

SOBRE EL “ARTE DE VIVIR” EN EPÍCTETO***Germán A. Meléndez**

Universidad Nacional de Colombia (Colombia)

*gamelendez@unal.edu.co***RESUMEN**

El propósito del presente ensayo es explorar la comprensión de *technê* que Epicteto asocia con la expresión *technê peri bion* (“arte/técnica de la vida”), utilizada por él para determinar tanto la “materia” de la que se debe ocupar la filosofía como el tipo de actividad que ha de aplicarse a dicha materia. Con base en dicha exploración, el ensayo defiende la tesis de que la filosofía de Epicteto acusa un cierto talante individualista que la acerca a conocidas variantes modernas de la filosofía como arte de vivir.

PALABRAS CLAVE*Epicteto, filosofía como forma de vida, arte de vivir, arte, razón, persona.***ABSTRACT**

It is the purpose of this essay to inquire into the understanding of *technê* which Epictetus links with the expression *technê peri bion* (“art of living”) used by him to determine both the (subject-) “matter” with which philosophy deals and the kind of activity to be duly applied to such matter. Based upon this inquiry, the essay upholds the thesis that Epictetus’ philosophy bares an individualist spirit close to well-known modern versions of philosophy as an art of living.

KEYWORDS*Epictetus, philosophy as a way of life, art of living, art, reason, person, self.*

* Este trabajo hace parte del proyecto de investigación 295-2011 (1101521-28427), aprobado y apoyado por Colciencias con el título “Filosofía como forma de vida”, y bajo la dirección de PEIRAS, Grupo de Investigación en Filosofía Antigua y Medieval, del cual soy actualmente miembro activo.

SOBRE EL “ARTE DE VIVIR” EN EPÍCTETO

PRESENTACIÓN

En este ensayo presento como texto independiente lo que en su propósito originario constituye apenas parte de un trabajo más extenso, en el cual se busca establecer una comparación entre el tipo de filosofía que los antiguos concibieron y practicaron como *arte de vivir* y lo que algunos filósofos modernos, a juicio de algunos historiadores, llegaron luego a revivir como tal. En la primera parte del ensayo (1) se introduce la pregunta general que sirve de *trasfondo* a este ensayo. Se plantea la pregunta por la conmensurabilidad entre la concepción de *technê* comprometida en el antiguo arte de vivir y la concepción de *arte* comprometida en la forma moderna de una transformación *estética* de sí mismo. En lo que sigue (2-5), el ensayo se ocupa de la pregunta específica por la comprensión de arte que Epicteto vincula con la locución “arte de vivir”, con la que busca caracterizar el tipo de filosofía que asume. En la segunda sección del ensayo (2) se parte de una interpretación de la expresión *technê peri bion* (arte de la vida) tal y como la usa Epicteto en el único pasaje de su obra en el que ella aparece (*Disertaciones*, 1.15)¹. En este pasaje Epicteto busca definir cuál es la materia de la que debe ocuparse la filosofía. En el tercer apartado (3) se aclara lo que implica para la filosofía de Epicteto como arte de vivir la idea por él suscrita de que todas las artes se instituyen como tales por el descubrimiento de *cánones*. Mientras que la segunda parte del ensayo se concentra en definir

¹ La traducción de las *Disertaciones* a la que se recurre en este ensayo es la de Paloma Ortiz García en Editorial Gredos (ver Bibliografía). Se indicarán oportunamente los casos en que esta traducción haya sido objeto de alguna modificación. Las referencias al texto de las *Disertaciones* remiten en arábigos a la numeración canónica, indicándose primeramente el libro, seguidamente la sección y por último la(s) línea(s), v. gr. 3.1.3.4-5 (libro III, capítulo I, sección 3, líneas cuarta y quinta). Se abrevia el título de las *Disertaciones* como “Dis.” y el de la otra obra atribuida a Epicteto, el *Enquiridión*, como “Enq.”.

la materia de la que se ocupa la filosofía, la cuarta sección del mismo (4) se vale nuevamente de la comparación de la filosofía con las artes para abordar la pregunta por la manera como la filosofía, como arte de vivir, busca dar forma a dicha materia: a saber, mediante una actividad estilística de impronta individual. Recapitulando y concluyendo, el ensayo enuncia por último (5) la tesis de que la filosofía como arte de vivir acusa en Epícteto una notable proximidad respecto de lo que Alexander Nehamas (2005) describiera como “el arte individualista de vivir” (p. 25): un arte que Nehamas directamente le atribuye a ciertos filósofos modernos (tales como Montaigne, Nietzsche y Foucault).

1. ANTIGÜEDAD Y MODERNIDAD EN LA FILOSOFÍA COMO ARTE DE VIVIR

El carácter exclusiva o eminentemente “teórico” del actual ejercicio de la filosofía ha llegado a convertirse en motivo de insatisfacción. Entre las recientes manifestaciones de descontento sobresale la iniciativa de redescubrir y rehabilitar una forma pasada y alternativa de hacer filosofía a la cual se hace comúnmente referencia con los apelativos de “filosofía como forma de vida” o “filosofía como arte de vivir”. A juzgar por estos dos apelativos, puede colegirse de entrada que lo distintivo del tipo de filosofía por la cual con ellos se aboga consiste en cierto vínculo de orden práctico que ella habría logrado mantener con *la vida*. Es justamente la sentida ausencia de un vínculo semejante lo que despierta la mencionada insatisfacción con la filosofía del presente.

Han sido los historiadores de la filosofía los que han puesto a circular en las últimas décadas² los dos lemas mencionados con

² En la década de los años setenta el historiador francés de la filosofía antigua Pierre Hadot redactó una serie de trabajos que luego publicó conjuntamente en 1981 en su libro *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (del cual publicó luego, en 1987, una segunda edición revisada y aumentada). A la repercusión de estos trabajos contribuye grandemente el hecho de que Michel Foucault acudiera y remitiera expresamente al trabajo de Hadot. Foucault se remite a ellos como punto de referencia para su tentativa de consolidar el proyecto de una reconfiguración de la filosofía como “estética

el propósito de someter a reconsideración de nuestro presente dicha concepción y práctica de la filosofía, y ha sido con los ojos dirigidos principal o enteramente hacia el pensamiento antiguo que lo han hecho³. La filosofía como forma de vida o como arte de vivir cuenta como una forma de hacer filosofía que surgió, prosperó y llegó a su apogeo en la antigüedad griega y romana para luego declinar. Prima entre los historiadores la opinión de que los presupuestos fundamentales sobre los cuales descansaba la posibilidad del ejercicio de este tipo de filosofía en el mundo antiguo perdieron vigencia posteriormente. Así, por ejemplo, John Cooper (2012) menciona en un libro reciente, a este propósito, ciertos presupuestos originarios, tales como que la razón es un poder motivador de la acción, la filosofía la actividad encargada de llevar a la razón a su perfeccionamiento y el conocimiento un poder psicológicamente decisivo en el sentido de otorgar a quien lo posee el gobierno sobre su persona (pp. 11-13). Con base en estos presupuestos, la filosofía se erige como el mejor “piloto de la vida” (βίου κυβερνήτης, p. 2). Cooper sostiene que

[...] la filosofía moderna y la filosofía contemporánea carecen de la concepción de la filosofía como forma de vida porque estos tres supuestos interconectados de gran escala no han sido parte del paisaje intelectual aceptado para la investigación filosófica en ningún momento desde el Renacimiento (ni, a propósito, en la filosofía medieval). (p. 15)

Con todo, los más afectos y más conocidos estudiosos de este tipo de filosofía coinciden en identificar un conjunto, más o me-

de la existencia” con la ayuda de una revisión de la filosofía antigua asumida como una historia de las prácticas del cuidado de sí o, en sus términos, como una historia de las tecnologías de(l) sí mismo.

Puede rastrearse, un poco más atrás en el tiempo, un cierto interés en el arte de vivir. Véase Dohmen (2003) sobre el trabajo del psicólogo y humanista Erich Fromm después de la II Guerra Mundial.

³ Cfr. Cooper (2012), en particular la introducción titulada “On Philosophy as a Way of Life” (pp. 1-23).

nos delimitado, de filósofos modernos y contemporáneos como excepcionales representantes de la tradición inaugurada por los griegos (cfr. Hadot, 1998, pp. 283-293; Hadot, 2006, pp. 244-245; Nehamas, 2005, pp. 14-15). Después de su auge en el mundo antiguo, en los periodos helenístico e imperial, la filosofía como arte de vivir no habría, según ellos, desaparecido del todo. Pero la cuestión acerca de si la filosofía como forma de vida logra o no en tal o cual caso excepcional traspasar la frontera de la filosofía antigua es de todas formas un asunto complejo que demanda cuidadosas consideraciones de orden histórico. Pues no en vano se asume, como acabamos de ver, que la filosofía posterior, particularmente la moderna, opera en general y en lo fundamental sobre distintos presupuestos.

Respecto de la plausibilidad de plantear alguna significativa continuidad en la forma de cultivar la filosofía como forma de vida más allá de la época corrientemente asociada a la filosofía antigua, puede hacerse el obvio comentario de que ella depende, en primer lugar, del asunto de qué tan amplia o qué tan estrechamente se delimite su concepto⁴. Reparemos ahora en él con mayor

⁴ De hecho, el mismo Cooper no desecha la posibilidad de un cierto renacer de la filosofía como forma de vida en nuestro presente. Entendiendo a la filosofía como forma de vida no propiamente como una sola sino como múltiples *formas* posibles de vida, Cooper (2012) concibe dichas *filosofías* como “guías para vivir para cualquiera que tenga alguna inclinación a vivir su vida con base en razones que pueda comprender y aprobar tras una reflexión crítica propia respecto de lo que la razón misma nos dice acerca de cómo debemos vivir” (p. x). Sucede que el mundo moderno ha puesto justamente en cuestión la idea de que la razón (y la filosofía como particular uso de la misma) esté realmente en capacidad de gobernar la vida. Pero este es, a su juicio, un cuestionamiento que podría ser puesto de lado. “Es cierto que nuestras culturas y circunstancias históricas difieren de muchas maneras de aquellas de la Antigüedad y que vemos en la filosofía antigua algunas asunciones básicas que no podemos aceptar fácilmente en el clima de la filosofía del siglo veintiuno. Pero podemos hacerlas de lado y considerar estas teorías antiguas en su luz. Mi propia experiencia, que espero que mis lectores compartan, es la de que estas teorías abren perspectivas iluminadoras y esclarecedoras que pueden enriquecer nuestro pensamiento contemporáneo y abrir la perspectiva de nuevas auto-comprensiones que podrían permitirnos asumir la filosofía como una forma de vida a la manera antigua –hasta cierto punto al menos– incluso en nuestras muy alteradas circunstancias modernas” (pp. x-xi).

detenimiento. Tomemos ahora como ejemplo una comprensión algo más amplia de la filosofía como arte de vivir que la que ofrece Cooper de la filosofía como forma de vida. Alexander Nehamas propone la siguiente en la “Introducción” a su libro *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault* (originalmente publicado en 1998):

Este libro intenta abrir un espacio para una manera de hacer filosofía que constituye una alternativa, aunque no necesariamente un contrincante, al modo en el cual la filosofía es generalmente practicada en nuestros tiempos. Algunos filósofos quieren encontrar las respuestas a preguntas generales e importantes, incluyendo preguntas acerca de la ética y la naturaleza de la vida buena, sin creer que sus respuestas tengan mucho que ver con el tipo de persona que ellas terminan siendo. Otros creen que puntos de vista generales, cuando se los organiza de forma correcta y se los asume en la vida cotidiana, terminan creando un tipo correcto de persona –quizá realmente buena, quizá simplemente inolvidable y, en ese grado, admirable. Lo único que importa, en el caso de la teoría pura, es si las respuestas a las preguntas son correctas o no; en el de la teoría que afecta la vida la verdad de nuestros puntos de vista todavía sigue siendo asunto, pero lo que también importa es el tipo de persona, el tipo de sí mismo [*self*], que se logra construir como resultado de su aceptación. (p. 13; traducción ligeramente modificada)

La filosofía como arte de vivir es, según esta caracterización, un tipo de filosofía en el que “la teoría afecta la vida” de forma tal que sus puntos de vista respecto de “las preguntas generales e importantes” conducen, en quienes la practican, nada menos que a la construcción del tipo de persona (del tipo de *self*, dice el inglés de Nehamas) que ellos llegan a ser. La filosofía como arte de vivir es filosofía concebida y practicada como construcción de sí mismo. Valga destacar que a los “puntos de vista generales” que en este tipo de filosofía crean un tipo de persona no se les impone, como sí en el caso de la caracterización de Cooper, la condición de ser ellos el resultado de una reflexión crítica funda-

da en la propia razón. Con base en esta caracterización menos restrictiva de la filosofía como arte de vivir Nehamas puede no solo dedicar la primera mitad de su libro a examinar a Sócrates como el arquetípico inaugurador de la misma (pp. 14 y 19), sino dedicar seguidamente la segunda mitad del mismo a una exposición del pensamiento de Montaigne, Nietzsche y Foucault como filósofos pertenecientes a la larga tradición iniciada por aquel⁵. El comienzo del pasaje citado supone que es igualmente posible hallarle a la filosofía como arte de vivir todavía un lugar en nuestro inmediato presente.

La posibilidad de plantear alguna significativa continuidad de la filosofía como forma de vida o como arte de vivir más allá del mundo antiguo no depende, sin embargo, principalmente de la cuestión acerca de qué tan amplia o qué tan estrechamente se delimite su concepto. Aún allí donde se logra coincidir en una misma caracterización, integral o parcial, de dicha filosofía surge por fuerza el problema histórico y sustantivo acerca de la persistencia en el tiempo de la característica unívocamente mentada o, si se quiere, acerca de la relación filial, el aire de familia, existente entre lo denotado bajo el mismo apelativo. Suele, por ejemplo, caracterizarse a la filosofía como forma de vida de manera muy general, e igualmente incontrovertida, como aquella filosofía que en o desde la Antigüedad se concibe como cuidado de sí mismo y búsqueda del correlativo conocimiento de sí. Existe, sin embargo, un encendido debate (que no es posible reproducir aquí siquiera esquemáticamente) acerca de lo que respectivamente ha de concebirse en el pensamiento antiguo y en el pensamiento moderno como aquel “sí-mismo” (*heautos, self, Selbst, soi*) que es objeto del mencionado cuidado y conocimiento. Lo que en este debate termina aflorando es nada menos que la compleja problemática de

⁵ Sin pretender ser exhaustivo, Nehamas menciona algunos filósofos modernos del arte de vivir de los que no se puede ocupar su libro: “Pascal, Schopenhauer, Kierkegaard, Emerson, Thoreau y, al menos desde cierto tipo de lectura, también Wittgenstein” (p. 15).

la aparición del *individuo* como criterio posible de demarcación entre Antigüedad y modernidad (cfr. Nehamas, 2005, p. 25). Lo “mismo” del cuidado de sí mismo, por así ponerlo, no parece ser realmente en uno y otro momento lo mismo.

Algo semejante podría aducirse respecto, ya no de lo que es *objeto* de cuidado (el “sí mismo”), sino respecto del patrón de *acción* o *actividad* en la que consiste tal *cuidado*. Piénsese aquí por un momento, para tomar ahora un ejemplo que nos ha de llevar finalmente al tema específico de este ensayo, en el caso de la filosofía de Nietzsche como una filosofía que suele ser considerada como perteneciente a la tradición de la filosofía como forma de vida⁶. Nietzsche entiende, en efecto, la filosofía como un trabajo de formación o transformación de sí mismo⁷. La tarea de “devenir lo que uno es”, como Nietzsche por su parte la nombrara con la ayuda de un verso de Píndaro, habría sido ya desde muy temprano su asimilación personal de lo que la filosofía antigua entendió como el “cuidado de sí mismo”⁸. Ahora bien, en el

⁶ Tanto Nehamas (pp. 197-242) como Hadot (1998, p. 293) conciben a Nietzsche como un claro exponente de este tipo de filosofía. Compárese, por otra parte, la incidental pero certera indicación de Brusotti (1997): “Este tema [el del ‘cuidado por una cotidiana formación de sí mismo’ en la obra de Nietzsche *Humano demasiado humano*, G.M.] tiene en realidad también su significación en *Schopenhauer como educador*” (p. 133). Véase además Sellars (2003, pp. 3-4) y Ure (2009, p. 81) (final de la nota 1).

⁷ Así lo destaca Nehamas (pp. 197y ss.) refiriéndose al escrito juvenil de Nietzsche *Schopenhauer como educador* (1873). En este escrito Nietzsche, acercándose a sus treinta años, le atribuye retrospectivamente dicha tarea de formación de sí a su más joven alter ego, esto es, al Nietzsche que, casi una década atrás, a los 21 años cumplidos, realizara su primera recepción de Schopenhauer (a finales de 1865).

⁸ La tarea de “devenir lo que uno es” sería, con otras palabras, una versión nietzscheana de lo que la filosofía antigua habría puesto en práctica como “tecnologías de(l) sí mismo”, para utilizar una expresión que acuñara Foucault. Brusotti (1997) utiliza la expresión *Techniken der Selbstgestaltung* (“técnicas de la formación de sí”) para titular una importante sección de su estudio del periodo medio de la obra de Nietzsche (p. 133). No es casual que la primera parte de esta sección esté dedicada a los “Ejemplos griegos”. Después de citar una carta de Nietzsche del 15 de julio de 1878 a Matilde Maier en la que Nietzsche afirma que ahora se encuentra cien pasos más cerca de los griegos que antes, pues “él mismo ahora vive hasta en lo más mínimo en la búsqueda de la sabiduría, mientras que antes tan solo veneraba e idolatraba a

desenvolvimiento de su pensamiento Nietzsche va convirtiendo, cada vez más decididamente, su tarea de (trans-) formación de sí mismo en un acto artístico comparable con la producción de una obra de arte⁹. Ahora bien, esta analogía entre arte y formación de sí ciertamente “era ya para el mundo antiguo lo suficientemente conocida”. Sin embargo, resulta no solo posible sino casi obligado preguntarse si esta analogía no adquiere necesariamente para Nietzsche “una nueva significación, que corresponde a la nueva posición del arte moderno” (Brusotti, 1997, p. 17). De ser así, la aparente continuidad que en principio podría establecerse entre la filosofía de Nietzsche y la filosofía antigua en términos de arte de vivir y, más exactamente, en términos de una concepción y práctica artística de la transformación de sí, bien podría terminar por quedar cuestionada a la luz de lo que respectivamente se entiende y se vive como *arte*. Se plantea, así, la pregunta por la conmensurabilidad entre la concepción de *technê* comprometida en el antiguo arte de vivir y la concepción de *arte* comprometida en las modernas formas de una transformación *estética* de sí mismo. Esta es la pregunta que sirve de trasfondo a este ensayo.

Justamente en torno al alcance de las diferencias que alberga el *arte* de vivir, el antiguo y el moderno, gira una importante crítica de Pierre Hadot (2006) a Michel Foucault (pp. 251 y ss.).

los sabios” (KSB 5, p. 338, Nr. 734), Brusotti destaca cómo en la época de *Humano demasiado humano* (1876-1878) Nietzsche pasa a “valorar decididamente a las escuelas filosóficas que se desarrollan después de la ‘época trágica’; su ética –especialmente la de los estoicos y epicúreos– es de interés para él como nunca en otro momento, tampoco posteriormente” (p. 133).

⁹ En su minucioso estudio sobre el periodo medio del pensamiento de Nietzsche, Brusotti muestra cómo en este periodo su ideal de *Selbstgestaltung* (formación de sí) se va convirtiendo en un ideal estético. Aunque esta concepción de la filosofía se hace particularmente notoria en él a partir del periodo medio de su pensamiento, ya ella se hacía presente desde su temprana juventud. Tómese, por ejemplo, el siguiente fragmento póstumo del año 1873 (cerca de la redacción de *Schopenhauer como educador*): “El producto del filósofo es su vida (antes que sus obras). Ésta es su obra de arte. Toda obra de arte se vuelve en primer lugar hacia el artista, luego a los otros hombres” (KSA 7, 29[205], p. 712; FPI, p. 311).

Como quizá se lo sabe, Foucault no solo cuenta como un *filósofo* perteneciente a la tradición del arte de vivir (al menos así lo juzga Nehamas), sino a la vez como un aplicado *historiador* de la misma en los últimos años de su vida. El mismo Hadot habría, de hecho, inspirado en parte esta fase final de su labor. Pues bien, Hadot (2006) cuestiona de la siguiente manera la aplicación de la noción foucaultiana de una “estética de la existencia” al pensamiento de la Antigüedad tardía:

El término «estética» despierta en efecto para nosotros, hombres modernos, resonancias muy diferentes a las que tenía la palabra «belleza» (*kalon, kallos*) en la Antigüedad. Y es que los modernos tienden a representarse lo bello como una realidad autónoma, independiente del bien y del mal, mientras que para los griegos, por el contrario, esta palabra, aplicada a los hombres, implica normalmente el valor moral [...] De hecho, aquello que los filósofos antiguos buscaban no era primeramente la belleza (*kalon*) sino el bien (*agathon*) (...) Es por ello por lo que en lugar de hablar del “cultivo de sí” sería más adecuado hablar en términos de transformación, de transfiguración, de “superación del yo”. Para describir este estado no se puede eludir el término “sabiduría” que, a mi juicio, no es utilizado sino raramente, por no decir nunca, por Foucault. Por sabiduría se entiende ese estado que quizá jamás sea alcanzado por el filósofo, pero al que tiende mediante un intento de transformación de sí mismo con el fin de superarse. (pp. 253 y 254; he modificado levemente la traducción de Javier Palacio)

Con esta cita entro al final de esta extendida contextualización e introducción del asunto que abordaré en este ensayo. Quiero fijar en él un punto de comparación entre el antiguo y el moderno *arte de vivir*. Quiero fijar como tal el hecho de que el mencionado cuidado de sí haya adquirido para el pensamiento antiguo la forma de *technê*, esto es, de un *arte* o *técnica*. Ya en la ineludible vacilación en torno a la traducción del vocablo griego *technê*, si como *arte* o si como *técnica*, asoman las ineludibles dificultades a las que se debe someter cualquier aproximación que pretenda

ser adecuadamente sensible a la antigüedad y la modernidad de la filosofía como forma de vida. La traducción del término *technê* como *arte* es problemática en virtud de las resonancias *exclusiva o primordialmente* estéticas que para nosotros suele tener la palabra “arte”. Es problemática por la significación que tiende a adoptar como término referido a lo que hoy conocemos como “bellas artes”. Los griegos, por su parte, solían incluir dentro de las *technai* conocimientos y actividades que hoy nadie clasificaría entre las bellas artes (ej.: medicina, gramática, política, estrategia), y sí, por otro lado, algunas de las que claramente calificaríamos hoy como técnicas (ej.: herrería, carpintería, curtiembre)¹⁰.

Por limitaciones de espacio me ocuparé aquí tan solo del concepto griego de *technê* y no del concepto moderno de arte. Me concentraré, más exactamente, en la pregunta por la significación que la locución *technê peri bion* (“arte/técnica de la vida”) adopta en el filósofo estoico Epícteto. Epícteto (Hierápolis, 55 - Nicópolis, 135) fue, como se sabe, uno de los filósofos más representativos del estoicismo de la época imperial romana. El estoicismo, a su turno, encarna un muy (si no el más) decidido desarrollo de la filosofía como arte de vivir a juzgar por la noticia que de ello nos han dejado los escritos supervivientes de la Antigüedad. La mayoría de las apariciones de la mencionada locución griega derivan, de hecho, de fuentes pertenecientes al estoicismo o estrechamente relacionadas con este. Lo mismo puede decirse, a propósito, de las correspondientes locuciones latinas, *ars vitae* y *ars vivendi*, presentes en Cicerón y Séneca¹¹ (autores anteriores a Epícteto de los cuales tampoco aquí puedo ocuparme en razón de las mismas limitaciones de espacio).

¹⁰ Por lo demás, los filósofos griegos no siempre usaron el término *technê* de la misma manera. Sócrates suele usarlo en los diálogos juveniles de Platón como sinónimo de *epistêmê*, mientras que Aristóteles introduce una célebre distinción entre una y otra en el libro VI de su *Ética a Nicómaco*.

¹¹ Sobre las apariciones de estas expresiones latinas y de la citada expresión griega, véase Sellars (p. 5, notas 26 y 27).

2. LA MATERIA DEL ARTE DE VIVIR

El uso de la expresión *technê peri bion* por parte de Epícteto constituye el primer uso filosófico de la misma en lengua griega, y el punto de partida de esta indagación es el único lugar en que aparece la citada expresión en Epícteto. Se trata del comienzo del capítulo 15 del libro primero de las *Disertaciones*, titulado “Qué promete la filosofía”.

Al consultarle [a Epícteto, G.M.] alguien cómo convencería a su hermano de que no siguiera estando enfadado con él, le respondió: “La filosofía no promete al hombre conseguirle algo de lo exterior [τῶν ἐκτός]; si no, estará aceptando algo externo [ἔξω] a su propia materia [τῆς ἰδίας ὕλης]. Al igual que la materia del carpintero es la madera y la del escultor el bronce, así la propia vida de cada uno [ὁ βίος αὐτοῦ ἐκάστου] es la materia del arte de la vida [τῆς περὶ βίον τέχνης]”. “Entonces ¿qué de la vida de mi hermano?” “La vida de tu hermano es, de nuevo, cosa de su propio arte [τῆς αὐτοῦ ἐκείνου τέχνης], pero respecto de tu arte es algo externo, como el campo, la salud y la buena fama. La filosofía no promete nada de eso”. (1.15.2.1.-15.4.1; introduje modificaciones en la traducción)

En la última oración de este apartado se encuentra la afirmación que Epícteto se propone dejar claramente sustentada al comienzo del citado capítulo. Con ella se le da una respuesta a la cuestión planteada en el título del mismo. El título se pregunta “qué promete la filosofía”, y a ello se responde que la filosofía, en tanto arte de vivir, no puede prometer ocuparse de la vida de nadie distinto de quien respectivamente la ejercita. Esta tajante limitación se encuentra aquí sustentada en un principio básico de la filosofía de Epícteto que él se encarga de enunciar abiertamente al comienzo de la respuesta a su interlocutor: “La filosofía no promete al hombre conseguirle algo de lo exterior”.

Detengámonos en este principio básico, el cual, valga decirlo, se encuentra asimismo promulgado al comienzo mismo de las *Disertaciones*. Ya en su primer capítulo Epícteto sostiene que

los filósofos (1.1.25.2) deben ejercitarse en trazar la distinción existente entre lo que es mío y lo que no es mío (1.1.21.2), esto es, entre “lo que depende de mí” (1.1.23.2) y lo que no depende de mí. Aplicando esta crucial distinción el filósofo (como, en general, todo ser humano¹²) debe dedicarse a cuidar (ἐπιμελεῖσθαι: 1.1.14) solo de una cosa: de aquello que es suyo, es decir, de lo que depende de sí mismo. Debe cuidar exclusivamente, a saber, de la propia *proairesis*¹³ (1.1.23.3; cf. 1.2.33.1) –del propio “albedrío” en la traducción que aquí adoptamos¹⁴–, a la cual Epicteto equipara ya en dicho primer capítulo con la facultad racional (1.1.4: ἡ δύναμις ἡ λογική) ο, en una palabra, con la razón¹⁵. A esta, a su vez, la concibe como la facultad que habilita al hombre para hacer uso correcto de las representaciones (1.1.7). Así pues, mientras que en el pasaje arriba citado (*Dis.* 1.15), el principio en cuestión sirve de sustento a la afirmación de que lo que ha de ser materia de la filosofía como arte de vivir no puede ser otra cosa que mi propia vida, en *Dis.* 1.1 dicho principio postula que lo que debe ser objeto de cuidado para el filósofo no ha de ser otra cosa que la (propia) razón.

¹² Ha de tenerse en cuenta la relación que existe entre la materia de la filosofía y lo que es “la materia del hombre bueno y honrado [τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ]”, a saber, “su propio regente” (3.3.1.1: τὸ ἴδιον ἡγεμονικόν), esto es, aquí, su *proairesis*. Sobre la relación que existe entre ser filósofo y ser un buen ser humano, véase *Dis.* 3.15.9-13 y *Enq.* 24.5-7.

¹³ Para una provechosa discusión sobre la *proairesis* en *Epicteto* (incluida su posible relación con la *proairesis* aristotélica), puede consultarse Long (2002, pp. 210-214).

¹⁴ En lo que se refiere a su uso por parte de *Epicteto*, la traducción de este término griego es un asunto controvertido: cf. Long (2002, pp. 218-220). Long traduce *proairesis* como “volition”.

¹⁵ Entre otros lugares que pueden aducirse en apoyo de la equivalencia referencial de los términos “razón” y “albedrío” en las *Disertaciones* se encuentra el revelador pasaje 2.23.5.1- 2.23.42.9, en el que Epicteto atribuye al albedrío las facultades que en 1.1 y 1.6 le ha atribuido a la razón. Por otra parte, mientras que Epicteto afirma en 1.1.14 que debemos preocuparnos de *una sola cosa*, a saber, de la razón, luego en 3.1 se encarga de mostrar que aquello que debe ser objeto de cuidado y de embellecimiento es el albedrío.

También el primer capítulo del *Enquiridión* se apresura a introducir la crucial distinción. Allí encontramos, en efecto, como su primera aserción: “De lo que existe, unas cosas dependen de nosotros, otras no” (*Enq.* 1.1.1-2). Poco más adelante, antes de concluir el capítulo, el *Enquiridión* define de la siguiente manera el primero de los cánones que el filósofo debe poner en práctica: se ha de “examinar y poner a prueba” (ἐξέταζε καὶ δοκίμαζε) toda representación (φαντασία) con el fin de determinar “si es acerca de las cosas que dependen de nosotros o acerca de las que no están en nuestro poder. Y, como sea acerca de alguna de las cosas que no dependen de nosotros, esté a punto lo de que ‘En nada me atañe’” (1.5.4-6)¹⁶. La primera pregunta que debe plantearse el filósofo (como, en general, todo ser humano) es aquella por las cosas que son o no de su incumbencia. A las que no lo son, el *Enquiridión* las califica como cosas ajenas (ἄλλότρια: *Enq.* 1.2), a diferencia de las propias (ἴδια: 1.3). Las *Disertaciones*, por su parte, se refieren a ellas frecuentemente como “lo exterior” o como lo externo (τὰ ἐκτὸς, τὰ ἔξω)¹⁷. Así ocurre, por ejemplo, en los siguientes pasajes de las *Disertaciones* en los que Epícteto parece referirse tácitamente al primero de los cánones¹⁸.

¹⁶ Las referencias al *Enquiridión* apelan a la numeración canónica en arábigos, indicándose primeramente el capítulo, seguidamente la sección y por último la línea, v. gr.: 29.5.1 (capítulo XXIX, sección 5, línea 1).

¹⁷ Ya en los capítulos primero y segundo del libro primero de las *Disertaciones* aparece la expresión “lo exterior” (1.1.9.3: τῶν ἐκτὸς) o “lo externo” (1.2.7.2 y 1.2.14.2: τῶν ἐκτὸς), aunque allí no se elucida aún su significación. Poco más adelante, en el capítulo 4, se la hace ya explícita: “Si alguno de vosotros se aparta de lo externo [τῶν ἐκτὸς] y centra el interés en su propio albedrío, en cultivarlo y modelarlo de modo acorde con la naturaleza, elevado, libre, sin trabas, leal, respetuoso; si ha aprendido que el que desea o rehúye lo que no depende de él no puede ser ni leal ni libre [...] y si entonces, al levantarse por la mañana, observa y guarda estas cosas [...] practicando en cualquier materia los principios que le guían, como se aplica el corredor a la carrera y el maestro de canto a cultivar la voz, ése es el que progresa de verdad [...]” (1.4.18.1-1.4.20.4). Cf. 1.4.27.2: “que lo exterior e independiente del albedrío no nos concierne”.

¹⁸ También en las *Disertaciones* Epícteto califica como canon o regla al principio que, con base en la distinción entre lo que depende y no depende de mí, exhorta al

En primer lugar, por tanto, hay que tener esto a mano y no hacer nada sin ello, sino dirigir el alma a este objetivo. No perseguir nada de lo externo [μηδὲν τῶν ἔξω διώκειν], nada de lo ajeno [μηδὲν τῶν ἀλλοτριῶν] sino, en cualquier situación, lo del albedrío [τὰ προαιρετικὰ], tal y como lo dispuso quien podía [Dios, G.M.]; lo demás, como venga. (4.12.15.1-4.12.16.1)

[E]n esto consiste la tarea principal de la vida: distingue las cosas y ponlas por separado y di: “Lo exterior [τὰ ἔξω] no depende de mí, el albedrío depende de mí. ¿Dónde buscaré el bien y el mal? En lo interior, en mis cosas [ἔσω ἐν τοῖς ἐμοῖς]”. (2.5.4.2-2-2.5.5.2)

En el pasaje del que hemos partido (*Dis.* 1.15) Epícteto se vale, pues, de lo que hemos identificado como el primer canon para determinar seguidamente lo que es o no externo a la materia propia de la filosofía. Lo que es externo a ella es lo que allí se denomina, sin más, como “lo exterior” y lo que seguidamente queda identificado como lo exterior es lo externo a “la vida propia de cada uno”. Los dos pasajes recién citados ratifican lo que ya el primer capítulo de las *Disertaciones* planteaba: que al hablar de lo exterior Epícteto se refiere, ya explícita, ya implícitamente, a lo que es externo al albedrío. Ocuparse de la propia vida es, pues, ocuparse del propio albedrío. Estos dos pasajes resaltan además la suprema importancia del primer canon. Mientras que en el primero de ellos se nos conmina a tenerlo siempre a mano y a “no hacer nada sin ello”, en el segundo se hace el decisivo pronunciamiento de que “la tarea principal de la vida” (προηγούμενον ἔργον ἐπὶ τοῦ βίου) consiste precisamente en discernir qué es lo que depende de mí y lo que no. Ello determina lo que me concierne y lo que no. Con otras palabras, la principal tarea de la vida, de mi vida,

cuidado del albedrío y a la despreocupación por lo externo: “Uno debe ejercitarse sobre todo en este aspecto. Desde el alba, acercándote a quien veas, a quien oigas, examínale, responde como si te preguntasen: ¿Qué has visto? ¿Un hermoso o una hermosa? Aplícale el canon [τὸν κανόνα]: ¿Ajeno al albedrío o sujeto al albedrío? Ajeno al albedrío: échalo fuera. (...)” (3.3.14.1-3.3.15.1; traducción modificada)

es aquella de definir (y mantener constantemente bien definida) cuál es mi tarea, cuál es mi función. Esta tarea es, como veremos, indelegable. En conformidad con una vieja concepción griega de justicia, esta tarea consiste en fijar los límites dentro de los cuales cada quien ha de ocuparse de lo suyo. Se trata de determinar lo que es de mi estricta propiedad y de restringir mi actividad hasta donde ella alcanza.

Antes de regresar a la idea según la cual es la vida de cada quien la que constituye la materia del arte de vivir, quizá no resulte ocioso del todo, para su mejor comprensión, revisar sumariamente lo que en otros dos lugares Epícteto define expresamente como la materia de la filosofía. En *Dis.* 4.8, en el capítulo titulado “A los que se apresuran a imitar el aspecto exterior de los filósofos”, Epícteto se plantea la pregunta acerca de la misión del filósofo¹⁹. Compara expresamente a la filosofía con “las demás artes” (τῶν ἄλλων τεχνῶν: 4.8.7.1-2) y toma como ejemplos de ellas a la carpintería y la música. Todas las artes tienen una misión y a tal o cual persona se la identifica como practicante de tal o cual arte (v. gr.: como carpintero o como músico) en la justa medida en que pueda decirse que lleva adecuadamente la respectiva misión a cumplimiento²⁰. Ello ocurre también así con la filosofía como arte. Solo que a la noción y la misión del filósofo “la tenemos confusa e inarticulada” (4.8.10.4). Justamente por ello se suele querer identificar al filósofo, no según lo que constituye su misión, sino por su exterior, v. gr. por su manto y por su melena.

¹⁹ O, si se quiere, la pregunta acerca de “la promesa” de la filosofía. El término ἐπαγγελία, que Paloma Ortiz traduce como “misión” (v. gr. 4.8.6.1) o “tarea” (v. gr. 4.8.13.2), constituye el sustantivo correspondiente al verbo que se utiliza en el título de 1.15: Τί ἐπαγγέλλεται φιλοσοφία (“Qué promete la filosofía”). En su versión para la Loeb Classical Library (Epictetus, 1956), Oldfather traduce ἐπαγγελία al inglés como *profession*. Epícteto utiliza también el término ἐπάγγελμα (cf. 4.8.9.3).

²⁰ Cf. Sellars (pp. 70 y ss.) sobre la importante distinción entre tarea (*ergon*) y meta (*telos*) aplicable a ciertas artes (las llamadas artes estocásticas).

¿Y qué otro arte [τέχνη] se adopta por la manera de vestir y la melena y no tiene preceptos [θεωρήματα], materia [ὄλη] y fin [τέλος]? ¿Cuál es, entonces, la materia del filósofo? ¿Verdad que el manto no? No, sino la razón [ὁ λόγος]. ¿Cuál es su fin? ¿Verdad que no es el llevar manto? No, sino tener una razón recta. ¿Cuáles son sus preceptos? ¿Verdad que no versan sobre cómo hacer la barba larga o la cabellera espesa? Sino más bien lo que dice Zenón: conocer los elementos de la razón, qué cualidades tiene cada uno de ellos y cómo se adaptan unos a otros y cuanto se sigue de esto. (4.8.11.1-4.8.13.1; traducción modificada)

Lo distintivo de cada arte reside en su materia, su fin y sus preceptos. La materia de la filosofía es la razón y, dado el nexos que de tiempo atrás existe en el pensamiento antiguo entre materia y forma y entre forma y fin, podría entonces decirse que el trabajo de la filosofía como arte consiste en darle forma a lo que es su materia propia, darle forma a la razón, hasta el punto de llevarla a su completación, acabamiento, perfeccionamiento como *recta* razón. La materia de la filosofía, recordemos, es aquello que las *Disertaciones* se esfuerzan por presentar desde el comienzo como objeto único del reflexivo cuidado de sí (*Dis.* 1.1.14) al que debe entregarse el filósofo (1.1.25)²¹: eso mismo a lo que nombra alternativamente con el calificativo de *proairesis* (“albedrío”: 1.1.23.3); eso mismo que en otros lugares, cuando se refiere al hombre, designa con la expresión *to hégemonikon*, “lo regente”²². Hablando con “uno de

²¹ Compárese 1.20.3.3, donde Epicteto habla del cuero como *materia* del arte del zapatero por comparación con la razón como objeto posible de contemplación para la razón misma. La razón puede tenerse a sí misma como materia; mientras que la zapatería no puede ser para ella misma materia en tanto que la zapatería no es del mismo género que el cuero. Con esta concepción de la razón como facultad capaz de teorizar sobre ella misma se da inicio a las *Disertaciones* (1.1.1 y ss.).

²² “Pues no es tarea [ἔργον] del filósofo el guardar lo exterior, ni el vinillo, ni el acitillo ni el cuerpecillo, sino ¿qué? El propio regente” (3.10.16.1-4). “Éste es el principio del filosofar: la percepción de cómo es el propio regente” (1.26.15; cf. 1.9.11). Adviértase la repetida precisión de que se trata del *propio* regente. Compárese, además, entre otros lugares: 3.9.11.1-4, 3.15.13.2, 4.10.25.2. Es importante precisar que

sus conocidos”, quien sopesaba la posibilidad de convertirse en un filósofo cínico (3.22.1-2), Epícteto le recomienda:

Por tanto, en primer lugar has de purificar tu regente [τὸ ἡγεμονικόν] y adoptar este planteamiento: “Ahora tengo por materia [ὕλη] mi mente [διάνοια], como el carpintero la madera, como el zapatero el cuero; y por tarea [ἔργον], el recto uso de las representaciones (...)”. (3.22.19.1-3.22.21.1; he modificado la traducción)²³.

Esta comparación de la mente (en su condición de regente²⁴) con la madera del carpintero y con el cuero del zapatero reitera, de paso, la idea, que ya encontrábamos en 1.15.2-4, de que a la

si bien el término *hêgemonikon* puede, según el contexto, referirse al albedrío o a la razón, no se trata de un sinónimo. “Earlier Stoics [...] typically referred to rationality via their standard term for the human mind, *hêgemonikon*, which literally means ‘governing faculty’. The human *hêgemonikon* is the seat of rationality and the centre of the person; and in virtue of being these things it is one’s epistemic and moral disposition. Epictetus also uses the term just like this. In many cases too he specifies it in ways that are identical to what he says about *prohairesis* [...] especially the need to secure its ‘natural’ condition (3.5.3; 3.6.4; 3.9.11), and also its not being controllable by another (4.5.4). In addition, he makes it clear that *prohairesis* involves assent and impulse, which are basic faculties of the *hêgemonikon* in Stoic doctrine. This congruence could suggest that the terms are synonymous in Epictetus, but I do not think this is right. Although they overlap in their referent, so far as human beings are concerned, *hêgemonikon* does not mean rationality; it is a term that applies to the souls of animals who lack rationality as well as to human beings. Epictetus confines *prohairesis* to humans and God; it is God’s special gift of a rational, self-scrutinizing, and motivating faculty. *Prohairesis* rather than *hêgemonikon* is Epictetus’ preferred term, and we must assume that he had strong reasons for this preference”. (Long, 2002, p. 211)

²³ Recuérdese que en el primer capítulo de las *Disertaciones* Epícteto identificaba a la razón como la facultad de hacer uso correcto de las representaciones (1.1.7). Puede distinguirse entre “la tarea principal de la vida”, consistente en poner el bien y el mal en lo que depende de mí, y la tarea de la razón, identificada como aquello que depende de mí, consistente en hacer uso correcto de las representaciones. La primera de estas dos tareas es, sin embargo, ella misma una tarea específica de la razón en su distintiva vocación reflexiva.

²⁴ “‘Governing faculty’ (*hêgemonikon*) is the standard Stoic expression for the mind” (Long, 2002, p. 118).

materia de la filosofía hay que pensarla en conexión con la materia de las demás artes.

Volvamos, pues, a la comparación de 1.15.2-4. Las artes exigen, sin duda, para el pensamiento griego (como para el nuestro) que su objeto sea un objeto determinado²⁵. La técnica es un saber especializado que, como tal, obedece al principio de la división del trabajo como principio de eficiencia. Si se han de aplicar con la idoneidad y eficiencia que caracterizan a todo arte, los procedimientos y las habilidades que lo definen no pueden aplicarse indistintamente sobre una materia (un material) cualquiera para un fin cualquiera. Si se lo hiciera, ello comportaría, a su turno, un deficiente uso de la razón, la cual tiene en Epícteto justamente la eminente tarea de *comprender* el uso y la utilidad de cada cosa (cf. 1.6), su función y su finalidad: también la de comprender el uso de cada facultad, incluido primeramente el de ella misma como tal facultad de comprender el uso. De hecho, como veíamos, la primera y decisiva tarea de la razón consiste en determinar adecuadamente cuál es su propia tarea. Esta determinación de su propia misión es ella misma el resultado de la aplicación reflexiva de su operar.

Hay, sin embargo, algo en la afirmación con la que concluye el primero de los textos de Epícteto que hemos citado (1.15.2.1.-15.4.1) que no se desprende del todo de la comparación que se establece entre la filosofía y las demás artes. Concluye en que “la filosofía no promete nada de eso” (1.15.3.4-15.4.1), es decir, como ya sabemos, nada de lo externo a la propia vida. Si bien es cierto que el oficio del carpintero se aplica a la madera y que dicho oficio no es transferible como tal a otra materia cualquiera (la harina, el cuero, el oro), no es cierto que el carpintero esté por principio tan solo facultado para trabajar con un determinado trozo o tipo de

²⁵ Hablo ahora de objeto en lugar de materia, pues el uso de la preposición *peri* sugiere que Epícteto se refiere no solo a lo que es el *material* con el que trabaja un determinado artesano sino asimismo a lo que es el *tema* del que una determinada *techné* se ocupa. La traducción al inglés de Oldfather habla de “subject-matter”.

madera a diferencia de otro determinado trozo o tipo de madera. La identidad de su materia de trabajo está definida genéricamente. No ocurre así con la técnica relativa a la vida, aunque así pudiese pensárselo en un primer momento a partir de la escueta expresión *technê peri bion*. Si la comparación nos remitiese a una técnica de la vida en un sentido genérico, tendría que ser posible decir que, si bien es cierto que dicha técnica no puede ser idóneamente aplicada a algo distinto a la vida (v. gr. a lo inanimado), no por ello podría decirse que el técnico de la vida no está en capacidad de aplicar efectivamente su técnica a otra vida distinta a la suya propia. Pero justamente lo que Epícteto busca sugerir con la comparación es que algo semejante a lo que ocurre para las demás artes según el *género* ocurre para el arte de vivir según el *número* (para utilizar aquí una conveniente locución de cuño aristotélico). Dicho con otras palabras, lo que en el campo general de las artes resulta intransferible de un *género* a otro de materia, resulta ya intransferible en el arte de vivir de un *individuo* a otro *individuo* del mismo género (la vida o incluso la vida humana). Así pues, la comparación parece ser, en rigor, una *analogía* que se establece en el interior de las artes entre aquellas que tienen un alcance genérico y una, muy particular, que tiene un alcance puramente individual. Esto trae, para empezar, una complicación en el uso del concepto de *technê* para el caso del arte de vivir: al menos si se tuviese que conceder que las técnicas, en cuanto se apoyen en absoluto sobre un saber con pretensiones de ciencia, han de versar sobre lo universal. Por contraste, el arte de vivir tiene como materia la vida individual: la respectivamente mía.

Por si esto último no hubiese quedado enteramente claro mediante el recurso a la analogía, Epícteto insiste en las subsecuentes palabras del pasaje primeramente citado (1.15.2-4):

“Velaré [τηρήσω] en toda circunstancia por que el principio rector sea conforme a la naturaleza”.

–¿El principio rector de quién?

–El de aquel en quien [yo] estoy. (1.15.4.1-1.15.5.1)

Epícteto habla ahora alternativamente, no de la vida, sino del “principio rector” (*to hēgemonikón*: lo regente) como materia del arte de vivir, aludiendo con ello a la razón. Y así como anteriormente había aclarado que dicha vida no es otra que la propia vida, ahora aclara que dicho principio rector tampoco es otro que el propio. La forma en que Epícteto lo expresa es de inmediato llamativa. A la pregunta por el principio rector de quién, Epícteto responde con un cuidadoso circunloquio. No responde sencilla y directamente “el mío”. Responde: “el de aquel en quien soy [ἐν ᾧ εἰμί]”. Epícteto disocia así el yo de aquello de lo que el principio rector es principio rector (dejando abierta la posibilidad de que dicho yo pase a ser identificado justamente con el principio rector). El yo es algo que está *en* aquello, pero que, por ende, no es aquello. ¿Qué es entonces aquello? Seguramente el compuesto de cuerpo y razón (principio rector) que nos constituye como hombres y, por así decirlo, como seres intermedios en los que el cuerpo es “común con los animales” y la razón y el pensamiento (ὁ λόγος δὲ καὶ ἡ γνώμη) “es común con los dioses”²⁶ (1.3.3, cf. 1.1.9). ¿En tal caso quién es ese yo que se encuentra en dicho compuesto? En un revelador pasaje Epícteto aclara: “En donde uno ponga el “yo” y “lo mío” a ello es fuerza que se incline el ser vivo. Si en la carne, allí estará lo dominante [τὸ κυριεῦθον]; si en el albedrío, allí estará; si en lo exterior, allí” (2.22.19.1-2.22.20.1²⁷). Por contexto, sin embargo, en el pasaje citado el yo es el principio rector (el albedrío) por el que yo, como filósofo, he de velar (τηρήσω²⁸). Por lo

²⁶ En la expresión ὁ λόγος δὲ καὶ ἡ γνώμη (1.3.3.3-4) interpreto el *kai* (“y”) como epiexegetico.

²⁷ Sorabji cita ocho pasajes en los que Epícteto sostiene que tú eres tu *proairesis* (88).

²⁸ Este es significativamente el mismo verbo que Diógenes Laercio utiliza en su presentación de la doctrina del “primer impulso” y de la *oikeiosis* (“apropiación”) como acostumbrado punto de partida de la exposición de las doctrinas éticas del estoicismo: “Sostienen que el primer impulso en el ser viviente es la persistencia en el cuidado [τηρεῖν] de sí mismo, porque la naturaleza lo apropia [οἰκειούσης] para ello desde el principio [...]” (DL 7.85; Juliá, Boeri & Corso, 1998, p. 116). Las refe-

ya expuesto acerca del primer canon, puede decirse entonces que la principal tarea de la vida y del filósofo como artista de la vida consiste en poner el yo y lo mío en el propio albedrío. La filosofía se ocupará de lo que en correspondencia viene a ser *mi* vida.

Pero, ¿por qué no podría el filósofo, el artista de la vida, tener como materia posible de su quehacer la vida y la razón de los otros? ¿Qué es lo que, mediante el recurso al primero de los cánones del filósofo, podría justificar el distintivo alcance *individual* de este arte por oposición al alcance genérico de las demás artes? ¿Qué es, en otras palabras, lo que podría darle, a su turno, sustento a dicho canon según el cual debo ocuparme exclusivamente de lo que depende de mí, esto es, solo de mi propio albedrío y razón? Sobre este importante asunto puedo aquí solo permitirme un somero esclarecimiento con base en otro iluminador aparte de las *Disertaciones*.

Una vez que me comprendo como un ser cuya naturaleza y cuya tarea reside en *comprender*—en comprender el uso de las representaciones y, con ello, el uso y utilidad de todas las cosas y todos los acontecimientos— debo poder asimismo comprender que esta facultad de comprender, la razón, no me habría sido dada si, por nacimiento y por naturaleza, hubiese sido acaso destinado a ser un servidor de otros: un útil para otros. La razón humana es una facultad que en su capacidad de apreciar su propio valor y determinar su propio lugar en el gran orden de las cosas llega a comprenderse como un poder análogo al de lo divino entendido como aquello que en plena autarquía y soberanía lo rige todo y sobre lo cual no impera más nada. Lo divino es razón. Es “lo más poderoso de todo y lo que domina lo demás” (τὸ κράτιστον πάντων καὶ κυριεῶν), y ello no es otra cosa que “el uso *correcto* de las representaciones” (1.1.7; el énfasis es mío). “¿Cuál es la esencia de la divinidad? [...]

rencias a la obra de Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum*, recurren a la numeración canónica en arábigos, indicándose primeramente el libro y seguidamente la sección; v. gr.: 7.130 (libro VII, sección 130). Recorro aquí a la traducción de la exposición de Diógenes Laercio en Juliá, Boeri y Corso (ver Bibliografía).

Mente, ciencia, recta razón [λόγος ὀρθός]” (2.8.2.1-2.8.3.1). Los animales, por su parte, no carecen de la capacidad de hacer uso de las representaciones. Pueden, por ello, andar (2.8.8.1). Pero, “por lo demás, ahí se acaba” (2.8.8.1-2). Pues no disponen de la facultad de *comprender* el uso de las representaciones, que es la misma facultad que permite hacer no simplemente uso sino uso *adecuado* de la representaciones (1.6.15-18). Los animales, por ello, “son de nacimiento servidores de otros” (ὕπηρετικά ἄλλοις: 2.8.6.4), como el asno. “No son principales” (2.8.7.1). Los seres humanos, por el contrario, lo son: “Tú eres principal, tú eres una chispa divina” (2.8.11.1-2). El término que aquí se ha traducido como “principal” (προηγούμενον) significa literalmente: uno que guía, conduce, lidera, dirige mediante el acto de ir por delante de otros²⁹. Carentes de la razón como guía y directriz, los animales son, en su relación con los hombres, servidores, dirigidos, subordinados (cf. ὑπετέτακτο: 2.8.8.4). La diferencia entre hacer uso de las representaciones y comprender su uso funda una relación de superioridad y de dominio entre animales y hombres³⁰.

En virtud de lo anterior, en la medida en que reconozca en otros la existencia de la misma facultad de comprender, en la medida en que los conciba por ello como congéneres, como humanos, será injustificado (e injusto según el principio de justicia enunciado arriba) desposeerlos del lugar que les ha sido asignado arrogándome el papel de conductor o administrador de sus vidas.

²⁹ El verbo con el que Epicteto se refiere al comprender es un verbo que literalmente significa “seguir” (παρακολουθεῖν). Lo que aquí se comprende (lo que se “sigue”) es la naturaleza como obra divina regida por la providencia (cf. 1.6) o, con otras palabras, la voluntad divina.

³⁰ “Piensa quién eres: lo primero, un hombre; es decir, que no tienes nada superior [κυριώτερον] al albedrío, sino que a él está subordinado lo demás, y él mismo no puede ser esclavizado ni subordinado. Mira entonces de quiénes te distingues por la racionalidad. Te distingues de las fieras, te distingues de las ovejas. En estas condiciones eres ciudadano del mundo y parte de él, y no uno de los servidores, sino uno de los que lo dirigen [τῶν προηγούμενων], pues eres capaz de comprender [παρακολουθητικός] el gobierno divino y de extraer consecuencias de ello [ἐπιλογιστικός]” (*Dis.* 2.10.1.1-2.10.4.1).

El hecho de que ellos participen igualmente de dicha facultad hace que la filosofía, entendida como arte aplicado al cultivo de la razón, resulte tan solo aplicable al cuidado de mi propia razón, esto es, de mi propia vida. El don de la razón pone de manifiesto que al poseedor de la misma le ha quedado enteramente confiado y encomendado su propio cuidado. La filosofía no puede entrometarse e interferir en esta delegación. La filosofía no puede extender su jurisdicción más allá de la propia vida y arrogarse un alcance genérico semejante al que las otras artes exhiben respecto de lo que para ellas es su correspondiente materia³¹.

[S]i fueras una estatua de Fidias [...] te acordarías de ti mismo y del artista [τοῦ τεχνίτου] y, si tuvieras algún sentido [αἴσθησιν], intentarías no hacer nada indigno del que te fabricó, ni de ti y no presentarte con aspecto [σχήματι] indigno a los que te ven. Pero, en realidad, como te ha hecho Zeus, ¿por eso descuidas cómo te mostrarás a ti mismo? [...] ¿Siendo tú obra de ese demiurgo le pones en vergüenza? ¿Qué? ¿Ni siquiera te acordarás de que no sólo te fabricó, sino que además te confió sólo a ti mismo y te puso sólo en tus propias manos, y encima pondrás en vergüenza esa tutela [τὴν ἐπιτροπήν]? Si la divinidad te confiara un huérfano, ¿te despreocuparías de él de esa manera? Te ha entregado a ti mismo y te dice: «No encontré a nadie más digno de confianza que tú; guárdamelo tal y como nació: respetuoso, digno de confianza, elevado, impertérrito, impasible, imperturbable». ¿Y tú no lo guardarás? (2.8.18.1-2.8.23.5)

³¹ Epícteto insinúa, sin embargo, que Sócrates pudo haber sido juzgado y condenado porque los atenienses interpretaron su misión como una intromisión. Al intentar convencer “a todos los que se le acercaban de que se ocuparan de sí mismos [ἐπιμελεῖσθαι ἑαυτῶν]” (3.1.19.1-2), Sócrates fue percibido como un entremetido (πολυπράγμων: 3.1.21.2). Irónicamente, pues, su forma de practicar la filosofía como un llamado al propio cuidado le fue interpretada por sus congéneres como supina injusticia de meterse en lo que no era suyo.

3. NORMA DE LA VIDA Y CRITERIO DE VERDAD EN LA FILOSOFÍA COMO ARTE DE VIVIR

Como hemos visto hasta ahora, el pasaje en el que se encuentra la mención expresa del arte de vivir en Epícteto se concentra en definir cuál es su materia (aunque, atendiendo a otros pasajes, nos topamos de pasada con su fin y sus preceptos). Aunque no era originalmente la intención este trabajo abordar el tema del “sí-mismo” (*self*) como objeto del arte de vivir, sino tomar, más bien, como punto de comparación entre sus desarrollos antiguo y moderno, el tipo particular de *actividad* (trans-)formadora de aquel (sí-mismo), el pasaje en cuestión nos ha reconducido a dicha temática. Hay, con todo, una importante indicación en el pasaje examinado que bien puede servir como punto de apoyo para una indagación en la otra dirección. El arte de vivir, nos dice él finalmente, busca dar forma a lo que es su materia, la propia vida, de modo tal que esta guarde “conformidad con la naturaleza” (κατὰ φύσιν ἔχον: 1.15.4.2). Vivir en conformidad con la naturaleza es reconocidamente un (si no el) gran lema del estoicismo. Constituye nada menos que lo que para el estoicismo es *el fin* (*to telos*: DL 7.87 y 7.88): el fin de la vida, diríase, por implicación. Pues bien, el fin del arte de vivir no puede ser algo distinto al fin de la vida misma. El fin de un arte consiste justamente en darle su forma, y así conducir a su fin a lo que él toma como materia. El fin del arte de vivir es, como más arriba se lo constataba, la recta razón. Podemos ahora entonces precisar que así como el fin de la vida es vivir en conformidad con la naturaleza, el fin del arte de vivir es vivir en conformidad con la (recta) razón:

puesto que a los animales les adviene el impulso mediante el cual se encaminan hacia las cosas apropiadas, en ellos lo conforme a la naturaleza es administrado mediante lo conforme al impulso; y dado que la razón (lógos) ha sido dada a los <animales> racionales de acuerdo con una dignidad más acabada, el vivir según razón es para ellos vivir correctamente según naturaleza, pues ésa (sc. la razón) sobreviene como artífice del impulso. (DL

7.86.6-11; los paréntesis y las palabras subrayadas provienen del traductor en Juliá, Boeri, & Corso, 1998)

Resulta llamativo, por decir lo menos, que a la razón se la nombre aquí como artífice o *artista* (τεχνίτης) del impulso, así como a la filosofía la venimos aquí concibiendo como arte de la razón. Así como la razón constituye un guía (un líder) más acabado o más perfecto (τελειότεραν προστασίαν)³² que el impulso, así el arte propiamente dicho (v. gr. la filosofía) ha de concebirse, a su vez, como un perfeccionamiento o acabamiento de lo que la naturaleza no ha dejado del todo acabado. Pero ¿de qué naturaleza se habla aquí? ¿De qué naturaleza se habla cuando se habla de vivir en conformidad con la naturaleza? ¿Se habla de la naturaleza de aquello que, según lo ya expuesto, es materia del arte o se habla de la naturaleza en la más amplia extensión del término, esto es, de la naturaleza como co-extensiva con lo que el pensamiento griego piensa por otra parte como “cosmos”? En su célebre exposición de las doctrinas éticas del estoicismo Diógenes Laercio aclara oportunamente que se trata, de hecho, tanto de lo uno como de lo otro:

[...] el fin es vivir de manera consecuente con la naturaleza [τὸ ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῆν], con la propia y con la de la totalidad de las cosas, sin hacer nada de lo que suele prohibir la ley común [ὁ νόμος ὁ κοινός] que es precisamente la recta razón, que discurre a través de todas las cosas, y es lo mismo que Zeus, por ser éste quien rige la administración de las cosas existentes. Y eso mismo es la virtud del hombre feliz, es decir, del buen fluir de una vida, cuando hace todo según la concordancia existente entre la divinidad [δαίμονος] que hay en cada uno y el propósito [βούλησιν] del administrador del universo. (DL 7.88.2-9; Juliá, Boeri & Corso, p. 119)

³² Además de tener la connotación de “dignidad”, la palabra προστασία tiene además la connotación de “liderazgo”, “precedencia” como calidad de que está adelante. Recuérdese lo que se ha comentado arriba sobre el término προηγούμενον (“principal”).

La doble significación que le corresponde al término “naturaleza” se extiende, pues, al término “razón”: razón humana y razón divina o universal. Se la identifica como “la ley común” y se le acredita como tal el estatuto de “norma de la vida” (1.26.1.3: *nomos_bíotikos*³³). En esta norma sería necesario detenerse en una exposición que, con más extensión que la presente, busque determinar la diferencia entre la concepción antigua y moderna de arte. La relación que el arte, *téchnê*, guarda con la naturaleza es determinante para la concepción antigua de arte, como bien puede recordárselo a propósito del conocido *dictum* que caracteriza al arte como *imitación* de la naturaleza. Baste con destacar el hecho de que el arte de vivir está sometido en Epícteto, como en el estoicismo en general, a la naturaleza como norma. Y así como ella lo es respecto de la debida orientación de las acciones particulares y de la vida en su conjunto, también lo es primeramente para la corrección de los correspondientes juicios (v. gr. acerca de lo bueno). Pues para el estoicismo todo obrar, bueno o malo, proviene necesariamente de un juicio verdadero o falso. “Pues la opinión es en todo la causa del obrar” (3.9.2.5-3.9.3.1). No en vano Epícteto concibe “lo conforme a la naturaleza” también como *criterio* (κριτήριον) en el ámbito de los juicios (1.11.9-15, esp. 1.11.15.3-4).

Hay en las *Disertaciones* más sobre el fin y sobre los preceptos de la filosofía como arte de vivir. En lo que sigue voy a concentrarme en algunos apartes en los que Epícteto plantea que el surgimiento de las artes depende del descubrimiento y subsecuente aplicación de *cánones* o *criterios*. No es otro el caso de la filosofía entendida como arte. En el capítulo titulado “Cuál es el principio de la filosofía” (2.11) Epícteto sostiene que el comienzo de la filosofía se encuentra en la percepción del conflicto entre las opiniones de los hombres. (Epícteto regresa, de esta manera, al atisbo socrático de

³³ Ella reza según Epícteto: “obrar en conformidad con [siguiendo a] la naturaleza” (1.26.2.1: τὸ ἀκόλουθον τῇ φύσει πράττειν). Cfr. Sellars (pp. 108-109).

que el origen del filosofar se encuentra en la aporía). Esta percepción del conflicto produce condena y desconfianza respecto del “simple parecer” (2.11.13.4: τὸ ψιλῶς δοκοῦν), al cual Epícteto se refiere en otro lugar como “un mal criterio” (3.9.5.4: πονηρὸν κριτήριον), cuando en otros sugiere que se trata, antes bien, de la ausencia de criterio. Sin embargo, “lo que parece” (τὸ φαινόμενον), el parecer, es para el ser humano nada menos que “la medida de toda acción” (1.28.10.2: μέτρον πάσης πράξεως).³⁴ Con mayor razón, dicha desconfianza hace imperiosa una investigación sobre la corrección de los pareceres cuyo éxito viene a depender de “la invención de un canon” (εὑρεσις κανόνος τινός) comparable al de la balanza para el caso de los pesos o al de la regla para el caso de lo recto y lo torcido (2.11.13.5-2.11.14.1). En unas líneas tácitamente dirigidas contra todo relativismo y escepticismo Epícteto comenta sobre dicha invención:

Tampoco en los casos de los pesos o las medidas nos basta con la simple apariencia, sino que hemos inventado un canon para cada caso. ¿Y aquí, entonces, no va a haber ningún canon superior al parecer? ¿Y cómo es posible que lo más necesario entre los hombres no pueda ser definido y descubierto? ¿Y por qué no lo buscamos y lo inventamos y, una vez inventado, en adelante nos servimos de ello sin transgredirlo y no movemos ni un dedo sin ello? Eso, creo, es lo que, una vez inventado, apacigua las locuras de los que se sirven sólo del parecer [τῷ δοκεῖν] como medida³⁵ de todo [μέτρῳ πάντων], para que, en adelante, a partir de ciertas cosas conocidas y bien examinadas nos lancemos a usar en los casos particulares presunciones [ταῖς προλήψεσι] sistematizadas³⁶. (2.11.15.3-2.11.18.5)

³⁴ Ello en virtud del hecho de que “el que nos parezca que [algo] es [así]” es la causa del asentimiento (1.28.1) y el asentimiento la causa de la acción.

³⁵ Unas líneas antes Epícteto se había referido a esta medida con el término “criterio” (2.11.12.5: κριτήριον). En el capítulo 2.11 utiliza los términos “canon”, “criterio” y “medida” como intercambiables.

³⁶ Compárese 1.28.28.1-1.28.33.4 sobre la necesidad de la invención de un canon (1.20.7.2) para establecer la rectitud de los pareceres (τὰ φαινόμενα: cfr. 1.28.32-33).

En la referencia al parecer como medida de todo parece ahora resonar una alusión a la famosa sentencia de Protágoras según la cual el hombre es la medida de todas las cosas. Y para el hombre, a su turno, concedería Epícteto la medida es el parecer: al menos en un principio. Pero “en lo que nos importa conocer la verdad del caso”, replicará, “ninguno de nosotros hará nunca nada al azar” (1.28.29.1-3)³⁷. Y ¿respecto de qué nos podría importar más conocerla que en lo que atañe a eso que Epícteto designa vaga y trivialmente como “lo más necesario”? Así pues, es la invención y aplicación de cánones que logren sustraerle al dominio del azar lo más importante, lo más necesario, la que confiere a la filosofía la condición de un arte. Al final del citado capítulo sobre “Cuál es el principio de la filosofía” Epícteto sostendrá enfáticamente que filosofar es justamente “observar y asegurar los cánones” (2.11.24-25).

También en el capítulo 20 del libro primero (“De cómo la razón es especulativa sobre sí misma”) encontramos expuesta la necesidad de la invención de un arte y, por ende, de un canon, para llevar a cabal cumplimiento “la mayor y la primera tarea del filósofo”, a saber, “poner a prueba [δοκιμάζειν] las representaciones [τὰς φαντασίας] y juzgarlas [διακρίνειν]” (1.20.7.1-2). En dicho capítulo Epícteto compara a la filosofía con el tipo de pericia que se aplica a la labor de contrastar las monedas con el fin de determinar si son falsas o auténticas, si son o no un engaño. Por contraste con la gran importancia y atención que se le otorga al acucioso arte de determinar el valor de la moneda –el valor de lo que mide el valor–, el descuido y la indolencia es lo que nos ca-

También en este pasaje se hace referencia a las presunciones como canon. No es este, sin embargo, el lugar para detenerse en el importante papel de las presunciones en el estoicismo (cfr. Dyson, 2009).

³⁷ Epícteto agrega irónicamente a continuación : “Mientras que en lo que reside la primera y única causa de acertar o equivocarnos, de llevar una existencia feliz y desdichada, de ser infortunado o afortunado, sólo allí actuamos al azar y a la ligera. Por ninguna parte nada parecido a una balanza, nada parecido a una regla, sino que me parece una cosa y al punto hago lo que me parece” (1.28.30.1-1.28.31.1).

racteriza respecto del oficio del “desdichado regente” (2.10.11.1): respecto del ejercicio de “la propia razón” como aquella facultad que la naturaleza nos ha concedido para “usar como es debido las representaciones” (1.20.5.1-2). Es, pues, en comienzo nulo también el valor que le otorgamos a la razón como facultad correlativa de tasar el valor de todas las cosas: el valor del oro mismo, claro está, y, ante todo, el valor de sí misma (1.1.4-5). En franco contraste con este originario y corriente desdén, Epícteto concibe a la razón como el más valioso don otorgado al ser humano, y declara, consecuentemente, a la filosofía, en tanto arte de la razón, como “el arte más importante [τὴν μεγίστην τέχνην]” (1.20.13.3).

Epícteto intenta vincular lo anterior con la definición canónica de arte dentro de la escuela estoica. En el mismo capítulo sostiene que la razón está en capacidad de aplicarse al tipo de materia del que ella misma está hecha (1.20.1-5), y aduce en sustento el hecho de que la razón tiene, por una parte, como tarea “el uso debido de las representaciones” y el hecho de que la razón es, por otra, “un sistema compuesto de ciertas representaciones” (σύστημα ἐκ ποιῶν φαντασιῶν: 1.20.5.3). Esta última caracterización de la razón guarda, en efecto, un ostensible paralelismo con la siguiente definición de arte en el más temprano estoicismo:

Cleantes dice que el arte es una disposición que alcanza todo metódicamente [ὁδῶ]. Esta definición es incompleta. Después de todo, la naturaleza también es una disposición que hace todo metódicamente. Esta es la razón por la cual Crisipo añadió “con representaciones” ... Zenón dice que arte es un sistema de cogniciones [σύστημα ἐκ καταλήψεων] unidas por la práctica para una finalidad provechosa para la vida. (LS 42A)³⁸

³⁸ La referencia es a la conocida complicación de Long y Sedley *The Hellenistic Philosophers* y su numeración de las fuentes primarias sobre los filósofos helenísticos en secciones temáticas (arabigos) y pasajes compilados (letras). Utilizo en adelante la abreviación LS para remitirme a la compilación de Long & Sedley (1989). Se trata de un pasaje del comentario de Olimpiodoro al *Gorgias* de Platón. La traducción es mía, siguiendo la traducción inglesa de Long y Sedley.

Mientras Zenón hablaba del arte como sistema de cogniciones (unidas en torno a una cierta finalidad, subsumida, a la vez, a la vida como finalidad última), Epícteto habla de la razón como un sistema de representaciones. Así pues, el ejercicio básico de la razón alcanza la altura de un arte cuando logra convertir un sistema de representaciones, sometidas a examen, en un sistema de cogniciones. “Cognición” (*katalêpsis*) es en el estoicismo un término técnico. La cognición es el asentimiento a una representación cognitiva (*phantasia kataleptikê*) y la representación cognitiva³⁹ es el tipo de representación que para los estoicos cumple con las condiciones requeridas⁴⁰ para que se la pueda identificar como indudablemente verdadera y para servir, por ello, como *criterio de verdad* (LS 40A, 40C, 53F⁴¹). En la medida en que la filosofía, como prolongación técnica de la capacidad reflexiva de la razón, se ocupa de la capacidad de hacer uso de las representaciones en general es ella la que se encarga de determinar con igual generalidad cuáles son las condiciones que debe cumplir el criterio de verdad (o los criterios de verdad)⁴², sin que para ello deba atender a los objetos particulares de las diversas artes. La filosofía opera en ello como “lógica”, en el sentido estoico del término (o, en términos más recientes, como epistemología), y posee, por tanto, una pertinencia transversal respecto de las artes particulares. Ahora bien, en la medida en que la filosofía se encuentra conce-

³⁹ Epícteto menciona las representaciones cognitivas en 3.8.4. Paloma Ortiz traduce “representación comprensiva”.

⁴⁰ Estas condiciones son: (i) tener su origen en lo que es, (ii) estar impresas exactamente según lo que es (representar exactamente lo que es) y (iii) ser de un tipo tal que no podrían provenir de lo que no es (cfr. LS 40C y 40E).

⁴¹ Según LS, 41C, es la cognición misma la que sería criterio de verdad. Sobre esta oscilación, véase Dyson (2009, pp. 8-9).

⁴² En algunos de los fragmentos de y testimonios sobre los filósofos estoicos se habla de las representaciones cognitivas (o de las cogniciones: véase nota anterior) como el criterio de verdad; en otros fragmentos se habla de varios criterios de verdad: por ej.: sensación y presunción (cf. DL 7.54=LS 40A). Ya arriba, en efecto, hemos visto que en Epícteto las presunciones (*προλήψεις*) juegan el papel de criterio o canon (cfr. 2.11.18.5).

bida como un arte de vivir, debe acudir no a un(os) criterio(s) de verdad puramente teórico(s), sino a criterios de verdad que a la vez constituyan criterios de acción en el ámbito de lo práctico⁴³. Ya arriba nos topamos con “el primero de los cánones” en este ámbito: el atinente a la distinción entre lo que depende y lo que no depende del albedrío (cfr. 3.3.15 y 3.8.1-5). Pero debido a los limitados propósitos de este trabajo, no me es factible entrar en este punto en una dilucidación de la relación existente entre criterios de verdad y criterios de acción en la filosofía de Epícteto, lo cual comportaría, a mi juicio, un examen más detenido de su concepción de la razón como una facultad de *comprender* que la convierte, por principio, en razón práctica.

Concluyo esta sección con la llana constatación de que la filosofía como arte de vivir se encuentra en Epícteto indefectiblemente sometida a la condición de que no hay arte que pueda operar como tal sin el recurso a normas, cánones, criterios, preceptos.

4. EL ARTE DE VIVIR: ¿UN ARTE CON ESTILO?

Hay un último pasaje sobre el cual quiero llamar la atención en relación con la pregunta por el modo específico en que la filosofía se aplica en Epícteto a la propia vida de modo semejante a como las artes se aplican a su respectiva materia:

Entonces, ¿quién es estoico? Igual que llamamos “fidíaca” a la estatua modelada [τὸν τετυπωμένον] según el arte de Fidias, así también mostradme a alguien modelado según las doctrinas [κατὰ τὰ δόγματα] de que habla [...] Mostradme uno al menos que se esté modelando, uno con inclinación a ello. [...] Mostrádmelo. Pero no lo tenéis. Entonces, ¿por qué os burláis de vosotros mismos y engañáis a los demás? ¿Y vistiéndoos de la apariencia [σχῆμα] ajena vais por ahí como ladrones y descuideros de nombres y hechos que en nada os corresponden? (2.19.23.1-2.19.28; traducción modificada)

⁴³ Véase Boeri (2007, pp. 315-341) para una exposición de “Las presentaciones cognitivas estoicas como criterio de verdad teórica y práctica”.

Este pasaje regresa a la comparación del arte de vivir con el arte de la escultura. ¿Es la elección del ejemplo de la escultura una elección cualquiera dentro del universo de la *techné*? La comparación con el arte de la escultura adquirió en la Antigüedad una prominencia que logra luego mantener en tiempos modernos. ¿Podría en este caso la elección del arte de la escultura como punto de comparación estar apuntando hacia un rasgo del mismo que pudiésemos asociar con lo artístico en el sentido estético que para nosotros tiene la palabra “arte” como término bajo el cual se subsumen específicamente las que hoy identificamos como bellas artes? Mientras que otros pasajes nos hablan de la filosofía como un velar o cuidar de la propia vida en conformidad con la naturaleza, este último pasaje nos habla de la filosofía como un cierto *modelarse a sí mismo* según el arte (*κατὰ τὴν τέχνην*). Esto último no representa, claro, divergencia alguna, pues, como ya se lo ha subrayado, el arte procede en conformidad con la naturaleza. ¿Cuál es, sin embargo, más específicamente, el carácter que se le atribuye a dicho arte a juzgar por este pasaje? Epícteto lo describe como “el arte de Fidias”. Con este giro Epícteto podría estar recurriendo apenas a una simple paráfrasis para designar al arte de la escultura en general. Alguien podría usar la expresión “el arte de Pasteur” para referirse al muy estandarizado e industrializado procedimiento técnico de la pasteurización de la leche. Sin embargo, el hecho de que al producto del arte de Fidias no se lo nombre aquí escuetamente como “(una) escultura” sino que, asumiéndose en todo caso que lo es, se lo califique como *estatua fidiaca* apunta en una dirección distinta⁴⁴. Con este último adjetivo se hace seguramente referencia al hecho de que “el arte de Fidias”, no obstante reconocerse de entrada como arte de la *escultura*, solo puede ser admitido cabalmente como arte de Fidias (o quizá inclu-

⁴⁴ Que se hable de “estatua” y no de “escultura” tiene, claro, su explicación en el hecho de que la comparación es con un arte que busca “esculpir” lo que de propiamente humano hay en nuestras vidas.

so como *arte* en lo absoluto en un sentido *estético* de la palabra) en la medida en que constituya un arte *propio* e intransferible de quien lo ejerce, un arte cuya cabal tipificación exige que la ejecución del mismo esté imprescindiblemente asociada al sello personal que su autor le imprime: a la impronta que nos vemos obligados a identificar con el *nombre propio* del artista.

Lo anterior se ve reforzado por el hecho de que Epícteto complementa la comparación inicial entre el estoicismo como conjunto de *doctrinas* y el arte de Fidias, con el subsecuente cotejo de la impropia adopción de dichas doctrinas con la (im-) postura de una vestimenta hurtada, con la apariencia ajena (σχῆμα ἀλλότριον) que de ella deriva. Como bien lo destaca el título del capítulo (2.19), este se encuentra dirigido “a los que toman lo que dicen los filósofos sólo como palabras” y, más exactamente, a los que se han dedicado a leer (o escuchar) las doctrinas de los grandes estoicos sin ponerlas a prueba y sin haber formado a partir de ellas su propia opinión (2.19.15.1: δόγμα). A ellos les dirige la pregunta: “¿Por qué te embellecías [ἐκαλλωπίζου] con lo ajeno? ¿Por qué te llamabas a ti mismo estoico?” (2.19.19). Ahora, al final del pasaje citado, Epícteto pregunta: “¿Y vistiéndoos de la apariencia ajena vais por ahí como ladrones y descuideros de nombres y hechos que en nada os corresponden?”. Aquello de lo que estos hombres se visten son las doctrinas estoicas: las palabras, “el discurso filosófico”, de los estoicos. Ellas los revisten de una “apariencia ajena”. Con la palabra “apariencia” se traduce aquí la palabra σχῆμα (*schema*). Esta palabra significa, entre otras cosas, “atuendo”, “vestimenta”. Pero el sentido básico de la palabra es el de postura o posición y, por extensión, el de figura, forma, aspecto. Las doctrinas, las palabras, son entonces la figura (o lo que da figura): y ellas son (u otorgan) en este caso no una figura individual, propia, sino una ajena, impersonal. El nombre que los hombres en cuestión hurtan es el nombre “estoico”. No se trata en este caso de un nombre propio como el de Fidias. Al menos no en un primer momento. Pero es de suponer, siguiendo el hilo de las comparaciones, que la única manera en que este nombre

(“estoico”) puede hacerse propio y dejar de ser ajeno consiste en que las doctrinas del estoicismo se conviertan para el que las asume en una doctrina a la que le corresponda un estatuto análogo al del arte de Fidias: no el arte de la escultura sin más, sino el de dicho arte practicado de un *modo* personal: con un estilo. La palabra *σχῆμα* significa también “manera” o “modo”.

El arte es comparado con algo que luce en su detentor como algo que le resulta distintivo por ser de su verdadera y exclusiva propiedad. Con otras palabras, el arte no llega a ser el arte que pretende ser si no puede decirse de él que es *mi* arte. Quizá se advierta ya que el pasaje que actualmente comentamos y el que comentábamos inicialmente como expresamente alusivo a la filosofía como arte de vivir (1.15.2) no hablan de lo mismo. Lo que según el presente ejemplo permite hablar del arte *de Fidias* no es aquí, como sí allí, el carácter individual de su materia, sino primeramente el sello individual (ej.: fidíaco) que a ella le imprime el artista: su forma individual de dar forma. La individualidad aparece allí como algo ya de entrada dado: justamente como materia; ella aparece aquí como algo que primeramente habrá de emerger a partir de la actividad inalienable, propia, del artista. Esto es, lo que corrientemente llamaríamos hoy su “estilo”. El arte de vivir sería el tipo de arte a través del cual el artista da expresión individual al acto de dar forma a una determinada materia que solo por él llega a adquirir su particularidad. Puesto que en el caso del arte de vivir dicha materia es el artista mismo, resulta entonces que el arte de vivir es el arte por medio del cual quien lo pone en práctica se da *a sí mismo* una impronta propia: un estilo.

5. EPÍCTETO Y LA MODERNIDAD DEL ARTE DE VIVIR

Con base en lo expuesto en la sección anterior podría concluirse que en el pasaje citado Epícteto se ocupa, tácita pero evidentemente, de un asunto, el del estilo, que si bien no restringimos enteramente al campo del arte en la connotación “estética” que hoy tiene para nosotros la palabra “arte”, ciertamente asociamos

ante todo con él. Las bellas artes son en ello, cuando menos, paradigmáticas.

Llegados a este punto podemos retornar a la pregunta por la diferencia entre los conceptos antiguo y moderno de arte en su relevancia para una posible diferenciación en lo que para filósofos antiguos y modernos podría respectivamente significar su pertenencia a la tradición de la filosofía como arte de vivir. Quisiera al respecto poner de presente cómo un autor como Nehamas (2005) pareciera querer dar respuesta a esta pregunta mediante su tipología de las principales variantes de la filosofía como arte de vivir (pp. 23 y ss.). Una de ellas corresponde a un ideal universalista según el cual la filosofía como forma de vida sería el modo de vida correcto para todos los hombres. Nehamas distingue aquí, como dos especies distintas de este género de filosofía, el caso de Sócrates y el caso de Platón: mientras que el primero no puede demostrar o comprobar que dicho modo de vida es el mejor para todos, el segundo procede a ofrecer

[...] una serie de argumentos controversiales para convencer a todos los que estén capacitados para escoger esta forma de vida de que lo hagan, y a los que no pueden que al menos traten de aproximarse a este tipo de vida lo más posible en la medida que sus habilidades se lo permitan. (p. 24)

Nehamas distingue del anterior género y sus dos especies el siguiente género del arte de vivir:

De acuerdo con este género, la vida humana se construye de muchas formas y ningún modo de vida es el mejor para todo el mundo. Filósofos como Montaigne, Nietzsche y Foucault articulan una forma de vivir que solamente ellos, y quizá algunos cuantos más, puedan seguir. Ellos no insisten en que su vida es un modelo para el mundo en general. No quieren ser imitados, al menos no directamente. Creen que aquellos que quieran imitarlos deben desarrollar su propio arte de vivir, su propio sí-mismo [*self*], tal vez mostrarlo a otros pero no para que otros lo imiten directamente. La imitación, en este contexto, es

devenir alguien por sí solo; pero ese alguien que uno deviene tiene que ser diferente del modelo de uno.

Este último género del arte de vivir es esteticista. Como en las artes reconocidas, no hay reglas para producir obras nuevas y estimulantes. Como en las artes reconocidas, no hay la mejor obra –la mejor vida– por la cual se puedan juzgar todas las otras. Como en las artes reconocidas, esto no quiere decir que el juicio estético sea imposible, que toda obra sea tan buena como las otras. [...]

Es dentro de este [...] género donde la noción de individuo encuentra su lugar central. [...]

Este género esteticista del arte de vivir prohíbe la imitación directa de modelos. ¿Por qué entonces Montaigne, Nietzsche y Foucault tienen un modelo? ¿Y por qué su modelo siempre es Sócrates? ¿Qué le permite a Sócrates ser capaz de cumplir con este papel? (pp. 24y 25; trad. ligeramente modificada)

Por lo que respecta al lugar que a un filósofo como Epicteto podría corresponderle dentro de esta clasificación de géneros de la filosofía como arte de vivir, lo primero que habría que comentar es que el primero y el último de los pasajes de las *Disertaciones* que arriba he citado y comentado (*Dis.* 1.15.2 y *Dis.* 2.19.23-28) parecieran tener justamente como propósito denunciar como una falsa promesa de la filosofía cualquier pretensión suya de obrar en la vida de alguien distinto a la del filósofo que la ejercita, aclarando que dicho filósofo entra aquí en consideración como individuo y no como simple representante de una vida genéricamente considerada. Pareciera, pues, que Epicteto declina la pretensión universalista que Nehamas asocia con Sócrates y Platón (pese a ser Sócrates también un modelo para Epicteto), y abrazaría con ello el ideal de lo que Nehamas cataloga como “el arte de vivir individualista” (*the individualist art of living*: p. 25). Con todo, pese al lugar central que en Epicteto parece jugar cierta noción de individuo, ¿puede acaso decirse que tendría que compartir, por

ello, el esteticismo que permitiría asimilar su concepto de arte con aquel al que alude Nehamas cuando habla de “las artes reconocidas”? ¿Puede decirse acaso del arte de vivir de Epícteto que en él “no hay reglas para producir obras nuevas”? Reglas, las hay. ¿Tendría que buscarse, entonces, en Epícteto una comprensión diferenciada de lo que es el arte como *imitación* de la naturaleza que permitiese, no obstante, hablar también para su caso de un “arte individualista”?

REFERENCIAS

- Aristóteles (2002). *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Boeri, M. (2007). *Apariencia y realidad en el pensamiento griego*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- Brusotti, M. (1997). *Die Leidenschaft der Erkenntnis*. Berlín y Nueva York: Walter de Gruyter.
- Cooper, J. M. (2012). *Pursuits of Wisdom. Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*. Princeton y Oxford: Princeton University Press.
- Dohmen, J. (2003). Philosophers on the “Art-of-Living”. *Journal of Happiness Studies*, 4, 351-371.
- Dyson, H. (2009). *Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa*. Berlín y Nueva York: Walter de Gruyter.
- Epícteto [Arriano] (1993). *Disertaciones*. Traducción y notas de Paloma Ortiz García. Madrid: Gredos.
- Enquiridión (1991). *Epícteto*. Estudio introductorio, traducción y notas de José Manuel García de la Mora. Barcelona: Anthropos.
- Epictetus (1956). *The Discourses as Reported by Arrian, the Manual and Fragments* (2 vols). Traducción de W.A. Oldfather. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* Traducción de Eliane Cazevane Tapie Isoard. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Traducción de Javier Palacio. Madrid: Siruela.

- Juliá, V., Boeri, M. & Corso, L. (1998). *Las exposiciones antiguas de ética estoica*. Buenos Aires: Eudeba.
- Long, A. (1996). Representation and the self in Stoicism. En A. Long, *Stoic Studies* (pp. 264-285). Cambridge: Cambridge University Press.
- Long, A. (2002). *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- Long, A. & Sedley, D. N. (1989). *The Hellenistic Philosophers* (2 vols.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Nehamas, A. (2005). *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Traducción de Jorge Brioso. Valencia: Pre-Textos.
- Nietzsche, F. (1980). KSA. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (15 vols.). Giorgio Colli & Mazzino Montinari (Eds.). Berlín y Nueva York: Deutscher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1986). KSB. *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe in 8 Bänden* (8 vols.) Giorgio Colli y Mazzino Montinari (Eds.). Munich, Berlin, New York: Deutscher Taschenbuch Verlag & Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (2007). FP I. *Fragmentos Póstumos* (vol. 1, pp. 1869-74). Diego Sánchez Meca (Ed.). Luis E. de Santiago (trad.) Guervós. Madrid: Tecnos.
- Sellars, J. (2003). *The art of living*. Aldershot: Ashate.
- Sorabji, R. (2007). Epictetus on *proairesis* and Self. En A. Mason & T. Scaltsas (Eds.), *The Philosophy of Epictetus* (pp. 87-98). Oxford: Oxford University Press.
- Ure, M. (2009). Nietzsche's Free Spirit Trilogy and Stoic Therapy. *Journal of Nietzsche Studies*, 38, 60-84.



GABRIEL ACUÑA (2013)