

Libros de **Cátedra**

Estoicismo romano en lengua griega I

Selección de pasajes del *Encheirídion* o *Manual* de Epicteto

Guillermina Bogdan y María del Pilar Fernández Deagustini
(coordinadoras)

FACULTAD DE
HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

S
sociales


EDITORIAL DE LA UNLP



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA

ESTOICISMO ROMANO EN LENGUA GRIEGA I

SELECCIÓN DE PASAJES DEL *ENCHEIRÍDION* O *MANUAL* DE EPICETETO

Guillermina Bogdan
María del Pilar Fernández Deagustini
(coordinadoras)

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA



Al Grupo: Bernarda, Julia, Manon, Matías, Sofía, Belén, Felipe, Lorenzo y Víctor.

En cuanto a mí específicamente, no hay mucho para decir si no parezco apropiado al escribir, y para Epicteto también tenía poca importancia si alguien despreciaba sus discursos, puesto que efectivamente era evidente que, al pronunciarlos, no pretendía más que mover la mente de sus oyentes hacia las cosas mejores. Por cierto, si estos discursos consiguieran al menos eso mismo, tendrían, creo, lo que precisamente deben tener los discursos de los filósofos.

Arr. "Salutación a Lucio Gelio" en *Epict. Dis.*

Índice

Advertencias	8
---------------------------	---

Prólogo	9
----------------------	---

Guillermina Bogdan y María del Pilar Fernández Deagustini

PRIMERA PARTE

Acerca del estoicismo y la obra de Epicteto	16
---	----

Guillermina Bogdan y María del Pilar Fernández Deagustini

SEGUNDA PARTE

Selección de pasajes de <i>Encheirídion</i> de Epicteto: texto, traducciones y comentarios	31
--	----

Capítulo 1

τὰ ἐφ' ἡμῖν (<i>las cosas en nuestras manos</i>): <i>Ench.</i> 1	32
--	----

Guillermina Bogdan y Pilar Fernández Deagustini

Capítulo 2

ὄρεξις καὶ ἔκκλισις (<i>deseo y rechazo</i>): <i>Ench.</i> 2	39
--	----

Manon Ertola Urtubey y María Bernarda Malpere

Capítulo 3

τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα (<i>las opiniones acerca de los hechos</i>): <i>Ench.</i> 5	45
---	----

Julia Alejandra Bisignano

Capítulo 4

εὐροέω (<i>fluir bien</i>): <i>Ench.</i> 8	48
--	----

Julia Alejandra Bisignano

Capítulo 5

τίνα δύνανμιν ἔχεις (<i>qué fortaleza tenés</i>): <i>Ench.</i> 10	50
---	----

Julia Alejandra Bisignano

Capítulo 6

ἡ σεαυτοῦ ἔνστασις (<i>tu propia dirección</i>): Ench. 23.....	52
<i>Felipe Musa</i>	

Capítulo 7

τὸ βούλημα τῆς φύσεως (<i>la voluntad de la naturaleza</i>): Ench. 26	55
<i>Nicolás Torres Ressa</i>	

Capítulo 8

ἡ σεαυτοῦ γνώμη (<i>tu propio entendimiento</i>): Ench. 28	58
<i>Belén Bustos y Deidamia Sofía Zamperetti Martín</i>	

Capítulo 9

φιλοσόφου τάξιν ἐπέχειν (<i>ocupar la posición de filósofo</i>): Ench. 29	60
<i>María del Pilar Fernández Deagustini y Víctor Adrián Guzzo</i>	

Capítulo 10

τὸ σεαυτοῦ πρόσωπον (<i>tu propio papel</i>): Ench. 37.....	68
<i>Belén Bustos y Deidamia Sofía Zamperetti Martín</i>	

Capítulo 11

τὸ σεαυτοῦ ἡγεμονικόν (<i>tu propio principio rector</i>): Ench. 38	70
<i>Belén Bustos y Deidamia Sofía Zamperetti Martín</i>	

Capítulo 12

ἔδοξεν αὐτῷ (' <i>es su opinión</i> '): Ench. 42.....	73
<i>Matías Thomas</i>	

Capítulo 13

πρὶν διαγνῶναι τὸ δόγμα... (<i>antes de determinar una opinión...</i>): Ench. 45	76
--	----

TERCERA PARTE

La actualidad del estoicismo	78
<i>Víctor Adrián Guzzo</i>	

APÉNDICE

Catálogo de frases	86
<i>María del Pilar Fernández Deagustini</i>	

ANEXO

Preparación del texto: *Ench.* 29 89

María del Pilar Fernández Deagustini

Bibliografía 98

Lxs autores 101

Advertencias

En esta publicación decidimos unificar algunos criterios.

1. Respecto del uso del griego y la transliteración, optamos por el primero cuando, en el apartado dedicado al comentario de cada capítulo del *Manual*, citamos palabras o frases que se registran en el texto original comentado refiriendo el párrafo correspondiente; en cambio, transliteramos los conceptos cuando estos no corresponden a citas textuales, sino a tecnicismos propios de la filosofía estoica o de las lecciones de Epicteto. En todas las notas al texto original utilizamos el griego.
2. De las dos formas posibles registradas en las traducciones al español para Διατριβαί (*Diatribaí*), elegimos referirnos como *Disertaciones*, en lugar de como *Discursos*, a la obra que Arriano adjudica a Epicteto. Abreviamos *Disertaciones* como *Dis.*, que, por un lado, respeta la abreviatura más frecuente de la obra, proveniente del título inglés *Discourses* y, por otro lado, alude naturalmente a *Disertaciones* para los hablantes de español.
3. Para el resto de las abreviaturas seguimos las normas del *Oxford Classical Dictionary*: <https://oxfordre.com/classics/page/3993>. Las abreviaturas de los Diccionarios se refieren al *Diccionario Panhispánico de Dudas* (DPD): <https://www.rae.es/dpd/>; *Diccionario de la Lengua Española* (DLE) <https://dle.rae.es> y al *Greek-English Lexicon*, de H. G. Liddell, R. Scott y H. S. Jones (LSJ), editado por Clarendon Press en la novena edición de 1996.
4. Nos referimos indistintamente a Ἐγχειρίδιον tanto a través de su transliteración, *Encheiridion*, como de su traducción, *Manual*. En todos los casos, usamos como única abreviatura *Ench.*
5. Como este libro se propone compartir los resultados de trabajo durante las reuniones de nuestro Grupo de Estudio (IdIHCS, UNLP-CONICET), nuestro Seminario de Posgrado (FaHCE, UNLP) y nuestro incipiente Proyecto de Investigación (FaHCE, UNLP) consignamos las referencias en un único apartado denominado “Bibliografía” que cierra la publicación, porque su lectura y análisis ha sido parte de la tarea conjunta.

PRÓLOGO

Guillermina Bogdan y María del Pilar Fernández Deagustini

¿Cómo ser libres? Para Epicteto, libertad significa vivir en armonía con la naturaleza, ser dueños de nosotros mismos, saber controlarnos, convertirnos en ciudadanos del mundo y comportarnos como tales, pero fundamentalmente desear exclusivamente aquello que esté en nuestras propias manos conseguir.

Epicteto, uno de los maestros del estoicismo, nació en la esclavitud. Aunque hacía ya muchos años que había recibido la manumisión cuando comenzó a dar a conocer sus ideas sobre la libertad, la experiencia de la esclavitud es un motivo central de su pensamiento. La primera lección del *Encheiridion* o, como lo conocemos en español, *Manual de vida*, es que cualquier cosa que hagamos verdaderamente por voluntad propia es naturalmente libre y no acepta ningún tipo de trabas ni obstáculos.

De acuerdo con esto, la libertad no es un estatus jurídico o legal ni la capacidad de moverse sin restricciones por determinado territorio. Para Epicteto, la libertad es una actitud espiritual e intelectual permanente, ejercitable para quienes deseen seguir el arduo camino de la filosofía, de modo que, si se lo elige, se aprenda que no hay que dejarse llevar por el desánimo o la frustración, porque los deseos y decisiones proceden solo de nosotros mismos y atañen exclusivamente a lo que podemos conseguir por nosotros mismos.

Alrededor del 115 d. C., un joven nacido en Nicomedia de Bitinia, en Asia Menor, de estirpe griega y familia de buena posición, cumpliendo con la costumbre de la época, viajó a Grecia para completar su educación con un maestro que le enseñara retórica y filosofía. El joven era Flavio Arriano, que llegaría a ser político influyente y uno de los autores literarios más brillantes de su siglo. Efectivamente, el maestro cuyas clases siguió fue Epicteto, ya anciano entonces, quien nunca quiso escribir una sola línea, pero cuyas enseñanzas y personalidad causaron tal impresión en el joven Arriano que, consciente del interés de lo que oía en la escuela, anotó cuidadosamente tanto las explicaciones del maestro como las conversaciones que este mantuvo con oyentes habituales y visitantes ocasionales.

Dicen fuentes del s. IV (aunque los críticos de hoy lo consideran solo un rumor por tradición) que las copias de las notas de Arriano fueron circulando y, al verlo el propio Arriano, decidió encargarse de una verdadera edición: el resultado fue lo que hoy conocemos bajo el título de *Disertaciones* de Epicteto. Tal habría sido el éxito de aquellos libros que de nuevo Arriano intervino para elaborar un compendio, y así surgió el *Manual*. Sus enseñanzas, sencillas y profundas a la vez, quieren guiar en la búsqueda de la felicidad, que necesita apoyarse en el ejercicio de una ética práctica.

Conocer lo que podemos controlar y lo que no, intentar llevar una vida plena, definir la persona que queremos ser... Cualquiera que se acerque a los textos recogidos en esta obra descubre que la contemplación del mundo implica un conocimiento activo –los ejemplos de Epicteto están

extraídos de la vida cotidiana– y que contemplar es, en un sentido literal, ver. El ejercicio contemplativo lleva al conocimiento y el conocimiento a la serenidad de espíritu y, en última instancia, a la libertad (*eleuthería*) y a la felicidad (*eudaimonía*). Un auténtico manual de vida.

En tiempos complicados como los actuales, no resulta sorprendente que muchxs de nosotrxs miremos hacia los filósofos clásicos en busca de respuestas o, incluso, de consuelo ante la difícil situación en la que nos encontramos. Entre estos pensadores, los filósofos estoicos ocupan un lugar destacado, ya que supieron conectar la reflexión filosófica más profunda con las cuestiones más cotidianas del ser humano: la búsqueda de la felicidad, la virtud, cómo superar los obstáculos de la vida, el uso del tiempo y la gestión de las emociones.

“(El sabio) piensa que todas las adversidades son entrenamientos”. “No olvides que no te ofende quien te insulta o te golpea, sino la opinión de que sus acciones son ofensivas”. “No consumas la parte de la vida que te queda haciendo conjeturas sobre otros”. Estas tres máximas, que podrían haber salido de un manual para sobrellevar nuestra vida actualmente agobiante, fueron en realidad expresadas en los siglos I y II por Séneca, Epicteto y el emperador Marco Aurelio, respectivamente.¹ Lo curioso es que hoy en día es más común encontrarlas en libros de autoayuda que en textos filosóficos.

El estoicismo, la escuela a la que pertenecen estos tres pensadores, está en auge. O, al menos, una versión simplificada y actualizada que ha sido adoptada como modelo de vida. Obras con títulos como *Piensa como un emperador romano* (Donald Robertson, 2024, Temas de hoy), *El arte de vivir como un estoico. Desayunar con Séneca para alcanzar una vida buena* (David Fideler, 2022, Paidós), *Claves para una maternidad estoica* (Lorena García Díez, 2024, Libros Cúpula) o *Ser justo en un mundo injusto* (Ryan Holiday, 2024, Penguin) llenan los anaqueles de las librerías, lo que con seguridad sorprendería a Marco Aurelio, quien escribió sus ahora populares *Meditaciones* exclusivamente para sí mismo (tal como lo indica su título original en griego, *Tà eis éautón*), pero hoy en día se ha convertido, junto a los otros dos reconocidos estoicos romanos, en *best-seller* e *influencer*.

La escuela estoica nació en Atenas a principios del siglo III a. C. El estoicismo actual es una versión renovada, sobre todo influida por el estoicismo romano, cuyas principales figuras son los tres pensadores mencionados antes. Los estoicos sostenían que, aunque no podemos controlar lo que ocurre a nuestro alrededor, sí podemos aprender a manejar cómo pensamos o sentimos acerca de lo que nos sucede. “Eran realistas sobre nuestros límites. Advertían que, aunque desees intentar persuadir a los demás para que hagan lo que tú quieres que hagan, o que actúen como tú quieres que actúen, en última instancia esto escapa a tu autocontrol”, escribe Brigid Delaney, periodista de *The Guardian* y autora de *Cómo dejar de preocuparte: ser estoico en tiempos caóticos* (Paidós, 2024), otra obra más que se suma al reciente *boom* estoico, que estalló con una fuerza insólita tras la pandemia del COVID19.

¹ Cfr. Sen. *Prov.* 2.2; Ep. *Ench.* 20.1; M. Aur. 3.4.

La Atenas del siglo III a. C. fue una época tan turbulenta, o incluso más, que la nuestra, y los primeros estoicos supieron enfrentarla desarrollando una filosofía centrada en dominar las pasiones y el sufrimiento, en aceptar las circunstancias tal y como son, en cultivar las virtudes y en vivir de acuerdo con la naturaleza. Sin duda, también fue ardua la vida para los romanos de los siglos I y II, motivo por el que el estoicismo se enriqueció y afianzó con las lecciones de Séneca, Epicteto y Marco Aurelio. Pero, aunque estos sabios vivieron en la Antigüedad, en muchos aspectos son similares a nosotrxs. Sus preocupaciones y ansiedades son tan humanas que parecen actuales. El carácter atemporal del estoicismo antiguo, junto con el hecho de que sus razonamientos resultan sencillos y sus frases fáciles de sacar de contexto sin perder mucho de su sentido, contribuye a su vigencia. Muchas de sus sentencias y enseñanzas encajan perfectamente en mensajes breves de WhatsApp o Telegram, caben sin problema en un *tuit* y nutren numerosos *podcast* o plataformas exitosas como la famosa *Daily Stoic. Ancient wisdom for everyday life* (dailystoic.com).

Unas veces las preocupaciones de la Universidad intervienen en la comunidad; otras veces, en cambio, la comunidad marca el paso de la Universidad en ciertas tendencias. El *boom* epicteciano se yergue como ejemplo de esto último. Por este envión cultural de alcance masivo que referimos antes y por otros motivos que compartiremos a continuación, surge este libro de cátedras. Subrayamos el plural (que no es una errata), porque es uno de los resultados de un trabajo colaborativo entre las cátedras de Griego y Latín de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Vamos a contar brevemente como nació este proyecto.

En el año 2024 se conformó el Grupo de Estudio “Estoicismo romano en Lengua Griega I”, con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones en Ciencias Humanas y Sociales (IdIHCS), dirigido por nosotras, ambas profesoras Adjuntas de las Áreas Griego y Latín.

Nuestra iniciativa del Grupo de Estudio surgió del interés especial de los miembros del Área de Latín en la filosofía estoica, que atraviesa todos los programas de sus materias. Sin embargo, esta corriente filosófica tuvo origen en la antigua Grecia, tal como mencionamos. En las diferentes materias del Área de Latín se estudia el florecimiento de la corriente filosófica en Roma a fines de la República como fruto del helenismo y como posible respuesta a la crisis social a la que aludimos. Los principios estoicos ya en Séneca (s. I d. C.) confluyeron de manera ecléctica con otras escuelas filosóficas, pero el estoicismo posterior a Séneca en Roma resulta curioso, y esto es lo que precisamente nos convocó a combinar las dos áreas de Lenguas Clásicas de nuestra Facultad: las obras de dos de sus máximas figuras, Epicteto y Marco Aurelio, nos llegan en lengua griega, en la *koiné* (dialecto común) de la época imperial.

Enseguida decidimos sumar conocimientos y potenciar perspectivas. Nuestra idea inicial fue reunirnos con un grupo de estudiantes avanzadx, recientes graduadx y doctorandxs interesadx a analizar, conversar y traducir una selección de pasajes del primero de estos

dos representantes filohelenos, Epicteto. Rápidamente, sin embargo, el ritmo y la profundidad que cobraron los encuentros del Grupo de Estudio se encauzaron casi imperceptiblemente en la propuesta de un Seminario de Posgrado. Lxs autores que colaboraron en la redacción de los capítulos de este libro son quienes integraron ese Seminario. Se trata de personas inquietas que, desde sus diversos campos de estudio y especificidades, enriquecieron la mirada sobre los textos originales en griego gracias al diálogo. Las discusiones sobre el corpus para lograr fijar el texto en una propuesta de traducción colectiva (una hazaña que muchas veces nos parecía imposible) fueron tan extensas y valiosas que derivaron en el anhelo de publicarlas. Por eso, sin grupo no habría libro.

Es importante destacar que la obra de este filósofo no fue trabajada antes en nuestra Facultad, probablemente por las dificultades que presenta un texto en lengua griega nacido en el seno de la cultura romana. Definitivamente, el trabajo interdisciplinario en el proceso de traducción e interpretación nos permitió aunar intereses compartidos y enriquecer, con el trabajo recíproco, el campo de estudio de las Clásicas.

La publicación que ofrecemos se asienta en un recorte en cierto sentido arbitrario de algunos capítulos del *Encheirídion* o *Manual* de Epicteto. “En cierto sentido” porque no pretendimos agotar los tópicos a los que se dedica el *Manual*, ni pensamos la selección en función de un único eje temático. No obstante, los extractos logran convertirse en muestra, por un lado, de los principios y conceptos fundamentales del filósofo; por el otro, de su método de enseñanza, de su modo de difusión y su manera de expresión.

No podemos referirnos, sin embargo, al “estilo” de Epicteto. Esto es porque, como señalamos, al igual que Sócrates, quien era sin duda uno de sus modelos, Epicteto lamentablemente no dejó registro escrito de sus enseñanzas. Las obras que se le adjudican no fueron compuestas directamente por él, sino por su ya mencionado célebre discípulo, Flavio Arriano. El estilo, entonces, sea quizás el del alumno, aunque sin duda este nos transmite mucho sobre su maestro.

La voz distintiva de Epicteto todavía se escucha en el *Encheirídion*, incluso cuando ha sido sustraído de su contexto y resulte una voz mediada por Arriano y, por lo tanto, al menos en parte, (re) construida por él. Como se puede ver en la carta prefatoria a Lucio Gellio que encabeza *Disertaciones* (Dobbin, 2008), el propio Arriano presenta sus obras como transcripciones directas de conversaciones en la escuela de Epicteto. Independientemente de cuánto de su contenido se registró realmente en la ocasión o de cuánto fue recreado por Arriano a partir de sus notas y memoria, los textos que tenemos brindan una impresión vívida, en un griego relativamente coloquial, de cómo Epicteto llevó a cabo sus enseñanzas y se esforzó por transmitir su mensaje. Al hacer las traducciones que proponemos de los capítulos seleccionados del *Manual*, tratamos de preservar ese sentimiento de espontaneidad y esperamos que nuestrxs lectores lleguen a sentir que están escuchando una conversación viva sobre asuntos de interés práctico urgente, incluso si en ciertos pasajes abunda la jerga filosófica y la discusión se vuelve bastante técnica.

Lo cierto es que algunos rasgos del estilo del *Manual* (para no caer en el error de hablar del estilo de Epicteto) son menos atractivos para la imprenta que para la exposición oral. Un ejemplo

es el recurso de la repetición, uno de los primeros que se advierte en la lectura, que no es señal de pobreza de ideas, sino de un esfuerzo por hacer memorable la lección. Obviamente, la justificación para volver a los mismos temas está en gran medida ausente cuando las enseñanzas están disponibles impresas, ya que podemos reproducir el mismo efecto nosotrxs mismxs leyéndolas y releýéndolas indefinidamente. A pesar de esta dificultad, hemos tratado de mantener la redacción y fraseología del griego, siendo conscientes de que el efecto resulta inevitablemente un poco rígido.

Asimismo, procuramos conservar el registro conversacional, ese coloquialismo exacto y cuidadoso del maestro de escuela. En este sentido, merece destacarse que esperamos que la publicación de una traducción en un español no-peninsular permita una mayor accesibilidad para el público argentino y latinoamericano. Por lo tanto, el grupo acordó optar por el voseo, aunque este no sea habitual entre los clasicistas de nuestro país.

Finalmente, en esta política de traducción que busca combinar la precisión con la fluidez y legibilidad de nuestra lengua actual, un rasgo importante no puede ser respetado, y este es el aspecto inclusivo. Como bien señala Waterfield (2022, pp. xiii- xiv), Epicteto a menudo habla o se dirige a un “él” anónimo, que es una persona ficticia que actúa como contraste unas veces, otras como uno de sus visitantes o estudiantes, que parecen haber sido todos hombres. Neutralizar a esta persona habría representado mal a Epicteto y su mundo, quien enseñaba en una época en la que se daba por sentado el dominio masculino. En cualquier caso, es evidente que el “él” anónimo del que habla Epicteto o al que se dirige es un varón. Así, en el *Manual* se recurre a ejemplos de personajes o personas de la vida cotidiana con profesiones u ocupaciones que en el mundo antiguo eran exclusivamente masculinas: atletas, actores, oradores, soldados. Ese otro ficticio es asaltado por la atracción sexual hacia las mujeres, concurre a los baños masculinos, se presenta como candidato a un cargo en Roma...

En definitiva, respetando el contexto cultural en el que circuló, ansiamos transmitir el rasgo más distintivo del estoicismo romano, que es su practicidad. Por eso no resulta sorprendente que sus textos fundamentales, como es el caso del *Manual*, sean ejemplos de claridad.

El libro que les presentamos se organiza en tres partes. La Primera Parte, titulada “Acerca del estoicismo y la obra de Epicteto”, propone una introducción general que contextualiza y acompaña la comprensión de los textos que se presentan a continuación. La Segunda Parte está integrada por trece capítulos, cada uno dedicado a un capítulo del *Encheiridion* o *Manual*. Todos ellos llevan como título una frase breve en griego tomada del texto que, sostenemos, sugiere de manera concisa el tema del contenido. Como en cada cita de esta publicación, todo se presenta con su correspondiente traducción al español, ya que el objetivo es ampliar el público lector de Epicteto.

Los capítulos de la Segunda Parte se estructuran de manera idéntica, divididos en tres secciones. En primer lugar, el “Texto original” basado sobre la edición de Boter (1999), se presenta acompañado de sus respectivas notas, que son notablemente más necesarias en los

dos capítulos que se dedican a *Ench.* 1 y 2 por su carácter programático. En segundo lugar, un apartado que decidimos nombrar como “Nuestra traducción”, porque se trata de la versión colectiva en español que discutimos y consensuamos durante las reuniones del Grupo de Estudio y del Seminario de Posgrado. Por último, la sección titulada “Comentario”, que se propone guiar la lectura del capítulo. Tanto las notas como los comentarios son de autoría individual, o en algunos casos compartida, y resultan la sección libre de cada capítulo, ya que sus autores eligieron qué comentar y cómo hacerlo. En efecto, estos comentarios no agotan ni pretenden agotar las glosas sobre los capítulos, sino, por el contrario, buscan invitar a lxs lectores a nuevas reflexiones.

Fijar un texto en una versión traducida y proponer una exégesis son dos tareas propias del filólogo, del profesional de las letras y del filósofo, entre otras disciplinas afines. Ambos quehaceres, sin embargo, nos enfrentan a múltiples interrogantes que nos apremian a la hora de la toma de decisiones. Por este motivo, dentro de los trece capítulos seleccionados de Epicteto, proponemos dos actividades diferentes que buscan que lxs estudiantes de los primeros niveles de lengua griega y/o de Literatura Latina puedan hacerse estas preguntas y experimenten la dificultad de resolverlas, fundamentándolas.

En el Capítulo 9, “φιλοσόφου τάξιν ἐπέχειν (*ocupar la posición de filósofo*): *Ench.* 29”, invitamos a lxs alumnxs a realizar una traducción propia. El texto presenta una dificultad media y resulta acorde al nivel de lengua griega alcanzado en el segundo cuatrimestre de Griego I de la UNLP.² Ciertamente, por pertenecer al campo de la Filosofía, constituye una buena alternativa para la ejercitación del análisis morfosintáctico y traducción de textos originales correspondiente a Griego II, asignatura en la que los programas suelen versar sobre obras filosóficas. En este capítulo diferente, la sección “Nuestra traducción”, entonces, es reemplazada por una titulada “Tu traducción”, donde se deja el espacio para la producción personal.

Por otro lado, el último capítulo de esta Segunda Parte, el Capítulo 13 “πρὶν διαγνῶναι τὸ δόγμα... (*antes de determinar una opinión...*): *Ench.* 45”, también se distingue de los restantes. Pensado especialmente para quienes cursan o han cursado Literatura Latina, el espacio de producción personal es el de la exégesis. Siguiendo el mismo criterio que en el Capítulo 9, la última sección se denomina “Tu comentario”.

Ambos capítulos buscan que nuestrxs lectores universitarios manipulen e interactúen con el material y ensayen su “papel” –su *prósopon*, en palabras de Epicteto– de productores de conocimiento. Las dos tareas están orientadas por la organización del propio libro y pueden, incluso, completarse en soledad, sin necesidad del marco de una clase. Tras la lectura de la Primera Parte introductoria, de la traducción y comentario del resto de los capítulos, con la posibilidad de cotejar el texto de los otros capítulos en su versión original y en traducción, la producción propia se facilita notablemente. Pero, además, la guía del libro se completa con las herramientas que se ofrecen en el Anexo, en el que se brinda la preparación del texto de *Ench.* 29.

² Los criterios para realizar esta preparación han sido seleccionados en función de una extensa experiencia docente previa y han resultado bien recibidos en la puesta en práctica de experiencias anteriores de la colección *Libros de cátedra*. Cfr. Fernández Deagustini, M. del P.- Zecchin, G. (2020 y 2022) y Fernández Deagustini, M. del P. (2023).

La Tercera Parte, lejos de proponer una conclusión, promueve líneas de investigación que demuestran la vigencia de Epicteto, el estoicismo y, en definitiva, de las Clásicas.

A manera de cierre, el “Apéndice” ofrece un catálogo de frases de los capítulos seleccionados, que constituye una síntesis del tono protréptico del *Encheiridion*. En este apartado nos pudimos permitir el lenguaje inclusivo, invitando a todxs a sentirse interpeladxs por las enseñanzas estoicas.

Esperamos que esta lectura les permita interesarse por Epicteto, reconociendo en este proceso algunos principios de su filosofía que hoy escuchamos con frecuencia. Como señala el epígrafe, tal como se propuso Arriano, el objetivo estará sobradamente cumplido si conseguimos poner en movimiento la mente de quien nos lea. En esta penosa y difícil coyuntura, *nuestras* traducciones, alumbradas desde el consenso y el trabajo en equipo, pretenden servir para evocar planteamientos que en la filosofía se entendieron como forma de existir y de resistir. Aunque hoy se nos haga difícil confraternizar con este mundo feroz, eso, diría Epicteto, está en nuestras manos siempre que sigamos el camino del filósofo, es decir, el de la educación.

Pilar y Guillermina

PRIMERA PARTE

Acerca del estoicismo y la obra de Epicteto

*Guillermina Bogdan
y María del Pilar Fernández Deagustini*

Acerca del estoicismo

El estoicismo ha sido una corriente filosófica cuyas manifestaciones se han visto en numerosas fuentes literarias de la antigüedad y ha despertado el interés tanto de la crítica histórica como filológica y literaria durante el siglo XX y el siglo XXI. Siguiendo la publicación tal vez más renombrada, el legendario texto alemán de Pohlenz (1948–9) cuya traducción al español nos ha llegado en 2022 y ha suscitado un nuevo interés por el tema, la *Stoa* nació de la crisis que, tras la quiebra de los Estados libres, afectó la vida espiritual griega. Como sustituto de la polis, Zenón señaló a la gran comunidad de la humanidad que el individuo tenía que satisfacer su determinación y alcanzar su *eudaimonía*, que si bien podríamos traducir como ‘felicidad’, abarca la idea de ‘bien supremo’ (Brun, 1962, p. 45), es una felicidad de tipo especial: estable y duradera (Seddon, 2005, p. 33). Sin embargo, esta corriente no ha sido solo la filosofía de Zenón de Citio (336 a. C.- 264 a. C.), el fundador de la doctrina, sino también la de una escuela que comprendía alumnos y discípulos que hicieron que fuera adaptando sus intereses a diversos tiempos y lugares. Teniendo en cuenta obras tradicionales sobre la doctrina en general –Brun (1962), Levi (1969), Salles (2009)– se distinguen tres grandes períodos en la historia de la escuela estoica: el antiguo estoicismo, que tiene su centro de actividad en la Atenas del siglo III a. C. y en el que destacan tres grandes nombres: Zenón de Citio, Cleantes y Crisipo; el estoicismo medio, en el siglo II a. C., período en el cual el sistema pierde su vigor original y empieza a latinizarse (Panecio de Rodas y Posidonio de Apanea son en esta etapa los nombres principales); el estoicismo de la época imperial, en los dos primeros siglos de la era cristiana, que es esencialmente romano y abandona casi por completo la lógica y la física para interesarse más por la moral. Sus representantes principales son Séneca, Epicteto y Marco Aurelio.

Para acercarnos gradualmente a la doctrina comenzamos destacando ciertos conceptos clave del estoicismo; luego mencionamos ciertos aspectos de sus etapas y representantes.

Conceptos clave

Dividida en lógica, física y ética la filosofía estoica parte de la máxima “vivir de acuerdo con la naturaleza aceptando el orden de los acontecimientos que expresan la voluntad de Dios” (Brun, 1962, p. 19) y su objetivo es alcanzar la virtud, la felicidad y la libertad.

La lógica estoica implica una visión de mundo en la que posee realidad el individuo cuyos conocimientos lógicos son comunes a todos los hombres y se halla en su poder decidir a qué *phantasíai* (traducible como “representaciones”, esto es, percepciones de la mente) asentir. Por

su parte, la física para los estoicos no constituye un conjunto de teorías científicas como podríamos conceptualizarla hoy, sino que se compone tanto de una teología como de una cosmología que se identifican mutuamente: un principio rector (el *lógos*), cuya naturaleza es el fuego, conforma todas las cosas del universo, incluso las no materiales. Este principio se identifica tanto con la divinidad como con la naturaleza y la providencia, es decir, se trata de un destino prefijado regulado cósmicamente:

La continuidad de la naturaleza, esta presencia de los cuerpos en un mundo de lo pleno que ignora el vacío, esta asimilación de la divinidad y el cosmos, nos permiten decir que el todo se halla en simpatía consigo mismo, que todo concurre a un mismo fin, que existe una simpatía universal entre las cosas y los seres. De allí los numerosos términos que usan los estoicos para designarla: *simpáttheia*, *simproía*, *sintonía*, *naturae contagio*, *continuatio conjunctioque naturae*, *consensus naturae*, etc. (Brun, 1962, p. 31)

Esta teoría de la simpatía universal que encierra el principio de causalidad no tiene, entonces, solo un alcance físico sino también uno ético y es por eso que todas las partes de la filosofía se encuentran vinculadas. Si la lógica nos muestra el modo en que pueden implicarse los acontecimientos, la física el modo en que las cosas y los seres están ligados, la ética o la moral nos enseña la forma en que debemos actuar teniendo en cuenta los preceptos establecidos. Entonces, la providencia es, para los estoicos, la expresión de una sabiduría superior a la nuestra y se concibe como la causa que entrelaza los seres y la voluntad divina y es capaz de guiarnos hacia la aceptación de los acontecimientos a través del principio rector que habita en cada quien. Por lo tanto, no les corresponde a los seres cambiar o rechazar el destino asignado sino desempeñarlo del mejor modo.

Según la doctrina, los seres vivos pueden distinguir desde que nacen lo que concuerda con su naturaleza y lo que no, por lo que para Brun (1962, p. 45) “vivir de acuerdo con su naturaleza es lo mismo que vivir de acuerdo con la naturaleza”. El discernimiento necesario para este acto está dado por nuestro principio rector que nos permite dejarnos llevar a través del buen fluir de vida. Así, la virtud del hombre feliz y la vida armoniosa nacen de la conformidad del guía interno individual en consonancia con la voluntad organizadora del todo.

Sin embargo, existe un movimiento, según lo llaman los estoicos, que puede interrumpir este fluir de vida y es, entonces, contrario a la naturaleza: las pasiones (*páthe*). Los estoicos no se preguntan cómo se originan las pasiones, sino que comprueban que existen y se preguntan qué son. Las pasiones son consideradas enfermedades y para algunos representantes pueden agruparse de la siguiente manera: el dolor, definido como una contracción irracional del alma, comprende a la envidia, los celos, el despecho, la pena, la aflicción, el sufrimiento y la confusión; el deseo, visto como un apetito irrazonable, comprende la indignancia, el odio, la rivalidad, la cólera, el deseo de obtener a otro, el resentimiento y el arrebató; el placer, contemplado como un ardor irrazonable, comprende la fascinación, el placer que se nutre del mal y que nace de las desdichas

ajenas, la voluptuosidad y la temperancia.³ Las pasiones, entonces, no son obra de la divinidad rectora sino del hombre y son consideradas como un error intelectual: nacen del juicio y de la opinión, por eso somos capaces de rechazarlas.

En relación con lo anterior, la filosofía estoica se apoya en dos conceptos: la *apátheia* refiere a la erradicación de las pasiones y la *ataraxía* se condice con el estado de serenidad intelectual, la disposición del ánimo que supone la imperturbabilidad. El ideal del sabio al que se aspira vive de acuerdo con la naturaleza, es decir, de acuerdo con la razón y, por lo tanto, está exento de pasión.⁴ La libertad (*eleuthería*), para el sabio estoico, consiste en la aceptación de los acontecimientos que implica la ausencia de sufrimiento o la facultad de alcanzar el juicio que permita discernir sobre lo que no depende de él.

En cada una de las etapas en las que se divide tradicionalmente al estoicismo, cada uno de sus representantes adapta estos principios generales a sus enseñanzas particulares. A continuación, para facilitar su contextualización histórica, se nombran brevemente las características principales de estas etapas junto con una breve síntesis biográfica.

Etapas y representantes

Estoicismo antiguo

Zenón de Citio (336-264 a. C.) era probablemente de origen fenicio y se inició en la filosofía a partir de su contacto con el filósofo cínico Crates, cuya doctrina se presenta como un rechazo de las convenciones sociales. De este modo, “el sabio es el que vive de acuerdo con la naturaleza y en sociedad consigo mismo” (Brun, 1962, p. 10). Esta máxima, “vivir de acuerdo con la naturaleza”, es la que hereda el grupo de Zenón. Sus miembros fueron conocidos primero como zeno-neanos pero luego, según la tradición de llamar a los seguidores de una escuela en relación al lugar en el que se desarrollaban las lecciones, se los nombra como “estoicos” porque sus reuniones eran en la *stoa* (“pórtico”).

Diógenes Laercio, historiador griego del s. III d. C., enumera las obras de los estoicos antiguos. Si bien de ellas tenemos solo restos fragmentarios, su registro permite, por un lado, hacer una descripción global de su filosofía, tal como ha sido sintetizada en el apartado anterior; por el otro, reconocer a las figuras más trascendentes, Cleantes y Crisipo. Cleantes (331-232 a. C.) nació en Asos y fue alumno de Zenón durante diecinueve años. De su obra solo se conserva parte del *Himno a Zeus* y por su contenido se puede entrever la importancia que el filósofo le concedió a la divinidad como rectora y a la vez como equivalente a la misma providencia, a la naturaleza y al destino que debe ser aceptado por la esfera humana para actuar en armonía con

³ Enumeradas por Diog. Laert. 7, 15.

⁴ Aún usamos el término “estoico” para referirnos a la calma racional ante situaciones que normalmente generarían una reacción emocional.

el cosmos. Crisipo (280-210 a. C.) es considerado el defensor de la doctrina porque a través de sus más de 705 obras centradas en la importancia de la lógica y por medio de una importante dialéctica enfrentó a sus adversarios de otras escuelas contemporáneas.

Estoicismo medio

La doctrina de Zenón se expandió en Oriente y fue conocida en Alejandría. Por ello surgen importantes figuras del estoicismo en Roma. Este hecho inicialmente tiene su origen en el helenismo, el período de la cultura griega que comenzó con Alejandro Magno y terminó con el ascenso del Imperio Romano, que se caracterizó por la absorción de elementos de las culturas de Asia Menor y Egipto como respuesta a la crisis social. En este período, la antigua cultura griega comienza a ejercer gran influencia en la civilización y cultura posteriores.

Panecio (185-112 a. C.) nació en Rodas pero viajó a Roma donde fue amigo de Escipión Emiliano, a quien acompañó en parte de sus campañas. Dicha relación no es menor ya que, según Brun (1962, p. 12), “Roma se imponía en todas partes gracias a sus legiones (...) y las conciencias que experimentaban la necesidad de una moral personal hallaron en el humanismo universalista de los estoicos una doctrina susceptible de responder a sus aspiraciones”. Gracias, por un lado, a la relación que propone el filósofo entre el Estado y la responsabilidad humana con él (Pohlenz, 1948-9/2022, p. 366) y, por otro, debido a la adaptación a la sociedad romana más relacionada con la acción (Brun, 1962, p.13), la doctrina pierde su rigidez y se acerca no solo al común de los hombres, sino que resulta útil para la esfera política. Asimismo, se piensa que Panecio fue más moderado con respecto a la moral por considerar irrealizable el ideal de *apáttheia*. Así, según Pohlenz (1948-9/2022, p. 406), en el breve escrito sobre la *euthymía* (que se puede entender como el estado calmo de la mente), “Panecio transformó la *apatheia* estoica en una positiva alegría de vivir”. Escribió varias obras, entre ellas, el tratado sobre la *euthymía* recién aludido inspira posteriormente a Séneca y el tratado *Del deber* parece haber sido de interés para escritores político-filosóficos como Cicerón.

Posidonio (135-51 a. C.) nació en Apamea y fue alumno de Panecio. Fundó su escuela en Rodas donde también desempeñó cargos políticos. En el 86 a. C. llegó a Roma como embajador de Rodas e inició una amistad tanto con Pompeyo como con Cicerón. Si bien no se conserva ninguna obra suya, es probable que haya inspirado, según Brun (1962, p. 13), el segundo libro del *De Natura Deorum*, así como el *De Divinatione* de Cicerón. Consideró la filosofía como una ciencia superior capaz de explicar el cosmos y, siguiendo a Pohlenz (1948-9/2022, p. 391), “pudo demostrar que todo el mundo es un organismo unitario en el que todas las partes guardan entre sí una relación de interacción y simpatía”. Profundizó la línea de Panecio al explicar que las pasiones son inherentes a la naturaleza humana y que la ética estoica debe justamente ocuparse de afrontarlas para permitir que la razón sea la facultad dominante.

Estoicismo imperial

Según Pohlenz (1948-9/2022, p. 395), existen características distintivas de la ética práctica de este período: presenta una relación cada vez más estrecha con la sensibilidad religiosa y se complementa con la concentración sobre el sujeto y el cuidado personal del alma, que ve la auténtica tarea vital en el incesante trabajo consigo mismo. Este repliegue sobre la propia interioridad obliga a que los hombres que pelean con honestidad dispongan y conformen, con más fuerza que antes, su fe estoica según sus necesidades personales, su ciencia y conciencia. Esto último es de una importancia decisiva, continúa el autor, porque “lo que la *Stoa* significó para la vida interior de los individuos es mucho más importante que las empresas de la escuela.”

Séneca (4 a. C.-65 d. C.) nació en Córdoba y realizó sus estudios en Roma junto a tres maestros: Soción, pitagórico; Fabiano, que le enseñó oratoria y Átalo, quien lo introdujo en la escuela estoica. Era escritor y abogado cuando fue exiliado a Córcega por el emperador Claudio durante ocho años. En el año 49 d. C. fue llamado por el propio emperador para educar a Nerón, que era hijo de su esposa y su sucesor en el Imperio. Años después, Séneca fue acusado de haber participado en la conjuración de Pisón y murió por orden de Nerón abriéndose las venas.

La obra de Séneca es muy amplia y se ha conservado gran parte. Los textos particularmente filosóficos comprenden tratados, epístolas y siete libros dedicados a la naturaleza. Para él, parafraseando a Pohlenz (1948-9/2022, pp. 403-406), solo la filosofía podía ser guía en el camino de la vida, ya que el fin del hombre es la armonía anímica, que garantiza la acción duraderamente uniforme de acuerdo al mandato de la razón y, al mismo tiempo, lleva consigo la verdadera paz del alma y la *eudaimonía* (“felicidad”):

Solo por este camino alcanzamos la coherencia interna, la paz del alma, la *tranquillitas animi* o la *securitas*, como prefería decir un Séneca arrastrado aquí y allá por las tormentas de la vida. [...] Se corresponde con la *ataraxia* griega, un término que, en vez de la tan atacada palabra *apatheia*, hacía tiempo que se había vuelto habitual en la *Stoa* para designar el estado ideal del alma, pero que al mismo tiempo también podía englobar en sí el estado de ánimo positivo y sereno, la *euthymia* de Panecio. (Pohlenz, 1948-9/2022, p. 410)

Musonio (25-80 d.C.) fue maestro de Epicteto y perseguido por Nerón. Su filosofía se considera pragmática y se centra en la ética. En ella, la virtud se postula como el único objetivo del hombre y se la considera práctica. Puso mucha atención en la salud corporal como aliada de la salud mental y destacó la importancia de la vida en contacto con la naturaleza y la meditación. Al igual que Sócrates y que su alumno Epicteto, su enseñanza fue oral. Solo nos han llegado referencias de autores posteriores que describen tanto ejercicios para el cuerpo como para el alma.

Epicteto (50-130 d. C.) nació en Hierápolis, Frigia, y todavía siendo esclavo del liberto de Nerón Epafrodito, escuchó a Musonio a comienzos de los años 60 d. C. Pohlenz (1948-9/2022, p. 379) lo describe lastrado físicamente por una cojera, pero “espiritualmente mucho más vivaz

y apasionado, muy pronto, como antaño Sócrates, sintió en sí la llamada divina para sacudir a los hombres de su desidia moral y conducirlos por el recto camino.” En el año 93 d. C. un edicto de Domiciano expulsó a todos los filósofos de Italia, y Epicteto se marchó a la ciudad de Nicópolis en la que abrió una escuela. Enseñó en griego allí durante muchos años pero, al igual que Musonio y Sócrates, nunca escribió nada. Sin embargo, uno de sus discípulos, Flavio Arriano, que había estudiado con él antes de dedicarse a la política, registró, en primera instancia para él, las conversaciones que el filósofo mantenía con sus discípulos. Luego de la muerte del maestro, las publicó en griego con “la viveza y frescura de la oralidad del momento” (Pohlenz, 1948-9/2022, p. 380). Arriano también resumió las enseñanzas que consideró más relevantes en su *Manual* (*Encheiridion*), cuyo análisis es el objetivo de este libro de cátedra y sobre el que nos extendemos, junto a su filosofía, en el siguiente apartado.

Si bien los conceptos propuestos por Epicteto son cronológicamente anteriores a los postulados de Marco Aurelio (121-180 d. C.), no podemos cerrar este apartado sin nombrarlo como otro gran representante de la escuela que, con una ocupación opuesta a la de su predecesor, desde los 12 años adoptó el modo de vida estoico. Fue emperador romano en el año 161 d. C. asociando el trono a su hermano adoptivo Lucio Vero y luego a su hijo Cómodo. Escribió en griego los doce libros de *Meditaciones* (*Tà eis heautón*) que, a modo de diario íntimo, reúne máximas, consejos y reflexiones metafísicas: “Lo que Marco Aurelio propone, frente a una existencia efímera y una providencia benévola, es profundizar el sentido del deber” (Brun, 1962, p. 16).

Filosofía de Epicteto

Conceptos clave

En el apartado anterior se destacó que los textos que se enmarcan en el estoicismo imperial se centran en el sentido práctico de la filosofía moral, cuyo objetivo es fortalecer la capacidad del individuo para mantener el dominio sobre sí mismo frente a las adversidades y la muerte (Fitch, 2008). Las enseñanzas de Epicteto, enfocadas en este interés autorreflexivo, se proponen alcanzar la *eleuthería* (libertad) y la *eudaimonía* (felicidad). De este modo, para Epicteto la filosofía es el camino para liberarse de los errores y de las cadenas interiores a través del buen fluir de vida (*eurola bíou*). Epicteto, al igual que su maestro Musonio, defendió el arte de vivir proclamado por la escuela estoica con mucho fervor y dogmatismo. Hadot (2015, p. 67) afirma que, conforme a la más tradicional escuela estoica, su filosofía sostiene tres principios:

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

El primer principio sigue los postulados socráticos: “Para el hombre de bien no existe mal alguno, ni cuando vive ni después de muerto” (Sócrates, en Platón, *Apología de Sócrates*, 41.d) y se explica con la enseñanza estoica de que las acciones humanas no se basan en el interés o el placer, sino que la intención de hacer el bien se sustenta en la acción misma y no en la consecuencia o beneficio que pueda acarrear. Tal desinterés, explica Hadot (2015, p. 67), “implica el abandono de nuestro punto de vista egoísta y parcial para elevarnos hasta el punto de vista superior y trascendente de la universalidad de la Razón y de la Naturaleza”. Según el filósofo, entonces, si se logra renunciar al interés y al placer se encuentra la felicidad (*eudaimonía*). Por lo tanto, es necesario tener presente el aspecto contrario: el interés en las cosas externas y la preocupación por obtenerlas es lo que hace al hombre infeliz.

El único mal estoico, entonces, proviene de la mala acción moral, así: “Las cosas son buenas o malas moralmente (ejemplo: la virtud, el vicio); o ni buenas ni malas (ejemplo: la pobreza, la enfermedad y la muerte)” (Hadot, 2015, p. 69). Epicteto profundiza este principio fundamental del estoicismo proponiendo la *diaíresis* (dicotomía, bipartición) clave de su obra, que se sustenta en el poder de discernimiento entre lo que está en nuestras manos y lo que no lo está, capaz de concedernos la libertad, esto es, desprendernos de las cadenas del sufrimiento. De este modo, a la esfera de la moralidad corresponden las cosas que dependen de nosotros mientras que, a la esfera de lo indiferente, las que no están en nuestro control. Como el *Manual*, que es el texto que nos ocupa, parte de esta diferenciación, profundizaremos y explicaremos sus componentes en el Capítulo 1 de la Segunda Parte.

El segundo principio de la filosofía de Epicteto también desarrolla una idea vista en el apartado anterior. Se puede resumir de esta forma: “En la conducta humana todo depende del juicio” (Hadot, 2015, p. 70). Dentro de esta máxima encontramos la acción moral que depende de nuestra visión de mundo explicada anteriormente y cuyo vocabulario contempla varios términos dentro de la actividad intelectual: representación (*phantasia*), juicio (*krísis*, *hypólepsis*, *dóγμα*) y aceptación (*synkatáthesis*). Estos conceptos se irán explicando a lo largo del análisis de los pasajes del *Manual*.

En el marco de esta actividad intelectual también están las pasiones, como ya hemos explicado, que surgen a partir del juicio (bueno o malo). De esta manera, es “la propia razón la que puede pervertirse, transformarse a sí misma por completo, hacerse buena o mala a partir de los juicios verdaderos o falsos que emite y a los cuales concede su asentimiento” (Hadot, 2015, p. 70). De esto se desprende que la sabiduría se alcanza al darse cuenta de que el bien es actuar conforme a la recta razón ignorando nuestros egoísmos e intereses.

El tercer principio también remite a conceptos ya mencionados. El ser vivo, para los estoicos, se muestra desde el comienzo concorde y coherente consigo mismo:

La Razón del cuerpo del mundo, su racionalidad, viene a ser una suerte de programa interno, de programa genético que preside desde el interior tanto el desarrollo de todo ser vivo (lo que los estoicos denominan «razones seminales») como la expansión del Ser Vivo cósmico, que rige de este modo el curso de la Naturaleza universal (el Destino). (Hadot, 2015, p. 72).

En consecuencia, el bien supremo (*télos*) es vivir en consonancia con este principio fundamental y la felicidad (*eudaimonía*) se alcanza como resultado de una vida armoniosa.

La obra de Epicteto

Como adelantamos, no seríamos capaces de leer las enseñanzas del filósofo si su discípulo Arriano no hubiera tomado notas sobre sus lecciones. Esto nos indica que, al igual que sus modelos Sócrates y Musonio, Epicteto confiaba en la oralidad como método de enseñanza. Gracias a Arriano, sus lecciones se registraron en dos obras: *Diatribaí*, traducida como *Disertaciones*, y un compendio de ideas, *Encheirídion*, traducido aquí como *Manual* y a veces nombrado como *Manual de vida*.

A pesar del esfuerzo de Arriano, Hadot señala que las *Disertaciones* son “harto imperfectas” (2015, p. 75) porque englobarían las lecciones dadas por el filósofo en lo que podríamos llamar “la segunda parte de la clase”. Recordemos que hasta el siglo I a. C. el método preferido por los maestros de las diferentes escuelas era el dialéctico, que consistía en la exposición oral del filósofo a partir de una duda o pregunta de un discípulo. Este formato basado en la conversación y discusión parece haber sido también el adoptado por Zenón y su escuela mientras se mantuvo el espacio físico de la *stoa* o pórtico. Pero cuando las instituciones en donde se practicaba este procedimiento comenzaron a desaparecer, cerca del siglo I d. C., resultó clave cambiar el método. Como resultado, la clase solía dividirse en dos partes: la primera consistía en la exégesis de textos fundacionales de la doctrina, como las disertaciones de Crisipo, en el caso de Epicteto. En la segunda parte, se recuperaba el método dialéctico tradicional teniendo en cuenta el comentario de los pasajes hecho en la primera parte.

Como subraya Hadot, no nos ha llegado ninguna de las notas que Arriano habría tomado de los comentarios que Epicteto hacía acerca de las enseñanzas de los fundadores de la doctrina y, además, que:

Por desgracia, es necesario señalar sobre esta segunda parte del curso que Arriano sólo pudo transcribir lo que había oído durante los pocos años, alrededor del año 10, en que residió en Nicópolis. Seguramente Epicteto diría otras muchas cosas a lo largo de su época como profesor. Por otra parte, Arriano escribió ocho volúmenes de *Disertaciones*: cuatro se han perdido, y sólo los conocemos por algunas citas de autores posteriores. Convendrá, pues, resignarse y dar por perdida una gran parte de las enseñanzas de Epicteto. (2015, p. 80)

El *Encheirídion* o *Manual*

El *Manual*, traducción del griego *Encheirídion*, derivado del adjetivo *encheirídios*, que significa “en la mano” o “listo para tener a mano”, y del verbo *encheiréo*, que adopta el sentido de “tomar algo en la mano”, “emprender o intentar algo” (Seddon, 2005, p. 7), es una selección de Arriano de temas tomados de *Disertaciones*. En su acepción más antigua, la palabra *encheirídion* alude

a un cuchillo o puñal, de manera que es posible pensar que Arriano quiso sugerir esa función defensiva o protectora de la obra.

Boter (2007, p. v) comenta que, mientras en *Disertaciones* podemos prácticamente escuchar a Epicteto hablando en voz alta, en el *Manual* nos encontramos con preceptos estoicos explícitamente establecidos, además de resúmenes de varias partes de *Disertaciones*.

El *Manual* está compuesto, según la edición de Boter (1999) que seguimos, por 53 capítulos.⁵ Su ética práctica se sostiene en una *diáiresis* (bipartición) que atraviesa toda la obra. Según Hadot (2015, p. 215) el *Manual* responde a las siguientes interrogantes: ¿cómo convertirse en filósofo?, ¿cómo llegar a ser un individuo libre, independiente, feliz?, ¿cómo juzgar con rectitud?, ¿cómo obrar para que no se frustren nuestros deseos?

Para Seddon (2005, p. 9-16) los conceptos clave de la obra son:

1. la promesa de la filosofía, cuyo objetivo es alcanzar la *eudaimonía*,
2. lo que es verdaderamente un bien, que implicaría actuar con virtud,
3. lo que está o no está en nuestras manos,
4. hacer un uso correcto de las representaciones,
5. los tres *tópoi* (campos de estudio), que incluyen la oposición deseo/aversión y el asentimiento.

A pesar de ser resultado de una síntesis de apuntes de clase, el *Manual* se estructura de manera coherente. Como sostiene Waterfield (2022, pp. 9-10), no tiene una estructura definida,⁶ pero sí cuenta con un principio, un desarrollo y un final. La longitud de los cincuenta y tres capítulos que integran el *Encheiridion* incluye formatos aproximados al ensayo breve (por ejemplo, *Ench.* 23, 24, 29) pero también frases escuetas e impactantes (*Ench.* 8, 27, 37, entre otros).

Las dos primeras entradas son programáticas, exponiendo los objetivos y los medios para alcanzarlos, e introduciendo y explicando los términos técnicos empleados.⁷ El punto de origen es el poder de discernimiento entre lo que está en nuestras manos y lo que no (*Ench.* 1). A partir de esta dicotomía se abren diferentes explicaciones sobre los distintos conceptos que hacen que actuemos conforme a lo primero y no nos preocupemos por lo segundo. Casi todas las demás entradas ilustran las aplicaciones prácticas de este modelo teórico. Los temas se tratan aleatoriamente o de forma caleidoscópica a lo largo del libro, y las entradas finales, 48a–53, forman un

⁵ Boter (1999: 146-79) observa que se registran cuatro modos de dividir el texto: (1) 62 capítulos en la edición de Haloander de 1529; (2) 79 capítulos en la edición de Wolf de 1560; (3) 52 en la de Upton de 1741 y (4) 53 en la de Schweighauser de 1798, que dividió el capítulo 50 en dos. Esta última propuesta es la que prevalece en las ediciones posteriores. Boter mantiene la división de Schweighauser, pero subdivide cuatro capítulos en dos partes, estos son: 5, 14, 19 y 48.

Existen algunas incógnitas sobre la inclusión de dos capítulos. El 29 es prácticamente idéntico a *Disertaciones*, 3. 15 (Oldfather, 1928/ 1952, p. 506). Dado que se omitió en una de las primeras ediciones cristianas y Simplicio no lo comentó, es posible que no figurara en la edición original (Boter, 1999, pp. 146-7). El capítulo 33 consiste en una lista de instrucciones morales, que no están relacionadas con el marco estoico habitual de Epicteto (Hard, 2014, p. 346).

⁶ Al respecto, cabe señalar dos perspectivas que actualmente parecen superadas por la crítica. Por un lado, Simplicio pensaba que podía identificar una estructura, e incluso que cada sección expandía ideas que las anteriores no habían terminado de abordar. Por otro lado, más recientemente, diversos estudiosos se han interesado por la teoría de que el libro se organiza según los tres "dominios", esto es, las tres áreas de la vida que requieren entrenamiento para alcanzar la perfección: la de los deseos y aversiones, la de las inclinaciones y la conducta adecuada (es decir, ética), y la de la lógica y el razonamiento racional. Acordamos con Waterfield (2022, p. 9) que la sensación de aleatoriedad que se obtiene al leer el libro es acertada, pues dado que el enfoque principal del *Manual* es práctico, los tres dominios influyen en gran parte de su contenido, aunque ciertamente no organizados en bloques.

⁷ Precisamente esto explica la notable diferencia en la cantidad de notas que presentan el Capítulo 1 y 2 de la Segunda Parte de este libro, dedicados a *Ench.* 1 y 2 respectivamente.

epílogo que abarca la vida filosófica y proporciona algunas máximas esenciales que los estudiantes deben recordar al enfrentarse al mundo real. El 53, en particular, cierra la obra con una serie de citas admonitorias. Cada entrada expone su punto de forma clara y sencilla, evitando tecnicismos teóricos.

Los capítulos que lo integran no son solo de diferentes extensiones, sino también de diferentes tipos. Algunos (por ejemplo, 1, 2, 5, 30-1) parecen estar diseñados para proporcionar formulaciones concisas y llamativas de ideas que se repiten a lo largo de las *Disertaciones* (presumiblemente, incluidas también aquellas que hemos perdido en los cuatro libros que no se han conservado). Muchos pasajes ofrecen consejos específicos sobre qué prácticas adoptar para comenzar a vivir el tipo de vida filosófica recomendada por Epicteto (por ejemplo, 3, 4, 6, 10, 11, 12). En todos ellos, sin embargo, se destaca la atención puesta sobre los actos de voluntad y el uso adecuado de las representaciones, precisamente porque permiten diferenciar entre el conocimiento racional y la opinión o juicio sobre él.

Con respecto a sus destinatarios, como podrá advertirse al recorrer nuestra selección de capítulos, el *Manual*, tal como *Disertaciones*, implica a una segunda persona. En el caso de *Disertaciones* es probable, casi indiscutible, que esta se refiera al discípulo de Epicteto en el momento en que Arriano está tomando las notas. Siguiendo esta línea, varios estudiosos asumen que el destinatario del *Manual* también es el *prokópton*,⁸ la palabra griega para denominar al estudiante en progreso. Sin embargo, es posible también que esa segunda persona, en el caso específico del *Encheiridion*, se refiera a un sujeto con el cual el lector puede identificarse. Nos queda el interrogante acerca de si Arriano dio la palabra a Epicteto conservando esta segunda persona para orientar con formulaciones a un eventual lector del *Manual* o si, simplemente, estaría reproduciendo sus apuntes.

El neoplatónico Simplicio (490- 560), en su *Comentario al Encheiridion*,⁹ nos dice que Arriano sintetizó lo más importante y necesario de las palabras de Epicteto para que estuvieran visibles y al alcance de la mano (192, 20 ss.). Según esta concepción, el *Manual* habría sido compuesto para aquellos ya familiarizados con los principios del estoicismo, de modo que tuvieran una síntesis que siempre se pudiera consultar. Tal uso parece relacionado con la tradición estoica de meditación diaria, para la cual el *Manual* habría servido de guía. Sin embargo, como afirma Waterfield (2022, p. 10), visto que el *Manual* ofrece una visión general del trabajo práctico que un aspirante a filósofo estoico debía emprender, gracias a él los principiantes también habrían podido vislumbrar el tipo de trabajo al que se comprometerían y los objetivos que perseguirían. Podría leerse, en consecuencia, tanto antes como después de *Disertaciones*.

Adrede o no, el uso de la segunda persona identificable con el *prokópton*/ lector inscribe al texto en una tradición de resúmenes de doctrinas. Si el objetivo del aprendizaje es convertirse en filósofo (aquel que toma la doctrina como modo de vida), el aprendiz debe saber que es posible que sus elecciones lo distingan por completo del resto de sus conciudadanos (*Ench.* 29). Asimismo, la lectura del *Manual* permite advertir diferentes grados en el camino

⁸ Entre ellos, Seddon (2005), Ortiz García (1995), Hadot (2015), Oldfather (1928/ 1952).

⁹ En cuanto al comentario de Simplicio, remitimos a Hadot (1996), que realizó una edición crítica.

de aprendizaje (*Ench.* 5), por lo que los receptores de estas enseñanzas podrían ser estudiantes en diferentes etapas.

Al abordar el estudio del *Manual*, es necesario tener presente el complejo problema de su autoría: si las *Disertaciones* son los discursos de Epicteto tal como los relata Arriano, el *Encheiridion* no es simplemente la selección que Arriano hace, es decir, la obra no solo atraviesa un proceso de recorte, sino una nueva redacción.

Nuestra selección de capítulos del *Encheiridion*

La selección de trece capítulos propuesta para la presente edición parte del discernimiento clave expuesto en el primer capítulo, que se presenta como programático y plantea como objetivo de la práctica filosófica alcanzar la libertad y la felicidad. Los otros doce tratan tópicos desprendidos de esta idea y se discriminan en el título: el capítulo 2 presenta la oposición fundamental entre los conceptos de deseo y de rechazo; los capítulos 5 y 8 tratan acerca del poder de las opiniones y las circunstancias que debe evitar quien desea fluir bien con la vida; el capítulo 10 invita a la auto-observación y al autoconocimiento para afrontar la adversidad; el 23 expone la oposición entre las cosas exteriores e interiores en consonancia con el propósito de vida; en el capítulo 26 se vincula el comportamiento ante sucesos ajenos y propios; el capítulo 28 muestra la importancia de la búsqueda estoica de la *ataraxía*, es decir, la serenidad mental o paz del espíritu; el capítulo 29, propuesto para su traducción y análisis, explicita con detalles la importancia del conocimiento de nuestra propia naturaleza para encontrar la libertad y la tranquilidad de espíritu; en el capítulo 37 se describe cómo, antes de emprender un camino, debemos evaluar nuestras fortalezas para lograr vivir de acuerdo con nuestra propia naturaleza; el capítulo 38 exhorta al cuidado de nuestro principio rector; el 42 profundiza el concepto de opinión ajena y, finalmente, el capítulo 45 lo hace sobre la propia.

Acerca de la edición del *Encheiridion*

En los textos originales seleccionados para esta publicación seguimos el texto establecido por Boter (1999). Para “nuestras traducciones”, cotejamos nuestro trabajo con otras disponibles en distintos idiomas, que constan en el apartado final de Bibliografía.¹⁰

Creemos necesario comentar brevemente algunos datos sobre la compleja tarea de fijación del texto del *Encheiridion*. Como relata Dinucci (2013, pp. 14-15), el texto griego del *Encheiridion* de Epicteto fue publicado por primera vez en Europa por Haloander en 1529, seguido por Wolf en 1560.¹¹ Estas ediciones fueron tomadas como parámetro por los estudiosos en los dos siglos

¹⁰ Existen múltiples traducciones en lenguas modernas. Citamos algunas que se destacan: en francés, la de Gourinat (1998) y la de Hadot (2015); en inglés, las de Oldfather (1928/ 1952), White (1983) y la más reciente de Boter (1999); en italiano, la de Maltese (1990); en español, la de Ortiz García (1995). Las de Hadot, Gourinat, Boter y Maltese se destacan además por sus comentarios y notas.

¹¹ Según señala Dinucci (2012, p. 7), las primeras traducciones al latín fueron las de Niccolo Perotti (1450) y Ángel Poliziano (1479).

siguientes. En 1741, Upton constituyó un nuevo texto, y Schweighäuser publicó la primera edición corregida del texto griego en 1798. En 1916, Schenkl, después del gigantesco trabajo de establecer el texto de las *Disertaciones*, se abstuvo de hacer una edición crítica del *Encheiridion*.

Según Boter (2007, p. vi), la gran cantidad de manuscritos, paráfrasis cristianas y el comentario de Simplicio disuadieron a los estudiosos de constituir una edición crítica. Fue el mismo Boter quien llevó a cabo esta ciclópea tarea en 1999, basándose sobre las numerosas fuentes que informan sobre el texto: (i) los códices que contienen el texto del *Encheiridion*; (ii) los códices que contienen el Comentario de Simplicio; (iii) los títulos contenidos en algunos códices del Comentario de Simplicio; (iv) los títulos complementarios contenidos en algunos códices del Comentario Simplicio; (v) los extractos de *Disertaciones* que Arriano sintetizó y añadió al *Encheiridion*; (vi) citas del *Encheiridion* hechas por autores antiguos de siglos posteriores; (vii) las tres paráfrasis cristianas.

Tras una exhaustiva investigación, Boter descubrió que existían exactamente 59 códices que contenían el *Encheiridion*, ninguno de los cuales es anterior al siglo XIV. Los códices que contienen las paráfrasis cristianas son mucho más antiguos: algunos se remontan a los siglos X y XI, lo que demuestra que, durante el período bizantino, las paráfrasis despertaron más interés que el propio *Manual*.

Además de estas fuentes, se cuenta con los cuatro libros que conservamos de *Disertaciones*. Entre los autores posteriores se destaca Estobeo, que cita a Epicteto copiosamente.

En efecto, el trabajo editorial de Boter llenó un vacío de siglos sobre los estudios de Epicteto.

La lengua del *Encheiridion*

El texto original de *Encheiridion* está escrito en lo que conocemos como *koiné diálektos*, que refiere al “dialecto común” o, como lo llama Marcolongo (2017), “el griego después del griego clásico”. La *koiné* constituye, precisamente, la base del griego moderno. De esta evolución del griego se tienen pocas noticias, papiros encontrados en Egipto y las obras del Nuevo Testamento, pero a continuación se ofrece una sucinta referencia al contexto histórico para comprenderla mejor.

Con el advenimiento del Imperio de Alejandro Magno, las *póleis* griegas perdieron su razón de ser: la libertad. A partir de la época urbana, todo se volvió rápidamente internacional, globalizado. Así, mientras que durante el período clásico la dimensión de la vida humana era la del ciudadano, en el período helenístico las ciudades conservaron cultos y tradiciones, pero reducidos al rango de meros entretenimientos. Se entró en contacto con las religiones ajenas y los dioses se confundieron unos con otros (lo que conocemos como sincretismo). Además, la dimensión de la vida humana había pasado a ser la del súbdito de un vasto imperio.

En el siglo V a. C. el prestigio de Grecia había sido tal que los monarcas macedonios hicieron todo lo posible por helenizarse o, mejor dicho, por aticizarse. Efectivamente, Alejandro Magno tuvo como preceptor a Aristóteles. La lengua de la corte de Macedonia fue, de este modo, el griego clásico.

La lengua común del helenismo se formó, pues, sobre todo a partir de la lengua de Atenas, el dialecto jonico-ático que, a su vez, había sido ya la lengua común de la cultura de toda Grecia.

El griego era la lengua del poder, el instrumento de unidad frente a las pretensiones locales de autonomía, pero también era la lengua de la tradición escolar, científica, filosófica y literaria. Así fue como en el período helenístico la lengua griega alcanzó el status de *koiné*, de lengua franca, no por su poder político, sino por su potencia cultural.

Gil (1987) destaca que, actualmente, gracias a Debrunner (*Historia de la lengua griega II*, Berlin, 1954), sabemos que la *koiné* es una fase histórica del ático, quedando descartadas las teorías que le daban mayor trascendencia a su fondo jónico o que se trataba de una mezcla de todos los dialectos. Sin embargo, según el autor, estas teorías impidieron que se prestara más atención a la dinámica interna de la lengua y los problemas que han acaparado la atención de los estudiosos han sido otros: su origen, la huella de los distintos dialectos en la *koiné* y la acción del sustrato y el adstrato lingüístico (griego y latín, hebreo, copto...).

Gil subraya, además, la dificultad más sobresaliente para profundizar los estudios de la *koiné*: su área de difusión ha sido tan amplia que no puede dejar de dudarse si los fenómenos fonéticos, morfológicos o sintácticos registrados en un lugar determinado habrían aparecido también en otro a gran distancia geográfica. Por este motivo, brinda una definición amplia del dialecto:

Por *koiné* o lengua común debe entenderse la fase histórica del ático, en todos los niveles lingüísticos, comprendida desde su difusión general como interdialecto en el período helenístico a su generalización como la única modalidad del griego escrito y hablado en la época imperial romana, que constituye la base del griego medieval y moderno. (p. 83)

Vista esta definición junto con la relación existente entre los hechos lingüísticos y políticos, siempre siguiendo la propuesta del autor, se puede establecer una periodización interna que es trascendente a los efectos de nuestro interés por el *Manual*: del 330 a. C. al 550 d. C., el período de la *koiné*; del 550 al 1453, el del griego medieval y desde el año 1453 en adelante lo que conocemos como griego moderno.

Como puede advertirse, el intervalo propiamente denominado como *koiné diálektos* se extiende a lo largo de cuatro siglos. Por eso, Gil propone también una subdivisión del período en tres etapas.

En la denominada *Koiné* Helenística, que se ubica entre los s. III a. C. y el I d. C., el ático, que inicialmente coexistía con el resto de los dialectos griegos, se impone gradualmente sobre ellos hasta llegar a su eliminación, salvo en comunidades apartadas y reducidas, convirtiéndose en la modalidad dialectal en la que todos los griegos se entendían, usada además en la colonización del Asia Menor y de Egipto.

Gil señala que en esta etapa se produjeron cambios lingüísticos importantes que conducen a la disociación de lengua hablada y lengua escrita en el período imperial inmediatamente posterior. Reacciones culturales como el aticismo y la segunda sofística mantienen la cohesión idiomática del ático antiguo. Como consecuencias generales se identifican una mayor evolución intelectual de la lengua griega y variadas acciones regularizadoras. Creemos importante señalarlas en este apartado dedicado a la lengua del *Manual*, ya que estas características se mantienen luego en la fase imperial, durante la cual se sumarán nuevas modificaciones.

Gil identifica que los siguientes cambios se deben a la tendencia a la expresión abstracta:

- eliminación del dual (y de la oposición ἕτερος y ἄλλος, usados después indistintamente);
- desaparición de las partículas, salvo las de valor conectivo lógico: οὐν, ὅε;
- abundancia de formaciones en -μα, -μοσ, -σις, -της;
- empleo creciente de completivas con ὅτι, lo que disminuyó el empleo de infinitivos y participios (contribución a la posterior eliminación de las formas verbales);
- generalización de las proposiciones de ἵνα con subjuntivo (en detrimento de las de ὅς y ὅπως con verbos de cuidado, conato y empeño) que, al extenderse a los verbos de voluntad, reduce más el empleo del infinitivo.

Por otro lado, se deben atribuir a la acción de la analogía:

- la regularización de paradigmas en la flexión nominal y verbal: se eliminan las alternancias vocálicas y la declinación atemática (por ejemplo, δεικνύω por δεικνυμι), se expande el aoristo sigmático a expensas del temático, se generaliza el formante -θη en los verbos mediales deponentes (por ejemplo, ἀπεκρίθην por ἀπεκρινάμην);
- una gran repercusión fonológica, que altera el juego de los morfemas nominales y verbales, cambiando el sistema vocálico para el s. I d. C.¹²

Según la propuesta de Gil, la etapa identificada como *Koiné* Imperial comprende los siglos I a IV. A las modificaciones señaladas en la fase previa se suman:

- cambios fonéticos: el griego del s. I d. C. sonaba de manera muy similar a como suena en la actualidad en la Grecia contemporánea;
- desaparición del perfecto: el indicativo perfecto se convierte en un tiempo narrativo, como el indicativo de aoristo;
- eliminación de alternancias vocálicas;
- desaparición (por haplogía) de la reduplicación.

Tras el siglo IV y hasta el siglo VI se identifica la última etapa, desde ya diferente a la de la época a la que corresponde el *Manual* de Epicteto. En esta fase, denominada como Baja *koiné*, la disociación entre lengua culta escrita y lengua hablada se consolida, en palabras de Gil, en una “auténtica diglosia” (2019, p. 91).

¹² Si bien en el libro estamos analizando lengua escrita, los cambios fonológicos que consigna Gil resultan clave para entender cómo la *koiné* resulta ser la base del griego moderno: reducción de los diptongos largos por pérdida de su segundo elemento; iotacismo (ει, η e y u se pronuncian “i”); monoptongación de los diptongos breves (υι, ι; αι, ε; οι, u y luego i); eliminación de las oposiciones de cantidad, quedando cinco vocales con tres grados de apertura. Además, la acentuación pasa de tonal a intensiva y en la flexión nominal se elimina el dativo (los dativos en plural de primera -αις- y segunda -οις- se pronunciaban -es y se confundían con el nominativo. Los que eran en -σι se transformaron en -οις por la regularización). Asimismo, se suprimen las características modales y temporales (subjuntivo e indicativo coincidían; el futuro era homófono del subjuntivo aoristo sigmático). Así, la expresión de la modalidad y el tiempo se transfería a las conjunciones.

SEGUNDA PARTE

**Selección de pasajes de *Encheirídion* de Epicteto:
texto, traducciones y comentarios**

CAPÍTULO 1

τὰ ἐφ' ἡμῖν (*las cosas en nuestras manos*): Ench. 1

Guillermina Bogdan y Pilar Fernández Deagustini

El texto original

1] τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ' ἡμῖν,¹³ τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. ἐφ' ἡμῖν μὲν ὑπόληψις,¹⁴ ὁρμή,¹⁵ ὀρεξις,¹⁶ ἔκκλισις¹⁷ καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα ἡμέτερα ἔργα· οὐκ ἐφ' ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, ἡ κτῆσις, δόξα,¹⁸

¹³ La expresión ἐφ' (ἐπί) ἡμῖν no tiene equivalente directo que pueda explicar su significado. Por un lado, por la multiplicidad de sentidos que pueden desprenderse de la preposición cuando rige acusativo, pero, además, por la vaguedad a la que la construcción circunstancial, ya imprecisa, está condenada como efecto de la insuficiente presencia del artículo neutro que le confiere carácter de sustantivo. Es notable que, si bien la expresión nos parece inasible en muchos aspectos, logra transmitir un sentido absoluto, como puede apreciarse tras la lectura de esta primera oración. Para Epicteto, que algo sea o no sea ἐφ' ἡμῖν es así invariablemente y siempre.

A su discusión y a nuestra propuesta nos dedicamos en el “Comentario”, ya que la expresión es interpretada de manera diferente si cotejamos traducciones. Boter (1999) y Oldfather (1928/ 1952) la traducen como “things under our control” (“cosas bajo nuestro control”); White (1983), “what is up to us” (“lo que depende de nosotros”); Seddon (2006) como “in our power”; Hard (2014) como “up to us” (“que depende de nosotros”), Ortiz García (1993) y Serna (2021) “que dependen de nosotros”; Dinucci y Julien (2012) “são encargos nossos”.

¹⁴ Según explican Dinucci y Julien (2012, p. 67) el sustantivo relacionado con el verbo ὑπολαμβάνω expresa la idea de sucesión y sustitución y adquiere los significados de “réplica, respuesta, concepción y pensamiento”. Oldfather (1928/ 1952) lo traduce como “concepción”; White (1993), Seddon (2005) y Serna (2021) por “opinion/ opinión” y Ortiz García (1993) por “juicio”; Hard (2014), “judgement”. Si bien las acepciones nombradas pueden ser posibles, ya que todas describen un movimiento que orienta nuestra conducta ante un acontecimiento que se nos presenta, vale la pena resaltar que, en el contexto de este capítulo, ὑπόληψις está asociada a la esfera intelectual, con el sentido de una respuesta del intelecto frente a una representación (concepto que se señala más adelante) y coincidimos con la traducción “juicio”. El término no se registra en otros capítulos de los que hemos seleccionado para este libro. Cabe aclarar que “opinión”, en el marco de esta publicación, es la traducción consensuada para *dóγμα* (cfr. nota 56). Efectivamente, se trata de conceptos próximos en la filosofía de Epicteto.

¹⁵ Long (2020, p. 51) explica que ὁρμή adquiere el valor de motivación y es un término técnico, frecuentemente traducido como “impulso”, que alude a la facultad mental que causan las acciones y depende como el término anterior de la conformidad con las representaciones. Dinucci y Julien (2012, p. 68) lo relacionan con el verbo ὀρνυμι (“levantarse”), que designa al primer barco en un ataque, adquiriendo los sentidos de entusiasmo e impulso. Entre las traducciones consultadas, la única excepción a “impulso” en español es la opción de Oldfather (1928/ 1952), que utiliza “elección”. ὁρμή debe entenderse como el impulso para la acción, la tendencia a actuar en esto o de esa manera cuando nos enfrentamos a una determinada cosa por una razón, esto implica que no sea desde lo emocional. Nuestra traducción sigue a la de Hard (2014), quien lo traduce al inglés como “inclination”, ya que “impulso” en español está definido por el DLE como “motivo afectivo que induce a hacer algo de manera repentina y sin reflexionar”.

¹⁶ Long (2020, p. 51) y Waterfield (2022, p. 367) definen ὀρεξις como un término técnico propio de la doctrina estoica que alude a la fuerte tendencia a poseer lo que parece bueno. Dinucci y Julien (2012, p. 68) nos recuerdan que el verbo ὀρέγω presenta el significado de “extender o tender hacia algo”, de donde proviene “deseo”, “apetito”. Es una palabra difícil de ser transportada al contexto cultural actual debido a que el término griego no debe entenderse en el sentido de impulsos originados en un nivel inconsciente, que caracteriza la visión moderna de la subjetividad humana, sino que, describiendo la acción de tender hacia algo, se opone a ἔκκλισις (Ench. 1.1), que expresa el movimiento contrario, el de alejarse, como se ve en la subsiguiente nota. Concordamos con todas las traducciones consultadas y lo traducimos como “deseo”.

¹⁷ Al igual que su antónimo explicado en la nota previa, ἔκκλισις es un término técnico del estoicismo. Waterfield (2022, p. 367) y Long (2020, p. 51) lo caracterizan como la descripción de una actitud marcadamente negativa hacia lo que parece malo o la tendencia a evitar eso que parece malo. Dinucci y Julien (2012, p. 68) identifican la acción con el acto de declinar, expresando el movimiento contrario a κλίσις, que significa la acción de inclinarse. Se utiliza para describir el movimiento de tropas que evita el combate o para describir el ocaso de una estrella. Oldfather (1928/ 1952), White (1983), Seddon (2005) y Hard (2014) eligieron traducirlo como “aversión”, que según el DLE presenta en español los significados de “odio, resentimiento, antipatía” no apropiados al contexto, ya que hacen hincapié más en el aspecto emocional que en el intelectual. Por este motivo, para expresar la idea de repeler, alejar o evitar algo, tomamos la opción de García (1998), quien traduce ἔκκλισις como “rechazo”.

¹⁸ Según Pohlenz (1948-9/2002), “Cuando el logos, por debilidad, asiente a una representación que no porta en sí los rasgos exigibles para la aprehensión del objeto, estamos ante una *doxa*, una *synkatathesis*, enfermizamente débil, la

ἀρχαὶ καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα οὐχ ἡμέτερα ἔργα. [2] καὶ τὰ μὲν ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ φύσει ἐλεύθερα, ἀκώλυτα, ἀπαρὰ πόδια,¹⁹ τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἀσθενῆ, δοῦλα, κωλυτά, ἀλλότρια. [3] μέμνησο²⁰ οὖν, ὅτι, ἐὰν τὰ φύσει δοῦλα ἐλεύθερα οἰηθῆς καὶ τὰ ἀλλότρια ἴδια, ἐμποδισθήσῃ,²¹ πενθήσεις, ταραχθήσῃ, μέμψῃ καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους,²² 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 ἓν, οὐδεὶς σε βλάψει, ἐχθρὸν οὐχ ἔξεις, οὐδὲ γὰρ βλαβερόν τι πείσῃ. [4] τηλικούτων οὖν ἐφίεμενος μέμνησο, ὅτι οὐ δεῖ μετρίως κεκινημένον ἄπτεσθαι αὐτῶν, ἀλλὰ τὰ μὲν ἀφίεναι παντελῶς, τὰ δ' ὑπερτίθεσθαι πρὸς τὸ παρόν. ἐὰν δὲ καὶ ταῦτ' ἐθέλῃς καὶ ἄρχειν καὶ πλουτεῖν, τυχὸν μὲν οὐδ' αὐτῶν τούτων τεύξῃ διὰ τὸ καὶ τῶν προτέρων ἐφίεσθαι, πάντως γε μὴν²³ ἐκείνων ἀποτεύξῃ, δι' ὧν μόνων ἐλευθερία²⁴ καὶ εὐδαιμονία²⁵ περιγίνεται.²⁶ [5]

fuelle de todos los errores y acciones incorrectas" (p. 78). En este caso, comprende la idea de valoración externa y se encuentra en la esfera que no está en nuestras manos.

¹⁹ Elegimos traducir este adjetivo verbal como "sin obstáculos", ya que niega la acción relacionada con el verbo ποδίζω, que, según el LSJ (p. 1426), significa "sujetar los pies con cerraduras".

²⁰ La forma μέμνησο, cuya importancia se señala en el comentario a *Ench.* 1, se emplea en múltiples capítulos de la obra (cfr. *Ench.* 2, 10, 26, 42 en esta publicación; 15, 17, 20, 22, 25, 32, 33, 34, 36, 46 y 51 en otras ediciones).

²¹ Ἐμποδίζω significa literalmente "poner los pies en un trampa" (LSJ, p. 546). La imagen es más fuerte en griego que en español, ya que podría aludir a las trampas de la propia mente, propias de aquel que no transita la educación en filosofía.

²² En esta enumeración que se detiene en los múltiples efectos, todos ellos negativos, que se desprenden de un mal juicio, resulta interesante atender a la diátesis de las distintas formas verbales, ya que se vinculan con la oposición interior/exterior que atraviesa el discurso didáctico de Epicteto: los impedimentos y las perturbaciones se adjudican (erróneamente) al afuera; los lamentos y los reproches son, por el contrario, (equivocadas) reacciones pasionales del sujeto. Cualquiera sea el efecto, lo importante es que el aprendizaje consiste en aprender a no acusar, ya sea a otro o a sí mismo, como se sostiene en *Ench.* 5, y, en cambio, volverse hacia las "cosas interiores", tal como se afirma en *Ench.* 10 y 29, entre otros.

²³ Es interesante la fuerte modalización de esta frase (πάντως γε μὴν), precisamente aquella en la que se nombran los dos bienes supremos para el sabio, felicidad y libertad. En el resto de este capítulo y en otros, puede apreciarse la alta frecuencia de οὖν ("ciertamente", "en efecto"). Según la gramática de Cambridge (2019), οὖν, como partícula conectiva, indica una transición a información más concisa, crucial o relevante y que el contexto precedente debe considerarse preliminar o explicativo del segmento principal (p. 861). Sin embargo, en esta frase trascendente, no solo se acumulan los modalizadores, sino que se usan otros diferentes. Γέ, como partícula de alcance, expresa concentración/ limitación y centra la atención en la palabra o frase que sigue, limitando la aplicabilidad del contenido del enunciado a ese elemento específico. Μὴν, partícula actitudinal, tiene la función básica de ser un enfatizador subjetivo y señala que el hablante está comprometido con la veracidad o relevancia de su enunciado, asumiendo además una posible falta de compromiso por parte del destinatario (p. 689).

²⁴ Long (2020, p. 51) afirma que, para Epicteto, la palabra griega significa libertad en sentido general. El sentido principal de *libertas*, su equivalente latino, se refería al estatus de la persona libre, opuesto al de la persona esclava. Epicteto juega constantemente con esta ambigüedad, hablando de la filosofía estoica como manumisión de la esclavitud, y de la libertad, por lo tanto, como concepto que implica evitar la esclavitud de las pasiones y falsas creencias para los legos en la doctrina estoica.

²⁵ Como señala Seddon (2005, p. 33), es la única vez que aparece este término en el *Manual*, aunque se usa con frecuencia en *Disertaciones*. La traducción por felicidad sacrifica parte de su sentido original, ya que εὐδαιμονία significa "supremamente bendecido por la divinidad" y transmite la noción de alguien que florece plenamente, alguien que es feliz no solo porque disfruta de algún placer temporal, sino de manera estable y duradera, esto es, impregnando toda su vida. Por ello, en la "Introducción" lo relacionamos con el "bien supremo", la finalidad o *télos*. Por su parte, Waterfield (2022) lo define como "having one's inner being (or daimōn) in a good state" (p. 35).

²⁶ Más allá de las diferentes opciones que presentan las traducciones (por ej., Seddon, 2005, p. 31 *bring*; Dinucci y Julien, 2012, p. 15, *resultam*; Serna, 2021, p. 12, "puede procurarte"; Hard, 2014, p. 289 *can be secured*; Boter, 1999, p. 278, *procure*), es interesante notar cómo se construye el sentido de la frase a partir del verbo intransitivo περιγίνομαι, ya que no solo se ponen de relevancia los conceptos trascendentes ἐλευθερία y εὐδαιμονία en caso nominativo, sino que el verbo resalta el hecho de que estos bienes supremos parecen llegar, por un lado, de manera espontánea, natural, esto es, sin agentes externos que lo provoquen, pero, por el otro, como consecuencia de un conjunto de pasos previos ineludibles, que tienen que ver con el camino del sabio y derivan en el provecho de aquel mismo (cfr. la elección de Seddon, Serna o Boter mencionadas antes que insisten más en el sentido del beneficio que en el del procedimiento). Creemos que el equivalente español de la traducción citada de Dinucci y Julien es la que más se acerca a transmitir esta compleja concepción.

εὐθύς οὖν πάσῃ φαντασίᾳ²⁷ τραχείᾳ²⁸ μελέτα ἐπιλέγειν ὅτι ‘φαντασία εἶ καὶ οὐ πάντως τὸ φαινόμενον.’²⁹ ἔπειτα ἐξέταζε αὐτὴν καὶ δοκίμαζε τοῖς κανόσι τούτοις οἷς ἔχεις, πρῶτῳ δὲ τούτῳ καὶ μάλιστα, πότερον περὶ τὰ ἐφ’ ἡμῖν ἐστὶν ἢ περὶ τὰ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν· κἂν περὶ τι τῶν οὐκ ἐφ’ ἡμῖν ἦ, πρόχειρον ἔστω τὸ διότι ‘οὐδὲν πρὸς ἐμέ.’

Nuestra traducción

De las cosas que existen, algunas están en nuestras manos, pero otras no están en nuestras manos. En nuestras manos están el juicio, la inclinación, el deseo, el rechazo y, en una palabra, todos cuantos son asuntos nuestros. Por otro lado, no están en nuestras manos el cuerpo, la adquisición de bienes, la reputación, los cargos políticos y, en una palabra, todos cuantos no son asuntos nuestros. En efecto, las cosas que están en nuestras manos son por naturaleza libres, sin impedimentos, sin ataduras, pero las cosas que no están en nuestras manos son débiles, esclavas, sujetas a impedimentos, ajenas. Ciertamente, tenés que recordar que, si eventualmente considerarás libres las cosas esclavas por naturaleza y propias las cosas ajenas, vas a ser impedido, te vas lamentar, vas a ser perturbado, y no solo vas a reprochar a los dioses, sino también a los seres humanos; en cambio, si considerarás que solamente lo tuyo es tuyo y que lo ajeno es –como efectivamente es– ajeno, nadie te va a forzar jamás, nadie te va a impedir (nada), no vas reprochar a nadie, no vas a acusar a ninguno, no vas realizar nada falto de voluntad, nadie te va a dañar, no vas a tener ningún enemigo, pues no vas ceder a nada dañino.

Desde luego, si aspirás a cosas tan elevadas, tenés que recordar que no hay que tomarlas mesuradamente, con tibieza, sino que hay que aspirar plenamente a estas cosas y establecer otras de aquí en más. Pero si eventualmente además querés eso, no solo cargos políticos sino también enriquecerte, quizás no consigas cosas semejantes por haber aspirado también a las

²⁷ Long (2020) señala φαντασία como otro término técnico propio de la doctrina que alude a todo lo que sucede en la mente, ya sea como experiencia sensorial o como pensamiento. En relación con ello, afirma que Epicteto define el proyecto estoico como el aprendizaje de cómo usar e interpretar correctamente la φαντασία (p. 50). Dinucci y Julien (2012, p. 70) explican que esta noción es de fundamental importancia para la comprensión de la filosofía estoica, ya que se relaciona tanto a cuestiones lógicas como epistemológicas y éticas. El término, por lo tanto, presenta dos facetas: una sensible y otra virtual (ya que esta modificación va adjunta a un juicio, que describe y evalúa lo que hizo el cambio). Por lo tanto, entre las opciones “aparición”, “impresión” y “representación” nos parece mejor la última, que en español tiene el sentido filosófico general de un contenido concreto aprehendido por los sentidos, por la imaginación, por la memoria o por el pensamiento.

²⁸ El término τραχύς significa “escarpado, abrupto”, relacionado con la percepción sensorial de un objeto, y se usa también para describir sonidos, conflictos, fenómenos naturales, tanto como personas, sus actos o sentimientos (LSJ, p. 1812). En este caso, acompañando a φαντασία, parece dar cuenta de una primera conmoción en el aprendiz, una situación en la que debe advertir la necesidad de detenerse y reflexionar. Simplicio, en su comentario a *Ench.* V. 1.5, señala que se caracteriza a la representación como τραχεία porque es contraria a la razón, haciendo la vida “áspera”. Oldfather (1928/ 1952) y White (1983) traducen este adjetivo como “duro”; Gourinat (1998), por “pénible”; García (1995), por “bruta”; Hard (2014), “disagreeable”. Optamos por la traducción como “difícil” porque denota que ese desafío de las circunstancias demanda un trabajo por parte de quien pretende ser sabio.

²⁹ Dinucci y Julien (2012, p. 72) indican que el participio presente medio de φαίνω significa “o que está se manifestando o se mostrando” (p. 72). En consecuencia, podemos agregar que se presenta adrede una distinción entre el concepto antes expuesto de φαντασία (*Ench.* 1. 5), “representación”, lo que sucede en la mente, y φαινόμενον, que sería la cosa representada.

primeras. De todas formas, cierto es que, con seguridad, vas a fracasar en aquellas (otras), las únicas a través de las que resultan la libertad y la felicidad.

En efecto, inmediatamente, ante toda representación difícil, ejercitá decir frente a ella: “sos una representación y de ninguna manera lo que se está mostrando”. Luego, investigala a fondo y ponela a prueba con los cánones estos, con los que contás, y especialmente con ese, el primero, (es decir), a cuál de las dos (posibilidades corresponde), si está en nuestras manos o no está en nuestras manos, y si fuera acerca de algo que no está en nuestras manos, que esté a mano este porqué: “nada que ver conmigo”.

Comentario

Teórica, pero sobre todo prácticamente, la primera tarea de la filosofía estoica consiste en la regulación de nuestros deseos, puesto que esta es la condición para una acción externa correcta y para satisfacer los deberes frente a los congéneres, que constituye el segundo ámbito de nuestra conducta moral (Pohlenz, 1948–9/2022, p. 383). La *stoa* siempre distinguió entre las representaciones (*phantasíai*) que surgen al margen de nuestra voluntad y la acción autónoma mediante la que tomamos una posición frente a ellas.

Según leemos, Epicteto nos prepara para enfrentar la vida cambiando el foco de atención, ya que no podemos cambiar la realidad o las cosas que nos ocurren, pero sí cambiar la perspectiva sobre las cosas que nos ocurren. La ética del filósofo, entonces, pretende mostrarnos cómo hacerlo y darnos recursos para ponerlo en práctica y, sobre todo, ejercitarlo, es decir, adquirirlo como hábito. El premio es grande: si tenemos éxito, podemos asegurarnos la libertad (ἐλευθερία, 1.4) y la felicidad (εὐδαιμονία, 1.4), que son los bienes supremos o *télos*.

La ética práctica de Epicteto se sostiene en una *diaíresis* (bipartición) que no admite grados medios. Así decidió empezar Arriano el manual con los principios programáticos. Esta división de las cosas atraviesa todos los capítulos. *Ench.* 1 se organiza tradicionalmente en cinco partes, que Boter (1999) mantiene en su edición. Es interesante atender a la disposición en función de su diferencia: [1] y [2] expresan un sentido absoluto, implicado en la forma ἐστί, porque exponen la *diaíresis*, la división primera de las cosas; [3], [4] y [5] apelan al compromiso del interlocutor/lector y las formas que abundan son las de la segunda persona del singular.

En cuanto a aquello que reviste sentido absoluto y es, por lo tanto, insoslayable, Arriano apunta en primer lugar que Epicteto distingue entre las cosas que “están en nuestras manos” (ἐφ’ ἡμῖν, 1.1) y, por ello, son libres (juicio, inclinación, deseo, rechazo) de aquellas otras que “no están en nuestras manos” (cuerpo, adquisición de bienes, reputación, cargos políticos) y por ello son esclavas. Solamente las primeras tienen un relieve moral, en cuanto son útiles para la dignidad y la perfección del alma; las segundas se dividen en “preferibles” (por ejemplo, la salud del cuerpo) y “no deseables” (por ejemplo, la enfermedad), pero como no poseen relieve moral se mantienen como extrañas a nuestro ser íntimo y, en consecuencia, no son importantes.

Nuestro comentario del capítulo 1 podría ser vastísimo por la densidad filosófica del léxico – como expresan las abundantes notas –, pero destacamos en primer lugar esta expresión, ἐφ’ ἡμῖν, relevada por la estructura de composición anular (1.1; 1.5). Como afirma da Luz (2019, p. 59), las cosas que son ἐφ’ ἡμῖν son, literalmente, “sobre nosotros”. Al analizar la expresión, Dinucci y Julien afirman que esta se refiere “a algo que é colocado sobre nós, sustentado por nós, pois nos encontramos embaixo, fornecendo seu apoio” (2012, p. 35, nota 1).

En definitiva, la expresión, muy comentada, logra abarcar una gama de significados que van más allá de la traducción tradicional de “depende de nosotros”, ya que no solo es posible añadirle otras nociones como “pertenencia”, “competencia” o “jurisdicción”, sino también, acorde con el propósito de esta filosofía, un sentido netamente práctico y concreto, que confluye con la propia idea de facilitar y de disponer de un “manual de vida”. De allí nuestra traducción por lo que “está en nuestras manos”, que se relaciona directamente con el título del texto tanto en griego como en español.

En relación con este último sentido, Epicteto se alinea en la defensa estoica de la libertad en medio de las causas del destino. Según puede entenderse a través de las palabras de Arriano, su maestro impulsó la búsqueda de la libertad diferenciando lo que nos pertenece de lo que pertenece a otro, definiéndose este “otro”, incluso, como la divinidad misma (*Ench.* 16). De este modo, en lo que “está en nuestras manos” ni siquiera la divinidad puede interferir, de lo contrario no seríamos libres (*Dis.* III.3.10).

Ἐφ’ ἡμῖν instauration entonces una marcada oposición entre dentro y fuera, cosas interiores y cosas exteriores, que se retoma a lo largo de distintos capítulos del *Encheiridion*. El dominio de lo exterior se nos escapa porque es donde se manifiesta la intervención del otro. Parafraseando a da Luz (2019, pp. 60-1), lo que es acción nuestra está dentro, no solo en el sentido de lo que está a nuestro alcance, sino también de lo que somos causa, de nuestra porción de causalidad dentro de la naturaleza.

El fundamento de la moral reside, así, en la *proairesis*, que podríamos traducir como la “pre-decisión”.³⁰ Epicteto convirtió a este término en un concepto clave de sus enseñanzas:

Así pues, en Epicteto, la *prohairesis* desplaza al saber sobre el bien y el mal de la posición clave que este tenía en la ética. Para él, la decisión moral del hombre es más importante que la posesión del conocimiento. Sin lugar a dudas, esto significa un paso más en el camino o a la hora de reconocer la voluntad como el factor imperante en la vida (Pohlenz, 1948-9/2022, pp. 388-9).

La *proairesis* está en estrecha relación con la *diairesis*, lo que llamamos la división primera de las cosas, puesto que la correcta “predecisión” consiste en limitar nuestros deseos y esfuerzos

³⁰ Pohlenz (1948–9/2022, p. 389) propone esta traducción tras explicar que sería erróneo traducir *proairesis*, simplemente, por “voluntad”, porque la ética de Epicteto no es voluntarista, sino una continuación de la concepción socrática fundamental. Sobre la complejidad del concepto y la dificultad para la traducción, cfr. da Luz (2019, pp. 68-73). Según Waterfield (2022, p. 40, nota 51), el término rara vez aparece en el estoicismo temprano, por lo que la principal contribución de Epicteto a la filosofía fue colocarlo en el centro de su sistema. El autor agrega además que el término o sus afines aparece más de 150 veces en *Disertaciones*.

a las cosas que están en nuestro poder, reconociendo y renunciando simultáneamente a las que no lo están. Con esto, precisamente, el *Manual* inaugura la apelación a su destinatario ([3], [4], [5]), porque la *proaíresis* es una actitud espiritual e intelectual permanente que debe, como dijimos, ejercitarse (como expresa la forma de imperativo μελέτα, “ejercitá”, en 1.5), ya que solo ella establece el patrón valorativo de medida. El término *proaíresis* no aparece de manera explícita en el capítulo 1, pero resuena en 1.5 a partir de la referencia a ese “primer canon” (πρώτῳ δὲ τοῦτῳ) que hay que tener siempre “a mano” (πρόχειρον) frente a cada representación.

La base de la filosofía de Epicteto es que las cosas no incitan ni determinan nuestra acción, sino el *dóγμα* mediante el que subjetivamente le damos, o no, valor. Este *dóγμα* o *proaíresis* implica la fuerza de decisión por una determinada conducción en la vida. Por eso, la autoeducación y la autoobservación constantes son la tarea moral más urgente (Pohlenz, 1948-9/2022, p. 389). Se trata, en un primer momento, de aprender a hacer una pausa frente a todo aquello que nos ocurre, esto es, las “representaciones” (φαντασία, 1.5), tanto antes de que nos afecte como antes de actuar. En ese sentido, la expresión ἐφ’ ἡμῖν de Epicteto con la que se inician el capítulo y el *Manual* tiene la particularidad de delimitar el campo de actividad del yo de una manera que haga posible ubicar el espacio definido que concierne al poder de cada uno.

El compromiso con los requisitos que se imponen al aprendiz cobra mayor fuerza, efectivamente, gracias al uso recurrente de la segunda persona del singular, que produce el efecto inmediato de interpelar al lector.³¹ En cuanto a los modos sintácticos de las proposiciones independientes, proliferan el imperativo, el prohibitivo y el exhortativo, que marcan las exigencias inflexibles del difícil trayecto que se propone emprender el discípulo, entre las cuales cobra protagonismo la forma μέμνησο (“tenés que recordar”, 1.3; 1.4),³² recurrente en la obra, que afianza los puntos fundamentales del trayecto educativo.³³ A lo largo de todo el *Manual*, Epicteto insta repetidamente a sus estudiantes a recordar o tener algo presente, o a tener un precepto a mano.

La primera decisión del iniciado está en elegir entre seguir siendo un *idiótes* (persona sin educación) o esforzarse por convertirse en filósofo (*Ench.* 29.7). Para transitar el camino del sabio (τηλικούτων οὖν ἐπιέμενος, “si aspirás a cosas tan elevadas”, 1.4), Arriano ha compendiado cuáles son los recursos indispensables. Fundamentalmente, queda claro desde este capítulo programático que aquel que elige la vida de la filosofía debe dedicarse a pleno a ella (οὐ μετρίως; παντελῶς, “no mesuradamente”, “plenamente”, 1.4), como puede verse con más detalle en el capítulo 29.

En relación con lo anterior, más allá de la densidad filosófica de la expresión fundamental ἐφ’ ἡμῖν que seleccionamos para el título, el capítulo 1 del *Manual* presenta ciertos indicios que,

³¹ Notamos que, por ejemplo, en las *Epístolas*, Séneca exhorta a Lucilio de la misma manera. Cfr. Correa (2021).

³² Estas formas no solo nos recuerdan al sentido exhortativo de los *Diálogos* y las *Epístolas* de Séneca sino que es imposible no relacionar la apelación a la memoria con el tópico de fugacidad del tiempo, referido por Sócrates en el *Fedón* y retomado por Séneca, que en Roma se representaba también por palabras que, según Quintiliano, le eran pronunciadas al emperador en sus desfiles: “*Respice post te! Hominem te esse memento!*” (Tert. *Apol.* 33).

³³ Cfr. nota 16. En su comentario, Simplicio le dio un giro sutil al asunto, sugiriendo que Epicteto se dirigía directamente al alma racional, que se ha visto “degradada al olvido” por su interacción con el mundo exterior, y por lo tanto necesita constantemente que se le recuerde (*Sobre el Manual de Epicteto*, p. 226).

desde la lengua, sostienen la firmeza de este “papel” (πρώσωπον³⁴, *Ench.* 10) único y definitivo de asumirse filósofo. Uno de ellos es la recurrencia de las construcciones prospectivas, usadas en cláusulas de propósito y de esfuerzo. Como se explica en la gramática de Cambrige (2019, p. 552), las condiciones prospectivas son el tipo más común de condicionales que se refieren al futuro. Al usar este tipo de condición, el hablante presenta el cumplimiento de la condición como muy posible o probable: “Si X sucede, y considero muy posible que suceda, entonces Y sucederá”.³⁵ Este tipo de condición, que se suele denominar como “futuro más vívido” o “futuro abierto”, invade la composición de este capítulo inicial pero también la de todos los capítulos del *Manual*, subrayando que las recomendaciones para seguir el camino de la filosofía no son variables, sino irrevocables y determinantes, tanto en relación con las indicaciones (εἰ...) como con las contraindicaciones (εἰ δὲ μή...).

El carácter vívido del discurso llano y didáctico del *Encheiridion* se confirma definitivamente en el pasaje 1.5, en el que no solo se personifica a la φαντασία (“representación”) como ese otro al que nos enfrentamos, sino que se entrega una suerte de conjuro que, como un puñal en nuestra mano, *encheiridion*, permite vencer cualquier perturbación externa: ‘οὐδὲν πρὸς ἐμέ’, “nada que ver conmigo”.

³⁴ Según Long (2020), el papel (*prósopon* en griego) se refiere al personaje o rol teatral y “es el término favorito de Epicteto para expresar la identidad o carácter individual que las personas revelan al cumplir sus funciones sociales y familiares” (p. 51). Puede confrontarse su uso en *Ench.* 37.

³⁵ En cuanto a la construcción típica, las condiciones prospectivas en griego tienen un subjuntivo en la prótasis y una forma verbal con referencia al futuro (futuro de indicativo, imperativo, exhortativo de subjuntivo) en la apódosis (Van Emde Boas y otros, 2019, p. 553). Nótese que, como podría verse en algunas traducciones, las cláusulas condicionales en español suelen tener un presente simple (el llamado futuro “oculto”).

CAPÍTULO 2

ὄρεξις καὶ ἔκκλισις (*deseo y rechazo*): *Ench. 2*

Manon Ertola Urtubey y María Bernarda Malpere

El texto original

[1] μέμνησο,³⁶ ὅτι ὀρέξεως³⁷ ἐπαγγελία³⁸ ἐπιτυχία,³⁹ οὗ ὀρέγη,⁴⁰ ἐκκλίσεως⁴¹ ἐπαγγελία τὸ μὴ περιπεσεῖν ἐκείνῳ, ὃ ἐκκλίνεται, καὶ ὁ μὲν <έν> ὀρέξει ἀποτυγχάνων⁴² ἀτυχής,⁴³ ὁ δὲ <έν> ἐκκλίσσει περιπίπτων δυστυχής.⁴⁴ ἂν μὲν οὖν μόνα ἐκκλίνης τὰ παρὰ φύσιν⁴⁵ τῶν ἐπὶ σοί, οὐδενί, ὧν ἐκκλίνεις, περιπεσεῖ· νόσον δ' ἂν ἐκκλίνης ἢ θάνατον ἢ πενίαν, δυστυχήσεις.⁴⁶ [2] ἄρον οὖν τὴν ἔκκλινιν ἀπὸ πάντων τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν καὶ μετὰθες ἐπὶ τὰ παρὰ φύσιν τῶν ἐφ' ἡμῖν. τὴν ὄρεξιν δὲ παντελῶς ἐπὶ τοῦ παρόντος ἄνελε· ἂν τε γὰρ ὀρέγη τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν τινος, ἀτυχεῖν⁴⁷ ἀνάγκη⁴⁸

³⁶ Cfr. nota 20.

³⁷ Cfr. nota 16.

³⁸ El sustantivo ἐπαγγελία está relacionado con el verbo ἐπαγγέλλω que significa tanto “anunciar”, “declarar” o “proclamar”, como “ordenar” y “prometer” (Dinucci y Julien, 2012, p. 72). El LSJ registra, además, los sentidos de “demandar” y “requerir” (1996, p. 602). Así, los significados de ἐπαγγελία van desde “orden”, “citación”, “anuncio” y “noticia” hasta “oferta”, “promesa” y “garantía” (LSJ, 1996, p. 602). Hemos traducido ἐπαγγελία como “promesa” en tanto se trata de lo que se espera o requiere de algo o alguien. En el contexto del capítulo, se trata de lo pretendido ante un deseo o un rechazo. En la traducción al portugués del *Manual*, Dinucci y Julien explican que su ὁρᾶο por ‘propósito’ dá-se em razão do significado de ‘finalidade’ registrado no *Aurélios* (2012, p. 72).

³⁹ El término ἐπιτυχία se traduce comúnmente como “suerte”, “cambio”, “éxito”, “fortuna” o “azar”. Es un sustantivo compuesto derivado de ἐπί y τύχη. Junto a esta forma compuesta, también se encuentran en el texto los adjetivos ἀτυχής (“infortunado”) y δυστυχής (“desafortunado”), así como los verbos δυστυχεῖω (“ser desafortunado”) y ἀτυχεῖω (“ser infortunado”). La relevancia del uso de estos términos radica en que, para los estoicos, el concepto de fortuna (τύχη) está vinculado con la noción de destino.

⁴⁰ Forma verbal en presente del verbo ὀρέγω, compartiendo raíz con el sustantivo ὄρεξις (cfr. nota 16).

⁴¹ Como se especifica en la nota 17, elegimos traducir ἔκκλισις (ἐκκλίσεως, ἔκκλινιν en *Ench. 2*) como “rechazo”. El sustantivo deriva del verbo ἐκκλίνω, cuyo significado es “desviarse”, “doblar hacia afuera” o “alejarse” (ver las formas ἐκκλίνεται, ἐκκλίσει, ἐκκλίνης, ἐκκλίνεις que también se acumulan en este capítulo). Es interesante apuntar que, dentro de la teoría atomista sostenida por el epicureísmo, doctrina tradicionalmente opuesta al estoicismo, se designa al desvío de los átomos con una palabra derivada de este término: παρῆγκλισις –raíz que se conserva también en el término latino *clinamen*–. El sustantivo ἔκκλισις, junto con su opuesto ὄρεξις referido en la nota 16, conforma el par central deseo-rechazo sobre el que está construido *Ench. 2*, aunque ya había sido presentado en *Ench. 1*.

⁴² El participio ἀποτυγχάνων, del verbo ἀποτυγχάνω, que significa “fallar”, “perder” o “fracasar” (LSJ, 1996, p. 225), tiene la raíz de τύχη (cfr. nota 31).

⁴³ El adjetivo ἀτυχής, con alfa privativa, que traducimos como “infortunado”, tiene la raíz de τύχη (cfr. nota 39).

⁴⁴ El adjetivo δυστυχής, con prefijo δυσ-, que traducimos como “desafortunado”, tiene la raíz de τύχη (cfr. nota 39).

⁴⁵ El sustantivo φύσις es la palabra griega para “naturaleza”. Se vincula con el verbo φύω, que abarca los sentidos de “producir”, “engendrar”, “crecer”, “nacer” y “ser por naturaleza”, entre otros (LSJ, 1996, p. 1966). La expresión παρὰ φύσιν utilizada aquí por Epicteto constituye una locución sumamente utilizada por los estoicos, que forma parte de una premisa de esta doctrina, según la cual el sabio debe vivir “de acuerdo con la naturaleza”, entendiéndola tanto en su dimensión individual como en su dimensión cósmica. La expresión contraria es *katà fysin*. Esta premisa también es utilizada por los estoicos en lengua latina: *secundum naturam* y su opuesta, *contra naturam*. Para un análisis exhaustivo del término cfr. Buisel (2024, pp. 13-38).

⁴⁶ Forma verbal que corresponde a δυστυχεῖω, que presenta la raíz de τύχη (cfr. nota 39 y 44).

⁴⁷ Forma verbal que corresponde a ἀτυχεῖω, que presenta la raíz de τύχη (cfr. nota 39 y 44).

⁴⁸ La palabra ἀνάγκη significa “fuerza”, “coacción”, “necesidad” (LSJ, p. 101). A su vez, en contextos filosóficos refiere a una “necesidad lógica” y “ley natural”. Por este motivo, tiene una relevancia especial en el estoicismo, en tanto designa

τῶν τε ἐφ' ἡμῖν, ὅσων ὀρέγεσθαι καλὸν ἄν, οὐδὲν οὐδέτις σοι πάρεστι. μόνῳ δὲ τῷ ὀρμᾶν⁴⁹ καὶ ἀφορμᾶν⁵⁰ χρῶ, κούφως μέντοι καὶ μεθ' ὑπεξαίρεσεως⁵¹ καὶ ἀνειμένως.

Traducción

Tenés que recordar que la promesa del deseo es la buena fortuna de lo que deseás, la promesa del rechazo es no caer en aquello que se rechaza y el que fracasa en su deseo es infortunado, el que cae en el rechazo es desafortunado. Y si eventualmente entre las cosas que están en tus manos rechazás en efecto solamente las que están en contra de la naturaleza, no vas a caer en nada de lo que rechaces; pero si eventualmente rechazás o la enfermedad o la muerte o la pobreza, vas a ser desafortunado.

Por tanto, quitá el rechazo de todas las cosas que no están en nuestras manos y cambialo por las cosas en contra de la naturaleza que están en nuestras manos. Y suspendé completamente el deseo por ahora; pues, cada vez que deseás algo entre las cosas que no están en nuestras manos, es inevitable ser infortunado y, entre las cosas que están en nuestras manos, que sería bueno desear, ninguna está a tu disposición todavía. Y servite solamente de la inclinación y la repulsión, pero ligeramente, con reserva y relajadamente.

Comentario

El capítulo 2 presenta una oposición fundamental entre los conceptos de deseo –ὄρεξις, 2.1– y de rechazo –ἐκκλισις, 2.1–. Al igual que muchos de los del *Manual*, este capítulo también se estructura desde lo general y teórico hasta lo particular y pragmático.

Como ha sido señalado, en *Ench.* 1, Epicteto enlista una serie de conceptos que se encuentran “en nuestras manos”; entre ellos hallamos el deseo y el rechazo. Así, *Ench.* 2 se plantea

una fuerza asociada a lo inexorable del destino. Al designar algo “necesario”, observamos la coherencia en la palabra latina equivalente, *necessitas*. Cfr. Buisel (2024, pp. 13-38)

⁴⁹ Forma verbal en infinitivo del verbo ὀρμάω, que significa “poner en marcha”, “instar”, “animar”, “instigar”, “lanzarse” y “atacar”, entre otros (LSJ, 1996, p. 1252). Acerca del sustantivo que comparte la misma raíz, cfr. nota 15.

⁵⁰ Forma verbal en infinitivo de ἀφορμάω, que significa “hacer partir”, “empezar” y “sentir aversión” (LSJ, p. 292). El sustantivo que comparte raíz con este verbo es ἀφορμή, sobre el cual Dinucci y Julien expresan lo siguiente: “*Aphormé* designa o ‘ponto de partida’, adquiriendo os sentidos de ‘origem de algo’, ‘pretexto para fazer algo’, significando também ‘base para operações militares’. Entre os estoicos, o termo é empregado para designar o princípio contrário de *hormé*” (2012, p. 72). Las traducciones habituales de ὀρμή suelen ser la de “inclinación” (Brun, 1962), “voluntad” (Hadot), e “instinto” (Pohlenz). Seddon sostiene que el término “instinto”, por el cual se rigen los animales, no es un sinónimo inapropiado para la noción estoica de *hormé*; sin embargo, la diferencia fundamental entre los animales y los seres humanos es que estos últimos poseen razón, que permite convertir cualquier impulso en una acción intencional, es decir, los humanos tienen conciencia de lo que hacen y por qué (2006, p. 42). No fue posible conservar en la traducción la raíz compartida entre ὀρμᾶν y ἀφορμᾶν, ya que *hormé* como “impulso” indicaría una tendencia emocional, sentido que no posee en el marco del estoicismo. Cfr. nota 15.

⁵¹ El sustantivo ὑπεξαίρεσις, que puede traducirse como “remoción” o “reserva”, deriva del término ἐξαίρεσις, cuyo significado es “eliminación” o “purgación”. La expresión aquí empleada, μεθ' ὑπεξαίρεσεως, es equivalente a la latina *cum exceptione*, registrada, por ejemplo, en el *De beneficiis* de Séneca, 4.34.4 (Seddon, 2005, p. 44). Dinucci y Julien añaden que la locución griega se opone a las expresiones τὸ ἐξ ἅπαντος y ἐκ παντός τρόπον (2012, p. 78).

como una expansión de aquello que fue enumerado en el texto preliminar, operación coherente con el tipo de discurso didáctico que ofrece la obra.

En el primer párrafo se nos presentan las bases de esta oposición deseo-rechazo. Epicteto desarrolla de manera general cómo se vinculan ambos conceptos con la fortuna (*tyche*): si deseamos algo, queremos que se cumpla; en cambio, si rechazamos algo, esperamos que no se cumpla eso que rechazamos. Ahora, ambas circunstancias podrían afectar nuestra fortuna, ya que vamos a ser infortunados –ἀτυχής, 2.1– si no obtenemos lo deseado y, del mismo modo, vamos a ser desafortunados –δυστυχής, 2.1– si caemos en eso que queremos evitar.

Conviene destacar que la noción de fortuna que atraviesa todo el párrafo, expresada mediante términos como ἐπιτυχία, ἀτυχής o δυστυχής, no solo remite a la idea de felicidad o dicha, sino que también alude al concepto de azar (*fortuna*). Pellicer (1966), en un estudio que se centra en el concepto latino de *natura*, realiza algunas consideraciones en relación, como es esperable, con el término griego *physis*. Esta noción resulta fundamental dentro de las filosofías helenísticas, pero en particular resulta trascendental para la doctrina estoica por su referencia casi directa con la divinidad. En este sentido, además del dios y la naturaleza, señala otras dos causas universales: necesidad o destino (*heimarméne*, *fatum*), por un lado, y azar (*tyche*, *fortuna*), por el otro (p. 303). Buisel explica que:

se considera a *natura* como una fuerza creadora, racional, ordenadora y providente *per se*, por no decir, divina, la cual obra con independencia de una voluntad divina exterior y con constancia y regularidad previsibles, hecho que la diferencia de *casus*, *fors* o *fortuna*, *Necessitas* (véanse equivalentes griegos: τύχη, ἀνάγκη, εἰμαρμένη) que son causas universales cuyo accionar es imprevisible, súbito, irregular o manifiesto en circunstancias particulares, hasta caprichoso, pero no irracional, porque su racionalidad es opaca e incomprensible a la inteligencia humana (2024, p. 30).

Para el estoicismo, el destino se configura como una cadena ineludible de causas; por su parte, el azar implica los sucesos imprevisibles o contingentes. A pesar de esta distinción, no es posible realizar una división tajante entre estos conceptos al interior de la doctrina estoica, pues, siguiendo a Pellicer (1966), naturaleza, destino y fortuna son una misma causa universal (p. 305).

De este modo, consideramos que en *Ench.* 2 la fortuna se presenta tanto en su acepción de dicha, una noción más amplia que apela al sentido común, como en la de los acontecimientos posibles, una interpretación más estrechamente vinculada con la cosmovisión estoica. En síntesis, al inicio del capítulo analizado, Epicteto expone que, en ambos casos, ante ὄρεξις (2.1, “deseo”) o ἔκκλισις (2.1, “rechazo”), existe una potencial oportunidad para la fortuna o el infortunio: el deseo anticipa el cumplimiento, mientras que el rechazo prevé el incumplimiento. Sin embargo, en ambos casos, si no se cumple lo esperado, podríamos ser desdichados o desafortunados.

A continuación, se introduce en el capítulo un concepto que ya habíamos anticipado gracias a las observaciones de Pellicer: el de naturaleza (φύσιν, 2.1). A partir de las oposiciones básicas entre las cosas que dependen o no de nosotros (*epi'hemîn*) y las cosas que están o no de

acuerdo con la naturaleza (παρὰ φύσιν, 2.1 o, como señala la nota 45, *katà fysin*), como aprendices y lectores comprendemos que, desde el punto de vista del estoicismo, solo debemos preocuparnos por las cosas que están “en nuestras manos”.

En este sentido, en el camino de la sabiduría, rechazar lo que está en contra de la naturaleza garantizará no caer en lo que queremos evitar, especialmente las pasiones. En otras palabras, para Epicteto resulta positivo rechazar las pasiones, consideradas contrarias a la naturaleza precisamente por su carácter de irracionales y excesivas (Seddon, 2005, p. 40). Por el contrario, si rechazamos las cosas que no dependen de nosotros, seremos desafortunados –δυστυχής, 2.1–.

La vida conforme a la naturaleza (παρὰ φύσιν, 2.1) constituye una premisa fundamental y ampliamente difundida en el estoicismo.⁵² De acuerdo con esta doctrina, todo lo sucedido es racional y conveniente, pues así ha sido concebido por la fuerza divina (Veyne, 1995, p. 148). Siguiendo esta premisa, el estoico alcanza la felicidad –*eudaimonía*–. Según las consideraciones de Levi (1969), el sabio estoico entiende que bajo su poder se encuentra la actitud interior de la voluntad y comprende que el universo está regido por la suprema ley racional del hado o destino, que coincide con la providencia (p. 177). Es precisamente por esta razón que Epicteto sostiene que, al rechazar circunstancias ajenas a nuestro control, como la enfermedad, la muerte o la pobreza, regidas por la providencia divina, el ser humano será irremediablemente desdichado.

En el segundo párrafo, se desarrolla la aplicación de estos postulados. Lo que en 2.1 se presentaba como una elección entre accionares distintos (rechazar lo que está en nuestras manos o lo que no lo está), se convierte aquí en una orden directa: a partir del uso de imperativos (ἄρῳ, “quita”; μετάρθεις, “cambia”; ἄνελε, “suspende”; χρῶ, “servite”) se explicita que lo que debemos hacer es rechazar lo que depende de nosotros y que está en contra de la naturaleza. En síntesis, solo la primera de las dos opciones planteadas es válida para el estoicismo.

Una vez explicada y ejemplificada la cuestión del rechazo, las siguientes afirmaciones de Epicteto se centran en el concepto contrario del capítulo: el deseo. La orden aquí implica suspender el deseo, o, en otras palabras, no desear. De acuerdo con Seddon (2005), la primera tarea del aspirante a sabio estoico –*prokópton*– es simplemente no desear nada (p. 41). Es importante señalar que este imperativo no es absoluto, es decir, no se trata de que el estoicismo establezca una prohibición de desear, sino más bien de que en esta etapa del aprendizaje, “por ahora” –ἐπὶ τοῦ παρόντος, 2.2–, no es recomendable hacerlo. La razón de ello se explica rápidamente: si deseamos algo que no está en nuestras manos, es inevitable que seamos infortunados –ἀτυχεῖν ἀνάγκη, 2.2–; por otra parte, si dirigimos el deseo a aquellas cosas que sí lo están, es decir, un deseo legítimo, entenderemos que no están disponibles para nosotros “todavía” –οὐδέπω, 2.2–.

Como ha sido señalado, numerosos autores se detienen en este punto para señalar que el interlocutor al que Epicteto se está dirigiendo aún es principiante, lo que nos permitiría comprender que el camino del *prokópton* estoico es gradual. Tal como sintetiza Hadot, “no hay que aspirar

⁵² Sin embargo, no es exclusiva de esta escuela, pues otras filosofías helenísticas también han hecho uso de esta proposición; nos referimos especialmente al epicureísmo y al cinismo.

a alcanzar de inmediato y sin preparación ascética los estados superiores de perfección” (2015, p. 118). Por eso, no sorprende que, en un capítulo situado en el comienzo del *Manual*, se considere a este aspirante transitando las primeras etapas del aprendizaje. En resumen, de acuerdo con las consideraciones casi finales de Epicteto en este capítulo, es razonable desear aquello que está en nuestras manos, pero no es conveniente hacerlo aún debido a la condición de principiantes en el progreso moral estoico.

El enunciado final del capítulo, como habitualmente sucede en las obras didácticas, resume a modo de sentencia lo abordado anteriormente. La orden, en este caso, implica que debemos valernos de la inclinación –ὀρμᾶν, 2.2.– y la repulsión –ἀφορμᾶν, 2.2.–, pero no de manera imprudente e irreflexiva, sino “ligeramente, con reserva y relajadamente” –κούφως, μεθ’ ὑπεξαιρέσεως y ἀνειμένως, 2.2.–. Los términos de inclinación y repulsión están estrechamente relacionados con los de deseo y rechazo. Tal como señala Hadot (2015), el estoicismo antiguo distinguía dos actividades del espíritu: por un lado, “la actividad cognitiva, la de la representación, el juicio sobre las representaciones y el asentimiento otorgado a los juicios”;⁵³ y por otro, “la actividad volitiva, denominada *hormé*, entendida como el movimiento hacia las cosas, la tendencia o impulso activo que conduce a la realización de una acción determinada” (pp. 113-114).⁵⁴ Es necesario puntualizar una posición particular de Epicteto sobre este asunto, que lo diferencia de otros pensadores estoicos, especialmente del estoicismo antiguo:

[Epicteto] no distinguió entre los instintos y las acciones, sino, dentro del alma, entre los deseos (positivos y negativos) que se dirigen a nuestro bienestar subjetivo (ὀρέξεις y ἐκκλίσεις) y los instintos que apuntan a nuestra conducta frente a nuestro mundo circundante, limitando a estos el término ὀρμαί, que en su escuela también había abarcado los deseos puramente subjetivos (Pohlenz, 1948–9/2022, p. 435).

Siguiendo este aporte teórico de Pohlenz, en *Ench. 2* se priorizan el deseo y el rechazo –ὀρεξις y ἐκκλισις–, los cuales se orientan hacia lo más individual y subjetivo, es decir, hacia la propia interioridad. En cambio, hacia el final del capítulo, la atención se centra en la inclinación y la repulsión –ὀρμή y ἀφορμή–, conceptos que se refieren a una conducta más bien social frente al mundo exterior, cuyo trasfondo está relacionado con lo que es apropiado o inapropiado hacer. Sostenemos que ambos pares se complementan, puesto que conforman una conducta completa, individual y social, del aspirante a sabio estoico.

Si regresamos a la última orden, resulta interesante detenerse en la tríada de expresiones que sugiere la moderación de la inclinación y la repulsión: “ligeramente, con reserva y relajadamente” –κούφως, μεθ’ ὑπεξαιρέσεως καὶ ἀνειμένως, 2.2.–, siendo la segunda la que parece tener mayor relevancia. El hecho de actuar “con reserva” constituye una técnica estoica en la que el

⁵³ En cuanto a las representaciones y el juicio, podemos destacar en particular los capítulos 1, 10 y 45, trabajados por nuestro grupo de estudio y abordados en el presente libro de cátedra.

⁵⁴ Brun (1962) también se refiere a estos dos elementos: “El alma posee dos funciones esenciales: la representación, que nace de una impresión del objeto exterior en la sustancia del alma, y la inclinación (ὀρμή), que es la facultad de experimentar deseo y aversión” (p. 39).

prokópton reconoce que lo que está en sus manos no es el resultado de cualquier acción, sino la intención de hacer virtuosamente lo apropiado. Además, esta actitud del aspirante a sabio implica una comprensión profunda del orden cósmico (Seddon, 2005, pp. 43-44). Al respecto, Hadot (2015) explica:

El estoico se esfuerza por alcanzar el objetivo que se propone con esa acción, pero es capaz de prever los obstáculos tal vez insuperables con que se topará y que no dependen de él, y permanece sereno aunque tropiece con problemas, porque lo que desea antes que nada no es llevar a cabo una determinada acción, sino poner su elección de vida en conformidad con la naturaleza (pp. 118-119).

En síntesis, siguiendo al autor, esta “cláusula de reserva” es una expresión técnica relativa a la disciplina de la acción, a la que debe recurrirse para entender que pueden encontrarse ciertos obstáculos, ajenos a la propia voluntad, en la realización de una acción (Hadot, 2015, pp. 118-119).

Ench. 2 nos ofrece una reflexión sobre la correcta gestión del deseo y el rechazo, invitándonos a no actuar de manera precipitada ni impulsiva. En lugar de ello, nos insta a reconocer y comprender los límites de nuestro accionar, un punto esencial en la formación de un sabio estoico. La moderación y la prudencia en el manejo de los deseos y rechazos son fundamentales para mantener el equilibrio interior y vivir de acuerdo con la naturaleza. El sabio estoico, consciente de lo que está en sus manos y lo que no lo está, no se deja llevar por la urgencia de los resultados inmediatos, sino que actúa con la intención de realizar lo que es apropiado y virtuoso. El aspirante a sabio se aproxima cada vez más a la *eudaimonía*, la verdadera felicidad, que no depende de lo externo, sino del cultivo interno de la sabiduría y la alineación con el orden cósmico. De este modo, no solo se nos enseña a moderar nuestros deseos y rechazos, sino a comprender que el camino hacia la sabiduría estoica es un proceso gradual que requiere reflexión, autocontrol y una actitud de aceptación ante lo que está fuera de nuestro alcance.

CAPÍTULO 3

τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα (*las opiniones acerca de los hechos*): *Ench. 5*

Julia Alejandra Bisignano

El texto original

[a] τὰράσσει⁵⁵ τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα.⁵⁶ οἷον θάνατος οὐδὲν δεινόν (ἐπεὶ καὶ Σωκράτει ἂν ἐφαίνετο), ἀλλὰ τὸ δόγμα τὸ περὶ τοῦ θανάτου, διότι δεινόν, ἐκεῖνο τὸ δεινόν ἐστίν.⁵⁷ ὅταν οὖν ἐμποδιζώμεθα ἢ ταρασσώμεθα ἢ λυπώμεθα,⁵⁸ μηδέποτε ἄλλον αἰτιώμεθα⁵⁹ ἀλλ' ἑαυτοῦς, τοῦτ' ἐστὶ τὰ ἑαυτῶν δόγματα.

[b] ἀπαιδεύτου ἔργον⁶⁰ τὸ ἄλλοις ἐγκαλεῖν, ἐφ' οἷς αὐτὸς πράσσει κακῶς· ἡργμένου παιδεύεσθαι τὸ ἑαυτῷ· πεπαιδευμένου τὸ μήτε ἄλλω μήτε ἑαυτῷ.

Traducción

Los hechos no perturban a los seres humanos, sino las opiniones sobre los hechos. Por ejemplo, la muerte no es nada terrible (porque también así le habría parecido a Sócrates), sino que la opinión, la que hay sobre la muerte, que es terrible, eso es lo terrible. Cada vez que realmente

⁵⁵ Encontramos por primera vez el verbo τὰράσσω en 1.3. En ese contexto, se asegura que el ser humano es perturbado (ταραχθήσῃ) cuando estima libres las cosas esclavas, es decir, cuando cree que los hechos están en sus manos. Aquí se retoma esta idea tratada en *Ench. 1* pero con mayor desarrollo a través de la introducción del sustantivo τὸ δόγμα y del ejemplo concreto del mayor exponente de la filosofía: Sócrates.

⁵⁶ El término δόγμα, que aparece tres veces en este capítulo, tiene el primer sentido de “parecer, opinión o creencia” pero, también, el de “decisión, juicio” (LSJ, p. 441) y deriva del verbo δοκέω, que en su primera acepción es “pensar, suponer, imaginar” (LSJ, pp. 441-2). Como ya ha sido explicado, el fundamento de la filosofía de Epicteto es que las cosas no incitan ni determinan nuestra acción, sino el δόγμα o *proairesis* mediante el que subjetivamente le damos, o no, valor. Decidimos mantener la traducción por “opinión”, porque es la más frecuente en la bibliografía. Sin embargo, es preciso tener en cuenta que la idea epictetiana de “opinión” es interna, propia del sujeto (materia que el sabio debe necesariamente aprender a dominar), y no externa (como suele entenderse intuitivamente en español), ya que *dóγμα* implica la fuerza de decisión por una determinada conducción en la vida.

Según Dinucci (2012, p. 114), en el marco de la doctrina estoica, así se considera a cualquier opinión (*opinion*) o creencia (*belief*) sostenida por la razón, ya sea buena o mala, filosófica o no. En *Ench. 5*, la división más relevante es entre opiniones buenas (o correctas) y malas (o incorrectas), que están en relación directa con las acciones buenas y malas. Por eso, en este pasaje, lo que causa problemas no es el hecho externo, sino el δόγμα que se tiene sobre este (como si fuera algo bueno o malo), ya que la opinión mala o equivocada turba nuestro interior. Cfr. también *Dís. 3.9 7* y *Dís. 4.5*.

⁵⁷ En *Ench. 2.1*, se señala a la muerte (θάνατος) como parte de las cosas que están de acuerdo con la naturaleza (κατὰ φύσιν).

⁵⁸ Aquí nuevamente se remite a *Ench. 1.3*, mediante los verbos τὰράσσω y ἐμποδίζω. Cfr. notas 21 y 22.

⁵⁹ En *Ench. 1.3*, se emplea, como un equivalente, el término μέφομαι.

⁶⁰ Para el uso de la frase especial ἔργον ἐστὶ con genitivo de persona, cfr. LSJ (p. 683). La construcción sintáctica se replica tres veces con elisiones, pero en todos los casos lo invariable es el genitivo de persona (1. ἀπαιδεύτου; 2. ἡργμένου παιδεύεσθαι y 3. πεπαιδευμένου) que, con la misma raíz, designan los distintos estadios en la educación del sabio.

seamos impedidos, perturbados o disgustados, nunca acusemos a otro sino a nosotros mismos, esto es, a nuestras propias opiniones.

Es propio de alguien sin educación acusar a otros de las cosas que él mismo hace mal. Es propio del que comenzó a ser educado acusarse a sí mismo. No acusar a otro ni a sí mismo es propio del que ya ha sido educado.

Comentario

Ench. 5.a retoma el ejemplo más paradigmático de “las cosas que no están en nuestras manos”, aspecto clave de *Ench.* 1.1: la muerte (θάνατος, 5.a).⁶¹ El pasaje es un ejemplo, además, de cómo la doctrina estoica se nutre de la dialéctica inaugurada por la filosofía socrática, que era considerada el auténtico método de la educación científica.⁶² Se cita a Sócrates como modelo ejemplar (en lugar de a Zenón, representante del estoicismo),⁶³ implicando un silogismo tácito (Seddon, 2005, p. 53): si Sócrates sostiene que es verdadera la proposición de que la muerte no es terrible, para nosotros también debe ser así. Al mismo tiempo, el lector puede apreciar que no se trata de un ideal inalcanzable puesto que existe un modelo real posible.

El autor utiliza la figura retórica del tricolon,⁶⁴ una construcción sintáctica armónica, y parte de lo general a lo particular. Luego, en *Ench.* 8, remata con una sentencia relacionada con la aceptación de lo que no controlamos, que se puede aplicar como un principio: “No busques que los sucesos resulten como querés sino queré los sucesos como resultan y fluirás bien”.

Mediante una gradación creciente, *Ench.* 5 expresa primero las circunstancias que debe evitar quien desea “fluir bien” con la vida (εὐροήσεις, *Ench.* 8): 1) ἐμποδιζώμεθα (“ser obstaculizado”, “ser impedido” o según la etimología del verbo “ser atado de pies y manos”); 2) ταρασσώμεθα (“preocuparse”, “ser perturbado”); 3) λυπώμεθα (“afligirse”, “enfadarse”). Estos tres términos representan matices diferentes que aportan un desarrollo exhaustivo de la idea que se desea transmitir: 1) el hecho de ser impedido tiene alcance material, de acuerdo al significado literal del verbo, ya que no se trata de un impedimento moral, espiritual, intelectual, sino de un obstáculo externo; 2) el hecho de ser perturbado tiene un sentido mental, interno, lo cual denota un estado

⁶¹ Un planteo similar hace Séneca en la *Epístola* 30 en la que pone el ejemplo de un hombre que le enseñó la serenidad ante la muerte: “si algún temor existe en este trance, es culpa del que muere, no de la muerte, ya que en sí mismo no encierra una contrariedad mayor que en sus resultados” (Sén. *Ep.* IV. 30. 5). Séneca asegura que tal disposición del ánimo se obtiene a través de la filosofía: “La filosofía asegura tal disposición: estar alegre en presencia de la muerte y fuerte y feliz cualquiera que sea el estado del cuerpo, sin desfallecer, aunque los miembros desfallezcan.” (Sén. *Ep.* IV. 30. 3). Traducción de Roca Meliá (1986, pp. 222-223).

⁶² La *stoa* define la dialéctica como la ciencia que, sobre la base de un conocimiento seguro, capacita a quien participa en un diálogo con preguntas y respuestas a discernir los hechos, buscar la verdad y no caer en pensamientos que conduzcan a la infelicidad. La dialéctica, entonces, procura claridad sobre las formas y leyes del pensamiento, lo cual constituye el fundamento para la conducción de la vida en su totalidad (Pohlenz, 1948-9/2022, p. 88).

⁶³ Como afirma Seddon (2005, p. 53): “interestingly Epictetus mentions, quotes or paraphrases Socrates (who, of course, was not a Stoic) over 50 times in the *Discourses* (and seven times in the *Handbook*), slightly exceeding the total number of times he makes references to Zeno, Chrysippus and Cleanthes, his own Stoic predecessors.”. Véase Long (2002, p. 67 y ss); Schofield (2004, p. 448).

⁶⁴ Cfr. nota 60.

de desdicha que la persona hizo propio;⁶⁵ 3) el hecho de ser afligido implica la internalización extrema de la preocupación.⁶⁶

Epicteto asegura que es posible no caer en estas actitudes que se quieren evitar siguiendo determinada disposición del ánimo. El modo de hacerlo no es queriendo que los hechos sean de otro modo, sino ejerciendo el control de las opiniones y pensamientos (δόγματα, 5.a y 5.b; τὸ δόγμα, 5.a), ya que las acciones en sí mismas (τὰ πράγματα, τῶν πραγμάτων; 5.a) son neutras, indiferentes. Sin embargo, ¿cómo se logra el control de las opiniones? Se logra a través de la educación en la filosofía de manera gradual, como muestra *Ench.* 5.b: una primera etapa sin educación (ἀπαιδεύτου), una segunda en proceso (ἡργμένου παιδεύεσθαι), hasta llegar a completarla (πεπαιδευμένου).

⁶⁵ Es oportuno advertir que una de sus acepciones derivadas se emplea en tragedia con el significado de “confusión”. Véase Beekes y van Beek (2010) sv. ταρασσω: “DER. Ταραγμός [m.] ‘confusion’ (trag.), -αγμα [n.] ‘confused state’”.

⁶⁶ En *Ench.* 1.3 se emplea un término con sentido equivalente: πενθήσεις (“lamentarás”).

CAPÍTULO 4

εὐροέω (*fluir bien*): *Ench. 8*

Julia Alejandra Bisignano

El texto original

[8] μὴ ζητεῖ τὰ γινόμενα γίνεσθαι ὥς θέλεις, ἀλλὰ θέλε τὰ γινόμενα ὥς γίνεται καὶ εὐροήσεις.⁶⁷

Nuestra traducción

No busques que los sucesos resulten como querés sino queré los sucesos como resultan y fluirás bien.

Comentario

Como sostiene Long, la transmisión de los conocimientos en el *Manual*, en general, no se hace de modo sentencioso sino a través de la invitación al autoconocimiento (2002, p. 92). Sin embargo, este pasaje expresa dos preceptos: una prohibición (μὴ ζητεῖ), lo que no hay que buscar, y una orden (θέλε), lo que hay que querer. Curiosamente, lo que hay que querer es la antítesis de lo que no hay que buscar, y esto se señala fuertemente a través de la conjunción adversativa ἀλλὰ, que marca la sustitución.⁶⁸ La sentencia es breve y apela a la memoria del *prokópton* a través del empleo del retruécano. Su colofón es lo fundamental de la frase, que quiebra la figura retórica con otra conjunción que adquiere un valor semántico sustancial: καὶ mantiene el hilo discursivo, pero marca intensamente la transición al objetivo no solo de la sentencia, sino de la educación filosófica: εὐροήσεις. Expresado en futuro indicativo, asegura al estudiante la meta que aguarda tras el difícil camino de aprendizaje.

Εὐροήσεις, “fluirás”, implica que solo aceptando lo que no se puede cambiar, porque no depende de nosotros, podemos ser felices. El estado de aceptación y el deseo de las cosas como son nos permitirán estar bien porque, de acuerdo con esta filosofía, existe la fe en la divinidad y se considera que la facultad autónoma es un don divino especial para nuestra especie (Long, 2002, p. 92). Según sostiene Seddon al explicar el significado del verbo *euroéo*, las cosas deben

⁶⁷ Como observa Seddon (2005, p. 58), la palabra clave de este pasaje es εὐροέω y se refiere específicamente a la definición de Zenón de la felicidad como la meta de la vida humana, citando a Stob. 2.7.6e = LS 63A2. Este “buen fluir de la vida” se logra viviendo en armonía con la naturaleza tanto humana como cósmica.

⁶⁸ Cfr. DPD: sino.

sucedir según el plan de la divinidad, amoldarse a este destino es cómo contribuimos a ese plan. Sin embargo, el hecho de aceptar estas cosas como buenas constituye una etapa temprana del aprendizaje, un salto demasiado grande, aunque sepamos que cuanto más podamos mantener nuestro desapasionamiento, más nos acercaremos a un buen flujo de vida (*euroía bíou*) (2005, p. 59). En *Ench.* 8 se trata, incluso, de algo mayor que la aceptación de un estado de cosas, ya que el término que se utiliza es querer (θέλεις, “querés”; θέλε “queré”), que implica una voluntad de nuestra parte, es decir, tanto el desafío de entender que hay un plan divino como nuestra respuesta, querer que se cumpla, representan un aprendizaje.

CAPÍTULO 5

τίνα δύναμιν ἔχεις (qué fortaleza tenés): *Ench.* 10

Julia Alejandra Bisignano

El texto original

[10] ἐφ' ἑκάστου τῶν προσπιπτόντων μέμνησο ἐπιστρέφων⁶⁹ ἐπὶ σεαυτὸν ζητεῖν,⁷⁰ τίνα δύναμιν⁷¹ ἔχεις πρὸς τὴν χρῆσιν αὐτοῦ. ἐὰν καλὸν ἴδῃς ἢ καλὴν, εὐρήσεις δύναμιν πρὸς ταῦτα ἐγκράτειαν· ἐὰν πόνος προσφέρηται, εὐρήσεις καρτερίαν· ἂν λοιδορία,⁷² εὐρήσεις ἀνεξικακίαν. καὶ οὕτως ἐπιζόμενόν⁷³ σε οὐ συναρπάσουσιν αἱ φαντασίαι.⁷⁴

Nuestra traducción

Ante cada cosa que acaece tenés que recordar buscar, volviéndote a vos mismo, qué fortaleza tenés para su uso. Si eventualmente ves a un hombre bello o a una mujer bella, encontrarás como fortaleza el autocontrol ante eso; si se presenta un pesar, encontrarás la resistencia; si se presenta una injuria, encontrarás la paciencia. En efecto, las representaciones no te arrebatarán si te vas habituando de esta manera.

⁶⁹ Esta idea de “volverse a sí mismo” se puede relacionar con la acción contraria presentada en *Ench.* 23, que implica una negligencia en el comportamiento y provoca, por ello, la destrucción del propósito de vida y la imposibilidad de fluir bien.

⁷⁰ Resulta interesante ver *Ench.* 10 en espejo con *Ench.* 8, ya que en este se propone al *prokópton* qué hay buscar, mientras que el anterior se concentra en lo que no, a través del prohibitivo. La correspondencia es evidente por la repetición del verbo ζητέω (“buscar”), que supone un proceso intelectual. En este capítulo, además, el sentido del verbo se refuerza con la reiteración de εὕρισκω (“encontrar”), que señala el resultado del proceso previo e introduce cada una de las *dynámeis* a las que se dedica el capítulo.

⁷¹ Pohlenz (1948-9/2002, p. 478) define el término como la “fuerza creadora y mantenedora” y la caracteriza como “unitaria” (p. 117). Si bien Serna (2021, p. 24) la traduce como “poder”, Seddon (2005, p. 65) como *capacity* y Hadot (2015 p. 16) como “capacidad”, la traducción concertada ha sido “fortaleza” debido a que en español el término designa “fuerza o vigor” (DLE) y está en consonancia con lo expuesto por Pohlenz. En *Ench.* 37, se expresa la consecuencia de no ejercer la fortaleza de cada uno.

⁷² El término se retoma en *Ench.* 28 para explicar que, en caso de injuria, el entendimiento se perturba y se confunde si no se razona adecuadamente, esto es, volviéndose a uno mismo y buscando la herramienta de que se dispone para el autocontrol; en este caso, se trata de la paciencia (ἀνεξικακία).

⁷³ Para la traducción del participio nos pareció importante, por un lado, que no se perdiera de vista el aspecto infectivo, que insiste sobre el proceso educativo; por el otro, la elección del matiz condicional, ya que sin hábito no hay aprendizaje.

⁷⁴ El concepto de “representación” se introduce en *Ench.* 1.5. (cfr. nota 27). Aquí, se amplía la prescripción de cuál deberá ser la actitud luego de reconocer una representación y valorar si concierne o no a uno mismo para emplear la fortaleza correspondiente de acuerdo con la circunstancia. La idea se retoma en *Ench.* 45, mediante dos ejemplos.

Comentario

En *Ench.* 10, el autor expone las herramientas que podemos y debemos emplear para fluir bien. Como señala Seddon (2005, p. 63), la resistencia (ἐγκράτεια), la paciencia (καρτερία) y el autocontrol (ἀνεξικακία) son las capacidades destacadas, que, para la concepción filosófica estoica, están subordinadas a las cuatro virtudes cardinales (sabiduría, moderación, coraje y justicia). Como muestra el pasaje, a lo largo del trayecto educativo se debe entrenar cada una de estas “fortalezas” (δύναμιν) para controlar nuestro juicio valorativo con el objetivo de alcanzar la excelencia del carácter que exhibe la persona sabia estoica y que el *prokópton* espera adquirir.

Ench. 10 retoma el concepto de representación para advertir sobre posibles distorsiones de la realidad (Seddon, 2005, p. 63). El primer paso para no caer en la falsedad, según se propone, es “volverse a uno mismo” (ἐπιστρέφω ἐπὶ σεαυτὸν), a las “cosas interiores”, tal como se ha señalado ya en capítulos previos. Se insiste en hacer la pausa para “buscar” (ζητεῖν) qué herramienta disponible corresponde aplicar y, nuevamente, como en *Ench.* 1.5 (μελέτα, “ejercítala”), en el hecho de generar el hábito (ἐθιζόμενον), característico de este modelo de educación. Ambos aspectos están en consonancia con el planteo, sostenido a lo largo del *Manual*, de la necesidad de cultivar el autoconocimiento, ya que la búsqueda no debe ser hacia el exterior, dejándose llevar por los sucesos (τὰ γινόμενα, *Ench.* 8), sino hacia uno mismo (σεαυτόν).

CAPÍTULO 6

ἡ σεαυτοῦ ἔνστασις (*tu propia dirección*): *Ench. 23*

Felipe Musa

El texto original

ἐάν ποτέ σοι γένηται ἔξω στραφῆναι πρὸς τὸ βούλεσθαι⁷⁵ ἀρέσαι τινί, ἴσθι ὅτι ἀπώλεσας τὴν ἔνστασιν.⁷⁶ ἀρκοῦ⁷⁷ οὖν ἐν παντὶ τῷ εἶναι φιλόσοφος εἰ δὲ καὶ δοκεῖν βούλει τῷ εἶναι, σαυτῷ φαίνου⁷⁸ καὶ ἰκανὸς ἔσῃ.

Nuestra traducción

Si alguna vez te ocurriera volverte hacia el exterior por decidir agradar a alguien, sé que destruiste tu dirección. Ciertamente, en todo momento, contentate con ser filósofo y si, en efecto, decidís parecer serlo, representátelo a vos mismo y será suficiente.

Comentario

El capítulo, breve, está constituido por dos frases categóricas. La primera, introducida por una condición eventual reforzada por el adverbio “alguna vez” (ποτέ), señala la posibilidad de un traspie en el camino del *prokópton*: ser influido por otro, que es parte de las “cosas exteriores”.

⁷⁵ Acerca de la traducción de las formas de βουλεύω (ver también en este capítulo βούλει) y la relación con otros términos en apariencia semejantes, como θέλω, en otros pasajes del *Manual*, cfr. el comentario del “Capítulo 9. φιλοσόφου τάξιν ἐπέχειν (ocupar la posición de filósofo): *Ench. 29*”.

⁷⁶ Entre las traducciones consultadas, constan: “plan of life” (Seddon, 2005, p. 94); “propósito de vida” (Serna, 2021, p. 41), “regla de vida” (Hadot, 2015, p. 23). Entre las diversas acepciones que LSJ registra para este sustantivo (p. 574) de difícil traducción, se destacan dos que pueden confluir en nuestra interpretación: por un lado, la primera que muestra el diccionario es la de “origin, beginning”, dependiendo del verbo ἐνίσταμαι; por el otro, se cita la expresión ἔνστασις βίου (D. L. 6. 103), que se entiende como “way of life”. Nuestra elección por “dirección”, que no respeta literalmente ninguna de ambas, se apoya no solo en los sentidos de ἐνίστημι (p. 569) —“to be set in, stand in” y “enter upon”, es decir, cierta ambigüedad entre el lugar fijo y el movimiento—, sino también en la proximidad que, entendemos, se propone con el concepto de τὸ ἡγεμονικόν (“principio rector”).

⁷⁷ El tópico de que la filosofía debe colmar las expectativas de quien elige iniciar el camino del sabio está intensificado en este capítulo con el juego entre el verbo ἀρκέω (aquí, “contentarse”) y el adjetivo ἰκανός (“suficiente”).

⁷⁸ Φαίνω y φαντασία comparten la raíz, lo que explica nuestra traducción en este pasaje. Deseamos destacar que la idea de la plenitud del camino del sabio también está presente en el “Capítulo 9. φιλοσόφου τάξιν ἐπέχειν (ocupar la posición de filósofo): *Ench. 29*”, en el que se desarrollan, precisamente, todos los pasos necesarios para *decidir* la dirección propia, incluida, como la mejor y más difícil, la del filósofo.

La segunda frase, en cambio, está encabezada por el imperativo (“contentate”, ἀρκοῦ), apuntando a lo opuesto, que es concentrarse en las “cosas interiores”. Ambas frases, esto es, la que alerta sobre los desaciertos contingentes (dejarse llevar por las opiniones ajenas, ἀρέσσαι τινί) y afianzar la decisión del trayecto emprendido, confluyen en la idea de que el filósofo (φιλόσοφος) debe ser un hombre guiado por principios inmutables y virtuosos, armado ante la volubilidad. Efectivamente, el capítulo, en un nivel fundamental, sigue la lógica ya expuesta en *Ench.* 1.1., ya que el hecho de agradar o complacer a otro es algo determinado, en última instancia, por lo externo. Dicho en términos de Epicteto, no está en nuestras manos. Asimismo, dejarse llevar por el otro implica alejarse del buen fluir de la vida (*euroía bíou*, *Ench.* 8),⁷⁹ lo que es lo mismo a destruir la propia “dirección”, ο ἔνστασις. Según Pohlenz (1948-9/2002):

La vida conforme a la naturaleza no puede ser otra cosa que la vida según el *logos*. Y esta, a su vez, se identifica con la vida moral. Solo así el hombre consume su esencia, alcanza el mejor estado que le es posible, la *arete*, y por medio de ella la *eudaimonia*. Pues esta no puede depender de cualesquiera circunstancias vitales externas. Los verdaderos valores deben residir en nosotros mismos y la acción anímica correcta debe bastar para asegurarnos este “buen fluir de vida”. (p. 150)

El término “dirección” (ἐνστασις) se asocia tanto con el camino de la buena vida que estaría representado por ese fluir y la decisión que se toma para llegar a él, como con el estado buscado expuesto por Pohlenz. El mismo Zenón citado por Diógenes Laercio afirma:

εἶναι δ' αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὐροίαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἐκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὅλων διοικητοῦ βούλησιν (Diog. Laert. 7, 88).

Y en eso mismo consiste la virtud del hombre dichoso y el curso fácil de la vida, cuando todo se hace de acuerdo con la armonía del espíritu de cada uno con el designio del administrador del universo (trad. de García Gual, 2023)

Como puede apreciarse, Zenón ya habría concertado εὐροίαν βίου, que expresa movimiento –como se advierte en la decisión del traductor por “curso fácil de la vida”–, con la “virtud” del “feliz” (εὐδαίμονος ἀρετὴν), que transmite la idea de construir una base sólida y se relaciona con el estado a alcanzar.

En el capítulo se afirma de modo taxativo que la dirección propia puede ser destruida (ἀπώλεσας) por la actitud frente al entorno. Como explica Seddon (2005, p. 93), preocuparse por cómo responde lo externo (ἔξω) a nuestros intentos de manipularlo para complacerlo (ἀρέσσαι) constituye un deslizamiento hacia la pasión, pues en lugar de observar nuestra propia conducta, estaremos observando la ajena. De este modo, si se aprueba lo que hacemos, crearemos erróneamente que algo bueno está por venir y sentiremos placer, pero si se desaprueba, crearemos

⁷⁹ Cfr. nota 67.

erróneamente que algo malo está por venir y sentiremos angustia. Por lo tanto, hacer que nuestra felicidad y bienestar dependan de ello nos sometería por completo a lo que no está en nuestras manos (*Ench.* 1).⁸⁰

A continuación, en el capítulo se propone un paralelismo entre lo antes expuesto sobre la relación con lo externo y el hecho de ser un filósofo estoico (φιλόσοφος). Siguiendo a Long (2006), los filósofos helenísticos, sin duda, proponen formas de vida que descartan, eliminan o reorientan los objetos convencionales del miedo y el deseo (p. 4) y en ese cambio de perspectiva se destaca, en especial en el estoicismo imperial, la importancia del autocuidado y la autodefinición, como se observó en la introducción (p. 19 y ss.). Hadot (2015, p. 23) señala que de lo que se trata es de tenerse por filósofo uno mismo y no de intentar que le tengan por filósofo los demás (cfr. *Ench.* 46-47) y lo relaciona con el relato de Eúfrates (*Dis.* 4, 8) quien, durante algún tiempo, intentó ocultar el hecho de ser filósofo; esa conducta tenía la ventaja de llevarle a obrar virtuosamente sabiéndolo solo él y los dioses, sin comprometer a la filosofía a través de la mirada ajena. En esta concepción de la importancia interna frente a lo externo, no se busca específicamente mostrarle algo a los demás, sino que se desprecian las opiniones de los otros para vivir bien, de acuerdo a la voluntad de la Naturaleza.

⁸⁰ En *Dis.* 3.21.19 se asocia dicha actitud con Diógenes el Cínico oponiendo el vivir virtuosamente con el servilismo propio del gozar del beneplácito de los demás.

CAPÍTULO 7

τὸ βούλημα τῆς φύσεως (*la voluntad de la naturaleza*): *Ench.* 26

Nicolás Torres Ressa

El texto original

[26] τὸ βούλημα⁸¹ τῆς φύσεως⁸² καταμαθεῖν ἔστιν ἐξ ὧν οὐ διαφερόμεθα πρὸς ἀλλήλους. οἷον, ὅταν ἄλλου παιδάριον κατεάξῃ τὸ ποτήριον, πρόχειρον⁸³ εὐθύς λέγειν ὅτι ‘τῶν γινομένων⁸⁴ ἐστίν.’ ἴσθι οὖν, ὅτι, ὅταν καὶ τὸ σὸν κατεαγῇ, τοιοῦτον εἶναί⁸⁵ σε δεῖ, ὅποιον ὅτε καὶ τὸ τοῦ ἄλλου κατάγῃ. οὕτω μετατίθεται καὶ ἐπὶ τὰ μείζονα. τέκνον ἄλλου τέθνηκεν⁸⁶ ἢ γυνή; οὐδεὶς ἐστὶν ὃς οὐκ ἂν εἴποι ὅτι ‘ἀνθρώπινον.’ ἀλλ’ ὅταν τὸ αὐτοῦ τιнос ἀποθάνῃ, εὐθύς ‘οἴμοι, τάλας ἐγώ.’⁸⁷ ἐχρῆν δὲ μεμνησθαι,⁸⁸ τί πάσχομεν⁸⁹ περὶ ἄλλων αὐτὸ ἀκούσαντες.

Nuestra traducción

Es posible comprender la voluntad de la Naturaleza a partir de las cosas en las que no diferimos unos de otros. Por ejemplo: cada vez que un esclavo rompe la copa de otro, en seguida

⁸¹ Sobre βούλημα, su raíz (βουλεύω) y la relación con otros términos en apariencia semejantes, como θέλω, en otros pasajes del *Manual*, cfr. el comentario del “Capítulo 9. φιλοσόφου τὰξιν ἐπέχειν (ocupar la posición de filósofo): *Ench.* 29”.

⁸² Como expresa la nota 45, la noción es compleja. Puede remitir a: 1. la Naturaleza universal, que en *Ench.* 1 y 31 es identificada con “los dioses”; 2. el destino, entendido como la interconexión causal de cada evento en el marco de la historia del mundo; 3. la esencia de cada ser humano, animal o planta; 4. la naturaleza humana. Para el presente texto, hemos optado por la primera opción: a tal criterio responde el uso de las mayúsculas. En cuanto a 2., consideramos que, en este contexto, aplica a la “voluntad” (βούλημα) de la Naturaleza, expresión empleada únicamente en este capítulo del *Manual*. La formulación aparece dos veces en *Dis.* 1.17.14-17 y en 3.20.13. A su vez, en 2.20.15 se afirma que la Naturaleza arrastra a los hombres hacia su propia βούλημα.

⁸³ El acto enunciativo, lo que podemos decir inmediatamente (μελέτα ἐπιλέγειν, “ejercitá decir frente a ella –la representación–”; πρόχειρον ἔστω τὸ διότι, “que esté a mano este por qué”) se encuentra entre las cosas que están en nuestras manos (τὰ ἐφ’ ἡμῖν) y que son libres por naturaleza, de las que ya se ha tratado en *Ench.* 1, incluso a través de la misma expresión. En *Ench.* 45 se retoma la cuestión práctica del uso del lenguaje, como se explica en el presente comentario.

⁸⁴ Es interesante notar la resonancia de *Ench.* 8, evidente a partir de la reiteración de γίγνομαι y su familia de palabras.

⁸⁵ Literalmente la frase dice “que vos seas tal como”. Optamos por modificar la traducción para propiciar una lectura más fluida en el español.

⁸⁶ En *Ench.* 5, Epicteto ya había señalado explícitamente que las opiniones (δόγματα) erróneas son la causa de que alguien se sienta impedido (ἐμποδίζω), perturbado (ταράσσω) o disgustado (λυπέω). Precisamente se emplea también allí el ejemplo de la muerte, afirmando que lo terrible no es morir, sino la opinión de que la muerte es terrible.

⁸⁷ En *Ench.* 8 se aconseja no buscar que los sucesos se adecúen a nuestros anhelos. La consecuencia de desatender tal consejo se ve plasmada en esta fórmula autocompasiva, que Epicteto ya había anticipado en *Ench.* 1.3.

⁸⁸ Cfr. notas 20, 31, 32 y 33.

⁸⁹ Al inicio del *Manual*, Epicteto había prescrito llevar adelante una investigación y una “puesta a prueba” (ἐξετάζε καὶ δοκίμαζε, *Ench.* 1.5) cada vez que surgiera una representación (φαντασία) difícil. La equivocidad y la falta de ecuanimidad de toda pasión (πάθος) resultan muy útiles indicadores a la hora de juzgar si su contenido debe (o no) ser tenido en cuenta. Aquí subyace la concepción epictetiana de las pasiones, entendidas como juicios valorativos erróneos y apresurados, que han tenido lugar tras haber concedido como ciertas determinadas representaciones.

está a mano decir que “son cosas que suceden”. En efecto tenés que saber que, cada vez que rompa la tuya, es necesario que vos te comportes tal como cuando se rompe la del otro. De este modo, aplicalo también a las cosas mayores. ¿Muere el hijo o la esposa de otro? No hay quien no diga: “es humano”. Sin embargo, cada vez que muere alguien propio, en seguida está a mano decir: “¡ay de mí, desdichado yo!”. Pero habría sido necesario recordar qué sentimos después de escuchar lo mismo acerca de otros.

Comentario

El capítulo se organiza en tres partes: una sentencia, dos ejemplos y el cierre, en el que se explicita lo que es necesario recordar.

Respecto de la sentencia, tal como ya ha sido señalado por los especialistas, la expresión “voluntad de la Naturaleza” (βούλημα τῆς φύσεως) tiene una presencia muy acotada en el corpus de Epicteto: aparece en esta única ocasión en el *Manual* y dos veces en *Disertaciones*. Por medio de esta formulación, el maestro de Arriano pone de relieve una característica central de su concepción de la realidad: su condición de haber sido conscientemente planeada y dirigida hacia una finalidad (Seddon, 2005, p. 104). En las líneas inmediatamente posteriores, el filósofo estoico señala una clave para aprender (καταμαθεῖν) la voluntad de la Naturaleza: tomar como punto de partida “las cosas en las que no diferimos unos de otros” (ὧν οὐ διαφερόμεθα πρὸς ἀλλήλους). Con la adopción de tal criterio, Epicteto destaca una cuestión fundamental: la realidad, dirigida y planeada, es una totalidad de la que todos los seres humanos formamos parte. Este punto resulta crucial para prevenir una “atomización” ética. En efecto: si nos detenemos a registrar únicamente nuestros defectos o desdichas individuales, nos encontramos más fácilmente propensos a incurrir en la autocompasión, la frustración, la envidia y, en resumen, en cualquier otra pasión (*páthos*, ver πάσχομεν) del mismo tenor. Y, al contrario, si nos enfocamos en cómo cada individuo contribuye al entramado del plan de la Naturaleza (φύσις), entonces aprenderemos a vivir de acuerdo con ella.

A propósito de las pasiones perjudiciales, debemos señalar la siguiente cuestión, igualmente decisiva para Epicteto: el “buen fluir de vida” (*euroía bíou*, *Ench.* 8) se ve en peligro ante una reposición inadecuada e incompleta de los hechos en los que estamos cotidianamente inmersos.⁹⁰ Es que, de hecho, según el pensador estoico, las pasiones se originan en equivocaciones en el razonamiento. La principal de todas esas equivocaciones reside en un juicio valorativo, según el cual los bienes y los males absolutos se encuentran en la vida exterior y no en la interior (Long, 2006, pp. 384-385). Es pertinente destacar que, detrás de las advertencias ante la posibilidad de un error epistémico y ético, se esconde una de las notas salientes de la concepción antropológica epicte-tiana: la irreductibilidad del deseo, ya que resulta inherente a la condición humana desear lo que asumimos que es un bien y, como contrapartida, rechazar lo que consideramos un mal (Long, 2006, p. 386; Hadot, 2015, p. 115). Ya en *Ench.* 2 se nos habla de una re-orientación del deseo hacia las

⁹⁰ Como se explicita en *Ench.* 9 (aunque no forma parte de nuestra selección), una opinión (*dóγμα*) equivocada puede llegar a ser “terrible” (*deinós*). Sobre *dóγμα*, cfr. nota 56.

cosas que efectivamente “están en nuestras manos” para evitar volvernó infortunados (*atuchés*) ante deseos no satisfechos, o bien desafortunados (*dystuchés*) por vernos finalmente involucrados en aquello que rechazábamos y queríamos evitar.

En cuanto a los ejemplos, se ofrecen dos experiencias comunes a todos los seres humanos: la pérdida material y la afectiva, representadas por la ruptura accidental de una copa (*τὸ ποτήριον*) y la muerte (*τέθνηκεν*) de un miembro de la familia. Evidentemente, el propósito didáctico es referir a cuestiones cotidianas para luego proyectarlas a dificultades mucho más complejas (*τὰ μείζονα*), aunque también, comunes. Independientemente de la circunstancia, se pretende enseñar que existe una acción que siempre tenemos “a mano” (*πρόχειρον*): aceptar que son parte inevitable de la vida y, por lo tanto, “son cosas que suceden” (*τῶν γινομένων ἔστιν*) e inequívocamente “humanas” (*ἀνθρώπων*). Es interesante que, tanto como en *Ench.* 1, 42 y 45 elegidos en esta publicación, el *Manual* ofrece un catálogo posible de respuestas ante las eventuales representaciones, todas ellas bajo la forma del estilo directo.

Amerita un párrafo aparte señalar que, para el pensador estoico, no es poco lo que se encuentra en juego a la hora de poner en palabras lo que nos acontece. Al contrario: nuestros enunciados remiten directamente a nuestra vida interior, no solo porque el acto enunciativo derive de una elección, sino además porque detrás de cada palabra subyace un juicio valorativo, que incidirá en nuestra toma diaria de decisiones. Dentro de los capítulos señalados previamente, *Ench.* 45 indica explícitamente la necesidad de llevar a cabo un uso correcto del lenguaje “antes de determinar una opinión” (*πρὶν γὰρ διαγνῶναι τὸ δόγμα*).⁹¹

Ahora bien, resulta que habitualmente incurrimos en un uso desigual de las diferentes posibilidades enunciativas, según se trate de una situación propia o de una ajena. El capítulo se dedica precisamente a ello: si no somos nosotros las personas perjudicadas, nos es más fácil reconocer que las copas eventualmente pueden romperse o los seres queridos morir. Sin embargo, es difícil que esas afirmaciones encuentren su correlato en nuestra conducta, en caso de que nos toque ser los protagonistas del ejemplo, porque somos más capaces de analizar una representación cuando se trata de experiencias ajenas.

Precisamente en función de los ejemplos y según lo explicado, al cierre del capítulo se insta a los destinatarios del *Manual*, como en tantas otras ocasiones, a ejercitar la memoria (*μνησθαι*). Aquí, puntualmente, lo que es preciso recordar es qué sentimos cuando oímos hablar de desgracias vivenciadas por los demás. El objetivo no es otro que reponer la unidad y la continuidad cósmica que recorre por igual a cada uno de nosotros. Ya que todos nos encontramos expuestos a sucesos que exceden nuestro control y cada quien tiene en sus manos la posibilidad de elegir de qué manera juzgará esos eventos (*Ench.* 1), el capítulo explica que contamos con las herramientas para vivir conforme a la voluntad de la Naturaleza si tenemos presente siempre la máxima de que hay cosas en las que no diferimos unos de otros. Respecto de esto último, debemos conducir las experiencias propias de igual manera que pensamos que deben entenderse las ajenas para poder, en términos epictetianos, “fluir bien”.

⁹¹ Esta preocupación no es exclusiva del *Manual*, sino también de *Disertaciones*. Por ejemplo, cfr. 1.12.20-22; 4.4.24-26).

CAPÍTULO 8

ἡ σεαυτοῦ γνώμη (*tu propio entendimiento*): *Ench. 28*

Belén Bustos y Deidamia Sofía Zamperetti Martín

El texto original

εἰ μὲν τὸ σῶμά⁹² σοῦ τις ἐπέτρεπε τῷ ἀπαντήσαντι, ἡγανάκεις ἄν· ὅτι δὲ σὺ τὴν γνώμην⁹³ τὴν σεαυτοῦ ἐπιτρέπεις τῷ τυχόντι,⁹⁴ ἵνα, ἐὰν λοιδορήσῃται σοι, ταραχθῇ ἐκείνη καὶ συγχυθῇ,⁹⁵ οὐκ αἰσχύνῃ τούτου ἕνεκα;

Nuestra traducción

Si alguien entregara tu cuerpo a cualquiera que encontrara, te irritarías. Y de que vos entregás tu propio entendimiento a cualquiera que te encontrás por casualidad, para que, si fueras injuriado, este sea perturbado y confundido... A causa de esto, ¿no te avergonzás?

Comentario

Los dos conceptos centrales del capítulo 28 son σῶμα (“cuerpo”) y γνώμη (“entendimiento”). Epicteto recurre al ejemplo concreto del cuerpo en consonancia con el carácter práctico del *Manual*. La situación hipotética que presenta se refiere al hecho de cómo se sentiría alguien si su cuerpo fuera entregado a un extraño para hacer entender cómo debería sentirse al entregar su entendimiento. La cuestión de la concesión del cuerpo a un tercero⁹⁶ está vinculada con la pérdida de la libertad (ἐλευθερία, *Ench.* 1.4), por ejemplo, en una situación de encarcelamiento, reclutamiento en el servicio militar o esclavitud. En cuanto a esto, como afirma Seddon (2005, p. 109), tomando como punto de partida que todas las acciones que ejecutamos las realizamos con nuestro cuerpo, es comprensible que a causa

⁹² Concepto concreto y tangible, aquí en oposición a γνώμη. Cfr. *Ench.* 1.1.

⁹³ Hadot (2015, p. 28) traduce “disposición interior”, Serna (2021, p. 49) “mente”, Seddon (2005, p.109) “mind”. La traducción consensuada ha sido “entendimiento”, concepto que en español, según el DLE, designa una “potencia del alma, en virtud de la cual concibe las cosas, las compara, las juzga, e induce y deduce otras de las que ya conoce”.

⁹⁴ Nótese la intervención del azar mediante el término τυχόντι. Cfr. *Ench.* 2.

⁹⁵ Cfr. *Ench.* 1.3, ταραχθήσῃ y *Ench.* 5.a, τaráσσει y ταρασσώμεθα. También en *Dis.* 3.22-25: παταπαταχθέντα ἢ συγχυθέντα; en sentido contrario a la búsqueda estoica de ἀταραξία (“ataraxia”).

⁹⁶ Sobre la entrega del propio cuerpo a otra persona, véase *Dis.* 1.12-19 y 3.20-29.

de eso deseemos tener bajo nuestro control la vestimenta que utilizamos, los alimentos con que nos nutrimos, los espacios que habitamos, los lugares a los que asistimos, el ejercicio físico que realizamos, entre otros. Pero ¿qué sucede con nuestra mente?

Como contracara de σώμα, Epicteto introduce el concepto de γνώμη, el “entendimiento”. No se trata específicamente de que las personas entreguemos nuestra mente a un tercero, sino de que nosotros mismos somos los culpables de permitir que las acciones u opiniones de alguien más perturben nuestro estado mental, alterando nuestro ánimo y emociones. De esta manera, perdemos nuestra libertad, al no ejercerla en aquellas cuestiones que sí podemos controlar (*Ench.* 1).

Según Epicteto, las reacciones ante diversos hechos dependen de nosotros, precisamente porque dependen de quiénes somos, cómo nos consideramos y cómo consideramos a las cosas. Siguiendo a Long (2006, p. 386), no podemos dejar de tener deseos y emociones correspondientes a la forma en que juzgamos el mundo, tanto en términos de verdad como en términos de valor o ventaja para nosotros mismos.

Resulta necesario resaltar que en este capítulo aparecen dos verbos: ταραχθῆ (ταράσσω, “perturbar”) y συγχυθῆ (συγχέω, “confundir”) que se hallan vinculados a la búsqueda estoica de la *ataraxía*, es decir, ese estado de tranquilidad, serenidad mental o paz del espíritu propio del sabio. El estoicismo nos enseña a evitar que nos afecte lo que otras personas hagan o digan porque no nos concierne en absoluto, es algo que está fuera de nuestras manos. Es decir, que debemos preocuparnos únicamente de nuestras propias acciones y actitudes. Por ejemplo, como explica Seddon (2005, p. 110), de acuerdo al modo de vivir estoico, un insulto ejercita nuestra paciencia y tolerancia: incluso si el insulto expone alguna falta, el estoico reflexionará acerca de ella y los modos de corregirla; ya que todo lo que sucede sirve para progresar en el camino hacia la virtud.

CAPÍTULO 9

φιλοσόφου τάξιν ἐπέχειν (*ocupar la posición de filósofo*): *Ench.* 29

María del Pilar Fernández Deagustini y Víctor Adrián Guzzo

El texto original

[1] (1) ἐκάστου ἔργου σκόπει τὰ καθηγούμενα καὶ τὰ ἀκόλουθα αὐτοῦ καὶ οὕτως ἔρχου⁹⁷ ἐπ’ αὐτό.

(2) εἰ δὲ μή, τὴν μὲν πρώτην προθύμως ἤξεις ἅτε μηδὲν τῶν ἐξῆς ἐντεθυμημένος, ὕστερον δὲ

ἀναφανέντων δυσχερῶν τινων αἰσchrῶς ἀποστήσῃ. [2] (1) θέλεις Ὀλύμπια νικῆσαι; (2) κἀγώ, νῆ

τοὺς θεούς· κομψὸν γάρ ἐστιν. (3) ἀλλὰ⁹⁸ σκόπει τὰ καθηγούμενα καὶ τὰ ἀκόλουθα καὶ οὕτως

ἄπτου τοῦ ἔργου. (4) δεῖ σ’ εὐτακτεῖν, ἀναγκοτροφεῖν, ἀπέχεσθαι πεμμάτων, γυμνάζεσθαι πρὸς

ἀνάγκην, ἐν ὥρᾳ τεταγμένη, ἐν καύματι, ἐν ψύχει, μὴ ψυχρὸν πίνειν, μὴ οἶνον, ὥς ἔτυχεν, ἀπλῶς

ὥς ἱατρῷ παραδεδωκέναι σεαυτὸν τῷ ἐπιστάτῃ, εἴτα ἐν τῷ ἀγῶνι παρέρχεσθαι, ἔστι δὲ ὅτε χεῖρα

ἐκβαλεῖν, σφυρὸν στρέψαι, πολλὴν ἀφὴν καταπιεῖν, ἔσθ’ ὅτε μαστιγωθῆναι καὶ μετὰ τούτων

πάντων νικηθῆναι. [3] (1) ταῦτα ἐπισκεψάμενος, ἂν ἔτι θέλῃς, ἔρχου ἐπὶ τὸ ἀθλεῖν. (2) εἰ δὲ μή,

ὥς τὰ παιδία ἀναστραφήσῃ, ἃ νῦν μὲν παλαιστὰς παίζει, νῦν δὲ μονομάχους, νῦν δὲ σαλπίζει,

εἴτα τραγωδεῖ· οὕτω καὶ σὺ νῦν μὲν ἀθλητής, νῦν δὲ μονομάχος, εἴτα ῥήτωρ, εἴτα φιλόσοφος, ὅλη

⁹⁷ El empleo de este verbo de movimiento (ver también 29.3 (1)) pone en evidencia la concepción del propósito o plan de vida como una dirección (*énstasis*, *Ench.* 23), un camino a seguir y mantener.

⁹⁸ La conjunción instala un proceso de corrección en el paralelismo y con él en la enseñanza, en el que el objetivo será explicar que no basta querer o desear con entusiasmo (προθύμως), sino que el sabio debe observar detenidamente (σκόπει) los preparativos y consecuencias que implica emprender (ἄπτω) cada deseo, esto es, llevarlo a acción (ἔργον).

δὲ τῇ ψυχῇ οὐδέν· ἀλλ’ ὥς πίθηκος πᾶσαν θεάν ἔαν ἴδῃς, μιμῇ καὶ ἄλλο ἐξ ἄλλου⁹⁹ σοι ἀρέσκει.

(3) οὐ γὰρ μετὰ σκέψεως ἤλθες ἐπὶ τι οὐδὲ περιοδεύσας, ἀλλ’ εἰκῇ καὶ κατὰ ψυχρὰν ἐπιθυμίαν.

[4] (1) οὕτω θεασάμενοί τινες φιλόσοφον καὶ ἀκούσαντες οὕτω τινὸς λέγοντος, ὥς εὐ Σωκράτης¹⁰⁰

λέγει (καίτοι τίς οὕτω δύναται¹⁰¹ εἰπεῖν, ὥς ἐκεῖνος;) (2) θέλουσι καὶ αὐτοὶ φιλοσοφεῖν.

[5] (1) ἄνθρωπε, πρῶτον ἐπίσκεψαι, ὁποῖόν ἐστι τὸ πρᾶγμα· εἴτα καὶ τὴν σεαυτοῦ φύσιν¹⁰²

κατάμαθε, εἰ δύνασαι βαστάσαι. (2) πένταθλος εἶναι βούλει ἢ παλαιστής; (3) ἴδε σεαυτοῦ τοὺς

βραχίονας, τοὺς μηρούς, τὴν ὄσφυν κατάμαθε. [6] (1) ἄλλος γὰρ πρὸς ἄλλο πέφυκε. (2) δοκεῖς,

ὅτι ταῦτα ποιῶν ὡσαύτως δύνασαι ἐσθίειν, ὡσαύτως πίνειν, ὁμοίως ὀργίζεσθαι, ὁμοίως

δυσαραεστεῖν; (3) ἀγρυπνήσαι δεῖ, πονῆσαι, ἀπὸ τῶν οἰκείων ἀπελθεῖν, ὑπὸ παιδαρίου

καταφρονηθῆναι, ὑπὸ τῶν ἀπάντων καταγελασθῆναι, ἐν παντὶ ἥττον ἔχειν, ἐν τιμῇ, ἐν ἀρχῇ, ἐν

δίκῃ, ἐν πραγματίῳ παντί. [7] (1) ταῦτα ἐπίσκεψαι. (2) εἰ θέλεις ἀντικαταλλάξασθαι τούτων

ἀπάθειαν, ἐλευθερίαν, ἀταραξίαν· εἰ δὲ μή, μὴ πρόσαγε. (3) μὴ ὥς τὰ παιδία νῦν φιλόσοφος,

ὕστερον δὲ τελώνης, εἴτα ῥήτωρ, εἴτα ἐπίτροπος Καίσαρος. (4) ταῦτα οὐ συμφωνεῖ.¹⁰³ (5) ἓνα σε

⁹⁹ Con el uso de esta locución que refuerza el recurso de la acumulación previo, se retoma, en espejo, la idea de *Ench.* 1.4, según la cual aquel que elige un camino debe dedicarse a pleno a él.

¹⁰⁰ Waterfield (2022, p. 371) ilumina sobre la discrepancia que presentan algunas ediciones respecto de menciones como esta, en las que unas veces se opta por Sócrates y otras por Éufrates. Al respecto, comenta que los manuscritos del *Manual* señalan en este capítulo a Sócrates, pero que Éufrates de Siria es el filósofo del pasaje paralelo de *Dis.* 3.15.8, activo en los siglos I y II d. C., y que su elocuencia también es destacada por otras figuras. Agrega, además, que Epicteto menciona a Sócrates con tanta frecuencia que habría sido fácil para un escriba anotar su nombre aquí por error. Para la influencia de Sócrates en el estoicismo en general, cfr. Long (1996) y Brown (2006). Para su influencia en Epicteto, cfr. Long (2002b).

¹⁰¹ Si bien se trata de un verbo modal de uso frecuente, en el contexto del *Manual* no puede pasar desapercibido que el verbo δύναμαι comparte su raíz con el sustantivo δύναμις, uno de los conceptos clave de la filosofía práctica de Epicteto (cfr. nota 71). Parece acertado afirmar que en *Ench.* 29 se hace un uso filosófico, es decir, técnico del verbo, ya que se registra insistentemente. Además de su empleo referido al paradigma del buen filósofo en esta frase, cfr. 29.5 (1) y 29.6 (2).

¹⁰² Cfr. nota 45. Asimismo, ver el uso semejante de la forma verbal πέφυκε, de φύω, en 29.6 (1).

¹⁰³ Como indica Long (2020, p. 49), la armonía (*symphonia*) es un término que evoca el modelo musical de la estructura unitaria, favorito de los estoicos. La unidad de los opuestos es un concepto que se remonta a los primeros filósofos griegos, como Pitágoras y Heráclito.

δεῖ ἄνθρωπον ἢ ἀγαθόν¹⁰⁴ ἢ κακόν¹⁰⁵ εἶναι· ἢ τὸ ἡγεμονικόν¹⁰⁶ σε δεῖ ἐξεργάζεσθαι¹⁰⁷ τὸ σαυτοῦ

ἢ τὸ ἐκτὸς ἢ περὶ τὰ ἔσω¹⁰⁸ φιλοτεχνεῖν ἢ περὶ τὰ ἔξω· τοῦτ' ἔστιν ἢ φιλοσόφου τάξιν ἐπέχειν ἢ

ἰδιώτου.¹⁰⁹

Tu traducción

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

¹⁰⁴ Long (2020, p. 49) señala que, en el estoicismo, el “bien” (*agathós*) se aplica solo a lo que es honorable, en el sentido de carácter y acción virtuosos.

¹⁰⁵ En cuanto al “mal” (*kakós*), Long (2020, p. 51) explica que, en la filosofía estoica, la palabra alude solo a lo moralmente negativo, es decir, al carácter débil y al comportamiento deshonesto y que, por su propia naturaleza, el mundo en sí mismo no contiene mal alguno.

¹⁰⁶ Según indica el LSJ (p. 763) citando a Zenón I.39, se trata, en la filosofía estoica, de la razón, la parte con autoridad del alma, aquello que conduce o dirige a cada quien. Hadot (2015) traduce “principio rector” y explica que “los estoicos consideraban que el alma humana constaba de partes, de las cuales la más importante era el ἡγεμονικόν: la que daba unidad a nuestra vida psíquica, así como al conjunto psico-físico, la conciencia y las facultades cognoscitivas superiores, como la capacidad representativa, el juicio y la razón” (p. 38). Serna (2021) la traduce de igual modo y aclara que es la parte del alma responsable de “producir las representaciones” (p. 66). Por su parte, Seddon (2005, p.137) coincide y la traduce como “ruling principle”. Waterfield (2022, p. 371) lo entiende como el centro de comando, que centraliza, unifica e interpreta lo que ocurre en el resto del alma y que es el concepto estoico que designa la mente. Asimismo, aclara que el término ya se registra en Platón, en *Prt.* 352b.

¹⁰⁷ El verbo, que se presenta en la frase más trascendente del capítulo, tiene la raíz de ἐργον (29.1 (1); 29.2 (4)) y parece aplicarse a la concreción de la acción, de manera distinta que πρᾶγμα (29.5 (1)), que aparece aquí en uso en el momento previo a la concreción.

¹⁰⁸ El repliegue hacia la interioridad, la exhortación de “volverse a sí mismo”, atraviesa las enseñanzas de Epicteto y es, como insistimos en la mayoría de los capítulos seleccionados (*Ench.* 1, 2, 5, 10, 23, 26, 38), el eje fundamental de la práctica para el *prokópton*. En este capítulo en particular, la oposición tangencial se marca no solo con la presencia simétrica de los dos adverbios antónimos, ἔσω y ἔξω, sino también con la reiteración de la conjunción disyuntiva ἢ. En términos generales, cfr. nota 22.

¹⁰⁹ El ἰδιώτης es el ἀπαιδευτός. “Educado” es, por lo tanto, sinónimo de “filósofo”. Esta es la concepción platónica de la función de la educación: apartar la mente del mundo sensible y dirigirla hacia los objetos propios de la atención del filósofo, como se indica en la nota 103. Cfr. *Ench.* 5b.

Asimismo, una nueva curiosidad surge si cuestionamos su ubicación, dado que sería esperable encontrar la advertencia que propone el pasaje en una suerte de preámbulo o, en su defecto, entre los primeros capítulos. Sin embargo, *Ench.* 29 se inserta en el centro de un conjunto de ejercicios que refieren a la “disciplina del deseo” (*Ench.* 26-28) y otros que apuntan a la “disciplina de la acción” (*Ench.* 30-41). La “disciplina del deseo” señala la conducta que debemos seguir a la hora de afrontar acontecimientos; mientras que la “disciplina de la acción” refiere al modo en que debemos actuar para dirigir correctamente nuestros actos (Hadot, 2015, pp. 164-170). Podemos entonces pensar que quien agregó este pasaje de *Disertaciones* como capítulo del *Manual* consideró ese problema que surge al articular acción y deseo, ya que *Ench.* 29 aconseja que, frente a los sucesos de la vida, es importante detenernos a analizar los antecedentes y las consecuencias de nuestra decisión (τὰ καθηγούμενα καὶ τὰ ἀκόλουθα, 29.1 (1)).

Si bien el inicio del capítulo se presenta como un contrapunto con otros ejercicios como son el discernimiento¹¹¹ y el análisis de las representaciones, interpretamos que en este pasaje aparece una nueva práctica relacionada con el distanciamiento (*diatribé*),¹¹² es decir, con el análisis de las ventajas y las desventajas que nuestras decisiones conllevan. Este distanciamiento nos permite llegar a la acción con entrega y perseverancia (ὅλη δὲ τῇ ψυχῇ οὐδέν, 29.3 (2)), siguiendo nuestra propia naturaleza (τὴν σεαυτοῦ φύσιν, 29. 5 (1)), en lugar de desde la imitación (μιμῆ, 29. 3 (2)) y la fluctuación (ἄλλο ἐξ ἄλλου σοι ἀρέσκει, 29. 3 (2)), movidas por el mero deseo.¹¹³

En cuanto al estilo, en *Ench.* 29 prolifera la forma impersonal con matiz imperativo δεῖ (29.2 (4); 29.6(3); 29.7 (5) en dos oportunidades), que marca las exigencias inflexibles que debe cumplir el *prokópton*, acentuando insistentemente que las recomendaciones para mantenerse en el complejo y extenso trayecto de la filosofía –que constituye el propósito de este capítulo– son irrevocables y determinantes, tanto en relación con las condiciones (εἰ... 29.7 (1))¹¹⁴ como con los recaudos (εἰ δὲ μή... 29.1 (2); 29.3 (2); 29.7 (2)). Pero fundamentalmente la extensión de *Ench.* 29, a diferencia de los capítulos más breves, nos permite intuir cierta imagen del Epicteto histórico, del filósofo maestro, que la lectura de *Disertaciones* sí deja advertir fácilmente: recurría frecuentemente a la ironía –aunque, sin escucharlo en persona, a veces es difícil saber si un pasaje es irónico o no– y se servía más de los paralelos que de la argumentación lógica (Waterfield, 2022, p. 18), por lo que la comprensión y, en algunos casos, la validez de sus puntos, depende también de la validez de los paralelos. Para demostrar esta cuestión fundamental vinculada con el hecho de distanciarse y observar para decidir qué acción llevar a cabo a través de un discernimiento consciente y no solo a partir de un deseo, Arriano –al menos en *Disertaciones*, de donde es tomado este capítulo– replica estos dos recursos de su maestro: la ironía y los paralelismos.

¹¹¹ Cfr. Introducción, “Conceptos clave”.

¹¹² Cfr. *Dis.* 1.15.1-8.

¹¹³ El deseo sin mediación de la razón, según se desprende de la argumentación del capítulo, es propio de los animales (πίθηκος, 29.3 (2)) y de los niños (29.3 (1); 7 (3)). Sobre el deseo, cfr. “Capítulo 2. ὄρεξις καὶ ἐκκλισις (deseo y rechazo): *Ench.* 2”.

¹¹⁴ Destacamos que la única vez que se usa εἰ con un enfoque positivo del condicional en el capítulo es cuando se trata de “recibir a cambio” de nuestras decisiones reflexionadas, es decir, de alcanzar la apatía, libertad y ataraxia.

Según la puntuación que propone la edición de Boter (1999), *Ench.* 29 marca un corte entre una primera parte, 29. 1-4, y una segunda, 29. 5-7. La primera presenta el tema. En primer lugar, Epicteto hace que el estudiante se preocupe por sí mismo y esté decidido a cambiar su comportamiento, captándolo a partir de la apelación a la autoestima (29.1 (1)). Como señala Waterfield (2022, p. 17), Epicteto cree que todo ser humano posee un sentido innato cercano a nuestra noción de conciencia, que trató de usar como detonante para que sus seguidores corrigieran sus vidas. En segundo lugar, el maestro recurre a un paralelismo frecuente, el del filósofo con el atleta, que introduce a partir de una pregunta: θέλεις Ὀλύμπια νικῆσαι; (“¿Quieres vencer en los juegos olímpicos?”, 29.2 (1)). Dado que Epicteto creía que todos tienen la capacidad natural de desarrollar y perfeccionar la razón, que es el camino hacia la felicidad, sus métodos de enseñanza estaban diseñados para suscitar esa comprensión y luego ponerla en práctica. Para erradicar las falsas creencias de sus estudiantes y lograr que aceptaran consejos, utilizaba especialmente el método dialéctico (preguntas y respuestas), pero también métodos menos racionales y más retóricos. Por ello quizás la respuesta a la pregunta propuesta es, precisamente, irónica: καὶ γὰρ, νῆ τοὺς θεοὺς· κομπὸν γάρ ἐστιν (“También yo, ¡por los dioses!; pues es distinguido”, 29.2 (2)). La táctica es eficaz, ya que pone en evidencia la insuficiencia del deseo si no existe la reflexión previa a emprender la acción correspondiente que pretenda concretarlo: todos quieren ser vencedores, pero pocos analizan cuál es el costo, qué sacrificios hay que hacer en el camino.¹¹⁵

La segunda parte de *Ench.* 29 recupera el paralelismo utilizado en la primera, pero lo encauza específicamente en el *prokópton*, a través de la invocación (ἄνθρωπε, 29.5 (1)). La exhortación es por una parte a examinar la cosa, el objetivo, el hecho (τὸ πρᾶγμα) y, por otra, a examinarse uno mismo, esto es, la naturaleza propia (τὴν σεαυτοῦ φύσιν). Solo así se puede proseguir y concretar el deseo en acción, en ἔργον (εἰ δὲ μή, μὴ πρόσσχε, 29.7 (2)).

Analizar las representaciones que nos aquejan y discernir qué depende y qué no depende de nosotros es la clave para lograr una vida feliz (*Ench.* 1); sin embargo, es necesario tener presente que hacerlo implica detenernos, observar y aprender a dirigir la acción. Si bien hay aspectos de la vida que suceden más allá de nuestros deseos e intereses, los seres humanos somos libres en tanto tomamos conciencia de que podemos elegir, pero siempre teniendo en cuenta los contextos de elección. Interpretamos que en las enseñanzas de Epicteto no aparece una idea de destino prefijado e inmodificable, sino que son los contextos los que predeterminan nuestra vida y pueden o no prometer resultados. Cualquiera de nosotros, dice Epicteto, desearía vencer en una competencia, pero antes de emprender el duelo atlético, es importante detenerse y tomar verdadera conciencia sobre si estamos o no preparados para afrontar esa empresa. De esta manera, si bien los distintos escenarios de la vida pro-

¹¹⁵ Se recomienda recuperar la lectura del Capítulo 2 dedicado a *Ench.* 2, especialmente sobre el final del comentario, en el que se hace mención de la “cláusula de reserva”, la expresión técnica relativa a la disciplina de la acción tomada de Hadot (2015, pp. 118-119).

meten o nos pre-determinan para algunas cosas, somos los seres humanos quienes decidimos actuar, pero luego de haber hecho conscientes nuestras debilidades y capacidades, que son las que nos permitirán cumplir o no aquella promesa.

La razón moral estoica, por lo tanto, puede ser definida como *acción consciente* pero también *acción en la inacción*. El discernimiento, que es el principio más importante del conjunto de ejercicios que conforma esta práctica, obliga a *distanciarnos* de los asuntos que nos molestan con el fin de *re-posicionarnos* frente a los eventos de la vida que no elegimos, para *adecuar* de este modo nuestros pensamientos, opiniones y acciones a aquellas cosas que sí están bajo nuestro control. El sabio estoico no acepta en silencio el destino; lo que acepta son las circunstancias que la vida impone comprendiendo que las cosas no siempre suceden como queremos (*Ench.* 8); discernir y analizar las representaciones implica también ejercitarse en la *capacidad de previsión*, para pensar finalmente cuál es el modo más adecuado para actuar (*Ench.* 35 y 38).¹¹⁶

En *Hermenéutica del sujeto*, Foucault señala que el término “práctica” (*áskesis*) está íntimamente relacionado con la idea de ejercicio atlético (2014, pp. 472-475). Un deportista que –por ejemplo– practica tiro con arco, no lanza descontroladamente flechazos al cielo, sino que se detiene, respira, observa, apunta y da en el blanco; y, aunque tiene en cuenta que su tiro puede fallar, es consciente de que *sabe cómo hacerlo*, ya que tiene técnica y domina una habilidad. Para los estoicos, esa capacidad que nos permite disparar la flecha acertadamente y dirigir nuestras acciones con precisión es la razón (*τὸ ἡγεμονικόν*, 29.7 (5)), la cual puede entrenarse y fortalecerse con ejercicios. Como mencionamos al respecto del título original de este libro al que conocemos como *Manual*, la *áskesis* estoica nos brinda un conjunto de “armas” que podemos utilizar cuando toca vivir sucesos imprevistos o tomar decisiones complejas. Una de estas últimas es, evidentemente, elegir el camino de la filosofía, que implica vivir como filósofo.

Controlar nuestras emociones y pensamientos para actuar desde la acción consciente conlleva, como vimos, un distanciamiento del asunto (*τὸ πρᾶγμα*, 29.5 (1)), una acción en la inacción, actitud que, finalmente, marcará la diferencia entre ser un filósofo o comportarse como un hombre común. Esta diferencia se origina entre cultivar nuestro mundo interior, que podemos entender como nuestra autenticidad, o en imitar a los otros y perdernos en deseos superficiales y externos como son la fama, la gloria y el éxito. Evidentemente, todos queremos ser campeones olímpicos, pero no todos podemos.

¹¹⁶ Esta enseñanza se sostiene en *Ench.* 29 a partir de un uso léxico particular. Según el *Diccionario etimológico* de Chantaine (1968: 203), existe una diferencia entre *βούλομαι* y *ἐθέλω*, dos verbos que se registran en el capítulo. Ambos pueden traducirse por “querer” (*vouloir*), pero, mientras *ἐθέλω* tiene que ver con el deseo, *βούλομαι/βουλεύω* tiene que ver con la preferencia, es decir, con una jerarquización racional que deriva en una decisión. Según el LSJ, *βουλεύω*, vinculado al campo de lo intelectual, es traducible como “take counsel, deliberate, determine or resolve after deliberation”. Esta distinción que señala la pertenencia de *βουλεύω* al campo semántico relativo a la razón se registra en la segunda parte de *Ench.* 29, cuando el paralelismo entre el atleta y el filósofo se traslada desde el primer momento del deseo al momento posterior, de la acción, esto es, de la decisión (*πένταθλος εἶναι βούλει ἢ παλαιστής*; “¿decidís para vos ser pentatleta o luchador?”) En ese momento, según parece desprenderse de la selección léxica del capítulo, no hay que perder de vista el resto de las aspiraciones que se persiguen, que se quieren/ desean alcanzar (29.3.(1); 4 (2); 6 (3)), porque todas las decisiones tienen que ser coherentes, “sinfónicas” (29.7 (4)). Sobre todo, si se desea/ quiere/ aspira, como el *prokópton*, a lograr la apatía, la libertad y la ataraxia (29.7.(2)). En este punto, ambas líneas del paralelismo empleado parecen converger en una sola.

Sobre el final de *Ench.* 29, como señala Waterfield (2022, p. 17) a propósito de *Dis.* 1.22, se puede advertir que Epicteto también creía que todos, independientemente de nuestras circunstancias, estamos programados innatamente para formar ciertas concepciones morales que nos dan, entre otras cosas, la capacidad de distinguir el bien del mal (ἡ ἀγαθὸν ἢ κακὸν, 29.7. (5)). Esto implicaba que el trabajo recaía sobre los aprendices. Su tarea como maestro, efectivamente, consistía en despertar en ellos el deseo de emprender el esfuerzo para su autocorrección. Ese trabajo propio debía tener lugar no solo en el entorno escolar, sino en cada momento de cada día y, lo que es más importante, empezaba por la acción de decidir la propia dirección: ἡ φιλοσόφου τάξιν ἐπέχειν ἢ ἰδιώτου, “ocupar la posición de filósofo o de hombre común” (29.7 (5)).

CAPÍTULO 10

τὸ σεαυτοῦ πρόσωπον (*tu propio papel*): *Ench. 37*

Belén Bustos y Deidamia Sofía Zamperetti Martín

El texto original

ἐὰν ὑπὲρ δύναμιν¹¹⁷ ἀναλάβῃς τι πρόσωπον,¹¹⁸ καὶ ἐν τούτῳ ἡσχημόνησας καί, ὃ ἡδύνασο ἐκπληρῶσαι, παρέλιπες.

Nuestra traducción

Si asumieras un papel por encima de tu fortaleza, no solo actuarías equivocadamente en este, sino que también renunciarías al que hubieras podido llevar a cabo.

Comentario

Ench. 37 se presenta a modo de máxima. Por un lado, πρόσωπον (papel o rol que se desempeña) retoma la cuestión de la apariencia, la distancia entre el “ser” y el “parecer”, vinculado a la temática de *Ench. 23*. Y, por otro lado, a través de los términos δύναμις y ἡδύνασο (del verbo δύναιμι) se remite al concepto de “fortaleza” o “capacidad” presente en *Ench. 10*.

Por su parte, Seddon (2005, p. 136) relaciona *Ench. 37* con el capítulo 29 ya que en este último se plantea que debemos intentar algo solo después de considerarlo adecuadamente desde todos los ángulos. Mientras que en *Ench. 29* aparece con claridad que Epicteto se refiere a la empresa específica de la formación estoica, se trata aquí de una sentencia general, puesto que nuestras capacidades pueden fallarnos con respecto a tener éxito en cualquier papel, no solo en el de filósofo estoico.

En efecto, Epicteto enseña que, antes de emprender un camino, debemos evaluar nuestras fortalezas (δύναμιν) para llegar al objetivo de vivir de acuerdo con nuestra propia naturaleza. De otro modo, la elección de un camino errado deriva inevitablemente en que no solo terminaríamos por abandonar nuestro rol, sino que además no cumpliríamos correctamente con aquel que deseamos efectuar o satisfacer a la fuerza. En definitiva, tiene sentido evitar los papeles en los que podemos anticipar el fracaso y perseguir aquellos en los que esperamos tener éxito.

¹¹⁷ Cfr. nota 71. Este concepto, central en el capítulo, se enfatiza luego con el verbo ἡδύνασο.

¹¹⁸ Cfr. nota 34.

Entonces ¿cuál es la forma de no errar (ἡσχημόνησας)? Siguiendo a Hadot (2015, p. 117), todo ser obedece a su naturaleza, pero el “ser razonable” debe vivir según su naturaleza razonable, lo que lleva a vivir al mismo tiempo en concordancia, en armonía, con la Naturaleza universal que es la Razón universal. Como se infiere a partir del estilo de la máxima, es decir, general, es necesario comprender que, incluso si nuestras capacidades no nos permiten alcanzar la plenitud del sabio estoico, no por ello no podemos alinearnos con nuestra propia naturaleza; muy por el contrario, en palabras de Seddon (2005, p. 137), nuestra autorrealización, el mayor fin al que podemos tender, consiste en la aceptación del propio papel (πρώσωπον). Por lo tanto, independientemente de las circunstancias, debemos adaptarnos a lo que podemos, siempre acorde a nuestras capacidades.

CAPÍTULO 11

τὸ σεαυτοῦ ἡγεμονικόν (*tu propio principio rector*): *Ench.* 38

Belén Bustos y Deidamia Sofía Zamperetti Martín

El texto original

ἐν τῷ περιπατεῖν καθάπερ προσέχεις, μὴ ἐπιβῆς ἥλω ἢ στρέψῃς τὸν πόδα, οὕτω πρόσεχε, μὴ καὶ τὸ ἡγεμονικόν¹¹⁹ βλάβῃς τὸ σεαυτοῦ. καὶ τοῦτο ἐὰν ἐφ’ ἐκάστου ἔργου παραφυλάσσωμεν, ἀσφαλέστερον ἀψόμεθα τοῦ ἔργου.

Nuestra traducción

Así como en el caminar tenés cuidado de no pisar un clavo o torcerte el pie, del mismo modo tené cuidado de no dañar tu propio principio rector. Si en efecto vigiláramos esto en cada acción, emprenderíamos la acción de una manera más firme.

Comentario

En este capítulo se hace uso de una acción cotidiana (caminar) para compararla con el accionar propio del estoico que debe cuidarse de no dañar su principio rector (τὸ ἡγεμονικόν); el torcerse el pie (στρέψῃς) deviene así el equivalente físico de una desviación en el aprendizaje filosófico.¹²⁰ Y, con el verbo παραφυλάσσω (παραφυλάσσωμεν), se hace referencia a que cada situación debe ser analizada, insistiendo en la necesidad de observar con detenimiento los hechos tal cual se nos presentan.

La *stoá* ubica el ἡγεμονικόν en el corazón y se lo concibe como un “centro de comando”, “principio rector” o “facultad gobernante”, la personalidad o carácter particular del individuo. Como explica Seddon (2005, p. 137), este principio rector es la octava capacidad de la mente que emplea y hace uso de las otras siete: los cinco sentidos, el habla y la reproducción. Se atribuye al ἡγεμονικόν la facultad de centralizar los estímulos recibidos por las restantes partes de la mente, las cuales se encuentran distribuidas por el cuerpo, probablemente en analogía con

¹¹⁹ Cfr. nota 101. Retomamos la explicación en el comentario.

¹²⁰ La misma raíz verbal se registra en *Ench.* 10, ἐπιστρέφων ἐπὶ σεαυτὸν, y *Ench.* 37, ἔξω στραφῆναι, aplicados, justamente, a lo estrictamente intelectual.

el descubrimiento del sistema nervioso por parte de la medicina antigua contemporánea. En línea con la perspectiva racionalista y su énfasis en el lenguaje, este proceso funcionaría como un sistema de comunicación, en el cual los estímulos externos son transmitidos desde los sentidos al ἡγεμονικόν, que recibe, organiza e interpreta racionalmente este contenido articulado en un lenguaje común a todas las partes de la mente. No obstante, aunque impregna todo acto de la mente humana, la razón constituye solo una de las fortalezas (*Ench.* 10) del ἡγεμονικόν, junto con la representación (*phantasía*), el asentimiento (*synkatáthesis*) y la inclinación (*hormé*). De este modo, según Annas (2020, pp. 61-70), la razón no se encuentra por encima de las otras fortalezas, sino que es aquello que se involucra en todas las demás actividades.¹²¹

Rist (2010) explica que, en la obra de Epicteto tal cual nos ha llegado a través de Arriano, ἡγεμονικόν es usado de manera intercambiable con *proairesis*,¹²² siempre en referencia al carácter [moral] del hombre, del cual depende su bien (pp. 229-232). Según este autor, no existe una distinción real entre el carácter y el carácter moral, pues, en última instancia, todos los actos son en algún sentido morales; en ello, Epicteto seguiría la línea de Crisipo. Como se explica en el comentario sobre *Ench.* 1, el aporte del término *proairesis* se relaciona con el significado de “elección” (establecido por Aristóteles), de dar o negar el asentimiento a las representaciones. Entonces, nuestro carácter moral o principio rector es definido por las decisiones que tomamos; se muestra en nuestra conducta y es moldeado por nuestras decisiones previas.

Dada esta característica, *Ench.* 38 enfatiza el cuidado del principio rector con la reiteración del verbo προσέχω (προσέχεις, πρόσεχε). Al igual que el cuerpo, nuestro ἡγεμονικόν también puede ser dañado (βλάβης).¹²³ Si el ἡγεμονικόν, a causa del descuido, se vuelve vil, tanto la persona como sus actos lo serán también. De allí que la insistencia en la importancia del hábito sea expresada desde el mismo comienzo del manual, al ordenar el ejercicio permanente (μελέτα, *Ench.* 1.5) de las máximas que contiene.¹²⁴

Recordando que el estoicismo en efecto considera a las pasiones como enfermedades, entendemos por qué las imágenes de la medicina y la higiene son tan habituales en la obra. Las emociones son concebidas como movimientos abruptos de la mente que dañan al principio rector; es respecto de ellas que debe buscarse la impasibilidad (*apátheia*) y *Ench.* 38 señala la necesidad de actuar de manera “más firme” (ἀσφαλέστερον) para lograr trascender estos arrebatos. Siguiendo esta línea, se explican los conceptos relacionados con el cuidado, προσέχω y παραφυλάσσω.

En conclusión, la tarea del *prokópton* consiste en dedicarse al cuidado y el cultivo del principio rector, siendo esta la única materia de la que debe ocuparse, con el objetivo de mantenerlo

¹²¹ La única diferencia entre la razón y las otras tres capacidades del ἡγεμονικόν reside en que esta puede y debe desarrollarse; es la única capacidad que puede ser mejorada (Annas, 2020, p. 67).

¹²² Cfr. nota 30.

¹²³ A pesar de la analogía, el *prokópton* conoce a esta altura del manual que su *eudaimonía* depende del cuidado interior y no de su cuerpo. Por ello es que debe permanecer impasible ante los peligros o afecciones que transite este último, pues lo único que puede dañar su ἡγεμονικόν, y por ende su *eudaimonía*, son las pasiones.

¹²⁴ Rist (2010, pp. 24-44) refiere el ejemplo de *Dis.* 2. 18 con la metáfora de la enfermedad y el hábito: así como uno debe cuidarse de curar su cuerpo por completo luego de una enfermedad, para que no queden huellas y cicatrices, del mismo modo debemos curar nuestro principio rector practicando la virtud; pues el hecho de ceder a los vicios de las pasiones, por la fuerza del hábito, va dejándole llagas y desviándolo cada vez más del camino recto. La virtud estoica constituye un hábito de práctica diaria.

siempre de acuerdo con la naturaleza. Y, si recuperamos la idea de que es imposible conciliar el cultivo de lo interno y lo externo ya expuesta en *Ench.* 1 –así como en *Ench.* 29, donde se identifica lo interno con el ἡγεμονικόν– podemos observar cómo se desenvuelve la estructura de este manual: de las primeras máximas donde se establecían los cánones básicos, a la introducción gradual de conceptos filosóficos más abstractos.

CAPÍTULO 12

‘ἔδοξεν αὐτῷ’ (“es su opinión”): *Ench.* 42

Matías Thomas

El texto original

ὅταν σέ τις κακῶς ποιῇ ἢ κακῶς λέγῃ, μέμνησο, ὅτι καθήκειν αὐτῷ οἰόμενος ποιεῖ ἢ λέγει. οὐχ οἷόν τε οὖν ἀκολουθεῖν αὐτὸν τῷ σοὶ φαινομένῳ,¹²⁵ ἀλλὰ τῷ ἑαυτῷ, ὥστε, εἰ κακῶς φαίνεται, ἐκεῖνος βεβλάπτεται,¹²⁶ ὅσπερ καὶ ἐξηπάτηται. καὶ γὰρ τὸ ἀληθὲς συμπεπλεγμένον ἄν τις ὑπολάβῃ ψεῦδος, οὐ τὸ συμπεπλεγμένον βέβλαπται, ἀλλ’ ὁ ἐξαπατηθεῖς. ἀπὸ τούτων οὖν ὁρμώμενος¹²⁷ πρᾶως ἔξεις πρὸς τὸν λοιδοροῦντα.¹²⁸ ἐπιφθέγγου γὰρ ἐφ’ ἐκάστῳ ὅτι “ἔδοξεν¹²⁹ αὐτῷ”.

Nuestra traducción

Cuando alguien te haga mal o hable mal de vos, tenés que recordar que está haciendo, o hablando, asumiendo que le corresponde. Por lo tanto, no es posible que él siga lo que a vos se te representa, sino lo que a él; de modo que, si se le representa mal, aquel se daña –quien precisamente, por cierto, se ha engañado completamente–. Pues, en efecto, si alguien interpreta una proposición verdadera como falsa, no se daña la proposición, sino el engañado. Por esto, si te inclinás de esta manera, te vas a mantener con calma frente al criticón. Respondé cada vez: “es su opinión”.

¹²⁵ Φαίνω y φαντασία comparten la raíz, lo que explica nuestra traducción en este pasaje tanto de la forma τῷ φαινομένῳ como de φαίνεται. Cfr. nota 26.

¹²⁶ Es preciso señalar el juego de palabras en el capítulo entre los verbos φαίνω (τῷ φαινομένῳ, φαίνεται), βλάπτω (βεβλάπτεται, βέβλαπται) y ἐξαπατάω (ἐξηπάτηται, ἐξαπατηθεῖς), cuando la opinión sobre la representación es “mala” (κακῶς), esto es, propia de un ἰδιότης, de un hombre sin educación. Como puede advertirse, “dañar la mente” y “engañarse” o, lo que es peor, vivir engañado, es lo mismo. De este modo, el capítulo se vincula a través del campo semántico con *Ench.* 38 (βλάβης) y, respecto del tema, con *Ench.* 28.

¹²⁷ Esta forma de participio comparte raíz con el sustantivo ὁρμή. Por su trascendencia en los usos de Epicteto transmitidos por Arriano, marcamos esta correspondencia en la traducción. Cfr. nota 15.

¹²⁸ Creemos que la traducción por “criticón” refleja en un registro coloquial la posición de ese otro no instruido con el que siempre debe enfrentarse y ante el cual debe mantenerse firme el *prokópton*. En este caso se refiere a la persona, pero en otros capítulos de los seleccionados solo se mencionan sus acciones, que resultan siempre un desafío ante el cual hay que ejercitar lo aprendido: λοιδορία (*Ench.* 10); ἐὰν λοιδορήσῃταί σοι (*Ench.* 28).

¹²⁹ Como se ha señalado en el Capítulo 7 de este libro dedicado a *Ench.* 23, aquí también se destaca la importancia de poner en palabras el juicio valorativo y de llevar a cabo un uso correcto del lenguaje. En este acto enunciativo, además, puede verse que subyace la raíz de δόγμα. Cfr. nota 18.

Comentario

La posición del *prokópton* estoico frente a la percepción que otros tienen de él, así como el trato que recibe de ellos, son dos temas recurrentes en el *Manual*: es abordado en *Ench.* 4, 13, 20, 23, 33 y 35, y desarrollado en profundidad en *Ench.* 22 y 24 (Seddon, 2005, p. 144).

Como se analizó, *Ench.* 23 presenta una posición radicalmente opuesta a la opinión “exterior” o “de afuera” (*éxo*), mediante la cual el iniciado es capaz de “destruir” (*apólesas*) su propia dirección. En comparación, *Ench.* 42 trata el mismo tópico en términos menos taxativos, no desde la propia perspectiva sino contemplando el proceso mental de los otros: no es posible que alguien que nos daña haya actuado sino de acuerdo a su propia representación, la cual somos incapaces de controlar. En este aspecto, ambos capítulos funcionan como una propuesta doble: por un lado, el filósofo es incapaz de controlar la percepción, la opinión y el accionar de los otros; por el otro, no solo es capaz, sino que está obligado moralmente a controlar su propia opinión y su propio accionar, a fin de tomar las riendas de su “plan de vida” o “dirección” (*énstasin*).¹³⁰

Al mismo tiempo, esta distinción en el control sobre lo propio y lo ajeno está condensada en el enunciado final ἔδοξεν αὐτῷ (“es su opinión”), que es un antecedente para *Ench.* 45, donde se propone un rechazo a los prejuicios que el *prokópton* puede haber tomado de otros, para que no influyan en la propia opinión.

Desde el punto de vista lingüístico, el pasaje presenta un vocabulario relativamente transparente, en consonancia con el resto del texto, que destila y resume discusiones filosóficas profundas presentes en *Disertaciones*. No obstante, una palabra en particular se destaca por su oscuridad: συμπεπλεγμένον.

De acuerdo con el diccionario LSJ, el verbo συμπλέκω, “entrelazar”, es utilizado con sentido metafórico en textos filosóficos más comúnmente que su raíz πλέκω, “trenzar, enlazar”. Un primer antecedente probablemente sea Platón, quien utiliza el verbo en la voz activa para cuestiones físicas (*Plt.* 309b, *Ti.* 80c), pero también lógico-lingüísticas (*Soph.* 262d, *Tth.* 202b). La forma de participio perfecto pasivo sustantivado que aparece en este pasaje, por el contrario, es sumamente rara en los autores clásicos y helenísticos, con una excepción significativa: de acuerdo con Diógenes Laercio, Crisipo había titulado su novena obra sobre lógica *Περὶ τοῦ συμπεπλεγμένου*, traducido como “sobre los juicios complejos” (Hicks, 1925), “sobre las proposiciones copulativas” (Campos Daroca, 2006) o “sobre las proposiciones complejas” (Mensch, 2018).

La intermitencia del participio parece apuntar a un uso especializado y refinado, restringido quizás a la filosofía estoica posterior a Crisipo. Y esta opinión parece haber sido compartida también por lectores de la antigüedad: trescientos cincuenta años más tarde, el término vuelve a aparecer en un apunte de Aulo Gelio. El autor, queriendo interiorizarse en “los estudios dialécticos” (*disciplinas dialecticas*), decide, en *Noctes Atticae* 16. 8, buscar en la obra de Cicerón y Varrón las definiciones de sus términos más oscuros. Este pasaje es notable también por ser

¹³⁰ Cfr. nota 76.

el más extenso de los comentarios sobre los libros perdidos de *De lingua latina*, obra monumental de Varrón sobre distintos tópicos gramaticales, escrita durante el primer siglo a. C. Gracias a este pasaje de Aulo Gelio, sabemos que el libro 16 de *Ling.* trataba sobre las proposiciones lógicas (*proloquia*); podemos saber, también, que los latinos llamaban *proloquium coniunctum* o *proloquium copulatum* a aquello que los griegos habían nombrado ὁξίωμα συμπεπλεγμένον o proposición conjuntiva.

En la lógica estoica, procede a explicar Gelio, “si en toda una proposición conjuntiva una sola cosa es mentira, aunque las demás sean verdaderas, se dice que la totalidad es mentira” (*Aul. Gell.* 16.8). Propone como ejemplo el enunciado “Publio Escipión, hijo de Paulo, fue dos veces cónsul y celebró el triunfo y desempeñó la censura y fue colega de Lucio Mummio” (*Aul. Gell.* 16.8). En esta oración, cada una de sus partes es verdadera, por lo tanto el enunciado es verdad.

El comentario de Aulo Gelio sobre un término tan esporádico y tan preciso como συμπεπλεγμένον enriquece, sin duda, la lectura de este pasaje. El contexto de uso en el que aparece en el *Manual*, por un lado, compara la proposición lógica con el *prokópton*, ambos objetos potenciales de la malinterpretación; por el otro, al igual que con una proposición conjuntiva, el juicio errado sobre una sola de las partes altera el juicio entero sobre la personalidad del *prokópton*, siendo el único afectado quien posee ese juicio errado.

Creemos, no obstante, que esto revela algo más sobre el proyecto del *Manual* en su totalidad. Consideremos momentáneamente la experiencia de lectura de este capítulo teniendo en cuenta que συμπεπλεγμένον no figura en ningún diccionario y volvamos a la frase: “si alguien interpreta un συμπεπλεγμένον verdadero como falso, no se daña el συμπεπλεγμένον, sino el engañado.” Para quien no ha leído a Aulo Gelio y su explicación única, el término oscuro puede introducir algún ruido en la lectura, pero sin afectar la comprensión del mensaje general; el lector podría intuir, incluso, parte del significado de συμπεπλεγμένον. Este intercalado de terminología especializada en mensajes fácilmente asimilables es recurrente en el *Manual* y es un gesto de su intención divulgadora, una invitación consciente a la filosofía estoica. En otras palabras, el *Manual* demuestra aquí como en toda su extensión no ser un resumen, sino un verdadero texto de divulgación.

CAPÍTULO 13

πρὶν διαγνῶναι τὸ δόγμα... (*antes de determinar una opinión...*): *Ench. 45*

El texto original

λούεταί τις ταχέως· μὴ εἴπῃς ὅτι ‘κακῶς’, ἀλλ’ ὅτι ‘ταχέως’. πίνει τις πολὺν οἶνον· μὴ εἴπῃς ὅτι ‘κακῶς’, ἀλλ’ ὅτι ‘πολύν’. πρὶν ἢ γὰρ διαγνῶναι τὸ δόγμα, πόθεν οἶσθα εἰ κακῶς; οὕτως οὐ συμβήσεται σοι ἄλλων μὲν φαντασίας καταληπτικὰς¹³¹ λαμβάνειν, ἄλλοις δὲ συγκατατίθεσθαι.¹³²

Nuestra traducción

Alguien se baña deprisa; no digas que “se baña mal”, sino “deprisa”. Alguien bebe mucho vino; no digas que “bebe mal”, sino que “mucho”. Pues antes de determinar la opinión, ¿a partir de qué sabés si está mal? Así no te encontrarás, por un lado, tomando algunas representaciones ajenas como convincentes y, por el otro, aceptando otras.

Tu comentario

.....

.....

.....

.....

.....

.....

¹³¹ Seddon (2005, p. 149) traduce el término como “convincing” y explica que también puede ser traducida por “cognitive”, debido a que, siguiendo a *Diog. Laert.* 7. 46, de las φαντασῖαι, una es cognitiva y la otra, incognitiva. La cognitiva, que según los estoicos es el criterio de las cosas, es aquella que surge de lo que es y se imprime exactamente de acuerdo con lo que es.

¹³² Cfr. Introducción, “Conceptos clave”.

[illegible]

TERCERA PARTE

La actualidad del estoicismo

Víctor Adrián Guzzo

Frente a los grandes sistemas filosóficos representados por Platón y Aristóteles, que asociaban la búsqueda de la sabiduría a un modo de vida contemplativo originado en el ocio, el estoicismo, heredero de la tradición cínica y fiel al pensamiento socrático, afirmaba que la filosofía es un saber eminentemente práctico que permite lograr una vida feliz.

Cuenta Diógenes Laercio que ya en la antigüedad las escuelas cínica y estoica eran concebidas no como una doctrina filosófica sino simplemente como un modo de vida (Diog. Laert. 4.103). Si a este dato le agregamos que durante mucho tiempo se vieron en el estoicismo no más que ideas del cristianismo,¹³³ y que –a excepción de Séneca y Marco Aurelio– lamentablemente contamos con fuentes de segunda mano para poder reconstruir su pensamiento, podemos comprender por qué a lo largo de la historia a esta escuela se la ha considerado como una corriente filosófica menor. Debieron pasar muchos años para que sus ideas fueran recuperadas y valoradas, y fue gracias a pensadores como Michel Foucault, Pierre Hadot, Martha Nussbaum, Jacques Lacan y Gilles Deleuze, que muchos conceptos estoicos han sido rehabilitados en el análisis de nuestro presente.

Cabe reflexionar, entonces, acerca del rebrote de la filosofía estoica y del registro de muchas de sus ideas en libros recientes de divulgación filosófica, en las redes sociales y en disciplinas que podríamos englobar dentro de la categoría de “terapias alternativas”. Si bien la transposición del estoicismo que se realiza por parte del mercado editorial con el objetivo de que llegue a un público común, en la mayoría de los casos, simplifica sus conceptos y principios, es interesante preguntarnos por qué las ideas de estos filósofos que vivieron miles de años atrás pueden ser refuncionalizadas con tanta fuerza en un presente tan distinto, demostrando que el pensamiento clásico, que para muchos es algo viejo y distante, nos resulta en muchos casos absolutamente familiar y útil para reflexionar sobre nuestra existencia.

Creemos que fundamentalmente son dos los contextos de recepción de las ideas estoicas en la actualidad. El primero de ellos está relacionado al ámbito del psicoanálisis y las psicoterapias; el segundo, asociado a problemas pertenecientes al campo de la ética, la filosofía política y la filosofía del derecho. Para organizar la exposición utilizaremos términos de la propia escuela

¹³³ Un pasaje interesante sobre el cruce entre estoicismo y cristianismo puede leerse en *Hch.* 17, 16-34, pasaje bíblico que narra el discurso que frente a filósofos estoicos y epicúreos Pablo de Tarso ofreció en el Areópago de Atenas. Mondolfo explica que, durante mucho tiempo, a Séneca más que como un filósofo estoico se lo interpretó como un pensador ecléctico afín a la filosofía cristiana. Esta relación estuvo originada en un supuesto contacto epistolar que el filósofo había tenido con el Apóstol San Pablo. Más allá de esta hipótesis, es innegable que los años que vivió Séneca estuvieron totalmente influenciados por el pensar religioso. El inicio de la era cristiana, según Mondolfo, coincidió con una creciente difusión de la exigencia religiosa, o sea, con el pasaje de un desarrollo espiritual, que buscaba la felicidad en la vida presente, a un desarrollo espiritual que buscaba la felicidad en una vida posterior y en la salvación del alma. De este modo, las relaciones del hombre con el mundo y con sus pares comenzaron a modificarse por la relación del hombre con Dios. Esta inquietud religiosa responde a los contactos que la conquista romana había tenido también con el mundo oriental: los cultos a Osiris e Isis, el monoteísmo hebreo, la cultura persa de Mitra, el cristianismo pagano, la astrología, la magia, los inicios de la alquimia, la demonología, etc., sincretismo que generó un nuevo clima de época en el cual la filosofía deviene en una respuesta a las exigencias de la salvación (Mondolfo, 2003, p. 205).

estoica. Al primer contexto de recepción lo denominaremos “estoicismo y *cuidado de sí*”, porque apunta a una búsqueda de sentido y bienestar individual. El segundo, asociado a una dimensión ético-política, lo denominaremos “estoicismo y *cuidado del otro*”.

Estoicismo y *cuidado de sí*

Como dijimos, el primer contexto de recepción puede estar ubicado –en un sentido amplio– dentro del campo de estudio de la psicología. Llamativamente las ideas estoicas no solo fueron retomadas por la tradición psicoanalítica, sino también por una serie de terapias psicológicas basadas en pruebas científicas como la “Logoterapia” de Viktor Frankl y la “Terapia Racional Emotiva” de Albert Ellis (Pigliucci, 2023, p. 16). No profundizaremos en estas teorías, sino que mencionaremos algunas posibles relaciones que presentan con el estoicismo.

Viktor Frankl (1905-1997), formado en psiquiatría y reconocido profesor en la Viena de los años ‘40, propone el método logoterapéutico como una alternativa a los aportes de una de las autoridades intelectuales más importante del momento: Sigmund Freud. A diferencia del psicoanálisis, la logoterapia no es un método introspectivo, es decir, el paciente no se acuesta en un diván y narra libremente experiencias vividas, sino que presta atención a su presente para proyectar un futuro con sentido. La logoterapia, entonces, obliga al consultante a enfrentarse con el sentido de su vida y a confrontar luego su conducta con ese sentido. Según Frankl, la fuerza que motiva la vida humana no es la *voluntad de placer* y la satisfacción de deseos como afirmaba el psicoanálisis freudiano, sino la *voluntad de sentido*, entendida como la lucha por darle un sentido a la propia vida (Frankl, 2022, p. 126).

Lógos, término que Frankl toma del griego y que utiliza para denominar su método, no es entendido por él únicamente como “sentido” o “significado” sino fundamentalmente como “propósito”. Hallar el sentido de la vida, encontrar un propósito que nos estimule a seguir viviendo es una tarea desafiante porque exige cambios en nuestra propia existencia, ya que el sentido de la vida no proviene de la existencia propia, sino que se presenta frente a cada uno de nosotros bajo circunstancias y experiencias concretas que no elegimos vivir. Por este motivo, la logoterapia afirma que: “el ser humano no inventa el sentido de su vida, sino que lo descubre frente a situaciones de frustración existencial, que son necesarias para activar en la conciencia el logos oculto de la existencia” (Frankl, 2022, p. 132).

La frustración existencial o el vacío de sentido es algo que acontece de manera natural en la condición humana; no es una patología o una enfermedad, sino que se relaciona con una búsqueda espiritual que se manifiesta en situaciones límite. Esta sensación es definida como “tensión necesaria”, ya que, al manifestarse deviene en una posibilidad para que proyectemos un futuro distinto. Al igual que Epicteto, quien en su *Manual* nos sugiere analizar nuestras representaciones (*phantasíai*) para dirigir correctamente la acción (*Ench.* 1, 5 y 10), Frankl sostiene que el valor de una acción no reside en resignarse o evadir el sufrimiento, sino en la actitud que frente

a él se tenga y en la capacidad de soportarlo (Frankl, 2022, p. 140). La metodología logoterapéutica, tal como lo hacían los estoicos antiguos, propone prácticas específicas para hallar el sentido o propósito existencial. Conceptos como *de-reflexión e intención paradójica* pueden asociarse con el principio estoico de la predecisión (*proairesis*)¹³⁴ dado que se presentan como ejercicios conductuales concretos para que el paciente se enfrente de manera consciente a lo que teme y recodifique así su atención al objeto específico que representa el problema que lo angustia (Frankl, 2022, pp. 149-150).

Albert Ellis (1913-2007), Licenciado en Psicología por la Universidad de Columbia en 1943 y doctorado en Filosofía en 1947, crea la Terapia Racional Emotiva luego de haberse dedicado durante diez años a la terapia de orientación psicoanalítica. Su alternativa terapéutica se originó en el intento de reformular el psicoanálisis, debido a que consideraba que el proceder de esta escuela se ejercía de un modo acientífico. Es importante mencionar también que en un momento de su vida y frente a diversos problemas físicos y emocionales que le tocaron enfrentar, se refugió en lo que él denomina “filosofía de la felicidad”, pero particularmente en la lectura de los estoicos Epicteto y Marco Aurelio, encontrando en ellos conceptos importantes que son tomados en la creación de su teoría (Ellis, 1990, pp. 19-20).

La Terapia Racional Emotiva se presenta, entonces, como “un sistema destinado a ayudar a la gente a vivir más tiempo, minimizando sus problemas emocionales y sus conductas contraproducentes para que logren vivir una existencia feliz” (Ellis, 1990, p. 22). Ellis entiende la felicidad como una “meta”, sin embargo, para poder lograrla es necesario que el sujeto con la ayuda del psicoterapeuta establezca “submetas” que le permitan pensar más racionalmente, sentir de forma más apropiada y actuar de un modo eficaz, actitudes que facilitan el logro de la “meta” más importante que es la felicidad.

Ellis define la racionalidad como “el sentimiento apropiado y la conducta funcional en términos de aquellas metas básicas” (Ellis, 1990, p. 23). El análisis racional se propone lograr en la mente del sujeto “pensamientos racionales” con el objetivo de que seamos conscientes de nuestras “creencias irracionales”, las que se caracterizan por ser limitantes que generan conductas contraproducentes al interferir y alejarnos de la meta primaria. Establecer “submetas”, entonces, ayuda en el desarrollo de actitudes importantes que conducen, en efecto, a la meta fundamental, es decir, a una vida feliz. Algunas de estas actitudes que podemos relacionar con el estoicismo son:

Interés en sí mismo e interés social: Para Ellis, las personas emocionalmente sanas por lo general ponen sus intereses por encima de los intereses ajenos, es decir, es bueno preocuparse por los demás siempre y cuando no lo hagamos en un sentido absoluto. El interés social también es en algún punto individual, ya que, si bien el ser humano disfruta de estar en grupo, en esas instancias busca siempre un beneficio propio; sin embargo, para crear un mundo en el que podamos vivir de manera confortable y feliz, es importante actuar moralmente bien respetando y

¹³⁴ Cfr. nota 30.

protegiendo los derechos de los demás. El logro de la meta primaria, entonces, implica un compromiso con el otro. Esta primera actitud puede ser un paralelo de las ideas estoicas de *cuidado de sí* y *cuidado del otro*.

Dirección propia: Ellis cree que las personas sanas asumen la responsabilidad de su propia vida mientras se relacionan cooperativamente con los demás. Esta segunda actitud también puede relacionarse con el primer ejercicio que aparece en el *Manual* de Epicteto. Discernir qué cosas dependen de mí implica desarrollar una actitud responsable frente a la vida.

Pensamiento científico: Ellis cree que los seres emocionalmente sanos tienden a ser más objetivos y racionales que aquellos que no lo son. Una persona emocionalmente sana no solo es capaz de sentir profundamente, sino que actúa convenientemente ya que tiende a regular sus emociones y acciones mediante la reflexión sobre sí misma. Esta afirmación se puede asociar con la idea estoica que sugiere *analizar las representaciones*. En *Ench.* 5, Epicteto explica que los seres humanos no le tememos a las cosas sino a lo que imaginamos de ellas, por lo tanto, analizar si lo que nos representamos es real (racional) o simplemente producto de la imaginación es la clave para dirigir la acción y lograr el buen vivir.

Aceptación de la incertidumbre: Ellis nos explica que las personas sanas por lo general aceptan la idea de que vivimos en un mundo de probabilidad y azar donde no hay certezas absolutas. “No busques que los sucesos resulten como querés sino queré los sucesos como resultan y fluirás bien”, nos enseña Epicteto en *Ench.* 8. Aceptar, entonces, el curso de la vida es fundamental porque permite distanciarnos de los asuntos que nos molestan con el fin de re-posicionarnos frente a esos eventos no elegidos, para adecuar de este modo nuestra razón, nuestras opiniones y nuestras acciones a aquellas cosas que están “en nuestras manos”. El sabio estoico no acepta en silencio el destino, lo que acepta son las circunstancias que la vida impone comprendiendo que las cosas no siempre suceden como queremos. Analizar las representaciones es, entonces, ejercitarse también en la capacidad de previsión, para pensar finalmente cuál es el modo más adecuado para actuar (*Ench.* 35 y 38).

El psicoanálisis lacaniano también se ha nutrido de algunas ideas estoicas en el desarrollo de su teoría. Jacques Lacan (1901-1981), psiquiatra y psicoanalista francés, interpretó la psicología freudiana a la luz de otras disciplinas como la filosofía y la lingüística estructural. La afirmación lacaniana de que “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”, lo llevó a estudiar la teoría lingüística de Ferdinand de Saussure quien definía al signo como la relación entre un significado y un significante. Sin embargo, en un breve texto titulado *Radiofonía*, Lacan afirma que: “debemos hacer justicia y reconocer que fueron los estoicos los primeros en hacer aquella distinción”, y en hablar también de un término que será fundamental dentro de su propuesta: la noción de “incorporal” (Lacan, 1993, p. 11).

En el estoicismo antiguo, el estudio de la voz y del lenguaje era central dentro de la investigación dialéctica. Diógenes de Babilonia, Arquedemo, Antígono y Crisipo aparentemente investigaron este problema en tratados sobre *Física* y en obras tituladas *Manual sobre la voz* y *La voz* que lamentablemente hoy se encuentran perdidas. Según Diógenes Laercio, en el análisis del lenguaje los estoicos fueron los primeros en distinguir la *dicción* o *habla* (*léxis*) de la *frase* (*lógos*) y en afirmar que “la frase es siempre un significativo, mientras que la dicción (*lo dicho*) puede carecer de sentido” (Diog. Laert. 7. 55-57). Es decir, la voz, entendida como cuerpo, pronuncia sonidos y dice cosas (*légein*) que para los estoicos no son más que enunciados o significados incorpóreos (*lektón*).

Recordemos que la realidad para el estoicismo está constituida por cuerpos (*sómata*) de los cuales unos son activos y otros pasivos, ya que algunos cuerpos sufren el cambio mientras que otros lo generan (Diog. Laert. 7.134 y Aecio, 1. 3. 25). Lo llamativo es que para los estoicos un cuerpo es siempre causa para otro cuerpo, es decir, si yo me corto un dedo mientras cocino la cena para esta noche, en efecto, mi piel quedará cortada, tendrá una herida; sin embargo “cortada” no es una propiedad de la piel, sino por el contrario el efecto que produjo un cuerpo sobre otro cuerpo. El cuchillo, que es un cuerpo, es causa para la piel que también es otro cuerpo; pero causa de qué, de que un efecto se produzca: la piel cortada. De esta manera, “cortada”, que para los estoicos es un *significado* o *lo dicho*, no es una propiedad, sino un atributo nuevo en el cuerpo, y este atributo o efecto a su vez es *incorporal* (*asómatos*), ya que no existe como cuerpo sino como acontecimiento. De esta manera, podemos comprender por qué para los estoicos los significados son incorpóreos y los significantes muchas veces pueden carecer de sentido. Como dijimos, para Lacan el inconsciente se comporta como un lenguaje, y aunque el lenguaje no sea un cuerpo, moviliza al cuerpo, lo atraviesa y lo sujeta simbólicamente. De este modo, nociones como *lektón* y *asómatos* han sido útiles para pensar hoy conceptos como deseo o falta, síntoma y significativo vacío.

Estoicismo y *cuidado del otro*

El segundo contexto de recepción está relacionado con la dimensión ético-política que caracteriza a la filosofía estoica. Los períodos históricos en los que, por un lado, surge el estoicismo griego y, por el otro, se desarrolla el estoicismo romano están caracterizados por procesos de guerra, colonización y conquista que pusieron en crisis las ideas de *pólis* (Grecia) y de Imperio (Roma). Posiblemente la condición social de estos filósofos –esclavos, mendigos y extranjeros– explica la defensa que hacen del cosmopolitismo, concepto que concibe al ser humano como “ciudadano del mundo”. Aunque esta idea se desarrolla dentro de la doctrina estoica, ya había sido formulada por los cínicos Crates y Diógenes de Sinope (Diog. Laert. 6. 63).

Dentro del pensamiento contemporáneo, la filósofa Martha Nussbaum retoma la noción de cosmopolitismo para desarrollar su propuesta ético-política. Ella explica que, si bien esta idea en sus inicios puede interpretarse como una invitación al exilio y a la separación de la vida social y

la comunidad del patriotismo –como puede ser el caso del cinismo–, los filósofos estoicos afirmaban que el lugar donde se nace no es más que un accidente, y que por lo tanto, “no debemos permitir que las diferencias de nacionalidad, de clase, de pertenencia étnica o incluso de género erijan fronteras entre nosotros y ante nuestros semejantes” (Nussbaum, 1999, p. 18).

Para Nussbaum, el cosmopolitismo estoico no pretende crear un Estado mundial y abolir formas de gobierno nacionales y locales, sino desarrollar una actitud que esté comprometida y sea fiel no a los poderes transitorios y a sus distintas formas de gobierno, sino a una comunidad moral formada por la comunidad de todos los seres humanos. En este sentido, creemos que la ética estoica puede ser pensada como una especie de universalismo ético –según puede advertirse a partir de pasajes atribuidos a Epicteto como *Ench.* 26–, en el que la razón, elemento rector del ser humano, debe ajustarse a ciertos principios morales, como por ejemplo los derechos humanos, que al ser universales están por encima de las particularidades que nos diferencian.

Hierocles, un filósofo estoico del siglo II, postulaba un ejercicio para que comprendamos el significado del cosmopolitismo y nos comprometamos con él.¹³⁵ El ejercicio consiste en imaginarnos adentro de un círculo concéntrico. En el primer círculo estaríamos cada uno de nosotros; en el segundo nuestra familia y amigos cercanos; en el tercero los diferentes grupos sociales que conforman una comunidad; en el cuarto todos los ciudadanos; y en el último círculo, el más grande y el que contiene a todos los otros, debemos imaginarnos a la humanidad entera. Este ejercicio, explica Nussbaum, no apunta a abandonar nuestros afectos e identificaciones personales, sino a lograr que todos los seres humanos nos resulten tan cercanos como nuestros conciudadanos y nuestros seres queridos. La familiarización con el otro implica el *cuidado del otro*, es decir, el compromiso de construir una comunidad de diálogo caracterizada por la tolerancia, el respeto y la hospitalidad, donde las decisiones políticas que se tomen tengan en cuenta el círculo más amplio: la humanidad.

Reflexión final

En estas páginas hemos mencionado algunas características de la filosofía estoica y su relación con el pensamiento contemporáneo. Al igual que los tiempos que corren, cada una de las épocas en las que vivieron no solo los distintos representantes del estoicismo antiguo sino también sus seguidores, fueron períodos convulsionados y complejos de la historia. Si nos detenemos, por ejemplo, en Viktor Frankl, la creación de la logoterapia y su idea de búsqueda del sentido como proyecto esencial en la vida está totalmente relacionada con las vivencias que él sufrió en carne propia en diferentes campos de concentración nazi.

¹³⁵ Según Pigliucci, Hierocles propone este ejercicio dentro de un texto titulado *Elementos de ética* del que solo contamos con fragmentos (2023, pp. 64-65).

El estoicismo como filosofía práctica nos enseña que todas las personas tenemos derecho a vivir una vida digna. Sin embargo, lograrlo depende de una entrega personal que exige una ejercitación comprometida y una autoevaluación constante que dirijan la acción moral. Quizás esto explique por qué en los últimos años hubo una recuperación tan grande de esta filosofía. La crisis económica y política que atraviesa el mundo, la falta de recursos naturales, la inteligencia artificial que se desarrolla a pasos agigantados y domina cada vez más la vida humana y las relaciones sociales, la falta de atención en uno mismo, originada en la sobreestimulación digital y en la búsqueda de entretenimiento –que no solo sufren los niños y niñas sino los adultos que debemos responsabilizarnos por ellos–, la desvalorización de la educación y de sus instituciones, la condición inhumana en la que viven muchos refugiados que escapan de la guerra, las deportaciones masivas, etc., indican que vivimos en un mundo cada vez más difícil de comprender. Por este motivo, el estoicismo que circula y se consume hoy puede ser leído como una filosofía que, al estar centrada en la búsqueda del buen vivir o felicidad, nos resulte útil y cercana para transitar por los complejos caminos que nuestro presente impone, y lograr así una especie de “salida” o “salvación individual”.

Recordemos que los seres humanos para los estoicos somos “seres racionales capaces de teoría y acción” (Diog. Laert. 7.130). Sería interesante que, de cara a este futuro distópico que se viene, apliquemos el principio del discernimiento¹³⁶ no en términos individuales sino en términos cosmopolitas. Frente al “qué depende mí”, es necesario que pensemos “qué depende de nosotros como humanidad”; o sea, dialogar y decidir acciones conjuntas basadas en principios morales que permitan proyectar un mundo más tolerante, más hospitalario y más justo. Así como nos resultan tan familiares las anécdotas y ejercicios que los estoicos proponen, sería maravilloso que también nos resulte cotidiana la siguiente reflexión del maestro de Zenón de Citio, el cínico Crates:

“No es mi patria una sola torre, ni un tejado, más toda la tierra me sirve de ciudadela y de morada dispuesta a cobijarme” (Diog. Laert. 6. 98).

¹³⁶ Cfr. Introducción, “Conceptos clave”.

APÉNDICE

Catálogo de frases

María del Pilar Fernández Deagustini

¿Qué máxima quisieras recordar tener a mano siempre para vivir mejor?

Este catálogo de frases está extraído de los capítulos trabajados. Colocamos la traducción para que puedas repasarlas y, además, la referencia al capítulo correspondiente para que, si es necesario, vuelvas a él. Algunas frases presentan mínimas variantes para poder ser leídas como máximas.

Como señalamos en el prólogo, el camino de la filosofía en la Antigüedad era primordialmente masculino y en ese género está escrito el *Manual*. Sin embargo, hoy la filosofía es para todxs. Para que hagas la frase tuya consignamos alternativas de género en griego.

Ench. 1

“οὐδὲν πρὸς ἐμέ”

“Nada que ver conmigo”

Ench. 2

ἔκκλινε τὰ παρὰ φύσιν τῶν ἐπὶ σοί

Rechazá las cosas que no son acordes con la naturaleza

μόνῳ τῷ ὁρμᾶν καὶ ἀφορμᾶν χρῶ

Solo servite del impulso y la repulsión

Ench. 5

οὐδὲν δεινόν, ἀλλὰ τὸ δόγμα τὸ περὶ τῶν πραγμάτων

No hay nada terrible, sino el juicio sobre las cosas

μηδέποτε ἄλλον αἰτιώμεθα, ἀλλὰ ἑαυτούς

Nunca culpemos a otros, sino a nosotrxs mismxs

Ench. 8

θέλε τὰ γινόμενα ὡς γίνεται καὶ εὐροήσεις
Queré los sucesos como suceden y vas a fluir

Ench. 10

ἐπίστρεφε ἐπὶ σεαυτόν
Volvéte a vos mismx

///σεαυτήν/// σεαυτό

ζήτηι τίνα δύναμιν ἔχεις
Buscá qué fortaleza tenés

εὕρησον ἐγκράτειαν, καρτερίαν καὶ ἀνεξικακίαν
Encontrá el autocontrol, la paciencia y la resistencia

Ench. 23

μὴ στρέφε ἔξω
No te desvíes a las cosas exteriores

μὴ ἀπόλεσον τὴν ἔνστασιν
No pierdas la dirección

ἄρκοῦ ἐν παντὶ τῷ εἶναι φιλόσοφος
Te debe bastar ser filósofx en todo momento

σαυτῷ φαίνου καὶ ἰκανὸς ἔση
Mostrátelo a vos mismx y va a ser suficiente

///σαυτῇ

Ench. 26

ἡ φύσις ἐστὶν ἐν οἷς οὐ διαφερόμεθα πρὸς ἀλλήλους
La naturaleza (humana) está en lo que no diferimos unos de otros

Ench. 28

μὴ ἐπίστρεφε τὴν γνώμην τὴν σεαυτοῦ τῷ τυχόντι
No entregues tu propia facultad de conocer a cualquiera

Ench. 37

μὴ ἀνάλαβε τι πρόσωπον ὑπὲρ δύναμιν
No asumas un papel por encima de tu fortaleza

Ench. 38

πρόσεχε μὴ τὸ σεαυτοῦ ἡγεμονικὸν βλάβῃς
Cuidate de no dañar tu principio rector

Ench. 42

“ἔδοξεν αὐτῷ”
“Es su opinión”

Ench. 45

πρὶν διαγνῶναι τὸ δόγμα, πόθεν ὄρα
Antes de determinar tu juicio, sabé a partir de qué

ANEXO

Preparación del texto: *Ench. 29*

María del Pilar Fernández Deagustini

En este Anexo se encuentra el material necesario para que puedas experimentar la compleja tarea de traducir un capítulo del *Encheiridion*. Con este propósito en vista, el texto griego original que se consigna en el Capítulo 9 aparece organizado en oraciones numeradas, es decir, según la mínima unidad de análisis textual, de manera de facilitarte la comprensión de las referencias. Fundamentalmente, se ha procurado controlar la ayuda, de manera de no frustrar tus expectativas al consultar el vocabulario, para que puedas pensar una solución adecuada con herramientas propias. De este modo, por ejemplo, se advierte sobre las formas verbales que pueden ofrecer cierto grado de dificultad, aunque se evita deliberadamente la información sobre algunos de sus accidentes más evidentes, como la persona, el número y la voz, con el objetivo de que puedas descubrirlos y poner a prueba tus conocimientos. Asimismo, se indican, incluso se repiten, datos sencillos al solo efecto de evitar complicaciones o de insistir en cuestiones elementales, por ejemplo, aquellos casos en los que los verbos son deponentes, para que se reconozcan como tales a partir de la enunciación. También se señalan todos los regímenes preposicionales para que se pueda completar la tarea sin necesidad de recurrir al diccionario o se esté en condiciones de ejercitar el análisis en clase, sin estar necesariamente orientado por un docente. Por otro lado, se indican con asterisco (*) aquellos pocos casos en los que podrías necesitar de mayor guía para resolver el texto. Efectivamente, en estos casos no deberías preocuparte si te cuesta analizar y traducir, ya que presentan un grado de dificultad un poco mayor.

29 [1]

(1)

ἕκαστος, η, ον: *cada*.

ἔργον, ου (τό): *acción, empresa*.

σκοπεῖ, de σκοπέω: *observar, examinar*. Imperativo Presente.

καθηγούμενα, de καθηγέομαι: *ir adelante*. Aquí, *anteceder*.

ἀκόλουθος, ον: aquí, *que es consecuente*.

αὐτός, ή, ό: adjetivo que se usa en los casos genitivo, dativo y acusativo con el valor de pronombre personal de tercera persona.

οὕτω/ς: adverbio. Aquí, *entonces solamente*.

ἔρχου, de ἔρχομαι: *ir*. Imperativo Presente.

(2)

(*) εἰ: conjunción que introduce, en este caso, una prótasis condicional. Se traduce como *si*.

μή: adverbio de negación. Se emplea en lugar de οὐ (sentido neutral) ante diversos modos verbales para indicar prohibición o deseos negativos, detrás de ciertas conjunciones y, en general, en todos aquellos casos en que la negación está subordinada a una duda. Presenta un sentido subjetivo.

πρῶτος, η, ον: *primero*. Aquí, la forma femenina se emplea como adverbio, denotando prioridad, con el sentido de *en un principio*.

προθύμως: adverbio, *con entusiasmo*.

ἔξεις, de ἔκω: *llegar*. Indicativo Futuro.

ὅστε, ἥτε, ὅτε: pronombre relativo. El plural neutro se usa como conjunción, traducible como *puesto que*.

μηδείς, μηδεμία, μηδέν: adjetivo y pronombre indefinido, formado por el adverbio de negación μή y el adjetivo numeral εἷς, μία, ἓν, *uno*. *Ninguno, nadie, nada*.

ἐξῆς: adverbio, *a continuación*. Aquí, el adverbio está sustantivado por el artículo τῶν.

έντεθυμημένος, de ένθυμοῦμαι: *pensar*. Participio Perfecto.

ὔστερος, α, ον: *posterior*. La forma neutra singular se usa como adverbio, con el sentido de *más tarde, después*.

ἀναφανέντων, de ἀναφαίνω: *revelar*.

δυσχερής, ές: *difícil*.

τις, τι: adjetivo/ pronombre indefinido, *algún*.

αἰσχρῶς: adverbio, *vergonzosamente*.

ἀποστήση, de ἀφίστημι: *retirarse*. Indicativo Futuro.

29 [2]

(1)

θέλεις, de θέλω: *querer*.

Όλύμπια, ὦν (τά): *juegos olímpicos*.

νικῆσαι, de νικάω: *ganar, vencer*.

(2)

κάγώ: crasis entre el adverbio καί (aquí, *incluso* –yo también lo quiero– o *también*) y el pronombre personal de primera persona en nominativo singular, ἐγώ.

νή τοὺς θεοὺς: fórmula tradicional de juramento, *por los dioses*.

κομψός, ή, όν: *distinguido*. Tiene el sentido de ser algo bien reputado, importante.

γάρ: conjunción, *pues*.

(3)

σκοπέι, de σκοπέω: cfr. 29 [1] (1) Imperativo Presente.

καθηγούμενα, de καθηγέομαι: cfr. 29 [1] (1)

ἀκόλουθος, ον: cfr. 29 [1] (1)

οὕτως: cfr. 29 [1] (1)

ἄππου, de ἄπτω: aquí, *emprender*. Imperativo Presente.

ἔργον, ου (τό): cfr. 29 [1] (1)

(4)

δεῖ: forma verbal impersonal, *es necesario*.

σ': pronombre personal de segunda persona. Acusativo singular, σε. Presenta la elisión de la vocal final porque la palabra siguiente empieza con la misma vocal.

εὐτακτεῖν, de εὐτακτέω: *ser disciplinado*.

ἀναγκοτροφεῖν, de ἀναγκοτροφέω: *someterse a dieta, obedecer un régimen alimentario*.

ἀπέχεσθαι, de ἀπέχω: *abstenerse*. Rige genitivo.

πέμμα, ατος (τό): *golosina*.

γυμνάζεσθαι, de γυμνάζω: *ejercitar*.

πρὸς ἀνάγκην: expresión fija que se traduce como *según la necesidad*.

ῥα, ας (ή): *hora*.

τεταγμένη, de τάττω: *disponer*. Participio Perfecto.

καῦμα, ατος (τό): *ardor del sol*.

ψυχος, ους (τό): *frío*.

μή: cfr. 29 [1] (2)

ψυχρόν, οὔ (τό): *agua helada*.

πίνειν, de πίνω: *beber*.

οἶνον, ου (τό): *vino*.

(*) ὥς: aquí, conjunción. En este caso introduce una subordinada adverbial modal y se traduce como *según*.

ἔτυχεν, de τυγχάνω: *suced*. El aoristo tiene valor de presente.

ἀπλῶς: adverbio, *sencillamente*.

ὥς: aquí, adverbio, *como*. Introduce una construcción comparativa.

ἰατρός, οὔ (ὁ): *médico*.

παραδεδωκέναι, de παραδίδωμι: *entregar*. Infinitivo Perfecto. El modo está determinado por la forma verbal δεῖ, que rige la construcción de esta extensa oración.

σεαυτοῦ, ἧς, οὔ: pronombre personal reflexivo de segunda persona, formado de los pronombres σύ (*tú*) y αὐτός (*mismo*). Carece de nominativo.

ἐπιστάτης, ου (ὁ): *entrenador*.

εἴτα: adverbio, *después*.

ἀγών, ὦνος (ὁ): *competencia*.

παρέρχεσθαι, de παρέρχομαι: *entrar*.

ὅτε: conjunción. En este caso, con valor causal, *puesto que*. El núcleo verbal de la proposición es ἔστι, junto al que debe suponerse un predicativo subjetivo elidido que mantenga el sentido de obligación de la frase: ἔστι ἀναγκαῖον, es preciso.

χείρ, χειρός (ή): *mano*.

ἐκβαλεῖν, de ἐκβάλλω: aquí, *lastimar*.

σφυρόν οὔ (τό): *tobillo*.

στρέψαι, de στρέφω: *torcer*.

πολύς, πολλή, ύ: *mucho*.

ἀφή, ἥς (ή): *polvo* (con el que se frotaban antes del combate los atletas).

καταπιεῖν, de καταπίνω: *tragar*.

ἔσθ': forma de ἐστί por elisión ante vocal aspirada. La estructura es idéntica a la anterior proposición de ὅτε.

μαστιγωθῆναι, de μαστιγώω: *azotar*.

μετά: preposición. Con genitivo tiene valor temporal, *después de*.

οὗτος, ταύτη, τοῦτο: adjetivo y pronombre demostrativo, *eso*.

πᾶς, πᾶσα, πᾶν: *todo*.

νικηθῆναι, de νικάω: cfr. 29 [2] (1)

29 [3]

(1)

οὗτος, ταύτη, τοῦτο: cfr. 29 [2] (4)

ἐπισκεψάμενος, de ἐπισκέπτομαι: *observar atentamente*.

(*) ἄν: conjunción condicional usada por ἔάν, que es la crasis entre la conjunción εἰ y la partícula modal ἄν. εἰ introduce una Prótasis Condicional, *si*. ἄν acompaña al verbo θέλης.

ἔτι: adverbio, *todavía*.

θέλης, de θέλω: cfr. 29 [2] (1). Aquí el verbo en modo morfológico subjuntivo, acompañado de la partícula ἄν (que forma parte de la crasis) indica un modo sintáctico particular (que forma parte de un "período"), denominado Eventual. Se traduce como *(si) eventualmente quieres*.

ἔρχου, de ἔρχομαι: cfr. 29 [1] (1) Imperativo Presente.

ἀθλεῖν, de ἀθλέω: *competir*. En este caso, el infinitivo está sustantivado por el artículo τό y constituye el núcleo del circunstancial ποῖ.

(2)

(*) εἰ: cfr. 29 [1] (2)

μή: cfr. 29 [1] (2)

(*) ὥς: aquí, conjunción. En este caso, como adverbio relativo (ὥς... οὕτω) introduce una subordinada adverbial modal comparativa y se traduce como *como*.

παιδίον, ου (τό): *niño*.

ἀναστροφήσῃ, de ἀναστρέφω: aquí, *comportarse*. Subjuntivo Aoristo. El modo morfológico se explica por la prótasis condicional con que inicia la oración, que imprime el sentido de suposición a la proposición.

ὅς, ἥ, ὅ: pronombre relativo, *que*.

νῦν: adverbio, *ahora*.

παλαιστής, οὔ (ὅ): *luchador*.

παίζει, de παίζω: *jugar*.

μονομάχος, ου (ὅ): *gladiador*.

σαλπίζει, de σαλπίζω: *tocar la trompeta*.

εἶτα: cfr. 29 [2] (4)

τραγωδεῖ, de τραγωδέω: *poner en escena una tragedia*.

οὕτω: adverbio, *así*.

καί: aquí con valor adverbial, *también*.

ἀθλητής, οὔ (ὅ): *atleta*. Debe tenerse en cuenta la elisión de εἰμί en futuro.

σύ: pronombre personal de segunda persona. Nominativo singular.

ρήτωρ, ορος (ὅ): *orador*.

φιλόσοφος, ου (ὅ): *filósofo*.

ὅλος, η, ον: *todo*.

ψυχή, ἥς (ῆ): *alma*.

οὐδείς, οὐδεμία, οὐδέν: adjetivo y pronombre indefinido formado por el adverbio de negación οὐ y el adjetivo numeral εἷς, μία, ἓν, *uno*. *Ninguno, nadie, nada*.

ἀλλά: conjunción adversativa, *sino*. Presenta la elisión de la -α final porque la palabra inmediata comienza con vocal.

ὥς: aquí, adverbio, *como*. Introduce una construcción comparativa.

πίθηκος, ου (ὅ): *mono*.

πᾶς, πᾶσα, πᾶν: cfr. 29 [2] (4)

θέα, ας (ῆ): *aspecto*.

(*) ἐάν: cfr. 29 [3] (1). Crasis entre la conjunción εἰ y la partícula modal ἄν. εἰ introduce una Pró-tasis Condicional, *si*. ἄν acompaña al verbo ἴδης.

ἴδης, de ὁράω: *ver*, en este caso con el sentido de *saber*. Aquí, el verbo en modo morfológico subjuntivo, núcleo verbal de la prótasis de condicional y acompañado de la partícula ἄν indica un modo sintáctico particular (que forma parte de un “período”), denominado Eventual. Se traduce como *(si) eventualmente (lo) sabes*.

μιμῇ, de μιμέομαι: *imitar*.

ἄλλο ἐξ ἄλλου: locución. *Una cosa tras otra*.

σοι: pronombre personal de segunda persona. Dativo singular.

ἀρέσκει, de ἀρέσκω: *agradar*.

(3)

οὐ: adverbio de negación, *no*.

γάρ: cfr. 29 [2] (2)

μετά: cfr. 29 [2] (4)

σκέψις, εως (ῆ): *observación*.

ἦλθες, de ἔρχομαι: cfr. 29 [1] (1)

τις, τι: cfr. 29 [1] (2)

οὐδέ: adverbio formado por el adverbio de negación οὐ y el coordinante δέ, y *no*.

περιοδεύσας, de περιοδεύω: *examinar*.

ἀλλά: cfr. 29 [3] (2)

εἰκῇ: adverbio, *por casualidad*.

κατά: preposición. Con acusativo, *según*.

ψυχρός, ἡ, ὄν: frío. Aquí con el sentido de *vano o inútil*.

ἐπιθυμία, ας (ῆ): *deseo*.

29 [4]

(1)

οὔτω: cfr. 29 [3] (2)

θεασάμενοι, de θεάομαι: *contemplar*.

τις, τι: cfr. 29 [3]

φιλόσοφος, ου (ὁ): cfr. 29 [3] (2)

ἀκούσαντες, de ἀκούω: *escuchar*.

λέγοντος, de λέγω: *decir*.

εὖ: adverbio, *bien*.

Σωκράτης, ους (ὁ): *Sócrates*.

λέγει, de λέγω: cfr. 29 [4] *supra*.

καίτοι: adverbio formado por la unión de καί y τοι. *En efecto*.

τίς, τί: pronombre interrogativo indefinido. *Quién, que*. En este caso, como marca la puntuación, introduce una proposición interrogativa directa.

δύναται, de δύναμαι: *poder*.

εἰπεῖν, de λέγω: cfr. 29 [4] *supra*

(*) ὥς: aquí, conjunción. En este caso, como adverbio relativo (ὥς... οὔτω) introduce una subordinada adverbial modal comparativa y se traduce como *como*.

ἐκεῖνος, η, ον: adjetivo y pronombre demostrativo, *aquel*.

(2)

θέλουσι, de θέλω: cfr. 29 [2] (1)

καί: aquí adverbio, *también*.

αὐτός, ἡ, ὁ: cfr. 29 [1] (1)

φιλοσοφεῖν, de φιλοσοφέω: ser filósofo.

29 [5]

(1)

ἄνθρωπος, ου (ὁ): *hombre, ser humano*.

πρῶτος, η, ον: *primero*. Aquí, la forma neutra se emplea como adverbio, *en primer lugar*.

ἐπίσκεψαι, de ἐπισκέπτομαι: cfr. 29 [3] (1) Imperativo Aoristo.

(*) ὅποιος, α, ον: adjetivo y pronombre relativo, *de qué clase*. En este caso, introduce una complementativa objetiva interrogativa indirecta.

πρᾶγμα, ατος (τό): *hecho, cosa*.

εἶτα: cfr. 29 [2] (4)

σεαυτοῦ, ἥς, οὔ: cfr. 29 [2] (4)

φύσις, εως (ή): *naturaleza*.

κατάμαθε, de καταμανθάνω: *examinar con cuidado*. Imperativo Aoristo.

δύνασαι, de δύναμαι: cfr. 29 [4] (1)

βαστάσαι, de βαστάζω: *sostener*.

(2)

πένταθλος, ου (ὁ): *pentatleta*.

βούλει, de βούλομαι: *decidir*. Imperativo Presente.

ἥ: conjunción disyuntiva, *o*.

παλαιστής, οὔ (ὁ): cfr. 29 [3] (2)

(3)

ἴδε, de ὀράω: cfr. 29 [3] (2) Imperativo Aoristo.

βραχίων, ονος (ὁ): *brazo*.

μηρός, οὔ (ὁ): *muslo*.

ὀσφύς, ύος (ή): *cadera*.

κατάμαθε, de καταμανθάνω: cfr. 29 [5] (1)

29 [6]

(1)

ἄλλος πρὸς ἄλλο: locución. *Cada uno para una cosa*.

γάρ: cfr. 29 [2] (2)

πέφυκε, de φύω: *ser por naturaleza, nacer*. Indicativo Perfecto.

(2)

δοκεῖς, de δοκέω: *creer*.

ὅτι: conjunción, *que*.

οὗτος, ταύτη, τοῦτο: cfr. 29 [2] (4)

ποιῶν, de ποιέω: *hacer*.

ὡσαύτως: adverbio, *de la misma manera*.

δύνασαι, de δύναμαι: cfr. 29 [4] (1)

ἐσθίειν, de ἐσθίω: *comer*.

πίνειν, de πίνω: cfr. 29 [2] (4)

ὁμοίως: adverbio, *igualmente, del mismo modo*.

ὀργίζεσθαι, de ὀργίζω: *enojarse*.

δυσαραστεῖν, de δυσαραστέω: *estar descontento*.

(3)

ἀγρυπνήσαι, de ἀγρυπνέω: *estar sin dormir*.

δεῖ: cfr. 29 [2] (4)

πονῆσαι, de πονέω: *soportar fatigas*.

ἀπό: preposición. Con genitivo, *lejos de*.

οἰκεῖος, α, ον: *doméstico, familiar*.

ἀπελθεῖν, de ἀπέρχομαι: *apartarse*.

παιδάριον, ου (τό): *esclavo (joven)*.

καταφρονηθῆναι, de καταφρονέω: *despreciar*.

ἅπας, ἅπασα, ἅπαν: *absolutamente todo*.

καταγελασθῆναι, de καταγελάω: *burlar*.

πᾶς, πᾶσα, πᾶν: cfr. 29 [2] (4)

ἥττων, ον: adjetivo en grado comparativo. Aquí, en neutro singular, con valor adverbial. *Menos*.

ἔχειν, de ἔχω: *tener*.

τιμή, ἥς (ῆ): *honra*.

ἀρχή, ἥς (ῆ): aquí, *cargo público*.

δίκη, ἥς (ῆ): aquí, *tribunal*.

πραγμάτιον, ου (τό): *cosa, asunto menor*.

29 [7]

(1)

οὗτος, ταύτη, τοῦτο: cfr. 29 [2] (4)

ἐπίσκεψαι, de ἐπισκέπτω: cfr. 29 [3] (1)

(2)

(*) εἰ: cfr. 29 [1] (2)

θέλεις, de θέλω: cfr. 29 [2] (1)

ἀντικαταλλάξασθαι, de ἀντικαταλλάττω ο ἀντικαταλλάσσω: *recibir a cambio de*. Rige genitivo.

ἀπάθεια, ας (ῆ): *apatía, impasibilidad*.

ἐλευθερία, ας (ῆ): *libertad*.

ἀταραξία, ας (ῆ): *ataraxia, imperturbabilidad*.

μή: cfr. 29 [1] (2)

πρόσαγε, de προσάγω: *involucrarse, poner manos a la obra*. Imperativo Presente.

(3)

ὥς: aquí, adverbio, *como*. Introduce una construcción comparativa.

παιδίον, ου (τό): cfr. 29 [3] (2)

νῦν: cfr. 29 [3] (2)

φιλόσοφος, ου (ὁ): cfr. 29 [3] (2)

ὑστερος, α, ον: cfr. 29 [1] (2)

τελώνης, ου (ὁ): *recaudador*.

εἶτα: cfr. 29 [2] (4)

ρήτωρ, ορος (ὁ): cfr. 29 [3] (2)

ἐπίτροπος, ου (ὁ): *procurador*.

Καίσαρ, αρος (ὁ): *César*.

(4)

οὔτος, ταύτη, τοῦτο: cfr. 29 [2] (4)

οὐ: cfr. 29 [3] (3)

συμφωνεῖ, de συμφωνέω: *estar de acuerdo, entenderse*.

(5)

εἷς, μία, ἓν: adjetivo numeral. *Ninguno, nadie, nada*.

σε: cfr. 29 [2] (4)

δεῖ: cfr. 29 [2] (4)

ἄνθρωπος, ου (ὁ): cfr. 29 [5] (1)

ἦ: cfr. 29 [5] (2)

ἀγαθός, ἦ, ὄν: *bueno*.

κακός, ἦ, ὄν: *malo*.

εἶναι, de εἰμί: *ser*.

ἡγεμονικός, ἦ, ὄν: aquí, *principio rector*.

ἐξεργάζεσθαι, de ἐξεργάζομαι: *trabajar con esmero, cultivar*.

σαυτοῦ, ἧς, οὔ: forma contracta de σεαυτοῦ, ἧς, οὔ. Cfr. 29 [2] (4)

ἦ: cfr. 29 [5] (2)

ἐκτός: adverbio, *afuera*. Aquí, sustantivado por el artículo τό.

περί: preposición. Con acusativo, *en torno de*.

ἔσω: adverbio. *Dentro, en el interior*. Aquí, sustantivado por el artículo τά.

φιλοτεχνεῖν, de φιλοτεχνέω: *aplicarse completamente*.

ἔξω: adverbio. *Fuera, en el exterior*. Aquí, sustantivado por el artículo τά.

οὔτος, ταύτη, τοῦτο: cfr. 29 [2] (4)

φιλόσοφος, ου (ὁ): cfr. 29 [3] (2)

τάξις, εως (ἡ): *posición, puesto*.

ἐπέχειν, de ἐπέχω: *ocupar* (un sitio).

ἦ: cfr. 29 [5] (2)

ἰδιώτης, ου (ὁ): *hombre común o vulgar*.

Bibliografía

- Annas, J. (1992/2020). *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Beekes, R. S. P. y van Beek, L. (2010). *Etymological Dictionary of Greek* (vols. 1 & 2). Leiden-Boston: Brill.
- Boter, G. (1999). *The Encheiridion of Epictetus and its Three Christian Adaptations: Transmission & Critical Editions*. Leiden: Brill.
- Boter, G. (2007). *Epictetus Encheiridion*. Berlín: De Gruyter.
- Brown, E. (2006). Socrates and the Stoa. En S. Ahbel-Rappe y R. Kamtekar (Eds.) *A Companion to Socrates* (pp. 275-84). Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing.
- Brun, J. (1962). *El estoicismo*. Buenos Aires: Eudeba.
- Buisel, M. D. (2024). Introducción. Polisemia de Natura en el pensamiento latino. En Galán, L. y Martínez Astorino, P. (Comps.). *Concepción de la naturaleza en la literatura latina* (pp. 13-38). La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Calvo Martínez, T. (2003) Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Campos Daroca, F. J. (2006). *Crisipo de Solos. Testimonios y fragmentos*. Madrid: Gredos.
- da Luz, D. (2019). *Páthos. Distúrbio passional e terapia em Epicteto*. Porto Alegre: Editora FI.
- Correa, S. (2021). *Est (...) virtuti etiam in lectulo locus: una nueva forma de ejemplaridad en Sen., Ep. LXXVII y LXXVIII. Auster*, (26), pp. 1-13.
- Chantraine, P. (1977). *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, París: Klincksieck.
- Dinucci, A. y Julien, A. (2012). *O Encheiridion de Epicteto. Edição Bilingue*. San Cristóbal: EdiUFS.
- Delaney, B. (2024). *Cómo dejar de preocuparte; ser estoico en tiempos caóticos*. Buenos Aires: Paidós.
- Dinucci, A. (2013). Encheiridion de Epicteto: transmissão e da recepção da Antiguidade aos nossos dias. *Revista de História e Estudos culturais*, (10), pp. 1- 16.
- Ellis, A. y Grieger, R. (1990). *Manual de Terapia Racional-Emotiva. Volumen 2* (trad. de M. J. Catalán Frías y J. D. González Diez). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Fernández Deagustini, M. del P.- Zecchin, G. (2020). *Griego Clásico. Cuadernos de Trabajos Prácticos. Serie Mitos del Teatro de Esquilo: las Danaides*. La Plata: Edulp.
- Fernández Deagustini, M. del P.- Zecchin, G. (2022). *Griego Clásico. Cuadernos de Trabajos Prácticos. Serie Mitos del Teatro de Esquilo: los hijos de Edipo*. La Plata: Edulp.
- Fernández Deagustini, M. del P (2023). *Cuadernos de Trabajos Prácticos. Serie Mitos del Teatro de Esquilo: el linaje de Pélope*. La Plata: Edulp.
- Fideler, D. (2022). *El arte de vivir como un estoico. Desayunar con Séneca para alcanzar una vida buena*. Madrid: Cúpula.

- Fitch, J. G. (2008). Introduction. En J. G. Fitch (Ed.), *Seneca* (pp. 1-22). Oxford University Press.
- Foucault, M. (2014) *La hermenéutica del sujeto* (trad. de H. Pons). Buenos Aires: FCE.
- Frankl, V. (2022) *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- García Diez, L. (2024). *Claves para una maternidad estoica*. Madrid: Cúpula.
- García Gual, C. (2023). *Diógenes Laercio. Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gil, L. (1987). Ojeada a la “koiné”: ensayo de caracterización periodológica. *Minerva. Revista De Filología Clásica*, (1), pp. 81–91.
- Gourinat, J. P. (1998) *Premières leçons sur Le Manuel d'Épictète*. Paris: PUF.
- Hadot, P. (2015). *Epicteto. Manual para la vida feliz*. Madrid: Errata Naturae.
- Hard, R. (2014). *Discursos, Fragmentos, Manual*. Oxford: Oxford University Press.
- Hernández Miguel, L. A. (1998). Varrón. *La lengua latina*. Madrid: Gredos.
- Hicks, R. D. (1925/ 1972). *Diógenes Laercio. Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge: Harvard University Press.
- Holiday, R. (2024). *Ser justo en un mundo injusto*, Barcelona: Penguin.
- Lacan, J. (1993) *Psicoanálisis, radiofonía y televisión* (trad. de O. Masotta y O. Gimeno-Grendi). Barcelona: Anagrama.
- Levi, A. (1969). *Historia de la filosofía romana*. Buenos Aires: Eudeba.
- Long, A. A. (1996). Socrates in Hellenistic Philosophy. En *Stoic Studies* (pp.1–34). Cambridge: Cambridge University Press.
- Long, A. A. (2002). *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Long, A. A. (2002b) The Socratic paradigm. En A. A. Long, *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life* (pp. 67-94). Oxford: Oxford University Press.
- Long, A. A. (2006) *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Long, A. A. (2020) *El arte de ser libre* (traducción de Óscar Martínez). Badalona: Ediciones Koan.
- Maltese, E. (1990). *Epitteto. Manuale*. Milão: Garzanti.
- Marcolongo, A. (2017). *La lengua de los dioses. Nueve razones para amar el griego*. Madrid: Taurus.
- Mensch, P. (2018). *Diógenes Laercio. Lives of the Eminent Philosophers*. Nueva York: Oxford University Press.
- Mondolfo, R. (2003). *El pensamiento antiguo. Tomo 2. Desde Aristóteles hasta los neoplatónicos*. Buenos Aires: Losada.
- Nussbaum, M. (1999). “Patriotismo y cosmopolitismo”. En Nussbaum, M. *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”* (pp. 13-29). Barcelona: Paidós.
- Oldfather, W. A. (1928/ 1952). *Epictetus. The Discourses as Reported by Arrian, the Manual, and Fragments, vol. II*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ortiz García, P. (1993). *Epicteto. Disertaciones*. Madrid: Gredos.
- Ortiz García, P. (1995). *Epicteto. Manual. Fragmentos*. Madrid: Gredos.

- Pellicer, A. (1966). *Natura. Étude sémantique et historique du mot latin*. París: Presses Universitaires de France.
- Pohlenz, M. (1948-9/2022). *La Stoa. Historia de un movimiento espiritual*. Barcelona: Penguin Random House.
- Rist, J. M. (1969, 2010). *Stoic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roca Meliá, I. (1986). *Séneca. Epístolas Morales a Lucilio I (Libros I-XVI. Epístolas 1-80)*. Madrid: Gredos.
- Salles, R. (2009). *God and cosmos in stoicism*. Oxford University Press.
- Schofield, M. (2004). Epictetus: Socratic, Cynic, Stoic. *Philosophical Quarterly*, 54, pp. 448-456.
- Seddon, K. (2005). *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebes. Guides to Stoic Living*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Serna, C. (2021). *Manual de Vida. Epicteto*. España: Alma. Pensamiento ilustrado.
- Van Emde Boas, E. van; Rijksbaron, A.; Huitink, L.; Bakker, M. (2019). *The Cambridge Grammar of Classical Greek*. Cambridge: CUP.
- Veyne, P. (1995). *Séneca y el estoicismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Waterfield, R. (2022). *Epictetus. The Complete Works*. Handbook, Discourses and Fragments. The University of Chicago Press.
- White, N. P. (1983). *Epictetus, The Handbook, the Encheiridion*. Cambridge: Hackett.

Lxs autores¹³⁷

Coordinadoras

Bogdan, Guillermina

Profesora, Licenciada y Dra. en Letras por la UNLP. Profesora Adjunta Ordinaria del Área Latín de la Facultad de Humanidades y Cs. de la Educación (UNLP). Investigadora del Centro de Estudios Latinos (IdIHCS/ UNLP-CONICET). Sus investigaciones se centran en la representación de la *religio* en Virgilio y en la sistematización religiosa y sus aspectos filosóficos en Varrón. Coordinadora del Grupo de Estudio “Estoicismo romano en Lengua griega I. Epicteto” (IdIHCS, 2024), Profesora dictante del Seminario de Posgrado “Estoicismo romano en lengua griega I: traducción e interpretación de pasajes seleccionados de *Encheiridion*” (FaHCE, 2024) y Directora del Proyecto de Investigación “Estoicismo romano imperial: reflexiones sobre el cuidado de sí mismo en Séneca, Epicteto y Marco Aurelio (FaHCE, 2025- 2028)”. <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/perfiles/0164BogdanG.html>

Fernández Deagustini, María del Pilar

Profesora, Licenciada y Dra. en Letras por la UNLP. Profesora Adjunta Ordinaria del Área Griego de la Facultad de Humanidades y Cs. de la Educación (UNLP). Investigadora del Centro de Estudios Helénicos (IdIHCS/ UNLP-CONICET). Sus investigaciones se centran en el teatro griego clásico, especialmente la obra de Esquilo. Coordinadora del Grupo de Estudio “Estoicismo romano en Lengua griega I. Epicteto” (IdIHCS, 2024), Profesora dictante del Seminario de Posgrado “Estoicismo romano en lengua griega I: traducción e interpretación de pasajes seleccionados de *Encheiridion*” (FaHCE, 2024) y Codirectora del Proyecto de Investigación “Estoicismo romano imperial: reflexiones sobre el cuidado de sí mismo en Séneca, Epicteto y Marco Aurelio (FaHCE, 2025- 2028)” <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/perfiles/0502FernandezDeagustiniM.html>

Autores

Bisignano, Julia Alejandra

Profesora, Licenciada y Doctora en Letras por la UNLP. Jefe de Trabajos Prácticos del Área Latín de la Facultad de Humanidades y Cs. de la Educación (UNLP), con funciones en las asignaturas Latín I, III y IV. Investigadora del Centro de Estudios Latinos (IdIHCS/ UNLP-CONICET). Su tema

¹³⁷ En todos los casos, se consignan solamente los antecedentes correspondientes al ámbito de la UNLP y, en especial, aquellos que tienen relación con el libro de cátedra propuesto.

de investigación se titula “La selección mítica en las *Geórgicas* de Virgilio”. Integrante del Grupo de Estudio “Estoicismo romano en lengua griega I. Epicteto” (IdIHCS, 2024) y del Proyecto de Investigación “Estoicismo romano imperial: reflexiones sobre el cuidado de sí mismo en Séneca, Epicteto y Marco Aurelio (FaHCE, 2025- 2028)”

Bustos, Belén

Profesora y Licenciada en Letras por la UNLP. Miembro del Centro de Estudios Helénicos (IdIHCS/ UNLP-CONICET). Doctoranda en Letras por la misma universidad. Becaria doctoral de CONICET. Su tema de investigación es “La libertad del sabio como utopía. La interpretación del ascetismo indio en Arriano y Quinto Curcio”. Integrante del Grupo de Estudio “Estoicismo romano en lengua griega I. Epicteto” (IdIHCS, 2024) y del Proyecto de Investigación “Estoicismo romano imperial: reflexiones sobre el cuidado de sí mismo en Séneca, Epicteto y Marco Aurelio (FaHCE, 2025- 2028)”

Ertola Urtubey, Manon

Profesora y Licenciada en Letras por la UNLP. Secretaria del Centro de Estudios Helénicos (FaHCE- UNLP) y Profesora Ayudante del Área Griego de la Facultad de Humanidades y Cs. de la Educación (UNLP), con funciones en la asignatura Griego I. Investigadora del Centro de Estudios Helénicos (IdIHCS/ UNLP-CONICET). Doctoranda en Letras en la misma universidad. Becaria doctoral de CONICET. Su tema de investigación es “Emociones en la tragedia fragmentaria de Eurípides”. Integrante del Grupo de Estudio “Estoicismo romano en lengua griega I. Epicteto” (IdIHCS, 2024)

Guzzo, Víctor Adrián

Licenciado en Filosofía por la UNLP. Docente de Filosofía en el Nivel Superior no universitario y Profesor Ayudante del Área Griego de la Facultad de Humanidades y Cs. de la Educación (UNLP), con funciones en la asignatura Griego I. Becario de la Universidad Aristóteles en Tesalónica (2019) y la Universidad Nacional y Capodistriaca de Atenas (2025) para estudiar lengua y literatura griegas modernas. Integrante del Grupo de Estudio “Estoicismo romano en lengua griega I. Epicteto” (IdIHCS, 2024)

Malpere, María Bernarda

Profesora y Licenciada en Letras por la UNLP. Profesora Ayudante del Área Latín de la Facultad de Humanidades y Cs. de la Educación (UNLP), con funciones en las asignaturas Latín I y Literatura Latina Clásica. Investigadora del Centro de Estudios Latinos (IdIHCS/ UNLP-CONICET). Doctoranda en Letras en la misma universidad. Becaria doctoral del CONICET. Su tema de investigación es “Séneca y la naturaleza estoica: significaciones de *natura* en las *Epístolas morales a Lucilio*”. Integrante del Grupo de Estudio “Estoicismo romano en lengua griega I. Epicteto” (IdIHCS, 2024) y del Proyecto de Investigación “Estoicismo romano imperial: reflexiones sobre el cuidado de sí mismo en Séneca, Epicteto y Marco Aurelio (FaHCE, 2025- 2028)”

Musa, Felipe

Profesor y Licenciando en Historia por la UNLP. Fue Adscripto Alumno a Historia General II de la Facultad de Humanidades y Cs. de la Educación (UNLP). Su tema de investigación es “Conflicto político en la República romana tardía”. Integrante del Grupo de Estudio “Estoicismo romano en lengua griega I. Epicteto” (IdIHCS, 2024)

Thomas, Matías

Licenciado en Letras por la UNLP. Profesor Ayudante del Área Latín de la Facultad de Humanidades y Cs. de la Educación (UNLP), con funciones en las asignaturas Latín I. Investigador del Centro de Estudios Latinos (IdIHCS/ UNLP-CONICET). Becario doctoral del CONICET. Su tema de investigación se titula “Varrón en Dante. Una lectura comparada de *De lingua latina* y *De vulgari eloquentia*”. Integrante del Grupo de Estudio “Estoicismo romano en lengua griega I. Epicteto” (IdIHCS, 2024) y del Proyecto de Investigación “Estoicismo romano imperial: reflexiones sobre el cuidado de sí mismo en Séneca, Epicteto y Marco Aurelio (FaHCE, 2025- 2028)”

Torres Ressa, Nicolás

Licenciado y Profesor en Filosofía por la UNLP. Profesor Ayudante de Filosofía Antigua, de la Facultad de Humanidades y Cs. de la Educación (UNLP). Investigador del Centro de Investigaciones en Filosofía (IdIHCS/ UNLP-CONICET). Doctorando en Filosofía en la misma universidad. Becario doctoral del CONICET. Su tema de investigación es el “cuidado de sí” en la obra de Plotino

Zamperetti Martín, Deidamia Sofía

Profesora y Licenciada en Letras por la UNLP. Profesora Ayudante Ordinaria del Área Griego de la Facultad de Humanidades y Cs. de la Educación (UNLP), con funciones en Griego I y Literatura Griega Clásica. Investigadora del Centro de Estudios Helénicos (IdIHCS/ UNLP-CONICET). Doctoranda en Letras en la misma Universidad. Becaria Doctoral de AGENCIA (FONCYT) –2023-2026– y de CONICET –2026-2028–. Su tema de investigación se titula “De la tradición a la apropiación: los símiles en *Posthomérica* de Quinto de Esmirna”. Integrante del Grupo de Estudio “Estoicismo romano en lengua griega I. Epicteto” (IdIHCS, 2024)

Bogdan, Guillermina

Estoicismo romano en lengua griega I : selección de pasajes del encheirídion o manual de Epicteto / Guillermina Bogdan ; María del Pilar Fernández Deagustini ; Coordinación general de Guillermina Bogdan ; María del Pilar Fernández Deagustini. - 1a ed. - La Plata : Universidad Nacional de La Plata ; La Plata : EDULP, 2026.

Libro digital, PDF - (Libros de cátedra)

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-950-34-2725-5

1. Grecia. 2. Literatura. I. Fernández Deagustini, María del Pilar II. Bogdan, Guillermina, coord. III. Fernández Deagustini, María del Pilar, coord. IV. Título.
CDD 800

Diseño de tapa: Dirección de Comunicación Visual de la UNLP

Universidad Nacional de La Plata – Editorial de la Universidad de La Plata
48 N.º 551-599 / La Plata B1900AMX / Buenos Aires, Argentina
+54 221 644 7150
edulp.editorial@gmail.com
www.editorial.unlp.edu.ar

Edulp integra la Red de Editoriales Universitarias Nacionales (REUN)

Primera edición, 2026
ISBN 978-950-34-2725-5
© 2026 - Edulp

S
sociales


EDITORIAL DE LA UNLP



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA