, buscando la admiración de los oyentes y no su edificación (D., II, 23). Por lo tanto, uno habrá de tener buenas razones para asistir a esas lecturas. Y en ellas, como en el caso de los espectáculos, no se puede tomar partido ni dejarse llevar por la pasión.

### **33, 12-13. No mostrarse ansioso en la relación con los poderosos**

Cuando señala (33, 12) que el aprendiz de filósofo, en sus encuentros con los poderosos, ha de seguir el ejemplo de Zenón, el *Manual* no precisa la actitud concreta que se debe adoptar. Pero encontramos alguna otra alusión en ciertos pasajes de las *Disertaciones* (D., II, 13, 14, 17, 24): «Zenón [el fundador del estoicismo] no mostraba ninguna ansiedad cuando tenía que ver a Antígono [Antígono Gónatas, rey de Macedonia]. Y era porque nada que le interesara dependía verdaderamente del poder de Antígono». Por el contrario, era éste quien se mostraba ansioso cuando tenía que ver a Zenón, y con motivo, pues quería complacerle y eso no estaba en sus manos. Reaparece aquí el tema fundamental del discernimiento entre las co-

sas que dependen y las que no dependen de nosotros. El filósofo no tiene nada que temer de poderosos y tiranos, puesto que no pueden causarle ningún mal, ya que lo que uno considera un mal no depende de ellos, al tener sólo competencia sobre las cosas del mundo.

El aprendiz deberá aplicar el método de previsión de males (3) descrito anteriormente, sin hacerse demasiadas ilusiones sobre la calidad del recibimiento que puedan brindarle los poderosos. Sin embargo, tal vez en alguna ocasión tenga el deber de tratar con individuos poderosos con el fin de hacerle un favor a alguien (cf. D., III, 24, 44 y ss.). Y deberá sin duda prepararse para afrontar cualquier revés. En ese caso no habrá de decirse: «No vale la pena», pues como se explica en las *Disertaciones* (D., III, 24, 50): «Un filósofo no actúa nunca pensando en las apariencias, sino en lo correcto». Así, uno no se equivocará jamás sobre la finalidad de su acción, que era realizar un bien, pese a que no se alcance el objetivo, como era su intención. Un filósofo actúa siempre teniendo en cuenta la cláusula de reserva (2, 2), sabiendo que no depende de él conseguir cosas al margen de nuestra elección moral.

### **33, 14-15-16. Al conversar, nada de jactancias, bromas vulgares ni obscenidades**

Volvemos al tema de la conversación, con el que se inició la lista de preceptos. En esta ocasión se trata de no molestar a los interlocutores jactándose de proezas que no interesan a nadie, y de no caer en el resbaladizo terreno

de las chanzas que, en muchas ocasiones, desembocan en palabras obscenas.

### **34. Cómo no dejarse llevar por**

#### **la representación de una acción cuyo fin es el placer**

El estoico actúa para cumplir con sus deberes, para hacer lo apropiado a la naturaleza humana. El epicúreo actúa para rodearse de placeres corporales, recurriendo por lo demás a una ascesis que le enseña a satisfacer únicamente los deseos naturales y necesarios. Para el estoico, actuar teniendo en cuenta sólo el placer corporal resulta inmoral. Cuando la representación se ofrece como una acción que ha de procurar tal placer, es necesario, como siempre en el caso de las representaciones (16, 18, 19, 20), no dejarse llevar enseguida por ella, sino esperar un momento, hacer una pausa, «pedirle sus papeles» (I, 5; 10). Es preciso examinar qué placer proporcionará exactamente esa acción. Supongamos que se trata de un placer sexual al margen de lo lícito. La alternativa es la siguiente: o bien disfrutar de un momento ligado a un gran remordimiento por cometer una falta, o bien la abstinencia durante un momento y una gran alegría por haber sido capaz de gobernarse a sí mismo. Podría hablarse de cierta aritmética de los placeres y de las alegrías, pues los estoicos diferenciaban entre placer y alegría, siendo ésta para ellos una forma de exaltación conforme a la razón<sup>172</sup>, como

<sup>172</sup> Diógenes Laercio, VII, 116, L.P. p. 861; *Les Stoïciens*, I, op. cit., p. 53.

consecuencia de una buena acción. De este modo, afirma Epicteto (D., II, 8, 28), hay que sustituir la representación seductora, pero impura, por «una bella y noble representación» que la expulse.

Pero puede ocurrir que, tras darle el alto a esa representación y ser examinada, cuente con autorización para pasar a la acción, al tratarse de una acción constitutiva de algún deber consigo mismo o con los demás, como por ejemplo el acto sexual lícito o el cuidado del cuerpo, ya sea bañarse o proporcionarle bebida y alimento. Aun así, pese a que el acto sea de carácter moral al tratarse de un deber, tal acción sigue resultando inmoral si se enmarca en el plano del placer. El maestro de Epicteto, Musonio, decía: «Los únicos placeres sexuales permitidos son los desarrollados dentro del matrimonio y que tienen como fin la procreación, porque son conformes a las leyes. En cuanto a los que son simple ejercicio de voluptuosidad, son injustos y contrarios a las leyes, incluso dentro del matrimonio»<sup>173</sup>. Epicteto aconseja por tanto a sus discípulos no dejarse llevar «por la dulzura y seducción del acto», no verse completamente dominado por los placeres sino seguir siendo dueño de sí, sin perder nunca de vista que esta victoria sobre sí mismo dispensa una alegría interior mucho mayor que un placer momentáneo.

<sup>173</sup> Musonio Rufo, *Disertaciones*. XII.

### **35. Ser fiel a una decisión pese a las críticas**

Aunque según los estoicos existe unanimidad de principio entre las conciencias en la medida en que participan todas de la misma Razón, surgen, desgraciadamente, divergencias entre los individuos en la aplicación de los preceptos en casos particulares, por más que la voluntad de la Naturaleza se conozca por consenso universal (26). Así que, si hemos juzgado adecuada nuestra acción no hemos de tomar en consideración ninguna crítica, en especial si procede de los no filósofos.

### **36. Durante las comidas es necesario**

#### **pensar en los demás**

Reaparece aquí, al igual que en el capítulo 15, el tema de la actitud que se debe seguir durante un banquete. Uno va a un ágape para comer, pero también para encontrarse con otros invitados. Disfrutar de los mejores manjares puede suponer tal vez un valor para el cuerpo, pero no para la *koinonikon*, es decir, la atención al bien común, al cuidado de los demás. Esta atención al bien común es característica de la disciplina de la acción, como explica Epicteto en este fragmento citado por Marco Aurelio (XI, 37): que la tendencia a la acción sea «cuidadosa con el bien común» (*koinonikai*). Seguramente, como en el caso del capítulo 15, el banquete simboliza aquí la existencia humana, por lo que esa preconizada atención al bien común debe seguirse en cada circunstancia vital.

La comparación con las proposiciones disyuntivas y conjuntivas puede parecernos un tanto artificiosa, pero Epicuro tenía por costumbre utilizar ejemplos del campo de la lógica cuando se refería al ámbito ético (D., I, 25, 11; II, 9, 8): «En la vida debemos proceder del mismo modo en que procedemos con los silogismos hipotéticos». Como en realidad la moral es un asunto de discurso interior, ya que todos nuestros deseos y tendencias a la acción son el resultado de juicios, puede ser beneficioso saber que cabe aplicar a la moral los esquemas lógicos de razonamiento (por ejemplo, D., I, 25, 11). Aquí, en el capítulo 36, Epicuro quiere decir simplemente que, al igual que algunas expresiones sirven para formar ciertas proposiciones lógicas y otras no, los comportamientos egoístas en un banquete pueden tener algún valor para el cuerpo, pero no para la actitud altruista que debe mostrarse en un ágape si uno tiene cierto sentido del deber hacia los demás.

«Es de día», «es de noche», son juicios que tienen valor para conformar una proposición disyuntiva<sup>174</sup> del tipo «o... o...». «O es de día o es de noche», eso es cierto. Pero si se trata de una proposición disyuntiva del tipo: «y... y...» no tienen valor, puesto que no puede decirse al mismo tiempo «y es de día y es de noche». Al igual que no puede afirmarse a la vez que «es de día y es de noche», tampoco pueden afirmarse a la vez valores como la atención egoísta al cuerpo y la atención al bien común.

<sup>174</sup> Véase Diógenes Laercio, VII, 72, LP, p. 837; *Les Stoïciens*, t. I, op. cit., p. 39.

### **37. No asumir funciones por encima de nuestras capacidades**

No debe elegirse la función más importante si no somos capaces de llevarla a cabo, sino la que mejor se adapta a nuestras posibilidades. De lo contrario no haremos lo que tendríamos que hacer y haremos mal lo que deseamos hacer.

### **38. Prestar atención al principio rector cuando se actúa**

La parte esencial de este capítulo consiste en la recomendación de prestar atención al «principio rector» para no lesionarlo en cada acción que emprendemos. Por una parte, hay que definir el concepto de principio rector y situarlo en el mismo plano que los de elección de vida, uso de las representaciones o *dianoia*, es decir, facultad reflexiva. Los estoicos denominaban *hegemonikon*, principio rector, a esa parte del alma que rige al individuo y de la que dependen, por ello, la elección de vida, el uso de las representaciones, la facultad reflexiva, la facultad desiderativa y el impulso a la acción, así como el juicio y la conformidad. Este principio rector, que finalmente no es otro que la razón, es capaz de producir una completa transformación en sí mismo y virar hacia el bien o hacia el mal. Por ello es preciso prestar atención al principio rector, para no lesionarlo en cada acción, lo que significa: el principio rector puede caer en el mal moral; así que debemos prestar

atención a nuestra parte más importante para no dejarnos llevar por el placer o por la atracción de las cosas del mundo. Epicteto señala también que hay que mantenerlo en conformidad con la naturaleza (D., I, 15, 4; III, 6, 3), lo que quiere decir: mantenerse en tal disposición. Por último, es aconsejable el comedimiento, la vigilancia de sí mismo, lo que conferirá mayor seguridad a nuestras acciones. El capítulo gana en claridad al compararlo con el número 4: «Emprenderás la acción con más seguridad si te dices: “Quiero bañarme y, al mismo tiempo, quiero que mi elección vital [que coincide con el principio rector] permanezca conforme a la naturaleza. Y así con cada acción”». En el capítulo 4 se subrayaba la importancia de la elección de vida; en el capítulo 38, la del principio rector. Eso puede llevarnos a suponer que, aquí, Epicteto está pensando, al igual que en el capítulo 4, en la previsión de problemas, previsión que permitirá por ejemplo que no montemos en cólera, es decir, que no lesionemos nuestro principio rector si nuestra acción desemboca en fracaso.

### **39. Importancia de la moderación**

En el capítulo 33 se dijo ya que el uso de las cosas relativas al cuerpo debe medirse en relación con las necesidades básicas del cuerpo. Ahora son nuestros bienes, nuestras posesiones, las que deben medirse en relación con el cuerpo. De lo contrario uno se verá arrastrado a una carrera inacabable.

#### **40. Los peligros que atañen a las jóvenes**

Se advierte en esta sección un indicio velado de la preocupación de los estoicos de entonces por la educación de las jóvenes. Así, se han conservado dos disertaciones de Musonio dedicadas al tema: «Acerca de las mujeres, que deben estudiar también filosofía» (III) y «Sobre si hay que proporcionar a las chicas la misma educación que a los chicos» (IV). Musonio lamenta que los jóvenes sean objeto de un interés educativo preferencial. Pues si se exige de las mujeres el ejercicio de las virtudes, será necesario, igualmente, permitirles estudiar filosofía, que justamente enseña la práctica de las virtudes, ya se trate de la templanza, el coraje, el esfuerzo o el pudor.

No parece que las mujeres asistieran a los cursos de Epicteto. El presente capítulo se dirige a los padres, que han de enseñar a sus hijas las verdaderas razones por las cuales los hombres deben testimoniarles interés y respeto.

#### **41. Atender a las funciones orgánicas sólo de modo accesorio**

Lo que critica aquí Epicteto son los excesos en el cuidado del cuerpo: pensar sólo en el ejercicio físico y en los placeres corporales. El cuerpo es algo accesorio (4) al que conviene tratar como tal, y si uno quiere convertirse en filósofo deberá concentrarse en la *gnomé* (sobre este término véanse 28 y 31, 1), es decir, en la parte reflexiva

y volitiva de nuestro ser, en nuestras disposiciones interiores.

#### 42-45. EJERCICIOS DE EXHORTACIÓN DIRIGIDOS A UNO MISMO PARA LA DISCIPLINA DE LA ACCIÓN

Ya hemos hablado anteriormente sobre el ejercicio que consiste en añadir a la representación que se nos impone un discurso que modifique nuestras disposiciones interiores, y que a menudo se designa en griego con el verbo *epilegein* (1, 5; 3, 4, 9, 12, 2). Sin utilizar este verbo, los capítulos 42-45 se caracterizan, los cuatro, por el papel que desempeña este ejercicio. Se trata por tanto de ejemplos que evidencian el modo en que conviene posicionarse ante las representaciones y con relación a la disciplina de la acción. En efecto, Epicteto se refiere aquí constantemente a la disciplina de la acción, pues el capítulo 42 se ocupa de la comprensión del punto de vista de los demás, el capítulo 43 de los deberes hacia la familia, el capítulo 44, de la discusión sobre las relaciones de inferioridad y superioridad, y el capítulo 45, al igual que el 42, de la forma más saludable de juzgar el comportamiento de los demás absteniéndose de realizar juicios apresurados.

Cabe suponer, por lo demás, que el capítulo 45 marca una transición hacia el grupo final (46-52) donde se trata de las diferencias entre el profano, el aspirante y el filósofo. En efecto, en las *Disertaciones* (D., IV, 8, 2) es precisamente en el capítulo «Sobre aquellos que se apresuran

a adoptar la apariencia exterior del filósofo» donde aparece también una crítica de los juicios apresurados comparable a la del capítulo 45, puesto que se hace referencia a alguien que se baña con excesiva rapidez, planteándose la pregunta de si obra bien. Epicteto, en la disertación en cuestión, recurre a este ejemplo para demostrar que no se puede juzgar a un hombre, ni desde luego su honestidad filosófica, basándose en su apariencia exterior.

#### **42. Decirse: ha juzgado justamente**

El capítulo trata de la delicadeza en las relaciones con los demás. Si alguien habla mal de nosotros, deberemos conducirnos con suavidad en nuestro trato con él, sin olvidar que esa persona piensa que está actuando bien. Para mostrar tal disposición será necesario ejercitarse en la práctica de la exhortación a uno mismo, diciéndose: «Ha pensado que hacía bien, ha juzgado justamente». Pues, según el principio socrático y platónico retomado por Epicteto (I, 28, 4 y II, 22, 36), en un contexto donde se recomienda también actuar con delicadeza, «es siempre a pesar suyo como el alma se priva de la verdad»<sup>175</sup>, pues nadie es malvado por gusto y los hombres se equivocan sobre la naturaleza del bien.

Si alguien se equivoca y cree obrar bien hablando mal de los demás, el mal no está en los demás sino en él mismo,

<sup>175</sup> Platón, *República*, 412 c-413 a.

según dice Epicteto, siguiendo a Platón<sup>176</sup>, en un capítulo (D., IV, 5, 10) titulado «Contra los hombres discutidores y violentos»: «Las injusticias hacen equivocarse a quien las comete». O también (I, 28, 12): «Es imposible que un hombre se equivoque y que a otro le perjudique». Todo ello es conforme al principio según el cual no hay mal más allá del mal moral, del que sólo es responsable el individuo que lo comete. Con el fin de ilustrar esta exposición, el *Manual* proporciona un ejemplo extraído de la lógica, como ya hacía en el capítulo 36. Del mismo modo en que si alguien cree falsa una proposición conjuntiva verdadera (es de día y no es de noche) no es la proposición la que resulta perjudicada, sino el sujeto que se equivoca, también el sujeto que se equivoca al hacer un juicio es el perjudicado pese a creer que está obrando bien. En las *Disertaciones* (D., I, 29, 51 y ss) se critica a alguien que se ha equivocado con respecto a un juicio hipotético (si es de día, hay luz), pero no se critica el propio juicio hipotético.

### **43. Decirse: es mi hermano**

Una vez más, debe practicarse el mismo ejercicio para mantenerse sereno y tranquilo frente a las injusticias. Si se trata de un hermano hay que decirse: es mi hermano y tengo deberes con respecto a él, y no decirse: ha cometido una injusticia (D., III, 10, 19): «"Mi hermano no tendría que haberme tratado así. No, pero le corresponde

<sup>176</sup> Platón, *Critón*, 49 b.

a él pensar en ello. En lo que a mí respecta, sea cual fuere el modo en que me trate, me comportaré con él como debo. Eso es lo que me concierne, el resto me es ajeno”». La comparación de las dos actitudes supone que siempre pueden plantearse dos discursos diferentes en relación con las cosas que nos ocurren: uno que nos impide aceptarlas porque nos decimos erróneamente que suponen un mal para nosotros, pese a ser cosas que no dependen de nosotros; otro que nos permite aceptarlas porque nos decimos que puesto que no dependen de nosotros nos son ajenas y no afectan a nada de cuanto depende de nosotros, es decir, al ejercicio de nuestros deberes, en este caso, con respecto a nuestro hermano.

#### **44. No decir: soy más rico que tú, y por lo tanto soy mejor que tú**

Este capítulo retoma el tema examinado en el número 6: sólo podemos jactarnos de lo que depende de nosotros y de lo que somos. No somos ni nuestras posesiones ni nuestro modo de expresarnos, sino una voluntad, un centro de decisiones y de responsabilidades, una elección de vida, un uso de las representaciones, un principio rector, un intelecto. El tema reaparece explícitamente en cierto fragmento de las *Disertaciones*: «Soy mejor que tú porque poseo muchas tierras... Todo ser vivo es mejor o peor con respecto a la excelencia (*areté*) o indignidad que le es propia. ¿Acaso el hombre es el único que no dispone de excelencia propia, teniendo que conformarnos

con hablar de su cabello, de sus costumbres y de sus antepasados?»<sup>177</sup>.

El *Manual* ilustra esta idea analizando la validez de los razonamientos que pueden hacerse con relación al tema. Y aporta este ejemplo de razonamiento no válido (*asunaktos*): «Soy más rico que tú, luego soy mejor que tú». No es válido porque no se puede deducir de la superior riqueza de un individuo la superioridad de su valor moral, es decir, la superioridad de un yo sobre otro. Tan sólo cabe deducir que al ser más rico dispone de mayor número de posesiones. De igual modo, no se puede deducir de una superior elocuencia un superior valor moral, es decir, la superioridad de un yo sobre otro. Tan sólo puede deducirse que si uno demuestra mayor elocuencia podrá expresarse mejor. Pero ni mis posesiones ni mi elocuencia son el yo. El siguiente ejemplo pone de manifiesto que para los estoicos la lógica en general, es decir, la rectitud del discurso, resultaba indispensable para la rectitud del juicio moral. Lo cual también se relaciona en gran medida con el uso de las representaciones.

#### **45. Decirse solamente: éste se baña con rapidez**

Al igual que en el capítulo 42, el *Manual* vuelve a recordar que no se puede juzgar una acción realizada por otro si no conocemos el juicio que lo ha dirigido. En esta ocasión se trata de un baño realizado con celeridad, que te-

<sup>177</sup> H. Schenkl, *Epicteti Dissertationes*, op. cit., fragm. XVIII, p. 407.

nemos tendencia a juzgar como excesivamente rápido, lo cual implicaría falta de limpieza o bien un consumo previo y excesivo de vino. Nosotros no podemos pasar de la representación comprensiva (*kataleptiké*), es decir, de una representación adecuada que no añade nada a la impresión de los sentidos: «Aquél se baña rápidamente», a un juicio de valor, es decir, «aquél se baña mal», lo que a su vez añade algo ajeno a nuestra percepción, y ello sin fundamento alguno, puesto que no conocemos el juicio interior de quien se baña con rapidez. También aquí, como en el capítulo anterior, subyace una perspectiva lógica. Como se comprueba al comparar el siguiente fragmento extraído de las *Disertaciones* (D., III, 8, 16): «Al igual que nos ejercitamos para enfrentarnos a las preguntas de los sofistas, habremos de ejercitarnos diariamente para enfrentarnos a las representaciones, pues éstas también nos plantean interrogantes [...]. Sólo podemos conceder nuestro asentimiento a una representación comprensiva (*kataleptiké*) [es decir, correspondiente a la realidad sin ningún añadido]: “Su hijo ha muerto. ¿Qué le ha pasado?”. “Su hijo ha muerto”. “¿Nada más que añadir?”. “Nada más”». El capítulo 45 termina, por tanto, estableciendo el principio fundamental de la disciplina del juicio: no conceder nuestro asentimiento a los juicios de valor infundados que se añaden a esas constataciones de la realidad que son las representaciones comprensivas. No hay que asociar las representaciones no ajustadas, objetivas y comprensivas, con las representaciones ajustadas y objetivas.

#### 46-53. CONSEJOS AL ASPIRANTE A FILÓSOFO

En estos capítulos 46-53 con que concluye el *Manual* se recupera y desarrolla el mismo tema que en los capítulos 22-25. En cierto modo pueden entenderse como consejos finales destinados a los aprendices de filósofo con el objetivo de prepararlos para volver de nuevo a la vida cotidiana.

La primera cualidad del aprendiz debe ser la sencillez: nada de hablar como un filósofo sino vivir como tal (46), y evitar dar muestras ostentosas de ascetismo (47). Habrá de reconocer los signos distintivos que demuestran cierto avance filosófico (48). Filosofar no significa llevar a cabo la exégesis de los discursos de Crisipo, sino vivir en armonía con ellos (49). Cabe mantenerse firme a la hora de obrar sin preocuparse por las opiniones ajenas (50). Debe adoptarse con honestidad la decisión de avanzar en la vida filosófica (51). Lo importante es aplicar los principios a la vida y no tanto probarse capaz de entender las demostraciones (52). Esta serie de capítulos termina con cuatro textos poéticos o filosóficos que el aspirante ha de recordar y repetirse a menudo porque constituyen un resumen de las enseñanzas generales del *Manual* (53). La mayor parte de estos capítulos están dirigidos a recordarle al aspirante que la filosofía no consiste realmente en conceptos y teorías, sino en la aplicación concreta y práctica de tales principios a la cotidianidad.

#### **46. Filosofar no consiste en hablar de filosofía, sino en vivir la filosofía**

«Debes decirte cada día no que eres un filósofo (pues concederse ese título resulta, justo es reconocerlo, algo pretencioso), sino un esclavo que avanza por el camino de la emancipación» (D., IV, 1, 113). Es decir, no decirse uno mismo que es un filósofo y, a un tiempo, no dársele de filósofo (D., III, 21, 23). En todo caso conviene obrar como el filósofo Eufrates, citado antes en relación con el capítulo 23, donde Epicteto recomendaba no intentar parecer un filósofo sino obrar según un consejo que aparece también en las *Disertaciones* (D., IV, 8, 35): «Sé filósofo sólo para ti durante algún tiempo. Así es como madura el fruto».

El *Manual* retoma ahora un ejemplo muy estimado por Epicteto (D., III, 5, 17; III, 23, 22 y IV, 8, 22): los jóvenes no se daban cuenta de que Sócrates era un filósofo y solían pedirle que les presentara a alguno. Pero él no se enfadaba y lo hacía gustosamente<sup>178</sup>. Lo cual demuestra que no consideraba que su tarea consistiera en acuñar «frases bonitas o bellas máximas» (D., III, 5, 17) —Sócrates nunca decía que enseñara algo—, sino en poner de manifiesto en qué consiste obrar para un filósofo. El aprendiz sabrá que está progresando si es capaz de escuchar a otros decirle que no sabe nada sin sentirse herido.

No obstante, el aprendiz de filósofo puede caer en la tentación de vanagloriarse ante los profanos de cuanto

<sup>178</sup> Platón, *Teeteto*, 151 b.

ha aprendido en los cursos de filosofía, parlotando sobre «principios teóricos»; de este modo, durante los banquetes (D., II, 19, 8 y II, 21, 17), puede dejar pasmados a los invitados citando a Crisipo, Cleantes y Antípatro a propósito del célebre argumento denominado Victorioso<sup>179</sup>. Es lo que Epicteto denomina «vomitar principios», puesto que no se ha sido capaz de digerirlos (D., I, 26, 16 y en especial III, 21, 1): «Quienes sólo han escuchado estos principios, y nada más, desean vomitarlos enseguida... Pero hay que empezar por digerirlos. Y una vez digeridos, demostrar un cambio de actitud... Aliméntate como un hombre, bebe como un hombre, cástate, ten hijos. Haz eso para que podamos constatar que realmente has aprendido algo de los filósofos».

Sin duda vale la pena destacar la honradez de Epicteto al invitar a sus discípulos, y a sí mismo, a progresar, recomendando contentarse simplemente con ser y actuar, sin recurrir a la palabrería, sin intentar aparentar nada ni pretender suscitar admiración. Lo único que importa es el puro amor al bien, completamente desinteresado, y no el aplauso de los espectadores u oyentes.

<sup>179</sup> Epicteto (D., II, 19, 1) tiene el mérito de habernos transmitido el argumento atribuido a cierto filósofo de la escuela de Megara, Diodoro Crono (finales del siglo IV-comienzos del siglo III a. C.), que fascinaba todavía a los filósofos del siglo II d. C.: «Se produce una mutua contradicción entre estas tres proposiciones: toda verdad pasada es necesaria; de lo posible no puede seguirse lo imposible; es posible lo que no es real actualmente ni en el futuro». Véase J. Gaskin, *The Sea Battle and the Master Argument*, Berlín, Walter de Gruyter, 1995.

#### **47. Evitar dar muestras ostentosas de ascetismo**

«Cuando algunos beben agua o practican determinado ejercicio van corriendo a decirles a todos: “Estoy bebiendo agua”. Si te resulta de provecho beberla, bébela, pero no se lo digas a quienes detestan a esos bebedores de agua» (D., III, 14, 4). No resulta aceptable, pues, la menor ostentación cuando uno se está ejercitando en la práctica del ascetismo. El *Manual* cita aquí casi literalmente una máxima de cierto Apolonio<sup>180</sup>, ya aparecida en las *Disertaciones* (D., III, 12, 17) con relación a quienes aspiran a ser admirados: «Cuando quieras ejercitarte, si ese día estás alterado por el calor, bebe un trago de agua fría, escúpelo y no se lo digas a nadie». Al igual que en el capítulo 46, Epicteto aboga de nuevo por la intención desinteresada.

#### **48. Los signos distintivos del aspirante a filósofo**

La lista de los signos distintivos del profano, del aspirante y del filósofo está destinada a ayudar al discípulo a reconocer la actitud que debe ser la suya propia. El tema ya había aparecido en el capítulo 5: el profano acusa a los demás, el aspirante se acusa a sí mismo y el filósofo no acusa ni a los demás ni a sí mismo. Esa idea se desarrolla ahora de distinta forma. El profano espera del mundo provecho

<sup>180</sup> ¿Se tratará del célebre Apolonio de Tiana (siglo I d. C.), pitagórico famoso por sus extraordinarios poderes mágicos, y conocido especialmente por la biografía novelada que escribiera Filostrato a comienzos del siglo III? Véase el artículo de P. Robiano, «Apolonios de Tyane», en R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I, pp. 289-294. También podría tratarse de Apolonio de Calcedonia, el maestro de Marco Aurelio, aunque al parecer era mucho más joven que Epicteto.

o desdicha; el filósofo espera provecho o desdicha sólo de sí mismo. Para los estoicos, provecho o desdicha, utilidad o perjuicio, constituyen sinónimos del bien y del mal: «En general el bien es lo que aporta provecho en algo»<sup>181</sup>; entiéndase, provecho moral. Sócrates, según Epicteto (D., IV, 8, 25), quería ser él mismo, quería ser el protagonista con respecto a la desdicha o al provecho. Lo que significa que no esperaba sino de sí mismo el bien y el mal, simplemente porque aplicaba su discernimiento a diferenciar entre lo que depende y lo que no depende de nosotros. El *Manual* dice poco después, de manera explícita, que tal ha de ser la actitud del aspirante a filósofo con relación a esto. Una actitud muy similar a la del filósofo, pero marcada por la desconfianza con relación a sí mismo. El aspirante, por su parte, aplica también su discernimiento para diferenciar entre lo que depende y lo que no depende de nosotros. Pero puede toparse con obstáculos. Sin embargo, no hace responsables a los demás (5), sino a sí mismo. Sobre todo, no se hace ilusiones con respecto a sí mismo y se ríe de toda alabanza (D., II, 1, 36), sin defenderse de las críticas (33, 9) ni pretender darse importancia o saber algo (13 y D., II, 1, 36). Como mucho, se considera un convaleciente que intenta recuperarse poco a poco para llegar al estado en que se encontraba anteriormente, temiendo perder aquello que en él está consolidándose.

En lo referente al deseo y la aversión, han de ponerse en práctica los preceptos apuntados al comienzo del

<sup>181</sup> Diógenes Laercio, VII, 94, L.R. p. 850.

*Manual* (2): no sentir deseo ni aversión salvo por las cosas inmorales y obrar con moderación. Esta evocación del comienzo del *Manual* demuestra que los preceptos planteados en el capítulo 2 suponían una descripción de la actitud propia del aspirante.

Como señala el pasaje final, si el aspirante se espía a sí mismo como si espicara a un enemigo, quedarán expuestas las contradicciones y luchas internas características de quien se inicia en la filosofía, así como los prejuicios y malos hábitos que arrastra desde que era un simple profano.

#### **49. Filosofar no significa hacer la exégesis de los discursos de Crisipo, sino vivir en armonía con ellos**

De principio a fin, este capítulo constituye una exhortación a uno mismo puesta por Epicteto en boca de uno de sus discípulos. Este discípulo habla en primera persona y alude a los ejercicios llevados a cabo en la escuela: el comentario de los textos de Crisipo tanto por los discípulos como por el maestro, ante la mirada atenta de éste por si conviene corregirlos. Como dijimos antes, una parte significativa de las enseñanzas de Epicteto era de carácter exegético, centrada en los comentarios de textos, en especial de Crisipo, quien, sin ser fundador de la escuela estoica, ostentaba una consideración de gran teórico. Estos trabajos escolares adoptan dos formas. O bien el maestro explica a sus oyentes el texto de Crisipo, o bien uno de los alumnos se encarga de su exégesis ante la clase, aportando el maestro su punto de vista sobre el análisis

y aclarando ocasionalmente ciertas cuestiones. Sobre este asunto contamos con el testimonio del propio Epicteto, bastante divertido, quien explica (D., I, 10, 8): «No nos gusta trabajar. A mí el primero. Cuando amanece repaso brevemente los ejercicios de comentario de texto (*epanagignoskein*<sup>182</sup>) que propondré ese día, y enseguida me digo: “¿Y qué más me dará cómo lo explican (*anagignoskein*) los demás? Lo que me apetece es dormir». Epicteto está pensando en el comentario de texto realizado por determinado alumno; «leer» (*anagignoskein*) significa de hecho «comentar un texto», y la labor del maestro, a la que se refiere el filósofo, consistirá por tanto en un ejercicio de comentario de texto (*epanagignoskein*: volver sobre la lectura, retomar la lectura), es decir, en la explicación del texto por el alumno y en su corrección por el maestro.

El aprendiz de filósofo no tiene por qué mostrarse celoso por el éxito del condiscípulo que comprende y comenta acertadamente los textos de Crisipo. Y es que debe decirse: es tarea de un gramático y no de un filósofo arrojar luz sobre los textos más oscuros. Pero debe recordar siempre lo siguiente: si deseo leer a Crisipo no es a causa del propio Crisipo, sino a causa de esa Naturaleza que deseo conocer para poder otorgarle mi conformidad (D., I, 13, 18): «No necesitamos para nada a Crisipo por sí solo, sino únicamente para comprender la Naturaleza [es decir, como sugiere el contexto, 13, 15: la voluntad de la Naturaleza]». Así

<sup>182</sup> Sobre el vocabulario de los ejercicios escolares, véase I. Bruns, *De schola Epicteti*, Kiel, 1897.

pues, aunque no comprendo la Naturaleza, Crisipo es su intérprete, y explica lo que ella es y requiere. Pero en este momento no comprendo aún a Crisipo, y necesito a un intérprete para comprenderlo. Ya lo he encontrado. Es mi maestro Epicteto, por ejemplo. Pero lo importante no es haber comprendido a Crisipo, no hay motivo para jactarse de ello, basta con poner en práctica lo que dice Crisipo, pues sólo eso depende de nosotros, sólo eso corresponde a un acto de nuestra libre elección moral. Por eso puedo caer de lleno en el error. Me parece admirable el comentario de mi maestro y yo quiero hacer otro tanto. Quiero comentar a Crisipo. Aún no soy un filósofo, soy un gramático. Pero debo convertirme en filósofo. Por eso, cuando el maestro me pida que realice el ejercicio de comentario (*epanagignoskein*) e interpretación del texto de Crisipo, enrojeceré si mis acciones no están en armonía con los discursos de Crisipo.

Se advierte aquí, una vez más, que la verdadera tarea consiste en la acción sobre sí mismo y no en el cultivo de la enseñanza teórica. Y resultará de interés observar un doble paralelismo. La Naturaleza tiene necesidad de intérprete, al igual que Crisipo tiene necesidad de intérprete. La Naturaleza tiene necesidad de intérprete para que pueda obedecerse su voluntad. Y Crisipo tiene necesidad de intérprete para que pueda obedecerse su voluntad, que es la de la Naturaleza. Lo que se precisa examinar es lo que quiere decir el autor y lo que quiere decir la Naturaleza. La exégesis supone, de este modo, el desciframiento de una voluntad.

## **50. Firmeza en la acción sin preocuparse por las opiniones ajenas**

Los capítulos 50 y 51 suponen una especie de exhortación final al aspirante a filósofo para que se decida a cambiar de forma de vida y convencerle de llevar a la práctica las resoluciones adoptadas.

## **51. Decidirse por fin a progresar**

El capítulo está dirigido a alguien, a algún joven sin duda, quien, podría decirse, ha terminado sus estudios: ha aprendido las máximas necesarias y ha hablado con un maestro. En tal caso, resulta injustificable que aún no se haya decidido a vivir filosóficamente, es decir, a vivir como futuro filósofo. Para eso debe actuar con madurez (D., I, 29, 35 y II, 16, 39). Si retrasa cada vez más la puesta en práctica de su resolución, corre el riesgo de morir sin haber llegado a vivir de manera filosófica. Marco Aurelio se espolea a sí mismo con exhortaciones de este tipo (II, 4, 1; III, 4, 4). ¡Ahora o nunca!, es el argumento decisivo para impulsar la conversión a una existencia filosófica (D., IV, 12, 20): «Si dices: “Actuaré con cuidado a partir de mañana”, lo que en realidad quieres decir es: “Hoy me comportaré con descuido”. Pero, siendo bueno hacerlo mañana, cuánto mejor no sería hacerlo hoy».

Sin embargo, algunos problemas pueden hacer vacilar las mejores decisiones (D., I, 29, 33): «Cuando nos enfren-

tamos a problemas de este tipo debemos saber que ha llegado el momento de averiguar si resulta provechosa nuestra educación filosófica. Ante un problema, el joven que sale de la escuela se parece a quien se esfuerza por resolver un silogismo». Él preferiría, continua Epicteto, elegir por sí mismo el tipo de ejercicio que le conviene. Pero eso es imposible. Uno no elige sus problemas. Ha llegado el momento de luchar en las Olimpiadas. Esta imagen surge muchas veces a lo largo de las *Disertaciones* para evocar la victoria que supone sobre sí mismo, por ejemplo, la resistencia de Sócrates a ser seducido por Alcibiades (D., II, 18, 22). Esta comparación con la lucha atlética nos ayuda a entender que, en la esfera moral, todo depende de un instante y que no es posible relajar un solo momento la atención sobre sí mismo, o para retomar la expresión de Sócrates, la atención a la Razón.

La exhortación termina, precisamente, evocando la figura de Sócrates, modelo de filósofo a lo largo del *Manual*. El aprendiz de filósofo es consciente de que no es Sócrates, pero debe vivir como si quisiera convertirse en él. De hecho resulta significativo que Epicteto se aplique el consejo a sí mismo (D., I, 2, 35): «¿Puesto que no estoy bien dotado habré de renunciar a convertirme en alguien mejor?... Epicteto no será mejor que Sócrates... Pero aunque no espere alcanzar su cima, eso no es razón para no esforzarme todo lo que pueda».

**52. No basta con saber lo que es una demostración, lo importante es aplicar las máximas a la vida**

En nuestra lectura del *Manual* nos hemos encontrado, como dice Epicteto, con tres *topoi* correspondientes a los tres ámbitos de la disciplina del deseo, de la acción y del juicio, que proporcionan su estructura al texto. Esos tres *topoi* se situaban en el espacio de la enseñanza y la práctica filosófica, y más concretamente de la ejercitación en las tres actividades del alma. Los tres *topoi* que aparecen en esta ocasión, en el capítulo 52, se sitúan en otro espacio, el de las relaciones entre teoría y praxis en el conjunto de la enseñanza y la práctica de la filosofía. El primero corresponde al ámbito de la aplicación de los principios, es decir, el ámbito de la práctica, como por ejemplo abstenerse taxativamente de mentir; el segundo corresponde al ámbito de la teoría, en el que se demuestra que debe evitarse la mentira; y el tercero al ámbito de lo que podría denominarse teoría de la teoría: ¿qué es una demostración? En realidad, para demostrar por qué es preciso no mentir se aplican reglas lógicas, pero para aplicarlas debe conocerse la teoría. Por lo tanto, estos tres espacios se entrelazan entre sí: la práctica presupone necesariamente la teoría y la teoría presupone necesariamente la teoría de la teoría, es decir, la lógica, pero, como dice Epicteto, estas superestructuras, la teoría y la lógica, por necesarias que resulten, no constituyen el fundamento de la filosofía. Lo esencial es la práctica, el ejercicio.

Estos dos grupos de *topoi* mantienen, como vemos, algunas relaciones entre sí. Y es que la teoría de la lógica

(que no debe confundirse con la práctica de la lógica) supone a la vez el culmen de la enseñanza teórica y el terreno predilecto (D., III, 2, 6) para las hazañas dialécticas de los pseudofilósofos: «Nos pasamos la mayor parte del tiempo dedicados al tercer *topos*». Lo cual nos lleva a preguntarnos si no existirá finalmente cierta similitud entre ambos grupos. Ya hemos dicho que, en efecto, los tres *topoi* del deseo, de la acción y del juicio se sitúan en dos niveles, el práctico (aplicación de los principios) y el teórico (conocimiento de los principios). Ambos niveles corresponden a los dos primeros *topoi* del capítulo 52. La clasificación de este capítulo corresponde, por lo tanto, no a la descripción del contenido de las disciplinas filosóficas, sino a la descripción del funcionamiento de la enseñanza filosófica mediante el cual se aprenden y practican las tres disciplinas.

Esta teoría de los tres temas o ámbitos de enseñanza no sirve, finalmente, sino para ilustrar lo dicho anteriormente en los capítulos 46 y 49. El filósofo cree que su labor ha concluido una vez que ha expuesto una hermosa teoría y ha suscitado la admiración general. Pero, en su fuero interno, sabe que aún le queda mucho por hacer. Todavía tiene que intentar convertirse en Sócrates...

### **53. Sentencias que meditar**

El *Manual* finaliza con cuatro textos que el lector habrá de tener siempre en cuenta. Se trata de fórmulas que describen de modo conciso y enérgico la disposición interior que debe operar de continuo en el estoico.

Desde los orígenes del estoicismo, estos filósofos se esforzaban por influir en sí mismos o por influir en el discípulo recurriendo a la meditación de ciertas fórmulas impactantes, ofrecidas, como aquí, de manera poética o sentenciosa. Séneca insiste especialmente sobre el poder psicagógico, o de educación y conducción del alma, de la poesía: «Se escuchan de forma distraída las mismas cosas, que suenan menos sorprendentes, al expresarse por medio de la prosa; pero cuando el ritmo viene a añadirse a algún noble pensamiento, constreñido ahora a la regularidad de un metro preciso, ese mismo pensamiento parece elevarse como una jabalina lanzada por el más gallardo de los brazos»<sup>183</sup>. Por eso los estoicos nunca dejaron de citar repetidamente algunos versos, e incluso de escribir poemas, como es el caso de Cleantes, autor de un célebre himno a Zeus.

Los tres primeros textos se ocupan de la sumisión humana a la voluntad de la Naturaleza y a la Necesidad. Los versos de Cleantes expresan la conformidad absoluta de su voluntad con la voluntad de la Razón, encarnada por Zeus y el Destino. El hombre aparece investido por la Divinidad con un cargo que debe desempeñar, un papel que debe interpretar (17, 22). Resulta por lo demás imposible resistirse a la voluntad de Zeus; negarle nuestra conformidad sería tanto como abrirle las puertas, a la vez, al mal y a la desgracia, pues lo que ha sido ordenado por la Razón divina habrá de producirse igualmente pese a la

<sup>183</sup> Séneca, *Epistolas morales a Lucilio*, 108, 9.

resistencia opuesta por la voluntad de los hombres. La Razón asimila cualquier resistencia en su plan. Los siguientes versos de Cleantes suponen una ilustración del capítulo 8: «No pretendas que lo que ocurre ocurra como tú quieres<sup>184</sup>, sino quiere que lo que ocurre ocurra como ocurre. Así el curso de tu vida será feliz».

Los versos de Eurípides definen la esencia de la sabiduría y del conocimiento de las cosas divinas en tanto que conformidad con la necesidad. En términos estoicos, la física, que es conocimiento de las cosas divinas, consiste, en calidad de ejercicio espiritual práctico, en la aceptación del Mundo y del Destino, es decir, del encadenamiento de las causas y los efectos como máxima expresión de la voluntad de los dioses.

La frase extraída del *Critón* supone igualmente una declaración de aquiescencia con la voluntad divina.

En cuanto al último texto, la frase extraída de la *Apología* se corresponde exactamente con la afirmación estoica según la cual el bien y el mal residen exclusivamente en aquello que depende de nosotros, es decir, en la esfera de la moralidad.

Puede ser de interés observar en qué contexto estos fragmentos (excepto el de Eurípides) se citan en las *Disertaciones*. Los primeros versos, los de Cleantes, ejemplifican (D., II, 23, 42) la disposición del alma de quien practica las

<sup>184</sup> D., I, 12, 15: «La educación filosófica consiste en aprender a querer cada cosa como sucede. ¿Y cómo sucede? Tal como ha dispuesto aquel que hace disponer todas las cosas». D., II, 14, 7; IV, 7, 20: «Deseo siempre lo que sucede, pues considero lo que la divinidad desea como mejor que lo que yo deseo».

tres disciplinas del deseo, de la acción y de la representación, «con libertad, sin trabas, en entera conformidad con el gobierno de Zeus [es decir, de la Razón], sin acusar a nadie, sin reconvenir a nadie...». Se trata exactamente del retrato del filósofo o del aspirante a filósofo que se ofrece en el *Manual*. Al hablar del Cínico, presentado como modelo de filósofo, Epicteto (D., III, 22, 95) cita a la vez un verso de Cleantes y la frase del *Critón* afirmando que son las fórmulas que pronuncia un amigo de los dioses, un asociado al gobierno de Zeus (15). En otros lugares (D., IV, 1, 131; IV, 4, 34) se dice que pronunciar estos versos es como seguir un camino que conduce a la libertad.

Las dos frases de Sócrates también aparecen en numerosas ocasiones a lo largo de las *Disertaciones* (D., I, 4, 24; I, 29, 18; II, 2, 15; III, 23, 21; IV, 4, 21), en especial para definir lo más característico de la actitud filosófica socrática. De este modo, situadas al término del *Manual*, invitan una vez más al aprendiz de filósofo a vivir «como si deseara convertirse en Sócrates».

## 5. LA ESTRUCTURA DEL MANUAL

Tras el análisis que acabamos de ofrecer, no será tarea inútil intentar desentrañar las grandes líneas estructuradoras del *Manual*. La existencia de esta estructura pone de manifiesto que Arriano, al escribir este breve texto, tenía como objetivo dar a conocer a sus lectores los esquemas organizadores del pensamiento de Epicteto. Como se ha podido ver a lo largo de nuestro estudio, cabe reconocer en esta estructura las marcas de la enseñanza de Epicteto sobre los tres *topoi* o disciplinas del juicio, del deseo y de la acción, tal como demuestra el siguiente listado, que sólo incluye sus principales articulaciones:

**1-6. Discernimiento de lo que depende de nosotros y de lo que no depende de nosotros y su aplicación a las disciplinas del juicio, del deseo y de la acción.**

**2. Aplicar el discernimiento a la disciplina del deseo y de la acción.**

**3-4. Papel de la disciplina del juicio en la disciplina del deseo y de la acción.**

**5-6. Sólo somos responsables de lo que depende de nosotros: el juicio y el uso de las representaciones.**

**7-11. La disciplina del deseo: relación con los objetos y los acontecimientos.**

**12-13. Consejos al aspirante a filósofo.**

**14-21. Preceptos relativos a la disciplina del deseo; la relación con los objetos y los acontecimientos.**

**22-25.** Consejos al aspirante a filósofo.

**26-29.** La disciplina del deseo (continuación).

**30-45.** Preceptos relativos a la disciplina de la acción.

**46-53.** Consejos al aspirante a filósofo.

El tema de la disciplina del juicio aparece por tanto con especial claridad en los capítulos 1-6, pero, teniendo en cuenta su estrecho vínculo con las disciplinas del deseo y de la acción, vuelve a aparecer muchas veces con motivo de los preceptos relativos a esas dos disciplinas, sobre todo en 16-20 y 42-45 (crítica de las representaciones). Cabe destacar la importancia de los consejos ofrecidos a los aspirantes, a los que se vuelve en tres ocasiones y que dejan entrever cuál era el público al que pretendía dirigirse Arriano.

## 6. EL PROPÓSITO DE ARRIANO

Habitualmente suele entenderse el *Manual* como un breviario de «moral». Pero eso supone equivocarse por completo sobre el sentido de la obra. Por más que aparezcan algunos consejos relativos al cumplimiento de los deberes hacia los demás y hacia sí, el conjunto de la obra está relacionado con estos asuntos: ¿Cómo convertirse en filósofo<sup>185</sup>? ¿Cómo llegar a ser un individuo libre, independiente, feliz? ¿Cómo juzgar con rectitud? ¿Cómo obrar para que no se frustren nuestros deseos? Ya lo hemos dicho<sup>186</sup>: la filosofía antigua consiste antes que nada en una elección de vida, en una forma de existencia. En el *Manual* (por ejemplo en 22-25 y 46-53) se descubre que el aprendiz de filósofo debe comprometerse con una forma de vida que puede separarle en cierto modo de la esfera de sus conciudadanos.

Acabamos de ver que el *Manual* dispone de una estructura sistemática con la que Arriano parece haberlo dotado de manera consciente. Pero no por eso debemos pensar que es un tratado sistemático que se contenta con resumir las ideas esenciales de Epicteto. Desde el primer capítulo surge un «tú» al que se interpela con tono exhortativo, y cuya presencia se mantiene prácticamente en toda la obra. El examen ha demostrado que Arriano a menudo recoge de forma aproximada las fórmulas impactantes utilizadas

<sup>185</sup> Punto bien tratado por J.-B. Gourinat, *Premières leçons...*, op. cit., p. 77.

<sup>186</sup> P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, op. cit., pp. 17-18.

por Epicteto en las *Disertaciones* y con las cuales se dirigía a sus discípulos. En muy contados casos aparecen sentencias impersonales como las del capítulo 27. Y se cuenta también con breves diálogos semejantes a los de las *Disertaciones*. Se descubren, por otra parte, algunas diferencias entre el «tú» de las *Disertaciones* y el «tú» del *Manual*. El primero es un «tú» dirigido casi siempre, a veces recurriendo como personaje a un interlocutor ficticio, al interlocutor u oyente inserto en el marco público de un diálogo entre el maestro y los discípulos. El segundo es un «tú» con el cual el lector puede identificarse. Este lector tiene la impresión de que Arriano da la palabra a Epicteto, no para proporcionarle una enseñanza abstracta, sino para recordarle las sorprendentes formulaciones que habrán de ayudarle a reorientar sus juicios y a vivir según el modelo de vida estoico. El *Manual* se inscribe, por lo tanto, en una tradición de textos que constituyen a la vez resúmenes doctrinales y obras de exhortación parenética, y que de forma resumida recuerdan al filósofo los principios fundamentales que deben inspirar su conducta, como por ejemplo la *Carta a Meneceo* o las *Máximas capitales* de Epicuro. Justamente, Ilsetraut Hadot<sup>187</sup> demostró en relación con Epicuro que uno de los rasgos característicos del método de enseñanza helenístico consiste en pasar de un número limitado de principios a una serie de pormenores —fase de desarrollo—, volviendo después a los principios —fase de concentración—

<sup>187</sup> I. Hadot, «Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain», en *Actes du VIII Congrès Budé*, 1968, Paris, 1970, pp. 347-354.

para intentar comunicar un nuevo vigor, gracias a la meditación cotidiana de ese número limitado de principios, a la elección fundamental de vida. A este respecto, I. Hadot destacaba que en la fase de concentración textos como las *Máximas capitales* o la *Carta a Meneceo* resultaban igualmente útiles tanto para los discípulos que no contaban con capacidad suficiente para examinar a fondo todos los pormenores como a los que se demostraban en posesión de la necesaria sutileza. Tanto a unos como a otros estos textos les transmitían lo esencial, es decir, unas fórmulas fáciles de recordar para utilizarlas en la vida cotidiana. Gracias a Simplicio sabemos que, en su carta a Mesalino, Arriano explica que ha recopilado y ordenado las palabras de Epicuro más apropiadas y necesarias *para la filosofía*, así como las más estimulantes para el alma.

Este limitado número de dogmas y principios deben encontrarse siempre a mano. Por esa razón este breve tratado recibiría en griego el título de *Enchiridion*. Simplicio comenta, basándose quizá también en la carta a Mesalino: «Se le dio ese título porque debe encontrarse siempre “a mano” y a disposición de quienes desean vivir con rectitud. Pues el puñal (*enchiridion*) del soldado es también un arma que debe encontrarse siempre a mano de quien la utiliza». La obra permite constantemente al filósofo, pues, situarse con rapidez en esa disposición fundamental a la que está obligado, recuperando así su mirada filosófica sobre las cosas.

¿A qué público quiso realmente dirigirse Arriano? El *Manual* distingue entre los profanos que no han oído hablar

del discernimiento de lo que depende y de lo que no depende de nosotros, los aspirantes a filósofos, que lo aplican pero todavía con ciertas dificultades, y los filósofos, que lo tienen totalmente interiorizado (5 y 48).

Es seguro que la obra no fue destinada a ser leída por profanos a los que Arriano pensara convertir. Aparecen demasiados tecnicismos complejos, en especial del campo de la lógica, demasiados conceptos concretos a los que se alude sin mediar explicación. Los lectores estaban obligados a contar con algunas nociones de las enseñanzas de Epicteto.

¿A quién va dirigido entonces, a los aspirantes a filósofos o a los filósofos? Al parecer, a los aspirantes, como señala Arriano en diversos capítulos del *Manual*, los cuales deseaban convertirse en filósofos: «Si quieres progresar» (12-13), «si eres negligente pasarás por alto que no haces ningún progreso, y permanecerás ajeno a la filosofía» (51). Este aspirante es, pues, alguien que desea realmente y que se esfuerza por «ser filósofo» (22). Cuando el *Manual* (23) aconseja: «Conténtate, por lo tanto, y en toda circunstancia, con ser filósofo, y en cuanto a parecerlo, basta con que lo parezca para ti», no significa que aquel a quien se dirige esta exhortación sea un verdadero filósofo, pues precisamente un verdadero filósofo no intentaría nunca aparentar ser filósofo. Se trata entonces de un aprendiz de filósofo y, por tanto, de un aspirante.

No obstante, si se observa con mayor atención, se percibe que las cosas no son tan sencillas. Por un lado, ese principiante al que acabamos de referirnos aparece en el *Manual* como alguien que desea practicar la filosofía al

tiempo que mantiene una carrera política, una vida familiar o alguna función ciudadana. En el tiempo que dura esa escala en tierra que es la vida se dedica a recoger algunas conchas, es decir, una mujer e hijos (7), en el banquete de los dioses acepta hijos, esposa, cargos, riquezas (15), con actitud sin duda humilde pero sin dejar de aceptarlos, asiste a los ágapes de los no filósofos, a espectáculos, a lecturas públicas (33). Es a él a quien se dirigen la mayoría de consejos del *Manual*.

Pero, por otro lado, otros consejos ofrecidos en el *Manual* no parecen encajar con esta situación. No pueden desearse a la vez las cosas que dependen de nosotros, como el bien moral, y las cosas que no dependen de nosotros, como cargos o riquezas (1, 4). Es necesario elegir (12-13, 25). Cabe recordar la parábola del banquete (15), donde el *Manual* contrapone a los invitados de los dioses que aceptan sus favores «materiales», las tareas ciudadanas o familiares —como es el caso de los aspirantes— con los verdaderos filósofos, vinculados a los dioses, que renuncian radicalmente al deseo de ese tipo de cosas y que aceptan vivir sin mujer, sin hijos, sin dinero, desligados de todo. Y el *Manual* recomienda en este punto la segunda actitud. Y lo destaca con claridad (19): «Además, tú no querrás ser juez, ni pritano, ni cónsul, sino libre. Y la única vía para conseguirlo es el desprecio de todo aquello que no depende de ti». O también (12): «Es preferible morir de hambre tras haber vivido sin pena ni miedo, que vivir en la abundancia asediado por la inquietud». No es sorprendente, pues, que alguien, pese a desear vivir de acuerdo

con la filosofía (22-25), se muestre preocupado ante sus sombrías perspectivas. Y es que convertirse en filósofo implica renunciar a los honores, no llegar a convertirse nunca en un personaje importante, no tener dinero, no poder socorrer ni a sus amigos ni a su ciudad. Dejará de recibir invitaciones, los poderosos le pondrán mala cara cuando intente recabar su apoyo (24). ¿Acaso no se exige de él esa actitud indiferente propia de los filósofos?

¿Y entonces? ¿Se dirige a los aspirantes a filósofos o a los verdaderos filósofos? ¿Cómo entender que el *Manual* mezcle consejos dirigidos a ambos? De hecho, encontramos el mismo problema en las *Disertaciones*. Ahí también se percibe la frecuente mezcla del ideal riguroso destinado a los filósofos y de un programa más humano orientado a los principiantes. Combinación que tiene su explicación cuando se sabe que Epicteto, por una parte, se está dirigiendo a unos discípulos que siguen en su escuela las reglas de una vida propiamente filosófica, si bien, por la otra, está pensando ya en su vuelta a la sociedad, donde tendrán ocasión de fundar una familia y de hacer carrera<sup>188</sup>.

En primer lugar, el discípulo experimentará los rigores del tipo de vida que recomienda la escuela, una especie de noviciado donde hará provisión de los mejores hábitos y propósitos para el resto de su vida. Se trata de intentar actuar en todo momento como si uno fuera un verdadero filósofo: no pensar en un futuro de prosperidad sino en disciplinar vigorosamente los propios deseos y aversiones,

<sup>188</sup> Véase Th. Colardeau, *Étude sur Épictète*, Paris, 1903, pp. 115-203.

sintiendo la máxima indiferencia por los placeres corporales, las muchachas o las ocupaciones mundanas. Corregir los malos hábitos exige un decidido esfuerzo en otra dirección. Epicteto afirma, por ejemplo (D., III, 12, 7): «Siento inclinación por el placer, pero me lanzaré en la dirección opuesta sin ningún comedimiento (*hyper to metron*) con tal de ejercitarme». Ahora se entiende mejor lo que señalábamos más arriba sobre las expresiones paradójicas y desconcertantes que Epicteto no duda en utilizar para producir conmoción. La evocación de todo cuanto implique una conducta rigurosamente conforme al modelo de la verdadera vida filosófica se dirige a los discípulos que residen bajo el techo de la escuela.

Pero, una vez han dejado la escuela, esos discípulos retornan a su ambiente social, a su ciudad, soñando con hacer carrera. Epicteto está pensando, pues, en su vuelta al mundo, es decir, en el momento en que sus discípulos le dejarán y habrán de vivir en sociedad, realizando sus tareas al tiempo que cargan con las preocupaciones que éstas suelen acarrear. Y le gustaría que llevaran una vida activa, amonestando (D., IV, 4, 1 y ss.) a quienes preferirían permanecer tranquilos en su burbuja escolar sin aceptar cargos administrativos. Por eso les recuerda las palabras de Sócrates en el *Critón* de Platón (43 d): «Si eso complace a los dioses, que así sea», frase que se encuentra también al final del *Manual*. Y que significa: es preciso aceptar el papel que la divinidad ha elegido para nosotros en el drama del mundo (17) e interpretarlo lo mejor posible. Sus alumnos, pues, tendrán que cumplir con su

deber. En las *Disertaciones* (D., III, 24, 60-61) se nos recuerda también que Sócrates jamás descuidó ninguna de las obligaciones que incumben a un hombre de bien, ni al defenderse cuando era juzgado ni al aceptar su castigo, ni siquiera anteriormente, cuando desempeñaba el cargo de senador o en su papel de soldado. Lo hacía todo con un perfecto desasimiento interior, sirviéndose de la cláusula de reserva (¡si lo quiere el Destino!) y conociendo el sosiego espiritual de quien mantiene en cualquier situación su libertad interior. Es, pues, otra actitud la que debe adoptarse, no la de la reclusión más o menos artificial en la escuela filosófica, sino la de la puesta en práctica de los principios filosóficos en la vida mundana. Hay que aceptar el destino que nos ha reservado en el mundo el poeta del universo, el papel de padre de familia, magistrado o mendigo. En tales casos, como señala Epicteto (D., III, 2, 4) en relación con la práctica de la disciplina de la acción y el cumplimiento de los deberes cotidianos por parte del aspirante: «No debo ser insensible como una estatua», sino vivir «como vive un hombre», como sugiere igualmente Epicteto (D., III, 21, 5). Esto por lo que respecta al aspecto afectivo y abnegado de su vida. Pero existe otro aspecto que podría tomar un cariz trágico y desgarrador. Se trata de esa práctica de la disciplina del deseo consistente en saber de antemano que todos los bienes materiales de los que nos rodeamos constituyen un préstamo, no siendo sino objetos caducos y frágiles a los cuales no debe uno ligarse. De ese modo se habrá de demostrar constantemente una disposición de profunda

indiferencia interior hacia las cosas, hacia esas conchas recogidas durante la escala de la vida, y aceptar con toda nuestra alma la voluntad de los dioses, deseando que lo que sucede suceda como sucede (3, 7, 8, 11). Como ha destacado pertinentemente J.-B. Gourinat<sup>189</sup>: «En efecto, una vez que renunciamos a todo deseo en la relación con nuestros allegados es cuando podemos comportarnos con ellos de manera verdaderamente apropiada, es decir, cumpliendo con nuestro deber, haciendo aquello que debe hacerse, [...] pues demostrarles sentimientos de pasión nos llevaría a obrar mal con respecto a ellos. Sólo con el mayor desapego podemos obrar con equidad, del mismo modo que la carencia de ambición nos permite cumplir con nuestras funciones correctamente».

Al retomar temas de las *Disertaciones* en el momento de escribir el *Manual*, Arriano combina, pues, las exhortaciones dirigidas ante todo al discípulo que reside todavía en el ámbito de la escuela, con otras relativas a la vida en el mundo. Por ejemplo, el capítulo 49, dedicado a la exégesis del texto de Crisipo, se dirigiría a un discípulo que aún frecuenta la escuela pero aspira a emprender pronto una vida filosófica.

Pero, finalmente, al leer esas rigurosas exhortaciones a abrazar la vida filosófica, habremos de admitir que se dirigen a los aprendices de filósofo, tanto a los que viven en la escuela como a los que la han abandonado ya, y no a los verdaderos filósofos, que realmente no tienen necesidad

<sup>189</sup> J.-B. Gourinat, *Premières leçons...*, op. cit., pp. 52-53.

de ninguna exhortación. Por ejemplo, cuando el *Manual* describe la evolución del aprendiz por el camino de la vida filosófica, está aludiendo en realidad a un aspirante a filósofo, preocupado por ese desapego interior que se le exige. Y que teme correr el riesgo de perder su fortuna y morirse de hambre (12) si renuncia a desear aquellas cosas que no dependen de nosotros (2 y 48).

El *Manual* se dirige, así pues, a los aspirantes a filósofos, es decir, a unos individuos que intentan vivir de manera filosófica en el mundo, que intentan mantenerse fieles a un ideal vislumbrado durante la época en que frecuentaban a Epicteto. Las alusiones a una vida filosófica perfecta son recordatorios de un proyecto que el aspirante difícilmente podrá llevar a cabo, pero que debe inspirar sus acciones.

Aunque también cabe preguntarse qué tipo concreto de personaje es ese aspirante a filósofo del que habla Epicteto. El hecho de que un hombre de Estado como Arriano envíe a otro hombre de Estado un texto de este género nos permite vislumbrar un fenómeno característico de la sociedad romana, surgido tiempo atrás, como mínimo en tiempos de Cicerón, si recordamos su ejemplo bien conocido. En las más elevadas esferas sociales existían personajes que habían realizado rigurosos estudios filosóficos, capaces de discutir con precisión y espíritu casi científico complejos asuntos de filosofía, tal como atestiguan los diálogos de Cicerón, y que intentaban con mayor o menor fortuna ser dignos del compromiso concreto y práctico que la filosofía exigía de sus aspirantes, aunque estuvieran lejos de poder considerarse del todo filósofos.

Tal sería el caso de los estoicos enfrentados a la tiranía de Nerón y de Domiciano, como Séneca, Peto Trasea, Helvidio Prisco o Junio Aruleno Rústico. Personajes de ese tipo aparecen también en las *Cartas* de Plinio, como por ejemplo el jurisconsulto Aristón o, en el entorno de Marco Aurelio, Rústico, prefecto de la ciudad de Roma que impartiría lecciones de filosofía al futuro emperador, así como Claudio Máximo o Cinna Catulo<sup>190</sup>.

Al escribir su *Manual*, Arriano está pensando en destinatarios como ellos. La misma existencia de este breviarío demuestra el anhelo de espiritualidad existente en determinados ambientes de la aristocracia romana. Resulta imposible conocer su situación íntima y saber cuántos de estos hombres llegarían a alzarse hasta ese elevado nivel de conciencia moral que Epicteto les conminaba a alcanzar. Seguramente fue el caso del austero jurisconsulto Tito Aristón, de quien Plinio dice que «ningún pretendido sabio puede rivalizar con él en cuanto a integridad, benevolencia, equidad y fortaleza»<sup>191</sup>, o también de Rústico, maestro de Marco Aurelio.

<sup>190</sup> Véase P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, op. cit., p. 21 y ss.

<sup>191</sup> Plinio el Joven, *Cartas*, I, 22, 7.

## 7. LO QUE NO APARECE EN EL MANUAL

En determinados casos, como hemos señalado a lo largo de nuestro análisis, el *Manual* contiene material que no aparece en las *Disertaciones*. Algunas fórmulas, por ejemplo, nos serían del todo desconocidas al no hallarse entre las expresiones de Epicteto que han llegado hasta nosotros. Proviene, quizá, de libros perdidos, aunque también pueden proceder de los recuerdos de Arriano, no incluidos en su recopilación pero conservados en su memoria. En especial, esa larga lista de consejos sobre la forma de comportarse cotidianamente, sobre la risa, los banquetes, las lecturas públicas y los espectáculos (33), que no se incluye en las *Disertaciones*.

Pero más interesante aún resulta observar las carencias y omisiones del *Manual*. Evidentemente, esta obra no puede reproducir al completo el contenido de las *Disertaciones*, pero algunos temas que desempeñan un papel crucial en éstas se omiten por completo, experimentando por tanto la fisonomía moral de Epicteto alguna deformación. Cabría entonces hablar de cierto laicismo en el *Manual*. Sin duda, los dioses aparecen como entidades a las que estamos ligados por ciertos deberes (31-23). Pero al margen de la teoría de los deberes, las divinidades no desempeñan prácticamente ningún papel y, sobre todo, el entusiasmo y el amor que Epicteto siente por la divinidad, identificada con esa Razón generadora del Cosmos, están completamente ausentes. Pese a que gran parte de la

disciplina del deseo consiste en aceptar la voluntad de la Razón universal, que define el destino de cada cual, las alusiones a esa actitud son verdaderamente escasas en el *Manual*. Primeramente se apunta el principio «Quiere que lo que ocurre ocurra como ocurre» (8), pero sin la menor alusión a la voluntad divina. Y después se añaden algunas palabras a propósito de los deberes hacia los dioses: hay que estar dispuesto a obedecerles, someterse a ellos y aceptar con el mejor ánimo todo lo que sucede porque es producto de la más excelsa de las voluntades. Pero estamos lejos del tono de ciertos pasajes que abundan en las *Disertaciones* (D., I, 12, 24): «Por una mísera pierna acusas al universo entero. ¿No querrías hacer una ofrenda al Todo? ¿No se la entregarías con júbilo a quien te la ha dado? ¿Y te mostrarías descontento del orden que Zeus ha definido y dispuesto de acuerdo con las Moiras que, presentes en tu nacimiento, hilaron tu destino?». Y está ausente también el tema de la entrega completa de nuestra voluntad a la divinidad: me mantengo en el cargo que me has asignado, pero parto cuando deseas (D., III, 24, 98). Así como la idea de que la divinidad puso al hombre en el universo como contemplador de ese mismo universo (D., I, 6, 19 y 23): «Viajáis hasta Olimpia para ver la obra de Fidias y pensáis que sería una gran desgracia morir sin disfrutar de tal espectáculo... Y cuando tenéis delante las obras de los dioses, ¿no deseáis contemplarlas y comprenderlas?». O, igualmente (II, 16, 32): «¿Qué puedes ver que sea mejor y más grande que el sol, la luna, los astros, la tierra y el mar?». Y ausente está también la idea de que la plegaria

del filósofo debe ser una oración de acción de gracias por todo cuanto la divinidad nos ha proporcionado (D., I, 16, 20): «¿Qué otra cosa podría hacer yo, anciano y tullido, sino alabar a la divinidad<sup>192</sup>? Si fuera un ruiseñor haría lo que hacen los ruiseñores; si fuera un cisne haría lo que hacen los cisnes. Pero como soy un ser racional debo alabar a la divinidad: no es otra mi tarea». Estas omisiones se pueden explicar, en parte, porque las *Disertaciones* incluyen un componente de lirismo, de confesión personal, que no podía encontrar lugar en el *Manual*, necesariamente conciso si pretendía ser eficaz. Por eso, también, Arriano no pudo introducir los matices que se perciben a veces en las *Disertaciones*. Una afirmación en apariencia tan serena como la siguiente suena bastante chocante (3): «Cuando beses a tu hijo o a tu mujer, di: “Beso a un ser humano”, de modo que si mueren no te sentirás perturbado». Por su parte, en las *Disertaciones* (D., I, 11) se dedica todo un capítulo a este tema, «Sobre el afecto familiar», y se presenta un tratamiento más matizado en pasajes como el siguiente (D., III, 24, 58 y ss.): «¿Acaso Sócrates no amaba a sus hijos? Sí, pero como hombre libre, como hombre que sabe que su primer deber es ser amigo de los dioses. ¿Y Diógenes no amaba a nadie? No, pero en calidad de servidor de la divinidad, rebosando interés por los hombres pero a la vez sometido a ésta». Por lo que parece, a juicio de Epicteto, la aceptación de los acontecimientos deseados por los dioses no puede suprimir los sentimientos

<sup>192</sup> Como recomienda el himno a Zeus de Cleantes, en *Les Stoïciens*, I, op. cit., pp. 7 y 8.

de afecto. Para estar completo, el *Manual* habría tenido que añadir, por una parte, que el amor a los hijos constituye un deber y que este deber va acompañado de un sentimiento de afecto, pero también, por la otra, que si nos son arrebatados por la muerte uno no debe rebelarse contra la voluntad divina.

Señalemos, por último, que el *Manual* no dice nada sobre el tema, tan habitual en las *Disertaciones*, de la libertad absoluta del filósofo con respecto al tirano. Pero también es cierto que el *Manual* apareció ya en época de los emperadores ilustrados, es decir, Adriano, Antonino y Marco Aurelio.

## 8. LOS LECTORES<sup>193</sup> DEL MANUAL

### El neoplatónico Simplicio

Por desgracia, no sabemos prácticamente nada de los lectores que tuvo este breve tratado en los años posteriores a su publicación, aunque seguramente Marco Aurelio fuera uno de ellos. De lo único que estamos seguros es de que aún se leía en las escuelas cuatro siglos más tarde, puesto que el neoplatónico Simplicio le dedicó un comentario en la primera mitad del siglo vi. Los neoplatónicos lo consideraban un texto despojado de tecnicismos, compuesto por sentencias, similar a los *Versos áureos* atribuidos a Pitágoras, que debía leerse al comenzar los estudios con el fin de adoptar las disposiciones morales necesarias para la vida y la enseñanza filosófica<sup>194</sup>. Simplicio lo comenta en este sentido y, como es natural, desde una perspectiva neoplatónica.

### Los monjes cristianos

Igualmente, hacia el siglo vi, el *Manual* accede a un espacio en cierto modo inesperado, el de los monjes cristianos. Así, será citado una vez por Doroteo de Gaza<sup>195</sup> (primera mitad del siglo vi). Y sobre todo, en fecha difícil

<sup>193</sup> Cabe leer las excelentes páginas de J.-B. Gourinat sobre la historia de los lectores del *Manual*. *Premières leçons...*, op. cit., pp. 80-89.

<sup>194</sup> I. Hadot, Simplicio, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, op. cit., pp. 51-60.

<sup>195</sup> Doroteo de Gaza, *Obras espirituales*, ed. I. Regnault y J. De Préville, París (Fuentes cristianas), 1963, fragm. 20, 28 y 187, 14-16.

de determinar, una versión cristiana del texto de Arriano se extenderá por los centros monásticos, bajo la firma apócrifa de un monje llamado Nilo; por lo demás, otras versiones del mismo género se irían sucediendo posteriormente<sup>196</sup>. En ellas Sócrates es sustituido por san Pablo, y las citas finales de Cleantes y Platón por otra del Evangelio según san Mateo. Pero la teoría de la disciplina del deseo, de la acción y de los juicios, o también del discernimiento de lo que depende y lo que no depende de nosotros, permanecen inalteradas.

De esta manera, un pequeño breviario de filosofía pagana pasó a convertirse en un breviario de ascesis monástica. Se percibe aquí un fenómeno que he analizado en otro lugar<sup>197</sup>, la irrupción de los ejercicios espirituales propios de la filosofía antigua en la espiritualidad cristiana. Puesto que aspira a transformarse en «filosofía», el cristianismo se ve obligado a adoptar el modelo pagano de vida filosófica. Los monjes encontraban en el *Manual* una llamada a romper cualquier atadura con objetos y seres, a mantener alejadas las pasiones e inquietudes; y eso dejando atrás su voluntad individual, queriendo que suceda lo que sucede y encarnando el ideal de indiferencia absoluta.

Podría pensarse que este interés de los monjes por el *Manual* está relacionado con el hecho de que el propio Epicteto tal vez se viera influido por el cristianismo<sup>198</sup>.

<sup>196</sup> Se encuentra una magnífica bibliografía relativa al tema en P. P. Fuentes González, «Épictète», op. cit., pp. 143-145. Textos griegos en G. Boter. *The Enchiridion of Epictetus and its Three Christian Adaptations*, Leiden, Brill Academic, 1999.

<sup>197</sup> P. Hadot. *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, op. cit., pp. 361-370.

<sup>198</sup> Sobre este tema, véase P. P. Fuentes González, «Épictète», p. 139.

Pero cabría preguntarse también si realmente ese ideal de indiferencia absoluta tenía en realidad alguna relación con el cristianismo... En cualquier caso, lo único que puede afirmarse con certeza en relación con Epicteto y el cristianismo es que él conocía la existencia de los mártires cristianos (D., IV, 7, 6), cuya conducta no consideraba guiada por la razón. A comienzos del siglo xx, muchos investigadores creyeron reconocer en las *Disertaciones* diversas alusiones al Nuevo Testamento, pero en 1911 A. Bonhöffer demostraría definitivamente que no existía influencia alguna del cristianismo sobre el filósofo de Nicópolis. El gran argumento de los partidarios de la influencia cristiana era el carácter personal y dinámico de la divinidad de Epicteto. Pero en realidad ya el Zeus del himno de Cleantes era invocado con el título de Padre de los hombres. En el estoicismo la razón humana se concibe tradicionalmente como una chispa divina, lo que significa que la divinidad está presente en lo más profundo del alma humana. Por otra parte, la Providencia vela por los hombres y los colma de satisfacciones. Epicteto, por lo tanto, no aportó a la tradición estoica ningún elemento nuevo, como sí haría, por ejemplo, Séneca. Pero no deja de resultar sorprendente que el *Manual* alcanzara tal éxito entre los monjes.

### Los humanistas

En el siglo xv el *Manual* fue traducido al latín por Niccolò Perotti (1450) y Angelo Poliziano (1497), y a lo largo del siglo xvi se sucederían múltiples traducciones francesas

realizadas por protestantes, como las de A. du Moulin (1544) y A. de Rivaudeau (1567), o por católicos, como las de G. du Vair (1591), J. Goulu (1609) y P. de Bouglers (1632). Este interés por Epicteto conduciría a la formación de un estoicismo cristiano, representado especialmente por Guillaume du Vair (1585).

**Los lectores chinos, gracias al Padre Ricci, en el siglo xvii**  
El *Manual* no deja de depararnos sorpresas. A comienzos del siglo xvii, el famoso jesuita Matteo Ricci<sup>199</sup> tradujo al chino una parte<sup>200</sup> del *Manual* bajo el título de *El libro de los veinticinco párrafos*, en el que proponía a los lectores chinos una ética estoica emparentada para ellos con el confucianismo y capaz de facilitarles el acceso al cristianismo. Y si en las paráfrasis cristianas, por ejemplo, en el capítulo donde se dice que la filosofía no consiste en comentar a Crisipo, este nombre era reemplazado por el de Salomón o por las Escrituras, el Padre Ricci sustituye en su traducción a Crisipo por el *Libro de las mutaciones* tan familiar para los chinos. Evidentemente, se suprimen todas las alusiones a la cultura antigua: teatros, gladiadores, carreras hípicas, baños. Desde luego Arriano no podía sospechar que, gracias al cristianismo, su breviario iba a llegar al otro extremo del mundo.

<sup>199</sup> Ch. Spalatin, «Matteo Ricci's Use of Epictetus' Enchiridion», *Gregorianum*, n.º 56 (1975), pp. 551-557.

<sup>200</sup> Cito la lista de los capítulos del *Manual* traducidos al chino, según el orden de los 25 párrafos: 1 : 1 ; 2 : 2 ; 3 : 25 ; 5 : 23 ; 6 : 3 ; 7 : 12 ; 8 : 22 ; 9 : 6 ; 10 : 11 ; 11 : 10 ; 12 : 15 ; 13 : 31 ; 14 : 43, 30 ; 15 : 34 ; 16 : 19, 23, 48 ; 17 : 17 ; 18 : 41 ; 19 : 26, 14 ; 20 : 37 ? ; 21 : 49 ; 22 : 33 ; 23 : 42, 20 ? ; 24 : 46 ; 25 : 51.

## Pascal

En el *Diálogo de Pascal con Silvestre de Sacy sobre Epicteto y Montaigne* (1655) juega un importante papel el cultivo de la apologética cristiana. La crítica fundamental que hace Pascal a Epicteto es que éste ignora que el hombre no puede salvarse amparándose sólo en su libertad, sino que precisa de la gracia divina, reprochándole también que se atreva a sugerir que el alma humana forma parte de la sustancia de Dios.

## Shaftesbury

A comienzos del siglo XVIII, un autor británico cuyo pensamiento tendrá una enorme repercusión en el Siglo de las Luces y en el primer Romanticismo, lector apasionado de Epicteto y Marco Aurelio, recupera bajo el título de *Ejercicios*<sup>201</sup> ese trabajo de transformación de sí mismo que Arriano refiere en el *Manual*. Su obra constituye uno de los documentos más significativos para la historia de la filosofía entendida como ejercicio espiritual.

## Leopardi

Hacia el año 1825, Giacomo Leopardi tradujo al italiano el *Manual*<sup>202</sup>. Lo que resulta extremadamente interesante

<sup>201</sup> Shaftesbury, *Exercices*, París, Aubier Montaigne, 1993.

<sup>202</sup> E. V. Maltese, Epitteto, *Manuale*, Milán, Garzanti, 1990, pp. 87-110.

en este caso es el sentido otorgado por Leopardi a la obra. Fiel a su célebre pesimismo y contrariamente a los demás intérpretes del estoicismo, Leopardi considera que el *Manual* no está dirigido a quienes ya disponen de fortaleza de ánimo y que no pueden dejar de luchar contra el destino, sino a los más débiles y desesperados. A su juicio, el *Manual* constituye un tratado de resignación: «Es propio de los espíritus débiles por naturaleza o debilitados por las desgracias y por la conciencia de la irremediable labilidad de la condición humana, abatirse y plegarse a la fortuna y al destino, resignarse a conformarse humildemente con muy poco, renunciando por completo al hábito y capacidad de desear y tener esperanza [...]. Este estado sereno y sumiso del alma, de serena esclavitud, pese a no tener nada de noble, resulta sin embargo razonable, apropiado a la naturaleza mortal y exento en gran medida de las inquietudes y desgarros que agitan nuestra existencia. De ello se deduce que la única forma de felicidad que se nos permite es, por así decirlo, renunciar a ser felices y escapar a las desdichas. Y las enseñanzas de Epicteto y de otros estoicos, según las cuales no deben perseguirse los bienes materiales, se ocupan justamente de eso: de no preocuparse por ser feliz ni entristecerse por ser desdichado»<sup>203</sup>. No estará de más recordar en cuanto a esto que Epicteto no se dirige a filósofos o sabios con apariencia de superhombres, sino más bien a principiantes conscientes de no

<sup>203</sup> Texto italiano en E. V. Maltese, Epicteto, *Manuale*, pp. 97-98. Traducción de Concetta Luna.

ser Sócrates, quien, por otra parte, tampoco era un superhombre. La interpretación de Leopardi está evidentemente en sintonía con el espíritu de Epicteto, pero poniendo al mismo tiempo de manifiesto el extraordinario malestar de un alma y de una época largamente atormentadas.

## 9. CONCLUSIÓN

A lo largo de esta introducción hemos intentado examinar objetivamente el *Manual* escrito por Arriano como un documento relacionado con el fenómeno de la práctica y de la enseñanza filosófica en la Antigüedad. Sin embargo, el contacto directo con un texto a menudo entraña inesperadas reacciones subjetivas. Así, por ejemplo, por mi parte debo reconocer que siento mayor atracción por las *Meditaciones* de Marco Aurelio que por el *Manual*. En el primero encuentro formulaciones potentes que me fascinan de inmediato, que me apelan, que me conmueven. El *Manual* no produce tan a menudo ese efecto en mí. Creo que en Marco Aurelio el tono resulta mucho más espontáneo. No obstante, a veces, al pasar una página del *Manual*, me topo con frases como esta (5): «Lo que perturba a los hombres no son las cosas, sino los juicios que se hacen sobre las cosas». Y entonces se me abren caminos insospechados: consigo entender que nuestra visión de las cosas es completamente mítica, que nos asustamos de fantasmas que nosotros mismos hemos creado, que nuestras pasiones son a menudo fruto de espejismos, que nos negamos a ver la realidad tal como es. Pero, sobre todo, entiendo que puedo cambiar todo eso, tomar conciencia de mis prejuicios, de mis costumbres, de mis hábitos, de mis ilusiones, de los cuales soy víctima. Y es en ese poder para cambiar mi juicios sobre las cosas donde reside mi libertad. Pero cuando leo (8): «No pretendas que lo que ocurre

ocurra como tú quieres, sino quiere que lo que ocurre ocurra como ocurre», vuelve a asaltarme la perplejidad. Al hombre moderno, que sólo piensa en transformar el mundo, semejante aserto sin duda habrá de parecerle problemático. Y, sin embargo, hemos de ser conscientes de que Nietzsche, y muchos otros, nos exigen que concedamos nuestro asentimiento completo al Universo y a la existencia, lo que tal vez constituya uno de los caminos de la sabiduría. Finalmente, como podemos ver, y a pesar de su austeridad y sequedad, el *Manual* no puede dejarnos indiferentes.

*Manual*  
para la vida feliz es el vigésimo quinto libro de la colección La muchacha de dos cabezas. Compuesto en tipos Dante, se terminó de imprimir en los talleres de KADMOS por cuenta de ERRATA NATURAE EDITORES en marzo de dos mil quince, no llega a cinco siglos después de aquel día en que Michel de Montaigne —católico según la historia y ateo o pagano según la lógica—, tras entregar a la imprenta sus dos primeros volúmenes de ensayos, en los que se cita a Jesucristo en cuatro ocasiones y a Sócrates en ciento sesenta y ocho, dedicara el resto de la jornada a supervisar la apertura de un boquete en uno de los anchos muros de su castillo para poder así escuchar la misa sin tener que asistir a la misma (léase: salvar las apariencias y salvarse a un tiempo de los embrutecidos inquisitoriales), de modo que desde aquel momento, llegada la hora del rito, él se repantingaba en su despacho a leer a sus amados clásicos, y entre ellos, por supuesto, a Epicteto.





Con el paso de los siglos y los milenios, buena parte de la filosofía se ha ido convirtiendo en un conjunto de «tratados intratables»: reflexiones enrevesadas, especulaciones oscuras, fórmulas abstractas y alejadas de la vida... Sin embargo, la filosofía antigua no era otra cosa que un arte de vivir: una guía para que cada individuo realizara su propia elección vital y conformara una existencia plena y dichosa. En esto consiste el *Manual* de Epicteto.

Este volumen es por tanto una exhortación a la vida buena. O si lo prefieren, un aviso que lanza el maestro a sus posibles discípulos: «Párate un instante, por todos los dioses. Piensa. ¿Cómo es en realidad tu vida? ¿Cómo querrías que fuera? ¿Qué es lo que de verdad te importa? ¿Qué es lo que te haría verdaderamente feliz? ¿Actúas para conseguirlo? ¿O te alejas cada día más de ello?». Desde el primer capítulo de este libro, Epicteto se dirige al lector con un tú tan cercano y directo que no podemos dejar de sentirnos interpelados. Las reflexiones y máximas que se van desgranando se mantienen siempre pegadas a la realidad de la existencia, para conformar un modelo filosófico de conducta cotidiana en pos de una vida feliz y serena: cómo actuar en el día a día, cómo juzgar lo que nos ocurre, cómo y qué desear, cómo hablar, cómo reír, cómo asistir a fiestas, banquetes y espectáculos, cómo cuidar nuestro cuerpo y nuestra alimentación, cómo ocuparse del amor y de los placeres, cómo tratar con los amigos, la sociedad y los poderosos, cómo enfrentarse a las desgracias y a los accidentes; en resumen: cómo mantener una mirada filosófica y gozosa ante aquello que la vida nos depare.

El *Manual* se acompaña, además, de un revelador ensayo de Pierre Hadot —una de las máximas autoridades internacionales en el ámbito de la filosofía antigua— que nos permite profundizar, con una simplicidad y lucidez comunes a las del propio Epicteto, en esta obra fundamental de la historia universal del pensamiento.

**e**

**errata naturae**

[www.erratanaturae.com](http://www.erratanaturae.com)

CÓDIGO BIC: HP

