

TEXTOS Y DOCUMENTOS
Clásicos del Pensamiento y de las Ciencias

Colección dirigida por Antonio Alegre Gorri

14

Epicteto

ENQUIRIDIÓN

Edición bilingüe

*Estudio introductorio, traducción y notas
de José Manuel García de la Mora*

En Apéndice, la versión parafrástica
de D. Francisco de Quevedo y Villegas

 ANTHROPOS

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Α

1. Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἔστιν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. Ἐφ' ἡμῖν μὲν ὑπόληψις, ὄρμη, ὄρεξις, ἔκκλισις

1. Comenta Max Pohlenz: «Esta "clasificación de las cosas", esta *dihairesis*, es el fundamento de la ética de Epicteto, la grande y simple verdad de la que, según él, depende toda la conducta del hombre, la orientación de su vida entera, y cuyas consecuencias saca él con inexorable rigor» (*Die Stoa*, I, p. 330). Curtido su carácter en las adversidades que, mientras fue esclavo, hubo de soportar, y quizás también por temperamento, no era amigo Epicteto de andarse con contemplaciones, medias tintas ni tibiezas. De ahí que, aun admitiendo la tradicional clasificación estoica de las cosas en «buenas», «malas» e «indiferentes» (*adiaphora*) (SVF, I, 191-196, 559-562; III, 117-168) respecto a la moral y a la felicidad, prefiriese, para la práctica, esta bipartición más tajante. Arriano hizo muy bien al encabezar con ella la programática declaración de principios con que se inicia este resumen doctrinal: es el núcleo mismo de la enseñanza de su maestro (cfr. *Diatr.*, I, 22, 10; II, 5, 4).

«Las cosas que dependen de nosotros» (*tà eph' hēmin*) podría acaso traducirse «que son responsabilidad nuestra» en un sentido de *responsabilidad* un tanto neutro o intermedio entre el que le dieran las interpretaciones del estoicismo como extremadamente determinista o, por el contrario, plenamente libertarista. Véanse al respecto las matizaciones que hace R.W. Sharples, respondiendo a Frede, White y otros, en «Could Alexander (Follower of Aristotle) Have Done Better?», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. V, 1987, 215-216. Véase asimismo A.A. Long, «Freedom and determinism in the Stoic theory of human action», en *Problems in Stoicism*, Londres, 1971, 189-192, donde trata especialmente de Epicteto, subrayando la si-

CAPÍTULO I

[Para ser libres y felices es fundamental distinguir entre lo que está en nuestro poder y lo que no]

1. De lo que existe, unas cosas dependen de nosotros, otras no.¹ De nosotros dependen juicio, impulso,² deseo, aversión y, en una palabra, cuantas son nuestras propias acciones;³

milaridad de su pensamiento con el de la primera época de la Estoa.

2. La *hormē* (pl. *hormai*; verbo *hormān*) abarcaba entre los estoicos las significaciones de nuestros términos *impulso*, *tendencia*, *instinto*, *empuje al actuar*... Cfr. Brad Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, Clarendon Press, 1985, donde se hallarán tres apéndices sobre la *hormē*. Según *Diatr.* III, 2, 1: «Tres son los campos en que ha de ejercitarse quien quiera ser bueno y honrado: el concerniente a los deseos y a las aversiones [...] el concerniente a los impulsos y a las repulsiones [o refrenamientos: *aphormās*] y, en suma, a lo que conviene [o al deber], a fin de actuar con orden, con sensatez, sin descuido; el tercero es el que atañe a la prevención de errores y juicios temerarios y, en general, a los asentimientos». La *hormē* es una «tendencia del ánimo hacia algo» (Estobeo, 160) y se da en todos los seres animados, es un movimiento o apetito del alma; pero en el hombre se intelectualiza, convirtiéndose en un «movimiento de la *dianoia*» en dirección a un objeto (Pohlenz, I, p. 91).

Cicerón dice en *De finibus*, III, 7, 23: «Atque ut membra nobis ita data sunt, ut ad quamdam rationem vivendi data esse appareant, sic appetitio animi, quae ὄρμη graece vocatur, non ad quovis genus vitae, sed ad quamdam formam vivendi videtur data, itemque et ratio et perfecta ratio».

3. U *operaciones* o *actividades*. «Primero el hombre, enjuiciando, se forma una opinión de los objetos que le rodean; después tiende hacia ellos para alcanzarlos o, por el contrario, se aleja de ellos,

καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα ἡμέτερα ἔργα· οὐκ ἐφ' ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, ἢ κτήσις, δόξαι, ἀρχαὶ καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα οὐχ ἡμέτερα ἔργα.

2. Καὶ τὰ μὲν ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ φύσει ἐλεύθερα, ἀκώλυτα, ἀπαραπόδιστα, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἀσθενῆ, δοῦλα, κωλυτά, ἀλλότρια.

no los apetece, los rechaza; en fin, a este movimiento de tendencia o de repulsa, se añade, según sea el caso, un sentimiento de deseo —ὄρεξις— o de aborrecimiento —ἐκκλισις— (M. Guyau).

La *hypólepsis*, *susceptio*, equivale propiamente a una «aceptación juiciosa», una *susceptio in mente per iudicium rectum*, una concepción *prohairética* de acuerdo con una *phantasia kataleptikē* (véase más adelante notas 16 y 38).

4. O también *reputaciones*. Al sabio no le importarán nada ni los honores, galardones, pompas u otras vanidades ni lo que pueda pensarse de él cuando haga lo que deba, lo que juzgue recto, lo único que *depende* de él: obedecer a la naturaleza, a la razón, a Dios, actuando en consecuencia. Así, estará por encima del *que dirán*.

Cfr. *Diatr.*, III, 24, 50: «οὐδὲν ποιεῖν τοῦ δόξαι ἔνεκα» (no hacer nada por causa del parecer). *Ibid.*, 68: «φήμη, συνήθεις τόποι, διατριβή, πάντα ταῦτα ἀλλότρια» (fama, lugares acostumbrados, entretenimientos, todas estas cosas son ajenas). (Cfr. *Manual*, caps. XIII, XXIII, XXIV, etc.)

5. Es un tropo calificar a las cosas de *libres*. Según acaba de decir, tales *cosas libres* son sólo nuestras propias acciones. Únicamente actuando por nuestro propio querer, con independencia, con autonomía, seremos libres. «Sólo el sabio es libre y, comparado con él, un rey es esclavo. Porque la libertad es el derecho a actuar con independencia, la esclavitud una privación de actuar independientemente» (Zenón, en Dióg. Laer., VII, 121).

¿En qué medida se plantearon los estoicos la cuestión del cómo compatibilizar la suma libertad característica del sabio y equivalente a su felicidad —cfr. nota 15—, así como el origen de su responsabilidad y los méritos morales, con el determinismo universal de la *heimarmenē*?

Según observa Pohlenz, «Das griechische Freiheitsgefühl war viel zu stark, um die Kausalität des äusseren Naturgeschehens auch das eigene Seelenleben einzubeziehen. Noch für Epikur ist der freie Wille des Menschen die unmittelbar gewisse Erfahrungstatsache, auf der er seine Ethik aufbaut» (el sentimiento de la libertad era entre los griegos demasiado fuerte como para incluir en la causalidad de los procesos naturales aun la propia vida espiritual. Hasta para Epicuro el libre querer del hombre es el dato de experiencia inmediatamente cierto sobre el que edifica su ética). (*Die Stoa*, I, p. 104; cfr. además pp. 105-106 y II, pp. 58-62; también, del mismo M. Pohlenz, *Freiheit*, pp. 139 y 203.)

mientras que no dependen de nosotros el cuerpo, la riqueza, honras,⁴ puestos de mando y, en una palabra, todo cuanto no son nuestras propias acciones.

2. Y las cosas que dependen de nosotros son por naturaleza libres,⁵ sin impedimento, sin trabas; mientras que las que no dependen de nosotros son inconsistentes,⁶ serviles,⁷ sujetas a impedimento, ajenas.⁸

Crisipo formuló el problema clarísimamente (SVF, II, 974, 1001, 1007) y sabiendo muy bien que de la respuesta al mismo dependía toda la ética estoica; así que se esforzó por hallar una solución satisfactoria. «Si alguien —decía— echa a rodar cuesta abajo un cilindro de piedra, será sin duda el iniciador del movimiento de éste, pero la causa de que se siga precipitando la constituirán la forma y el peso, o sea, la propia esencia del cilindro. Pues, así también, la *heimarmenē* nos da, con la “fantasía” [cfr. nota 17], el primer estímulo externo, pero ella misma ha puesto en nuestro interior la facultad de autodeterminarnos, que puede sustraerse a la sollicitación externa y es, por tanto, la causa efectiva de nuestras decisiones y actuaciones» (Aulo Gelio, VI, 2). (Cfr. Pohlenz, *Grundfragen*, p. 104.)

Epicteto no parece que se preocupara mucho por el problema metafísico de la libertad, sino más bien por la libertad práctica, propugnándola como centro de todo su sistema educativo. En la teoría, a su noción de libertad podrían oponerse todas las objeciones que se suelen poner al intelectualismo ético.

Su fórmula: «Ἐλεύθερός ἐστιν ὁ ζῶν ὡς βούλεται» (libre es el que vive como quiere [*Diatr.* IV, 1, 1, y cfr. II, 1, 23]) repite formulaciones más antiguas: *Quid est enim libertas? Potestas vivendi ut velis* (Cicerón, *Parad.* V, 1; cfr. notas 172 y 330).

6. O *impotentes, débiles, despreciables, sin validez*. La única fuerza genuina la tiene, según Epicteto, el *hēgemonikón* actuando con su libre *prohairesis*, el libre albedrío del alma racional.

7. Se sigue procediendo, en estas frases, mediante tropos. Y el llamar *serviles* o *esclavas* a las cosas cuya existencia no depende de nosotros tiene, sin duda, algo de intencionado trueque paradójico —muy al gusto y al estilo de la Estoa antigua—, puesto que de los esclavos se podía disponer como de cosas, y ahora, en cambio, quien había sido esclavo llama *esclavas* a las cosas que no estén en poder de nuestro albedrío. Como si dijera que ni entonces fue verdaderamente *esclavo* ni ahora por su actual condición de *liberto* es verdaderamente libre, sino que la libertad sólo se halla en el recto decidir con el propio albedrío, siendo todo lo demás auténtica esclavitud, por mucho que parezca otra cosa (cfr. cap. XIV, 2, nota 79).

8. Ἡ ἀλλότρια se llamó a veces (Isócrates, 218 a) al país inhóspito, extraño, a la tierra enemiga. Pero la ajenidad de las cosas no im-

3. Μέμνησο οὖν, ὅτι, ἐὰν τὰ φύσει δοῦλα ἐλεύθερα οἰηθῆς καὶ τὰ ἀλλότρια ἴδια, ἐμποδισθῆς, πενθήσεις, ταραχθῆς, μέμψῃ καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους, ἐὰν δὲ τὸ σὸν μόνον οἰηθῆς σὸν εἶναι, τὸ δὲ ἀλλότριον, ὥσπερ ἐστίν, ἀλλότριον, οὐδεὶς σε ἀναγκάσει οὐδέποτε, οὐδεὶς σε κωλύσει, οὐ μέμψῃ οὐδένα, οὐκ ἐγκαλέσεις τινί, ἄκων πράξεις οὐδὲ ἕν, οὐδεὶς σε βλάψει· ἐχθρὸν οὐχ ἕξεις, οὐδὲ γὰρ βλαβερὸν τι πείσῃ.
4. Τηλικούτων οὖν ἐπιέμενος μέμνησο, ὅτι οὐ δεῖ μετρίως κεκινημένον ἀπτεσθαι αὐτῶν, ἀλλὰ τὰ μὲν ἀφιέναι παντελῶς, τὰ δὲ ὑπερτίθεσθαι πρὸς τὸ παρόν.

plica en ellas, para el estoicismo, hostilidad, sino sólo indiferencia. Lo que ocurre es que, bajo esta calificación, quizá vibren, en Epicteto muchas connotaciones. Toda la dialéctica del amo y del esclavo, sus correlatividades e inversiones, laten ya en esta adjetivación referidas a un poner de realce al máximo que lo propio del hombre es sólo el actuar racional y libremente. Cualquiera otra cosa le es ajena y ha de traerle sin cuidado; de lo contrario, le resultará hostilmente enajenante, *alienante*: le esclavizará.

9. Esto es, «si te engañas dejándote llevar de pasiones o impulsos y apetitos sin controlarlos, sin obedecer a los dictados de la razón, confundiéndonos, tomando por dependientes de ti o propias tuyas las cosas que de ti no dependen, que son ajenas a ti, a tu libre poder decisorio [...]».

10. *Involuntariamente*. Insiste en lo que ha dicho unas líneas más arriba: «nadie te coaccionará». Epicteto pone así la libertad por encima de todo tipo de necesidad externa, de todo forzamiento, de toda constricción o atadura física.

11. El sabio está convencido de que todo mal revierte en pro del bien, en cuanto que se conforma al orden cósmico. El sabio vive feliz y optimista, consintiendo libremente al Destino y confiando en la Providencia. Cuando el orden no aparece claro, al sabio le queda el recurso a la ὑπεξάρσις (la reserva). (Cfr. notas 30 y 44; además, cfr. cap. XXVII.) Y «lo mejor carece de nocividad», dice Séneca (*Epist. ad Lucil*, LXXV).

12. Como son la tranquilidad del ánimo, la libertad interior, la felicidad.

13. O *tibiamente*. Anota con acierto M. Guyau en este pasaje: «κινεῖν, κινεῖσθαι [mover, moverse] son expresiones importantes en el vocabulario filosófico de Epicteto: aunque sólo aparece κακινημένον esta vez en el *Manual*, en otras formas se las encuentra a menudo en las *Diatribas*». Según el *Menón* de Platón, lo propio de la dia-

3. Recuerda, pues, que si las cosas por naturaleza esclavas las creyeres libres y las ajenas propias,⁹ andarás obstaculizado, afligido, lleno de turbación e increparás a los dioses y a los hombres; en cambio, si sólo lo tuyo juzgas que es tuyo y lo ajeno, como realmente es, ajeno, nadie te coaccionará nunca, nadie te pondrá impedimento, no increparás a nadie, no acusarás a ser alguno, nada harás que no quieras,¹⁰ nadie te perjudicará: no tendrás enemigo, pues ni te dejarás persuadir de que haya algo perjudicial.¹¹

4. Puesto que aspiras a conseguir tan grandes bienes,¹² ten en cuenta que no ha de hacerse con ellos quien se haya movido remisamente,¹³ sino que unas cosas es preciso dejarlas del todo, y otras diferirlas de momen-

léctica socrática era sacudir violentamente las almas, como el pez torpeda sacude con sus descargas a los cuerpos —descargas, sacudidas o calambres salutíferos, pues sólo embotan o entorpecen primero, para después hacer reaccionar o despabilarse—. Los estoicos procuran imitar esta especie de violencia que Sócrates ejercía sobre los hombres. También ellos quieren, y por cierto con toda la dureza estoica, punzar, picar, aguijonear a sus oyentes: «pungunt enim quasi aculeis, interrogatiunculis angustis» (Cicerón, *De finibus*, IV, 2, 7). Es esta, según Epicteto, la parte más difícil de la dialéctica. Él reprocha a sus predecesores el haber explicado sutilmente todo lo que concierne a este arte, pero habiendo descuidado su *uso*. Se sabe —dice— el significado de muchos términos técnicos y complicados, pero no se sabe meter en las almas de los no filósofos las ideas mismas que esos términos expresan, no se sabe *remover* las almas: «Lo que debe aprenderse para saber hacer uso de la razón ha sido agudamente escrito por los nuestros, pero en cuanto a servirnos de ello estamos totalmente desentrenados». Y lo prueba así: «Dale, si no, a cualquiera de nosotros un ignorante por interlocutor y no halla manera de servirse de ello, sino que, apenas le ha *sacudido* (κινήσας) un poco, como éste se le escabulla, no puede ya manejarle, sino que o acaba insultándole o burlándose de él y diciendo: “¡Es un ignorante! ¡No hay nada que hacer con él!” [...] [Sabemos mil] expresiones técnicas y, por lo mismo, difíciles y fastidiosas para los profanos, de las cuales somos incapaces de desprendernos. En cambio, en modo alguno somos capaces de mover a ese profano con expresiones a partir de las cuales podría él, siguiendo sus representaciones, conceder algo o rechazarlo» (*Diatr.*, II, 12, 1-3 y 10-12).

Ἐὰν δὲ καὶ ταῦτ' ἐθέλῃς καὶ ἄρχειν καὶ πλουτεῖν, τυχὸν μὲν οὐδ' αὐτῶν τούτων τεύξῃ διὰ τὸ καὶ τῶν προτέρων ἐφιεσθαι, πάντως γε μὴν ἐκείνων ἀποτεύξῃ, δι' ὧν μόνων ἐλευθερία καὶ εὐδαιμονία περιγίνεται.

5. Εὐθὺς οὖν πάσῃ φαντασίᾳ τραχείᾳ μελέτα ἐπιλέ-

La verdadera tarea del filósofo consistiría, según Epicteto, en tratar de arrancar a las almas de ese torpor, de esa prematura muerte de la ignorancia en que languidecen y, suscitando en ellas una revolución interior, moverlas hacia la filosofía: κινεῖν πρὸς φιλοσοφίαν (*Diatr.*, III, 24, 15). Es menester que quien oiga a un filósofo experimentar en sí mismo una inquietud, mantenga un combate por vencerse y liberarse: περὶ αὐτοῦ ἡγωνίασεν, que de las cosas exteriores por las que dispersaba sus miradas vuelva los ojos de su mente hacia sí: ἐπιστροφή εἰς αὐτόν (se convierta a sí) y al salir de la conferencia exclame: «¡Bien me ha tocado el filósofo!», y se proponga no seguir ya comportándose como hasta entonces (*Diatr.*, III, 23, 37). Si no se consigue esto, si a las almas sólo se las mueve tibiamente, flojamente, halagándolas o entreteniéndolas, ¿cómo vamos a pretender alcanzar y que alcancen ellas los bienes de la sabiduría?

14. *Estas y estas mismas* son las que dependen de nosotros, pero el deseo de las cuales debe diferirse *de momento* (cfr. cap. II, 2).

15. *Las primeras*, o sea, las que han de dejarse del todo; entre ellas el mandar y el ser rico, cosas que no dependen de nosotros.

16. Para los estoicos, la libertad y la felicidad son inseparables. En Epicteto la *eudaimonía* sigue teniendo «el sentido religioso que había infundido en este concepto la antigua piedad helénica» (Pohlenz, I, p. 353); él podría haber dicho, como después Marco Aurelio, que «Ha alcanzado la *eudaimonía*, es piadoso, aquel que lleva en sí un buen demonio» (VII, 17). «La *eudaimonía* es una disposición interior en la que de la armonía del alma y de la conciencia de cumplir una misión señalada por Dios brota la alegría» (Pohlenz, I, p. 111).

Este demonio y esta armonía vienen a ser, en definitiva, el *hegemonikón-nous-prohairesis* que, en el sabio, ha alcanzado la perfección y es, en esencia, la libertad suma, el vivir plenamente conforme a la razón-naturaleza propia del hombre. Que «toda cosa vale por su bien propio [...] la razón perfecta es el bien propio del hombre [...] La razón: ella, si es recta y consumada, colmó la felicidad del hombre [...] Esta razón perfecta llámase virtud y se identifica con la honestidad [...] Siendo así que la sola razón perfecciona al hombre, sola la perfecta razón le hace bienaventurado [...]» (Séneca, *Epist. ad Lucil.*, LXXVI).

Únicamente, pues, optando conforme a razón por las cosas que dependen de nosotros, por mantenernos virtuosos y honestos ejer-

to. Pero si deseas éstas y también mandar y ser rico, puede que ni estas mismas¹⁴ las logres por apeteer también las primeras,¹⁵ siendo, eso sí, ciertísimo que no obtendrás aquellas cosas por medio únicamente de las cuales se consiguen la libertad y la felicidad.¹⁶

5. En seguida, pues, a toda fantasía¹⁷ perturbadora

citándonos en alcanzar la perfecta armonía racional, seremos genuinamente libres y felices; contra lo que pretendían los epicúreos, que querían conciliar la búsqueda de la virtud con el disfrute de bienes externos tales como el placer, identificando éste con el bien sumo.

17. Aunque el tecnicismo φαντασία suele ser traducido generalmente por *representación*, con el significado de «imagen-copia», me parece mejor dejar el término tal cual.

«Zenón aceptó el principio de que nuestra *aisthesis* [sensación] es siempre verdadera, en cuanto que reproduce siempre algo real, por ejemplo, la imagen del objeto que impacta directamente nuestro ojo.

»Ahora bien, para el conocimiento no es la *aisthesis* el factor decisivo, sino la *phantasia*, y esta se presenta con la pretensión de darnos a conocer el objeto mismo, pero tanto puede ser falsa como verdadera, pues a su formación contribuyen no sólo los factores externos más dispares —naturalidad del objeto, distancia, modalidades de la observación, etc.— sino también el estado de los órganos sensoriales. Si la *phantasia* reproduce o no el objeto con exactitud, y, por lo tanto, si es o no verdadera y no sólo aparente o engañosa, le corresponde verificarlo únicamente al *logos*, el cual la acepta o la rechaza ejerciendo su *synkathesis* [síntesis comprobadora, asenso]» (Pohlenz, I, p. 60).

Y «¿qué cualidad ha de tener una *phantasia* para hacer posible la aprehensión o captación del objeto mismo?». Zenón fijó los siguientes requisitos: ante todo, tiene que «provenir de un objeto real y presente; además, ha de imprimirse y como sellarse en el alma de una forma adecuada a ese objeto y ha de ser tal que no pudiera determinarse sin la presencia del objeto» (*ibid.*).

Para Crisipo, la *phantasia* no es otra cosa que el órgano central mismo, el *hegemonikón*, en un determinado estado suyo, esto es, en cuanto, por efecto de una afección externa, experimenta un cambio cualitativo (*ibid.*, 61).

Pese a su origen sensible, las *representaciones* no se reducen a puras sensaciones, sino que implican una elaboración compleja, en el curso de la cual el *hegemonikón* no cesa de mostrarse activo. Esta actividad comporta, primeramente, una *deliberación interior*, que Crisipo define como un movimiento interno de la razón y cuyo cometido es «comprender la *phantasia* de cada uno de los sentidos, inferir de sus mensajes cuál es el objeto, acogerlo cuando

γειν ὅτι «φαντασία εἶ καὶ οὐ πάντως τὸ φαινόμενον.» Ἐπειτα ἐξέταζε αὐτὴν καὶ δοκίμαζε τοῖς κανόσι τούτοις οἷς εχεις, πρῶτῳ δὲ τούτῳ καὶ μάλιστα, πότερον, περὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν ἐστὶν ἢ περὶ τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν κἄν περὶ τι τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἦ, πρόχειρον ἔστω τὸ διότι «οὐδὲν πρὸς ἐμέ.»

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Β

1. Μέμνησο, ὅτι ὀρέξεως ἐπαγγελία ἐπιτυχία οὐ ὀρέγη, ἐκκλίσεως ἐπαγγελία τὸ μὴ περιπεσεῖν ἐκείνῳ ὃ ἐκκλίνεται, καὶ ὃ μὲν ἐν ὀρέξει ἀποτυγχάνων ἀτυχής, ὃ δὲ ἐν ἐκκλίσει περιπίπτων δυστυχής. Ἄν μὲν οὖν μόνον ἐκκλίνῃς τὰ παρὰ φύσιν τῶν ἐπὶ σοί, οὐδενί, ὧν ἐκκλί-

está presente y también acordarse de él cuando está ausente e incluso prever su futura aparición» (Calcidio, *Com. al Timeo*, 220). Llevando adelante la elaboración de los datos sensibles, el pensamiento (*nous, hegemonikón*) forma en seguida unas nociones (*ennoiai*). Resultan éstas ante todo de una actividad espontánea —son las *pre-nociones, nociones primeras (prolēpseis)*— y, después de un examen o estudio reflexivo (δι ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας —mediante nuestros conocimientos aprendidos y nuestras reflexiones— (Aecio, *Plac.*, IV, 11; SVF, II, 83). Probablemente Epicteto está pensando en esta *activa* génesis de las nociones cuando alaba a la Providencia por haberle dado al hombre «una constitución mental que no sólo nos permite recibir las impresiones de los objetos sensibles, sino también hacer una elección entre ellas, quitar y añadir, combinar tales elementos con tales otros [...] y pasar de unas nociones a otras que con las primeras se vinculan de algún modo» (*Diatr.*, I, 6, 10). (Cfr. A.J. Voelke, pp. 43-44, y *Diatr.*, II, 18, 24.)

18. Porque, si esa impresión es *perturbadora*, e.d., penosa, áspera, ingrata, suscitante de desordenados apetitos, por fuerza habrá de ser sólo aparentemente verdadera y será, por tanto, portadora de falsedad, contraria a la razón o indigna de nuestra aquiescencia (cfr. *Cicerón, Tusc. disp.*, IV, 6, 11 y *Dióg. Laerc.*, VII, 110).

19. *Cánones*, e.d., reglas, criterios, normas. *Que tienes*: el *Manual* es, no para instruir inicialmente, sino para uso de los ya instruidos.

procura reprocharle: «Fantasía eres y no, en absoluto, lo que parece». ¹⁸ A continuación, examínala despacio y ponla a prueba con los cánones ¹⁹ que tienes, principalmente con este primero ²⁰ de si es acerca de las cosas que dependen de nosotros o acerca de las que no están en nuestro poder. Y, como sea acerca de alguna de las cosas que no dependen de nosotros, esté a punto lo de que «En nada me atañe». ²¹

CAPÍTULO II

[*Cuáles han de ser los objetos de nuestros deseos y aversiones*]

1. Recuerda que lo que el deseo se promete ²² es la consecución de lo que desees; lo que la aversión se promete es no ir a caer en aquello de que se huye. Quien no logra lo que desea es desafortunado, pero quien cae en lo que teme es desgraciado. ²³ Por lo tanto, si de entre las cosas que de ti dependen sólo rehúyes las contrarias a la naturaleza, ²⁴ no te toparás con ninguna de las que aborreces; pero, en cambio, si te empeñas en esquivar

20. Es decir, ateniéndote a este que hemos puesto en primer lugar por ser el más importante.

21. Cfr. *Diatr.*, III, 16, 15, y III, 22, 38-49.

22. O sea: lo que anuncia o declara como su propia finalidad y como su objeto. En el fondo, el deseo es una especie de promesa interior que nos hacemos a nosotros mismos y cuyo cumplimiento no depende precisamente de nosotros.

23. *Δυστυχής* (desventurado, mal afortunado) es peor que sólo *ἀτυχής* (sin suerte, sin fortuna). La mala suerte trae desgracias; el no tener suerte puede quedarse en eso.

24. Cfr. *Diatr.*, I, 4, 1-2. Según los estoicos, «el fin [la perfección humana] se logra viviendo conforme a la naturaleza, lo que quiere decir según la virtud de cada uno y de las cosas todas del universo, omitiendo cuanto está prohibido por la ley general, que es la recta razón, que a todos invade y es la misma que existe en Zeus, gobernador de todo, y es también la misma virtud del hombre feliz, que es la buena conducta de la vida, en la cual todo se hace armónicamente al espíritu de cada cual y al dictamen del que rige el univer-

νεις, περιπεσῆι νόσον δ' ἂν ἐκκλίνης ἢ θάνατον ἢ πέναν, δυστυχήσεις.

2. Ἄρον οὖν τὴν ἑκκλισιν ἀπὸ πάντων τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν καὶ μετάθες ἐπὶ τὰ παρὰ φύσιν τῶν ἐφ' ἡμῖν. Τὴν ὄρεξιν δὲ παντελῶς ἐπὶ τοῦ παρόντος ἀνελε' ἂν τε γὰρ ὄρεγῆ τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν τινός, ἀτυχεῖν ἀνάγκη, τῶν τε ἐφ' ἡμῖν, ὅσων ὀρέγεσθαι καλὸν ἂν, οὐδὲν οὐδέπω σοι πάρεστι. Μόνω δὲ τὸ ὀρμᾶν καὶ ἀφορμᾶν χρῶ, κούφως μέντοι καὶ μεθ' ὑπεξαίρεσεως καὶ ἀνειμένως.

so» (Dióg. Laerc., VII, 88). Y como, según Epicteto, lo más propio del hombre, la esencia suya, su naturaleza, es ser libre, el precepto «Vive según la naturaleza», según la tuya y la del universo todo, equivale a decir: «Sé libre, obedeciendo sólo a la recta razón».

25. Pues son cosas que no dependen de ti y, de ellas, algunas pueden sobrevenirte, y la muerte —que no es más que el fin natural del individuo, que, según el orden cósmico se escinde en sus elementos, para que otro individuo pueda ocupar su puesto— te sobrevendrá de seguro (cfr. *Diatr.*, II, 1, 17-18; III, 13, 14; III, 24, 92 ss.; 13, 13 ss.; IV, 7, 15 y 27). Cfr. Pohlenz, I, p. 340: Epicteto no cree en una supervivencia personal, pero el disolverse en el todo es un retorno a Dios, retorno que el que se halla entre las cadenas de la corporeidad puede, a veces, desear ardientemente. La ἐξαγωγή (la partida; también, el suicidio) sólo es acto razonable cuando Zeus ha dado la señal (I, 29, 28 s.; II, 15, 5; III, 24, 101; 26, 29, etc.).

26. Según Zenón, las pasiones, los afectos, son *impulsos desmesurados* que, por esta desmesura, rompen la armonía de la naturaleza, son *contrarios a ella* y representan, por tanto, el más grave peligro para la autodeterminación del *logos* y para la vida moral.

27. Mientras no hayas progresado en la sabiduría lo bastante como para desear ya sólo lo honesto, mejor será que suprimas todo deseo.

28. Pues —se supone— que aún eres un principiante, que aún no estás preparado para lograr que todas tus acciones, deseos, etc., sean sabiamente virtuosos. Aún eres poco versado y ejercitado en la filosofía.

29. Es decir, conténtate ahora, a los comienzos de tu practicar la filosofía, con ir procurando servirte de los impulsos, instintos y tendencias espontáneas de tu naturaleza bajo la guía y el control de la razón.

la enfermedad, la muerte o la pobreza, serás desgraciado.²⁵

2. Retira, por consiguiente, tu aversión de todas las cosas que no dependen de nosotros y aplícala más bien a las que, dependientes de nosotros, sean contrarias a la naturaleza.²⁶ En cuanto al deseo, suprímelo por ahora²⁷ enteramente; pues, si deseas alguna de las cosas que no dependen de nosotros, es forzoso que fracases, y si alguna de las que dependen de nosotros, de cuantas fuere honesto desear, ninguna está todavía a tu alcance.²⁸ Usa sólo del intentar y el refrenarte,²⁹ pero ligeramente y con reserva y sin rigidez.³⁰

30. Sin tiranteces, con elasticidad del ánimo, pero al mismo tiempo sin creerte que todo vaya a ir siempre sobre rosas: *con reservas*, es decir, previendo que es muy posible que algunas cosas de las que intentes no las consigas y que otras que quieras evitar o en las que quieras refrenarte te salgan al paso o se escapen de tu control. «El sabio no muda el consejo mientras las cosas están en el mismo ser que tenían cuando las emprendió. [...] Por otra parte, emprende toda obra haciendo esta salvedad: "Si no sobreviene algún caso que lo impida". Por eso decimos que al sabio le sucede todo según lo que tenía previsto y nada contra lo que pensó, porque siempre previno mentalmente que podría atravesarse algún accidente que impidiera lo que él tenía deliberado. Es de imprudentes prometerse confiadamente la buena fortuna; el sabio la mira por el haz y por el envés; sabe cuán anchos dominios tiene el error, cuán inciertas son las cosas humanas, cuántos estorbos obstan a la ejecución de nuestros designios; sigue con perfecta indiferencia el dudoso y resbaladizo resultado de los acaecimientos y recibe los sucesos inciertos con resoluciones ciertas» (Séneca, *De beneficiis*, IV, cap. 34).

«Navegaré, si ningún incidente me lo estorba; llegaré a pretor, si ninguna cosa me lo impide; me saldrá bien el negocio, si no interviene nada que lo eche a perder.» De ahí que digamos que al sabio nada le acontece contra su opinión. No le eximimos de los azares humanos, sino de los errores; ni afirmamos que le suceda todo tal como deseó, sino tal como lo pensó. Y lo que primero tuvo en cuenta en cualquier caso es que algo podría impedir la realización de sus deseos. De manera que al ánimo de quien no se prometió seguridad alguna de obtener el éxito es forzoso que le resulte más tolerable el dolor del fracaso (Séneca, *De tranquill. animi*, XIII, 2).

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Γ

Ἐφ' ἐκάστου τῶν ψυχαγωγούντων ἢ χρεῖαν παρεχόντων ἢ στεργομένων μέμνησο ἐπιλέγειν ὁποῖόν ἐστιν, ἀπὸ τῶν μικροτάτων ἀρξάμενος· ἂν χύτραν στέργῃς, ὅτι «χύτραν στέργω»· κατεαγείσης γὰρ αὐτῆς οὐ ταραχθήσῃ ἂν παιδίον σαυτοῦ καταφιλήῃς ἢ γυναῖκα, ὅτι ἄνθρωπον καταφιλεῖς· ἀποθανόντος γὰρ οὐ ταραχθήσῃ.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Δ

Ὅταν ἄπτεσθαί τινος ἔργου μέλλῃς, ὑπομίμνησκε σεαυτόν, ὁποῖόν ἐστὶ τὸ ἔργον. Ἐὰν λουσόμενος ἀπίης, πρόβαλλε σεαυτῷ τὰ γινόμενα ἐν βαλανείῳ, τοὺς ἀπορραίνοντας, τοὺς ἐγκρουομένους, τοὺς λοιδοροῦντας, τοὺς κλέπτοντας· καὶ οὕτως ἀσφαλέςτερον ἄψῃ τοῦ ἔργου, ἐὰν ἐπιλέγῃς εὐθὺς ὅτι «λουσασθαι θέλω καὶ τὴν ἐμαυτοῦ προαίρεσιν κατὰ φύσιν ἔχουσαν

31. O que atraen. Todas estas cosas son ἀδιάφορα (indiferentes), de suyo, para la moral.

32. Bien poca cosa: algo deleznable.

33. Es decir, *perecedero*, mortal. Pero, ¡resulta bastante inhumana una indiferencia que implica el tratar por el mismo rasero la rotura de una olla y la muerte de un ser querido!

En *Diatr.*, III, 24, 84, se hacen parecidas recomendaciones poniendo ejemplos similares. Son todas cosas que no dependen de nosotros.

34. A la letra: *no te perturbarás*. La imperturbabilidad, la máxima tranquilidad del ánimo, la calma absoluta del espíritu, plenamente liberado de afectos pasionales (ἀπάθεια [apatía; que no insensibilidad]) es la meta última del estoico. «Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae» (Horacio, *Odas*, III, 3). El sabio estoico: «Como caiga el orbe hecho pedazos, sus ruinas herirán a un hombre impávido».

35. Cfr. *Diatr.*, III, 15: «Que todo ha de hacerse con circunspección». Y compárese con el cap. XXIX del *Manual*.

36. Los antiguos griegos y romanos solían ir mucho a las termas a bañarse y allí conversaban y se entretenían gentes de la más varia condición. Los percances e incidencias, como estos que aquí se apuntan, debían de ser ordinarios en tales ambientes.

CAPÍTULO III

[*Adviértase bien lo que es en sí cada cosa y lo que vale*]

Sobre cada cosa de las que seducen el ánimo³¹ o de las que reportan utilidad o de las que son queridas, recuerda que has de discernir de qué calidad es, empujando por las más pequeñas. Si te agrada una olla, has de decirte: «Una olla³² es lo que estimo». Con lo que, si se hace pedazos, no te alterarás. Cuando beses a tu hijo o a tu mujer, has de decirte que a un ser humano³³ besas, pues así, aunque muera, no perderás la calma.³⁴

CAPÍTULO IV

[*Tener en cuenta la naturaleza de nuestras acciones y sus circunstancias*]

Cuando vayas a emprender alguna tarea, tráete a las mientes cuál es la naturaleza de ese quehacer.³⁵ Si sales de casa para bañarte, representate las cosas que suelen ocurrir en el baño público:³⁶ los que salpican, los que dan empujones, los que insultan, los que roban.³⁷ Y así acometerás con mayor firmeza la acción si te dices, por ejemplo: «Quiero ir a bañarme y que mi bien pensada decisión³⁸ se mantenga en conformidad con la

37. Ladrones de bolsos y de ropas los hay también en nuestras piscinas públicas. Las vestes clásicas grecorromanas, más sencillas y fáciles de quitar del cuerpo que las actuales, serían también muy fáciles de hurtar. También hay siempre, en esos ámbitos, molestos gamberros que *insultan*, maleducados que *empujan* o *salpican*, etc. Estas ágiles pinceladas realistas dejan entrever un cierto humor sarcónico de su autor.

38. O elección básica, opción fundamental. El concepto de *prohairesis*, que es central en Epicteto, se presta a muy diferentes interpretaciones por su pregnante complejidad. Ha sido traducido de muchas maneras distintas: *propositum*, *voluntas*, *consilium*, *mens rationis*, *mens et voluntate*, así Schweighaeuser; *faculté de juger et de vouloir*, *libre-arbitre*, así Courdaveaux; *Wille*, así Enk, Schulthess, Mücke; *will*, así Carter, Long, Matheson; *choice*, así Carter; *moral purpose*,

τηρήσαι.» Καὶ ὡσαύτως ἐφ' ἑκάστου ἔργου. Οὕτω γὰρ ἂν τι πρὸς τὸ λούσασθαι γένηται ἐμποδῶν, πρόχειρον ἔσται διότι «ἀλλ' οὐ τοῦτο ἠθέλον μόνον, ἀλλὰ καὶ τὴν ἑμῆν προαίρεσιν κατα φύσιν ἔχουσιν τηρήσαι· οὐ τηρήσω δὲ, ἐὰν ἀγανακτῶ πρὸς τὰ γινόμενα.»

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Ε

Ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα· οἷον ὁ θάνατος οὐ

así Oldfather; *vrije keuze*, así Hesselin; *vrijheid van wil, wil*, así Stellwag; *albedrío, libre albedrío*, así Jordán de Urríes; *voluntad*, así Pérez Ballestar; *intenció*, así Leita, etc., etc.

M.J. Souilhé, M.A. Jagu y M.L. Guéry, en su edición y versión de los *Entretiens* (París, Belles Lettres, 1975) prefieren, siguiendo indicaciones de Th. Colardeau, el término *persona moral* (cfr. p. L de su *Introduction*).

André-Jean Voelke, en su muy trabajada y atinada obra *L'Idée de Volonté dans le Stoïcisme* (París, PUF, 1973), dedica un largo apartado (pp. 142-160) a estudiar la *prohairesis*, particularmente en Epicteto. Recalca el sentido activo de la *prohairesis*, que es siempre un acto o la función de ejecutarlo o, al menos, el propósito de hacerlo. Así, las tendencias, los deseos y todas las funciones del *hegemonikón* —o, lo que es lo mismo, del *logos*, del *yo*, del *hombre* (términos estos que aparecen intercambiables)— son formas diversas, expresiones, funciones, contenido o materia de la *prohairesis*. (En lo cual viene a ser Epicteto un continuador de Aristóteles, para quien «La *prohairesis* es “intelección deseosa” o “deseo deliberado”, y este principio es el hombre» [*Ética Nicom.*, VI, 2, 1.139 b 4-5]. Cfr. R. Roda «El concepto de “προαίρεσις” en la ética de Aristóteles», *Universitas Tarraconensis*, IX [1987], 291-301; «Individuo y acción en el pensamiento griego», *Pensamiento*, 185, vol. 47 [1991], 91-95.) Distingue Voelke tres grupos principales de significaciones del término *prohairesis*: 1) elección previa, de fondo, inicial; opción-decisión básica; fundamental voluntad-propósito de pureza moral; libre albedrío; 2) decisión juiciosa puntual (= en cada caso); bien pensada resolución o elección reflexionada; acción libre, voluntaria; y 3) el yo mismo (*σαντόν*), el alma humana, el *hegemonikón* o principio rector. Y comenta, finalmente, lo que de elemento divino tiene, según Epicteto, nuestra *prohairesis*: «Es la “porción que de sí mismo nos ha dado Dios” para que podamos “hacer buen uso de las fantasías” (*Diatr.*, I, 1, 12); es “nuestra alma” (I, 14, 6), “la razón, el pensamiento” (I, 3, 3). Sobre ella no tiene ningún poder ni

naturaleza». Y del mismo modo para cada obra. Porque así, si algo llega a ser obstáculo a que te bañes, no te costará argüirte: «La verdad es que yo no quería sólo eso, sino también seguir manteniendo mi elección³⁹ de acuerdo con la naturaleza, y no la mantendré si me irrita contra lo que sucede».

CAPÍTULO V

[Sólo nuestros juicios pueden turbarnos]

Lo que turba a los hombres no son los sucesos, sino las opiniones⁴⁰ acerca de los sucesos. Por ejemplo, la

Dios mismo: es libérrima, independiente en sus actuaciones (I, 17, 27; I, 1, 23; I, 6, 40). Sin embargo, esta total independencia no es irresponsabilidad: los juicios y elecciones con que nuestra *prohairesis* decide determinan lo que seremos (I, 12, 34). Dándonos la *prohairesis*, Dios nos ha confiado nuestra propia custodia (IV, 12, 12), de suerte que debemos ejercer una auténtica “tutela” (*epitropé*) sobre nosotros mismos (II, 8, 21-23). Así, la doctrina estoica de la *oikeiōsis* presenta, en Epicteto, un matiz religioso muy notable: es ante Dios ante quien somos responsables de nosotros mismos. Por lo que nuestro hombre puede declarar cuando piensa en su propia muerte: “¡Ojalá no me cogiera pensando en otra cosa que en cuidar mi voluntad de ser despasionado, libre, sin constricción, independiente!” Ocupado en esto quisiera que me hallase, para poder decirle a Dios: “¿Transgredí en algo tus órdenes? ¿Utilicé mal los recursos que me diste? [...]” (III, 5, 7-8; cfr. IV, 10, 13)».

En esta actitud para consigo transparece una de las virtudes fundamentales de Epicteto, la del *aidōs* o respeto a sí mismo: respeto religioso, que procede de la conciencia de que somos portadores de un elemento divino que no debemos manchar con nuestros pensamientos ni con nuestras acciones, sino honrarlo como se merece (cfr. II, 8, 9-23; I, 3, 4. En I, 19, 8 se habla de quien *honra* [τετιμηκώς] a su *prohairesis*; en IV, 13, 14, de quien la *deshonra* [ἡτιμακότι]; en III, 2, 3, de quien *hace caso omiso* de ella [ἐν οὐδενί τιθεσαι, la tiene en nada]). También Marco Aurelio, afirmando que el hombre debe respetar a su propia razón, recalca que esta razón es divina (VI, 35, 2).

39. *Seguir manteniendo mi elección* equivale a *ser constante* (cfr. la preciosa obra de Séneca sobre este tópico estoico de la *constancia del sabio*); *constantia* es, además, el vocablo latino que puede equivaler a un *estar firme* con la totalidad del orden natural.

40. Las cosas no pueden mover nuestro ánimo; sólo la manera

δὲν δεινόν, ἐπεὶ καὶ Σωκράτει ἂν ἐφαίνετο, ἀλλὰ τὸ δόγμα τὸ περὶ τοῦ θανάτου, διότι δεινόν, ἐκεῖνο τὸ δεινόν ἐστίν. Ὅταν οὖν ἐμποδιζώμεθα ἢ ταρασσώμεθα ἢ λυπώμεθα, μηδέποτε ἄλλον αἰτιώμεθα, ἀλλ' ἑαυτούς, τοῦτ' ἐστὶ τὰ ἑαυτῶν δόγματα. Ἀπαιδεύτου ἔργον τὸ ἄλλοις ἐγκαλεῖν, ἐφ' οἷς αὐτὸς πράσσει κακῶς· ἠρμημένου παιδεύεσθαι τὸ ἑαυτῷ· πεπαιδευμένου τὸ μῆτε ἄλλω μῆτε ἑαυτῷ.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ 5

Ἐπὶ μηδενὶ ἐπαρθῆς ἀλλοτριῷ προτερήματι. Εἰ ὁ ἵππος ἐπαιρόμενος ἔλεγεν ὅτι «Καλὸς εἰμι», οἷσδὸν ἂν ἦν· σὺ δὲ, ὅταν λέγῃς ἐπαιρόμενος ὅτι «Ἴππον καλὸν ἔχω», ἴσθι, ὅτι ἐπὶ ἵππου ἀγαθῷ ἐπαίρη. Τί οὖν ἐστὶ σόν; χρήσις φαντασιῶν. Ὡσθ', ὅταν ἐν χρήσει φαντασιῶν κατὰ φύσιν σχῆς, τηνικαῦτα ἐπάρθητι· τότε γὰρ ἐπὶ σῶ τινὶ ἀγαθῷ ἐπαρθῆση.

de enjuiciarlas, de opinar sobre ellas, es lo que puede alterárnoslo, inquietárnoslo (cfr. I, 11, 33: toda acción se deriva de un juicio que forma una opinión, y I, 17, 26: tu parecer, tu juicio es el que te fuerza, a veces, a ir contra tu propia decisión fundamental, contra tus propósitos más firmes). Aquí *opiniones* tiene sentido peyorativo: frutos de juicios desacertados, por precipitación al juzgar, por prejuicios, o por otros motivos que nos inducen a error, a no pensar, como deberíamos, de acuerdo con las verdaderas razones, en armonía con el Logos-Razón universal (cfr. cap. XX, nota 112).

41. Cfr. cap. II, nota 25, y caps. XVI y XXVI.

42. O *del ineducado*, del no instruido debidamente, del no ejercitado en pensar con total coherencia. Cfr. II, 2, 13: «[Sé] o libre o esclavo, o instruido o ignorante». Ἀπαίδευτος es sinónimo de ἰδιώτης (individuo ignorante, falto de instrucción, vulgar), y, para los estoicos, ambos términos eran intercambiables también con el de δοῦλος (siervo, esclavo).

43. O *a instruirse y ejercitarse en la filosofía*, sinónimo de προκόπτοντος (progresante, proficiente).

44. *Quien ya está educado* es el filósofo cabal; idealmente, el Sabio. Éste ha conseguido ya la tranquilidad, libertad y felicidad sumas:

muerte no es nada terrible, pues, de serlo, también se lo habría parecido a Sócrates;⁴¹ sino la opinión de que la muerte es terrible, ¡eso es lo terrible! Cuando, pues, nos hallemos incómodos o nos turbemos o aflijamos, nunca echemos a otro la culpa, sino a nosotros mismos, esto es, a nuestras propias opiniones. Obra es de quien carece de formación filosófica⁴² acusar a otros de lo que a él le va mal; quien empieza a educarse⁴³ se acusa a sí mismo; quien ya está educado, ni a otro ni a sí mismo acusa.⁴⁴

CAPÍTULO VI

[*Únicamente nos deben enorgullecer los bienes propios*]

No te jactes de ningún mérito ajeno. Si el caballo enorgulleciéndose dijese: «Soy hermoso», resultaría soportable; pero cuando tú digas lleno de orgullo: «Tengo un hermoso caballo», sábetete que te enorgulleces de un bien del caballo. ¿Qué es, pues, tuyo? El uso de las fantasías.⁴⁵ De modo que, cuando en el uso de las fantasías procedas conforme a la naturaleza,⁴⁶ enorgullécete en ese preciso momento, pues entonces te enorgullecerás de algún bien tuyo.

es perfecto, se halla por encima de toda pasión turbadora, se ha identificado plenamente con la Ciencia Verdadera, y lo comprende todo y en todo actúa con la máxima justicia posible.

45. O *de las representaciones* (cfr. nota 17). *Diatr.*, III, 14, 13-14: «Ea, así como en el caballo la carrera, ¿no hay acaso nada en el hombre por lo que se pueda conocer quién es el mejor y quién el peor? ¿Es que no existen cosas tales como respeto, lealtad, justicia? Pues muéstrate tú mejor en estas cosas, para que como hombre seas mejor. Porque si lo que me dices es "Suelto buenas coces" [ironía de Epicteto, que alude quizás a los que presumían de músculos o de su habilidad en la lucha —buena puntada contra los pseudodeportistas de hoy!—], te replicaré también yo: "¡Cuánto presumes por actuar como los asnos!"».

46. Es decir, «cuando todo lo enjuicies rectamente y actúes en consecuencia, como corresponde a la dignidad de tu naturaleza racional» (cfr. nota 24).

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Ζ

Καθάπερ ἐν πλῶ τοῦ πλοίου καθορισθέντος εἰ ἐξέλθοις ὑδρεύσασθαι, ὁδοῦ μὲν πάρεργον καὶ κοχλίδιον ἀναλέξῃ καὶ βολβάριον, τετάσθαι δὲ δεῖ τὴν διανοίαν ἐπὶ τὸ πλοῖον καὶ συνεχῶς ἐπιστρέφειν, μὴ ποτε ὁ κυβερνήτης καλέσῃ, κἂν καλέσῃ, πάντα ἐκεῖνα ἀφιέναι, ἵνα μὴ δεδεμένος ἐμβληθῆς ὡς τὰ πρόβατα· οὕτω καὶ ἐν τῷ βίῳ, ἐὰν διδῶται ἀντὶ βολβαρίου καὶ κοχλιδίου γυναικάριον καὶ παιδίον, οὐδὲν κωλύσει· ἐὰν δὲ ὁ κυβερνήτης καλέσῃ, τρέχε ἐπὶ τὸ πλοῖον ἀφελὶς ἐκεῖνα ἅπαντα μὴδὲ ἐπιστροφόμενος. Ἐὰν δε γέρον ᾦς, μὴδὲ ἀπαλλαγῆς ποτε τοῦ πλοίου μακρὰν, μὴ ποτε καλοῦντος ἐλλίπης.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Η

Μὴ ζῆτει τὰ γινόμενα γίνεσθαι ὡς θέλεις, ἄλλα θέλε τὰ γινόμενα ὡς γίνεται καὶ εὐροήσεις.

47. O *de más a más*, es decir, como cosas superfluas en comparación con el trabajo principal en que debes ocuparte (cfr. también en el cap. XLI, nota 267).

48. O sea: juguetes, fruslerías, que no deberán estorbar ni distraer demasiado al viajero en este simbólico viaje.

49. Por apegarte a tu carga de vanidades y caprichos, corres peligro de tener que ir, en esta barca de la vida, como las ovejas y demás ganado, que son incapaces de soltarse de sus ataduras y de desprenderse de cuanto se enganchó a sus vellones. Así va el vulgo, que ignora la filosofía.

50. Todas las cosas que no dependen de nosotros son igualmente desdeñables para Epicteto (cfr. lo que advertimos en cap. I, nota 1 y cap. III, nota 33).

51. *El que llama*: Dios. Seguir a los dioses, es decir, conformarse con la voluntad de Dios, es el τέλος o supremo fin ético de la vida, según la doctrina estoica (cfr. *Diatr.*, I, 12, 5; IV, 1, 91). Es el único proceder que conduce a la libertad (IV, 1, 131). Todo lo demás es secundario y carece, por lo mismo, de importancia: es παρέργον ὁδοῦ (cfr. cap. LIII, 1, 2). Sigamos, pues, la suprema vocación, la de obedecer en todo a Dios y mostrarnos dignos de nuestra stirpe, que es divina (cfr. II, 14, 12-13).

CAPÍTULO VII

[*Hay que desembarazarse de todo lo que impida acudir presto a la llamada de Dios*]

Así como en un viaje marítimo, arribado el barco a un fondeadero, si vas a hacer aguada puedes recoger además⁴⁷ por el camino una caracola y una cebolleta,⁴⁸ pero has de tener puesto el pensamiento en la nave y girarte de continuo hacia ella, no sea que en un momento dado llame el piloto, y, si llama, has de arrojar todas aquellas cosas, para que no seas echado a bordo lleno de ataduras como las bestias:⁴⁹ así en la vida, si en vez de una cebolleta y una caracola te son dados una mujercita y un hijito,⁵⁰ no será ningún impedimento; pero si el piloto llama, corre tú hacia el navío abandonando todas aquellas cosas sin volverte siquiera a mirar atrás. Y, si eres viejo, tampoco te apartes mucho en ningún momento de la nave, no sea que quedes lejos del que llama.⁵¹

CAPÍTULO VIII

[*Se ha de aceptar de buen grado cuanto suceda*]

No pretendas que lo que sucede suceda como quieres, sino quíerelo tal como sucede, y te irá bien.⁵²

52. *Diatr.*, II, 14, 7: «[...] debe uno acomodar su voluntad a los acontecimientos». Y cfr. Zenón, fr. 184: εὐροια βίου (Dióg. Laer., VII, 88): «[...] el "buen fluir" —o el "libre curso"— de la vida, esto mismo es la virtud del dichoso: cuando todo se realiza teniendo en cuenta la consonancia del genio propio de cada uno con la voluntad del que gobierna el todo». (Cfr. Sexto Empírico, *Pyrrh. Hypotyp.*, III, 172.) En fin, *Diatr.*, I, 12, 15: «Educarse es esto: aprender a querer las cosas tal como vienen. —Y ¿cómo vienen? —Según las ordenó el Ordenador». Teniendo, pues, presente esta ordenación, ha de acudir a la enseñanza, no para cambiar los supuestos —que ni se nos permite ni sería mejor—, sino para que, estando las cosas que nos rodean tal como están y son por naturaleza, tengamos nosotros nuestra mente en concordancia con los acontecimientos». Y III, 10, 17-20: «No hay que ir delante de los acontecimientos, sino seguirlos».

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Θ

Νόσος σώματος ἐστὶν ἐμπόδιον, προαιρέσεως δὲ οὐ, ἐὰν μὴ αὐτὴ θέλη. Χώλωνσις σκέλους ἐστὶν ἐμπόδιον, προαιρέσεως δὲ οὐ. Καὶ τοῦτο ἐφ' ἐκάστου τῶν ἐμπιπτόντων ἐπίλεγε· εὐρήσεις γὰρ αὐτὸ ἄλλου τινὸς ἐμπόδιον, σὸν δὲ οὐ.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Ι

Ἐφ' ἐκάστου τῶν προσπιπτόντων μέμνησο ἐπιστρέφων ἐπὶ σεαυτὸν ζητεῖν, τίνα δύναμιν ἔχεις πρὸς τὴν χρῆσιν αὐτοῦ. Ἐὰν καλὸν ἴδῃς ἢ καλὴν, εὐρήσεις δύναμιν πρὸς ταῦτα ἐγκράτειαν· ἐὰν πόνος προσφέρηται, εὐρήσεις καρτερίαν· ἀν λοιδορία, εὐρήσεις ἀνεξικακίαν. Καὶ οὕτως ἐπιζόμενόν σε οὐ συναρπάσουσιν αἱ φαντασίαι.

53. En este pasaje creo que la mejor traducción de *prohairesis* es *la voluntad*; véanse todas las acepciones recogidas en la nota 38. Y cfr. Charles H. Kahn, «Discovering the Will from Aristotle to August», en J.M. Dillon y A.A. Long (eds.), *The Question of «Eclecticism»* (*Studies in Later Greek Philosophy*), Berkeley, Univ. of California Press, 1988, 234-260, especialmente p. 251.

54. Cfr. *Diatr.*, I, 1, 28; 18, 17; en estos y otros muchos lugares desdeña siempre Epicteto lo que pueda pasarles a las cosas no dependientes de nuestro libre albedrío. Entre ellas, mostraría sin duda lo poco que le importaba su propia pierna impedida.

55. No de tu hombre interior, que es el único que has de mantener en serena libertad.

56. «Este es el punto de partida del filosofar: el percatarse de cómo se halla el propio regente (τοῦ ἰδίου ἡγεμονικοῦ πῶς ἔχει)», dice en *Diatr.*, I, 26, 15. Y está en la línea socrática: «Sócrates sostenía que una vida sin examen no es vivir humano» (*Ibid.*, 18). Cfr. Platón, *Apología*, 38 a: «ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπου» (la vida sin examen no es vivible para el hombre).

La autoeducación es, para Epicteto, un preeminente deber moral, y en él tiene un carácter intelectualista muy destacado; insiste a

CAPÍTULO IX

[*Las decisiones de nuestra voluntad son libres*]

La enfermedad es impedimento del cuerpo, pero no de la voluntad,⁵³ como ésta no quiera. La cojera⁵⁴ es impedimento de la pierna, pero no de la voluntad. Dítelo también sobre cada una de las cosas que te ocurran y hallarás que la misma es impedimento de alguna otra, mas no tuyo.⁵⁵

CAPÍTULO X

[*Tenemos facultades con las que afrontar debidamente cada situación*]

En cada cosa que te acaezca, procura, volviendo sobre ti,⁵⁶ averiguar qué poder⁵⁷ tienes para servirte de ella. Si ves a un guapo o a una guapa, hallarás que el poder que tienes respecto a estas cosas es la continencia;⁵⁸ si te asalta la fatiga, hallarás la fortaleza;⁵⁹ si el ultraje, hallarás la paciencia.⁶⁰ Y acostumbrándote de este modo no te cautivarán las fantasías.⁶¹

menudo en la necesidad de autoeducarse reflexionando sobre nuestros actos, nuestras capacidades, etc. (Cfr. Pohlenz, I, p. 334.)

57. *Diatr.*, I, 6, 28.

58. «La continencia es la disposición invencible en favor de lo acordado al recto discurso, o bien el hábito inatacable por los placeres (ἔξιν ἀήτητον ἡδονῶν)» (*Dióg. Laerc.*, VII, 93).

59. «La firmeza [o fortaleza] es ciencia o hábito de aquello en lo que se ha de perseverar, en lo que no y de lo que ni lo uno ni lo otro» (*Dióg. Laerc.*, VII, 93). Y Estobeo la define así: «ἐπιστήμη ἐμμενητικὴ τοῖς ὀρθῶς κριθεῖσι» (saber atenerse con constancia a [literalmente *ciencia perseverante en*] las cosas juzgadas rectamente [*Eclogae*, II, 107]).

60. O la resignación, el aguante.

61. O, lo que es lo mismo: basta con que tomemos conciencia de nuestro poder sobre las cosas exteriores, y nos habituemos a ello, para que los estímulos o impresiones —las fantasías— no nos confundan y arrebaten (cfr. cap. XXXIV).

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΙΑ

Μηδέποτε ἐπὶ μηδενὸς εἶπης ὅτι « Ἀπώλεσα αὐτό, » ἀλλ' ὅτι « Ἀπέδωκα. » Τὸ παιδίον ἀπέθανεν; ἀπέδωθῆ. Ἡ γυνὴ ἀπέθανεν; ἀπέδωθῆ. « Τὸ χωρίον ἀφῆρέθην. » — Οὐκοῦν καὶ τοῦτο ἀπέδωθῆ. — « Ἀλλὰ κακὸς ὁ ἀφελόμενος. » — Τί δὲ σοὶ μέλει, διὰ τίνος σε ὁ δοῦς ἀπήτησε; Μέχρι δ' ἂν διδῶ, ὡς ἀλλοτρίου αὐτοῦ ἐπιμελοῦ, ὡς τοῦ πανδοχείου οἱ παριόντες.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΙΒ

1. Εἰ προκόψαι θέλεις, ἄφες τοὺς τοιούτους ἐπιλογισμούς: « Ἐὰν ἀμελήσω τῶν ἐμῶν, οὐχ ἕξω διατρο-

62. Dios (cfr. *Diatr.*, IV, 1, 172).

63. Como nosotros, viandantes por este mundo. No nos apeguemos a las cosas. Nuestra vida: pasar *una noche en una mala posada*, que diría, con metáfora similar, santa Teresa. Y no parece sino que hubiese leído este capítulo del *Manual* epicteteo san Ignacio de Loyola antes de componer aquella oración que se le atribuye: « Tomad Señor y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad. Vos me lo disteis, y a Vos, Señor, lo torno: todo es vuestro [...] ».

64. Se sobreentiende que en la filosofía, en irte apartando de la ignorancia y haciendo prudente y sabio (cfr. *Diatr.*, I, 4, 4; III, 26).

El *Manual* fue redactado para que quienes habían asistido por lo menos a algunas lecciones del maestro y conocían algo sus doctrinas pudieran recordarlas fácilmente y seguir aprovechándolas.

« ¿Pues qué? — pregunta Séneca —, ¿debajo del sabio no hay grados? ¿Está acaso la sabiduría al borde de un precipicio? No lo creo yo así, pues si bien el que progresa se cuenta aún en el número de los necios, sin embargo dista ya de ellos una gran distancia. Y hasta entre los mismos que progresan existen grandes diferencias: en tres clases se dividen, según place a algunos. Los primeros son los que, sin tener aún la sabiduría, han puesto ya el pie en sus aledaños; no obstante, lo próximo es todavía exterior. ¿Qué cuáles son esos? Pues quienes ya depusieron las pasiones y los vicios, y, habiendo aprendido ya las cosas a que han de aficionarse, su confianza aún es inexperta. Esos no tienen aún el disfrute de su bien, pero ya no pueden reincidir en aquellas pasiones de que se escaparon. Están ya en sitio

CAPÍTULO XI

[*Los bienes externos sólo son préstamos, y su pérdida, devoluciones*]

Nunca digas respecto a nada « Lo he perdido », sino « Lo he devuelto ». ¿Ha muerto tu hijo? Ha sido devuelto. ¿Ha muerto tu mujer? Ha sido devuelta. « ¿Se me ha robado la finca? » — No dudes que también esto ha sido devuelto. — « Pero es un malvado el que me lo robó ». — ¿Y a ti qué te importa por medio de quién te lo reclamó el que te lo había dado?⁶² Mientras te lo conceda, trata tú ese bien como cosa ajena, igual que tratan las cosas del albergue quienes van de paso.⁶³

CAPÍTULO XII

[*La renuncia a todas las cosas exteriores es el precio que ha de pagarse por la felicidad*]

1. Si quieres progresar,⁶⁴ rechaza reflexiones como éstas: « Si descuido mis negocios, no tendré de qué vivir ».

del que no se retrocede, pero ni siquiera lo saben ellos mismos a ciencia cierta: no saben que sepan. Les cupo ya en suerte servirse de su bien, pero no el confiarse [...] La segunda clase es la de aquellos que dejaron ya atrás las más peligrosas enfermedades del alma (las pasiones), pero no poseen aún con firmeza su seguridad, puesto que pueden recaer en ellas. La tercera clase está ya libre de muchos y grandes vicios, pero no de todos: se escapó de la avaricia, pero aún siente el ardor de la ira; no le tonta ya el placer venéreo, pero sí la ambición; ya no experimenta codicias, pero sí temores, y aun en estos se mantiene asaz firme para ciertas cosas, pero claudica ante otras; desprecia la muerte, pero teme el dolor. Meditemos un poco sobre este punto: bien nos irá si se nos admite en este número. Con un temperamento muy feliz y con asidua aplicación al estudio, se ocupa la segunda categoría; pero la tercera no es, por cierto, desdeñable. Piensa, si no, cuántos males ves en derredor tuyo; advierte cómo no hay crimen que no sea estimulado por un mal ejemplo; pondera el avanzar de la maldad día tras día; fíjate cómo se peca en privado y en público, y llegarás a convencerte de que bastante conseguimos con no ser de los peores. « Pero yo —dices— espero ser promovido a

φάς» «Ἐὰν μὴ κολάσω τὸν παῖδα, πονηρὸς ἔσται.» Κρεῖσσον γὰρ λιμῶ ἀποθανεῖν ἄλυπον καὶ ἄφοβον γενόμενον ἢ ζῆν ἐν ἀφθόνοις ταρασσόμενον· κρεῖττον δὲ τὸν παῖδα κακὸν εἶναι ἢ σε κακοδαίμονα.

2. Ἄρξαι τοιγαροῦν ἀπὸ τῶν σμικρῶν. Ἐκχεῖται τὸ ἐλάδιον; κλέπτεται τὸ οἰνάριον; ἐπίλεγε ὅτι «Τοσοῦτου πωλεῖται ἀπάθεια, τοσοῦτου ἀταραξία.» προῖκα δὲ οὐδὲν περιγίνεται. Ὅταν δὲ καλῆς τὸν παῖδα, ἐνθυμοῦ, ὅτι δύναται μὴ ὑπακοῦσαι καὶ ὑπακούσας μηδὲν ποιῆσαι ὧν θέλεις· ἀλλ' οὐχ οὕτως ἔστιν αὐτῷ καλῶς, ἵνα ἐπ' ἐκείνῳ ἦ τὸ σὲ μὴ ταραχθῆναι.

una categoría superior." Por mi parte, más lo desearía que no me lo prometería: se nos anticipó el mal y andamos empeñándonos en el camino de la virtud por en medio de todos los vicios [...]» (*Epist.*, LXXV).

65. «De las pasiones, las más importantes [...] son de cuatro tipos: dolor, miedo, deseo, placer. [...] El dolor es una contracción irracional, y sus especies son: piedad, odio, celo, envidia, enojo, molestia, tristeza, tormento y desasosiego [...] Tristeza es dolor que se acumula o se extiende a partir de consideraciones [...] El miedo es la previsión del mal [...]» (Dióg. Laerc., VII, 110-112).

66. O que tú seas un mal genio (cfr., sobre el *kakodaimona*, la nota de P. Jordán de Urríes a su traducción de *Diatr.*, IV, 4, 38).

67. Con estos diminutivos se expresa que no hay que dar importancia ninguna a tales cosillas, ni siquiera aunque escaseen, como ocurriría probabilísimamente en la humilde casa del frugalísimo Epicteto, ni por más que su falta nos suponga incómodos. Así, cuando a nuestro filósofo le robaron su lamparilla de metal, él, sin inmutarse, se limitó a sustituirla por otra de arcilla (*Diatr.*, I, 18, 15; 29, 21).

68. Para los estoicos, la *apátheia* vendría a significar «calma, imperturbabilidad», y no —como, en cambio, para Pirrón o para el megárico Estilpón— absoluta impasibilidad (cfr. nota 34, y *Epist.*, IX de Séneca). Epicteto aproxima a menudo los términos *apátheia* y *ataraxía*, poniéndolos a veces hasta en forma de endíadis, posiblemente para eludir el relativo descrédito del primero si se lo quería hacer sinónimo de insensibilidad o estolidez. Pero es el segundo, *ataraxía*, el que etimológicamente significa «imperturbabilidad» (cfr. Pohlenz, *Die Stoa*, II, pp. 139-140 y 163; tam-

«Si no castigo al joven esclavo, se maliciará.» Mejor es morir de hambre habiéndose librado de la tristeza y del miedo⁶⁵ que vivir en la abundancia pero lleno de inquietudes, y mejor que el esclavo sea una calamidad que no que tú estés siempre de mal genio.⁶⁶

2. Comienza, por tanto [a ejercitarte] a partir de cosas pequeñas. ¿Se te derrama el aceitillo? ¿Se te roba el vinillo?⁶⁷ Di sobreponiéndote: «A este precio se ha de adquirir la calma, a éste el sosiego»,⁶⁸ que de balde nada se obtiene. Y cuando llames al esclavito, piensa que puede no haber oído o, aunque haya oído, no ir a hacer nada de lo que quieres, pero que su suerte no es tanta como para que dependa de él que no te llenes tú de agitación.⁶⁹

bién, cfr. nota 34, y *Epist. ad Lucil.*, IX de Séneca). Tranquilidad, calma, sosiego, serenidad, imperturbabilidad, son, por lo tanto, términos que, referidos todos ellos al estado de ánimo apacible y dichoso del sabio —sin zozobras, sin alteraciones, sin afectos desordenados, siempre ecuánime, en perfecta *sofrosine*— resultan equivalentes e intercambiables *ad mentem Epicteti*, según convenga en el contexto.

69. Creo que este es el sentido —muy fino, muy intencionado, muy de la picaresca *avant la lettre*— de este pasaje, sin que haya de hacerse ningún distingo en cuanto a la condición servil del que no atiende a quien le está llamando. Es como si dijese: «¡Qué más quisiera él, qué suerte tendría el tal, qué en grande se lo pasaría si pudiera mandar en tu interior y perturbártelo o no a su antojo!».

Tanto los esclavos como los civilmente *libres* no pasan de ser, para el filósofo, *cosas externas*, ajenas a nuestro albedrío, que ningún poder tienen sobre este, sobre nuestra interioridad, sobre nuestra *prohairesis*. Por otro lado, es de creer que la actitud de desatender haciéndose los sordos sería frecuente entre los esclavos, ya se debiese a rencor y animosidad para con sus amos o por ver de divertirse un poco a costa de la paciencia de éstos, acerca de lo cual debía de conocer Epicteto multitud de casos y anécdotas de su época de esclavitud civil. Y así puede brindarnos, en pocas líneas, este delicioso apunte de *cuadro de costumbres*. Mas el consejo es claro: piensa que el estado de tu ánimo, tu tranquilidad, depende sólo de ti. ¡No te inmuten, pues, las cosas ajenas y exteriores, sean cuales fueren! Nada ni nadie puede forzar la decisión de otro.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΙΓ

Εἰ προκόψαι θέλεις, ὑπόμεινον ἔνεκα τῶν ἐκτός ἀνόητος δόξας καὶ ἠλίθιος, μηδὲν βούλου δοκεῖν ἐπίστασθαι· κἂν δόξης τις εἶναι τισιν, ἀπίσται σεαυτοῦ κατὰ φύσιν ἔχουσαν φυλάξαι καὶ τὰ ἐκτός, ἀλλὰ τοῦ ἑτέρου ἐπιμελούμενον τοῦ ἑτέρου ἀμελήσαι πάσα ἀνάγκη.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΙΔ

1. Ἐὰν θέλῃς τὰ τέκνα σου καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τοὺς φίλους σου πάντοτε ζῆν, ἠλίθιος εἶ· τὰ γὰρ μὴ ἐπὶ σοὶ θέλεις ἐπὶ σοὶ εἶναι καὶ τὰ ἀλλότρια σὰ εἶναι· οὕτω κἂν τὸν παῖδα θέλῃς μὴ ἀμαρτάνειν, μωρὸς εἶ· θέλεις γὰρ τὴν κακίαν μὴ εἶναι κακίαν, ἀλλ' ἄλλο τι.

70. Véase la nota 64.

71. Esto es, respecto a las cosas que no están en nuestro poder o que no dependen de nosotros (cfr. *Diatr.*, I, 22, 18).

72. *Diatr.*, II, 1, 40: «Debemos ser a la vez precavidos y confiados: respecto a las cosas que nosotros no podemos decidir (τὰ ἀπροαίρετα), confiados; en las que sí podemos decidir (τὰ προαιρετικά), precavidos». Esto conviene meditarlo, pues Epicteto mismo reconoce que tiene visos de paradoja (*ibid.*). Un poco antes (36-39) dice también: «[...] piensa que no eres nadie y que nada sabes. Sólo esto muestra saber, cómo no sufras nunca desengaño ni tropiezo. Ejercítense otros en pleitos, otros en problemas, otros en silogismos; tú solamente en morir [cfr. Cicerón (Tusc. I, 30), según el cual, para Platón, *tota philosophorum vita commentatio mortis est*; en el *Fedón* se pone en boca de Sócrates (68 a) que «los que filosofan, en el recto sentido de esta palabra, se ejercitan en morir»], tú en ser encadenado, tú en ser puesto en tormentos, tú en ser desterrado. Y todo ello hazlo con valentía, fiándote de quien te llamó a ello, de quien te estimó digno de tal puesto [o sea, fiándote de Dios]; ocupando perfectamente este puesto mostrarás qué es lo que puede un dirigente racional [un *hegemonikón logikón*] frente a las fuerzas ajenas a su libre albedrío».

73. O tu propósito de obrar rectamente (cfr. nota 38).

74. Contra lo que pretendían los epicúreos (cfr. nota 16 y *Diatr.*, III, 15, 13).

CAPÍTULO XIII

[No nos importen las críticas y procuremos sólo actuar rectamente]

Si quieres progresar,⁷⁰ soporta el pasar por necio y mentecato respecto a las cosas exteriores,⁷¹ nada quieras parecer que sabes, y si a algunos les parecieras ser alguien, desconfía de ti mismo.⁷² Pues sábetese que no es fácil mantenerse en guardia para que tu decisión⁷³ esté de acuerdo con la naturaleza y, al mismo tiempo, atender a las cosas exteriores, sino que quien se cuida de lo uno es totalmente inevitable que descuide lo otro.⁷⁴

CAPÍTULO XIV

[Quien trata de ser libre cuente tan sólo con lo que de él dependa]

1. Si quieres que tus hijos y tu mujer y tus amigos vivan siempre, eres un necio,⁷⁵ pues quieres que dependa de ti lo que no depende, y que lo ajeno sea tuyo. Asimismo, si quieres que tu esclavo no cometa ninguna falta, eres un loco, pues quieres que la incapacidad⁷⁶ no

75. ἠλίθιος: *stultus*, necio, insensato. *Diatr.*, IV, 1, 67: «Pero como quieras que tus hijos vivan a todo trance, o tu mujer, o tu hermano, o tus amigos, ¿depende eso de ti?». *Ibid.*, 106: «Cuando la fiesta toque a su fin, salte, aléjate como agradecido y dichoso, decorosamente. Da a otros lugar. Que también han de nacer otros, como tú naciste, y, nacidos, habrán de tener sitio y casas y sustento. ¿Qué pasaría si los primeros no se largasen?, ¿qué les quedaría a los siguientes? ¿Por qué eres insaciable? ¿Por qué insatisfecho? ¿Por qué quieres atiborrar de gente el mundo? —“Sí, pero a mi prole quiero tenerla conmigo, y a mi mujer.” —¿Son, por cierto, tuyos? ¿No del que te los da? ¿No de Quien te ha hecho también a ti? De modo que ¿no dejarás lo que es ajeno? ¿No cederás a Otro más poderoso?» (cfr. I, 12, 24).

76. Κακία parece tener aquí este sentido; sobreentendiéndose, inclusive, que tal *incapacidad* debe remediarse con la educación o instrucción y ejercitación filosófica. Epicteto no comparte el prejuicio, tan común en la antigüedad, de que los esclavos sean de naturaleza inferior o mala. En *Diatr.*, IV, 5, 7 dice lo mismo que aquí, pero re-

Ἐάν δὲ θέλῃς ὀρεγόμενος μὴ ἀποτυγχάνειν, τοῦτο δύνασαι. Τοῦτο οὖν ἄσκει, ὃ δύνασαι.

2. Κύριος ἐκάστου ἐστὶν ὁ τῶν ὑπ' ἐκείνου θελομένων ἢ μὴ θελομένων ἔχων τὴν ἐξουσίαν εἰς τὸ περιποιησάσθαι ἢ ἀφελῆσθαι. Ὅστις οὖν ἐλεύθερος εἶναι βούλεται, μὴτε θελέτω τι μὴτε φευγέτω τι τῶν ἐπ' ἄλλοις· εἰ δὲ μὴ, δουλεύειν ἀνάγκη.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΙΕ

Μέμνησο, ὅτι ὡς ἐν συμποσίῳ σε δεῖ ἀναστρέφεσθαι. Περιφερόμενον γέγονέ τι κατὰ σέ; ἐκτείνας τὴν χεῖρα κοσμίως μετάλαβε. Παρέρχεται; μὴ κάτεχε. Οὐπω ἤκει; μὴ ἐπίβαλλε πόρρω τὴν ὄρεξιν, ἀλλὰ περιμένε, μέχρις ἂν γένηται κατὰ σέ. Οὕτω πρὸς τέκνα, οὕτω πρὸς γυναῖκα, οὕτω πρὸς ἀρχάς, οὕτω πρὸς πλοῦτον· καὶ ἔση ποτὲ ἄξιός τῶν θεῶν συμπότης. Ἄν δὲ καὶ παρατεθέντων σοι μὴ λάβῃς, ἀλλ' ὑπερίδῃς, τό-

firiéndolo al hijo y a la mujer: «no pretendas que nunca yerren» (y el mensaje implícito es: más bien corrígelos, y así no errarán, no cometerán faltas. Es absurdo y necio querer que el que no está instruido obre como el que lo está, que el ignorante no sea, sin más, ignorante: sin ponerle remedio).

77. *Tu deseo es el de progresar en la filosofía*: el que suponíamos (al comienzo de los caps. XII y XIII) que tienes tú, lector de este *Manual*.

78. O sea, el irte instruyendo y ejercitando en ajustar tu conducta a las normas que aquí se te dictan.

79. Lo que equivale a decir que todos, absolutamente todos los que no limiten sus deseos a las cosas que están en su poder, a los objetos de su propia decisión (*prohairesis*), y no renuncien a las cosas externas, son, en tanto procedan así, esclavos. Es la *prohairesis* (cfr. nota 38) lo que nos hace libres: si se limita a actuar rectamente y en lo que es su campo —el hombre interior—, nadie puede obstaculizarla, ni el emperador ni siquiera Dios (cfr. *Diatr.*, II, 23, 43; III, 22, 103; «προαίρεσις καὶ χρήσις φαντασιῶν»; IV, 5, 32; I, 18, 8: «οὐσία τοῦ ἀγαθοῦ, προαίρεσις οἷα δεῖ». Y cfr. I, 1, 23; 18, 17 II, 23, 19; III, 3, 10; IV, 5, 11 y 23).

80. Estobeo, *Eclogae*, III, 4, 91: «De Epicteto: Cuando estamos de invitados en un banquete, tomamos lo que se sirve; si alguien pi-

sea incapacidad sino otra cosa. En cambio, si quieres que tu deseo no se malogre, esto sí que está en tu poder.⁷⁷ Practica, pues, esto que puedes.⁷⁸

2. Amo es de cada uno quien sobre lo que el tal quiere o no quiere tiene la facultad de dárselo o quitárselo. Por consiguiente, todo aquel que trate de ser libre ni quiera ni rehúya cosa alguna de las que dependen de otros; si no, será necesariamente esclavo.⁷⁹

CAPÍTULO XV

[*Cómo en el banquete de la vida se puede ser un comensal digno de los dioses*]

Recuerda que debes comportarte como en un convite.⁸⁰ ¿Llega junto a ti algún plato de los que se hacen circular? Alarga la mano y toma con moderación.⁸¹ ¿Pasa a tu lado? No lo retengas. ¿Tarda en llegar? No lances ya desde lejos sobre él tu deseo, sino espera con paciencia a que esté junto a ti. Pórtate así⁸² respecto a tus hijos, así respecto a tu mujer, así respecto a los cargos públicos, así respecto a la riqueza, y un día llegarás a ser digno convidado de los dioses.⁸³ Pero si, además, no tomas nada de lo que te ponen delante, sino

diese al dueño de la casa que sirvieran pescado en vez de carne, o dulces en vez de fruta, parecería mal educado y estafalario. Pero en el mundo queremos de los dioses lo que éstos no nos dan, por muchas que sean las cosas que nos han dado» (cfr. cap. XXXVI).

81. κοσμίως: con decencia, decorosamente, sin malos modos; también *sin abusar* (cfr. *Diatr.*, II, 4, 8).

82. *Recta y ecuánimemente o como es debido*: sin dejarte llevar de apetitos desordenados, sino con miras a lo que sea más justo para ti y para todos.

83. En lo de *digno* puede que haya un deje de ironía, por contraste, respecto a la monstruosa leyenda mitológica de Tántalo, el único a quien le estaba permitido reunirse a comer con los dioses (cfr. Ovidio, *Metamorfosis*, VI, 172), privilegio del cual abusó, pues raptó al bellissimo copero divino Ganimedes y divulgó entre los mortales las secretas conversaciones que mantenían los dioses durante sus comidas; además, les robó también a los celícolas el néctar y la am-

τε οὐ μόνον συμπότης τῶν θεῶν ἔσῃ, ἀλλὰ καὶ συν-
άρχων. Οὕτω γὰρ ποιῶν Διογένης καὶ Ἡράκλειτος καὶ
οἱ ὄμοιοι ἀξίως θεοῖ τε ἦσαν καὶ ἐλέγοντο.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΙΣ

Ὅταν κλαίοντα ἴδῃς τινὰ ἐν πένθει ἢ ἀποδη-
μοῦντος τέκνου ἢ ἀπολωλεκότα τὰ ἑαυτοῦ, πρόσχε
μὴ σε ἢ φαντασία συναρπάσῃ ὡς ἐν κακοῖς ὄντος αὐ-

brosía, y, en fin, para colmo, troceó a su propio hijo Pélope y, junto con aquellos zumos divinales, se lo ofreció en banquete a Zeus, Deméter y Hermes que, peregrinando por la tierra, se habían hospedado en su casa (*Metamorf.*, VI, 406). Los dioses, indignados, le arrojaron al Tártaro, donde, puesto en medio de un remanso y debajo de un frutal estaría perpetuamente atormentado de hambre y sed, sin poder alcanzar jamás ni el agua ni la fruta (cfr. *Odisea*, XI, 82; Píndaro, *Olimp.*, I, 54; Eurípides, *Orestes*, 9; Horacio, *Odas*, I, 28, 7: «*Occidit et Pelopis genitor conviva deorum [...]*»). Así que el ser *conviva deorum* equivaldría ya, como un tópico literario, al máximo honor que pudiesen conceder los dioses a un hombre, según toda la tradición homérica, o sea, educacional y literaria, de los grecorromanos. Pero Epicteto, al matizar con el *digno*, quizás se riese para sí de todas aquellas legendarias aberraciones mitológicas, no concediéndoles a los *banquetes de los dioses* sino el representar, a lo sumo, una alegoría de la libertad suprema.

Cfr., por ejemplo, la opinión de C. Lockquell, según el cual, de la poesía teológica de los sabios griegos, como de la de Homero, se desprende un pensamiento cuya filosofía propiamente dicha sería el estado de libertad: «Homère, poète théologique», en *Laval Théol. et Philos.*, 1945, 182-193. Cfr. también Hans Urs von Balthasar, *Gloria*, t. IV, p. 50: «El hecho de que Homero renuncie conscientemente a transfiguraciones del más allá, a pesar de tenerlas a su disposición, y que con esto intensifique la relación entre el hombre y la divinidad (relación en la cual concede al hombre una intimidad desprovista de toda magia), representa una decisión religiosa [quien ha visto claramente esta decisión ha sido Wolfgang Kullmann, *Das Wirken der Götter in der Ilias*, 1956, pp. 81 s. y 147 s.], que se identifica con el nacimiento del arte occidental». Asimismo, «en la acción caprichosa y humanamente irracional de los dioses de la *Iliada*, me parece

que lo miras con desdén, entonces serás no sólo convidado de los dioses, sino hasta su colega en el gobierno del mundo.⁸⁴ Pues por obrar así es por lo que Diógenes⁸⁵ y Heráclito⁸⁶ y sus semejantes merecidamente fueron y se les llamó divinos.

CAPÍTULO XVI

[*Cómo compartir el dolor ajeno*]

Cuando veas a alguien lamentándose en una aflicción, ya por la partida⁸⁷ de un hijo, ya porque perdió lo que poseía, ten cuidado de que la fantasía no te cau-

—dice el profesor José Vives— que puede descubrirse una intuición, aunque sea confusa y subconsciente, del atributo más propio y más profundo de toda auténtica divinidad: su soberanía y su libertad verdaderamente ilimitada e independiente de los hombres. Si Dios es Dios, ha de ser absolutamente libre y soberano, no ha de estar supeditado a nada» («El sentido religioso en Homero», *Bolet. del Instit. de Estudios Helénicos*, IV (1970), 7-18, cit. p. 16). Probablemente Epicteto entendería de un modo parecido el homérico *ser convidado de los dioses* si se le preguntara por el significado ultratópico de la frase, que aquí en concreto significa «ser supremamente libre»: «alcanzarás la divina libertad del auténtico sabio estoico».

84. Es decir, dominándolo todo con tu albedrío, desempeñarás la más propia función de la divinidad respecto al mundo: ordenarlo y regirlo sapientísimamente.

85. Diógenes de Sínope fue el más popular de los filósofos cínicos y de él se referían innumerables anécdotas (Dióg. Laerc., *Vidas...*, libro VI); para Epicteto, es Diógenes uno de los modelos de existencia genuinamente filosófica, por su radicalismo en cuanto a austeridad, sinceridad y conformidad con la naturaleza (cfr. *Diatr.*, III, 22, 80).

86. De Heráclito de Éfeso habían tomado los estoicos buena parte de su concepción del mundo.

87. Ἐποδημεῖν significa, propiamente, *apartarse o alejarse del terruño*, del pueblo natal, por lo que puede ser también símbolo del *morir* (cfr. Terencio, *Heautontimorúmenos*, I, 1: *hallándose ausente o lejos, habiendo partido*).

τοῦ τοῖς ἐκτός, ἀλλ' εὐθύς ἔστω πρόχειρον ὅτι «τοῦτον θλίβει οὐ τὸ συμβεβηκός (ἄλλον γὰρ οὐ θλίβει), ἀλλὰ τὸ δόγμα τὸ περὶ τούτου.» Μέχρι μέντοι λόγου μὴ ὀκνεῖ συμπεριφέρεσθαι αὐτῷ κἀν οὕτω τύχῃ, καὶ συν-επιστενάξαι· πρόσεχε μέντοι μὴ καὶ ἔσωθεν στενάξῃς.

88. Recálcense lo ya dicho antes en el cap. V.

89. Cfr. notas 25 y 41.

90. Entiéndase como anteriormente, la *opinión errónea*.

91. Συμπεριφέρεσθαι αὐτῷ, literalmente *plegarse o adaptarse a él* (lat. *ei se ipsum circumferre, ei se ipsum accommodare*).

92. Esto es, *dándole el pésame*; pero sólo así, *de palabra*.

93. *Si llega el caso, si la ocasión lo pide*.

94. O, lo que es igual, *procura que tu ánimo no se conturbe*: no pierdas tu calma, tu tranquilidad interior, la imperturbabilidad, la feliz serenidad de tu espíritu. *Diatr.*, I, 18, 19: «Y no digo que no sea dado quejarse, pero en tus adentros no te quejes». Según G. Murray (*Stoic, Christian and Humanist*, Londres, 1946, p. 111), «Aseméjase esto mucho a la doctrina cristiana de la resignación». Y comenta P. Jordán de Urrés —de quien es también la cita de Murray—: «Epicteto no desconoce los fueros de la carne, que es flaca, pero quiere salvar la parte más noble del hombre, su armonía interior» (*Pláticas*, t. I, p. 91). Según Séneca (*De ira*, II, 17; *De clementia*, II, 5), no se ha de confundir la compasión o misericordia con la clemencia (véase cómo distingue una de otra y cómo quiere descargar al estoico de las impugnaciones de *duro, insensible ante las desgracias*, etc.). Lo cierto es que, para el estoico, suceda lo que suceda, si se enjuician las cosas rectamente, nunca hay que afligirse. Epicteto rechaza la compasión o misericordia (*Diatr.*, III, 22, 13; IV, 1, 4), teniéndola por señal de debilidad del ánimo, por falta de virtud (II, 21, 5); sólo le parece admisible —como también a Séneca— compadecerse de la miseria moral. Lo que ocurre, respecto a la comparación de Murray con la resignación, es que la del cristiano de veras va esencialmente unida al amor de caridad, que es precisamente lo que le falta a todo el estoicismo. Para el cristiano, la parte más noble del hombre es, sí, como para los platónicos y estoicos, el alma, pero ésta sólo se salva por la gracia divina, que es sobre todo —en vez de orgullosa armonía interior intelectual y autosuficiente— *amor* a Dios y al prójimo, una de cuyas manifestaciones es la compasión o misericordia (entendida, desde luego, no como morbosa sensi-

tive haciéndote creer que los males en que esa persona se halla le vienen de fuera.⁸⁸ Más bien esté en seguida a punto que «lo que le aflige no es el suceso acaecido (pues a otro no le aflige),⁸⁹ sino la opinión acerca del suceso».⁹⁰ Sin embargo, no temas testimoniarte tu condolencia⁹¹ hasta de palabra⁹² e, inclusive, si se tercia,⁹³ acompañarle en sus lamentaciones; cuídate, empero, de que no gimas también en tu interior.⁹⁴

bería, sino como virtuoso fruto de la caridad con que se aman los hijos del Dios-Amor). El abismo entre la doctrina estoica y la del cristianismo, inmensamente más humana y sublime, es, en este punto y en otros, infranqueable. Jesucristo «lloró y se conmovió en su interior» (Jn 11, 35-38).

Singular explicación de este debatido —y denostado— pasaje es la dada por Ludwig Edelstein (en *The Meaning of Stoicism*, Cambridge, MA, 1968, p. 3): el sabio no puede fingir simpatía o condolencia, pues eso es mentir y no le está permitido. Por otra parte, la simpatía es necesaria: sin ella, nadie puede ayudar a los demás; cuando uno se siente agraviado, busca simpatía, comprensión y ayuda. Lo que Epicteto quiere aquí decirnos es distinto de lo que al respecto se le ha solido atribuir: conmisericordiam del otro, asistámosle, como si estuviéramos tratando de salvar a uno que se ahoga en un río. Si me quedo en la orilla, no le salvaré. Tengo que lanzarme al agua, y lo hago así porque ese desgraciado me importa, porque *simpatizo* con él y me doy cuenta del peligro en que se halla. Sin embargo, he de procurar a la vez que no me arrastre la corriente, o, lo que es lo mismo, no he de identificarme o *simpatizar* tanto con el que está padeciendo ese trance como para sumirme también en el peligro, pues de lo contrario nos ahogaremos los dos. He de mantenerme ante todo a flote y con la cabeza clara y los nervios bien templados: para ayudar de veras, no he de perder mi serenidad mientras actúo según lo requieran las circunstancias. Y concluye Edelstein: «The Stoic sage, then, is not like the Hindu sage. It is not true that he does good without sympathy for others. The traces of passions, the scars [las cicatrices] as Zeno says SVF, I, fg. 215), remain within his soul. Chrysippus admits the same. Seneca puts it well: "this is not strength if one bears what one does not feel" (*De constantia*, X, 4). To be sure, the sage overcomes his feelings; he controls them, but he feels nevertheless».

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΙΖ

Μέμνησο, ὅτι ὑποκριτῆς εἶ δράματος, οἷου ἂν θέλῃ ὁ διδάσκαλος· ἂν βραχύ, βραχέος· ἂν μακρόν, μακροῦ· ἂν πτωχὸν ὑποκρίνασθαι σε θέλῃ, ἵνα και τοῦτον εὐφυῶς ὑποκρίνη· ἂν χωλόν, ἂν ἄρχοντα, ἂν ἰδιώτην. Σὸν γὰρ τοῦτ' ἔστι, τὸ δοθὲν ὑποκρίνασθαι πρόσωπον καλῶς· ἐκλέξασθαι δ' αὐτὸ ἄλλου.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΙΗ

Κόραξ ὅταν μὴ αἴσιον κεκράγῃ, μὴ συναρπαζέτω σε ἢ φαντασίᾳ· ἀλλ' εὐθὺς διαίρει παρὰ σεαυτῷ και

95. *Diatr.*, I, 29, 41-43: «No tardará en llegar un tiempo en que los actores se piensen ser ellos mismos máscaras, coturnos y pomposas vestimentas. ¡Hombre, estas cosas las tienes como material y supuesto! Déjate oír para que veamos si eres actor trágico o cómico, que lo demás lo tienen ambos en común. Por ende, si alguien le quita los coturnos y la máscara y le hace salir al escenario en su propia figureja, ¿se habrá acabado el actor o seguirá existiendo? Como tenga voz, sigue existiendo» (cfr. IV, 7, 13).

96. Ὁ διδάσκαλος (el maestro o preceptor) en términos de teatro era el director de coro o de escena y el que hacía repetir sus declamaciones a los actores hasta que les salían bien; tareas todas que a menudo desempeñaba el propio autor de la pieza, por lo que a este se le llamaba también así.

97. *Convenientemente*: según corresponda a la naturaleza del asunto y del personaje.

98. Estobeo, *Eclogae*, IV, 33, 28: «De las "Charlas suasorias" de Arriano. Y cuando Arquelao [un rey de Macedonia] mandó llamar a Sócrates con la intención de hacerle rico, Sócrates envió a decirle: "En Atenas cuatro quénicas de harina cuestan un óbolo, y hay fuentes que nos dan agua". En efecto, si lo que tengo no me basta, yo sí que le basto a lo que tengo, y así también esto me es suficiente. ¿No ves que Polo [un famoso actor del s. IV], al recitar el papel de *Edipo rey* no ponía mejor la voz ni estaba más a gusto que cuando recitaba el papel de *Edipo en Colono*, errabundo y mendigo? ¿Y acaso el hombre de bien se va a mostrar inferior a Polo, esto es, no va a recitar lo mejor que sepa cualquier papel que la divinidad le haya dado? ¿No tomará, más bien, por modelo a Ulises, que aun envuelto en andrajos actuaba con tanta dignidad como llevando el lujoso manto de púrpura?» (cfr. *Odisea*, XVIII, 66 ss.).

Puede que fuera Aristón de Quíos, discípulo de Zenón, el primero que comparó lo que debía ser el sabio estoico al buen actor teatral,

CAPÍTULO XVII

[*La vida es un drama en el que el hombre ha de representar bien el papel que se le asigne*]

Acuérdate de que eres actor de un drama⁹⁵ que habrá de ser cual el autor lo quiera:⁹⁶ breve si lo quiere breve, largo, si lo quiere largo. Si quiere que representes a un mendigo, procura representarlo también con naturalidad;⁹⁷ y lo mismo si un cojo, si un magistrado, si un simple particular.⁹⁸ Lo tuyo, pues, es esto: representar bien el personaje que se te ha asignado; pero elegirlo le corresponde a otro.⁹⁹

CAPÍTULO XVIII

[*De nosotros depende el que todos los presagios hayan de sernos favorables*]

Cuando un cuervo¹⁰⁰ haya graznado no buen augurio,¹⁰¹ no te arrebate y confunda la fantasía, sino

ilustrando así la doctrina de la indiferencia: ya se trate del papel de Tersites (el más feo y ridículo de todos los griegos que fueron a la guerra de Troya [cfr. *Iliada*, II, 212]) o del de Agamenón, lo que hay que hacer es representarlo convenientemente (Dióg. Laerc., VII, 160). Sobre el término ἰδιώτης, cfr. nota 289.

99. Con este *otro* alude aquí Epicteto a Dios (cfr. *Diatr.*, I, 25, 3), donde *el que da instrucciones* y *el que concede a cada cual lo suyo* y pone las condiciones es, en cambio, explícitamente Zeus.

Es muy posible que en este bello capítulo del *Manual*, tan simbólico, se inspirasen nuestros clásicos para poetizar sobre *El gran teatro del mundo* y toda la temática de la *comedia humana*; así, principalmente Calderón de la Barca es de suponer que conocería a Epicteto, por lo menos a través de la versión quevedesca.

100. Los romanos llamaban *oscines* a las aves cuya voz, canto o grito, creían que era un presagio y que, enseñándolas, podían aprender a repetir algunas palabras, como ocurre particularmente con el cuervo, la corneja y la picaza (Cicerón, *De divinatione*, I, 52, 120: «Efficacit in avibus divina mens ut [...] tum a dextra, tum a sinistra parte canant oscines»; Horacio, *Odas*, III, 27, 11: «Oscinem corvum prece suscitabo solis ab ortu», y cfr. Varrón, VI, 76).

101. Μὴ αἴσιον (ominoso, de mal agüero): literalmente, *no con-*

λέγε ὅτι «Τούτων ἐμοὶ οὐδὲν ἐπισημαίνεται, ἀλλ' ἢ τῷ σωματίῳ μου ἢ τῷ κτησειδίῳ μου ἢ τῷ δοξαρίῳ μου ἢ τοῖς τέκνοις ἢ τῇ γυναικί. Ἐμοὶ δὲ πάντα αἴσια σημαίνεται, ἐὰν ἐγὼ θέλω· ὅ τι γὰρ ἂν τούτων ἀποβαίη, ἐπ' ἐμοὶ ἐστὶν ὠφελήθηναί ἀπ' αὐτοῦ.»

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΙΘ

1. Ἀνίκητος εἶναι δύνασαι, ἐὰν εἰς μηδένα ἀγῶνα καταβαίης, ὃν οὐκ ἐστὶν ἐπὶ σοὶ νικῆσαι.
2. Ὅρα μήποτε ἰδῶν τινα προτιμώμενον ἢ μέγα δινάμενον ἢ ἄλλως εὐδοκιμοῦντα μακαρίσης, ὑπὸ τῆς φαντασίας συναρπασθεῖς. Ἐὰν γὰρ ἐν τοῖς ἐφ' ἡμῖν ἢ οὐσία τοῦ ἀγαθοῦ ἢ, οὔτε φθόνος οὔτε ζηλοτυπία χῶ-

forme al Destino, pues αἴσια significa «la voluntad de los dioses» o «el Destino soberano» (*Ilíada*, XX, 127; *Odisea*, VII, 197). Al revés que para los griegos, que se orientaban hacia el norte cuando querían interpretar lo que presagiaban las aves, para los romanos, que con ese fin se orientaban hacia el sur, los augurios buenos o felices eran los de los vuelos y cantos percibidos por el lado izquierdo, el de oriente para ellos, mientras que eran malos los percibidos a su derecha, por el lado de occidente. En cuanto a Epicteto, ya se ve que tanto se le daba de tales agüeros, porque, en el fondo, en *nosotros mismos*, en el libre albedrío de cada cual, no pueden afectarnos, que es lo que va a decir acto seguido.

102. Διαίρει: divide, esto es, distingue, discierne entre lo que depende de ti y lo que no depende de ti, de tu voluntad.

103. Cfr. nota 67.

104. Cfr. *Diatr.*, III, 20, 9 ss.

105. *Diatr.*, III, 6, 5: «El «avezado a ejercitarse filosóficamente» (ὁ σπουδαῖος) es invencible, porque no pelea sino donde es superior en fuerza». *Ibid.*, I, 18, 20-23: «¿Quién es, entonces, el invencible? Aquél a quien no le desazona nada de lo que no depende de su albedrío. Y hay que ser invencible, no a la manera del asno [no por mera tozudez], sino como un atleta. Paso luego revista a las circunstancias y me voy enterando como a propósito del atleta: «Ése salió bien li-

distingue¹⁰² al momento para contigo mismo y di: «Ninguno de estos presagios anuncia nada contra mí, sino o contra mi cuerpecillo,¹⁰³ o contra mi haciendilla, o contra mi honrilla, o contra los hijos, o contra la mujer. Para mí, en cambio, todo se augura favorable, si yo quiero; porque, sea la que fuere la que de estas cosas ocurra, de mí depende el sacar provecho de ella».¹⁰⁴

CAPÍTULO XIX

[*Despreciando cuanto no dependa de ti serás invenciblemente libre y nada envidiarás*]

1. Invencible puedes ser si a ningún combate descienes en el que la victoria no dependa de ti.¹⁰⁵
2. Mira que nunca, al ver a alguien preferido en honras o muy poderoso o de cualquier otra manera bien considerado, le tengas por feliz dejándote llevar por la engañosa fantasía. Pues si la esencia¹⁰⁶ del bien está en las cosas que dependen de nosotros, ni la envidia ni los celos tienen cabida,¹⁰⁷ y tú mismo no querrás ser es-

brado de la primera suerte. ¿Cómo le irá con la segunda? ¿Y si hace mucho calor? Y en Olimpia ¿qué?». Pues exactamente igual en nuestro campo: Si le echas un dinerillo, lo despreciará. ¿Y qué si una mozueta? ¿Y qué si a oscuras [donde nadie pueda observarle]? ¿Y si le va la honrilla? Y si hay por medio una injuria, ¿qué? ¿Y si un elogio, qué? ¿Y qué si la muerte? Todo esto puede vencerlo. ¿Y si quema el sol? ¡Es lo mismo! Tanto como si anda borracho, o deprimido [μελαγχολῶν, melancólico; μελανχολία, furor (Cic. *Tusc.*, III, 5)] o en sueños. Este es para mí el invencible atleta».

106. Es decir, nuestras propias acciones rectas, nuestro uso racional de las *fantasías* al decidir sobre lo que está en nuestro poder, y este mismo *estar en nuestro poder*, nuestra libertad, nuestro *Dios en nosotros* (cfr. II, 8, 1-2; I, 20, 15): es lo que constituye la *esencia* o *materia* (cfr. Dióg. Laerc., VII, 150) o *sustancia* del bien (cfr. también II, 1, 4). Y οὐσία τοῦ ἀγαθοῦ, προαίρεσις (esencia del bien [es] la *prohairesis*) es la recta decisión moral, el libre albedrío por cuyo ejercicio somos virtuosos (I, 29, 1).

107. Dependiendo los únicos bienes verdaderos de nuestras propias acciones rectas, todos podemos ser ricos en ellos, con sólo que

ραν ἔχει· σύ τε αὐτὸς οὐ στρατηγός, οὐ πρύτανις ἢ ὑπατος εἶναι θελήσεις, ἀλλ' ἐλεύθερος. Μία δὲ ὁδὸς πρὸς τοῦτο, καταφρόνησις τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Κ

Μέμνησο, ὅτι οὐχ ὁ λοιδορῶν ἢ ὁ τύπτων ὑβρίζει, ἀλλὰ τὸ δόγμα τὸ περὶ τούτων ὡς ὑβριζόντων. Ὅταν οὖν ἐρεθίσῃ σέ τις, ἴσθι, ὅτι ἢ σὴ σε ὑπολήψεις ἠρέθεικε. Τοιγαρὸν ἐν πρώτοις πειρῶ ὑπὸ τῆς φαντασίας μὴ συναρπασθῆναι· ἀν γὰρ ἅπαξ χρόνου καὶ διατριβῆς τύχης, ῥᾶον κρατήσεις σεαυτοῦ.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΚΑ

Θάνατος καὶ φυγὴ καὶ πάντα τὰ δεινὰ φαινόμενα πρὸ ὀφθαλμῶν ἔστω σοι καθ' ἡμέραν, μάλιστα δὲ πάντων ὁ θάνατος· καὶ οὐδὲν οὐδέποτε οὔτε ταπεινὸν ἐνθυμηθῆσθαι οὔτε ἄγαν ἐπιθυμήσεις τινός.

queramos: por la divina chispa del libre albedrío, por nuestro poder decidir y obrar racionalmente dirigiendo nuestras acciones, todos los hombres somos iguales en posible riqueza moral.

108. El *estratego* era un alto dirigente de algunas ciudades griegas en el sistema administrativo del Imperio romano. Como si dijéramos el gobernador. También puede significar *general*.

109. *Magistrado o senador*.

110. *Diatr.*, IV, 1, 148 ss.

111. Cfr. *Diatr.*, IV, 4, 39; 6, 9.

112. Cfr. nota 40.

Diatr., I, 25, 28-29: «Sobre todo, recuerda aquello: que nosotros mismos nos metemos en apuros y en torturas, esto es, nuestros pareceres nos atormentan y angustian. Porque, ¿qué es el ser insultado? Ponte ante una piedra e insultala: ¿qué harás con ello? Pues como uno escuche cual una piedra, ¿de qué le sirven sus palabras al insultador? En cambio, si este se basa en la debilidad del insultado, entonces sí que consigue algo». Y cfr. IV, 11, 7-9: «¿Qué hay en las

tratego,¹⁰⁸ ni pritano¹⁰⁹ o cónsul,¹¹⁰ sino libre. Y para esto sólo hay un camino: el de menospreciar las cosas que no dependen de nosotros.¹¹¹

CAPÍTULO XX

[*Ningún ultraje pueden inferirnos los demás, sino sólo nosotros con nuestras opiniones erróneas*]

Recuerda que no es el que insulta o el que golpea quien ultraja, sino la opinión que enjuicia¹¹² estas acciones como ultrajantes. Por lo tanto, cuando alguien te irrite, sábetete que tu juicio te ha irritado. Así que, en los primeros momentos, procura no ser cautivado por la engañosa fantasía, pues, una vez hayas ganado tiempo y dilación,¹¹³ más fácilmente serás dueño de ti.¹¹⁴

CAPÍTULO XXI

[*Hay que pensar a diario en la muerte*]

La muerte, el destierro y todas las cosas que parecen terribles tenlas ante los ojos a diario, pero la que más de todas la muerte,¹¹⁵ y nunca darás cabida en tu ánimo a ninguna bajeza ni anhelarás nada en demasía.¹¹⁶

acciones del alma que la vuelvan sórdida e impura? Nada sino sus perversos, desacertados juicios. O sea que: impureza del alma, pareceres torpes; pureza, en cambio, formación de pareceres como es debido. Pura es el alma que tiene opiniones cuales han de ser; sola ella es, en efecto, en sus propias acciones clara e inmaculada». Cfr. III, 9, 2: «Pues la causa de todo obrar es la enjuiciación (τὸ δογμα, "la creencia, el parecer resultante del juzgar")».

113. Cfr. nota 5.

114. O te dominarás.

115. Cfr. notas 25 y 72 (*Diatr.*, II, 1, 36-39).

116. *Diatr.*, I, 4, 24-27. Era proverbial entre los griegos lo de Μηδὲν ἄγαν (Nada en demasía).

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΚΒ

Εἰ φιλοσοφίας ἐπιθυμῆς, παρασκευάζου αὐτόθεν ὡς καταγελασθησόμενος, ὡς καταμωκησομένων σου πολλῶν, ὡς ἐρούντων ὅτι «Ἄφνω φιλόσοφος ἡμῖν ἐπανελήλυθε» καὶ «Πόθεν ἡμῖν αὕτη ἡ ὄφρυσ;» Σὺ δὲ ὄφρυν μὲν μὴ σχῆς· τῶν δὲ βελτίστων σοι φαινομένων οὕτως ἔχου, ὡς ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεταγμένος εἰς ταύτην τὴν χώραν· μέμνησό τε διότι, ἐὰν μὲν ἐμμείνης τοῖς αὐτοῖς, οἱ καταγελῶντές σου τὸ πρότερον οὐτοί σε ὕστερον θαυμάσονται, ἐὰν δὲ ἠττηθῆς αὐτῶν, διπλοῦν προσλήψῃ καταγέλωτα.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΚΓ

Ἐὰν ποτέ σοι γένηται ἔξω στραφῆναι πρὸς τὸ βούλεσθαι ἀρέσαι τινί, ἴσθι ὅτι ἀπώλεσας τὴν ἔνστασιν. Ἄρκου οὖν ἐν παντὶ τῷ εἶναι φιλόσοφος. Εἰ δὲ καὶ δοκεῖν βούλει, σαυτῷ φαίνου καὶ ἱκανόν ἔστι.*

* Creo preferible leer aquí ἱκανόν ἔστι, tal como lo leyó Simplicio (*ad loc.*) y lo adoptan varios editores.

117. O si deseas esforzarte por ser sabio, es decir, virtuoso y, por ende, libre y feliz.

118. O también: ¡Inopinadamente se nos ha vuelto filósofo!, con lo que puede que se haga referencia, a la vez, a un retorno físico del tal a su tierra, a su país de origen; pues a quienes decidían hacerse filósofos se les solía aconsejar que abandonaran por algún tiempo su terruño y su familia, para mejor romper con el apego a sus viejas costumbres, cariños y aficiones (cfr. *Diatr.*, III, 16, 11).

119. O con la convicción de haber sido destinado (cfr. Platón, *Critón*, 46 b). Hoy diríamos: con plena conciencia de tu vocación de filósofo; el concepto de vocación o llamada requiere un previo conocimiento de que Dios nos habla y, por consiguiente, de que el Logos divino es a la vez Palabra y Persona. A ello no habían llegado aún todos los estoicos, pero en Epicteto hay ya muy notables vislumbres (cap. VII, [el que llama] y cfr. nota 51).

120. A Epicteto mismo así le había pasado (cfr. *Diatr.*, II, 12, 17-25).

121. Las burlas de cuando te vieron comenzar y las que te ha-

CAPÍTULO XXII

[Al filósofo no han de apartarle del bien obrar las murmuraciones y befas del vulgo]

Si deseas dedicarte a la filosofía,¹¹⁷ estáte dispuesto desde ahora mismo a ser ridiculizado y burlado por muchos, que dirán más o menos: «¡De repente se nos volvió filósofo!»,¹¹⁸ y «¿De dónde nos vendrá esta altivez?». Tú, por tu parte, no tengas altivez y atenté a lo que mejor te parezca, [actuando] como destinado por Dios precisamente para este puesto.¹¹⁹ Piensa que, si perseveras en los mismos propósitos, quienes antes se reían de ti, éstos después te admirarán;¹²⁰ mientras que, si fueres vencido por ellos, recibirás doble irrisión.¹²¹

CAPÍTULO XXIII

[Sé de veras filósofo, sin querer andar pareciéndolo]

Si alguna vez llegas a volverte hacia lo externo¹²² por querer agradar a alguien,¹²³ sábetete que habrás perdido el rumbo acertado.¹²⁴ Conténtate, pues, en toda circunstancia, con ser filósofo. Y si también quieres parecerlo, parécetelo a ti mismo y basta.¹²⁵

rán al verte desistir de tu empeño a resultas de sus chanzas, y éstas aún serán peores.

122. O a disiparte, a verterte o perderte por entre las cosas del mundo: τὸ ἔξω (las cosas exteriores [cfr. *Diatr.*, III, 2, 16-19; Platón, *Apolog.*, 26 e, 27 c-d; Plotino, III, 2, 15]). En definitiva, volverte hacia lo externo equivale a abandonar lo que emprendiste, a dejar de querer ser filósofo (cfr. Séneca, *Epist.*, LXXII, 72, 3: «No hay demasiada diferencia entre abandonar la filosofía e interrumpirla»).

123. No sólo las burlas ajenas —cfr. cap. anterior—, sino también el tratar de complacer a quien te solicite para ocupaciones incompatibles con el cultivo de tu interioridad y de la virtud puede apartarte del cumplimiento de tus propósitos filosóficos.

124. Hoy diríamos: habrás sido infiel a tu vocación de filósofo (cfr. nota 119).

125. Pero a ti mismo sólo te lo podrás parecer de veras si en ver-

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΚΑ

1. Οὐτοί σε οἱ διαλογισμοὶ μὴ θλιβέτωσαν « Ἄτιμος ἐγὼ βιώσομαι καὶ οὐδεὶς οὐδαμοῦ. » Εἰ γὰρ ἡ ἀτιμία ἐστὶ κακόν, οὐ δύνασαι ἐν κακῷ εἶναι δι' ἄλλον, οὐ μάλ-
λον ἢ ἐν αἰσχυρῷ. Μὴ τι οὖν σὸν ἐστὶν ἔργον τὸ ἀρχῆς
τυχεῖν ἢ παραληφθῆναι ἐφ' ἐστίασιν; οὐδαμῶς. Πῶς
οὖν ἐτι τοῦτ' ἐστὶν ἀτιμία; πῶς δὲ οὐδεὶς οὐδαμοῦ
ἔση, ὅν ἐν μόνοις εἶναι τινα δεῖ τοῖς ἐπὶ σοί, ἐν οἷς
ἔξεστί σοι εἶναι πλείστου ἀξίῳ;
2. Ἀλλὰ σοὶ οἱ φίλοι ἀβοήθητοι ἔσονται. Τί λέγεις τὸ
ἀβοήθητοι; οὐχ ἔξουσι παρὰ σοῦ κερμάτιον; οὐδὲ
πολίτας Ῥωμαίων αὐτοὺς ποιήσεις; τίς οὖν σοὶ εἶπεν,
ὅτι ταῦτα τῶν ἐφ' ἡμῖν ἐστὶν, οὐχὶ δὲ ἀλλότρια ἔργα;
τίς δὲ δοῦναι δύναται ἐτέρῳ, ἢ μὴ ἔχει αὐτός;
3. —Κτῆσαι οὖν, φησὶν, ἵνα ἡμεῖς ἔχωμεν.

dad lo eres: a tu propia conciencia no la engañarás. Y si ante ella, ante *ti mismo*, puedes juzgarte filósofo auténtico, ¿qué te importan las opiniones de los demás acerca de si lo eres o no? Cfr. Séneca: «Nada quiero hacer yo por lo que piensen otros de mí, sino todo únicamente para estar a bien con mi conciencia» (*Epist.*, XCVII, 15; *De ben.*, III, 1, 4; *De clem.*, I, 13, 3; *Phaedra*, 162). (*Bona conscientia: De ben.*, II, 33, 3; IV, 12, 4; *Epist.*, XXIII, 7; XLIII, 5; *De clem.*, I, 1, 1.) (Cfr. Pohlenz, I, p. 317; II, p. 158.)

¡Qué distinta esta profunda y sincera convicción de lo que significa y exige el ser de veras *filósofo*, y la banalización, cuando no prostitución, que hoy padecemos, de este término, convertido en vulgarísima moneda de cambio en la feria de las vanidades! (cfr. *Diatr.*, IV, 8, 23: el ejemplo de Sócrates).

126. Epicteto contrapone aquí —como lo hace constantemente— nuestro personal e intransferible poder decisorio a la impotencia de los demás respecto a nuestro libre querer: nadie conseguirá que yo delinca o sea malo como yo no quiera.

127. *O ni tampoco en lo feo* (o en lo torpe, en el vicio). Μόνον το καλὸν ἀγαθόν (SVF, III, 29-37, 310): «Sólo lo bello es bueno». Para los estoicos, las acciones que corresponden a la naturaleza humana y a la ley racional, al orden del cosmos, son καλὰ (bellas), mientras que las que quebrantan ese orden y son contrarias a la naturaleza son παρὰ φύσιν (malas), κακὰ (torpes) y αἰσχυρά (feas). (Cfr. Estobeo, *Eclogae*, 138, 140.)

128. *Todavía*: ¡a pesar de cuanto llevamos ya dicho y en lo que

CAPÍTULO XXIV

[*Atenerse a lo que depende de nosotros es ser verdaderamente útil a nosotros mismos, a nuestros familiares y amigos y a la patria*]

1. No te contristen razonamientos así: «Me pasaré la vida despreciado y no seré nadie en ninguna parte». Porque si la falta de honores es un mal, no puedes hallarte en el mal por obra ajena,¹²⁶ no más que en lo feo.¹²⁷ ¿Acaso es acción tuya el haber sido elegido para un cargo público o el ser invitado a un banquete? ¡De ningún modo! ¿Cómo, pues, todavía¹²⁸ es esto la falta de honores? Y ¿qué es eso de que no serás nadie en ninguna parte tú que sólo debes ser alguien en las cosas que dependen de ti, en las cuales te es posible ser digno de la mayor consideración?
2. Pero tus seres queridos estarán desamparados. ¿A qué llamas tú *desamparados*? ¿No recibirán de ti un céntimo?¹²⁹ ¿Ni les harás ciudadanos romanos?¹³⁰ ¿Y quién te ha dicho a ti que sean estas cosas de las que dependen de nosotros y no, más bien, obras ajenas? Pero ¿quién puede darle a otro lo que no tiene él mismo?
3. —Adquiere, pues —dice—,¹³¹ para que nosotros tengamos.

se supone que venimos ejercitándonos! Aquí y en la tres líneas siguientes se le hace un reproche al principiante: «¿Aún andas así?».

129. Literalmente, *una monedilla* (cfr. *Diatr.*, III, 2, 8: *dinerillo*).

130. El título de *ciudadano romano* le daba a su poseedor muchos privilegios y ventajas sociales, por lo que era muy codiciado. En la época de Epicteto aún no eran *cives romani* todos los hombres libres del Imperio, como lo serían, en virtud de un decreto, algún tiempo después. Pero el título podía adquirirse, ya mediante influencias ya comprándolo, o como premio a ciertos merecimientos públicos en el ámbito civil o en el militar. Un procedimiento rápido consistía en venderse como esclavo a un ciudadano romano, que, a continuación, con la *emancipatio*, confería también la ciudadanía romana al reciente liberto (cfr. P. Garnsey, *Status and Legal Privilege in the Roman Empire*, Oxford, 1970).

131. Aquí es ya otro el que *dice*, no el que estaba ahora dialogando con Epicteto. Éste pasa bruscamente a otro diálogo. En el de

—Εὶ δύναμαι κτήσασθαι τηρῶν ἑμαυτὸν αἰδήμονα καὶ πιστὸν καὶ μεγαλόφρονα, δείκνυε τὴν ὁδὸν καὶ κτήσομαι. Εὶ δ' ἔμὲ ἀξιοῦτε τὰ ἀγαθὰ τὰ ἑμαυτοῦ ἀπολέσαι, ἵνα ὑμεῖς τὰ μὴ ἀγαθὰ περιποιήσησθε, ὁρᾶτε ὑμεῖς, πῶς ἀνισοί ἐστε καὶ ἀγνώμονες. Τί δὲ καὶ βούλεσθε μάλλον; ἀργύριον ἢ φίλον πιστὸν καὶ αἰδήμονα; Εἰς τοῦτο οὖν μοι μάλλον συλλαμβάνετε καὶ μὴ, δι' ὧν ἀποβαλῶ αὐτὰ ταῦτα, ἐκεῖνά με πράσσειν ἀξιοῦτε.

4. «Ἄλλ' ἢ πατρίς, ὅσον ἐπ' ἐμοί,» φησὶν, «ἀβοήθητος ἔσται.»

—Πάλιν, ποίαν καὶ ταύτην βοήθειαν; στοὰς οὐχ ἔξει διὰ σὲ οὔτε βαλανεῖα; καὶ τί τοῦτο; οὐδὲ γὰρ ὑποδήματα ἔχει διὰ τὸν χαλκέα οὐδ' ὄπλα διὰ τὸν σκυτέρα· ἱκανὸν δέ, ἐὰν ἕκαστος ἐκπληρώσῃ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον. Εἰ δὲ ἄλλον τινὰ αὐτῆ κατεσκευάζεις πολίτην πιστὸν καὶ αἰδήμονα, οὐδὲν ἂν αὐτὴν ὠφέλεις;

—«Ναί.»

—Οὐκοῦν οὐδὲ σὺ αὐτὸς ἀνωφελὴς ἂν εἴης αὐτῆ.

hace un momento su interlocutor se quejaba de no poder amparar a sus seres queridos; a este otro supuesto interlocutor, que más bien le solicita como amigo, le responderá Epicteto a continuación. Estos *cortes* o *pasos bruscos* se deben, seguramente, a que el texto del *Manual* lo compuso Arriano a base de porciones recortadas o entresacadas de la más extensa redacción de las *Diatribas*.

132. *Injustos* por querer que el sabio sacrifique sus bienes a cambio de nada; *imprudentes* por desear como bienes cosas que no lo son.

133. De la virtud o las virtudes no suele hablar mucho Epicteto, por no darlas de barato con palabrerías y conceptualizaciones (cfr. *Diatribas*, III, 16, 7); pero entre ellas considera muy importante la magnanimidad (*megalopsykhia* o *megalophrosyne*: II, 5; 16, 41; I, 9, 32; I, 12, 30), citándola junto a la *andreía* también. Y, en general, para Epicteto, la virtud es la *ciencia del vivir* (ἐπιστήμη τοῦ βίου [IV, 1, 63]). De ahí que parezca mejor traducir aquí por *cualidades*, aunque con igual sentido. Las otras dos que ha citado son el respeto o la honestidad (αἰδημοσύνη; αἰδήμων [modestia, reserva, pudor, respeto; respetuoso, honesto, etc.]) y la fidelidad (πίστις; πιστός). (Cfr. Pohlenz, I, p. 335 y II, p. 165.) Αἰδώς y πίστις van a menudo juntas, como constituyendo las dotes principales del buen amigo y del buen ciudadano; ambas son la base de la personalidad moral (IV, 1, 161; 13; 5, 14; I, 28, 23; II, 4, 2; 10, 18; 22, 20; IV, 4, 10).

—Si puedo adquirir conservándome a la vez respetuoso, fiel y magnánimo, muestra el camino y adquiriré. Pero si pretendéis que yo pierda mis propios bienes para que vosotros os hagáis con lo que no son bienes, ¡ved cuán inicuos sois e imprudentes!¹³² Y además, ¿qué preferís? ¿El dinero, o un amigo leal y honesto? Más vale, por tanto, que me ayudéis a serlo y no pretendáis que haga aquellas cosas por las que perdería estas mismas cualidades.¹³³

4. —«Pero la patria, en cuanto de mí depende —dice—, quedará desamparada.»

—Una vez más, ¿a qué amparo te refieres? ¿No tendrá por tu medio¹³⁴ pórticos ni termas? ¿Y qué importa eso?¹³⁵ Pues tampoco tiene zapatos por medio del herrero, ni armas por medio del zapatero, sino que basta con que cada cual cumpla su propia tarea.¹³⁶ Y si tú le proporcionas algún otro ciudadano leal y respetuoso, ¿en nada sirves de utilidad [a la patria]?

—«Sí [que le sirvo].»

—Pues entonces, tampoco tú mismo le habrás sido inútil.¹³⁷

134. Los ricos contribuían, en ocasiones con largueza, a costear la construcción y el mantenimiento de los edificios y monumentos públicos; venía a ser como una obligación y como algo de lo que podían ufanarse.

135. Para el filósofo, que ha de ir al fondo de las cosas, a lo verdaderamente importante, ¿qué pueden significar esas obras públicas, por grandiosas que sean, si no son cometido suyo?

136. «¿Haciendo yo qué cosas quisiera que me cogiese la muerte? Pues, sin duda, haciendo algo humano, benéfico, de pública utilidad, generoso. Pero, si no puede cogermme haciendo tan grandes cosas, al menos eso sí, ejerciendo la interior libertad que me ha sido dada, corrigiéndome yo mismo, perfeccionando mi poder de usar las fantasías, trabajando por la imperturbabilidad, desempeñando del mejor modo posible mi particular oficio y, si tan afortunado fuere, alcanzando inclusive el tercer estadio de la perfección, el de estar seguro de hacer juicios certeros» (*Diatr.*, IV, 10, 12-13).

137. Al sabio estoico le corresponde ante todo ser útil a sí mismo y a la humanidad, que es su verdadera patria: el mundo entero. Si además le es útil a la *patria chica*, al lugar de su nacimiento, me-

—«Τίνα οὖν ἔξω,» φησί, «χώραν ἐν τῇ πόλει;»
 —Ἦν ἂν δύνη φυλάττων ἅμα τὸν πιστὸν καὶ αἰδή-
 μονα. Εἰ δὲ ἐκείνην ὠφελεῖν βουλόμενος ἀποβαλεῖς
 ταῦτα, τί ὄφελος ἂν αὐτῇ γένοιτο ἀναιδῆς καὶ ἄπιστος
 ἀποτελεσθεῖς;

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΚΕ

1. Προετιμήθη σοῦ τις ἐν ἐστιάσει ἢ ἐν προσαγο-
 ρεύσει ἢ ἐν τῷ παραληφθῆναι εἰς συμβουλίαν; εἰ μὲν
 ἀγαθὰ ταῦτά ἐστι, χαίρειν σε δεῖ, ὅτι ἔτυχεν αὐτῶν ἐ-
 κείνος· εἰ δὲ κακὰ, μὴ ἄχθου, ὅτι σὺ αὐτῶν οὐκ ἔτυ-
 χες· μέμνησο δὲ, ὅτι οὐ δύνασαι μὴ ταῦτα ποιῶν πρὸς
 τὸ τυγχάνειν τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν τῶν ἴσων ἀξιούσθαι.
 2. Πῶς γὰρ ἴσον ἔχειν δύναται ὁ μὴ φοιτῶν ἐπὶ θύ-
 ρασι τινὸς τῷ φοιτῶντι; ὁ μὴ παραπέμπων τῷ παρα-
 πέμποντι; ὁ μὴ ἐπαινῶν τῷ ἐπαινοῦντι; Ἄδικος οὖν
 ἔση καὶ ἄπληστος, εἰ μὴ προἰέμενος ταῦτα, ἀνθ' ὧν
 ἐκεῖνα πιπράσκειται, προῖκα αὐτὰ βουλήσῃ λαμ-
 βάνειν.

—
 jor que mejor. Pero su razón, partícula del Logos universal, sólo es-
 tará a tono con éste mostrándose *ciudadano del mundo*. Y se mos-
 trará así haciéndose precisamente sabio, honesto, leal, virtuoso: con
 sólo cumplir su propia tarea, su propio oficio de ser humano, ya no
 le habrá sido inútil a la patria.

138. O *leal* y *honrado* (αἰδήμονα [respetuoso, con vergüenza; ho-
 nesto, pudoroso; discreto y reverente]). (Cfr. nota 133.)

139. Es decir, *una vez destruida tu personalidad moral*. Puede co-
 legirse qué pensaría Epicteto de tantos falsarios y sinvergüenzas de
 hoy, que se encubren con el disfraz de *políticos* y aun con el de *pa-
 triotas* siendo sólo, en realidad, mezquinos embusteros y arribistas
 ávidos de poder y de fáciles enriquecimientos.

140. Lo mismo que hacen tantos otros yendo tras los bienes
 aparentes, tras las cosas exteriores; y de eso *mismo* que hacen y de
 lo que con ello logran va a dar algunos ejemplos a continuación. Lo
 de las *recompensas* encierra ironía. Literalmente dice: «No puedes ha-
 cerle merecedor [o digno] de iguales cosas», y así la frase es también
 irónica (cfr. *Diatr.*, IV, 6, 25).

—«Y ¿qué puesto —dice— tendré en la ciudad?»
 —El que puedas, mientras te mantengas a la vez fiel
 y discreto.¹³⁸ Pero si, queriendo serle útil, pierdes estas
 cualidades, ¿de qué le servirías una vez vuelto desver-
 gonzado y desleal?¹³⁹

CAPÍTULO XXV

[*Las honras y demás bienes externos no se obtienen
 gratuitamente*]

1. ¿Ha recibido alguien más honores que tú en un ban-
 quete o en una presentación pública o en el haber sido
 admitido a la asamblea deliberante? Si éstos son bie-
 nes, debes alegrarte de que aquél los obtuviera; y si
 males, no te apene que tú no los hayas obtenido. Y re-
 cuerda que, no haciendo lo mismo¹⁴⁰ por obtener las
 cosas que no dependen de nosotros, no puedes preten-
 der iguales recompensas.
 2. ¿Cómo puede, en efecto, obtener lo mismo quien no
 va a menudo a llamar a la puerta de alguien que quien
 sí que va?,¹⁴¹ ¿quien no corteja¹⁴² que quien corteja?,
 ¿quien no elogia que quien elogia? Serás, por tanto, in-
 justo e insaciable, si, no pagando el precio por el que
 tales cosas se venden, quieres poseerlas gratis.¹⁴³

—
 141. El clientelismo, las visitas incesantes, el solicitar a los po-
 derosos en sus casas y despachos son cosas de siempre.

142. Puede referirse así, a la vez, a los *cortejamientos* de nego-
 cios o *civiles* —séquitos, acompañamientos, comidas o cenas de tra-
 bajo que las llaman hoy, etc.— y también a los amorosos.

143. Evidentemente, todas esas cosas *cuestan* muchos trabajos
 y trasudores. Lo que no quiere decir que los valgan de veras. Pero tú,
 que quieres progresar en la filosofía y estás ya convencido de que por
 esas cosas exteriores no merece la pena esforzarse y has decidido no
 hacerlo, ¡será el colmo que las sigas deseando y que quieras obte-
 nerlas: que te parezca que gratis y sin esfuerzo sí que merecería la
 pena conseguir las! ¡Valiente filósofo nos saldrías!

3. Ἀλλὰ πόσου πιπράσκονται θρίδακες; ὀβολοῦ, ἂν οὕτω τύχη. Ἄν οὖν τις προέμενος τὸν ὀβολὸν λάβῃ θρίδακας, σὺ δὲ μὴ προέμενος μὴ λάβῃς, μὴ οἴου ἔλαττον ἔχειν τοῦ λαβόντος. Ὡς γὰρ ἐκεῖνος ἔχει θρίδακας, οὕτω σὺ τὸν ὀβολόν, ὃν οὐκ ἔδωκας.

4. Τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ἐνταῦθα. Οὐ παρεκλήθης ἐφ' ἐστίαςίν τινος; οὐ γὰρ ἔδωκας τῷ καλοῦντι, ὅσου πωλεῖ τὸ δεῖπνον· ἐπαίνου δ' αὐτὸ πωλεῖ, θεραπείας πωλεῖ. Δὸς οὖν τὸ διάφορον, εἴ σοι λυσιτελεῖ, ὅσου πωλεῖται. Εἰ δὲ κάκεινα θέλεις μὴ προίεσθαι καὶ ταῦτα λαμβάνειν, ἄπληστος εἶ καὶ ἀβέλτερος.

5. Οὐδὲν οὖν ἔχεις ἀντὶ τοῦ δεῖπνου; Ἔχεις μὲν οὖν τὸ μὴ ἐπαίνεσαι τοῦτον, ὃν οὐκ ἠθελες, τὸ μὴ ἀνασχέσθαι αὐτοῦ τῶν ἐπὶ τῆς εἰσόδου.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Κς

Τὸ βούλημα τῆς φύσεως καταμαθεῖν ἔστιν ἐξ ὧν οὐ διαφερόμεθα πρὸς ἀλλήλους. Οἶον, ὅταν ἄλλου παιδάριον κατεάξῃ τὸ ποτήριον, πρόχειρον εὐθύς λέγειν ὅτι «Τῶν γινομένων ἐστίν.» Ἴσθι οὖν, ὅτι, ὅταν καὶ τὸ σὸν κατεαγῇ, τοιοῦτον εἶναι σε δεῖ, ὅποιον ὅτε καὶ τὸ τοῦ ἄλλου κατεάγῃ. Οὕτω μετατίθει καὶ ἐπὶ τὰ μείζονα. Τέκνον ἄλλου τέθνηκεν ἢ γυνή; οὐδεὶς ἔστιν

144. Cfr. *Diatr.*, III, 24, 48. El óbolo, sexta parte de la dracma ateniense; *supongamos que a un óbolo* era como si dijésemos ahora *supongamos que a un duro*. Epicteto propone un precio muy bajo y habla precisamente de algo tan de poca monta como son las lechugas, para simbolizar con ello la mínima valía de las cosas exteriores.

145. Las lisonjas, zalamerías, etc.

146. Cfr. cap. XXXIII, 13. Respecto a los malos tratos, insolencias, etc. de los porteros, cfr. Séneca, *De const. sap.*, XIV.

147. Así pues, la naturaleza *piensa y quiere*. De fórmulas como ésta al *Deus sive Natura* de Spinoza hay poca diferencia. Y siendo en esencia la naturaleza, para los estoicos, el principio de la concordancia, de la paz y la armonía, el acuerdo o consenso universal será claro indicio de acierto, de verdad, de armónica racionalidad, mien-

3. Veamos: ¿A cuánto se venden las lechugas? Supongamos que a un óbolo.¹⁴⁴ Si alguien suelta el óbolo recibe las lechugas, y tú, que no lo sueltas, no las recibes; pero no creas tener menos que el que se las lleva. Pues así como aquél tiene las lechugas, así tú el óbolo que no has dado.

4. De la misma manera ocurre también en nuestro terreno. ¿No has sido invitado al banquete de alguien? Es porque no le has pagado al anfitrión el precio por el que vende su comida: la vende a cambio de lisonjas, a cambio de una atención servil. Da, pues, si te interesa, el importe por el que se vende. Pero, si quieres al mismo tiempo no soltar aquéllas¹⁴⁵ y recibir estas cosas, eres insaciable y necio.

5. ¿Es que no tienes nada en vez de esa comida? Pues tienes el no haber alabado a quien no querías y no haber sufrido las insolencias de los que custodian su entrada.¹⁴⁶

CAPÍTULO XXVI

[*Comportémonos en toda adversidad como si esta les sobreviniese a otros*]

El designio de la naturaleza se puede conocer partiendo de aquellas cosas en que no discordamos unos de otros.¹⁴⁷ Por ejemplo, cuando un esclavito de otro ha roto la copa, inmediatamente estamos dispuestos a decir: «Son cosas que suceden».¹⁴⁸ Sabe, por tanto, que también cuando se rompa la tuya deberás comportarte del mismo modo que cuando se rompió la del otro. Y aplica esto¹⁴⁹ aun a las cosas de más gravedad. ¿Ha muerto el hijo o la mujer de otro? Nadie hay que no

tras que los desacuerdos serán indicio de lo contrario (cfr. *Diatr.*, II, 11, y véanse las notas 303 y 304).

148. *O a cualquiera puede pasarle*, es decir: no tiene importancia.

149. Este precepto.

δς οὐκ ἂν εἶποι ὅτι «Ἀνθρώπινον.» Ἄλλ' ὅταν τὸ αὐτοῦ τινὸς ἀποθάνῃ, εὐθύς· «Οἶμοι, τάλας ἐγώ.» Ἐχρῆν δὲ μεμνήσθαι, τί πάσχομεν περὶ ἄλλων αὐτὸ ἀκούσαντες.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΚΖ

Ὡσπερ σκοπὸς πρὸς τὸ ἀποτυχεῖν οὐ τίθεται, οὕτως οὐδὲ κακοῦ φύσις ἐν κόσμῳ γίνεται.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΚΗ

Εἰ μὲν τὸ σῶμά σου τις ἐπέτρεπε τῷ ἀπαντήσαντι, ἡγανάκτεις ἂν· ὅτι δὲ σὺ τὴν γνώμην τὴν σεαυτοῦ ἐπιτρέπεις τῷ τυχόντι, ἵνα, ἐὰν λοιδορησῆταί σοι, παραχθῇ ἐκείνη καὶ συγχυθῇ, οὐκ αἰσχύνῃ τούτου ἕνεκα;

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΚΘ

1. Ἐκαστοῦ ἔργου σκόπει τὰ καθηγούμενα καὶ τὰ ἀκόλουθα αὐτοῦ, καὶ οὕτως ἔρχου ἐπ' αὐτό· εἰ δὲ μή,

150. O *proprio es del ser humano*.

151. O, más literalmente, *de alguno mismo* (se sobrentiende: de los que así hablan).

152. O *una esencia del mal*, es decir: tampoco hay en el mundo, en toda la realidad, en la naturaleza de las cosas, un mal que tenga existencia propia (independiente de la libre voluntad humana). Cfr. *Diatr.*, I, 29, 1-4: «Esencia del bien, un determinado albedrío; del mal, un determinado albedrío. ¿Qué son entonces las cosas exteriores? Materias para el albedrío, tratando las cuales acertará su propio bien o mal. ¿Cómo acertará el bien? Si las materias no admira. Pues los pareceres acerca de las materias, cuando son rectos, hacen bueno el albedrío, mas si están torcidos o extraviados, malo. Esta ley la puso Dios y dice: Si algún bien quieres, tómalo de ti mismo». (Traducción de Jordán de Urrés.)

Ibid., I, 1, 17: «Debemos disponer lo mejor posible las cosas que de nosotros dependen, y usar de las demás según ellas son. ¿Y cómo son? Como Dios quiere». O sea: son buenas; pues Dios, la Razón Om-

diga: «Es el destino humano». ¹⁵⁰ Pero cuando muere el hijo de ese mismo, ¹⁵¹ al momento: «¡Ay de mí, qué desdichado soy!». Y, en cambio, habría que recordar que padecemos al oír que igual cosa les acaece a otros.

CAPÍTULO XXVII

[*El mal no existe*]

Así como no se coloca un blanco para desacertarlo, así tampoco se genera en el mundo una naturaleza del mal. ¹⁵²

CAPÍTULO XXVIII

[*Debe cuidarse más la mente que el cuerpo*]

Si alguien confiara el cuidado de tu cuerpo al primero en llegar, ¹⁵³ te indignarías; pero tú, que le confías tu propia mente a cualquiera, para que, si éste te insulta, sea aquella turbada y confundida, ¿no te avergüenzas de ello? ¹⁵⁴

CAPÍTULO XXIX

[*Antes de emprender cualquier acción hay que deliberar atentamente, en especial si se va uno a dedicar a la filosofía*]¹⁵⁵

1. De cada obra mira sus antecedentes y sus consecuencias, ¹⁵⁶ y sólo después empréndela. Si no, al co-

nosciente y Perfectísima, sólo quiere el Bien. *Mal* es, sólo, que los hombres usemos indebidamente nuestro albedrío y las demás cosas (cfr. Platón, *Rep.*, 379, B15-16, y A.A. Long, «The Stoic Theory of Evil», en *Philosophical Quarterly*, 18 [1968], 329-343).

153. O *a cualquiera que saliese al paso o que se presentara*.

154. Cfr. *Diatr.*, I, 25, 29.

155. Todo este capítulo es igual a *Diatr.*, III, 15, 1-13, con pocas variantes.

156. Esto es, considera sus condicionamientos, circunstancias,

τὴν μὲν πρώτην προθύμως ἤξεις ἄτε μηδὲν τῶν ἐξῆς ἐντεθυμημένος, ὕστερον δὲ ἀναφανέντων δυσχερῶν τινῶν αἰσχυρῶς ἀποστήσῃ.

2. Θέλεις Ὀλύμπια νικήσαι; Κἀγώ, νῆ τοὺς θεοῦ· κομψὸν γάρ ἐστιν. Ἀλλὰ σκόπει τὰ καθηγούμενα καὶ τὰ ἀκόλουθα καὶ οὕτως ἄπτου τοῦ ἔργου. Δεῖ σ' εὐτακτεῖν, ἀναγκοτροφεῖν, ἀπέχεσθαι πεμμάτων, γυμνάζεσθαι πρὸς ἀνάγκην, ἐν ᾧρα τεταγμένη, ἐν καύματι, ἐν ψύχει, μὴ ψυχρὸν πίνειν, μὴ οἶνον, ὡς ἔτυχεν· ἀπλῶς ὡς ἱατρῷ παραδεδωκέναι σεαυτὸν τῷ ἐπιστάτῃ. Εἶτα ἐν τῷ ἀγῶνι παρορύσσεσθαι, ἔστι δὲ ὅτε χεῖρα ἐκβαλεῖν, σφυρὸν στρέψαι, πολλὴν ἀφήν κατὰπειν, ἔσθ' ὅτε μαστιγωθῆναι, καὶ μετὰ τούτων πάντων νικηθῆναι.

3. Ταῦτα ἐπισκεψάμενος, ἂν ἔτι θέλῃς, ἔρχου ἐπὶ τὸ ἀθλεῖν· εἰ δὲ μὴ, ὡς τὰ παιδιά ἀναστραφήσῃ, ἃ νῦν μὲν παλαιστάς παίζει, νῦν δὲ μονομάχους, νῦν δὲ σαλπίζει, εἶτα τραγωδεῖ· οὕτω καὶ σὺ νῦν μὲν ἀθλητῆς, νῦν δὲ μονομάχος, εἶτα ῥήτωρ, εἶτα φιλόσοφος, ὅλη δὲ τῆ ψυχῇ οὐδέν· ἀλλ' ὡς πίθηκος πᾶσαν θέαν, ἦν ἂν ἴδῃς, μιμῆ καὶ ἄλλο ἐξ ἄλλου σοι ἀρέσκει. Οὐ γὰρ μετὰ σκέψεως ἤλθεσ ἐπὶ τι οὐδὲ περιοδεύσας, ἀλλ' εἰκῆ καὶ κατὰ ψυχρὰν ἐπιθυμίαν.

requisitos, etc., y sus posibles y probables efectos; en suma: sé prudente y precavido, reflexiona antes de actuar. (Se da por supuesto, claro está, que se trata de las obras o tareas de más importancia, de mayor duración o alcance, y no de las acciones de cada momento, aunque también para éstas sea aconsejable la circunspección. Quizás fuese mejor traducir aquí ἔργον por *negocio*, como lo hace Jordán de Urríes.)

157. Seguramente hay aquí broma e ironía por parte de Epicteto, que, viejo y baldado, no podía aspirar a esas *victorias* físicas. Por lo demás, la comparación de la ascesis filosófica con los certámenes atléticos, muy cara a los estoicos, llegaría a hacerse tradicional y común entre los cristianos como metáfora de la vida espiritual (cfr. san Pablo [1 Cor 9, 24-25] y el pasaje [11, 12] del Evangelio según san Mateo: «Al reino de los cielos se entra por la fuerza, y quienes a sí mismos se vencen lo arrebatan»).

158. O cuando ocurra, cuando venga en gana, a capricho.

mienzo irás animosamente, como nada preocupado de lo que se siga, pero luego, al ir apareciendo algunas dificultades, desistirás vergonzosamente.

2. ¿Quieres vencer en los juegos olímpicos? También yo, ¡por los dioses!, que es bonita cosa.¹⁵⁷ Mas considera los antecedentes y las consecuencias, y sólo después pon manos a la obra. Tendrás que someterte a disciplina, seguir un estricto régimen alimenticio, abstenerte de golosinas, ejercitarte quieras o no en la gimnasia a una hora fija, haga calor o frío, no beber refrescos ni vino al albur;¹⁵⁸ sencillamente, te tendrás que sujetar como al dictamen de un médico al de tu entrenador. Luego, en la lucha, el escarbar y arrojarse la arena,¹⁵⁹ dislocarse a veces una mano, torcerse un tobillo, tragar mucho polvo, ser tal vez azotado¹⁶⁰ y, después de todo eso, ser quizás vencido.

3. Tras haber considerado estas cosas, si todavía quieres, aplícate a ser atleta. Y, si no, te portarás como los chiquillos, que tan pronto juegan a luchadores de palestra como a gladiadores, ora a trompeteros y en seguida a comediantes: así también tú, ora vas a ser atleta, ora gladiador, después rétor, más tarde filósofo, pero con toda tu alma nada: imitas como el mono¹⁶¹ todo lo que ves y cada vez te gusta una cosa distinta. Porque a nada te llegaste con reflexión ni habiéndolo considerado en todos sus aspectos,¹⁶² sino al azar y con tibio deseo.¹⁶³

159. Como ardid de los combatientes, para contrarrestar lo resbaladizo del aceite con que se untaban o, también, para cegar al contrincante. Otros traducen aquí *cavar la arena con los dientes* (equivalente a *morder el suelo* o *morder el polvo*).

160. Quienes presidían los juegos ordenaban a veces que se azotara al atleta que cometía alguna falta.

161. Desde muy antiguo viene pareciendo indigno y degradante que un hombre se asemeje a un simio y se convierta en *mono de imitación*.

162. También decimos *darle muchas vueltas al asunto* queriendo significar que lo meditamos, que reflexionamos sobre él.

163. Ψυχρὰν ἐπιθυμίαν: deseo frío, sin calor, tibio (cfr. nota 1).

4. Οὕτω θεασάμενοί τινες φιλόσοφον καὶ ἀκούσαντες οὕτω τινὸς λέγοντος ὡς Εὐφράτης λέγει (καίτοι τίς οὕτω δύναται εἰπεῖν, ὡς ἐκεῖνος;), θέλουσι καὶ αὐτοὶ φιλοσοφεῖν.

5. Ἄνθρωπε, πρῶτον ἐπίσκεψαι, ὁποῖόν ἐστι τὸ πρᾶγμα· εἶτα καὶ τὴν σεαυτοῦ φύσιν κατὰμαθε, εἰ δύνασαι βαστάσαι. Πένταθλος εἶναι βούλει ἢ παλαιστής; Ἴδε σεαυτοῦ τοὺς βραχίονας, τοὺς μηρούς, τὴν ὀσφὺν κατὰμαθε. Ἄλλος γὰρ πρὸς ἄλλο πέφυκε.

6. Δοκεῖς, ὅτι ταῦτα ποιῶν ὡσαύτως δύνασαι ἐσθίειν, ὡσαύτως πίνειν, ὁμοίως ὀρέγεσθαι, ὁμοίως δυσαρεστεῖν;

Ἄγρυπνήσαι δεῖ, πονήσαι, ἀπὸ τῶν οἰκείων ἀπελθεῖν, ὑπὸ παιδαρίου καταφρονηθῆναι, ὑπὸ τῶν ἀπαντῶντων καταγελασθῆναι, ἐν παντὶ ἡττον ἔχειν, ἐν τιμῇ, ἐν ἀρχῇ, ἐν δίκῃ, ἐν πραγματίῳ παντί.

164. *Diatr.*, IV, 8, 4: «Ése [dicen] es filósofo. —¿Por qué? —Porque lleva capa y melena. —Y los charlatanes ¿qué llevan? [...] ¿Hay alguna otra profesión, como no sea la filosófica, a la que se la juzgue por la vestimenta y la melena y no por su materia y su finalidad? ¿Acaso la materia del filósofo es ése u otro atuendo que lleve? No, sino la razón. ¿Y es su finalidad el llevar capa? No, sino mantener recta la razón. ¿Cuáles sus principios? ¿Acaso los que regulan cómo crece la barba, cómo se puebla una cabellera? No, sino más bien los que rigen el recto razonar».

En la época de Epicteto, muchos filósofos, sobre todo los cínicos, se distinguían del resto de la gente (del vulgo, de los ἰδιῶται o ignorantes, no filósofos) adoptando un aire grave y severo, vistiendo siempre un pobre sayal y una oscura capichuela que les caracterizaban, y dejándose crecer, en muchos casos con desaliño, la barba y los cabellos.

165. Filósofo estoico de la época de Trajano. Fue adverso a Apolonio de Tiana. Plinio el Joven dejó dicho de él: «Euphrates, Syrus philosophus, est obvius et expositus et plenus humanitate quam praecipit [...] Disputat subtiliter, graviter, ornate; frequenter etiam Platonis illam sublimitatem et latitudinem effingit» (*Epist.*, I, 10). (Cfr. *Diatr.*, III, 15, 8; IV, 8, 17-20, y Marco Aurelio, X, 31.)

166. Parece medio disculpar, comprensivamente, Epicteto

4. Así algunos, en habiendo visto a un filósofo¹⁶⁴ y oído a alguien hablar como habla Eufrates¹⁶⁵ (aunque, ¿quién es capaz de hablar como él?),¹⁶⁶ quieren también ellos darse a la filosofía.

5. ¡Hombre!,¹⁶⁷ primero examina detenidamente cuál es el quehacer; luego estudia también tu propio natural, a ver si puedes con la carga. ¿Quieres competir en las cinco pruebas o luchar en la palestra? Mírate los brazos, los muslos, examina tus lomos. Porque cada uno nació para una cosa.¹⁶⁸

6. ¿Crees que haciendo esto¹⁶⁹ puedes comer igual, beber igual, encolerizarte igual, desazonarte igual?

Velar debes, trabajar con ahínco, apartarte de tus familiares,¹⁷⁰ soportar el desdén del joven esclavo,¹⁷¹ las burlas de cuantos te encuentres, ser postergado en todo, en honras, en magistraturas, ante los tribunales, hasta en el menor asunto.

a quienes se dejaron conquistar en seguida —y, en apariencia al menos, con toda sinceridad— *para la filosofía*, por la embelesadora elocuencia de Eufrates. Pero también lleva sutil ironía este inciso.

167. Apelación cargada, sin duda, de cierta ironía, entre la suficiencia y el desprecio; algo así como nuestra expresión ¡*pobre hombre!* si la empleamos con intención de desengañar, advertir y corregir a alguien.

168. Con esta frase lapidaria y la doctrina que resume, viene a ser Epicteto uno de los educadores que primero recomendaron examinar las dotes propias a la hora de elegir carrera: un lejano ascendiente de la *orientación profesional*; quizás se inspirara en este pasaje —y en *Diatr.*, III, 23— nuestro Juan Huarte de S. Juan para concebir su famosa obra *Examen de ingenios para las ciencias* (1575). («Dite primero quién quieres ser; luego, [...] haz lo que haces» [*Diatr.*, III, 23, 1].)

169. Es decir, dedicarte a la filosofía.

170. Cfr. nota 118.

171. O también *ser despreciado por la chiquillería*. Παιδάριον puede significar tanto «mozalbeta(s)» o «gente menuda» como, más en particular, el *esclavo joven*. Tal vez se aluda aquí a lo mismo que en la nota 65 (cfr. nota 69).

7. Ταῦτα ἐπίσκεψαι, εἰ θέλεις ἀντικαταλλάξασθαι τούτων ἀπάθειαν, ἐλευθερίαν, ἀταραξίαν· εἰ δὲ μὴ, μὴ προσάγαγε· μὴ ὡς τὰ παιδία νῦν φιλόσοφος, ὕστερον δὲ τελώνης, εἶτα ῥήτωρ, εἶτα ἐπίτροπος Καίσαρος. Ταῦτα οὐ συμφωνεῖ. "Ενα σε δεῖ ἄνθρωπον ἢ ἀγαθὸν ἢ κακὸν εἶναι· ἢ τὸ ἡγεμονικόν σε δεῖ ἐξεργάζεσθαι τὸ σαυτοῦ ἢ τὰ ἐκτός· ἢ περὶ τὰ ἔσω φιλοτεχνεῖν ἢ περὶ τὰ ἔξω· τοῦτ' ἔστιν ἢ φιλοσόφου τάξιν ἐπέχειν ἢ ἰδιώτου.

172. En resumen, *la felicidad del sabio* (cfr. notas 16 y 68).

173. No sigas pretendiendo ser filósofo, o no te nos acerques, no vengas a nosotros para que te adoctrinemos.

174. El *procurator Caesaris* era el administrador de las rentas imperiales en cada provincia del Imperio romano.

175. Literalmente, *no sinfonizan*: no se pueden armonizar, son discordantes. Mientras que «la virtud del dichoso y el libre curso de la vida sólo se da cuando se realiza todo teniendo en cuenta la *consonancia* del genio propio de cada uno con la voluntad del que gobierna el todo» (Dióg. Laerc., VII, 88).

176. Es decir: no serás ni hombre siquiera si no pasas de ser un chisgarabís, un chicharelo que se dispersa en mil cosas mariposeando por todas. Lo primero, en la armonía o consonancia de la personalidad, es que ésta sea *una* (cfr. Séneca: «*Magnam rem puta, unum hominem agere!*» [Epist., CXX, 22]; «*Aequalitas ac tenor vitae per omnia consonans sibi*» [Epist., XXXI, 7]). ¡Has de ser hombre de una pieza, hombre de carácter, y no un *veleta* voluble y veleidoso, un mequetrefe inconstante, tornadizo, que nunca sepa lo que quiere ni lo que debe hacer!

177. El *hegemonikón* es nuestro genuino *yo*; reside en el centro de nuestro pecho, en nuestro corazón, que es adonde nos señalamos al decir con firmeza *yo, sí, yo mismo* (Crisipo, SVF, II, 895) y, como es a la vez el principio o el poder del pensar (διάνοια) e idéntico al λόγος o razón-palabra, la *porción* rectora del alma, se le conoce también por estos términos o se le califica de *dianoëtikón*, *logistikón*, *logismós*, etc. Según los diferentes traductores, consta como *nuestro principio rector*, nuestro *principal*, la *parte dominante del alma*, etc. Es, pues, nuestro *hegemonikón* lo más digno y valioso que poseemos, el motor mismo de nuestra vida, el núcleo y el motor de nuestra in-

7. Reflexiona sobre ello: si quieres recibir, a cambio de tales cosas, la impasibilidad, la libertad, la tranquilidad del ánimo.¹⁷² Si no, no pases adelante;¹⁷³ no sea que, como los niños, hagas ahora de filósofo, después de recaudador de impuestos, luego de rétor, luego de procurador del César.¹⁷⁴ ¡Estas cosas no consueñan!¹⁷⁵ Un hombre has de ser, bueno o malo.¹⁷⁶ Tienes que cultivar o tu propio poder rector¹⁷⁷ o las cosas de fuera,¹⁷⁸ aplicar lo mejor de tu ingenio¹⁷⁹ a las cosas interiores o a las exteriores; esto es, ocupar un puesto de filósofo o uno de vulgar ignorante [de la filosofía].

terioridad, de nuestros pensamientos y deseos (cfr. Pohlenz, I, p. 87 y II, p. 51 [Z. 16]). «Dice Crisipo [...] que el *hēgemonikón* es lo más poderoso del alma, en lo que se originan las "imágenes mentales" (αἰ φαντασίαι) y los impulsos» (Dióg. Laerc., VII, 159). «La parte más elevada del alma es "lo hegemónico", lo que hace las fantasías, los asentimientos y las tendencias» (Plutarco, *Plac.*, IV, 21). (Cfr. E. Elorduy, I, pp. 111-113 y II, p. 405) [Esquemas y conceptos, voz ἡγεμονικόν]; véase, asimismo, A.J. Voelke, *op. cit.*, pp. 20-29, 41-45, 81-84, 121-122 y 163-164.) Es, por tanto, el *hēgemonikón* la sede, la clave o el principio de nuestra libertad e identificable, en sus principales aspectos y funciones, con la *prohairesis*.

El universo —conjunto de todas las divinidades, más los hombres, más las cosas creadas por aquéllas y por éstos— tenía también su supremo *pneuma* divino, el Zeus etéreo, cuyo *Hēgemonikón* (Alma-Razón del cosmos) lo situaban: Crisipo en el *éter purísimo* (SVF, II, 642-644), Cleantes en el sol (SVF, I, 499) y otros estoicos en otras partes del mundo: «La esencia de la divinidad sólo se nos presenta pura en el *hēgemonikón*, que el mundo, como todo ser viviente, ha de tener» (cfr. Pohlenz, I, p. 95). Procuremos no dañar el nuestro (cfr. cap. XXXVIII, nota 259).

178. τὰ ἔξω (cfr. nota 122).

179. φιλοτεχνεῖν: aplicarse con gusto a... o gustar de ocuparse en... o ingeniárselas de buena gana en... (cfr. *Diatr.*, II, 5, 21); φιλοτεχνία: maestría, amor a un arte, gusto en practicarlo.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Α

Τὰ καθήκοντα ὡς ἐπίπαν ταῖς σχέσεσι παραμετρεῖται. Πατήρ ἐστιν· ὑπαγορεύεται ἐπιμελεῖσθαι, παραχωρεῖν ἀπάντων, ἀνέχεσθαι λοιδοροῦντος, παίοντος. — «Ἄλλὰ πατήρ κακός ἐστι.» — Μή τι οὖν πρὸς ἀγαθὸν πατέρα φύσει ᾤκειώθης; ἀλλὰ πρὸς πατέρα. — «Ὁ ἀδελφὸς ἀδικεῖ.» — Τήρει τοιγαροῦν τὴν τάξιν τὴν σεαυτοῦ πρὸς αὐτόν· μηδὲ σκόπει, τί ἐκεῖνος ποιεῖ, ἀλλὰ τί σοὶ ποιήσαντι κατὰ φύσιν ἢ σὴ ἔξει προαίρεσις. σὲ γὰρ ἄλλος οὐ βλάψει, ἂν μὴ σὺ θέλῃς· τότε δὲ ἔση βεβλαμμένος, ὅταν ὑπολάβῃς βλάπτεσθαι. Οὕτως οὖν ἀπὸ τοῦ γείτονος, ἀπὸ τοῦ πολίτου, ἀπὸ τοῦ στρατηγοῦ τὸ καθήκον εὐρήσεις, ἔὰν τὰς σχέσεις ἐθίξῃ θεωρεῖν.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΛΑ

1. Τῆς περὶ τοὺς θεοὺς εὐσεβείας ἴσθι ὅτι τὸ κυριώτατον ἐκεῖνό ἐστιν, ὀρθᾶς ὑπολήψεις περὶ αὐτῶν

180. Según M. Guyau (*adnot. ad locum*), en Epicteto el vocablo *kathēkon* puede traducirse muy bien por *deber*. «No se ha advertido suficientemente —dice— que la distinción estoica entre *katóρθῶμα* o “deber propiamente dicho” (*officium perfectum*) y *kathēkon* o “conducta aprobable, conveniente” (*officium medium*) se ha desdibujado en Epicteto. *Κατόρθωμα* no aparece ni una sola vez en el *Manual*, donde siempre es reemplazado por *καθήκον*. En las *Diatribas*, sólo tiene el sentido usual, y no el técnico que tenía entre los primeros estoicos. Aquí, como en otros pasajes, Epicteto simplifica la terminología estoica, y debemos simplificarla con él.» (Cfr., para el significado de *καθήκον* según Zenón, lo que recoge Diógenes Laercio [VII, 107-110]. Y cfr. Cicerón, *De finibus*, III, 17, 58; Estobeo, *Eclogae*, 158 y *Diatr.*, III, 2, 4.)

181. Σχέσις (correlación) es el πρὸς τίνον ἔχειν (haberse respecto a algo de alguna manera); es algo relacional, pero no relativo en el sentido predicamental aristotélico (cfr. Elorduy, I, pp. 206-208 y 284), sobre todo para lo que atañe a la personalidad humana.

182. Ὁκειοῦσθαι: familiarmente, acostumbrarse, habituarse, unirse íntimamente; pas.: ser puesto en relación con, ser unido a. Según Elorduy (II, 80, 90, 409), es un concepto de oriundez semítica.

CAPÍTULO XXX

[*Los deberes y las relaciones sociales*]

Los deberes,¹⁸⁰ en general, se miden por las relaciones naturales.¹⁸¹ Es el padre: está preceptuado atenderle, mostrarle deferencia en todo, soportarle repriendas y golpes. — «Pero es un mal padre.» — ¿Acaso fuiste unido íntimamente¹⁸² por la naturaleza a un padre bueno? No, sino sólo a un padre. — «Mi hermano comete injusticia.» — Conserva tú, sin embargo, la disposición propia de ti respecto a él y no mires qué hace, sino qué has de hacer tú para que tu voluntad decida¹⁸³ de acuerdo con la naturaleza. Pues a ti no te dañará otro como tú no quieras, y solamente serás perjudicado cuando juzgues que se te perjudica.¹⁸⁴ De este modo, por tanto, hallarás lo que se exige¹⁸⁵ del vecino, del ciudadano, del general, si te acostumbras a observar las relaciones naturales.

CAPÍTULO XXXI

[*En qué consiste la auténtica piedad religiosa*]

1. De la piedad para con los dioses,¹⁸⁶ sabe que lo más importante es tener acerca de ellos opiniones rec-

(Cfr. Dióg. Laerc., VII, 85; Cicerón, *De finibus* III, 5, 16: «Placet his [scil. “stoicis”] [...] simul atque natum sit animal [...] ipsum sibi conciliari et commendari ad se conservandum et ad suum statum ea quae conservantia sunt eius status diligenda, alienari autem ab interitu iisque rebus quae interitum videantur afferre»; Séneca, *Epist.*, CXXI, 17-18.) Voelke (*op cit.*, p. 51) resume bien: «[...] le stoïcisme fait dériver la moralité d’une tendance primordiale présente chez tous les êtres animés, l’*oikeiōsis* ou appropriation de chacun à son être propre» (cfr. *Diatr.*, II, 10, 7; además, Pohlenz, I, pp. 336-337).

183. Cfr. notas 24 y 38. *Diatr.*, I, 15; III, 18, 3.

184. Cap. I, 3 y cap. V.

185. Se sobrentiende que como deber o como lo que a su naturaleza de tal (*vecino*, *ciudadano* o lo que fuere) le corresponde.

186. Oscila Epicteto entre el uso de Θεός, en singular o, como

ἔχειν, ὡς ὄντων καὶ διοικούντων τὰ ὅλα καλῶς καὶ δικαίως, καὶ σαυτὸν εἰς τοῦτο κατατεταχέναι, τὸ πεί-

aquí, θεοί (τοὺς θεοὺς, en plural). Este segundo empleo es, en el *Manual*, lo más frecuente (cfr. caps. I, 3; XXIX, 2; XXXI, 1, 4; XXXII, 2; LIII, 3); otras veces alude a la divinidad sin nombrarla (caps. VII, X y XXII).

Según Pohlenz (I, p. 338): «Als Stoiker bekennt er [Epiktet] den Glauben an den der Welt immanenten Gott, der als Geist alles gestaltet. Er hält die alte Definition fest, der Kosmos sei ein Gebilde aus Göttern und Menschen, nur dass er für die Götter den Singular "Gott" einsetzt. Er spricht von den "Werken der Physis" und stellt götliches und natürliches Gesetz gleich. Trotzdem trägt seine Religiosität einen ganz neuen, persönlichen Charakter». (Cfr. *Diatr.*, II, 8, 2 [Dios como *nous* y *logos*].) Epicteto llama preferentemente Zeus a la divinidad a la que se dirige, y está convencidísimo de que se ha de creer que es en verdad el *Padre de todos los dioses y de los hombres* y que provee, con suma bondad, al bien de sus hijos. Cuando habla de Dios, este tiene rasgos enteramente personales (cfr. *Diatr.*, I, 3; 13, 3; 9, 6; III, 24, 15 ss. y Pohlenz, I, p. 339).

Respecto a la divinidad, «*in ambito pagano*, quella di Epitteto resta la posizione più avanzata che sia stata guadagnata», dice G. del Reale (*Introduzione*, p. 32, nota 57).

Sin embargo, por lo que atañe a la ética, convendrá tener en cuenta este aviso de M. Guyau (*adnot. ad loc.*): «On a souvent, depuis Pascal, représenté la doctrine d'Épictète comme une philosophie avant tout religieuse, qui faisait de la piété le premier devoir de l'homme, et considérait la morale comme un simple corollaire de la religion. C'est le contraire qui est vrai: [...] la connaissance de l'homme et de ses devoirs doit précéder la connaissance de Dieu et de ses attributs; la morale est le vrai principe de toute religion et de toute métaphysique. [...] Sur ce sujet, nous trouvons dans les *Fragments* d'Épictète recueillis par Stobée un passage négligé par les critiques, où la connaissance de la "nature du bien et du mal" est considérée comme indépendante des théories métaphysiques ou religieuses sur l'origine des choses. Les spéculations métaphysiques ou religieuses, loin d'être le fondement de la morale, ne semblent trouver, selon Épictète, leur fondement et leur raison d'être que dans ce précepte moral: "Connais-toi toi-même", c'est-à-dire: "Connais-toi dans ton origine et dans ta fin"».

J. Estobeo, *Eclogae*, II, 1, 31: «De Arriano, discípulo de Epicteto. A uno que cavilaba en torno al problema del ser: ¿Qué me importa a mí —dice [Epicteto]— si las cosas existentes están constituidas de átomos o de elementos homogéneos o de fuego y tierra? ¿Es que no basta con aprender a conocer la naturaleza del bien y del mal y los

tas,¹⁸⁷ como de que existen y que gobiernan el universo¹⁸⁸ con perfecta justicia,¹⁸⁹ y que a ti mismo a esto te han dispuesto,¹⁹⁰ a obedecerles a ellos y aceptar y seguir de

justos límites de los deseos y de las aversiones así como los de los impulsos y las repulsas, y, sirviéndose de tales medidas como de cánones, ordenar debidamente las cosas de la propia vida, dejando que sigan su curso las que están por encima de nosotros y que quizá sean inasequibles para la mente humana? Y si alguien supone que aun las más altas son comprensibles, ¿qué provecho se seguirá de comprenderlas? ¿No debe reconocerse, más bien, que es vano intento el de quienes presentan estas cosas como necesarias para el razonamiento del filósofo? —Pero ¿acaso, según esto, sobra también el precepto délfico "Conócete a ti mismo"? —¡Desde luego que no! —responde [Epicteto]—».

187. Cfr. *Diatr.*, I, 12, 4; III, 5, 9; 26, 29; IV, 7, 7.

Parece ser que Epicteto emplea aquí esta expresión ὀρθὰς ὑπολήψεις en el sentido de ὑγιᾶς λεγόμενα (como está en el primero de los textos de las *Diatr.* citados), o sea: opiniones-afirmaciones sanas, hechas con fundamento. Viene a equivaler, pues, en el lenguaje epicteteo, ὑμόληψις (*susceptio*) o bien a juicio o enjuiciación, formación de la opinión, en general, o bien ya —sobre todo con este calificativo de ὀρθὰς— a πρόληψις (*praesumptio*) y a κοινή δόξα (*communis opinio*). También Séneca en la creencia de que existe la divinidad equipara la δόξα con la πρόληψις (*Epist.*, CXVII, 6). Cfr. Elorduy, I, pp. 369-370. Sobre los dioses populares y la Estoa, cfr. Pohlenz, I, pp. 93-98).

188. «Para la Estoa, que también entiende —como Platón (libro X de las *Leyes*)— que Dios premia a los buenos y castiga a los malos, la solicitud divina no se ocupa en primer lugar de cada hombre individual, sino que es la Providencia, que ha dispuesto para lo mejor el Universo entero y continúa manteniéndolo así» (Pohlenz, I, p. 98).

189. En la expresión καλῶς καὶ δικαίως el primer miembro vale como maximizador u optimizador de lo que se significa con el segundo.

Crisipo definió la *dikaiosyne* diciendo que era «ἐπιστήμη ἀπονεμητικὴ τῆς ἀξίας ἐκάστω» (ciencia repartidora de lo que cada cual se merece, o a cada uno le corresponde). (SVF, III, 262; Cicerón, *Nat. deor.*, III, 66-76.)

190. O te han establecido (*sc.* sobre la tierra) del modo más apto para... Pues los estoicos no pensaban que la divinidad impusiese al hombre el obedecerla, sino que le daban la libertad de hacerlo, aunque, eso sí, sólo realizaría él plenamente su naturaleza racional y sería sabio y feliz aviniéndose gustoso a los designios divinos. «Lo que

θεσθαι αὐτοῖς καὶ εἶκειν πᾶσι τοῖς γινομένοις καὶ ἀκολουθεῖν ἐκόντα ὡς ὑπὸ τῆς ἀρίστης γνώμης ἐπιτελούμενοις. Οὕτω γὰρ οὐ μέμψη ποτὲ τοὺς θεοὺς οὔτε ἐγκαλέσεις ὡς ἀμελούμενος.

2. Ἄλλως δὲ οὐχ οἷόν τε τοῦτο γίνεσθαι, ἐὰν μὴ ἄρης ἀπὸ τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν καὶ ἐν τοῖς ἐφ' ἡμῖν μόνοις θῆς τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν. Ὡς, ἂν γέ τι ἐκείνων ὑπολάβῃς ἀγαθὸν ἢ κακόν, πᾶσα ἀνάγκη, ὅταν ἀποτυγχάνῃς ὧν θέλεις καὶ περιπίπτῃς οἷς μὴ θέλεις, μέμψασθαι σε καὶ μισεῖν τοὺς αἰτίους.

3. Πέφυκε γὰρ πρὸς τοῦτο πᾶν ζῶον τὰ μὲν βλαβερὰ φαινόμενα καὶ τὰ αἰτία αὐτῶν φεύγειν καὶ ἐκτρέπεσθαι, τὰ δὲ ὠφέλιμα καὶ τὰ αἰτία αὐτῶν μετιέναι τε καὶ τεθηπέναι. Ἀμήχανον οὖν βλάπτεσθαι τινα οἰόμενον χαίρειν τῷ δοκοῦντι βλάπτειν, ὥσπερ καὶ τὸ αὐτῇ τῇ βλάβῃ χαίρειν ἀδύνατον.

4. Ἐνθεν καὶ πατῆρ ὑπὸ υἱοῦ λοιδορεῖται, ὅταν τῶν δοκούντων ἀγαθῶν εἶναι τῷ παιδὶ μὴ μεταδιδῶ· καὶ

sucede por necesidad —dicen los estoicos— no es como lo que se hace por fuerza. El suceso es lo que acontece por la consecuencia (ἀκολουθία) de las causas» (SVF, II, 280, 1 ss).

191. Γνώμη como *designio, proyecto, resolución, pensamiento rector* se encuentra con frecuencia en los clásicos (por ejemplo, en Tucídides, 8, 90; como *intención* en Herodoto, 3, 119; etc.); como *inteligencia o mente* es la «facultad de juzgar rectamente lo que conviene» (Aristóteles, *Eth. Nic.*, 6, 11).

192. Advuértase que los *dioses* (de la nota 186) ya se han singularizado aquí en *una* Inteligencia Perfectísima: Zeus, Logos o Razón Soberana, Bondad esencial, etc. (Cfr. Dióg. Laerc., VII, 147: «La divinidad es un viviente inmortal, discursivo, perfecto o inteligente en su felicidad, incapaz de todo mal, previsor del cosmos y de lo que hay en el cosmos; no es, desde luego, antropomorfo, pero es el artífice de todo en general, y es una parte de él la que lo penetra todo, la cual es calificada con diversos apelativos según sus facultades [...]» [traducción de Elorduy y Pérez Alonso, II, p. 350].)

193. Este pasaje es mera aplicación de la doctrina expuesta en todo el cap. I y en los caps. II, 2, y V.

194. Cfr. Séneca, *Epist.*, LXV, 11-14. («La explicación de Séneca [...] ofrece en forma muy resumida un esquema de la evolución genética del sistema estoico de las causas desde Zenón. [...] doctrina de criterios profundamente arameos, saturada de religiosidad vi-

buen grado todos los acaecimientos, como producidos por designio¹⁹¹ de la inteligencia perfectísima.¹⁹² Por que opinando de este modo no harás nunca reproches a los dioses ni clamarás acusándoles cual si te hubiesen abandonado.

2. Pero, por otro lado, no es posible lograr esto como no quites de las cosas que no dependen de nosotros y no pongas sólo en las que de nosotros dependen el bien y el mal.¹⁹³ Pues como supongas buena o mala alguna de aquéllas, es del todo inevitable que, cuando no obtengas las que quieres y te tropieces con las que no quieres, hagas reproches y odies a los causantes.¹⁹⁴

3. En efecto, todo ser animado tiende por naturaleza¹⁹⁵ a rehuir y evitar las cosas que parecen nocivas y sus causas, y, por el contrario, a buscar y apegarse a¹⁹⁶ las provechosas y sus causas. Es, pues, imposible que alguien, creyéndose perjudicado, se alegre de lo que piensa que le perjudica, así como también es imposible alegrarse por el daño mismo.¹⁹⁷

4. De ahí que hasta un padre sea injuriado por su hijo cuando no le da a éste alguno de los que se estima ser bienes; y esto es lo que hizo enemigos entre sí a Poli-

talista, donde lo cósmico y lo divino se combinan sin identificarse en el todo universal» [Elorduy, I, p. 151].

195. «Dicen [los estoicos] que la primera tendencia del ser vivo es a conservarse a sí mismo, por la conciliación que consigo realiza la naturaleza desde el principio; según dice Crisipo en el libro primero *Sobre los fines*, afirmando que lo más íntimo a todo ser viviente es su propia constitución y el simultáneo percatarse de ella [...]» (Dióg. Laerc., VII, 85). (Cfr. Elorduy, I, p. 81 [sobre la aristotelizante interpretación ciceroniana en *De fin.*, III, 5].)

196. *Diatr.*, I, 22, 14: «ἐγὼ γὰρ πέφυκα πρὸς τὸ ἐμὸν συμφέρον» (yo, en efecto, por naturaleza propendo a mi interés). (*Ibid.*, II, 22, 15; IV, 5, 30.)

197. Pues «la naturaleza no da incitaciones pervertidas [o: la naturaleza (sólo) proporciona fundamentaciones irreversibles] y la felicidad [la alegría, la dicha] consiste en la virtud, que es como un alma hecha para que se logre la armonía [el equilibrio] de la vida toda entera» (Dióg. Laerc., VII, 89). «El viviente discursivo [el hombre] se descarria [se pervierte] unas veces por las verosimilitudes de los afanes externos y otras a causa de la presión de sus íntimos» (*ibid.*).

Πολυνείκην καὶ Ἐτεοκλέα τοῦτ' ἐποίησε πολεμίους ἀλλήλοισι τὸ ἀγαθὸν οἴεσθαι τὴν τυραννίδα. Διὰ τοῦτο καὶ ὁ γεωργὸς λοιδορεῖ τοὺς θεοὺς. Διὰ τοῦτο ὁ ναύτης, διὰ τοῦτο ὁ ἔμπορος, διὰ τοῦτο οἱ τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα ἀπολλύντες. Ὅπου γὰρ τὸ συμφέρον, ἐκεῖ καὶ τὸ εὐσεβές· ὥστε, ὅστις ἐπιμελεῖται τοῦ ὀρέγεσθαι ὡς δεῖ καὶ ἐκκλίνειν, ἐν τῷ αὐτῷ καὶ εὐσεβείας ἐπιμελεῖται.

5. Σπένδειν δὲ καὶ θύειν καὶ ἀπάρχεσθαι κατὰ τὰ πάτρια ἐκάστοτε προσήκει, καθαρῶς, καὶ μὴ ἐπισεσυρμένως μηδὲ ἀμελῶς, μηδὲ γε γλίσχρως μηδὲ ὑπὲρ δύναντιν.

198. Por lo que estos dos hijos de Edipo, disputándose el reino de Tebas, perecieron en combate fratricida (cfr. *Iliada*, IV, 377, y Esquilo, *Los siete contra Tebas*). A Epicteto debía de haberle impresionado mucho esta historia legendaria de los dos hermanos, que fueron hijos incestuosos de la que también era su propia abuela, Yocasta, pues se refirió al caso repetidas veces (véase *Diatr.*, II, 22, 13, y IV, 5, 29). Es significativo que de las varias versiones tradicionales de la leyenda aceptara él la más optimista y menos *antinatural*; la más *monstruosa* era la de que ya en el seno de su madre-abuela los dos hermanos, odiándose, luchaban el uno contra el otro. Véase el primero de los pasajes recién citados de las *Diatr.*: «Eteocles y Polinice ¿no eran de la misma madre y del mismo padre? ¿No se habían criado juntos, no se habían besado muchas veces? [...]». Y atribuyendo aquí también, como en nuestro pasaje del *Manual*, su posterior desavenencia y su pelear a sola la *ambición de la tiranía* (en lo que cita Epicteto de memoria unos versos de la *Alcestes* de Eurípides), está claro que nuestro filósofo consideraba que lo criminal de ambos hermanos nada tenía que ver con una presunta *monstruosidad* que se debiera a su incestuosa concepción, a que fuesen un fruto malo de la naturaleza —cosa esta absurda para los estoicos (cfr. cap. XXVII)—, sino que sólo provino de su errónea opinión respecto a una cosa *indiferente* como lo es, de suyo, la realeza.

199. En modo alguno se ha de entender esto en un sentido crasamente utilitarista, como si Epicteto quisiera decir que hay que ser piadoso por interés. Sino, más bien, dentro del contexto de toda la doctrina estoica sobre la virtud, que en el hombre sólo se consigue con el pleno desenvolvimiento y la plena actuación de la razón, o, lo que es lo mismo, obrando y pensando en total acuerdo y armonía —en *conveniencia con*— la Naturaleza-Logos-Dios. Así, la *piEDAD*

nice y Eteocles, el considerar un bien la realeza.¹⁹⁸ Por esto también maldicen a los dioses tanto el labrador como el navegante o el mercader y quienes pierden las mujeres y los hijos. Porque donde está lo conveniente, allí también lo piadoso.¹⁹⁹ De manera que quien se cuida de desear y aborrecer según se debe, en eso mismo se cuida a la vez de la piedad religiosa.²⁰⁰

5. En cuanto al hacer libaciones y ofrecer sacrificios y primicias, conviene seguir en toda ocasión las costumbres patrias,²⁰¹ actuando con pureza²⁰² y no remolona²⁰³ ni negligentemente, ni tampoco con mezquindad, ni [gastando] más de lo que se puede.²⁰⁴

equivale a la *conveniencia* integral, a la plenitud del ὁμολογεῖν τῇ φύσει καὶ τῷ θεῷ.

200. Repítese con esto, amplificándolo ahora acerca del recto desear y aborrecer (cfr. cap. II), lo recién afirmado en la sentencia precedente (véase Séneca, *Epist.*, XCV, 47-50).

201. O *los ritos del país*. Epicteto preceptúa, pues, atenerse a las tradiciones y a lo establecido para las celebraciones religiosas. Sobre cómo evolucionó en esto Zenón, cfr. Pohlenz, I, p. 98: «Als Zenon in seiner noch stark vom Kynismus beeinflussten Politeia die ideale menschliche Gemeinschaft zeichnete, erklärte er den äusseren Götterkult für zwecklos, da er nie an die Majestät der Gottheit heranreichte. Später hat er sich praktisch mit Selbstverständlichkeit dem Herkommen angeschlossen, und seine Schule ist ihm darin gefolgt».

Y cfr. Jenofonte, *Memorables*, IV, 3: «Me apena, Sócrates, que a nadie veo que le agradezca suficientemente a la Divinidad sus beneficios. —No te atormentes por eso, Eutidemo. Sabes lo que responde el oráculo de Delfos a los que le interrogan sobre la manera de honrar a los dioses: "Seguid las leyes de vuestro país". Ahora bien, la ley de todos los países es que cada cual sacrifique según sus medios. ¡No hay manera mejor ni más piadosa de honrar a los dioses que la que ellos mismos nos prescriben!».

202. En las condiciones de pureza exigidas por las leyes religiosas, como, por ejemplo, sin haber tocado inmediatamente antes un cadáver, sin haber comido determinadas viandas, habiendo hecho las abluciones prescritas, etc. y, sobre todo, con pureza de intención: honesta y piamente (cfr. Platón, *Crátilo*, 405 b).

203. O *como a rastras, a regañadientes*.

204. O *con derroche, con despilfarro*.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΛΒ

1. Ὄταν μαντικῆ προσίης, μέμνησο, ὅτι, τί μὲν ἀποβήσεται, οὐκ οἶδας, ἀλλὰ ἡκεις ὡς παρὰ τοῦ μάντεως αὐτὸ πευσόμενος, ὅποιον δέ τι ἐστίν, ἐλήλυθας εἰδώς, εἴπερ εἰ φιλόσοφος. Εἰ γάρ ἐστὶ τι τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν, πᾶσα ἀνάγκη μῆτε ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι μῆτε κακόν.

2. Μὴ φέρε οὖν πρὸς τὸν μάντιν ὄρεξιν ἢ ἐκκλισιν, μηδὲ τρέμων αὐτῷ πρόσει, ἀλλὰ διεγνωκῶς ὅτι πᾶν τὸ ἀποβησόμενον ἀδιάφορον καὶ οὐδὲν πρὸς σέ, ὅποιον

205. *Diatr.*, II, 7, 1: «Por recurrir inoportunamente a la adivinación, muchos dejamos de atender muchos deberes» (todo el cap. II, 7, versa sobre esta temática).

Para los estoicos, la mántica o adivinatoria es una actividad mediante la cual el hombre puede sacar provecho de la previsión divina; es «la facultad de conocer, observar y explicar las señales que nos envían los dioses». Esta facultad puede y debe ser desarrollada por los hombres mediante una cuidadosa observación y un esmerado análisis de todos los signos, con una técnica sistemática, de la que por lo menos los rudimentos se hallan esparcidos por doquier. De este modo se justifica, para la Estoa, tanto la mántica natural aplicada a los sueños y a las inspiraciones —explicable por la afinidad del alma humana con el *logos* divino—, como el arte mántica, que descubre la voluntad de los dioses observando el palpar de las víctimas sacrificiales y el vuelo de las aves, o por otros medios (cfr. Cicerón, *De divinatione*, SVF, 1.187-1.216, y Pohlenz, I, pp. 106-108).

206. *O cómo, cuál.*

207. A tenor de toda la doctrina y todos los preceptos que se han venido dando en las anteriores páginas de este *Manual*.

208. Ἀδιάφορον (neutro, indiferente [para la moralidad]): según los estoicos, lo que no contribuye ni a la felicidad-libertad ni a la infelicidad-servidumbre: «Los “indiferentes” se han de entender en doble sentido: por un lado, cuantos no contribuyen ni a la felicidad ni a la desdicha, como son la riqueza, fama, salud, fuerza y otras cosas semejantes, pues también es posible ser feliz sin ellas, dependiendo de si su uso es feliz o desdichado; por otra parte, se entienden por “indiferentes” las cosas que no excitan el impulso natural ni los centros vitales, como son el tener proporcionados los pelos de la cabeza o tenerlos en exceso, o bien el estirar un dedo o contraerlo, sin que se entiendan en este sentido los indiferentes primeros, pues ellos sí que excitan el impulso natural y los centros vitales [...] De los

CAPÍTULO XXXII

[Cómo hacer buen uso de la mántica]

1. Cuando acudas a la adivinatoria,²⁰⁵ recuerda que, por una parte, no sabes qué habrá de suceder, sino que vas al adivino para averiguarlo, mas, por otra parte, al ir, sabes ya de qué naturaleza²⁰⁶ ha de ser ese suceso, puesto que eres filósofo. Porque, si se trata de alguna de las cosas que no dependen de nosotros, es de todo punto necesario que no sea ello ni un bien ni un mal.²⁰⁷

2. No laves, por tanto, [al ir] al adivino, deseo ni aver-sión, ni tampoco te acerques a él temblando, sino con-vencido de que todo lo que haya de suceder es indife-rente²⁰⁸ y nada te atañe, pero, sea cual fuere, te será posible servirte de ello honestamente,²⁰⁹ y esto nadie en

indiferentes, unos son preferibles y otros rechazables; preferibles son los dotados de valía, rechazables los dotados de desprecio; llaman valía, por una parte, a un determinado apoyo para la vida humana equilibrada, el cual se da precisamente en todo bien [...] (Dióg. Laerc., VII, 104-105). (Cfr. Cicerón, *De fin.*, III, 16, 53; Estobeo, *Eclogae*, 142.)

Respecto a Epicteto, como observa Pohlenz: «[...] verlangte vor allem Klarheit über das Gute, nach dem jedes Lebewesen strebt, und liesz seine Schüler die herkömmliche Dreiteilung der Dinge in Güter, Übel und Adiaphora auswendig lernen. Aber er wuszte, dasz die relative Bewertung der “naturgemäszten Dinge” zu manchen Schwierigkeiten und Kompromiszlösungen innerhalb seiner Schule geführt hatte. Ihm selbst war jede Halbheit verhaszt. Die grosze Verbrecherin Medea war ihm sympathischer als die Lauen, die nichts mit ganzem Herzen tun, philosophische Grundsätze bekennen und nicht danach handeln. Daher bevorzugte er selbst eine Zweiteilung, die keine Mittelstufe vertrug» (Pohlenz, I, pp. 329-330). (Cfr. *Diatr.*, I, 27, 12; IV, 5, 30, y *Manual*, I. 1.)

Por descontado que, en los casos concretos de la práctica, también Epicteto tiene en cuenta las diferencias de valor entre los *adiaphora* y exige que se elijan los que sean más justos para la acción conveniente (*Diatr.*, II, 23, 6 y 23 ss.; IV, 3, 11; I, 2, 10 y 15). Sin embargo, para él sólo lo interior, las *obras del alma* (ἔργα ψυχῆς [IV, 11, 6; III, 21, 23]) tienen una ἀξία (dignidad, valía) absoluta (cfr. IV, 3; III, 10, 15, y Pohlenz, II, p. 162).

209. Véase la nota 127.

δ' ἂν ᾗ, ἔσται αὐτῷ χρήσασθαι καλῶς καὶ τοῦτο οὐ-
θεις κωλύσει. Θαρρῶν οὖν ὡς ἐπὶ συμβούλους ἔρχου
τοὺς θεοὺς· καὶ λοιπὸν, ὅταν τί σοι συμβουλευθῆ,
μέμνησο τίνας συμβούλους παρέλαβες καὶ τίνων πα-
ρακούσεις ἀπειθήσας.

3. Ἐρχου δὲ ἐπὶ τὸ μαντεύεσθαι, καθάπερ ἤξιου
Σωκράτης, ἐφ' ᾧν ἡ πᾶσα σκέψις τὴν ἀναφορὰν εἰς
τὴν ἔκβασιν ἔχει καὶ οὔτε ἐκ λόγου οὔτε ἐκ τέχνης
τινὸς ἄλλης ἀφορμαὶ δίδονται πρὸς τὸ συνιδεῖν το
προκείμενον· ὥστε, ὅταν δεῖσῃ συγκινδυνεῦσαι φίλῳ
ἢ πατρίδι, μὴ μαντεύεσθαι, εἰ συγκινδυνευτέον. Καὶ
γὰρ ἂν προεῖπῃ σοι ὁ μάντις φαῦλα γεγονέναι τὰ ἱερὰ,
δῆλον ὅτι θάνατος σημαίνεται ἢ πῆρωσις μέρους

210. Tajante afirmación de la libertad del humano albedrío (cfr. cap. I, 3).

211. Según Jenofonte, «Sócrates llamaba insensatos a quienes se imaginaban que todos los asuntos humanos dependían de la prudencia de los hombres, sin que los presidiese providencia alguna. Pero no encontraba menos estúpido y absurdo acudir a consultar los oráculos sobre cuestiones que los dioses nos han capacitado para resolver con nuestras propias luces: como si se les preguntara si hay que confiarle el carro a un auriga hábil o a uno torpe, y el barco a un buen o a un mal piloto. Tachaba de impiedad la manía de interrogar a los dioses acerca de lo que se puede conocer fácilmente, ya mediante el cálculo, ya mediante la medida o el peso. Aprendamos —decía— las cosas que los dioses nos han concedido saber, y recurramos al arte adivinatoria para enterarnos de lo que nos han ocultado: ellos se comunican con aquéllos a quienes quieren favorecer» (*Memorables*, I, 1).

212. Pero el recurrir a la adivinación iría siendo, con el tiempo, cada vez más desautorizado por el razonamiento, aunque en ninguna época faltan —como tampoco en la nuestra— muchedumbres crédulas e individuos ignorantes que pretenden conocer cosas futuras por medios adivinatorios. Ya un coetáneo de Arriano y que, como este, había sido oyente de Epicteto, el retórico y filósofo galo-romano Favorino, helenista y escéptico, autor entre otros escritos de un alegato Πρὸς Ἐπίκτητον en el que refutaba la gnoseología estoica, se pronunció así contra los astrólogos y adivinos: «Anuncian acontecimientos adversos o prósperos. Si anunciando lo próspero yerran, serás miserable por esperar en vano. Si dicen, aunque sin saberlo, la verdad, y esta no es cosa próspera, empiezas a ser miserable desde que te la dan a conocer, o sea, aun antes de serlo por disposición del

absoluto te lo impedirá.²¹⁰ Acude, por lo tanto, con confianza, como a pedir consejo a los dioses. Y después, cuando se te haya aconsejado algo, acuérdate de a quiénes tomaste por consejeros y a quiénes desoirás si te desmandas.

3. Y recurre a la adivinación, tal como lo recomendaba Sócrates,²¹¹ en aquellos casos en que toda la búsqueda haga referencia al resultado y ni por el razonamiento ni por otra arte alguna se den medios para conocer lo que se pretende.²¹² De modo que, cuando debas compartir algún peligro con un amigo o con la patria, no habrás de consultar al adivino si hay que compartir el peligro. Pues, si él te declara que las entrañas de las víctimas aparecen defectuosas,²¹³ es evidente que se anuncia muerte, o mutilación de alguna parte

Hado. Si te prometen ventura y esta ha de realizarse, habrá en ello dos inconvenientes: la expectación de tu esperanza te tendrá suspenso y te fatigará, y el fruto de tu futura alegría se verá desflorado por la larga espera. Por consiguiente, no hay que tratar con esos individuos que anuncian el porvenir». (Cfr. Aulo Gelio, XLVI, 19; Pohlenz, II, p. 147; puede verse mi trabajo «Manifestaciones parareligiosas» en el tomo III de la *Historia de las Religiones*, Barcelona, Marín, 1971, 285-347 [«La adivinación», 305-317].)

213. Estas declaraciones agoreras las hacían de oficio los arúspices (lat. *haruspex*, *-icis*), adivinos originariamente etruscos, cuyo nombre y etimología son inciertos. Aplicaban su arte a las víctimas inmoladas precisamente para la consulta (*hostiae consultoriae* [Macrobio, *Saturnalia*, III, 5, 1-4]); según el asunto de la consulta debía sacrificarse un animal de determinada especie, incluida la humana, v.gr. para los asuntos amorosos la paloma o la alondra; se creía que algunos animales eran más sensibles a la acción divina indicadora, como por ejemplo el gallo (Cicerón, *De divinat.*, II, 12), y que recibían el influjo de la deidad, a la que eran ofrecidos, en el momento de troceárseles, especialmente el hígado (*ibid.*, I, 52). Cicerón refiere como muy sabido que Catón el Censor solía decir que le extrañaba que un arúspice no se riese al ver a otro arúspice (*ibid.*, II, 24), y añade él por su parte: «Quota enim quaeque res evenit praedicta ab istis? aut si evenit quippiam, quid adferri potest, cur non casu id evenit?».

Pero a los estoicos les parecía mucho más absurdo que se hablara de casualidades (*casu*) que creer en la posibilidad de la adivinación.

τινὸς τοῦ σώματος ἢ φυγῆ· ἀλλ' αἰρεῖ ὁ λόγος καὶ σὺν τούτοις παρίστασθαι τῷ φίλῳ καὶ τῇ πατρίδι συγκινδυνεύειν. Τοιγαροῦν τῷ μείζονι μάντει πρόσεχε, τῷ Πυθίῳ, ὃς ἐξέβαλε τοῦ ναοῦ τὸν οὐ βοηθήσαντα ἀναπροσμένῳ τῷ φίλῳ.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΛΓ

1. Τάξον τινὰ ἤδη χαρακτηῖρα σαυτῷ καὶ τύπον, ὃν φυλάξεις ἐπὶ τε σεαυτοῦ ὦν καὶ ἀνθρώποις ἐντυγχάνων.
2. Καὶ σιωπῇ τὸ πολὺ ἔστω ἢ λαλεῖσθω τὰ ἀναγκαῖα

214. *Elige, prefiere, decide.*

215. Esto es, de Apolo. Se llamaba *Pitias* a las deidades que recibían culto en Pythō, antiguo nombre de la parte de la Fócida, situada al pie del monte Parnaso, donde Apolo habría dado muerte a la serpiente Pitón y donde estaba Delfos, con su templo consagrado al dios. *El Pitio* era, por antonomasia, el oráculo de Apolo en Delfos, el mismo al que acudiera en su día Sócrates, y *la Pitia*, la pitonisa, era la sacerdotisa que como *medium* transmitía la voz del dios.

216. Según Simplicio (*Coment. al Enkheiridion*), «se cuenta que dos amigos que iban de camino a Delfos fueron atacados por unos salteadores y que uno de los dos murió en la refriega, y el otro, que en vez de ayudarle se dio a la fuga, fue a consultar al oráculo. Pero Apolo le expulsó de allí diciéndole: “Estás impuro, ¡vete fuera de este lugar sagrado!”». También refiere algo así Eliano (*Var. Hist.*, III, 44).

217. *Sin demorarlo más* (cfr. cap. LI, 1).

218. *Una manera de ser; un estilo de vida propio, tuyo y constante.*

219. *Un tipo o modelo o plan fijo para tu comportamiento.*

220. Apelación, a la vez, al tribunal de la propia conciencia y al foro del ejemplo para con los demás (cfr. Séneca, *De benef.*, VII, 1, 7). Acto seguido, pasa a dictar unas cuantas reglas de conducta indispensables si se quiere ser filósofo o aspirar a la dicha de la sabiduría.

221. Καὶ equivale aquí a un *atque* latino (y ante todo, y en primer lugar). Que se preceptúe primeramente el silencio va de acuerdo con todas las tradiciones sapienciales, ascéticas y meditativas; así, Pitágoras, por ejemplo —según Aulo Gelio— «eos qui [...] idonei [...] recipiebant in disciplinam [...] iubebat tempus certum tacere, non omnes idem, sed alios aliud pro aestimato captu sollertiae: quinquennale, ut plurimum, erat silentium, neque quisquam minus quam biennium

del cuerpo, o destierro; pero la razón opta,²¹⁴ aun con estos inconvenientes, por ayudar al amigo y arrostrar peligros en defensa de la patria. Así pues, fíate del mayor adivino, del Pitio,²¹⁵ que echó del templo a uno que no acudió en defensa del amigo al que asesinaban.²¹⁶

CAPÍTULO XXXIII

[*Consejos varios para conducirse sabiamente*]

1. Fíjate ya desde ahora²¹⁷ un carácter²¹⁸ y un ideal de conducta,²¹⁹ al cual te mantendrás fiel ante ti mismo y cuando te halles entre los demás hombres.²²⁰
2. Para empezar,²²¹ haya de ordinario silencio, o há-

tacere solitus erat. Ubi res didicerant rerum omnium, ut quidam putant, difficillimas, ut alii, facillimas, tacere atque audire, tum potestas erat verba facere, et quaerere, quaeque audissent scribere et quae ipsi opinarentur expromere». (*Noctes Atticae*, lib. I, c. IX, 3-5.)

Esto mismo es lo que preceptúa el apóstol Santiago (1, 19): «Sea todo hombre presto y fácil para oír y tardo para hablar». El Eclesiastés advierte (3, 7): «Hay tiempo de callar y tiempo de hablar». El salmista pide (Sal 140, 3): «¡Poned, Señor, guarda a mi boca y puerta de discreción a mis labios!». E, igualmente, el Sabio (Ecc 22, 33): «¿Quién dará custodia a mi boca y pondrá sello en mis labios, para que no venga a caer por ellos y mi propia lengua me condene?».

Los estoicos apreciaron y recomendaron el silencio como medio de concentración y dominio de uno mismo, de distanciamiento de las cosas exteriores y de facilitación del recto y prudente decir.

Es, desde luego, el del silencio un requisito indispensable para lograr todos estos fines, y así lo acreditarían a lo largo de la historia los ejemplos, y aun hazañas, de tantos santos y personalidades religiosas e incluso órdenes y congregaciones enteras, que lo pusieron como base de su ascesis y mortificación: piénsese en los anacoretas (cfr. J. Lacarrière, *Les hommes ivres de Dieu*, París, Arthaud, 1961), en los cartujos..., por no hablar de los monjes budistas y de otras religiones. Entre los místicos y entre los teólogos *apofáticos* el silencio alcanza sublimidades simbólicas muy por encima, espiritualmente, de cuanto pudieran vislumbrar nunca los filósofos estoicos. «Car l'espace de l'esprit, là où il peut ouvrir ses ailes, c'est le silence», como escribiría Saint-Exupéry (*Citadelle*, 100). Y ya Plotino (*Enn.*, III, 8, 1-5) había declarado que «la naturaleza toda es silenciosa contemplación». (Cfr. Psalm. LXV, 2 [*Vulgata*], dirigiéndose al Altísimo:

καὶ δι' ὀλίγων. Σπανίως δέ ποτε καιροῦ παρακαλοῦντος ἐπὶ τὸ λέγειν λέξον μὲν, ἀλλὰ περὶ οὐδενὸς τῶν τυχόντων· μὴ περὶ μονομαχιῶν, μὴ περὶ ἵπποδρομιῶν, μὴ περὶ ἀθλητῶν, μὴ περὶ βρωμάτων ἢ πομάτων, τῶν ἑκασταχοῦ, μάλιστα δὲ μὴ περὶ ἀνθρώπων ψέγων ἢ ἐπαινῶν ἢ συγκρίνων.

3. "Ἄν μὲν οὖν οἶός τε ἦς, μετάγαγε τοῖς σοῖς λόγοις καὶ τοὺς τῶν συνόντων ἐπὶ τὸ προσῆκον. Εἰ δὲ ἐν ἀλλοφύλοις ἀποληφθεὶς τύχοις, σιώπα.

4. Γέλως μὴ πολὺς ἔστω μηδὲ ἐπὶ πολλοῖς μηδὲ ἀνειμένως.

5. "Ὀρκον παραίτησαι, εἰ μὲν οἶόν τε, εἰς ἅπαν, εἰ δὲ μὴ, ἐκ τῶν ἐνόητων.

6. Ἔστιάσεις τὰς ἕξω καὶ ἰδιωτικὰς διακροῦου· ἐὰν δέ ποτε γίνηται καιρὸς, ἐντετάσθω σοι ἡ προσοχή, μήποτε ἄρα ὑπορρυῆς εἰς ἰδιωτισμόν. "Ἴσθι γάρ, ὅτι, ἐὰν ὁ ἐταῖρος ἢ μεμολυσμένος, καὶ τὸν συνανατρι-

«Tibi silentium laus». Actualmente vale la pena leer, acerca del silencio: Max Picard, *Le monde du silence*, y J. Rassam, *Le silence comme introduction a la métaphysique* (véase, además, por ejemplo: K. Graf Dürkheim, *Hacia la vida iniciática: Meditar, por qué y cómo*, Bilbao, Mensajero, 1982 [«La práctica del silencio», 139]).

222. Los estoicos, guiándose en ello por los consejos y maneras de su fundador Zenón y como buenos herederos del profundo y casi oracular Heráclito, fueron siempre partidarios de la contención, la sobriedad y el laconismo, que concurrían también en la ideal *areté* espartana. El *hablar sólo lo necesario y con brevedad* se presta sobremedida al estilo sentencioso y lleno de retruécanos y paradojas característico de los estoicos y que influiría grandemente en nuestros conceptistas del siglo de oro (por ejemplo, en Gracián).

223. Cfr. *Diatr.*, III, 16, 1 ss. Sobre la discreción en el hablar, cfr. todo el capítulo 20 del bíblico *Eclesiástico*, doctrina afín.

224. O *hacia lo provechoso* (para el cultivo de la virtud, se sobrentiende). Algo así como el ignaciano «entrar con la dellosa para salir con la nuestra», consejo muy aprovechable si *la nuestra* es una temática de mayor calidad espiritual y orientada a hacer el bien.

225. O sea, entre quienes, por no ser ni querer ser filósofos —es decir, aspirantes a hombres de bien (hoy quizás diríamos: entre quienes no tengan ninguna buena voluntad de darse, ni siquiera mínimamente, a razones)—, no te comprenderán.

blese [sólo] lo necesario y con brevedad.²²² Raramente, empero, cuando la ocasión requiera hablar, habla, pero no de ninguna de las cosas de que se suele: no de combates singulares, ni de carreras de caballos, ni de atletas, ni de comidas o de bebidas, de lo que se habla por doquier; y, sobre todo, no hables de la gente reprimiendo o alabando o haciendo comparaciones.²²³

3. Si eres capaz, procura con tus razones que también las de quienes estén contigo se orienten hacia lo que conviene.²²⁴ Pero si te hallas aislado en medio de extraños,²²⁵ cállate.

4. La risa no sea mucha, ni por muchas cosas, ni sin contención.²²⁶

5. Evita el juramento, si se puede, del todo, y, si no, según lo permitan las circunstancias.²²⁷

6. Rehúye los convites de los de fuera²²⁸ y no filósofos; pero si alguna vez se hace oportuno [asistir a ellos], refuércese tu atención²²⁹ para que en ningún momento incurras en vulgaridad. Y ten en cuenta que, como el compañero se haya manchado, es forzoso que se man-

226. Los antiguos, y sobre todo los romanos, concedían más importancia que nosotros al *decorum*, a la dignidad en las actitudes y en el semblante, a la compostura y gravedad del porte. Todavía hoy, según en qué momentos o ambientes, se ha de cuidar, entre otras cosas, el modo de reírse, si no se quiere parecer zafio. Las risotadas, el desternillarse de risa, el carcajear con estruendo y sin freno, poniéndose o no en jarras, nunca han sido muestras de buena educación y arguyen gran falta de dominio (cfr. Séneca, *Epist.*, XXIII, y véase la deliciosa burla de Catulo (VI, 39): «Egnatius, quod candidos habet dentes, renidet usquequaque, [...]»).

227. El autor del bíblico *Eclesiástico*, que seguramente conocía también la doctrina estoica, dice de un modo similar (23): «No te habitúes a proferir juramentos [...] Hombre que mucho jura se llenará de iniquidades [...] El que jura en vano no está exento de culpa [...] Hombre de hablar vituperable no llegará en su vida a la sabiduría».

228. Los no pertenecientes al círculo de *aspirantes a la sabiduría*, o sea, los mismos *extraños* de la nota 225.

229. O *fíjese la atención*: estáte con el mayor cuidado.

βόμενον αὐτῷ συμμολύνεσθαι ἀνάγκη, κἄν αὐτὸς ὦν τύχη καθαρός.

7. Τὰ περὶ τὸ σῶμα μέχρι τῆς χρείας ψιλῆς παραλάμβανε, οἷον τροφάς, πόμα, ἀμπεχόνην, οἰκίαν, οἰκετίαν· τὸ δὲ πρὸς δόξαν ἢ τρυφήν ἅπαν περιέγραφε.

8. Περὶ ἀφροδισία εἰς δύναμιν πρὸ γάμου καθαρευτέον· ἀπτομένῳ δὲ ὦν νομιμὸν ἐστὶ μεταληπτέον. Μη μέντοι ἐπαχθῆς γίνου τοῖς χρωμένοις μηδὲ ἐλεγκτικὸς· μηδὲ πολλαχοῦ τὸ ὅτι αὐτὸς οὐ χρῆ, παράφερε.

9. Ἐὰν τίς σοι ἀπαγγεῖλῃ ὅτι ὁ δεῖνά σε κακῶς λέγει, μὴ ἀπολογοῦ πρὸς τὰ λεχθέντα, ἀλλ' ἀποκρίνου διότι «Ἦγνόει γάρ τὰ ἄλλα τὰ προσόντα μοι κακά, ἐπεὶ οὐκ ἂν ταῦτά μόνον ἔλεγεν.»

10. Εἰς τὰ θέατρα τὸ πολὺ παριέναι οὐκ ἀναγκαῖον. Εἰ δὲ ποτε καιρὸς εἴη, μηδενὶ σπουδάζων φαίνου ἢ σε-

230. Aviso contra las malas compañías, que mayormente podrán mancharnos, contaminarnos, contagiarnos, si son de individuos desaprensivos y viciosos y nosotros no nos precavemos y no evitamos su contacto, trato y aun proximidad.

231. Se recomienda, por tanto, no la indigencia o inopia (pobreza, escasez), sino la frugalidad: templanza, moderación prudente en la comida, bebida y otras cosas; pero quien quiera ser filósofo estoico deberá llevarla al límite del tomar sólo lo puramente necesario para el mantenimiento del cuerpo como mero sostén del alma, de la mente, del *hegemonikón*, que es, en definitiva, lo único importante (cfr. caps. XLI y XLVII). En esto el estoicismo representó, ya desde los comienzos, una especie de limpieza y moderadora reforma del que, por lo demás, fue una de las fuentes de su inspiración, el cinismo. Pues los cínicos se ganaron este nombre mismo de *perrunos* porque llevaban, adrede, una vida de perros callejeros, desvergonzadamente mísera e inmundada, contentándose, como quien dice, con mendrugos y harapos para no tener que depender de nadie y poder criticar a todos o *ladrar* contra los abusos y los convencionalismos. El exponente máximo del cinismo fue Diógenes de Sínope (cfr. cap. XV, al final). Fueron proverbiales el *plato de lentejas* y la austeridad de vida de Zenón (Pohlenz, I, p. 140).

232. Τρυφή puede significar también *bienestar, comodidad*; pero aquí tiene sentido peyorativo, como cuando se la citaba junto a la ἀκολασία (licenciosidad, desenfreno [por ejemplo, Platón, *Gorgias* 492 c]) o con la μαλθακία (flojez, sensualidad [*República*, 590 ab]).

233. Para los estoicos, el matrimonio y la educación de los hijos eran un deber cívico, y el adulterio un delito contra la colectividad humana. Musonio Rufo, el maestro de Epicteto, exigía una se-

che también quien con él se roza, por limpio que, de suyo, acaso sea.²³⁰

7. En lo que atañe al cuerpo, toma sólo lo de estricta necesidad,²³¹ ya se trate de alimentos, bebida, vestido, habitación o servidumbre. Y lo que lleve a ostentación o a molición²³² exclúyelo absolutamente.

8. En cuanto a los placeres venéreos, en lo posible hay que conservarse puro antes de la boda, y, al efectuar la unión, se ha de compartir el disfrute de los que es legítimo.²³³ Sin embargo, no te hagas importuno a quienes los suelen usar, ni te des a censurarlos y tampoco pregones por todas partes lo de que tú no los usas.²³⁴

9. Si alguien te hiciere saber que un individuo²³⁵ habla mal de ti, no te defiendas contra lo que se haya dicho, sino responde: «Pues ignora los demás defectos²³⁶ que hay en mí: de lo contrario no habría dicho sólo estos».

10. No es necesario frecuentar los espectáculos.²³⁷ Pero si alguna vez hay ocasión, por nadie muestres preocu-

vera moral sexual y sostenía que el matrimonio debería ser una perfecta comunión de vida psicofísica, una simbiosis en la que los cónyuges no supiesen de nada que fuese de uno solo de ellos y se emularan constantemente por ayudarse entre sí; la familia sólo alcanza su perfección mediante los hijos: «No hay procesión ni coro que ofrezca tan bello espectáculo como una guirnalda de niños en torno a sus progenitores y movidos del único deseo de intercambiar amor con amor» (fragmentos XII-XV; cfr. Pohlenz, I, p. 303). Epicteto mismo reprueba el adulterio (véase todo el cap. IV del lib. II de las *Diatr.*), y la teoría social platónica de la comunidad de mujeres (*Rep.*, V, 449 ss.), aprobada por Zenón y por Crisipo, sólo viene a aceptarla en cuanto sea compatible con la institución legal del matrimonio y haciéndola objeto de otras precisiones críticas (cfr. fragmento 15). Al filósofo le convendría más ser célibe (*Diatr.*, III, 22, 67).

234. O sea, en este terreno procura ser muy prudente, oportuno, tolerante y nada jactancioso de tu continencia: no suscites enfados ni, tampoco, malas interpretaciones.

235. Ὁ δεῖνα: un tal o fulano.

236. O, más literalmente, *los restantes males*.

237. «Nada hay tan nocivo para las buenas costumbres como la asistencia a cualquier espectáculo; porque entonces más fácilmente se insinúan los vicios alcahuetados por el placer», así dice Séneca (*Epist.*, VII; traducción de Lorenzo Riber).

αυτῶ, τοῦτ' ἔστι, θέλε γίνεσθαι μόνα τὰ γινόμενα, καὶ νικᾶν μόνον τὸν νικῶντα· οὕτω γὰρ οὐκ ἐμποδισθήσῃ. Βοῆς δὲ καὶ τοῦ ἐπιγελαῖν τινὶ ἢ ἐπὶ πολὺ συγκινεῖσθαι παντελῶς ἀπέχου. Καὶ μετὰ τὸ ἀπαλλαγῆναι μὴ πολλὰ περὶ τῶν γεγενημένων διαλέγου, ὅσα μὴ φέρει πρὸς τὴν σὴν ἐπανόρθωσιν· ἐμφαίνεται γὰρ ἐκ τοῦ τοιοῦτου ὅτι ἐθαύμασας τὴν θέαν.

11. Εἰς ἀκροάσεις τινῶν μὴ εἰκῆ μηδὲ ῥαδίως πάριθι· παριῶν δὲ τὸ σεμνὸν καὶ τὸ εὐσταθὲς καὶ ἅμα ἀνεπαχθὲς φύλασσε.

12. Ὅταν τινὶ μέλλῃς συμβαλεῖν, μάλιστα τῶν ἐν ὑπεροχῇ δοκούντων, πρόβαλε σαυτῶ τί ἂν ἐποίησεν ἐν τούτῳ Σωκράτης ἢ Ζήνων, καὶ οὐκ ἀπορήσεις τοῦ χρήσασθαι προσηκόντως τῷ ἐμπεσόντι.

13. Ὅταν φοιτᾷς πρὸς τινα τῶν μέγα δυναμένων, πρόβαλε, ὅτι οὐχ εὐρήσεις αὐτὸν ἔνδον, ὅτι ἀποκλεισθήσῃ, ὅτι ἐντιναχθήσονται σοὶ αἱ θύραι, ὅτι οὐ φροντιεῖ σου. Κἂν σὺν τούτοις ἐλθεῖν καθήκη, ἐλθὼν φέρε τὰ γινόμενα καὶ μηδέποτε εἴπῃς αὐτὸς πρὸς ἑαυτὸν ὅτι «οὐκ ἦν τοσούτου»· ἰδιωτικὸν γὰρ καὶ διαβεβλημένου* πρὸς τὰ ἐκτός.

* Prefiero, con Coray y con Ch. Turot, esta lectura en vez de διαβεβλημένον.

238. Cfr. *Diatr.*, III, 4 (el capítulo entero: «Contra un gobernante que indecorosamente tomó partido y se puso a gritar en el teatro»).

239. O *dejaste que la admiración de lo que veías te turbara el ánimo*. El sabio estoico no tenía que admirarse de nada: todo lo exterior debía serle indiferente; si no, perdería su independencia, su tranquilidad interior, su libertad (véase Dióg. Laerc., VII, 123).

Μηδὲν θαυμάζειν, *Nil admirari*, era una máxima atribuida a Pitágoras y adoptada por la mayoría de los filósofos (cfr. también el comienzo de una célebre *epistula* de Horacio [I, 6]: «Nil admirari prope res est una [...] solaque, quae possit facere et servare beatum» [No admirarse de nada es casi la sola y única cosa que puede hacer y conservar feliz (al hombre)]).

240. O *conferencias*, que diríamos hoy. (Sobre este tema véase todo el cap. XXIII del lib. III de las *Diatr.*, que, según Johannes Schweighäuser, está tratado *magna cum festivitate*.)

241. Es decir, mantente digno y discreto, sin que se te note el

parte sino por ti mismo, esto es, quiere que suceda sólo lo que sucede y que venza sólo el vencedor; porque así no tendrás tropiezo. Del gritar y del burlarte de alguien y del conmoverte mucho abstente por completo.²³⁸ Y una vez te hayas alejado no converses largamente sobre las cosas sucedidas, a no ser que conduzcan a tu enderezamiento; pues de tal proceder resulta evidente que te encalabraste admirando el espectáculo.²³⁹

11. A los recitales²⁴⁰ de algunos no vayas al acaso ni fácilmente. Y cuando asistas guarda gravedad y compostura, y trata, a la vez, de no dar muestras de desagrado.²⁴¹

12. Cuando pienses ir a reunirte con alguien, sobre todo si es de los que se consideran superiores, propóntele a ti mismo qué hubieran hecho en este caso Sócrates o Zenón,²⁴² y no te será difícil sacar buen provecho de lo que ocurra.²⁴³

13. Cuando vayas a visitar a alguno de los muy poderosos, imagina de antemano que no le encontrarás en casa, que se te impedirá entrar, que te darán con la puerta en las narices, que no hará ningún caso de ti. Y si, con todo, te conviene ir, ve y aguanta lo que suceda, y en ningún momento te digas que «No valía la pena». Pues es vulgar y típico del que está derramado hacia las cosas exteriores.²⁴⁴

cansancio, el fastidio o el aburrimiento, por más plúmbea o tediosa que pueda resultarte la sesión, y no te hagas el importuno.

242. Zenón de Citio, el fundador del estoicismo. Sus más inmediatos sucesores en la dirección de la escuela, Cleantes y Crisipo, serían, junto con él, los maestros más respetados y tenidos en cuenta por Epicteto para interpretar la doctrina estoica.

243. Según Séneca (*Epist.*, XI), lo mismo aconsejaba Epicuro: «[...] Hemos de escoger y poner siempre ante nuestros ojos a algún hombre virtuoso, para vivir como si él nos viese. Este es, mi caro Lucilio, un precepto de Epicuro, quien nos impone un custodia y un pedagogo, y no sin razón: gran parte de los pecados se evita, si los pecadores tienen testigo. Tenga nuestra alma a quien reverencie, con cuya autoridad haga más santa su más secreta intimidad. ¡Dichoso aquel que no ya con su presencia, sino con su recuerdo, causa enmienda y mejoría! ¡Dichoso quien puede venerar a alguien de tal modo que aun a su solo recuerdo se componga y ordene!».

244. Véase nota 122.

14. Ἐν ταῖς ὀμιλίαις ἀπέστω τὸ ἑαυτοῦ τινῶν ἔργων ἢ κινδύνων ἐπὶ πολὺ καὶ ἀμέτρως μεμνήσθαι. Οὐ γάρ, ὡς σοὶ ἡδύ ἐστι τὸ τῶν σῶν κινδύνων μεμνήσθαι, οὕτω καὶ τοῖς ἄλλοις ἡδύ ἐστι τὸ τῶν σοὶ συμβεβηκότων ἀκούειν.

15. Ἀπέστω δὲ καὶ τὸ γέλωτα κινεῖν. Ὀλισθηρὸς γὰρ ὁ τρόπος εἰς ἰδιωτισμὸν καὶ ἄμα ἱκανὸς τὴν αἰδῶ τὴν πρὸς σὲ τῶν πλησίον ἀνιέναι.

16. Ἐπισφαλὲς δὲ καὶ τὸ εἰς αἰσχρολογίαν προελθεῖν. Ὅταν οὖν τι συμβῆ τοιοῦτον, ἂν μὲν εὐκαιρὸν ᾖ, καὶ ἐπίπληξον τῷ προελθόντι· εἰ δὲ μὴ, τῷ γε ἀποσιωπήσαι καὶ ἐρυθριάσαι καὶ σκυθρωπάσαι δηλὸς γίνου δυσχεραίνων τῷ λόγῳ.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΛΔ

Ὅταν ἡδονῆς τινὸς φαντασίαν λάβῃς, καθάπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, φύλασσε σαυτὸν, μὴ συναρπασθῆς

245. Cfr. *Diatr.*, I, 25, 14-17: «[...] sálvense [en las conversaciones] el decoro y la justa correspondencia [...] Hay tipos demasiado serios y con mala baba, que a menudo se quejan: “Yo no puedo comer en casa de Fulano, para tener que aguantarle todos los días repitiendo cómo luchó él en Misia [...] o cómo escaló una colina [...]” Pues tú sopesa tales apreciaciones [...]. (Es decir, cuenta siempre con los demás para no abusar de su paciencia; hoy diríamos: ¡No seas pelmazo, ni *batallitas*.)

246. Cfr. nota 226. (Cfr. la doctrina afín de Clemente Alejandrino [*Paedag.*, I, 2, c. 5]: «Puesto que del pensamiento y de las costumbres emanan las palabras como de su fuente, no puede ser andar siempre diciendo palabras ridículas que no proceda de costumbres igualmente ridículas —porque “de la abundancia del corazón habla la boca” [Mat 12, 34]—, y así, el que habla palabras vanas y livianas y mueve a risa con chocarrerías da muestras de la vanidad y liviandad de su corazón».)

247. Algo muy similar practicaría otro gran educador, san Ignacio de Loyola (*Vida*, libro 5, c. 5): «[...] usaba mucho de este medio. Acontecía algunas veces, estando con él, descuidadamente caerse a alguno [...] alguna palabra [...] no tan a propósito o tan bien dicha [...] y luego [él, Ignacio] se mesuraba y se ponía con un sem-

14. En las conversaciones evita recordar muy a menudo y sin medida algunos de tus hechos o de los peligros por que pasaste. Pues el oír las cosas que te acontecieron no les agrada a los demás tanto como a ti el acordarte de tus peligros.²⁴⁵

15. Evita también el hacer reír. Es, en efecto, un modo de caer en lo que caracteriza al vulgo ignorante y, además, basta para que disminuya el respeto que te tienen los que están contigo.²⁴⁶

16. También es peligroso entrar en conversación obscena. Así que, cuando ocurra algo de este cariz, como haya ocasión favorable, reprende inclusive a quien la inició; y, si no, al menos con tu silencio, con tu rubor y con la severidad de tu expresión haz evidente que te desagrada lo que se está diciendo.²⁴⁷

CAPÍTULO XXXIV

[No dejarse llevar por las fantasías sin antes examinarlas convenientemente, en especial las que induzcan a darse al placer]

Cuando recibas la fantasía²⁴⁸ de algún placer, exactamente lo mismo que respecto a las otras, guárdate de ser agarrado y cautivado²⁴⁹ por ella. Espérete a ti el

blante severo [...] de manera que con sólo verle conocían los demás si había habido falta, y quedaba avisado y corregido el que se descuidaba» (cit. con leves variantes, P. Alonso Rodríguez, *Ejercicio de perfecc...*, parte 2.^a, trat. 2, c. 10).

248. Cfr. nota 17.

249. O *arreatado y estrujado*. El verbo συναρπάζεσθαι expresa lo que sólo con esas duplicaciones de verbos acierto a expresar en castellano, pues implica significaciones de *rapto con violencia, arrebatamiento y confusión en un abrazo en el que se es a la vez víctima*: tránsito de imágenes-vivencias cinético-eróticas muy apropiadas para describir precisamente el peligro que la fantasía hedonística entraña. Y en tal aviso, al decir que a ésta, a la de un placer, se la ha de considerar igual que a las otras, se desautoriza a Epicuro, que identificaba placer y bien.

ὕπ' αὐτῆς· ἀλλ' ἐκδεξάσθω σε τὸ πρᾶγμα, καὶ ἀναβολὴν τινα παρὰ σεαυτοῦ λάβε. Ἐπειτα μνήσθητι ἀμφοτέρων τῶν χρόνων, καθ' ὃν τε ἀπολαύσεις τῆς ἡδονῆς, καὶ καθ' ὃν ἀπολαύσας ὕστερον μετανοήσεις καὶ αὐτὸς σεαυτῷ λοιδορήσῃ· καὶ τούτοις ἀντίθεος ὅπως ἀποσχόμενος χαίρῃσεις καὶ ἐπαινέσεις αὐτὸς σεαυτόν. Ἐὰν δέ σοι καιρὸς φανῇ ἄψασθαι τοῦ ἔργου, πρόσεχε, μὴ ἡττήσῃ σε τὸ προσηνὲς αὐτοῦ καὶ ἡδὺ καὶ ἐπαγωγόν· ἀλλ' ἀντιτίθει, πόσῳ ἄμεινον τὸ συνειδέναί σεαυτῷ ταύτην τὴν νίκην νενικηκότι.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΛΕ

Ὅταν τι διαγνούς, ὅτι ποιητέον ἐστί, ποιῆς, μηδέποτε φύγῃς ὀφθῆναι πράσσων αὐτό, κἂν ἀλλοῖόν τι μέλλωσιν οἱ πολλοὶ περὶ αὐτοῦ ὑπολαμβάνειν. Εἰ μὲν γὰρ οὐκ ὀρθῶς ποιεῖς, αὐτὸ τὸ ἔργον φεῦγε· εἰ δὲ ὀρθῶς, τί φοβῆ τούτῳ ἐπιπλήξοντα οὐκ ὀρθῶς;

250. Literalmente, y toma de ti mismo alguna dilación. O sea: date un respiro o un tiempo, antes de consentir, y para ver si consientes o no con lo que esa *fantasía* te propone: reflexiona sobre si es o no engañosa, etc. (Lo que a continuación pasa Epicteto a aconsejar, el figurarse los *dos momentos*, el del goce y el del arrepentimiento, constituye un fino apunte de análisis psicológico.)

251. La *conciencia* supo ya de sí desde muy antiguo entre los griegos (cfr. Platón, *Apología de Sócrates*, 22 C, poniendo en boca de éste: «Tengo conciencia de que en nada soy sabio»). Entre los romanos fue Séneca quien más se esforzó por analizar, ejercitar y mejorar las cualidades de su propio yo, remitiéndose para ello a la responsabilidad que todo hombre tiene ante su conciencia (cfr. *De benef.*, II, 33, 3; IV, 12, 4; *Epist.*, XXIII, 7; *XLIII*, 5; *De clem.*, I, 1; Pohlenz, I, p. 318; II, p. 158).

252. Cfr. una escena de *vencimiento* de la lascivia ante una seductora tentación, en *Diatr.*, II, 18, 15-28 (se la vence no dejándose captar por las sugerencias, examinando las *fantasías*, recurriendo —según un consejo de Platón [*Leyes*, IX, 854 b]— a las *expiaciones* y a *suplicar en los templos*, huyendo de las malas compañías y bus-

asunto y otórgate alguna dilación.²⁵⁰ Hazte luego presentes los dos momentos: aquel en que gozarás del placer y aquél en que, habiéndolo ya gozado, después te arrepentirás y te recriminarás a ti mismo. Y a estos pensamientos contrapón el de que, si te abstienes, te alegrarás y tú mismo te alabarás. Pero si se te muestra oportuno emprender la acción, procura que no te venza su agrado y no te dejes seducir por el placer; opónle cuánto mejor es tener conciencia²⁵¹ de haber logrado esta victoria.²⁵²

CAPÍTULO XXXV

[*Debemos actuar con rectitud sin cuidarnos del qué dirán*]

Cuando hagas algo habiéndote juiciosamente vencido de que hay que hacerlo, en ningún momento rehúyas ser visto mientras lo pones en práctica, por más que la gente pueda pensar de manera desfavorable acerca de ello. Pues, si no obras con rectitud, evita la acción misma; y si con rectitud, ¿por qué temes a los que injustamente te harán reproches?²⁵³

cando las de personas buenas y horradas, y, en fin, aguantando y resistiendo: «Οὗτός ἐστιν ὁ ταῖς ἀληθείαις ἀσκητῆς ὁ πρὸς τὰς τοιαύτας φαντασίας γυμνάζων ἑαυτόν. Μείνον, τάλας, μὴ συναρπασθῆς, κ.τ.λ.» [este es el verdadero ejercitante, el que contra tales representaciones se prepara. ¡Aguanta, infeliz, no te dejes arrebatar!] [*ibid.*]).

Y cfr. la máxima (de tradición pitagórica, pero atribuida a Epicteto): «Οὐδεὶς ἐλευθερὸς, ἑαυτοῦ μὴ κρατῶν» (nadie es libre si no se vence a sí mismo [Estobeo, III, 6, 56; se la atribuye a Pitágoras, pero en el *Florilegium*, Cod. París, 1168, aparece entre otros textos epicteteos y corresponde perfectamente a la mentalidad y a la doctrina de nuestro filósofo]). (Puede verse, también, *Diatr.*, III, 25, 1.)

253. «Nihil opinionis causa, omnia conscientiae faciam» (nada haré por el parecer de la gente; todo lo haré al dictado de mi conciencia [Séneca, *De vita beata*, 20, 4-5; traducción de Lorenzo Riber]).

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Λς

Ὡς τὸ «Ἡμέρα ἐστὶ» καὶ «νύξ ἐστὶ» πρὸς μὲν τὸ διεζευγμένον μεγάλην ἔχει ἀξίαν, πρὸς δὲ τὸ συμπεπλεγμένον ἀπαξίαν, οὕτω καὶ τὸ τὴν μείζω μερίδα ἐκλέξασθαι πρὸς μὲν τὸ σῶμα ἐχέτω ἀξίαν, πρὸς δὲ τὸ τὸ κοινωνικὸν ἐν ἐστιάσει, οἷόν δεῖ, φυλάξαι, ἀπαξίαν ἔχει. Ὅταν οὖν συνεσθίης ἐτέρῳ, μέμησο, μὴ μόνον τὴν πρὸς τὸ σῶμα ἀξίαν τῶν παρακειμένων ὄραν, ἀλλὰ καὶ τὴν πρὸς τὸν ἐστιάτορα αἰδῶ φυλάξαι.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΛΖ

Ἐὰν ὑπὲρ δύναμιν ἀναλάβῃς τι πρόσωπον, καὶ ἐν τούτῳ ἡσχημόνησας καί, ὃ ἡδύνασο ἐκπληρῶσαι, παρέλιπες.

254. Τὸ κοινωνικὸν (lo comunicativo), es decir, lo que hace comunicarse y lo exige: la sociabilidad. (Dióg. Laerc., VII, 123: «[...] el sabio no vivirá en soledad, pues es sociable por naturaleza y activo».)

Según Estobeo (108), la εὐκοινωνησία es una especie de justicia, la ciencia-virtud de la igualdad en sociedad (cfr. Marco Aurelio, 11, 20).

Al hombre lo llamaron los antiguos estoicos κοινωνικὸν ζῷον (SVF, III, 686, 346): *viviente comunitario* (cfr. *Diatr.*, III, 13, 5; II, 10, 14 [ἡμερον ζῷον καὶ κοινωνικόν: animal doméstico y sociable]; IV, 5, 17).

255. O sea, por separado —es decir, si estás solo—, el escogerse la porción más grande puede que sea (no me meto a juzgar si lo es) conveniente para tu cuerpo (equivaldrá esa acción, en cuanto a valía o *dignidad* [ἀξία], a cualquiera de los dos términos de una proposición disyuntiva); pero, en cambio, cuando estés con otros, esas acciones egoístas son indignas, carecen de validez: no son compatibles con la sociabilidad (cfr. *Diatr.*, I, 25, 11-13; Dióg. Laerc., VII, 71).

CAPÍTULO XXXVI

[La lógica no estorba a la moral: la satisfacción de las necesidades físicas e individuales se ha de supeditar a los deberes de la sociabilidad]

Así como el «Es de día» y «Es de noche» tienen gran valor para la proposición disyuntiva, mientras que para la copulativa carecen de validez, así también el escogerse para uno la mayor tajada quizás sea valioso para el cuerpo, mas para la sociabilidad²⁵⁴ que en un convite debe observarse carece de validez.²⁵⁵ Por consiguiente, cuando comas con otro, acuérdate no sólo de mirar lo que valgan para tu cuerpo los manjares que estén siendo servidos, sino también de guardar para con tu comensal el debido respeto.²⁵⁶

CAPÍTULO XXXVII

[Actúe cada cual según sus capacidades]

Si te encargaste de representar algún papel²⁵⁷ superior a tus fuerzas, procediste en esto torpemente y, a la vez, desechaste el que podrías haber representado a la perfección.²⁵⁸

256. Αἰδῶ (cfr. nota 133, véase un pasaje muy parecido en *Diatr.*, II, 4, 10).

257. Seguramente, a veces, a la hora del reparto de papeles se les daría a los actores a elegir entre varios (no como en el cap. XVII, donde se supone que es el Autor quien los asigna). Así que aquí se da mayor cabida al riesgo y a la responsabilidad de cada hombre en la libre elección de sus acciones.

258. Pues, como comenta Simplicio (*ad locum*), «un actor muy cualificado para representar el papel de siervo tanto en la tragedia como en la comedia, podrá no tener ningún éxito en el papel de amo o de rey» (cfr. *Diatr.*, II, 9, 22: «¡Apenas podemos con el oficio de hombres y queremos encargarnos del papel de filósofos!»).

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΛΗ

Ἐν τῷ περιπατεῖν καθάπερ προσέχεις, μὴ ἐπιβῆς ἤλω ἢ στρέψῃς τὸν πόδα σου, οὕτω πρόσεχε, μὴ καὶ τὸ ἡγεμονικὸν βλάβῃς τὸ σεαυτοῦ. Καὶ τοῦτο ἐὰν ἐφ' ἐκάστου ἔργου παραφυλάσσωμεν, ἀσφαλέστερον ἀνόμεθα τοῦ ἔργου.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΛΘ

Μέτρον κτήσεως τὸ σῶμα ἐκάστω ὡς ὁ πούς ὑποδήματος. Ἐὰν μὲν οὖν ἐπὶ τούτου στήῃς, φυλάξεις το μέτρον· ἐὰν δὲ ὑπερβῆς, ὡς κατὰ κρημνοῦ λοιπὸν ἀνάγκη φέρεσθαι· καθάπερ καὶ ἐπὶ τοῦ ὑποδήματος· ἐὰν ὑπὲρ τὸν πόδα ὑπερβῆς, γίνεται κατάχρυσον ὑπόδημα, εἴτα πορφυροῦν, εἴτα κεντητόν. Τοῦ γὰρ ἄπαξ ὑπὲρ το μέτρον ὄρος οὐθεὶς ἐστίν.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Μ

Αἱ γυναῖκες εὐθὺς ἀπὸ τεσσαρεσκαίδεκα ἐτῶν ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν κυρίαί καλοῦνται· τοιγαροῦν ὁρῶ-

259. Véase nota 177.

260. Μέτρον τὸ βέλτιστον: «La medida [o moderación] es lo mejor de todo», dice Esquilo (*Agamenón*, 378). «Metiri se quamque suo modulo ac pede verum est» (Es justo que cada cual se adapte a las medidas de su estatura y de su pie [Horacio, *Epist.*, I, 7, 98]). Entre griegos y romanos era muy frecuente apelar al buen sentido de la moderación y del observar en todo las proporciones, la armonía y el equilibrio, concretándolo con la referencia a *la medida* (cfr. nota 116). Era, asimismo, un tópico ya muy viejo el de comparar la morigeración y el debido comportamiento de cada persona con el ajuste de su calzado a su pie (*medidas = reglas naturales*; cfr. *Diatr.*, IV, 4, 6; 6, 26).

261. Muchas experiencias propias de los labradores —ὄρος ἐν-
cierra el sentido primitivo de *surco que se hacía con el arado* y, de ahí, *límite o término* fundacional de una πόλις— y propias también de los constructores de edificios: quebrantada la norma, traspasado el lí-

CAPÍTULO XXXVIII

[Atiéndase, en las actuaciones, a no dañar a nuestro principio rector]

Así como al andar procuras no pisar ningún clavo o no torcerte el pie, procura también de igual modo no dañar a tu íntimo principio rector.²⁵⁹ Si para cada obra tenemos buen cuidado de esto, nos aplicaremos con mayor seguridad a la acción.

CAPÍTULO XXXIX

[En qué medida se ha de poseer cosas]

La medida de lo que posea ha de ser para cada uno su cuerpo, como el pie lo es del calzado. Si a esto te atienes, guardarás la medida;²⁶⁰ pero, si te pasas de ahí, serás luego arrastrado inevitablemente como hacia un precipicio. Sucede lo mismo que con el calzado: si rebasas lo que el pie requiere, se hacen zapatos dorados, después de púrpura, después recamados. Porque, una vez rebasada la medida, ningún límite hay.²⁶¹

CAPÍTULO XL

[Las mujeres y el recato]

En cuanto han cumplido catorce años, las mujeres son llamadas *señoras*²⁶² por los hombres. Y así, viendo

mite, cualquier desorden podría ya darse... van, sin duda, aludidas en esta sentenciosa frase, que tiene todo el aspecto de proverbio popular. Para los griegos, lo que hubiese o pudiese ocurrir fuera o más allá de la medida era sólo la ὑβρις (la desmesura), lo bárbaro o salvaje, todo lo contrario de la σωφροσύνη y de la πολιτεία.

Sobre la frugalidad en poseer y usar bienes materiales, cfr. *infra*, nota 291.

262. Anota Jorge Pérez Ballestar: «El sentido de esta expresión era ya el de darles el tratamiento de dueñas de la casa». Probable-

σαι, ὅτι ἄλλο μὲν οὐδὲν αὐταῖς πρόσεστι, μόνον δε συγκοιμῶνται τοῖς ἀνδράσι, ἄρχονται καλλωπίζεσθαι καὶ ἐν τούτῳ πάσας ἔχειν τὰς ἐλπίδας. Προσέχειν οὖν ἄξιον, ἵνα αἰσθῶνται, διότι ἐπ' οὐδενὶ ἄλλῳ τιμῶνται, ἢ τῷ κόσμῳ φαίνεσθαι καὶ αἰδήμονες.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΜΑ

Ἀφύιας σημεῖον τὸ ἐνδιατρίβειν τοῖς περὶ τὸ σῶμα, οἷον ἐπὶ πολὺ γυμνάζεσθαι, ἐπὶ πολὺ ἐσθίειν, ἐπὶ

mente el sentido que a tal κυρία le dieran los hombres de aquel entonces sería, galanteadoramente, el de *dueñas de mis deseos*, como se desprende del contexto inmediato. A. Bailly, en su *Dictionnaire* (26.^a ed., 1963, p. 1.155), *ad vocem* κύριος, α, ον, le da al sustantivo femenino ἡ κυρία la significación de «*maîtresse de maison, dame*», y remite a este pasaje de Epicteto además de a otros. Según el Derecho romano, la edad a la que se consideraba púberes, y por tanto núbiles, a los adolescentes era la de los doce años para las muchachas y la de los catorce para los muchachos; *núbiles* quería decir casaderos. Pero los esponsales, que tenían *de facto*, si no *de iure*, un valor casi tan obligatorio como el matrimonio, los unían más pronto: se citan niñas prometidas de un año, y Octavia, la mujer del emperador Nerón, fue prometida a los siete años, casada a los once, y asesinada por su marido a los veinte.

Oficialmente se requería el consentimiento de los novios en el momento de la celebración del matrimonio; pero era frecuente que no lo pudiesen rehusar. De ahí las ironías que lanzara Séneca contra tan abusiva costumbre: «No se puede escoger la mujer, y hay que conservarla cual te la impongan. Si es irascible, tonta, fea, orgullosa, necia, si huele mal [...] sólo sabremos sus defectos después de la boda. Un caballo, un asno, un buey, un perro, una marmita, una silla, una copa, un puchero, no se adquieren sin examinarlos antes. Sólo a la que va a ser tu mujer no te la dejan ver antes: bastaría que disgustase para no ser ya aceptada» (Séneca, *De matrim.* —ap. Hieronim. *Advers. Iovinian.*, I—). En la Grecia romana no andarían muy distintas las cosas respecto a la mujer y al casorio, salvo que la edad de la nubilidad sería, para ellas, la de los catorce años, según lo que dice aquí Epicteto.

263. Si es o no un tanto exagerada esta generalización, y si cabría atribuirle, quizás, a un asomo de misoginia por parte de nuestro filósofo (que se mantuvo célibe de por vida), tendrá que sopesarse

que no tienen otro porvenir que compartir con ellos el lecho,²⁶³ empiezan a cargarse de artificiosos adornos y a poner en esto todas sus esperanzas. Vale, pues, la pena procurar que comprendan que por ninguna otra cosa se las honra sino por el hecho de mostrarse prudentes y recatadas.²⁶⁴

CAPÍTULO XLI

[*El sabio sólo se ocupa de su cuerpo marginalmente*]

Señal es de incapacidad natural²⁶⁵ pasarse la vida²⁶⁶ ocupado en las cosas concernientes al cuerpo, como en hacer mucha gimnasia, comer mucho, beber mucho,

bien; considérese que, en efecto, la mentalidad antigua grecorromana, marcadamente machista, relegó mucho a la mujer, negándole, por ejemplo, todo acceso a las magistraturas y al desempeño de funciones político-administrativas. Pero, contrarrestando la posible animosidad latente en estos juicios y actitudes, hay encomiastas y dignificadores textos, sobre todo de juristas coetáneos (véase una selección de los mismos en el artículo de René Pichon, «El matrimonio religioso en Roma», en *Hombres y cosas de la antigua Roma* [trad. española de M. Ontañón], Madrid, Jorro, 1928, pp. 5-63).

264. «En el plano teórico, los estoicos reconocieron a la mujer igual disposición para la *areté* que la del hombre, pero no sacaron las conclusiones prácticas de tal teoría. La Estoia se caracterizó por un talante decididamente varonil. A la compañía de Epicuro pertenecieron muchas mujeres; ninguna siguió las lecciones de Zenón. Cada vez que se habla de la natural inclinación de los padres hacia los hijos no se dice nada en especial del amor materno» (Pohlenz, I, p. 140). Dentro de este marco, que sitúa con precisión lo que pensaron al respecto los estoicos más antiguos, cobra particular relieve esta declaración epictetea (Κόσμιαι φαίνεσθαι καὶ αἰδήμονες podría traducirse también por *mostrarse decentes y discretas*). Comenta M. Guyau: «Le stoïcisme, en montrant que nul être raisonnable et libre n'a sa fin et son prix hors de soi-même, mais en soi, préparait l'affranchissement de tous les êtres que semblaient faits non pour eux-mêmes, mais pour l'utilité ou pour le plaisir d'autrui: c'étaient les esclaves d'abord, puis les femmes, dons souvent la condition ne fut guère supérieure à celle des esclaves» (*adnot. ad loc.*).

265. O *de ineptitud.*

266. O *entretenese de continuo con...*

πολύ πίνειν, ἐπὶ πολὺ ἀποπατεῖν, ὀχεύειν. Ἄλλὰ ταῦ-
τὰ μὲν ἐν παρέργῳ ποιητέον· περὶ δὲ τὴν γνώμην ἢ πᾶ-
σα ἔστω ἐπιστροφή.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΜΒ

Ὅταν σέ τις κακῶς ποιῇ ἢ κακῶς λέγῃ, μέμνησο,
ὅτι καθήκειν αὐτῷ οἰόμενος ποιεῖ ἢ λέγει. Οὐχ οἶόν
τε οὖν ἀκολουθεῖν αὐτὸν τῷ σοὶ φαινομένῳ, ἀλλὰ τῷ
ἑαυτῷ, ὥστε, εἰ κακῶς αὐτῷ φαίνεται, ἐκείνος βλάπ-
τεται, ὅστις καὶ ἐξηπάτηται. Καὶ γὰρ τὸ ἀληθές συμ-
πελεγμένον ἂν τις ὑπολάβῃ ψεῦδος, οὐ τὸ συμπε-
λεγμένον βέβλαπται, ἀλλ' ὁ ἐξαπατηθεῖς. Ἀπὸ τούτων
οὖν ὀρμώμενος πρῶως ἔξεις πρὸς τὸν λοιδοροῦντα.
Ἐπιφθέγγου γὰρ ἐφ' ἐκάστῳ ὅτι «Ἔδοξεν αὐτῷ.»

267. Cfr. nota 47.

268. «Mi materia [de la que debo ocuparme a todas horas] es mi mente, como para el carpintero lo es la madera» (*Diatr.*, III, 22, 20). Y en I, 6, 14-22 se nos dice: «[...] a los animales irracionales bástales el comer y beber y reposar y cubrirse y las demás cosas que realizan propias de cada uno, pero a nosotros, a quienes nos donó [Dios] además la facultad de comprender, no nos satisface ya aquello, antes bien, si no obramos adecuadamente, con orden y conforme a la naturaleza y disposición de cada uno, no alcanzaremos nuestro propio fin [...] A cada uno de aquellos irracionales lo aparejó, a uno para ser comido, a otro para servir a la labranza, a este para producir queso, al otro para otra utilización parecida; para todo lo cual ¿qué necesidad hay de comprender las "fantasías" y poderlas discriminar? En cambio, al hombre le introdujo Dios como espectador suyo y de sus obras, y no sólo espectador, sino también intérprete de ellas. Por eso, es vergonzoso para el hombre comenzar y acabar donde también los irracionales, antes bien, allí mismo ha de comenzar, acabar debe, empero, donde también acabó con nosotros la Naturaleza. Y acabó en la contemplación y comprensión y en un modo de vida acorde con la Naturaleza. ¡Mirad, por tanto, que no lleguéis a morir sin ser espectadores de tales cosas!» (cfr. III, 3, 1: «Materia del hombre de bien han de ser su propio principio rector y el debido uso de las "fantasías"»).

269. *O que eso es lo que debe hacer.*

270. *O no siendo posible que él siga tu parecer, sino que ha de seguir el suyo propio.*

evacuar mucho, copular mucho. Estas cosas se han de hacer, más bien, accesoriamente;²⁶⁷ dedíquese, en cambio, a la mente toda la atención.²⁶⁸

CAPÍTULO XLII

[*No ser duros con quienes nos agravian: se engañan y perjudican ellos*]

Cuando alguien te maltrate de obra o de palabra, recuerda que él actúa o habla así porque cree incumbirle.²⁶⁹ Por lo tanto, no siendo posible que él se adhiera a lo que a ti te parece, sino a lo que a él mismo,²⁷⁰ sigue que, si él tiene un parecer erróneo, quien sufre perjuicio es precisamente él que se engaña. Porque si la proposición copulativa verdadera²⁷¹ opina alguien que es falsa, no sufre perjuicio la proposición copulativa, sino el que se ha engañado. Partiendo, por consiguiente, de estas consideraciones, te portarás de manera suave²⁷² con quien te injurie. Di, pues, en cada caso: «Él se atiene a su parecer».²⁷³

271. Συμπελεγμένον, sobrentiéndose ἀξίωμα (proposición copulativa). Por ejemplo: «El sol está en su cenit y es mediodía» (Diógenes Laerc., VII, 72; y cfr. cap. XXXVI).

272. *O mansamente.*

273. Cfr. *Diatr.*, IV, 5, 1: «El hombre de bien ni riñe él con nadie ni se lo permite a otro, como pueda. Y ejemplo también de esto, como de los demás, nos lo brinda la vida de Sócrates, quien no sólo rehuyó él mismo en todas ocasiones el reñir, sino que tampoco permitía a los otros enzarzarse en controversias [...] Mira, según Jenofonte en *El Banquete* cuántas disputas atajó, o cuánto aguantaba a Trasímaco, a Polo, a Calicles, cuánto a su mujer, cuánto al hijo que le argüía con sofismas [...] Porque sabía de sobras que "nadie manda en la conciencia de otro"» (cfr., también, II, 12, 14-19).

Así que —resume Pohlenz (I, 337)— «quien adopte la recta posición frente a las cosas propias y ajenas en todas las situaciones en que le ponga la vida, acertará siempre con lo justo sin dejarse extrañar por las necesidades de los demás» (cfr. cap. XXX).

Sigamos con IV, 5, 8: «Te afrentó fulano». Pues muy agradecido estaré a él porque no me golpeó. «Pero también te golpeó». Muy

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΜΓ

Πᾶν πρᾶγμα δύο ἔχει λαβάς, τὴν μὲν φορητὴν, τὴν δὲ ἀφορητον. Ὁ ἀδελφὸς ἐὰν ἀδικῆ, ἐντεῦθεν αὐτὸ μὴ λάμβανε, ὅτι ἀδικεῖ (αὐτὴ γὰρ ἡ λαβὴ ἐστὶν αὐτοῦ οὐ φορητὴ), ἀλλὰ ἐκεῖθεν μᾶλλον, ὅτι ἀδελφός, ὅτι σύντροφος, καὶ λήψη αὐτὸ καθ' ὃ φορητόν.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΜΔ

Οὔτοι οἱ λόγοι ἀσύνακτοι· «Ἐγὼ σου πλουσιώτερος εἰμι, ἐγὼ σου ἄρα κρείσσων·» «Ἐγὼ σου λογιώτερος, ἐγὼ σου ἄρα κρείσσων.» Ἐκεῖνοι δὲ μᾶλλον συνακτικοί· «Ἐγὼ σου πλουσιώτερος εἰμι, ἢ ἐμὴ ἄρα κτήσις τῆς σῆς κρείσσων·» «Ἐγὼ σου λογιώτερος, ἢ ἐμὴ ἄρα λέξις τῆς σῆς κρείσσων.» Σὺ δὲ γε οὔτε κτήσις εἶ οὔτε λέξις.

agradecido porque no me mató. [...] que el hombre es animal manso, sociable, y gran daño es para el injusto su misma injusticia. [...] ¿Por qué llamas "hombre" al iracundo, al vengativo, al rencoroso, al injurioso, al violento y tirano como Nerón? ¿Acaso por la simple figura se ha de juzgar a cada uno de los seres? ¿Entonces di también que la de cera es una manzana de verdad! ¡No, que no basta con sólo el aspecto exterior, sino que ha de tener también aroma y sabor y otras cualidades! Por lo tanto, tampoco tratándose del hombre será suficiente con verle la nariz y los ojos, sino que habrá de tener características propiamente humanas. Éste no escucha razones, no entiende si se le argumenta: asno es. De este otro la vergüenza anda ya muerta: inútil es, todo menos hombre. Aquel busca con quién tropezarse para embestirle a patadas y puñetazos y aun para morderle: pues ni oveja ni asno, sino alguna bestia feroz».

274. Φορητόν: llevadero o tolerable. Es este un prudentísimo consejo para ayudar a ejercer la tolerancia y la paciencia: porque nos perturbemos con las cosas, con los acacimientos, tomándonoslos por el lado peor, no dejarán de seguir siendo o sucediendo como son y como suceden. Y, si bien se mira, todo tiene algún aspecto favorable (cfr. caps. V y VIII, y cap. LIII, 1; véase, también, *Diatr.* I, 12 [Περὶ εὐαρεστησεως: sobre la satisfacción o el contento del ánimo] y 13 [Πῶς ἕκαστα ἐστὶν ποιεῖν ἀρεστῶς θεοῖς: cómo puede hacerse todo de manera grata a los dioses]; II, 23, 5 ss.). En todas las cosas agradezcá-

CAPÍTULO XLIII

[Las dos «asas» o los dos posibles enfoques de todas las cosas]

Toda cosa tiene dos asas, una por la que es llevadera y otra por la que no lo es. Si tu hermano comete injusticia, no cojas esto por el lado de lo injusto que es (pues esta es el asa por la que no es llevadero), sino más bien por el otro lado, por el de que es tu hermano, que se crió junto a ti, y tomarás el asunto en su aspecto llevadero.²⁷⁴

CAPÍTULO XLIV

[Es absurdo enaltecerse o rebajarse por lo que no constituye el propio ser de uno]

Razonamientos como éstos son incoherentes:²⁷⁵ «Yo soy más rico que tú, luego soy superior a ti», «Yo soy más elocuente que tú, luego soy superior a ti». En cambio, estos otros son más concluyentes: «Yo soy más rico que tú, luego mi riqueza es superior a la tuya», «Soy más elocuente que tú, luego mi elocuencia es superior a la tuya». Ya que tú no eres, ciertamente, ni riqueza ni elocución.²⁷⁶

mosle a Dios lo bueno de ellas y, sobre todo, el habernos dado nuestro albedrío y hecho, así, libres e independientes.

275. O *inconcluyentes*. Según Sexto Empírico (*Hypot. pyrrhon.*, II, 137), los estoicos solían poner como ejemplos de buena o mala consecuencia estos mismos que aquí se aducen.

276. *Diatribas* III, 14, 11 y fragmento XVIII: «Es divertido ver cómo algunas personas —dice Epicteto— se dan importancia por cosas que no dependen de nosotros. “Yo —dice uno— soy superior a ti, porque tengo muchos campos, mientras que tú estás medio muerto de hambre”. Otro dice: “Yo soy de rango consular”. Otro: “Yo soy procurador”. Otro: “Yo tengo todo el cabello rizado”. Pero un caballo no le dice a otro caballo “yo soy superior a ti porque dispongo de mucho forraje y mucha cebada y mis arreos son dorados y mis gualdrapas de colorines”, sino más bien “porque soy más veloz que tú”. Y todo

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΜΕ

Λούεται τις ταχέως; μὴ εἴπῃς ὅτι «κακῶς», ἀλλ' ὅτι «Ταχέως». Πίνει τις πολὺν οἶνον; μὴ εἴπῃς ὅτι «Κακῶς», ἀλλ' ὅτι «Πολὺν». Πρὶν γὰρ διαγῶναι τὸ δόγμα, πόθεν οἶσθα, εἰ κακῶς; οὕτως οὐ συμβήσεται σοι ἄλλων μὲν φαντασίας καταληπτικὰς λαμβάνειν, ἄλλοις δὲ συγκατατίθεσθαι.

viviente es superior o inferior a otro por su propia virtud o su propio vicio. ¿O será, acaso, que únicamente el hombre carece de virtud propia y hemos de fijarnos entonces en sus cabellos, sus túnicas y sus antepasados?» (Estobeo, III, 4, 92). (Cfr. Platón, *Simposio*, 207 b.)

277. Λούεσθαι: propiamente, *lavarse todo el cuerpo, bañarse*; para ello, se solía acudir a las termas o baños públicos, donde de ordinario se practicaban diversas operaciones de higiene y de gimnasia, lo cual llevaba su tiempo, y antes, mientras y después solían conversar entre sí los bañistas (cfr. nota 36, y *Diatr.*, IV, 11, 19).

278. *O el juicio u opinión con que se guía o que le decide a actuar* (cfr. nota 40, y *Diatr.*, IV, 8, 2).

279. *O comprehensivas: φαντασῖαι καταληπτικαί*. Son las famosas *representaciones comprensivas*, llamadas así por Zenón porque sólo ellas posibilitan una *κατάληψις*, una efectiva *comprensión* (captación, apresamiento) del objeto por nuestra mente. (SVF. I, 59: «[...] cataléptica "fantasía" llamo a la que procede de un objeto real, se imprime y graba en la mente de forma adecuada a ese objeto y es tal que no podría determinarse si el objeto no se hallara presente».) (Cfr. Cicerón, *Acad. Pr.*, II, 6, 17; *Acad. Post.*, I, 11, 40-42; *De fin.*, III, 5, 17; V, 26, 76; —Sexto Emp., *Adv. Math.*, VII, 248; VIII, 397. Dióg. Laerc., VII, 46: «[Dicen los estoicos] que hay un tipo de imagen mental aprehensible y otro inaprehendido: la aprehensible, que dicen ser el criterio de la realidad [del conocimiento], es la que, surgida del sustantivo [objeto], está impresa y grabada según el sustantivo mismo, mientras que la inaprehendida o bien no surge del sustantivo o bien surge de él, pero no según el sustantivo mismo: ni es clara ni tiene relieve». *Ibid.*, 52: «[...] la aprehensión, κατάληψις, ocurre, según ellos, por la sensorpercepción de objetos —blancos, negros, rugosos o suaves—, pero también por el discurso de lo asimilado mediante demostración, como el que los dioses existen y que prevén [...].)»

280. *O aquiescencia*. Cicerón puntualiza: «Zeno... ad haec quae visa sunt et quasi accepta sensibus assensionem adiungit animum, quam esse vult in nobis positam et voluntariam» (*Acad. Post.*, I, 11, 40). Y, siguiendo a Crisipo, insiste: «Visum obiectum imprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed assensio

CAPÍTULO XLV

[*Para enjuiciar con acierto las acciones es preciso conocer las intenciones*]

¿Se lava²⁷⁷ alguien apresuradamente? No digas «Se lava mal», sino «Se lava deprisa». ¿Bebe uno mucho vino? No digas que «Bebe mal», sino que «Bebe mucho». Pues antes de conocer su intención,²⁷⁸ ¿cómo puedes saber si lo hace mal? [Precaviéndote] así, no te sucederá que recibas fantasías evidenciadoras²⁷⁹ de unas cosas y, sin embargo, des tu asentimiento²⁸⁰ a otras.

nostra erit in potestate» (*De Fato*, XIX, 43). En fin, Aulo Gelio, atribuyéndoselo a Epicteto y afirmando que este seguía en ello fielmente la doctrina de Zenón y de Crisipo, expone así en las *Noctes Atticae*, XIX, 1, 14-21: «Visa animi, quas φαντασίας philosophi appellant [...] non voluntatis sunt neque arbitrariae, sed vi quadam sua inferunt sese hominibus noscitantiae; probationes autem, quas συγκαταθέσεις vocant, quibus eadem visa noscuntur ac diiudicantur, voluntariae sunt fiuntque hominum arbitratu. Propterea cum sonus aliquis formidabilis aut coelo aut ex ruina, aut repentinus nescio cuius periculi nuntius, vel quid aliud est eiusmodi factum, sapientis quoque animum paulisper moveri et contrahi et vultum pallescere necessum est, non opinione alicuius mali percepta, sed quibusdam motibus rapidis et inconsultis officium mentis atque rationis praevententibus [...] Insipiens qualia sibi esse primo animi sui pulsu visa sunt saeva et aspera, talia esse vero putat et [...] sua quoque assensione approbat καὶ προσεπιδοξάζει [...] Sapiens autem, cum breviter et strictim colore atque vultu motus est, οὐ συγκατατίθεται, sed statum vigoremque sententiae suae retinet, quam de huiusmodi visis semper habuit, ut de minime metuendis, sed fronte falsa et formidine inani territantibus».

Cfr. *Diatr.*, I, 28, 1-8: «¿Cuál es la causa del asentir a algo? El representárenos que es. Luego, a lo que se nos representa que no es, no es posible asentir. ¿Por qué? Porque la naturaleza del entendimiento es ésta: inclinarse a las cosas verdaderas, repugnar las falsas y ante las dudosas suspender el juicio. ¿Qué prueba hay de esto? «¡Siente, si puedes, que ahora [que es de día] está siendo de noche!» —No es posible. «Deja de sentir que es de día.» —No es posible. Cuando, pues, asiente a alguien a lo falso, sábetelo que no quería él a lo falso asentir —porque toda alma se resiste a ser privada de la verdad» [paráfrasis de Platón, *Sof.* 220 c y *Fedro* 90 d]—, sino que lo fal-

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΜΣ

1. Μηδαμοῦ σεαυτὸν εἶπης φιλόσοφον, μηδὲ λάλει τὸ πολὺ ἐν ιδιώταις περὶ τῶν θεωρημάτων, ἀλλὰ ποιεὶ τὸ ἀπὸ τῶν θεωρημάτων· οἷον ἐν συμποσίῳ μὴ λέγε πῶς δεῖ ἐσθίειν, ἀλλ' ἐσθιε, ὡς δεῖ. Μέμνησο γάρ, ὅτι οὕτως ἀφηρῆκει πανταχόθεν Σωκράτης τὸ ἐπιδεικτικόν, ὥστε ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν βουλόμενοι φιλοσόφοις ὑπ' αὐτοῦ συσταθῆναι, κάκεινος ἀπήγεν αὐτούς· οὕτως ἠνείχετο παρορώμενος.

2. Κἂν περὶ θεωρημάτων τινος ἐν ιδιώταις ἐμπίπτῃ λόγος, σιῶπα τὸ πολὺ· μέγας γάρ ὁ κίνδυνος εὐθύς ἐξεμέσαι, ὃ οὐκ ἐπεψας. Καὶ ὅταν εἴπῃ σοὶ τις, ὅτι

so le pareció verdadero. Y respecto a las acciones, ¿qué tenemos que sea, como aquí, lo verdadero y lo falso? Pues el deber y lo opuesto al deber, lo conveniente y lo inconveniente, lo que me cumple y lo que no me cumple y cuantas cosas son a éstas semejantes. —¿No podrá ser, entonces, que uno piense que le conviene algo y sin embargo no lo escoja? —Imposible».

Y cfr. *Diatr.*, I, 18, 1-7; II, 26 («Qué sea lo distintivo del error». 1: «Todo error implica contradicción. Puesto que, en efecto, quien yerra no quiere errar, sino obrar con acierto, está claro que no hace lo que quiere» [véase todo el capítulo]); III, 3, 2; 7, 15.

Véase, además, Voelke, *op. cit.*, pp. 34-36 ss.; todo el cap. III, «Connaissance et volonté», aporta precisiones muy esclarecedoras.

281. Epicteto mismo no lo hace ni una sola vez en todo el material conservado (léase el precioso cap. XXI de *Diatr.*, III: «A quienes dan lecciones [hoy diríamos: conferencias] y discuten [hoy: se reúnen en coloquios, mesas redondas, congresos] por ostentación [es decir, por orgullo y vanidad]». No tiene desperdicio el tal capítulo).

282. O máximas, tesis, sentencias doctrinales. Literalmente, lo que se puede contemplar como percibido y cierto, y, por tanto, merece ser objeto de estudio y de meditación (cfr. Cicerón, *De Fato*, VI, 11: «Si est divinatō, quibusnam a perceptis artis profisciscitur? Percepta appello quae dicuntur graece θεωρήματα. Non enim credo nullo percepto aut ceteros artifices versari in suo munere aut eos qui divinatione utantur futura praedicere. Sint igitur astrologorum percepta huiusmodi: "Si quis, verbi causa, oriente canicula natus est, is in mari non morietur"».

283. Dióg. Laerc., VII, 126: «El virtuoso, pues, no sólo es teórico, sino también práctico de lo que se ha de hacer [...]» (cfr. caps. XLIX y LII, 1).

CAPÍTULO XLVI

[No hay que llamarse filósofo, sino serlo]

1. En ninguna ocasión te digas filósofo,²⁸¹ ni hables a menudo entre profanos acerca de tus principios filosóficos,²⁸² sino haz lo que de estos principios se deduce.²⁸³ Por ejemplo, en un convite no digas cómo se debe comer, sino come tú como se debe. Recuerda, en efecto, que Sócrates había eliminado tan por completo el afán de ostentación que a quienes iban a él solicitando que les presentara a filósofos, él hasta los acompañaba [a verlos]: de tal manera soportaba el ser preterido.²⁸⁴

2. Si hallándote entre profanos recayese la conversación sobre algún principio filosófico, cállate la mayor parte del tiempo, pues hay gran peligro de que vomites en seguida lo que no digeriste.²⁸⁵ Y cuando te diga al-

284. *Diatr.*, III, 23, 22. Platón, en el *Protágoras* (310 e), representa a Hipócrates, hijo de Apolodoro, pidiéndole a Sócrates que le presente al filósofo Protágoras (cfr. *Teeteto*, 151 a, y el *Clitofón*; *Diatr.*, IV, 8, 22).

285. *Diatr.*, III, 16, 9-10 (se dirige —como todo el *Manual*— a unos discípulos ya iniciados pero todavía no muy maduros en el practicar la doctrina filosófica): «Hasta tanto no cuajen en vosotros esos lindos conceptos [que acabáis de aprender], os aconsejo que seáis cautos en el tratar con los profanos. Si no, cada día, como cera al sol, se derretirá lo que emborronasteis en la escuela. ¡Poneos, pues, al resguardo del sol mientras tengáis de cera los conceptos!» (la metáfora resultaba más obvia por cuanto los apuntes de las clases se tomaban escribiendo con un punzón sobre tablillas enceradas). Llama *profanos* al vulgo de la gente no iniciada en las tareas ni en las disquisiciones filosóficas, pero que, por lo mismo, puede que tengan convicciones tan firmes como toscas o no contrastadas mediante el examen crítico. *Ibid.*, 5-8: «¿Posee alguno de vosotros [les dice a sus estudiantes] facultad como la que poseía Sócrates, al punto que en toda conversación traía a su bando a los presentes? ¿De dónde la vais a tener aún vosotros? ¡Sino que por fuerza os han de arrastrar los legos [los profanos]! Y ¿por qué son ellos más fuertes que vosotros? Pues porque ellos las vulgaridades que dicen las sacan de sus convencimientos, mientras que vosotros no decís más que frases bonitas y sólo de labios afuera, sin ninguna convicción. Por eso anda tan débil y amortecido y haciendo ascos el que oye vuestras ex-

οὐδὲν οἴσθα, καὶ σὺ μὴ δηχθῆς, τότε ἴσθι, ὅτι ἀρχὴ τοῦ ἔργου. Ἐπεὶ καὶ τὰ πρόβατα οὐ χόρτον φέροντα τοῖς ποιμέσιν ἐπιδεικνύει πόσον ἔφαγεν, ἀλλὰ τὴν νομὴν ἔσω πέψαντα ἔρια ἔξω φέρει καὶ γάλα· καὶ σὺ τοῖνυν μὴ τὰ θεωρήματα τοῖς ἰδιώταις ἐπιδείκνυε, ἀλλ' ἀπ' αὐτῶν πεφθέντων τὰ ἔργα.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΜΖ

Ὅταν εὐτελῶς ἡρμοσμένος ᾗς κατὰ τὸ σῶμα, μὴ καλλωπίζου ἐπὶ τούτῳ μῆδ', ἂν ὕδωρ πίνης, ἐκ πάσης

hortaciones y tan desdichada esa virtud que arriba y abajo predicáis una y otra vez. ¡Dondequiera que la convicción es fuerte, la convicción es invencible!». (Acerca de los *profanos*, véase nota 289).

286. O no te piques.

287. O la obra que te propusiste: aplicarte a ser virtuoso, sabio.

288. *Diatr.*, III, 21, 1 (todo este capítulo va dirigido «A quienes alegremente se lanzan a profesar la filosofía»): «Que en acabando de aprenderse las tesis doctrinales, sin más, en seguida vomitarlas quieren, como los estomagados la comida. Primero digiérelas, y después no las echas así: que, si no, se convertirán en auténtico vómito, en algo sucio e incomedible. Sino que, una vez asimiladas las enseñanzas, muéstranos alguna transformación de tu propio principio rector [...] como quienes se han hecho diestros en las artes muestran los resultados de lo que aprendieron».

289. Ἰδιώτης significa aquí, como líneas atrás, *el no filósofo, el no instruido ni ejercitado en la filosofía*, el *vulgo ignorante* de cuanto ha de saberse para ser virtuoso y sabio. Pero en los escritores de la época clásica ἰδιώτης vale tanto como *particular o privado*, es decir, *simple hombre corriente* u *hombre del común*, por contraposición al personaje encumbrado u oficial, a las autoridades, a los dirigentes, a los tipos importantes; también podía significar: *prosista*, en cuanto distinto del poeta; *soldado raso*, en cuanto distinto de los mandos —decuriones, centuriones, generales...—; *soldado bisoño*, por contraposición al veterano; *no médico*, en contraposición al médico; *inexperto en cualquier arte u oficio*, en contraposición a los que eran diestros en ellos; y, generalmente, el *carecedor de algún talento o de algún saber* que otras personas poseían.

290. *Diatr.*, IV, 8, 36: «Procura primero pasar ignorado: contigo mismo filosofía por algún tiempo. Así nace el fruto: enterrarse debe un tiempo la semilla, quedar oculta, ir poco a poco aumentando hasta lograrse del todo. Pero como antes de formarse el nudo del ta-

guien que no sabes nada y tú no te molestes,²⁸⁶ entonces ten por cierto que estás empezando la tarea²⁸⁷ [de ser filósofo]. Puesto que no es arrojando ante los pastores la hierba como les demuestran las ovejas cuánta comieron, sino que una vez digerido el pasto en su interior producen lana y leche.²⁸⁸ Tampoco tú, por consiguiente, expongas los principios filosóficos ante el vulgo ignaro,²⁸⁹ sino las obras que se siguen de haberlos digerido.²⁹⁰

CAPÍTULO XLVII

[Ser sobrios y sufridos sin ostentarlo]

Cuando te hayas ajustado a la frugalidad²⁹¹ para con el cuerpo, no te envanezcas por ello; ni, si sólo be-

llo asome el brote de la espiga, queda malograda [...] También tú eres una planta así: si floreces antes de lo debido, te abrasará la helada. Mira, ¿qué dicen de sus sembrados los labradores, cuando los calores llegan antes de estación? Se angustian, no sea que empiecen a despuntar las simientes y luego una helada las eche a perder. Ve también tú, hombre: has pujado con ufanía, te has alzado con alguna honrilla antes de tiempo. Te crees, necio entre necios, que eres alguien. Pues va a cogerte la helada o, más exactamente, ya te ha cogido, y bien abajo, de raíz, cuando por arriba aún floreces sólo un poquito, ¿y por esto te figuras que todavía vives y verdeas? ¡Vaya, déjanos madurar conforme a naturaleza! ¿Por qué nos despojas, por qué nos fuerzas? ¡Si aún no podemos resistir el aire! Deja que la raíz vaya creciendo, después que eche un primer tramo de caña, luego el segundo, luego el tercero; por fin, de ese modo, saldrá por sus fuegos naturalmente el fruto, aun suponiendo que yo no quiera». Y cfr. III, 21, 4-5: «No viene el constructor y dice: "Oídmе disertar acerca de las edificaciones", sino que, una vez contratada la obra, demuestra, construyendo la casa, que domina su arte. Pues tú haz también algo parecido: Come como hombre, bebe como hombre, arréglate, cástate, engendra hijos, toma parte en los asuntos públicos, soporta agravios, conlleva al hermano insensato, conlleva a tu padre, conlleva a tu hijo, a tu vecino, a tu compañero de viaje. Muéstranos estas obras, para que veamos que aprendiste de veras algo de los filósofos».

291. Literalmente, *cuando te hayas ajustado con sencillez* (o *simplemente*) *respecto al cuerpo*. Séneca (*Epist.*, LXXXVII) advierte: «[...] cuántas superfluidades tenemos y cómo una ligera reflexión nos lle-

ἀφορμῆς λέγε, ὅτι ὕδωρ πίνεις. Κἂν ἀσκήσῃς ποτε πρὸς πόνον θέλης, σεαυτῷ καὶ μὴ τοῖς ἕξω· μὴ τοὺς ἀνδριάντας περιλάμβανε· ἀλλὰ διψῶν ποτὲ σφοδρῶς ἐπίσπασαι ψυχροῦ ὕδατος καὶ ἔκπτυσον καὶ μηδενὶ εἴπῃς.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΜΗ

1. Ἰδιώτου στάσις καὶ χαρακτήρ· οὐδέποτε ἐξ ἑαυτοῦ προσδοκᾷ ὠφέλειαν ἢ βλάβην, ἀλλ' ἀπὸ τῶν ἕξω.

Φιλοσόφου στάσις καὶ χαρακτήρ· πᾶσαν ὠφέλειαν καὶ βλάβην ἐξ ἑαυτοῦ προσδοκᾷ.

varía fácilmente a sacudirnos estorbos, cuya pérdida no sentimos cuando nos los quita la necesidad [...] la grandeza de ánimo nunca es mayor que cuando el alma echó de sí todo lo ajeno a ella y se procuró la paz con no tener nada y se creó verdaderas riquezas nada deseando». En la cuestión de la frugalidad o sencillez van implícitos todos los problemas relativos al uso de los *bienes materiales* (véase cap. XXXIX; allí y en este de ahora, así como en la carta de Séneca que acabamos de citar, el trasfondo que los estoicos no olvidaban era el de su postura contra los peripatéticos, según los cuales no podría haber felicidad sin prosperidad material; léase entera la mentada epístola, y cfr. Elorduy, II, pp. 121-124).

292. *Para ti mismo* (cfr. cap. XXIII). Τοῖς ἕξω significa aquí a la vez *para lo de fuera de ti* (incluidas todas las cosas exteriores) y *para los ajenos a la filosofía*: los de fuera del círculo de quienes se ejercitan en procurar ser virtuosos, sabios: *los demás* (οἱ ἕξω = οἱ ἰδιῶται = οἱ ἀλλόφυλοι = οἱ ἀπαίδευτοι) (cfr. nota 42).

293. *¡No te abrases a las estatuas!* De cuantos han comentado este pasaje me parece que quien más acierta es M. Guyau: «Tous les commentateurs, sauf Upton —dice— se sont efforcés en vain de comprendre le sens de cette phrase. Chacun a donné son explication également fautive. Le sens apparait pourtant clairement quand on compare ce passage avec un passage analogue des *Entretiens*: Τὰς ἀσκήσεις οὐ δεῖ διὰ τῶν παρὰ φύσιν καὶ παραδόξων ποιεῖσθαι ἐπει τοι τῶν θαυματοποιῶν οὐδὲν διοίσωμεν οἱ λέγοντες φιλοσοφεῖν. Δύσκολον γὰρ ἔστι καὶ τὸ ἐπὶ σχοινίου περιπατεῖν· καὶ οὐ μόνον δύσκολον, ἀλλὰ καὶ ἐπυδίνδυνον. Τούτου ἕνεκα δεῖ καὶ ἡμᾶς μελετᾶν ἐπὶ σχοινίου περιπατεῖν ἢ φοίνικα ἰστάνειν ἢ ἀνδριάντας περιλαμβάνειν; οὐδαμῶς [Las ejercitaciones no se han de hacer yendo contra la naturaleza y contra el sentido común o en busca de lo

bes agua, andes diciendo a cada paso que tu bebida es el agua. Y si quieres ejercitarte alguna vez en [aguantar] un dolor, hazlo para ti mismo y no para los demás:²⁹² ¡no te abrases a las estatuas!²⁹³ Más bien, cuando estés muy sediento, toma un sorbo de agua fresca, escúpela inmediatamente, y no se lo digas a nadie.²⁹⁴

CAPÍTULO XLVIII

[*Diferencias entre el vulgo profano y el filósofo*]²⁹⁵

1. Actitud y manera de ser del no filósofo:²⁹⁶ nunca espera de sí mismo provecho o perjuicio, sino de las cosas exteriores.

Actitud y manera de ser del filósofo: todo provecho y todo perjuicio los espera de sí mismo.

extraordinario, pues en tal caso nada nos diferenciaremos de los juglares o titiriteros los que decimos dedicarnos a la filosofía. Difícil es, en efecto, andar sobre una cuerda, y no sólo difícil, sino también peligroso. Mas ¿por eso habremos de pensar también nosotros en caminar por una cuerda o en izar banderolas de púrpura o en abrazarnos a estatuas? ¡De ninguna manera! (III, 2, 4). Prosigue la nota de Guyau: «Évidemment Épictète ne parle ici que d'un exercice de jongleurs, τῶν θαυματοποιῶν. —On a voulu voir dans la phrase du *Manuel* une allusion à Diogène, qui par le froid tenait embrassées des statues (V. Diog. Laërce, VI, 23); mais Épictète, qui a une sorte de culte pour Diogène, ne l'eût pas ainsi comparé aux funambules. De plus, lorsqu'il parle "d'embrasser les statues", ce n'est pas comme d'un exercice où l'on dompterait la douleur et qui, à ce titre, pourrait encore être utile, c'est comme d'un tour de force difficile et périlleux (δύσκολον καὶ περικίνδυνον). Voy. encore *Entretiens*, IV, 5, 14: 'Ο μὲ δυνάμενος λέοντας πνίγειν ἢ ἀνδριάντας περιλαμβάνειν». (La frase entera dice aquí: «¿No resulta, pues, también así hombre miserable, no quien no pueda estrangular leones o abrazar estatuas [pues no vino dotado por la naturaleza para esto con especiales poderes], sino quien haya destruido en él al hombre bueno y leal?». Para la comparación con los funámbulos, véase Séneca, *De ira*, II, 4.

294. Cfr. *Diatr.*, III, 12, 17; 14, 4.

295. En este capítulo se reúnen y repasan muchos de los preceptos y consejos dados en los anteriores.

296. Véase cap. XLVI, nota 289.

2. Σημεία προκόπτοντος· οὐδένα ψέγει, οὐδένα ἐπαινεῖ, οὐδένα μέμφεται, οὐδενὶ ἐγκαλεῖ, οὐδὲν περὶ ἑαυτοῦ λέγει ὡς ὄντος τινὸς ἢ εἰδότος τι. Ὅταν ἐμποδισθῆτι ἢ καλυθῆ, ἑαυτῷ ἐγκαλεῖ. Κἂν τις αὐτὸν ἐπαινῆ, καταγελά τοῦ ἐπαινοῦντος αὐτὸς παρ' ἑαυτῷ· κἂν ψέγῃ, οὐκ ἀπολογεῖται. Περιέεισι δὲ, καθάπερ οἱ ἄρρωστοι, ἐυλαβοῦμενός τι κίνησαι τῶν καθισταμένων, πρὶν πῆξιν λαβεῖν.

3. Ὅρεξιν ἀπασαν ἤρκεν ἐξ ἑαυτοῦ· τὴν δ' ἔκκλισιν εἰς μόνον τὰ παρὰ φύσιν τῶν ἐφ' ἡμῖν μετατέθεικεν. Ὅρμη πρὸς ἀπαντα ἀνειμένη χρεῖται. Ἄν ἡλίθιος ἢ ἀμαθὴς δοκῆ, οὐ πεφρόντικεν. Ἐνὶ τε λόγῳ, ὡς ἐχθρόν ἑαυτὸν παραφυλάσσει καὶ ἐπίβουλον.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΜΘ

Ὅταν τις ἐπὶ τῷ νοεῖν καὶ ἐξηγεῖσθαι δύνασθαι τὰ Χρυσίππου βιβλία σεμνύνηται, λέγε αὐτὸς πρὸς ἑαυ-

297. Véase nota 64.

298. Véase cap. I, 3; XIII; etc.

299. Véase cap. II, 2.

300. Ἄνειμένος, η, ον, aquí: blando, suave, moderado, sin rigideces ni estridencias; pero también puede significar —como en cap. XXXIII, 4— sin contención, desenfrenado, disoluto, abandonado.

301. Compárase este recorrido por las *señales* del proficiente con la semblanza del filósofo Clarano hecha por Séneca (*Epist.*, LXVI), donde, a su vez, se muestran las afinidades y las diferencias con los epicúreos. Sobre el *vigilarse a sí mismo*, Epicteto insiste mucho —como también Séneca— en el tema de la autoeducación permanente y del necesario examen de conciencia. Cfr. *Diatr.*, III, 10, 1-3 (citando, con variantes, algunos de los *Versos áureos* [40-44] atribuidos a Pitágoras): «Cuando venga al caso aplicar cada una de las convicciones, téngasela a punto. Al comer, las que atañen a la comida, en el baño las que al bañarse, en la cama las que a la cama: "Ni se dejará al sueño caer sobre los lánguidos ojos antes de haber pasado cuentas a todas y cada una de las obras del día: ¿Qué transgredí? ¿Qué hice? ¿Qué obligación mía no cumplí? Comenzando por esto, sigue examinándote y, a continuación, desaprueba lo que hiciste mal y alégrate de lo que hiciste bien." Y estos versos aprenderlos de memoria para usarlos, no para que los vayamos declamando [...]».

302. Crisipo, natural de Solos (Cilicia), vivió por los años 280-

2. Señales del que progresa²⁹⁷ [en la filosofía]: a nadie censura, a nadie alaba, de nadie se queja, a nadie acusa, nada dice de sí como si fuera alguien o supiera algo.²⁹⁸ Cuando halla algún obstáculo o impedimento, se echa la culpa a sí mismo. Y, si alguien le elogia, se ríe para sí del elogiador; si alguien le recrimina, no se defiende. Se comporta lo mismo que los convalecientes, evitando mover algo de lo que se está restableciendo, hasta que adquiriera solidez.

3. Ha suprimido en sí todo deseo, y su aversión la ha enfocado sólo contra lo que, de las cosas dependientes de nosotros, sea contrario a la naturaleza.²⁹⁹ Se vale para todo de un impulso moderado.³⁰⁰ Si parece necio o ignorante, no le preocupa. Y, en una palabra, se mantiene alerta vigilándose a sí mismo como a un enemigo insidioso.³⁰¹

CAPÍTULO XLIX

[*Ser filósofo no consiste en comentar doctrinas filosóficas, sino en practicarlas uno mismo*]

Quando alguien se jacte de comprender y poder interpretar cabalmente los libros de Crisipo,³⁰² di para ti

200 a.J.C. En Atenas, adonde llegó en el 260, sucedió a Cleantes como jefe de la escuela estoica. Extraordinariamente prolífico, era fama que había escrito más de setecientos libros sobre muy diversos asuntos. Fue el principal sistematizador del estoicismo y un lógico sutil y de gran ingenio y fuerza argumentativa. («Si Crisipo no hubiera existido, no existiría el Pórtico» [Dióg. Laerc., VII, 183].) Polemizó encarnizadamente contra el escepticismo de los académicos. Pero su estilo era pesado, lleno de prolijas divisiones y subdivisiones, cargado de tecnicismos y neologismos, oscuro y difícil de entender en muchos pasajes. Epicteto, que le sigue en cuanto al fondo y a la orientación general de la doctrina, no debía de simpatizar con tanto enrevesamiento y sutileza logicística ni con la excesiva envoltura terminológica de sus conceptualizaciones. La unicidad orgánica de la filosofía, rasgo muy característico de la Estoa y que la diferencia de las demás escuelas griegas —en especial del Peripato, pues Aristóteles consideró que la lógica era mero instrumento externo de la filo-

τὸν ὅτι «Εἰ μὴ Χρύσιππος ἀσαφῶς ἐγεγράφει, οὐδὲν ἂν εἶχεν οὗτος, ἐφ' ᾧ ἐσεμνύνετο.» Ἐγὼ δὲ τί βούλομαι; καταμαθεῖν τὴν φύσιν καὶ ταύτη ἔπεσθαι. Ζητῶ οὖν, τίς ἐστὶν ὁ ἐξηγούμενος· καὶ ἀκούσας, ὅτι Χρύσιππος, ἔρχομαι πρὸς αὐτόν. Ἄλλ' οὐ νοῶ τὰ γεγραμμένα· ζητῶ οὖν τὸν ἐξηγούμενον. Καὶ μέχρι τούτων οὐπω σεμνὸν οὐδὲν. Ὅταν δὲ εὕρω τὸν ἐξηγούμενον, ἀπολείπεται χρῆσθαι τοῖς παρηγγελμένοις· τοῦτο αὐτὸ μόνον σεμ-

sofía— corría el peligro de escindirse y de que, en vez de hacerse sólo distinciones de miembros pertenecientes a un único organismo o cuerpo vivo, se pasara a dividir el conjunto doctrinal en partes reagrupables con diversos criterios. Y este peligro aumentaría entre quienes se aventurasen a seguir los intrincados vericuetos de las obras crisipeas. Epicteto propugna aquí que se vaya más al grano, a lo práctico: aplicarse a poner por obra los preceptos y *vivir* la doctrina en vez de entretenerse con alambicamientos mentales. También «Séneca previene contra esta tendencia desvitalizadora del saber, cuando se convierte en polvo por las excesivas divisiones: "Dividi enim illam, non concidi utile est [...], simile confuso est, quicquid usque in pulverem sectum est" (*Epist.* 89, 3-4)» (Elorduy, I, 15-16). ¡Achaque este muy común en todos los escolasticismos!

303. Preciosa fórmula, que compendia el estoicismo entero: «Das Sequi naturam, das Schlagwort der neuen Zeit [der Renaissance], liess sich verschieden auslegen, und Valla verstand es lieber in Epikurs Sinne. Aber innerlich verwandter war diesem kraftvollen, aktiven Geschlechte doch die Stoa, wie man sie in ihrer römischen Ausprägung vor Augen hatte» (Pohlenz, I, p. 468). Pero convendrá matizar a propósito de φύσις (*natura*): «Para Panecio y Cicerón la naturaleza es algo que parece crecer de abajo arriba, como las plantas, que se alimentan de la tierra. La Estoa media es monista en el sentido de Teilhard, incluyendo en uno el espíritu y la materia. Para la antigua Estoa y para Séneca [como también —añadiremos nosotros— para Epicteto], la naturaleza recibe su fuerza y sustento de arriba, del *logos*. Aun en el mundo material, el sol tiene más influencia que la tierra. La diferencia entre ambas mentalidades consiste en que la escuela de Panecio lo busca todo en el hombre, mientras que la de Zenón [y Crisipo, a quienes sigue en esto Epicteto] toma su fuerza de la esfera de la divinidad. [...] Panecio explica la evolución del hombre en fuerzas innatas que existen en la humanidad. La Estoa Antigua explica esta evolución en el *lógos*-éter, del cual procede el hombre, y al cual vuelve de nuevo. En la Antigua Estoa [y en Epicteto], el "hombre honesto" tiene una supremacía indiscutible. La Estoa Media no conoce ningún conflicto entre honestidad y utilidad. La Estoa Antigua destierra las artes del sagrado dominio del *lógos* y de la virtud. Para Cicerón: "Artes uero in-

mismo: «Si Crisipo no hubiese escrito de un modo oscuro, nada tendría éste de que jactarse». Y yo, ¿qué quieró? Conocer la naturaleza y serle obediente.³⁰³ Busco, por tanto, quién hay que me la pueda explicar; y habiendo oído que Crisipo, voy a él. Pero no entiendo lo que ha escrito. Busco entonces al intérprete. Y hasta aquí no hay nada de qué gloriarse.³⁰⁴ Cuando haya encontrado el intérprete, me faltará todavía poner en práctica los preceptos, y esto, el practicarlos, es lo único honroso.³⁰⁵ En cambio, si admiro el simple hecho del interpretar,

numerabiles repertae sunt docente natura" (*De legibus*, I, 26). La Estoa Media quiere hacer del *logos* algo humano; la Estoa Antigua aspira a hacer del hombre algo divino. [...] si procedo de la divinidad, que en un tiempo existió sola y después produjo el mundo dando forma a la materia inerte, entonces el origen de mis normas morales debe estar allí donde también se encuentra mi propia naturaleza, es decir, en el seno de Dios, del que procedo. Esta es la solución de la Estoa Antigua y de la Nueva. [Epicteto —añadimos nosotros— la suscribiría íntegramente.] La misión pedagógica de Zenón, Crisipo, Séneca, [Epicteto] [...] está en conducir a los hombres al *logos* "sobresustancial". ¿Qué valen para ellos las normas detalladas o los catálogos de normas, de recetas y de reglas? Basta una sola: "membra sumus corporis magni", es decir, de un cuerpo integrado por hombres y dioses. La justicia o el ὀρθὸς λόγος consistirá en conformarse a la ley eterna de ese inmenso cuerpo cósmico» (Elorduy, II, 284-286).

304. *Diatr.*, I, 17, 13: «¿Conque, entonces, esto es lo grande y lo estupendo, entender a Crisipo o interpretarlo? ¿Y quién dice esto? ¿Qué es, pues, lo estupendo? Entender la voluntad de la naturaleza [...]. *Ibid.*, 17-18: «¿Qué orgullo cabe aquí del intérprete? Ni del propio Crisipo justamente, si sólo interpreta la voluntad de la naturaleza mas él no la sigue. ¡Cuánto menos el intérprete de este! Pues no precisamos de Crisipo por él mismo, sino para comprender a la Naturaleza». (Y cfr. cap. XXVI: cómo conocer τὸ βούλημα τῆς φύσεως, el *designio* o la inteligente voluntad de la Naturaleza.)

305. Radicalidad de Epicteto: todos los restantes *méritos* que se les quiera atribuir a cualesquiera acciones y dedicaciones son meras vanidades y nada tienen de verdaderamente honroso, pues esto lo es sólo la práctica de la virtud. «Obras son amores y no buenas razones», según lo resumiría nuestro refranero popular, o el *longum iter per praecepta, breve et efficax per exempla*, buen resumen asimismo de la enseñanza que aquí se nos imparte: siempre que refiramos ambos adagios a esta apreciación de la virtud y a la diferencia entre el dar preceptos o consejos y el ponerlos por obra uno mismo.

νόν ἐστιν. Ἄν δὲ αὐτὸ τοῦτο, τὸ ἐξηγεῖσθαι, θαυμάσω, τί ἄλλο ἢ γραμματικὸς ἀπετελέσθην ἀντὶ φιλοσόφου; πλὴν γε δὴ οἱ ἀντὶ Ὁμήρου Χρῦσιππον ἐξηγούμενος. Μάλλον οὖν, ὅταν τις εἴπη μοι: «Ἐπανάγνωθί μοι Χρῦσιππον,» ἐρυθριῶ, ὅταν μὴ δύνωμαι ὅμοια τὰ ἔργα καὶ σύμφωνα ἐπιδεικνύειν τοῖς λόγοις.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Ν

Ὅσα προτίθεται, τούτοις ὡς νόμοις, ὡς ἀσεβήσων ἂν παραβῆς, ἔμμενε. Ὅ τι δ' ἂν ἐρήτις περὶ σοῦ, μὴ ἐπιστρέφου· τοῦτο γὰρ οὐκ ἔτ' ἐστὶ σὸν.

306. Entre los antiguos griegos y romanos, la *gramática* abarcaba la ciencia del lenguaje y la explicación mitológica, geográfica, gramatical e inclusive estilística, esto es, literaria, de los poetas. ¿Qué habría dicho Epicteto de nuestras presuntas facultades de Filosofía actuales y de cuantos intérpretes y comentaristas de textos profesamos en ellas? ¿No nos tendría, a lo sumo, por eruditos *gramáticos*? Él insiste mucho en reprender a quienes se ufanan y alardean de conocer bien multitud de textos y autores, de poderlos analizar y exponer con brillantez, de ser, en una palabra, ingeniosos, eruditos y cultos hombres de letras. Todo eso le parece fútil vanidad, y algo que raya en crimen el que, además, se pretenda hacerlo pasar por filosofía (cfr. *Diatr.*, II, 19, 8-25).

307. Homero fue el poeta más citado, explicado y aun venerado por los gramáticos y pedagogos antiguos, y de él sacaban la mayoría de sus temas y argumentos las escuelas de retórica griegas y romanas (cfr. W. Jaeger, *Paideia* [*passim*]). Epicteto lo citaba, generalmente, sin darle tanta importancia, e incluso como punto de apoyo para sus ironías contra esa afición erudito-memorística de los gramáticos y de los pseudofilósofos. Aunque hay excepciones a esto (v.gr.: III, 22, 78: «¿Contribuyó más que Homero al bien de la comunidad Príamo engendrando a cincuenta impuros desechos?»). En III, 24, 18, se revuelve contra los que veían en los poemas homéricos una especie de oficioso código universal para la educación y una enciclopedia para todas las citas: «¿Y tú —le increpa a uno de aquellos petulantes— con Homero y con sus mitos lo autorizas todo?».

308. Ἐπανάγνωθι: léeme interpretando, explícame o, también, dáme un repaso sobre (cfr. I, 10, 8: «[...] yo, al hacerse de día, traigo por un momento a mi memoria a quién me toca darle el repaso»).

¿acabaré llegando a ser otra cosa que gramático,³⁰⁶ en vez de filósofo? La única diferencia consistirá en que, en vez de a Homero,³⁰⁷ interpreto a Crisipo. Cuando alguien, pues, me diga «Expónme³⁰⁸ Crisipo», más bien me sonrojaré como no pueda hacer gala de una conducta similar a la suya y que se armonice con sus enseñanzas.³⁰⁹

CAPÍTULO L

[Cúmplanse los propósitos con constancia, sin preocuparse por el qué dirán]

A todo lo propuesto³¹⁰ mantente fiel, como a unas leyes que cometerías impiedad si las transgredieras.³¹¹ Y a lo que de ti vaya a decir alguien no le prestes atención, pues eso no es ya cosa tuya.³¹²

309. De la *conducta* de Crisipo dice Bréhier: «Les quelques anecdotes que nous ont conservées nos sources sont unanimes à le représenter comme un maître soucieux avant tout de la bonne tenue et de la régularité de son école, et comme un écrivain laborieux accomplissant infatigablement sa tâche quotidienne [Diog. Laerc. VII, 182-183]: il ne quittait pas la société de ses disciples et de ses partisans. La régularité de ses heures de cours est mentionnée par l'*Index d'Herculanum* d'une façon qui fait songer à la fameuse promenade de Kant. Il paraît s'être occupé avec prédilection de pédagogie tant théorique que pratique: il s'efforce, dans la question du salaire dû au maître, de sauvegarder à la fois ses intérêts et sa dignité [Plut., *De Stoic. repugn.*, 20; Arnim, III, 175, 31 sq.: Le maître ne doit pas dans tous les cas, malgré l'usage presque universel, exiger d'abord le salaire de son enseignement; malgré le risque, il est plus raisonnable d'attendre les progrès du disciple]» (*Chrysippe et l'ancien Stoïcisme*, París, 1910, pp. 14-15). Se trasluce aquí a las claras por qué y hasta qué punto sería Crisipo uno de los modelos ideales de Epicteto en cuanto a la práctica de la enseñanza y la total entrega a procurar el progreso de sus discípulos.

310. Cfr. *Diatr.*, III, 25, 1: «Examina atentamente cuáles de los propósitos que empezaste a cumplir llevaste a buen término y cuáles no, y cómo de aquellos te agrada acordarte y de estos te disgusta, y, si es posible, reanuda también el cumplimiento de los que dejaste de cumplir».

311. Cfr. Sócrates dialogando con las Leyes, según Platón en el *Critón* (53 a - 54 d).

312. Véase cap. I, 1 y cap. XXXV.

1. Εἰς ποῖον ἔτι χρόνον ἀναβάλλῃ τὸ τῶν βελτίστων ἀξιοῦν σεαυτὸν καὶ ἐν μηδενὶ παραβαίνειν τὸν αἰρουντα* λόγον; Παρείληφας τὰ θεωρήματα, οἷς ἔδει σε συμβάλλειν, καὶ συμβέβληκας. Ποῖον οὖν ἔτι διδάσκαλον προσδοκᾷς, ἵνα εἰς ἐκείνον ὑπερῆθῃ τὴν ἐπ' αὐτῷ ποιῆσαι τὴν σεαυτοῦ; Οὐκ ἔτι εἰ μαιράκιον, ἀλλὰ ἀνὴρ ἤδη τέλειος. Ἄν νῦν ἀμελήσῃς καὶ ῥαθυμῆσῃς, καὶ ἀεὶ προθέσεις ἐκ προθέσεων ποιῆ, καὶ ἡμέρας ἄλλας ἐπ' ἄλλαις ὀρίζῃ, μεθ' ἧς προσέξεις σεαυτῷ, λήσεις σεαυτὸν οὐ προκόψας, ἀλλ' ἰδιώτης διατελέσεις καὶ ζῶν καὶ ἀποθνήσκων.

* Según la corrección propuesta por Coray y adoptada, entre otros, por Ch. Thurot y por Guyau. Oldfather transcribe aquí τὸν αἰρουντα.

113. Cfr. notas 12 y 16: *la libertad y la felicidad*, meta y recompensa del verdadero filósofo.

114. Literalmente, *la razón que decide-eligiendo*.

115. Véase nota 282.

116. O sea: de aquí en adelante tú mismo deberás ser ya tu propio maestro, que, aplicando esos principios, esa doctrina recibida, procures de veras enderezarte, hacerte realmente virtuoso: esto sólo puede ser ya obra tuya, que depende solamente de ti y no de nadie más.

117. O *hecho y derecho* que diríamos hoy. ¿A qué has de andar buscando todavía quien te lleve de la manita como el pedagogo a un niño o como el preceptor o el tutor dirige a los adolescentes? ¡Responsabilízate de una vez y trabaja por tu propia cuenta en perfeccionarte!

118. Es decir, nada filósofo: uno más de la turbamulta de los necios, de los que viven *sin examen* y sin dar de sí cuanto podrían y deberían como hombres. «La educación moral, que se inicia con la toma de conciencia, por el sujeto, de su insuficiencia y de la necesidad de proponerse una meta que alcanzar en la propia vida, y que luego, mediante la instrucción teórica y el ejercicio práctico, hace de ese sujeto un *proficiente*, poniéndole en vías de vivir, al fin, completamente de acuerdo con la naturaleza, guiándose sólo por la razón: esta educación fue para la Estoa, desde sus comienzos, la parte esencial de la ética práctica, y era obvio que tal meta sólo la alcanzaría quien se esforzase con todo empeño y se autodiscipli-

[*Practíquese sin dilaciones la doctrina filosófica, viviendo conforme a la razón*]

1. ¿Para cuándo dejas el hacerte digno de las mejores recompensas³¹³ y el no transgredir en nada los dictados de la razón?³¹⁴ Has recibido los principios filosóficos³¹⁵ que convenía que aceptaras, y los has aceptado. Pues ¿a qué maestro aguardas todavía para encargarle que haga realidad tu propio enderezamiento?³¹⁶ Ya no eres un muchacho, sino hombre plenamente adulto.³¹⁷ Si ahora te descuidas y emperezas, y siempre vas cambiando de propósitos y fijando unas tras otras las fechas a partir de las cuales te ocuparás de ti, ni te darás cuenta de que no progresas, sino que seguirás siendo un vulgar ignorante³¹⁸ al vivir y al morir.³¹⁹

nase» (Pohlenz, I, p. 318). Séneca aconsejándole a Lucilio: «¡Rescátate, libérate para ti mismo! [...] Una porción del tiempo se nos roba, otra se nos hurta, otra se nos escurre; pero el más feo despilfarro es el producido por la negligencia [...] La mayor parte de la vida se nos pasa haciendo mal; una gran parte no haciendo nada, y toda ella haciendo otra cosa que lo que debe hacerse [...] Mientras diferimos el enmendarnos, se nos va huyendo la vida [...]» (*Epist.*, I). «A muchos abrevió la vida la envidia de la fortuna ajena o el afanoso cuidado de la propia; los más, sin objetivo fijo, flotan asendereados de aquí para allá en proyectos siempre nuevos por una ligereza vaga, inconstante y consigo misma displicente. A muchos no les agrada ninguna dirección que puedan dar a su vida, y el destino los sorprende, marcescentes y soñolientos [...] Empújalos y rodéalos por todos lados los vicios y no les permiten erigirse ni levantar los ojos a la contemplación de la verdad, sino que los tienen sumidos y atollados en los fangales de las concupiscencias y nunca les consienten tornar a sí [...]» (*De brev. vitae*, 2, 4; traducción de Lorenzo Riber).

319. *Diatr.*, II, 18, 30: «[...] quita el miedo a la muerte y vengan cuantos truenos quieras y centellas [en las tempestades de la vida], y conocerás qué calma luce en nuestro regente (ἐν τῷ ἡγεμονικῷ), qué bonanza o tiempo despejado. Pero como, derrotado una vez, digas que luego vencerás y vayas repitiendo continuamente lo mismo, sábet que llegarás a estar tan mal y tan débil que ni te darás ya cuenta de que pecas, sino que empezarás a poner excusas a tu conducta,

2. Ἦδη οὖν ἀξίωσον σεαυτὸν βιοῦν ὡς τέλειον καὶ προκόπτοντα καὶ πᾶν τὸ βέλτιστον φαινόμενον ἔστω σοὶ νόμος ἀπαράβατος. Κἂν ἐπίπονόν τι ἢ ἡδὺ ἢ ἔνδοξον ἢ ἄδοξον προσάγῃται, μέμνησο ὅτι νῦν ὁ ἀγὼν καὶ ἡδη πάρεστι τὰ Ὀλύμπια, καὶ οὐκ ἔστιν ἀναβάλλεσθαι οὐκέτι, καὶ ὅτι παρὰ μίαν ἡμέραν καὶ ἔν πρᾶγμα καὶ ἀπόλλυται προκοπή καὶ σώζεται.

3. Σωκράτης οὕτως ἀπετελέσθη, ἐπὶ πάντων τῶν προσαγομένων αὐτῷ μηδενὶ ἄλλῳ προσέχων ἢ τῷ λόγῳ. Σὺ δὲ, εἴ καὶ μήπω εἶ Σωκράτης, ὡς Σωκράτης γε εἶναι βουλόμενος ὀφείλεις βιοῦν.

y entonces confirmarás que es verdadero lo que dice Hesíodo: “Siempre el hombre que va dejando para otro día los quehaceres sucumbe a las desdichas” (*Los trabajos y los días*, v. 413).

320. Equivale a *todo lo que la razón te dicte* (cfr. nota 314). Según Platón (*Rep.* 434 c), el bien moral consiste en la *οἰκαιοπραγία*, esto es, en la armonía de nuestros actos con nuestra particular naturaleza racional. Crisipo amplió mucho tal noción platónica al sostener que la naturaleza de que aquí se trata es la Naturaleza universal o Total, de la que la nuestra, la de cada uno, no es sino un fragmento (cfr. Dióg. Laerc., VII, 88, y véase nota 311, la cita del *Critón*).

321. Es decir, que tu lucha por perfeccionarte y responder fielmente a los dictados de la razón ha de ser cosa de cada momento y a partir de ahora mismo (cfr. *Diatr.*, III, 25, 4: «[...] ni es menester aguardar otros cuatro años para que vuelvan otras Olimpíadas [...]», y cfr. nota 157).

322. Cfr. Séneca, *Epist.*, LXXI, 36: «Las cosas imperfectas forzosamente han de vacilar: unas veces progresan y otras resbalan y caen. Y ciertamente resbalarán si no perseveraren en la ascensión y el esfuerzo; por poco que aflojaren en el afán y en la fiel aplicación, experimentarían retroceso. Nadie vuelve a encontrar sus progresos en el mismo sitio en que los dejó. Insistamos, pues, y perseveremos: nos quedan muchos más enemigos por vencer que los que hemos derrotado. Querer aprovechar es ya una gran parte del aprovechamiento».

323. «Yo [...] siempre he sido de tal condición que a ninguna otra de mis cosas hago caso sino a la razón que, reflexionando, me parece la mejor», dice Sócrates de sí mismo en el *Critón* (46 b). (Cfr. en *Diatr.* III, 23, 21, cómo se aduce este pasaje, aunque algo modificado, pues Epicteto debía de soler citarlo de memoria.)

2. Desde ahora, por tanto, considera que lo digno de ti es vivir como hombre maduro y que progresa, y todo lo que te parezca lo mejor³²⁰ sea para ti ley inviolable. Y si se presenta algo penoso o grato, honroso o deshonroso, recuerda que *ahora* es el momento de luchar, que ya están aquí las Olimpíadas y no es posible demorarse más,³²¹ y que depende de un solo día y de una sola acción el que tu progreso se pierda o se salve.³²²

3. Sócrates se perfeccionó de este modo, no atendiendo a ninguna otra cosa sino a la razón³²³ en todas las circunstancias en que hubo de hallarse. Y tú, si todavía no eres un Sócrates, debes vivir queriendo ser precisamente como Sócrates.³²⁴

324. Seguramente Epicteto tendría siempre muy a mano los *Memorabilia* de Jenofonte, donde hallaba sus frecuentísimos ejemplos de Sócrates, cuya vida sobre todo, más aún que sus doctrinas, constituía su ideal. Cfr. *Diatr.* I, 2, 36: «¿Epicteto no será mejor que Sócrates? Mas, ya que no lo sea, no peor, esto me basta». Y anota Jordán de Urries (Introducción, XXXV): «Hércules, héroe del esfuerzo individual, Diógenes, misionero de la verdad, y Sócrates, el maestro en doctrina y vida, son los tres “santos” de la religión epictetea. El primero, considerado por los cínicos como su patrono en su exaltación del trabajo personal y cuya propia instrucción [Ἡρακλέους παιδευσις; véase discurso de Pródico y Xen. *Mem.*, II, 1, 34] representa una importante etapa en su camino heroico a la inmortalidad; Diógenes de Sínope, citado por Epicteto veinticuatro veces y de quien hace magnífico retrato en III, 22; y Sócrates, finalmente, a quien cita E. sesenta y siete veces, es retratado por este en distintas escenas. Tal retrato, hecho a 600 años de distancia, difiere algo del de Platón —cuya trilogía de la muerte del maestro: *Apología*, *Critón* y *Fedón*, especialmente conoce E.—. Faltan en el retrato rasgos esenciales, como la ironía, ni es ya incansable buscador de la verdad; en E. parece Sócrates dueño de ella: se ha hecho una figura ideal, desvanecidos los colores ordinarios [...] Epicteto siente emulación, no sólo de Sócrates como varón justo y sabio, sino de su magisterio. Alguna Plática, como la I, 11, puede considerarse como modesto *pastiche* socrático. Recuérdese su confesión de “socrático fracasado” (II, 12, 17-25) y v. nota a I, 25, 31». (Cfr. además, el artículo de F. Schweingrüber, «Sokrates und Epiktet», en *Hermes*, 79 [1943], 52-58.)

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΝΒ

1. Ὁ πρῶτος καὶ ἀναγκαϊότατος τόπος ἐστὶν ἐν φιλοσοφίᾳ ὁ τῆς χρήσεως τῶν θεωρημάτων, οἷον τὸ μὴ ψεύδεσθαι· ὁ δεύτερος, ὁ τῶν ἀποδείξεων, οἷον πόθεν ὅτι οὐ δεῖ ψεύδεσθαι· τρίτος ὁ αὐτῶν τούτων βεβαιωτικὸς καὶ διαρθρωτικὸς, οἷον πόθεν ὅτι τοῦτο ἀπόδειξις; τί γὰρ ἐστὶν ἀπόδειξις; τί ἀκολουθία; τί μάχη; τί ἀληθές; τί ψεῦδος;
2. Οὐκοῦν ὁ μὲν τρίτος τόπος ἀναγκαῖος διὰ τὸν δεύτερον, ὁ δὲ δεύτερος διὰ τὸν πρῶτον· ὁ δὲ ἀναγκαῖος

325. O campo, sector, terreno, ámbito. La palabra *lugar* admite, metafóricamente, los significados de «texto», «pasaje textual», «tratado», etc. Y un dieciochesco traductor del *Manual* como era D. José Ortí y Sanz, eminente grecista y no mal redactor en castellano, vertió el comienzo de esta frase como aquí lo hacemos. Además, el ἀναπαύεσθαι del siguiente párrafo (véase nota 327) parece estar pidiendo un apoyo locativo.

326. De los tres lugares o sectores que aquí se indican, el primero es el de la moral práctica, el del vivir practicando los principios filosóficos; el segundo es el de la ética teórica o fundamentación de la moral, o búsqueda de esos principios por los que ha de regirse nuestro vivir; el tercero es el de la lógica, o estudio de los medios aptos para demostrar la necesidad de los principios éticos y las consecuencias que de ellos se derivan. Esta es una tripartición teórica

CAPÍTULO LII

[Los tres sectores de la filosofía y su respectiva importancia]

1. El primero y más necesario lugar³²⁵ de la filosofía es el de la práctica de los principios, como el «no mentir». El segundo, el de las demostraciones, como por qué no hay que mentir. El tercero, el de confirmar estas mismas cosas y declararlas con precisión, como ¿por qué es esto una demostración?, ¿qué es, en efecto, demostración?, ¿qué consecuencia?, ¿qué contradicción?, ¿qué lo verdadero?, ¿qué una falsedad?³²⁶
2. Por lo tanto, el tercer lugar es necesario para el segundo, y el segundo para el primero; pero el necesarísi-

que, formalmente, no coincide del todo con otras que hicieron otros estoicos. Ahora bien, concibiendo ellos la filosofía ante todo como un *arte del vivir* (cfr. *Diatr.*, I, 15: τέχνη περὶ βίον; IV, 1, 118: ἐπιστήμη περὶ βίον), esto es, del *vivir virtuoso*, del vivir en total conformidad con el *lógos*, e incluso como la virtud (ἀρετή) misma, se comprende que todos dieran la máxima importancia a lo que constituye la urdimbre o trabazón de la vida: a las acciones, al actuar, a la práctica, que es lo que inmediatamente pasa Epicteto a decirnos.

Pero el mismo Epicteto, en otro lugar (*Diatr.* III, 2, 1), distribuye de otra manera el campo de la filosofía: 1) lo concerniente al deseo; 2) lo concerniente a los impulsos y, por ende, también a los deberes; 3) lo concerniente al recto asentir, o sea, la lógica.

Esta diversa forma de *tripartir* la filosofía resulta de un enfoque más psicológico de la moral y es, por cierto, la que —con las dos primeras de esas tres partes— le sirvió a Arriano como de pauta para estructurar el *Enkheiridion*.

Sobre las demás maneras de repartir el ámbito o el *corpus* vivo de la filosofía *apud stoicos*, cfr. Pohlenz, I, pp. 33-35. «Der temperamentvolle Epiktet schleudert seinen Studenten einmal das Paradoxon ins Gesicht, die wahre Bildung beginne erst, wenn man die theoretischen Syllogismen wieder verlerne. Aber den kynischen Verächten der Logik hat er in besonderen Vorträgen klargemacht, dass diese nicht nur nötig sei, um dem wissenschaftlichen Unterricht zu folgen, sondern auch allein den Maszstab für das, was wahr und falsch sei, gebe, die Selbständigkeit des Urteils ermögliche und die Begründung für die Ethik liefere [*ibid.*, I, p. 294].

τατος καὶ ὅπου ἀναπαύεσθαι δεῖ, ὁ πρῶτος. Ἡμεῖς δὲ ἐμπαλιν ποιούμεν· ἐν γὰρ τῷ τρίτῳ τόπῳ διατρίβομεν, καὶ περὶ ἐκεῖνόν ἐστιν ἡμῖν ἢ πάσα σπουδὴ· τοῦ δὲ πρῶτου παντελῶς ἀμελοῦμεν. Τοιγαροῦν ψευδόμεθα μὲν, πῶς δὲ ἀποδείκνυται ὅτι οὐ δεῖ ψεύδεσθαι, πρῶτον χειρὸν ἔχομεν.

327. *Descansarse* como en un lugar de esparcimiento para el ánimo: sólo viviendo de veras filosóficamente, o sea, ejerciendo al máximo la virtud, practicando todos los principios filosóficos, podrá lograrse la tranquilidad, la libertad de espíritu, la felicidad, en suma, propia del sabio. Y así, los estoicos solían describir la filosofía como un huerto o vergel, en el que la Lógica serían los muros o tapias circundantes —las defensas del recinto—, la Física serían los árboles, y la Ética los frutos, lo más sabroso e importante (SVF, II, 49, 49 a). Otras veces comparaban la filosofía y sus partes a un huevo: la cáscara sería la Lógica, la clara la Física y la yema, lo más sustancioso y nuclear, la Ética (SVF, II, 38). (Cfr. Pohlenz, II, pp. 19-20.) Para caracterizar la filosofía como organismo vivo, Posidonio introdujo la imagen del ζῷον (huesos y músculos: la Lógica; carne y sangre: la Física; alma: la Ética).

Lo que ocurre es que el ἀναπαύεσθαι así entendido, como *reposo* o *descanso* en la fruición de lo ya logrado, sería propio del Sabio Ideal, del Virtuoso Sumo. Pero también puede entenderse como un mero *detenerse* u *ocuparse en*. Y con esta tensión entre los dos significados tendríamos expresadas a la vez la que debería ser la ocupación preferente del filósofo —ejercitarse en la práctica del vivir conforme al Logos-Naturaleza— y la meta o el premio ideal de tal ejercitación: la libertad y la felicidad. Paradójicamente, como según Epicteto (*Diatr.*, III, 23, 30), «la escuela del filósofo es hospital, del que habrá de salir no habiendo gozado, sino habiendo pasado dolores», el *detenerse* en la práctica de los principios será una cura dolorosa que, llevando al perfeccionamiento y al pleno ajuste de nuestra conducta con el Logos-Naturaleza, irá siendo cada vez más un *descansarse* en la total armonía y liberación sapiencial.

328. O *nos desgastamos*: echamos a perder nuestro tiempo. Cfr. Séneca: «¡Arrebaña, mi querido Lucilio, las horas con entrambas manos! [...] Todas las cosas nos son ajenas; sólo el tiempo es nuestro. En

mo y en el que hay que descansarse³²⁷ es el primero. Mas nosotros lo hacemos al revés: porque nos entretenemos³²⁸ en el tercer lugar y a él dedicamos todo nuestro esfuerzo,³²⁹ mientras que del primero nos desentendemos totalmente. Y, así, decimos mentiras pero tenemos a punto cómo se demuestra que no hay que mentir.

posesión de esta cosa única escurridiza y fugaz nos puso la Naturaleza [...] Y es tanta la necedad de los mortales, que todos se creen obligados al reconocimiento por haber recibido pequeñeces y naderías cuya pérdida es perfectamente razonable; y, en cambio, nadie se reconoce deudor por haber recibido el tiempo, siendo así que este es el único bien que ni aun el agradecido puede gratificar cumplidamente» (*Epist.*, I).

Y *Diatr.* II, 17, 26: «[...] ¡pobre infeliz! Si aún sientes envidias y conmisericiones y celos, y tiemblas, y no dejas pasar día que no reniegues de ti mismo y de los dioses, ¿cómo dices todavía que ya estás instruido? ¿Qué formación es la tuya, hombre? ¿Porque elaboraste argumentos, ideaste pruebas, resolviste sofismas? ¿No quieres más bien desaprender, si es posible, todo eso y empezar por el comienzo, comprendiendo que hasta ahora ni siquiera has rozado el único asunto importante, y después, a partir de ahí, ir edificando lo restante, a saber: cómo lograr que nada suceda sin tú quererlo también, ni nada deje de suceder sin que tú lo aceptes?».

329. *Diatr.*, III, 26, 15: «¿No debías hacerte primero con la doctrina y, a continuación, asegurarte de cumplirla bien? Porque, ¿viste acaso que alguien construyera una cornisa sin apoyarla en un muro? O ¿qué portero se pone donde no hay puerta? En cambio, tú te dedicas ante todo a poder demostrar [...] ¿el qué? Te las ingenias para no ser engañado por sofismas [...] ¿en qué? Muéstrame primero qué es lo que sostienes, lo que mides y pesas tú mismo; ya me mostrarás luego la balanza o el celemn. ¿O hasta cuándo vas a estar midiendo ceniza [*id est*, anota J. de Urries, elucubrando ciencia, sin contenido vital: lógica formal sin ética]? ¿No debías demostrar, mejor, lo que hace a los hombres felices, lo que hace que las cosas les sucedan como quieren, merced a lo cual no es menester censurar a nadie, acusar a nadie: la obediencia, digo, al que ha ordenado y rige el universo? ¡Demuéstrame eso!».

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΝΓ

Ἐπὶ παντὸς πρόχειρα ἐκτέον ταῦτα:

1. Ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σὺ γ' ἢ Πεπρωμένη, ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμὶ διατεταγμένος· ὡς ἔψομαί γ' ἄοκνος· ἦν δέ γε μὴ θέλω, κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἦττον ἔψομαι.
2. Ὅστις δ' ἀνάγκη συγκεχώρηκεν καλῶς, σοφὸς παρ' ἡμῖν, καὶ τὰ θεῖ' ἐπίσταται.

3. Ἄλλ', ὦ Κρίτων, εἰ ταύτη τοῖς θεοῖς φίλον, ταύτη γενέσθω.
4. Ἐμὲ δὲ Ἄνυτος καὶ Μέλητος ἀποκτεῖναι μὲν δύνανται, βλάψαι δὲ οὐ.

330. Los estoicos más antiguos identificaban el Hado (*Fatum*) con el *lógos* y la *prónoia* y con Zeus (SVF, II, 913, 937). Posteriormente, al ir acentuando cada vez más los filósofos la trascendencia de Dios, vendría a distinguirse, al menos en muchas expresiones, entre *theos* y *heimarméne* (cfr. Filón, *De migrat. Abr.*, 179-181, y Pohlenz, I, pp. 101-106). Aquí Πεπρωμένη equivale a *Suerte echada por el Hado*: la fatalidad.

«La verdadera libertad —proclamó Crisipo— es la libertad moral del sabio, el cual obedece sólo a los mandamientos del *lógos* que reina también en su ánimo. El sabio mismo no podrá cambiar nada en el curso de los eventos, pero se distingue del necio en cuanto que, reconociendo en la *heimarméne* la Providencia que solamente quiere el bien, le da con alegría su propio asentimiento y la acoge en la propia voluntad» (Pohlenz, I, p. 106). (Cfr. cap. I, nota 5.)

331. Estos versos son del *Himno a Zeus* (SVF, I, 527) escrito por Cleantes, el piadoso filósofo-poeta (nacido en Aso, de la Eolia, hacia el 315 a. J.C., vivió hasta ca. del 230), sucesor de Zenón en la dirección de la escuela estoica. (Sobre su vida y sus obras, cfr. Dióg. Laerc., VII, 168-179). Epicteto cita algunos de estos mismos versos en varios pasajes de las *Diatribas* (II, 23, 42; III, 22, 95; IV, 1, 131; 4, 34). (Del *Himno* véase la muy matizada y documentada versión de Pohlenz, I, pp. 109-110; una versión castellana se hallará en mi traducción del vol. I de la *Historia de la Filosofía* de Frederick Copleston, Barcelona, Ariel, 1969, pp. 391-392.) Séneca (*Epist.* CVII) traduce estos mismos versos añadiéndoles a modo de compendio el famoso *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*: «Conduceme, oh padre, do-

CAPÍTULO LIII
[Prontuario de sentencias]

En todo momento se han de tener disponibles éstas:

1. ¡Guíame, oh Zeus, y tú también, la ya echada Suerte,³³⁰ hacia donde por vosotros estoy destinado: cuán diligente os seguiré! Y cierto, si no quisiere volviéndome malo, no menos habré de seguiros.³³¹
2. Quien a la necesidad sabe acompañar bien en la danza, es un sabio entre nosotros y conoce lo divino.³³²
3. Pues bien, oh Critón, si así place a los dioses, así suceda.³³³
4. A mí Ánito y Mélito pueden matarme, pero no perjudicarme.³³⁴

minador del cielo soberano, dondequiera te plazca; no hay tardanza en mi obediencia: presente estoy y sin pereza. Si no quisiere, te seguiré gimiendo; y si soy malo, padeceré haciendo aquello mismo que el bueno sufre de buen grado. A quien es dócil, llévanle los hados: los hados que arrastran al rebelde". Así vivamos; así hablemos; hálleos el hado preparados y diligentes. Esta es el alma grande que a él se entregó; y, al revés, el alma degenerada y ruin pone resistencia, acusa al orden del universo y prefiere enmendar a los dioses antes que enmendarse a sí misma» (traducción de Lorenzo Riber).

Acerca de si el hombre perdía o no su libertad por la *εἰμαρμένη*, véase Elorduy, I, pp. 140-143, especialmente, p. 141: «Hipólito (*Philosoph.*, 2; SVF, II, 975) atribuye a Zenón y a Crisipo la siguiente interesante teoría: "Ellos probaban que todo proviene de la *heimarméne*, valiéndose de la siguiente comparación: si un perro, estando atado a un carro, quiere seguir al carro, avanza con él y es llevado, y de este modo hace lo que quiere y, al mismo tiempo, ejecuta aquello a que está forzado; pero si no quiere seguir, tendrá que hacerlo a la pura fuerza. Pues bien, esto es lo que ocurre también con el hombre, que, si no quiere obedecer, se verá forzado a hacer cuanto los hados han dispuesto".»

332. Cfr. Eurípides, fr. 965 (Nauck). Viene a equivaler esta idea a nuestros dichos *hacer de la necesidad virtud* y *saber bailar al son que toquen...* con sólo elevarlos al concierto de la Necesidad universal del Logos-Director divino.

333. Cfr. Platón, *Critón*, 43 d. Es lo que responde Sócrates a Critón al anunciarle este que habrá de morir mañana mismo.

334. Cfr. Platón, *Apología*, 30 cd.