

## **El *cos molest* en l'obra d'Epictet**

M. Teresa Fau  
Montserrat Jufresa  
Departament de Filologia Grega. Universitat de Barcelona  
mfau@ub.edu  
mjufresa@ub.edu

### ABSTRACT

The work by Epictetus shows a remarkable amount of allusions to unpleasant aspects of the human body. It deals with expressions which sometimes could be almost considered *aischrologia* and, on other occasions, they really are. Our contribution approaches this subject and asks which might be the origin of this practice. We suggest the use of those expressions describes the body in terms fitting with Epictetus' stoic philosophy aimed to establish an inner separation between body and the right use of reason leading us into virtue. Furthermore his humble origin as a slave could help him in using unpleasant words without prejudices. Also Arrian could insist on that characteristic when transmitting Epictetus' teachings.

KEYWORDS: Epictetus, human body, *aischrologia*, Greek Philosophy, Stoicism, Roman Empire

Epictet, incòmode per la presència, a la seva escola de Nicòpolis, de persones que hi entraven simplement per passar l'estona, recull el comentari que uns visitants ocasionals haurien fet a propòsit de les seves lliçons:

οὐδὲν ἦν ὁ Ἐπίκτητος, ἐσολοίκιζεν, ἐβαρβάριζεν<sup>1</sup>

1. Epict., *Gnom.* III. 9.14.

J. SOUILHÉ (1963), en la versió que presentà sota els auspicis de l'Association Guillaume Budé, tradueix<sup>2</sup> aquests mots de la manera següent:

*Ce n'était rien, Épictète; son langage était plein de solécismes et de barbarismes.*

Σολοικίζω és un terme que hom sol aplicar a aquell que parla i/o escriu incorrectament<sup>3</sup>. I, certament, l'obra atribuïda a Epictet conté un nombre força elevat d'allò que per a un *παιδευμένος* serien incorreccions gramaticals. Els autors de les diverses introduccions a l'obra del nostre personatge (J. Souilhé per a l'Association Guillaume Budé, P. Jordán de Urríes per a la Colección Hispánica de Autores Griegos y Latinos, P. Ortiz per a la Biblioteca Clásica Gredos...) segueixen P. MELCHER 1906 a l'hora de destacar-ne trets com ara l'escassa utilització de partícules, la desaparició del dual, la confusió en l'ús de preposicions i de conjuncions, la presència de llatinismes, l'abundor de diminutius emprats amb valor pejoratiu, la indecisió en l'ús dels modes verbals, la utilització d'adverbis desconeguts en la prosa àtica, etc...

Però *σολοικίζω* —i termes com *σολοικισμός*, que hi estan relacionats— pot depassar l'àmbit estrictament gramatical i referir-se també a una incorrecció en la gestualitat i, fins i tot, en els costums<sup>4</sup>. I nosaltres ens demanem si podríem emprar aquests mots per al·ludir a certes expressions d'Epictet, no exemptes de grolleria, que, referides al cos humà, n'accentuen els aspectes desagradables, i que a voltes voregen l'escatologia i a voltes hi entren de ple. En aquestes expressions trobem un cos que sua, que fa pudor, que defeca, que emmalalteix..., un cos, en definitiva, molest, del qual cal tenir cura constantment per tal que no malmeti les relacions interpersonals.

En aquest text sotmetem a la consideració del lector uns passatges que —segons creiem— poden servir per il·lustrar la presència, en l'obra d'Epictet, d'un cos percebut com a molest.

Al capítol dinové<sup>5</sup> del llibre primer de les *Διατριβαί*, Epictet, hostil a aquells que, per tal de guanyar-se l'amistat d'un poderós, s'apropen a les persones que els presten els serveis més humiliants, al·ludeix al *λασανοφόρος* del Cèsar<sup>6</sup> i anticipa a un suposat interlocutor que, si aquest individu canviés d'ofici, deixaria de suscitar interès:

Voldria que el traguessin del femer perquè et tornés a semblar un ximplet

2. J. SOUILHÉ, *Épictète. Entretiens*, Vol. III, p. 36.

3. Ho posa de manifest prou clarament la lectura de l'opuscle *El pseudosofista o solecista* atribuït a Llucià, per bé que amb reticències (cf. J. BOMPAIRE 1998, pp.233 i ss; F. MESTRE; P. GÓMEZ 2007, pp. 79-83).

4. Cf. Philostr. *VSI*.25.9, Plu. *Moralia* 45e, Lucianus *Nigr.* 31, etc...

5. Epict., *Gnom.* 17-18.

6. Hi al·ludeix també, tot fent referència a l'aspecte vexatori associat a aquesta ocupació, a *Gnom.* I. 2.8-11.

Ἦθελον αὐτὸν ἀποβληθῆναι τοῦ κοπρῶνος, ἵνα πάλιν ἄφρων σοι δοκῇ.

No és aquesta, ni de bon tros, l'única referència a l'activitat excretora del cos humà. Ben al contrari, en l'obra del nostre autor sovintegen els esments a aquesta realitat. Defecar és, precisament, una de les accions que pot estar realitzant algú en el moment, indefugible, de la mort, tal com es desprèn de la lectura de *Gnom.* IV. 10.11, on hom manifesta que la mort pot atènyer un home quan està 'llaurant' (γεωργοῦντα) o 'cavant' (σκάπτοντα) la terra, 'fent de comerciant' (ἐμπορευόμενον) o 'de cònsol' (ὕπατεύοντα), o bé 'patint problemes digestius' (ἀπεπτοῦντα) o 'diarrees' (διαρροϊζόμενον).

Defecar pot ser també allò que caracteritza un organisme percebut com a molt elemental —en aquest cas, un cuc (σκώληξ) — que, talment com fan, segons Epictet, epicuris i acadèmics, es desentén d'allò transcendental i que, per tant, rep del filòsof el següent consell<sup>7</sup>:

Menja, beu, copula, caga i ronca!

Ἔσθιε καὶ πῖνε καὶ συνουσίαζε καὶ ἀφόδευε καὶ ῥέγκε.

Epictet, que tan interessat està a remarcar la supremacia de la ment sobre el cos<sup>8</sup>, es neguiteja davant de l'evidència que hi ha activitats que, quan són dutes a terme, poden demanar que hom hi esmerci un temps considerable (ἐπὶ πολὺ<sup>9</sup>). És el cas de la 'pràctica d'exercici físic' (γυμνάζεσθαι), del fet de 'menjar' (ἐσθίειν) o de 'beure' (πίνειν), d'anar de ventre' (ἀποπατεῖν) o d'acomplir la unió sexual' (ὄχεύειν). Ell considera que tot això ha de ser realitzat 'de passada' (ἐν παρέργῳ) i que cal 'posar tota l'atenció en allò relatiu a la ment' (περὶ δὲ τὴν γνώμην ἢ πᾶσα ἔστω ἐπιστροφή).

Aquest cos que, a voltes de manera impertinent, demana que hom li faci cas, pot emmalaltir. En un passatge<sup>10</sup> en què el nostre autor compara el 'desig' (ἐπιθυμία) amb la 'set' (δίψος) d'aquell qui 'té febre' (πυρέσσοντος), explica que l'enfebrat, tan bon punt ha begut, experimenta una sensació de gaudi, però ben aviat 'té nàusees' (ναυτιᾶ), l'aigua que ha ingerit se li torna fel' (χολὴν αὐτὸ ποιεῖ ἀντὶ ὕδατος), 'vomita' (ἐμεῖ), 'té recaragolaments' (στροφοῦται) i 'pateix una set encara més intensa' (διψῆ σφοδρότερον).

Situats de ple en un context on la malaltia té un innegable sentit figurat, trobem a *Gnom.* I. 26.16 els retrets que el filòsof adreça als individus que, incapaçs d'empassar-se 'un mos' (ψωμόν), es compren 'un tractat' (σύνταξι) i 'es llancen a menjar-se'l' (ἐπιβάλλονται ἐσθίειν); tanmateix, només aconseguen patir alteracions comparables a irregularitats digestives: 'vomiten' (ἐμοῦσιν), o 'fan males digestions' (ἀπεπτοῦσιν), i tot seguit

7. Epict., *Gnom.* II. 20.10.

8. Fem nostres les paraules de J. PERKINS 1995, p. 159: "*Epictetus had idealized the mind/soul's mastery of its bodily nature*".

9. Epict., *Ench.* 41.

10. Epict., *Gnom.* IV. 9.4-5.

se'ls presenten 'recaragolaments' (στρόφοι), 'diarrees' (κατάρροιαι) i 'febres' (πυρετοί).

La malaltia és també emprada en sentit figurat a *Gnom.* II. 21.20-22 on, després de fer referència a la utilitat de θεωρήματα i συλλογισμοί, el nostre autor al·ludeix a la disposició amb què cal rebre l'ensenyament del mestre: guarides les 'úlceres' (ἔλκη) i estroncats els 'escolaments' (ρέυματα), hom assistirà a les lliçons amb la ment assossegada i alliberada de distraccions.

Les referències a accions tingudes per desagradables i relacionades amb l'aparell digestiu ens remetent a passatges on Epictet empra el mot κόπρος i altres termes que hi estan vinculats. A més de *Gnom.* I. 19.17-18, del qual ja ens hem ocupat unes línies més amunt, cal esmentar *Gnom.* II. 4.5, on el filòsof fustiga un adúlter i, com a κόπριον que és, l'engega ἐπὶ κοπρίαν, és a dir, al mateix indret que hauria de triar com a lloc de residència un jove que, tot i semblar interessat pels ensenyaments dels filòsofs cínics, demana a Epictet si és escaient d'instal·lar-se a casa d'un amic per a ser-hi cuidat en una situació de malaltia<sup>11</sup>.

Però el text epictetià on κόπρος es fa més present és el capítol onzè del llibre quart de les Διατριβαί, que tracta, tot ell, 'de la neteja' (περὶ καθαριότητος). Hi veiem la repugnància que provoca un ἄνθρωπος ... κεκοπρωμένος<sup>12</sup>; hi trobem el desig del nostre autor que no se li atansi com a deixeble un jove κεκοπρωμένος<sup>13</sup> en relació al qual es demana a si mateix si li hauria de dir: "οὐκ ἔστιν ἐν τῷ κεκοπρωῖσθαι τὸ καλόν, ἀλλ' ἐν τῷ λόγῳ"<sup>14</sup>; hi llegim un consell irònic adreçat, suposadament, a un filòsof: κόπρωσόν σου τὸν τρίβωνα<sup>15</sup>; i, finalment, hi constatem la poca confiança que inspiraria un mestre que ensenyés ἐν κοπρῶνι<sup>16</sup>.

La servitud evacuativa imposada pel cos —un cos que, segons Estobeu<sup>17</sup>, Epictet arribà a definir com "la cosa més desagradable i més bruta de totes" (τὸ πάντων ἀηδέστατον καὶ ῥυπαρώτατον)— pot tenir quelcom de provocador, com provocadors serien certs capteniments dels filòsofs cínics als quals el nostre autor fa referència quan retreu als seus contemporanis que només imiten els antics en el fet que 'es tiren pets' (πόρδωνες γίνονται<sup>18</sup>).

Insistent encara en les molèsties generades per l'aparell digestiu, cal parar esment en una altra realitat desagradable —el vòmit— que, de fet, ja hem trobat en passatges anteriors. En aquells textos, el verb ἐμέω era emprat en sentit figurat i és amb aquesta mateixa significació que el veiem a *Gnom.* III. 21.1. En aquest passatge, el filòsof renya aquells que, tan bon punt han rebut

11. Epict., *Gnom.* III. 22.62-65.

12. Epict., *Gnom.* XI. 18.

13. Epict., *Gnom.* XI. 28.

14. Epict., *Gnom.* XI. 29.

15. Epict., *Gnom.* XI. 34.

16. Epict., *Gnom.* XI. 35.

17. Epict., *Gnom.* IV. 53.29. En aquest fragment hi ha també una al·lusió a l'imperatiu de "netejar" (ἀπονίξεν) el cos després que aquest hagi fet 'alguna necessitat' (τι τῶν ἀναγκαίων).

18. Epict., *Gnom.* III. 22.80.

'els principis ... pelats' (τὰ θεωρήματα ... ψιλὰ), volen 'vomitar-los' (αὐτὰ ἐξεμέσαι) igual que fan els malalts de l'estómac amb l'aliment<sup>19</sup>. Una situació semblant la trobem a *Ench.*46.2: Epictet avisa que si, entre gent no experta en filosofia, se suscita una conversa 'sobre algun principi filosòfic' (περὶ θεωρήματος τινος), el que cal fer, la majoria de les vegades, és guardar silenci car hi ha el perill de 'vomitar' (ἐξεμέσαι) allò que no ha estat digerit. I justament això, 'vomitar el problemet' (ἐξεμέσαι τὸ προβλημάτιον<sup>20</sup>) i quedar-se ben tranquils<sup>21</sup> és el que fan —heus aquí un altre retret del nostre autor— epicuris i acadèmics.

Si el cos està condicionat pels efectes, més o menys molestos i imprevisibles, de la digestió, també ho està per la necessitat de dormir. Epictet s'hi refereix i no és pas —creiem— sense intenció que, en diversos passatges<sup>22</sup> ho fa emprant, precisament, el verb ῥέγκω ('roncar').

Tenim la impressió que el filòsof utilitza ῥέγκω quan vol emfasitzar l'estat de total abandonament i de placidesa en què se submergeix aquell que viu de manera senzilla i que no té preocupacions. En efecte, a *Gnom.* III. 22.30 afirma que el poderós Agamèmnon no era 'feliç' (εὐδαίμων) i rebla el clau preguntant:

Mentre els altres ronquen, ell què fa?

Τῶν ἄλλων ῥεγκόντων ἐκεῖνος τί ποιεῖ;

I tot seguit respon citant un vers de la *Iliada*<sup>23</sup>:

Πολλὰς ἐκ κεφαλῆς προθελύμνους ἔλκετο χαίτας

Molts flocs de cabells s'arrencava del cap.

I continua encara reproduint uns mots que Homer posa en boca de l'Atrida:

Πλάζομαι ὧδε<sup>24</sup>

Vaig d'un cantó a l'altre

19. L'argumentació continua i, unes línies després (6), hom insisteix en la mateixa idea utilitzant, però, el mot κατεξερᾶω, un verb que també és emprat a *Gnom.* III. 13.23 amb referència a la necessitat de ser pacient i solidari amb els altres i de no 'vomitar' damunt d'ells el propi (mal) humor.

20. Epict., *Gnom.* II. 20.33.

21. El text, segons la lectura que en fa Schenkl, diu 'anar a banyar-se' (ἀπελθεῖν εἰς βαλανεῖον) 'després d'exercitar l'estómac' (τὸν στόμαχον γυμνάσαντες).

22. Cf., a tall d'exemple, *Gnom.* II. 20.10, consignant uns paragrafs més amunt.

23. *Il.* X. 15.

24. *Il.* X. 91.

i:

Αλαλύκτημαι· κραδίη δέ μοι ἔξω/ στηθέων ἐκθρόσκει<sup>25</sup>

Estic neguitós; el cor em salta del pit.

Certament, Agamèmnon no es capté com el filòsof cínic<sup>26</sup>, que només es preocupa d'allò realment important i que, 'pel que fa a la resta' (τῶν δ' ἄλλων ἔνεκα), 'ronca panxa enlaire' (ὑπτιος ῥέγκει), ni com el pobre<sup>27</sup> que, confiat, dormirà a terra 'roncant' (ῥέγκων) i tenint ben present que 'les tragèdies' (αἱ τραγωδίαι) només 'tenen lloc' (τόπον ἔχουσιν) 'entre els rics, els reis i els tirans' (ἐν τοῖς πλουσίοις καὶ βασιλεῦσι καὶ τυράννοις), ni és capaç de dir-se a si mateix<sup>28</sup>:

Per què no em poso a roncar? Allò meu està segur

Τί οὖν οὐ ῥέγκω βαλῶν; τὰ ἐμὰ ἀσφαλῶς ἔχει.

El cos epictetià emet —prou que ho veiem— substàncies desagradables. Les secrecions nasals criden també l'atenció del nostre autor, que s'hi refereix diverses vegades com, per exemple, a *Gnom.* IV. 1.148<sup>29</sup>, on al·ludeix als mocs de 'les dones velles' (τῶν γραῶν) a qui està 'mocant' (ἀπομύσσοντος) l'individu que 'tot i tenir-ne cura com un esclau' (θεραπεύοντος ὡς δούλου), no sent per elles cap mena d'afecte, sinó que prega que morin i pregunta als metges 'si ja són a les portes de la mort' (εἰ ἤδη θανασίμως ἔχουσιν).

El filòsof reconeix<sup>30</sup> que tenir mocs és d'allò més natural. Ara bé, empassar-se'ls seria del tot improcedent ja que la natura ha atorgat a l'home 'mans i nas' (χεῖρας... καὶ αὐτὰς τὰς ῥίνας) a fi que pugui eliminar les secrecions. Tanmateix, caldrà que aquesta activitat higiènica no tingui lloc en un recinte sagrat car allà —avisa<sup>31</sup>— 'no és permès d'escopir ni de mocar-se' (πτῦσαι οὐ νενόμισται οὐδ' ἀπομύξασθαι) i no hi podria entrar algú que fos 'tot ell' (ὄλος) 'escopinada i moc'<sup>32</sup> (πτύσμα<sup>33</sup> καὶ μύξα).

25. *Il.* X. 94-95.

26. *Cf.* Epict., *Gnom.* III. 22.105.

27. *Cf.* Epict., *Gnom.* I. 24.15. Cal remarcar que, en aquest text, a més de ῥέγκω, Epictet emprà també el verb κοιμάω.

28. Epict., *Gnom.* IV. 10.29.

29. El passatge pertany al llarg capítol 'sobre la llibertat' (περὶ ἐλευθερίας) que passa revista a les circumstàncies susceptibles de tenir esclavitzada una persona aparentment lliure.

30. Epict., *Gnom.* IV. 11.9.

31. *Id.* 32.

32. Quant a la imatge d'algú 'ple de mocs' (κορύζης μεστός) la trobem també a *Gnom.* II. 21.10, en aquest cas aplicada a l'individu que va a escola sense ser conscient que, en realitat, ell no sap res.

33. A *Gnom.* III. 24.71 veiem emprat el compost προσπτύω en relació a l'home totalment lliure —hom creu que es tracta d'una referència al filòsof Anaxarc de la mort del qual es fa ressò

A *Gnom.* II. 16.12-14 Epictet torna a posar en relació les mans i les secrecions nasals. Aquest cop, però, el terme μύξα és pres en sentit figurat. El filòsof s'adreça a un suposat interlocutor que se sent aclaparat davant de les dificultats de la vida i li demana: 'que no tens mans?' (χειρας οὐκ ἔχεις;), 'que no te les ha fetes la divinitat?' (οὐκ ἐποίησέν σοι αὐτὰς ὁ θεός;). I continua, refusant la possibilitat de posar-se a pregar 'perquè no et ragin els mocs' (ὄπως αἱ μύξαι σου μὴ ῥέωσιν) i aconsellant: 'val més que et moquis i que no et queixis' (ἀπόμυξαι μᾶλλον καὶ μὴ ἐγκάλει). Tot seguit especifica què vol dir quan parla de 'mans': 'constància' (καρτερία), 'magnanimitat' (μεγαλοψυχία) i 'coratge' (ἀνδρεία). Finalment conclou: 'tenint unes mans com aquestes, encara busques qui et mocarà?'<sup>34</sup> (τηλικαύτας ἔχων χειρας ἔτι ζητεῖς τὸν ἀπομύξοντα;).

A la llista d'incomoditats generades pel cos cal afegir la suor, tot i que Epictet no s'hi refereix gaire. Sí que ho fa, però, a *Gnom.* I. 24.1-2, on deixa clar que cal esforç per vèncer les dificultats tant com en cal per a ser campió olímpic, cosa que no s'esdevé —diu— 'sense suor' (δίχα... ἰδρῶτος).

La suor, fruit d'un esforç que pot arribar a l'extenuació, serveix al nostre autor per explicar, a *Gnom.* IV. 1.124, que és propi de la 'natura' (φύσις) d'éssers com el gos desplaçar tots els seus recursos fins arribar al límit:

No consideres feliç el gos que ni persegueix la presa ni es cansa, sinó quan el veus amarat de suor, quan el veus patint, quan el veus rebentat per la cursa

Οὐδὲ κύνα εὐδαιμονίζεις τὸν μήτε διώκοντα μήτε πονοῦντα, ἀλλ' ὅταν ἰδρῶντα ἴδῃς, ὅταν ὀδυνώμενον, ὅταν ῥηγνύμενον ὑπὸ τοῦ δρόμου.

Seria 'impossible' (ἀμήχανον) —sentència el filòsof<sup>35</sup>— que 'de la suor i del contacte amb la roba' (ἀπὸ τοῦ ἰδρῶτος καὶ τῆς κατὰ τὴν ἐσθῆτα) no en resultés brutícia. Ell mateix, però, presenta, a manera de solució, una llista dels recursos que hom pot utilitzar amb finalitats higièniques: 'aigua' (ὔδωρ), 'oli' (ἔλαιον), 'mans' (χειρες), 'tovallola' (ὀθόνιον), 'estriçol' (ξύστρα), 'sosa' (νίτρον) i 'qualsevol altre mitjà' (ἢ ἄλλη πᾶσα παρασκευή) que serveixi per a deixar el cos net i polit<sup>36</sup>.

Diògenes Laerci a IX.59— que és capaç de 'marxar' (ἀπελθεῖν) 'després d'escopir' (προσπύσας) el seu 'pobre cos' (σωμάτιον) a la cara d'algú.

34. Un raonament semblant, per bé que menys desenvolupat, el llegim a *Gnom.*I. 6.28-32.

35. Epict., *Gnom.* IV. 11.12.

36. Aquest passatge ens remet a allò que sembla haver estat una de les preocupacions del nostre autor, ço és, la neteja. En efecte, a més del capítol IV de les Διατριβαί, que hi està totalment dedicat, no manquen pas, al llarg de l'obra atribuïda a Epictet, al·lusions, tant en sentit real com en sentit figurat, a la brutícia (*Gnom.* II. 5.24, 9.4 i 17, III.22.45 i 89, *Ench.* 33.6, *Fr.* 23 = *Stob.* IV.53.29) i al bany (*Gnom.* I. 27.19, II.20.28-29 i 33, 21.14, III.19.5, 22.71 i 73, 24.39, 25.7, 26.22, IV.1.49 i 148,4. 8 i 24, 8.2, *Ench.* 24 i 45, *Fr.* 23 = *Stob.* IV.53.29).

Els textos a què hem fet referència ens situen davant d'un Epictet que, tot i que, en un passatge de l'*Enquiridió*<sup>37</sup>, aconsella allunyar-se tant de l'*ἰδιωτισμός* com de l'*αἰσχρολογία*, no pot evitar de caure-hi de ple. I això ens duu a demanar-nos per quin motiu Epictet se serveix d'aquesta mena d'expressions. Per tractar d'esbrinar-ho podem acudir a consideracions d'ordre extern —les circumstàncies de la vida i l'obra del filòsof— i d'ordre intern, com algunes de les característiques de la filosofia estoica que professa.

Els antics es complaiïen a emfasitzar l'extracció servil del nostre personatge<sup>38</sup>. Fill d'una esclava, i esclau ell mateix des de la infantesa, hauria arribat de ben jove a Roma on estigué a les ordres d'Epafrodit, un llibert que s'havia guanyat la confiança de Neró, de qui era secretari. Essent encara esclau d'Epafrodit, Epictet tingué l'oportunitat d'assistir a les lliçons del filòsof estoic Musoni Rufus, un membre de la noblesa romana a qui el nostre personatge considera el seu mestre, de fet, el seu *únic* mestre<sup>39</sup>. Podríem pensar, per tant, que un home com ell que no havia gaudit de la *παιδεία* a què tenien accés aquells que provenien d'un context social destacat o, si més no, confortable, potser estaria mancat de determinats recursos de dicció i això el podria induir a l'ús d'expressions no gaire afortunades. HALLIWELL 2008 fa notar que l'ús de l'*αἰσχρολογία*<sup>40</sup> és valorat per les fonts antigues amb un sentit de diferenciació sociològica i ètica, així com de jerarquitització social, i que la condemna de l'ús d'aquestes expressions tendeix a convertir-se en un discurs ostensiblement elitista. I cita, entre altres testimonis, el mateix Aristòtil<sup>41</sup>, que considerava que l'*αἰσχρολογία* era una marca típica del llenguatge servil.

D'altra banda en l'ús d'un vocabulari obscè, indicatiu com hem vist de classe baixa o servil, hi també un ressò de *παρρησία*, de llibertat d'expressió, pròpia de la plaça pública i plena de connotacions igualitàries<sup>42</sup>. Una llibertat de paraula que practicaren sobretot els adeptes de l'escola cínica. Qui sap, per tant, si el veritable motiu de la tria de paraules que ratllen en l'*αἰσχρολογία* per part d'Epictet no fou degut a la influència que la doctrina dels cíncics exercí sobre el filòsof. Tanmateix, hauríem de distingir entre l'admiració que

37. Epict., *Ench.* 33.15-16.

38. Els testimonis dels antics sobre la vida d'Epictet han estat aplegats per SCHENKL 1916, pp. 3-15.

39. Sobre la relació entre Musoni i Epictet, cf. HIJMANS JR. 1959, VAN GEYTENBEEK 1962 i LAURENTI 1989.

40. HENDERSON 1991 defineix de manera molt àmplia *αἰσχρολογεῖν* com "to speak of anything out of place". CRYSTAL 1987 relaciona les obscenitats amb els tabús i diu que es refereixen a "acts, objects, or relationships which society wishes to avoid — and thus to the language used to talk about them. Verbal taboos are generally related to sex, the supernatural, excretion, and death..." Citats per HALLIWELL 2001, p. 223.

41. Arist., *Pol.* VII 1336 a39-b12.

42. La *παρρησία* era un dret del ciutadà atenès que podia expressar lliurement la seva opinió a l'assemblea. Més endavant la filosofia hel·lenística, i també el cristianisme, s'apropriaren d'aquesta pràctica en un context no tant polític, sinó més individual, en el sentit que el filòsof ha de dir les coses tal com són per accedir així a un millor coneixement del món, dels altres i d'ell mateix, a fi de poder millorar-los. Cf. GLAD 1995, pp.107 ss.



experimenta Epictet envers la conducta, segons ell, coherent i digna, de Diògenes i el rebuig que li provoca el capteniment, que considera frívolament provocador, d'aquells individus que, en la seva pròpia època, es consideraven seguidors dels antics cíncics: la lectura del capítol III. 22 de les *Διατριβαί*<sup>43</sup>, dedicat tot sencer als cíncics, és prou il·lustrativa al respecte.

Però seria més sensat, potser, si intentàvem cercar per a la presència d'aquest vocabulari tan cru una explicació coherent amb la filosofia estoica que Epictet practicava i ensenyava. Hem de tenir en compte que en l'estoïcisme el concepte de natura és molt important, perquè ho comprèn gairebé tot. Així, per a Crisip, la saviesa estoica, considerada com l'art suprema, és una imitació i una imatge fidel de la naturalesa<sup>44</sup>. De manera similar, segons també subratlla HALLIWELL 2002, el llenguatge és contemplat des d'un punt de vista naturalista, és a dir que es considera que el primer llenguatge es produí naturalment per una imitació de la realitat. Per tant per a un estoic no hi hauria cap raó, ans al contrari, per deixar d'anomenar les funcions del cos amb el nom que tenen, car els correspon de manera natural. I encara menys motiu per a Epictet, que empra tots aquests mots gairebé escatològics i obscens, vulgars com a mínim, amb una intenció provocadora i a l'ensems, moral. El filòsof compara la malaltia del cos amb la malaltia de l'ànima, la sutzura del cos amb la sutzura de l'ànima: de manera que aprendre a dominar les secrecions, excrescències, humors, etc., del nostre cos molest serveix per induir la força de voluntat del filòsof estoic davant de la vida i de la natura, que per més que en últim terme s'inscriguin en un pla d'equilibri còsmic, sovint se'ns presenten difícils de suportar.

Un altre punt cabdal per als filòsofs estoics d'època imperial, ens diu TRAPP 2007, és considerar la virtut com a condició suficient per a ésser feliç, entenent aquesta virtut com l'exercitació activa d'una comprensió acabada o completa. Epictet (*Ench.* 5) ho expressa de la manera següent:

No són els fets que neguitegen els homes, sinó els seus judicis sobre aquests fets. Per exemple, la mort no té res de terrible, d'altra manera també Sòcrates l'hauria considerada així, sinó que el que és terrible és pensar la mort com a terrible. Per tant, quan estem contrariats o neguitosos o entristits, no hem de culpar-ne ningú més que nosaltres mateixos, és a dir, els nostres propis judicis

Ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα. Οἷον ὁ θάνατος οὐδὲν δεινόν, ἐπεὶ καὶ Σωκράτει ἂν ἐφαίνετο, ἀλλὰ τὸ δόγμα τὸ περὶ τοῦ θανάτου, διότι δεινόν, ἐκεῖνο τὸ δεινόν ἐστίν. ὅταν οὖν ἐμποδιζόμεθα ἢ ταρασσώμεθα ἢ λυπόμεθα, μηδέποτε ἄλλον αἰτιώμεθα, ἀλλ' ἑαυτούς, τοῦτ' ἔστι τὰ ἑαυτῶν δόγματα.

43. Cf. l'excel·lent comentari que en fa VON BILLERBECK (1978).

44. SVF 3. 301. Cf. HALLIWELL (2002), p.266, n. 6.

Així, en la filosofia estoica, aquell que de veritat vol assolir la virtut, ha d'estar contínuament exercitant-se i posant-se a prova, de mica en mica, dia darrera dia, a partir d'estratègies senzilles fins arribar a d'altres més dificultoses, per obtenir la garantia que ha entès correctament les coses i no es deixarà arrossegat ni pels seus errors ni pels dels altres.

Els estoics recomanen una sèrie de tècniques específiques per ajudar l'individu a habitar-se a veure les coses tal com són, i per tant, situar-se en el camí que mena a la virtut. Una d'aquestes tècniques, la més curiosa —i per a nosaltres fins i tot qüestionable, comenta TRAPP 2007—, és la de redefinir, que consisteix en l'esforç per caracteritzar un fet o una cosa determinada amb paraules diferents de les que farien servir les persones corrents, o també, davant d'una situació precisa, fer memòria d'aspectes, moralment rellevants, que normalment no tindríem presents en aquell moment. Seguint aquesta línia, Epictet (*Gnom.* III. 24.60, 84-5; *Ench.* 3) recomana que, quan fem un petó als nostres fills o saludem un amic, tinguem ben present que aviat poden morir.

La tècnica de redefinir les coses serveix, per tant, per posar-les davant dels nostres propis ulls en la dimensió del seu veritable valor i rebaixar així el seu poder de seduir-nos i arrossegat-nos vers les passions. Aquest control de les passions mitjançant l'exercici del coneixement i la raó ha de conduir a un estat indiferent en relació al món i, en últim terme, tal com hem dit, a assolir la virtut. Per Epictet tot aquest procés representa un projecte a llarg termini, una batalla constant contra la pròpia covardia, l'estupidesa i la seducció inherent als objectes del món. El mètode com ho afronta el filòsof —i encara més el filòsof que dirigeix una escola— és comparat al del cirurgià. La gent que vol curar-se amb la filosofia es presenta afligida per tota classe de xacres, les unes provenen de la seva constitució física, les altres són fruits dels seus mals costums. Així, diu Epictet (*Gnom.* III. 23.30-1), que l'escola del filòsof és com un hospital, car els que hi arriben no tenen salut: l'un té una espatlla dislocada, un altre un abscess, un altre una fístula, un altre mal de cap.

La filosofia estoica és concebuda, per tant, com un metodologia curativa que estimula la força de resistència de la raó davant de les passions, o de la voluntat davant de les temptacions del món que ens envolta. L'ensenyament moral d'Epictet insisteix en l'adquisició de la capacitat de triar de manera apropiada, a partir de la ponderació correcta del valor de les impressions que ens arriben. Però per saber si hem d'acceptar o no aquestes impressions del món exterior, abans hem de detenir-nos i comprovar la seva validesa. I per fer-ho, diu Epictet, ens valdrem de la *προαίρησις* i, tal com ja hem indicat abans, de la tècnica de distanciació de les coses.

Després de totes aquestes consideracions creiem que podem intentar construir una altra explicació de la presència de vocabulari obscè —o escatològic, o vulgar— en el text d'Epictet. En primer lloc es tracta de paraules que indiquen funcions naturals del cos humà, tant en estat de salut com de malaltia, però que una tradició de tipus elitista i de "bona educació" en rebutja l'ús en el discurs escrit o parlat — a no ser que es tracti de textos científics,

d'un context còmic, o de certs rituals religiosos. La funció de la filosofia d'Epictet és equiparada per ell mateix a la funció curativa de la medicina, i per tant no hauria de semblar fora de lloc la presència de paraules que serien considerades adequades en un context mèdic. Però si, malgrat tot, aquestes paraules no deixen de produir un efecte xocant perquè no són les esperades en un text filosòfic, potser la seva funció és provocar-nos una distanciació en relació al cos i fer-lo aparèixer en la seva condició miserable i molesta, enfront de tots els tòpics literaris que el fan bell i desitjable, i per tant, objecte de culte i de passió. Així mateix aquesta desmitificació del cos faria part de la tècnica de redefinir les coses abans esmentada, i que ens ha d'ajudar a valorar correctament coses i fets per tal de triar bé i avançar en el camí de la virtut.

Tanmateix, abans d'arribar a cap conclusió, ens podem fer encara una altra pregunta: és del tot segur que les expressions a què ens estem referint provenen *realment* d'Epictet? Posseïm de debò, tal com OLDFATHER 1925 proclama<sup>45</sup>, una transcripció fidel dels mots pronunciats pel nostre personatge?

Per mirar de respondre-hi, hem de tornar a la biografia d'Epictet. Un cop manumès, l'antic esclau es guanyà la vida fent classes de filosofia, primer a Roma i després —pels volts de l'any 93 d.C., l'emperador Domicià expulsà de la urbs filòsofs, astròlegs i matemàtics— a Nicòpolis, una ciutat de la regió de l'Epir situada a l'entrada del golf d'Ambràcia. El seu ensenyament se cenyia a la doctrina estoica, amb una clara predilecció per l'Ètica en detriment de la Lògica i, sobretot, de la Física, i sembla que pretenia, com ja hem assenyalat, donar als deixebles unes pautes de conducta que els permetessin d'afrontar correctament la vida.

Un d'aquests deixebles fou el jove Flavi Arrià, que, posteriorment, assumiria càrrecs rellevants en l'administració imperial, cosa que no li impedí de dedicar també temps a la filosofia i a la història.

A nosaltres ens interessa Flavi Arrià perquè és precisament per mitjà d'ell que hem arribat a conèixer l'*obra* d'Epictet, d'un Epictet que, per cert, no ens ha deixat cap escrit sorgit directament de la seva ploma.

Conservem una carta adreçada a un tal Luci Gel·li per Arrià, el qual es queixa del fet que unes notes, uns apunts de classe que ell havia pres mirant de transcriure *αὐτοῖς ὀνόμασιν* ('amb els mateixos mots') tot allò que deia el mestre havien estat publicades (*ἐξέπεσεν εἰς ἀνθρώπους*) de manera totalment aliena a la seva voluntat.

Durant força temps, els planys d'Arrià gaudiren de credibilitat entre els filòlegs. A principis del segle xx, un article de HARTMANN (1905) afirmava que Arrià havia fet servir tècniques taquigràfiques per a recollir fil per randa les paraules del filòsof. El treball de l'erudit germànic, que, a més, aportava proves fefaents de l'ús de l'estenografia en època imperial, obtingué un gran ressò. Souilhé, Oldfather i altres editors d'Epictet donaren per bona la teoria de

45. OLDFATHER 1925, Vol I, p. 13: "*That Arrian's report is a stenographic record of the ipsissima verba of the master can be no doubt*".

Hartmann. Nasqué així una explicació, diguem-ne, “oficial”, que tot seguit resumim.

Arrià recollí, pràcticament al peu de la lletra, els mots d'Epictet en uns llibres de Διατριβαί, dels quals només ens n' han arribat quatre. Aquests llibres, publicats sense el seu consentiment, tingueren tan bona acollida que Arrià decidí de fer-ne un resum o Manual (l'Ἐγχειρίδιον, l'*Enquiridió*)<sup>46</sup>.

Aquesta explicació fou repetida a bastament fins que WIRTH 1967 publicà al *Museum Helveticum* un article sota el títol «Arrians Erinnerungen an Epiktet». En aquest treball, Wirth fa una anàlisi detallada de la carta d'Arrià i, després de comparar-la amb passatges tant d'autors llatins (Ovidi, *Trist.* I. 7. 15 i ss) com grecs (Lucià, *Demon.* 9, *Nigr.* 35 ss), conclou que les Διατριβαί foren publicades amb el vist-i-plau d'Arrià, el qual proclama que no en sabia res a manera de *captatio benevolentiae*. I això no és tot, car Wirth afirma que el deixeble dugué a terme una selecció dels discursos del mestre (alguns dels quals potser confegí ell mateix) i els publicà alterant-ne l'ordre cronològic. L'objectiu d'Arrià, gran admirador de Xenofont, hauria estat, segons Wirth, llegar a la posteritat un retrat d'Epictet tal com Xenofont havia fet amb relació a Sòcrates.

A hores d'ara, la situació ja no sembla tan clara com a principis del segle xx. Hom observa una certa cautela<sup>47</sup> i sorgeixen nous arguments, com el de STADTER 1980, que considera que, si bé en època imperial existia ja l'estenografia, “*was the work of a professional, not of a young man of wealth and culture*”<sup>48</sup>.

Stadter fa un altre comentari interessant en referència a Arrià quan ens recorda “*his control of style*”<sup>49</sup>. Ben cert, l'home πεπαιδευμένος que fou Flavi Arrià coneixia prou bé els recursos de l'expressió oral i escrita. Sabia, a més, reconèixer —i imitar— la manera de fer dels diversos autors. Dominava sense vacil·lació l'ús tant de les formes àtiques com de les formes jòniques... I, per a constatar-ho, només cal endinsar-se en la seva producció i llegir les seves *Anàbasi d'Alexandre*, escrita en un pulcre estil xenofontà, i *Indikà*, composta en un jònic logogràfic a la manera d'Heròdot. Quan es tracta, però, de vehicular els ensenyaments d'Epictet, Arrià empra un registre del tot diferent car se serveix de la *koiné*, d'una *koiné*, a més, que, com hem tingut ocasió de veure, abunda en expressions que algú potser qualificaria d'inadequades.

Ara que ja no és possible de veure en Flavi Arrià el diligent taquígraf que recull al peu de la lletra els mots del mestre per a gaudir-ne en privat, ens demanem si aquestes expressions maldestres i/o grolleres d'Epictet ens han estat transmeses perquè es així com sortien de la seva boca o si hi hagué, per part d'Arrià, la intenció d'introduir-les o, si més no, d'emfasitzar-les per tal d'aconseguir que el lector tingués ben present quina havia estat l'extracció

46. Cal no oblidar els *Fragments* atribuïts a Epictet, una quantitat significativa dels quals ha estat transmesa per Estobeu.

47. Cf., a tall d'exemple, HERSHBELL 1989.

48. STADTER 1980, p. 27.

49. STADTER 1980, p. 67.

social del filòsof. Una darrera remarca: Epictet, que no es caracteritzà precisament per la seva riquesa lèxica, demostra, en canvi, competència en l'ús de termes referits a l'àmbit de la defecació. Mots com ἀποπατέω<sup>50</sup>, διαρροίζομαι<sup>51</sup>, ἀφοδεύω<sup>52</sup>, στροφοῦμαι<sup>53</sup> ο κοπροῦμαι<sup>54</sup> —i citem només verbs, deixant de banda substantius i adjectius— fan palès un cert domini del vocabulari relacionat amb aquest tema.

Arribats aquí, si fem memòria de tot el què hem dit, creiem que podem concloure el següent. L'ús d'aquestes expressions que semblen maldestres o grolleres en el text d' Epictet no és en absolut gratuït, sinó que acompleix una funció clara en l'estructura de la pròpia doctrina del filòsof reforçant la separació que ha d'existir entre el cos i la ment, per tal d'assegurar el domini d'aquesta com a guia del camí recte que mena a la virtut. L'ús de mots vulgars però perfectament adequats a les funcions que designen connecta, a més, amb l'acceptació d'allò natural per part de la filosofia estoica, així com amb la tradició cínica apreciada per Epictet. Pot pensar-se, a més, que el filòsof, degut al seu origen social, tingués menys pudor, o prejudicis, a l'hora de fer servir expressions considerades grolleres per part de les classes altes. Quant al fet que el text ens hagi arribat a través d'Arrià, hem de creure que donat la gran facilitat que aquest tenia per imitar diversos estils, i havent estat ell mateix deixeble d'Epictet, per més que no hagués transcrit estenogràficament les lliçons del mestre, sí que devia reflectir-ne amb prou fidelitat el contingut i la forma. No s'ha d'excloure, tanmateix, la possibilitat que alguna vegada reforcés un tret d'estil que devia semblar-li característic d'un antic esclau.

#### BIBLIOGRAFIA

- J. BOMPAIRE 1998, *Lucien, Oeuvres*, vol. II, Paris.
- D. CRYSTAL 1987, *The Cambridge Encyclopedia of Language*, Cambridge.
- C.E. GLAD 1995, *Paul and Philodemus. Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychology*, Leiden-New York-Köln.
- S. HALLIWELL 2002, *The aesthetics of Mimesis*, Princeton and Oxford.
- S. HALLIWELL 2008, *Greek Laughter*, Cambridge.
- J. HENDERSON 1991, *The Maculate Muse: Obscene Language in Attic Comedy*, reimp. New York.
- K. HARTMANN 1905, «Arrian und Epiktet», *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum*, XV, 248-275.
- J. HERSBELL 1989, «The Stoicism of Epictetus: Twentieth Century Perspectives», a W. HAASE (ed.), *ANRW II*. 36. 3, pp. 2148-2163.

50. Epict., *Ench.* 41.

51. Epict., *Gnom.* IV. 10.11.

52. Epict., *Gnom.* II. 20.10.

53. Epict., *Gnom.* IV. 9.4.

54. Epict., *Gnom.* IV. 11. 18, 28 i 29.

- B. J. HIJMANS JR. 1959, *ἘΠΙΚΤΗΣΙΣ. Notes on Epictetus' Educational System*, Assen.
- R. LAURENTI 1989, «Musonio maestro di Epitetto», a W. HAASE (ed.), *ANRW II*. 36. 3, pp. 2105-2146.
- F. MESTRE i P. GÓMEZ 2007, *Luciano. Obras*. Vol. IV, Madrid.
- P. MELCHER 1906, *De sermone Epicteteo quibus rebus ab attica regula discedat*, Halis Saxonum.
- W. A. OLDFATHER 1925, *Epictetus, The Discourses as reported by Arrian, the Manual and Fragments*, 2 vols., Cambridge, Mass.-London.
- J. PERKINS 1995, *The Suffering Self. Pain and Narrative Representation In the Early Christian Era*, London-NewYork.
- H. SCHENKL 1916, *Epicteti Dissertationes*, Lipsiae.
- J. SOUILHÉ 1963, *Epictète. Entretiens*, (avec la collaboration de A. Jagu), vol. III, Paris.
- PH. A. STADTER 1980, *Arrian of Nicomedia*, Chapel Hill.
- M. TRAPP 2007 (reimp. 2008), *Philosophy in the Roman Empire. Ethics, Politics and Society*, Ashgate, Hampshire-Burlington.
- A. C. VAN GEYTENBEEK 1962, *Musonius Rufus and Greek Diatribe*, Assen.
- M. VON BILLERBECK 1978, *Epiktet: "Vom Kynismus"*, Leiden.
- T. WIRTH 1967, «Arrians Erinnerungen an Epiktet», *MH XXIV*, pp. 149-189 i 197-216.