

ήματα



Raúl Gutiérrez (editor)

# ECOS DE FILOSOFÍA ANTIGUA

## Capítulo 33

Con la colaboración de  
Alexandra Alván



FONDO  
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Μα

*Μαθήματα. Ecos de filosofía antigua*  
Raúl Gutiérrez (editor)

© Raúl Gutiérrez, 2013

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013  
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú  
Teléfono: (51 1) 626-2650  
Fax: (51 1) 626-2913  
feditor@pucp.edu.pe  
www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo  
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: octubre de 2013  
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,  
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-14555  
ISBN: 978-612-4146-50-3  
Registro del Proyecto Editorial: 31501361300780

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa  
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

## AUTOEMBELLECIMIENTO, INTERPRETACIÓN Y PROVIDENCIA EN EPÍCTETO

Germán A. Meléndez Acuña  
Universidad Nacional de Colombia

En este ensayo presento como texto independiente lo que en su propósito originario constituye la primera parte de un trabajo más extenso en el cual se busca establecer una comparación entre lo que los filósofos antiguos denominaron *el arte de vivir*, tal y como aparece ejemplificado en Epícteto, y lo que Nietzsche concibió al final del periodo medio de su obra, en *La ciencia jovial*, como *formación estética de sí mismo*.

Existe una semejanza entre la concepción de la filosofía adoptada y practicada por las escuelas helenísticas y la adoptada y practicada por Nietzsche. La filosofía de este último es un proyecto de transformación de *sí mismo*. Podría decirse, incluso, como entre tanto ya varios autores lo han resaltado, que él se consagró a un proyecto semejante al que la reciente historiografía de la filosofía ha denominado *filosofía como forma de vida* (Hadot) o filosofía como *arte de vivir* (Nehamas). Esta semejanza en la concepción de la filosofía que las escuelas helenísticas y Nietzsche tienen se ha hecho particularmente clara para los intérpretes del periodo medio de la obra del filósofo alemán. En su minucioso estudio sobre dicho periodo, Brusotti muestra cómo en este lapso Nietzsche va convirtiendo cada vez más decididamente su tarea de formación de *sí mismo* (*Selbstgestaltung*) en un acto artístico comparable con la producción de una obra de arte. Esta analogía entre arte y formación de *sí*, sostiene Brusotti, «era ya para el mundo antiguo lo suficientemente conocida, pero adquiere para Nietzsche una nueva significación, que corresponde a la nueva posición del arte moderno» (1997, p. 17, nota 35). Ahora bien, el paralelismo que aquí se establece entre el filósofo alemán y la Antigüedad en términos de una concepción artística de la formación de *sí* se rompe tan pronto se examina qué es lo que en cada caso se entiende por arte.

Justamente una célebre crítica de Hadot a Foucault (2006, pp. 251 y ss.) y su aplicación del concepto de *estética de la existencia* al pensamiento de la Antigüedad tardía gira en torno al alcance de las semejanzas y diferencias comprometidas en el *arte de vivir*, el antiguo y el moderno. Reproduzco a continuación un importante pasaje de esta crítica por su directa preocupación en torno a la concepción de estética involucrada en el mencionado paralelismo.

El término «estética» despierta en efecto para nosotros, hombres modernos, resonancias muy diferentes a las que tenía la palabra «belleza» (*kalon, kallos*) en la Antigüedad. Y es que los modernos tienden a representarse lo bello como una realidad autónoma, independiente del bien y del mal, mientras que para los griegos, por el contrario, esta palabra, aplicada a los hombres, implica normalmente el valor moral [...] De hecho, aquello que los filósofos antiguos buscaban no era primeramente la belleza (*kalon*) sino el bien (*agathon*) [...] Es por ello por lo que en lugar de hablar del «cultivo de sí» sería más adecuado hablar en términos de transformación, de transfiguración, de «superación del yo». Para describir este estado no se puede eludir el término «sabiduría» que, a mi juicio, no es utilizado sino raramente, por no decir nunca, por Foucault. Por sabiduría se entiende ese estado que quizá jamás sea alcanzado por el filósofo, pero al que tiende mediante un intento de transformación de sí mismo con el fin de superarse. Se trata de una forma de existencia caracterizada por tres aspectos fundamentales: la paz espiritual (*ataraxia*), la libertad interior (*autarkeia*) y, salvo en el caso de los escépticos, la conciencia cósmica, es decir, la toma de conciencia de la pertenencia al todo humano y cósmico, una especie de dilatación, de transfiguración de mí mismo que hace posible la grandeza del alma (*megalopsuchia*) (pp. 253-254; he modificado levemente la traducción de Javier Palacio).

Esta cita me permite introducir una segunda preocupación y un segundo punto de comparación. Me refiero a lo que Hadot describe aquí como «la conciencia cósmica» en cuanto fundamento de la «grandeza del alma». Independientemente de los posibles desatinos de Foucault en su tentativa de concebir la estética de la existencia al hilo de una interpretación del pensamiento antiguo, la respectiva tentativa de Nietzsche de una estilización de la propia vida, tal y como la propone en su obra *La ciencia jovial*, no solo hace referencia explícita a un cierto concepto de sabiduría,

sino que, asimismo, aborda decididamente la problemática de la adecuada relación del hombre con el todo. No me refiero aquí al planteamiento de dicha relación en el contexto de su doctrina del eterno retorno, la cual, dicho sea de paso, aparece por primera vez en sus publicaciones al final de dicha obra (en su edición de 1882). Me refiero a la manera en que Nietzsche aborda la problemática de la relación con el todo en su pensamiento del *amor fati*, del amor al destino.

Por tanto, es la respectiva imbricación de la relación con el destino y la tarea de la formación estética (el embellecimiento) de sí mismo la que habrá de ser objeto de comparación entre Epícteto y Nietzsche. No obstante, por razones de espacio y de pertinencia, omito la segunda parte del trabajo descrito y me limito a una exploración de lo que Epícteto identifica como objeto del conocimiento y embellecimiento de sí (a) para luego proceder a una caracterización de la relación que el filósofo estoico establece entre dicho objeto, el sí mismo y el destino (b). Con este objetivo en mente, el texto se concentra en la interpretación de dos capítulos de las *Disertaciones* de Epícteto: «Sobre el adorno personal» (3.1) y «Sobre la providencia» (1.6)<sup>1</sup>.

## EL AUTOEMBELLECIMIENTO Y EL SÍ MISMO EN EPÍCTETO

En el primer capítulo del libro III de las *Disertaciones*, titulado Περί καλλωπισμοῦ, «Sobre el adorno personal» (o «Sobre el embellecimiento de sí mismo» como preferiría traducirlo), Arriano cuenta que una vez un joven orador «entró a ver» a Epícteto. El joven iba, se nos dice, «con el cabello extremadamente compuesto y muy arreglado en el resto de su atuendo» (3.1.1.1-3). Epícteto inicia con el joven una conversación, perceptiblemente socrática en forma y contenido, cuyas primeras consideraciones giran en torno a la pregunta acerca de aquello que en general hace bello a todo ser vivo: trátase de un animal cualquiera, trátase de un ser humano. Ello, como se concluye rápidamente, no es cosa distinta que aquello que hace a cada uno de los respectivos seres «excelente en lo relativo

---

<sup>1</sup> La traducción de las *Disertaciones* a la que se recurre es la de Paloma Ortiz García. Se indicará oportunamente los casos en que esta traducción haya sido objeto de alguna modificación. Las referencias al texto de las *Disertaciones* apelan a la numeración canónica en arábigos, indicándose primeramente el libro, seguidamente, la sección y, en tercer lugar, la(s) línea(s), es decir, 3.1.3.4-5 (libro III, capítulo I, sección 3, líneas cuarta y quinta).

a su propia naturaleza» (3.1.3.4-5). Lo que hace a algo *bello* es eso mismo que lo hace *bueno*. Lo que, a su turno, lo hace bueno es su adecuada, idónea, disposición para cumplir con la función o finalidad propia y específica de su naturaleza. Los seres no son buenos ni, por ende, bellos de la misma manera. Así, por ejemplo, lo que hace bello al ser humano es la presencia en él de «la virtud propia del ser humano» (τὴν ἀρετὴν τὴν ἀνθρωπικὴν) (3.1.7.1). El ser humano se hace bello mediante el cuidado de su virtud específica y feo mediante el descuido de ella (3.1.9.2-4: ἀμελήεις).

Después de este breve intercambio inicial sobre lo que en general hace que lo bello llegue a ser bello, Epicteto expresa el temor de irritar al joven si procede de inmediato a expresar, sobre la base de lo anterior, lo que más adelante se revelará como un muy franco comentario sobre el afeinado aspecto del joven. Teme que el joven, tras escucharlo, se indigne, dé vuelta atrás con la firme determinación de no regresar (3.1.10.1-2) y termine así por desatender del todo y para siempre las palabras que el filósofo se propone dirigirle. Con el fin de prevenir la esperable animadversión por parte del joven orador (no solo un embellecedor de sí, sino, como orador, un embellecedor de las palabras), Epicteto intenta, entonces, aclararle cómo la franqueza es algo que necesariamente pertenece a la condición del filósofo e intenta en lo posible despertar seguidamente en él una adecuada comprensión de lo que dicha condición comporta. Busca hacerle entender cuál es la conveniente y necesaria función del filósofo: descubrirle cuál es su naturaleza. Una lectura retrospectiva de este pasaje permitiría entrever que Epicteto opera ya aquí bajo el supuesto (hecho explícito al final del presente ensayo) de que el adecuado ejercicio de «la capacidad de comprensión» propia del hombre es el expediente necesario para ahogar toda potencial actitud de animadversión, irritación, inculpación, condena de lo que, de otra forma, se nos presentaría indefectiblemente como hostil y adverso.

Con el mencionado propósito de ganar comprensión para su firme decisión de atender el llamado a la franqueza que su condición de filósofo le hace en esta circunstancia, Epicteto introduce una comparación con el dios Apolo. Ante la disyuntiva de hablarle al joven con el probable resultado de que sus palabras sean desatendidas o de no hablarle con la deplorable consecuencia de traicionar su propia identidad como filósofo, Epicteto encuentra su situación comparable a la que Apolo enfrentara ante Layo, el padre de Edipo. A través del oráculo, Apolo advierte a Layo

sobre lo que ocurriría si engendra al hijo que, en caso de ser desatendida su palabra, vendría entonces al mundo como su (involuntario) futuro asesino:

¿Convenció Apolo a Layo? ¿No se fue y se emborrachó y mandó a paseo al oráculo? ¿Y qué? ¿Dejó por eso de decirle la verdad? [...] [S]abía perfectamente que no le iba a hacer caso y de todas maneras se lo dijo. ¿Por qué se lo dijo? ¿Por qué es Apolo? ¿Por qué da oráculos? ¿Por qué se dio a sí mismo ese puesto en esta tierra, el de ser adivino y fuente de verdad y que vengan a él de todo el mundo habitado? ¿Por qué está escrito en la puerta el «Conócete a ti mismo»<sup>2</sup>, aunque nadie piense en ello? (3.1.16.2-3.1.18.6).

La comparación con Apolo abre paso a una comparación con Sócrates. Colocando ahora a Sócrates en el papel del dios y colocando al «cuida de ti mismo» en el lugar del «conócete a ti mismo», Epícteto pregunta: «¿Convencía Sócrates a los que se le acercaban de que cuidaran de sí mismos» (ἐπιμελεῖσθαι ἑαυτῶν)? (3.1.19.1-2) «¡Ni a la milésima parte!», responde. No obstante, comenta, tampoco Sócrates abandonó su puesto: el que el mismísimo dios Apolo, a través del oráculo, le encomendó asumir, según la conocida historia que Sócrates narra en la *Apología*. Sócrates no desistió de su misión ni ante la perspectiva, ni ante la presencia del fracaso. Epícteto hace memoria de la *Apología* (29c y 30a) y menciona el pasaje en el que Sócrates, ante la amenaza que representa su posible condena a muerte, ratifica ante los atenienses su obediencia al dios, esto es, su fidelidad a la filosofía. Imagina, entonces, Epícteto que los atenienses replican a la impenitencia de Sócrates con la siguiente desafiante pregunta por su identidad: «Y tú ¿quién eres?» (3.1.22.1), queriendo ellos en el fondo increpar: «¿A ti qué te importa qué hacemos?» (3.1.21.1, 3.1.23.1). ¿Quién es Sócrates para entrometerse y ocuparse de si los hombres se despreocupan o no de sí mismos? A lo cual Sócrates replica en el imaginario intercambio: «Yo soy el que ha de ocuparse de los hombres» (εἰμι, ᾧ δεῖ μέλειν ἀνθρώπων) (3.1.22.2). En un tono totalmente distinto al de su conocida modestia («sacando voz de alguna parte»), el Sócrates de Epícteto agrega que en esta condición, la de ser quien cuida de los hombres,

<sup>2</sup> A partir de esta referencia al «Conócete a ti mismo» empieza a hacerse más evidente el deliberado paralelismo que Epícteto establece entre su intercambio con el joven orador y la conversación que Sócrates sostiene con el joven Alcibiades en el diálogo platónico (o pseudoplatónico) que lleva el nombre de este último. Me refiero al *Alcibiades mayor*.

él es un ser realmente extraordinario (ἐξαιρέτων)<sup>3</sup>: «Yo soy la púrpura en el vestido; no me creas semejante a los demás o insultarás a mi naturaleza porque me hizo diferente de los otros» (3.1.23.4-7).

La conversación ha tomado pues un giro que ha puesto a la identidad del filósofo en el foco y, con ello, a la identidad de Sócrates, el filósofo arquetípico. El filósofo Epícteto se dispone a exhortar al joven orador al conocimiento de sí como condición previa del adecuado embellecimiento de sí mismo (3.1.25.1). Pero al anteponer a ello la necesaria estrategia preparatoria de inducir al joven primeramente a una comprensión del papel del filósofo, Epícteto (a nombre, o mejor, en boca, del filósofo prototípico) procede a exponer el resultado de su propio esfuerzo de autoconocimiento: establecer su propia identidad, esto es, comprender la especificidad de su propia función y tarea como ser humano y como filósofo.

Tomadas ya las necesarias precauciones, Epícteto da por concluido el preámbulo con el que ha querido prevenir en el joven orador la irritación que suelen producir las francas palabras de los filósofos. Cree que ha llegado el momento oportuno de pronunciarlas y de realizar, finalmente, su tentativa de confrontar al joven con su ignorada identidad: tanto con su descuidada identidad como ser humano (ἄνθρωπος) como

<sup>3</sup> Dirigiéndose al joven y refiriéndose a Sócrates, Epícteto comenta: «en toda especie nace algún individuo extraordinario (τι ἐξαιρέτων) entre los bueyes, los perros, las abejas, los caballos» (3.1.23.1-3). En este punto, en lo que toca a su carácter extraordinario (ἐξαιρέτος), Epícteto compara, por una parte, a Sócrates con un toro (que se coloca al frente de la manada cuando a los novillos los amenaza un león) y, por otra, lo compara con la púrpura en el vestido. Estos dos símiles remiten a dos pasajes de temprana aparición en las *Disertaciones* (1.2.17-22 y 1.2.30-32). En el primero de estos pasajes se describe a los hilos púrpura de la túnica como «eso brillante y minúsculo que hace que lo demás resulte elegante y hermoso» (1.2.18.1-3), como eso que sirve de «bello ejemplo» (καλὸν παράδειγμα). Resuena aquí el tema de lo bello. Lo purpúreo alude ya aquí a lo distintivo o extraordinario (ἐξαιρέτων, 1.2.18.1) y remite en el caso de los seres humanos al πρόσωπον (1.2.8.1, 1.2.28.2, 1.2.30.2), a su «papel», a la «persona» (en el sentido dramático de la palabra), a su «dignidad personal» (traducción de Paloma Ortiz). En el segundo de estos pasajes se responde a la pregunta por «cómo reconoceremos cada uno nuestra dignidad personal» (1.2.30.1-2). La respuesta es: a la manera como el toro, comparable en ello al «hombre de nobleza» (γενναῖος ἄνθρωπος), tiene no solo la fuerza sino la conciencia (συναίσθησις) de la misma que lo lleva a enfrentarse al león en defensa de la manada. Resuena aquí el tema del conocimiento de sí (1.2.11.2). Por medio de un reconocimiento semejante de su propia fuerza, el hombre llega a una apreciación de cuánto vale para sí mismo (1.2.11.3). Pues bien, ¿qué es en el caso de los seres humanos, en cuanto tales, aquello en lo que reside su valor? La respuesta reza: en su προαίρεσις (1.2.33.1). En ello mismo reside lo grande y extraordinario (μέγα καὶ ἐξαιρέτων) «en Sócrates y [en] los que se le parecen» (1.2.33.3-1.2.34.1). Ellos llevan a su máxima expresión aquello que constituye lo más valioso en el ser humano.

con su desatendida identidad de género (como diríamos hoy) como hombre (ἀνήρ: «varón»). Sin embargo, quisiera, ahora por mi cuenta, aplazar todavía un tanto la lectura del pasaje en el que finalmente prorrumpen las pospuestas palabras de Epícteto. Quisiera dejarla para el final de mi exposición del capítulo «Sobre el embellecimiento de sí mismo». Procedo así por ser este justamente el pasaje en torno al cual gira mi aproximación al capítulo y por ser él, además, el pasaje del cual me valdré para establecer el tránsito hacia el capítulo «Sobre la providencia».

Una vez que ha pronunciado las delicadas palabras que aquí provisionalmente omito, Epícteto vuelve a introducir un fundamental esclarecimiento acerca de su identidad como filósofo. No ha sido en realidad él mismo quien le ha dicho al joven la verdad que hace un momento se le ha comunicado: «a Epícteto no se lo ocurriría decir eso, que no tiene costumbre de hablar a nadie así» (3.1.36-37), dice el texto en un sorpresivo giro. Restableciendo, tácitamente esta vez, su filiación con Sócrates, Epícteto se presenta él mismo, entonces, como el mensajero de una «deidad benévola» (θεός εὐμενής) que habla a través de él. La función de intérprete y comunicador de la divinidad y la correspondiente importancia del mensaje que se transmite (un mensaje relativo a «los asuntos mayores y más importantes», 3.1.37.7) lo lleva a compararse seguidamente con Hermes (e implícitamente de nuevo con Sócrates, el misionero de Apolo). Personificando ahora a Hermes, Epícteto se permite reiterarle al joven, en boca de aquel, lo que recién le había dicho a título aparentemente propio. Se encuentran aquí, pues, unas palabras que habría que interpretar como una cierta paráfrasis de lo que he provisionalmente omitido. Una paráfrasis en la que el joven debe ahora, sin embargo, reconocer un mensaje divino:

Y a ti ahora te dicen los dioses esto *mandándote a Hermes, el que ve de lejos, matador de Argos*: que no revuelvas lo que está bien, ni te metas en lo que no te concierne, sino que dejes al hombre, hombre y a la mujer, mujer, y al ser humano hermoso como ser humano hermoso y al feo como feo. Porque no eres carne y pelo, sino προαίρεσις<sup>4</sup>. Si esto es bello, entonces serás bello. [...] ¿[Q]ué dice Sócrates al más bello y más apuesto de todos, a Alcibiades? «Así que intenta ser bello».

<sup>4</sup> Paloma Ortiz García traduce προαίρεσις como «albedrío». La traducción de este término griego es, sin embargo, un asunto controvertido en lo que se refiere a su uso por parte de Epícteto. En la versión al español de las obras de Aristóteles suele traducirse como «elección» o «decisión» o, si se quiere, como «capacidad de elección», «de decisión».

¿Qué es lo que le está diciendo? «Arréglate el cabello y depílate las piernas»? Claro que no, sino: «Adorna tu *proairesis* (κόσμηι σου τὴν προαίρεσιν), arranca las viles opiniones» (3.1.39-43; he introducido algunas modificaciones en la traducción).

Una de las razones por las cuales no he querido omitir la presentación de esta última parte del capítulo reside en el hecho de que en ella aparece claramente sugerida la concepción platónica de la filosofía como intermediaria e intérprete entre los dioses y los hombres. La tarea de comunicar e interpretar a los hombres el mensaje de los dioses es una tarea adjudicada al amor en el *Banquete* de Platón y hecha, por ello, extensiva a la filosofía como *amor* a la sabiduría. Más adelante, el capítulo «Sobre la providencia» nos obligará a regresar a esta idea de la filosofía como interpretación de lo divino.

Por lo pronto quisiera extraer del pasaje citado una importante implicancia de la alusión que Epícteto hace en él al diálogo que tiene lugar en el *Alcibiades mayor* (*Alcibiades I*). Esta remisión no solo permitiría establecer una comparación aún más estrecha (si ello fuese todavía necesario) entre Epícteto y Sócrates y entre el joven orador y el joven Alcibiades. Lo que deseo destacar ahora es que dicha remisión invita a establecer además un paralelismo entre los mensajes que los dos primeros (Epícteto y Sócrates) desean transmitir respectivamente a sus jóvenes interlocutores. En este respecto, la obvia analogía reza: así como la conversación con Sócrates termina por revelar a Alcibiades que el *sí mismo* por cuyo conocimiento y cuidado hay que velar es el alma (*Alcibiades mayor* 130d) y, más exactamente, lo que a ella la hace buena (133b9) y a la vez cognoscible (132c7) en grado sumo, a saber, la sabiduría (σοφία, 133b10; equiparada en 133c5 a φρόνησις); así, Epícteto termina por revelar al joven orador que dicho *sí mismo* no es otra cosa que la προαίρεσις<sup>5</sup>. De este modo, aunque esta última no sea una declaración totalmente explícita en el texto de Epícteto, ella cae por su propio peso en virtud de la analogía que Epícteto establece con el *Alcibiades*<sup>6</sup>. ¿Propone, entonces, Epícteto entender más exactamente

<sup>5</sup> Hay, no obstante, en la obra de Epícteto otros pasajes en los que se establece la identificación que aquí sugerimos entre la προαίρεσις y el *sí mismo* (1.1.23 y 1.18.17).

<sup>6</sup> Podría haber un tercero involucrado en el trabajo de intertextualidad que Epícteto propone en el capítulo «Sobre el embellecimiento». Aristóteles afirma en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*: «la προαίρεσις es inteligencia deseosa o deseo inteligente y esta clase de principio es el hombre» (1139b4-5).

como προαίρεσις aquella sabiduría que en el *Alcibiades* constituye el objeto de amor que anima a la filosofía? Tal parece. En las *Disertaciones* la προαίρεσις constituye, en todo caso, el objeto del conocimiento y del cuidado de sí hacia el cual debe encaminarse la filosofía como amor. Amor que, por principio, es amor de lo bello y que, por excelencia, es amor de lo *más* bello. ¿Y que podría ser lo más bello si no aquello que *hace* que lo bello y bueno sea bello y bueno?

Regresemos ahora a la aplazada lectura del pasaje en el que Epícteto expresa por primera vez y en forma directa aquello que inicialmente temía que produjera la profunda indisposición y subsecuente retirada del joven orador:

[M]uchacho ¿a quién quieres hacer bello? Conoce primero quién eres y adórnate de acuerdo con eso. Eres ser humano, es decir, animal mortal capaz de servirse racionalmente de las representaciones. Ese «racionalmente» ¿qué significa? De modo acorde con la naturaleza y cumplidamente. ¿Qué tienes de extraordinario? ¿Lo animal? No. ¿Lo mortal? No. ¿La capacidad de servirte de las representaciones? No. Lo que tienes de extraordinario es lo racional: adorna y embellece eso. La cabellera, déjasela a quien te la modeló como él quiso. ¡Ea! ¿Qué otros apelativos tienes? ¿Eres hombre o mujer? Hombre. Embellece entonces a un hombre no a una mujer. [...] ¿[Q]ué tienes que reprochar a tu naturaleza?<sup>7</sup> ¿Qué te engendró hombre? (3.1.24.1-30.2).

A la pregunta «¿quién eres?» Epícteto responde: «Eres ser humano, es decir, animal mortal capaz de servirse racionalmente de las representaciones» (θνητὸν ζῶον χρηστικὸν φαντασίαις λογικῶς). Pero en esta fórmula no sobresale todavía lo que constituye lo excelente y distintivo en el ser humano: aquello que el pasaje denomina «lo extraordinario», y es esto extraordinario lo que es necesario identificar como objeto primordial de embellecimiento. El término que aquí se traduce como «extraordinario» (ἔξαιρετον)<sup>8</sup> es, a propósito, el mismo que se utilizó para caracterizar a Sócrates y, así, al *filósofo* como un ser *extraordinario* entre los seres humanos

<sup>7</sup> Poco más adelante (3.1.33.1), Epícteto utiliza el término «tarea» o «función» (ἔργον) como intercambiable con «naturaleza».

<sup>8</sup> Ἐξαιρετον (proveniente del verbo ἐξαιρώ: «elevantar»; proveniente de ἀείρω: «levantar», «elevantar»): «sobresaliente», «elevado», «digno», «magnífico». El término significa también «notable», «peculiar», singular, «elegido», «escogido», «privilegiado».

(ver *supra* nota 3)<sup>9</sup>. Pues bien, Epícteto destaca que lo extraordinario en el hombre es «lo racional» (τὸ λογικόν). Es esto entonces propiamente lo que debe ser objeto de adorno y embellecimiento en el ser humano en cuanto tal. Lo racional tendría que ser, por tanto, otra designación para lo que al final del capítulo nombra como προαίρεσις.

Detengámonos un momento a examinar la relación que guarda «lo racional» con los demás componentes de la definición dada del ser humano. Quisiera subrayar, en primer lugar, que en el pasaje citado lo primero que se caracteriza como racional es la *manera* en que el hombre se sirve de sus representaciones. Dicha forma está acordemente caracterizada por medio del adverbio «racionalmente» (λογικῶς). Cabe, entonces, preguntar si con la expresión «lo racional» Epícteto se refiere justa y simplemente a la forma de aquella actividad consistente en hacer uso de las representaciones (tal como ocurriría cuando, hablando de lo veloz, nos refiriéramos a la forma de ciertos movimientos o, si se quiere, a dichos movimientos en la medida que son realizados de dicha forma); o si, acaso, con ella se alude a una *facultad* o *capacidad* (solo) en virtud de la cual le es posible al hombre realizarla de dicha manera (tal como ocurriría cuando, hablando de lo justo, nos quisiésemos referir a la justicia como *virtud* por la cual las acciones justas son justas y los hombres justos son justos). Ahora bien, si se asumiera que la mencionada actividad (hacer uso de las representaciones) es ella misma el desempeño de una capacidad, podría entonces uno preguntarse si lo racional es una capacidad distinta de aquella. Es necesario esperar al examen del capítulo «Sobre la providencia» para encontrar allí respuesta clara a estas preguntas.

Quisiera detenerme en segundo lugar en la aclaración expresa que Epícteto nos ofrece acerca del significado del adverbio «racionalmente». «Ese “racionalmente” ¿qué significa?», se pregunta. Y responde: «[Significa] de modo acorde con la naturaleza y cumplidamente» (φύσει ὁμολογουμένως καὶ τελέως). Volveremos en breve a la idea de lo racional

<sup>9</sup> Con ello se nos da a entender que el excurso sobre el filósofo que Epícteto ha antepuesto al pasaje en cuestión se ocupaba ya tácitamente de la pregunta por lo que ha de ser objeto de embellecimiento, aunque lo hacía para el caso específico del filósofo. Esto plantea, dicho sea de paso, la pregunta por la relación entre la excelencia del ser humano y la del filósofo. Esta última parece ser en la obra de Epícteto, de hecho, la consumación de aquella. Así, por ejemplo, lo sugiere el siguiente pasaje: «Un ser humano (ἄνθρωπον), has de ser, bueno o malo. Tienes que cultivar o tu propio poder rector o las cosas de fuera, aplicar lo mejor de tu ingenio a las cosas interiores o a las exteriores; esto es, ocupar un puesto de filósofo o uno de vulgar ignorante» (*Enquiridión* 29.7.5-10).

como acorde con la naturaleza. Por ahora, vale la pena atender al término que aquí se traduce como «cumplidamente», *τελέως*. Este vocablo alude etimológicamente a *τέλος*, «finalidad», y con él se sugiere, por tanto, que la actividad que califica como adverbio es una actividad que alcanza su fin por la manera (racional) en que ha sido ejecutada. Lo racional (trátase de acciones o de capacidades) no aparece aquí como algo que posea una finalidad distinta a la del uso de las representaciones, sino, por el contrario, como algo que, a su *manera*, contribuye al cabal cumplimiento de la misma. Lo extraordinario de lo racional reside, antes bien, en la forma en que permite alcanzar (acabadamente por lo visto) la misma finalidad. En este punto resulta pertinente observar que la facultad de hacer uso de las representaciones es para Epícteto (como para el estoicismo) una facultad animal o, más exactamente, la facultad *distintiva* de lo animal por contraste con lo no animal (Long, 1996, pp. 267 y ss.).

## INTERPRETACIÓN Y PROVIDENCIA EN EPÍCTETO

Con el fin de dar sustento a este último punto, procedo a citar un pasaje del capítulo 6 del libro I de las *Disertaciones* titulado «Sobre la providencia». Lo cito en extenso, pues mi interés en él no reside exclusiva, o siquiera principalmente, en su aporte en este sentido, sino en su valor para un último esclarecimiento sobre los asuntos que hasta aquí he expuesto como los más relevantes en la lectura del capítulo «Sobre el autoembellecimiento».

Muchas cosas solo se producen en nosotros, cosas que necesitaba especialmente el animal racional; pero hallarás que otras muchas las tenemos en común con los animales. ¿Es que también ellos comprenden (*παρακολουθεῖ*) lo que sucede? De ninguna manera: una cosa es el uso (*χρησις*) y otra la comprensión (*παρακολουθήσις*). La divinidad necesitaba que ellos usasen de las representaciones y que nosotros comprendiéramos ese uso. Por eso a ellos les basta con comer y beber y descansar y reproducirse y todo cuanto lleva a cabo (*ἐπιτελεῖ*) cada uno; pero a nosotros, a quienes ha sido dada la facultad de comprensión (*τὴν παρακολουθητικὴν δύναμιν*), ya no nos basta con eso, sino que, si no obramos del modo apropiado y ordenadamente y siguiendo (*ἀκολουθῶς*) cada uno su propia naturaleza (*φύσει*) y disposición (*κατασκευῇ*), tampoco llegaremos a alcanzar cada uno nuestra finalidad. Porque aquellos cuyas disposiciones son distintas, también han de tener distintas tareas (*ἔργα*) y finalidades (*τέλη*). Aquel cuya disposición es solo la de usar, basta con que use de la manera que sea.

Pero quien tiene una disposición capaz de comprender el uso, si no añade a ello el «de modo adecuado» (τὸ κατὰ τρόπον), nunca alcanzará su finalidad. Entonces, ¿qué? Cada uno tiene una disposición: uno la de ser comido; otro, la de ayudar en las tareas del campo; otro, la de producir queso; otro, otra utilidad semejante. Para eso, ¿qué utilidad tiene comprender las representaciones y ser capaz de discernirlas? Al ser humano, por el contrario, lo ha traído aquí en calidad de espectador de él y de sus obras, y no solo como espectador (θεατὴν), sino también como intérprete (ἐξηγητὴν). Por eso es una vergüenza (αἰσχρόν) [el término significa también «feo»] para el ser humano empezar y acabar donde los animales irracionales; mejor empezar y acabar en donde la naturaleza ha acabado al tratar con nosotros. Y esta acaba en la contemplación (θεωρίαν) y la comprensión (παρακολούθησιν) y la forma de vida (διεξαγωγὴν) acorde con la naturaleza (σύμφωνον... τῇ φύσει). Fijaos, pues, no sea que os muráis sin haber contemplado (ἀθέατοι) esto (1.6.12.1-1.6.22.1; he modificado ligeramente la traducción).

Este pasaje contiene mucho más de lo que es posible comentar en esta ocasión. Pero, retomando el hilo de lo que hemos considerando antes de ingresar en él, registremos primero la clara distinción que Epícteto establece entre la facultad de hacer uso de las representaciones y la facultad de comprensión. La primera es una facultad animal que los humanos compartimos con ellos por ser también nosotros animales. La segunda facultad es una facultad propia de los seres humanos. Está caracterizada, en un primer momento, como una facultad de comprender «lo que sucede» (τοῖς γινομένοις) en general y con igual generalidad está concebida, aun al final del pasaje, como facultad para interpretar y comprender todo lo que es obra divina, esto es, la naturaleza en su totalidad. No obstante, el pasaje se concentra de inmediato en una especial aplicación de la capacidad de comprender, a saber, en la capacidad de comprender el uso de las representaciones. En cuanto capacidad de comprender dicho uso, se nos dice, ella es una facultad que convierte el uso, como uso cualquiera, en un uso «de modo adecuado», esto es, en un uso que «sigue» (en el doble sentido de comprender y de acompañarse con) la propia naturaleza y disposición. Esto último es, nos decía ya antes Epícteto, lo que significa «racionalmente» en la expresión «servirse racionalmente de las representaciones». Significa: «de modo acorde con la naturaleza». A la luz del crucial punto de llegada del largo pasaje citado, entiendo lo anterior como queriendo decir que el hombre comprende no simplemente como

un ser puramente contemplativo; comprende como un intérprete que no solo *capta* sino que *promueve* de forma adecuada los fines de aquello que comprende: *actúa* en conformidad con lo que comprende. Si los fines pudiesen cumplirse cabalmente sin esta comprensión, la comprensión no tendría ella misma fin alguno. Por ello, para llegar a cumplimiento, la obra divina requiere del ser humano como intérprete suyo. Requiere de ser interpretada, diríase, a la manera como una obra musical requiere del músico que la interprete.

Pero en este punto podría o tendría que hacer uno un uso recursivo de la facultad de comprender y preguntarse por la perfección, por el acabamiento, de la naturaleza como obra divina requerida de interpretación. ¿Qué significa la existencia misma del interpretar? ¿Por qué (para qué) el interpretar? Si pensamos en la obra como una obra acabada, ¿no tendría que ser, por ello mismo, el hombre un simple contemplador de su suprema belleza: un contemplador que nada debe (ni puede) poner o quitar? Pero Epícteto nos dice enfáticamente que el hombre no es un simple contemplador, sino un intérprete. El interpretar se requiere no para contemplar simplemente el fin ya cumplido, sino para hacer primeramente posible su cabal cumplimiento. ¿No denotaría acaso esto último una deficiencia en la obra y una insuficiencia por parte del artífice? ¿Para qué se hace necesario el comprender si no para suplir una carencia? ¿No hubiese sido más bello un mundo en el que dicha carencia no existiera y los fines se hallaran ya enteramente cumplidos? ¿O debe, muy por el contrario, pensarse que un mundo en el que no se diese el interpretar no sería ya por ello el más bello y divino de los mundos?

¿Cómo debe comprenderse, en fin, el comprender mismo? ¿O es acaso el comprender para sí mismo ciego, esto es, incapaz de comprender su propio valor y sentido? Todo lo contrario. En las primerísimas líneas de las *Disertaciones* Epícteto intenta justamente demostrar que «la facultad racional» (ἡ δύναμις ἡ λογική, 1.1.4) como «capacidad de servirnos de las representaciones» (1.1.5.3) es en nosotros una capacidad reflexiva que se contempla (θεωροῦσα) a sí misma como a todo lo demás. En efecto,

[...] solo ella nos ha sido entregada como capaz de reflexionar sobre sí misma (αὐτὴ καὶ αὐτὴν κατανοήσουσα) y sobre qué es, sobre cuál es su capacidad, sobre a qué grado de valía ha llegado y sobre las demás ciencias. ¿Qué otra cosa es la que dice que el oro es bello? Porque el propio oro no lo dice. Es evidente que quien lo dice es la capacidad de servirnos de las representaciones [...] Por consiguiente

y como procedía, los dioses hicieron que dependiese solo de nosotros lo más poderoso de todo y lo que dominaba lo demás: el uso correcto de las representaciones (τὴν χρῆσιν τὴν ὀρθὴν ταῖς φαντασίαις); mientras que lo demás no depende de nosotros. ¿Es que los dioses no querían? A mí me parece que, si hubieran podido, nos habrían confiado también las otras cosas; pero no podían de ningún modo (1.1.4.3-1.1.8).

Pero volvamos al capítulo «Sobre la providencia». Si bien este capítulo versa sobre la providencia en general, es claro, por lo que estábamos diciendo, que él se concentra en lo providencial que alcanza a entrecruzar tras la existencia misma de la capacidad de comprender. Dicho capítulo contiene, pues, una reflexión mediante la cual esta capacidad se aplica a la interpretación de sí misma. Al comienzo del capítulo encontramos la siguiente consideración: «Es fácil alabar a la providencia por cada cosa de las que suceden en el cosmos si uno posee estas dos cosas: la capacidad de comprender (δύναμιν τε συνορατικὴν) cada suceso y la del agradecimiento. Si no, uno no verá la utilidad (εὐχρηστίαν) de los sucesos, el otro no lo agradecerá aunque lo vea» (1.6.1.1-1.6.3.1). Con un breve comentario de estas líneas quisiera concluir mi presente lectura de Epicteto. Lo que en la cita se ha traducido como «capacidad de comprender» corresponde literalmente a una capacidad comprensiva de visualización de la totalidad (δύναμιν τε συνορατικὴν). A esta capacidad de comprender, como veíamos, se la nombra poco más adelante como una capacidad de seguir o rastrear de cerca (παρακολουθεῖν, 1.6.13.2 y ss.). Pues bien, el ejercicio de tal capacidad constituye una necesaria condición para el encomio (ἐγκωμιάσαι) de la providencia. El encomio es, como se sabe, el tipo de discurso por medio del cual se exalta la belleza de algo, por ejemplo, y en particular, la belleza de lo más amado, es decir, de lo más bello. Puede decirse, entonces, que la aplicación de la capacidad de comprender es para Epicteto condición necesaria del amor a la providencia. Y este amor es solo posible si la mirada abarca la totalidad y logra integrar en ella cada suceso particular (πάντων γεγονότων ἑκάστῳ) en su utilidad (εὐχρηστίαν, «en su buen uso»). A esta mirada que logra captar lo bello se suma entonces la gratitud: un sentimiento en el cual despunta ya aquel amor.

¿Para qué sirve, por tanto, el comprender? Sirve para aprender a amar al destino. Este amor nos libera incidentalmente de toda actitud de condena. La condena es, valga decirlo, un (si no *el*) afecto cuya erradicación la filosofía de Epicteto, entendida como terapia, se propone alcanzar.

El despertar del amor al destino nos ayuda a deponer todo, renegar de la naturaleza y, para no ir más lejos, suspender el renegar de la propia. Aquel es justamente la inicialmente amarga medicina para el joven orador que acude a Epícteto.

En la primera de las pocas apariciones expresas que hace el pensamiento de Epícteto en los escritos de Nietzsche se encuentra el siguiente reconocimiento a lo que el filósofo estoico planteara como la meta a la que finalmente se encamina el amor a la sabiduría:

El oído faltante. –«Pertenece uno aún a la plebe mientras eche uno siempre la culpa a otros; se está en el camino de la sabiduría, si uno siempre se hace solamente a sí mismo responsable; pero el sabio no encuentra a nadie culpable, ni a sí ni a otros»<sup>10</sup> –¿Quién dice esto? – Epícteto, hace dieciocho siglos. –Se lo ha oído, pero se lo ha olvidado. –No, no se lo ha oído ni se lo ha olvidado: no cada cosa se olvida. No se tenía, sin embargo, el oído para ello, el oído de Epícteto. –¿Se lo dijo entonces él mismo al oído? –Así es: la sabiduría es el cuchicheo del solitario consigo mismo en pleno mercado (Nietzsche, 1996 [1880], p. 110; he modificado la traducción).

La sabiduría, entendida como el despliegue de la facultad de interpretar y comprender, encuentra su consumación, como lo hemos visto, en el amor al destino.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (2002). *Ética a Nicómaco*. Traducción, introducción y notas de María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Brusotti, Marco (1997). *Die Leidenschaft der Erkenntnis*. Berlín-Nueva York: Walter de Gruyter.
- Epícteto [Arriano] (1993). *Disertaciones*. Traducción de Paloma Ortiz García. Madrid: Gredos.
- Epícteto (1991). *Enquiridión*. Estudio introductorio, traducción y notas de José Manuel García de la Mora. Barcelona: Anthropos.
- Hadot, Pierre (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.

---

<sup>10</sup> En las palabras que aparecen entre comillas Nietzsche introduce una paráfrasis del final del capítulo V del *Enquiridión* de Epícteto.

- Long, Anthony (1996). Representation and the Self in Stoicism. En *Stoic Studies* (pp. 264-285). Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1996 [1880]). *Humano demasiado humano*. Volumen II. Traducción de Alfredo Brotons. Madrid: Akal.
- Platón (1985). *Apología*. En *Diálogos*. Volumen I. Madrid: Gredos.
- Platón (1992). *Alcibiades I*. En *Diálogos*. Volumen VII. Madrid: Gredos.