

# Cartas filosóficas: desde la amistad y con sencillez\*

## Philosophical Letters: Friendship and Simplicity

**Por: Andrea Lozano Vásquez**

Departamento de Humanidades y Literatura  
Facultad de Artes y Humanidades  
Universidad de Los Andes  
Bogotá, Colombia  
E-mail: a.lozano72@uniandes.edu.co

Fecha de recepción: 8 de abril de 2013

Fecha de aprobación: 26 de abril de 2013

**Resumen.** *En este texto se espera evidenciar por qué y cómo el tono sencillo y amistoso de la epístola permite que las doctrinas filosóficas se aprendan y se realice la interiorización de las mismas. Se mostrará que Sócrates, el personaje histórico y ficcional de Platón, es un antecedente de este modo de filosofar; seguidamente se caracterizará la misiva como “medio diálogo” por la forma en que ésta, siendo consciente de las peculiaridades del interlocutor, se apoya en el estilo llano y coloquial y en la relación filial entre los interlocutores ficticios.*

**Palabras clave:** *Epístola, diálogo, Séneca, Epicuro, Sócrates.*

**Abstract.** *The aim of this paper is to show why and how the simple and friendly tone of the letter makes the learning and internalization of philosophical doctrines possible. First, it will show that the real Socrates and Plato's character are a precedent for this way of philosophizing. And second, it will characterize the letter as 'half of a dialog', in terms of the attention and the peculiarities of the participants, the plain and conversational style and filial relationship between the fictional partners.*

**Key words:** *Epistle, dialogue, Seneca, Epicurus, Socrates.*

---

\* Este texto es producto del trabajo realizado en el marco del proyecto *Filosofía como forma de vida* (1101-521-28427), financiado por Colciencias 2011-2014. Una buena parte de los planteamientos que se esbozan aquí fueron discutidos con los estudiantes y colegas participantes en los cursos *Concepciones de la filosofía* (Posgrado en Filosofía, Universidad Nacional de Colombia 2011-02), *Escrituras terapéuticas* (Maestría en Literatura, Universidad de Los Andes 2011-02) y éste mismo en su versión compacta para la Maestría en Filosofía de la Universidad de Chile (Noviembre de 2012). Un agradecimiento para todos ellos por las discusiones dentro y fuera de la sesión; mucho de lo que este texto pueda aportar se debe a sus lecturas juiciosas, entusiastas, inteligentes.

## 1. Antecedentes

¿Por qué no se habla de la “física de la vida” como sí se hace de la “filosofía” de la misma? ¿Qué hay de especial en el filósofo o en la filosofía que ocupan el lugar sustantivo en expresiones cotidianas como “filosofía de la vida”, “filosofía como forma de vida” o “filosofía para la vida”? En la respuesta a estas preguntas está buena parte del corazón de la concepción antigua de la filosofía, misma que la conecta intrínseca y particularmente con la vida.

Cabe quizá sólo explicitar que no se entiende esta filosofía como un cuerpo doctrinal o un cierto conocimiento profesional, comprensión que parece insoluble de otros saberes como la mencionada física o matemática. Hay algo más pedestre y corriente en la noción de filosofía que, sin embargo, no parece provenir de su rancio origen pitagórico.<sup>1</sup> De acuerdo con algunos intérpretes,<sup>2</sup> Sócrates es el iniciador de esta clase de filosofía ética que, a diferencia de las versiones contemporáneas más interesadas en la valoración de la acción,<sup>3</sup> se interesa por la influencia que tiene el carácter en la felicidad de los individuos, en su posibilidad de llevar una vida digna de vivirse. En efecto, las concepciones antiguas defienden la idea de que sólo una vida basada en la reflexión y el conocimiento de sí es valiosa; en algunos casos se sostiene incluso una tesis más fuerte: sólo esta clase de vida es humana en verdad. A tal concepción subyace una tendencia intelectualista, asociada casi por definición al socratismo, de acuerdo con la cual no es posible actuar, al menos voluntariamente, en contra de nuestro mejor juicio. Por lo cual hay buenas razones para afinar toda confianza en la educación y la conversión a la vida filosófica.

Pero no sólo tales supuestos de corte más sustantivo son socráticos. También un cierto estilo de vida y una actitud metodológica que caracteriza su modo de encarnar la filosofía. Con respecto al primero, por ejemplo, son famosas las anécdotas con las que los socráticos perfilan el tipo filosófico de su maestro; para Platón es pensativo, autoreflexivo (*Symp.* 174 d4-6; 175) y autónomo, aunque también condescendiente con los amigos y sus usos y costumbres (*Symp.* 174a 6-9: ἵνα καλὸς παρὰ καλὸν ἴω); para Jenofonte, un hombre *enkratés* en el que el

---

1 Cicerón, *Disputas tusculanas* V, 9; Diógenes Laercio, *Vida y opiniones de los filósofos ilustres* (DL) 1, 12; Jámblico, *Vida de Pitágoras* 12.

2 Cf. Hadot (1998: 13), Foucault (1990: 47); Nehamas (1998: 7 ss).

3 En efecto, los consecuencialismos, las filosofías del deber (imperativos categóricos) e incluso en la moral de sentido común contemporáneas —*pace* las propuestas neoaristotélicas (Foot, 1978; MacIntyre, 1981) y neostoicas más populares— se concentran más en la apreciación de las acciones y la influencia de éstas en la vida social. La felicidad, en consecuencia, se ha convertido en un asunto más psicológico que ético.

discurso va en perfecta consonancia con la vida (*Mem.* 4, 5), mientras que Diógenes Laercio, conjugando las opiniones de discípulos y contradictores, lo presenta como un hombre frugal (*DL* 2, 24-27), muy próximo en su suficiencia a los dioses. Esa misma insistencia en la concordancia entre el discurso y la vida se resalta en la estudiadísima caracterización que hace Nicias en el diálogo platónico *Laques* del método socrático de conversación:

*Laques* 187 e6- 188c1:

*NIC.* Me parece que ignoras que, si uno se halla muy cerca de Sócrates en una discusión o se le aproxima dialogando con él, le es forzoso, aun si se empezó a dialogar sobre cualquier otra cosa, no despegarse, arrastrado por él en el diálogo, hasta conseguir que dé explicación de sí mismo (τὸ δίδοναι περὶ αὐτοῦ λόγον), sobre su modo actual de vida (τρόπον νῦν τε ζῆ) y el que ha llevado en su pasado. Y una vez que han caído en eso, Sócrates no lo dejará hasta que lo sopesa bien y suficientemente todo. Yo estoy acostumbrado a éste; sé que hay que soportarle estas cosas (οἶδ' ὅτι ἀνάγκη ὑπὸ τοῦτου πάσχειν ταῦτα), como también que estoy a punto ya de sufrir tal experiencia personal (πείσομαι ταῦτα εἶ). Pero me alegro, Lisímaco, de estar en contacto con este hombre, y no creo que sea nada malo el recordar lo que no hemos hecho bien o lo que no hacemos; más bien creo que para la vida posterior está forzosamente mejor predispuesto el que no huye de tal experiencia, sino el que la enfrenta voluntariamente (ἀλλ' εἰς τὸν ἔπειτα βίον προμηθέστερον ἀνάγκη εἶναι τὸν ταῦτα μὴ φεύγοντα ἀλλ' ἐθέλοντα) y, según el precepto de Solón, está deseoso de aprender mientras viva y no cree que la vejez por sí sola aporte sentido común. Para mí no resulta nada insólito ni desagradable exponerme a las pruebas de Sócrates, sino que desde hace tiempo sabía que, estando presente Sócrates, la charla no sería sobre los muchachos sino sobre nosotros mismos (περὶ ἡμῶν αὐτῶν) (Platón, 1985; Trad. García Gual).

Se ha citado por extenso el pasaje anterior con el propósito de resaltar tres aspectos de las discusiones socráticas: el cambio en el objeto de conocimiento, la reflexividad de la investigación y la “pasividad” de la misma. El primero se ve reflejado en el uso de la expresión *τὸ λόγον δίδοναι*, tradicional en el corpus platónico para definir el quehacer dialéctico que conduce al saber (*Cf. R.* 531e 4-5). Sócrates insiste siempre en que dar y recibir razones es requisito de la explicación que justifica algo, sea esto un rito (*Men.* 81a 11-12), una tesis (*Tee.* 175 c-d) o cualquier otra cosa que sea objeto de conocimiento. Como lo resalta Nicias, aquí la expresión tiene por objeto a los interlocutores mismos; el examen y el intercambio de preguntas, respuestas, razones y justificaciones se dedica a escudriñar la vida pasada y presente de quienes están involucrados en el intercambio dialéctico. De allí, entonces, el carácter reflexivo que se subraya en el pasaje. Resulta notable que se emplee la preposición *perí*, misma que introduce el tema de un discurso o tópico de una discusión, aunque bien podría expresarse la misma autorreferencialidad con la voz media o mediante los pronombres reflexivos. Semántica y sintácticamente, este complemento preposicional hace explícito el traslado hacia lo esencial que Sócrates realiza en cada una de sus interrogaciones. Nicias, además, nota que dicho

movimiento arrastra a los interlocutores sin que ellos mismos se puedan resistir; este último rasgo, que se ha denominado aquí “pasividad”, entraña en sí una paradoja. En tanto partícipes de la discusión, son pacientes del ejercicio socrático; como dice Nicias, se someten voluntariamente a su examinación.

Por supuesto que tal sometimiento es producto tanto del giro que le ha dado Sócrates al objeto de interrogación como de su *eironeía*. Recuérdese que ésta es un mecanismo para pretender que se ignora genuinamente aquello que se está por cuestionar. Ello mismo le permite asumir el papel de interrogador, de quien busca cierta cosa en el saber de otros. Mas su pretendida ignorancia revela la de los otros, y en consecuencia, refleja una concepción del saber distinta de la habitual. Puesto que sus interlocutores no logran responder con las definiciones que él exige y en los diálogos tampoco se obtienen esas definiciones, es razonable suponer que ellas no son el objetivo central, al menos no en esta etapa de quehacer filosófico.<sup>4</sup> Dicha actitud refleja una nueva concepción del saber, o al menos apunta a otro saber que no se identifica con un conjunto de proposiciones que se puedan comunicar o inculcar, sino más bien con una actitud de autoexamen e interrogación. Lo buscado se halla, en consecuencia, en los dialogantes mismos, cada uno debe engendrarlo dentro de sí; de allí que se considere el ejercicio mayéutico y a Sócrates como propiciador, partera, más que productor.

Bajo este espectro, también el modo de construir y transmitir la filosofía adquiere una relevancia; de ahí la que se le ha dado en la literatura secundaria al diálogo socrático como género. De hecho, la proliferación de este estilo entre sus discípulos (Jenofonte, Platón, Alexemenes de Teos, Esquines de Efestos) quizá sea explicable como producto de la gran impresión que su forma de filosofar produce entre esos seguidores. Lo que sí es cierto es que tal como lo señala Aristóteles en su *Poética* (2. 1447a27-b11), esta forma es mimética con todo lo que ello implica con respecto, por ejemplo, a la conexión emocional que causa en sus espectadores (lectores). Tal como Sócrates personaje devela en la interrogación a Ion —en el diálogo homónimo—, la estratagema hace que quien la presencia se identifique con los interrogados por Sócrates y, quizá por lo mismo, con el estado de estupefacción y autoreflexión que éste les provoca.

---

4 Recuérdese la idea de que los ejercicios socráticos que se reflejan en los diálogos platónicos son meramente la preparación para la verdadera filosofía que es únicamente oral y para aquellos iniciados. También en las filosofías helenísticas existe una cierta propedéutica, sobre todo en el estoicismo de Séneca —como se verá— y de Epicteto y Marco Aurelio, que se considerará diagnóstica y apela a recursos literarios como mecanismos que develan la enfermedad.

Así las cosas, a esta altura ha de ser claro que con el rótulo *escritura* no se comprende tanto la acción misma de escribir como el estilo mediante el cual el autor logra atrapar a sus lectores y, al modificar su vida y la de sus interlocutores ficcionales, transformar también la de aquéllos.

## **2. Sencillez y familiaridad**

Sin embargo, los filósofos helenísticos que son el interés principal de este texto no se decidieron por los diálogos, al menos no por los de corte socrático que se han caracterizado hasta aquí. Claro que Séneca sí acometió algunos intentos en este sentido; *Sobre la ira*, *Sobre la vida feliz* y *Sobre la serenidad del espíritu*, entre otros, se incluyen en este género; sin embargo, muchas de sus características son también propias de la epístola. Por ejemplo, la dedicatoria de estos diálogos los conecta con la carta. El guiño es el mismo; en ambas clases de texto se elige un personaje para dedicarlo o para que haga las veces de interlocutor cuya personalidad está directamente implicada en el tema que será tratado, v.g., Galión o Novato en el caso de los dos primeros textos. Nussbaum (2003: 500-501) piensa que Novato, con su interés por la vida política y su despreocupación por la filosofía que no tenga una aplicación inmediata, representa a toda una clase de la alta sociedad romana que ha visto tradicionalmente la ira como una condición necesaria tanto del buen político como del juez y del soldado. Cabría preguntarse, entonces, por qué elegir en ocasiones la carta y en otras el diálogo. Para responder cabalmente esto habría que considerar otros rasgos de la epístola, como su sinteticidad, que están por el momento fuera de consideración. Sin embargo, puede suponerse que existe al menos otro par de razones que vale la pena mínimamente sugerir; de un lado, la carta tiene una sinteticidad, una condensación, que en el diálogo no se da por necesidad. De otro, la compilación de misivas ofrece una visión de un buen trecho de la vida de los correspondientes, y en este sentido, la forma en que la doctrina compartida y asimilada cambia progresivamente la vida. Este cambio es muy notorio en el caso de Séneca y Lucilio; las cartas reflejan el aprendizaje de éste y los retos que paso a paso va construyendo para Séneca. En este punto específicamente, la epístola tiene una ventaja concreta muy significativa frente a casi cualquier otro género discursivo.

En cuanto a las misivas que interesan aquí, de Epicuro durante mucho tiempo se pensó que sólo se habían preservado tres cartas que, de acuerdo con Diógenes Laercio, éste escribió a sus discípulos exógenos en Mitilene y Lampsaco: la *Carta a Heródoto (CH)*, *Carta a Pitocles (CP)*, *Carta a Meneceo (CM)*. Pero no fueron las

únicas que él escribió. Su producción incluye muchas otras que Diógenes y Séneca mencionan —Carta a Idomeneo (*Epis.* 21), a Leoncio y Temista, además de otras dirigidas a sus discípulos... (*DL* 10, 5), etc.—. Sin embargo, estas tres recogen el grueso de su filosofía sirviéndose de dos características que son el núcleo del análisis aquí: la sencillez y el carácter privado, personal, del lenguaje que emplea.<sup>5</sup> De Séneca, por su parte, conservamos una producción epistolar muy numerosa, pero ante todo organizada<sup>6</sup> y compilada en un epistolario que es probablemente la fuente más certera del estoicismo romano:<sup>7</sup> *Cartas a Lucilio* (*Epis.*).

Antes de explicitar uno de los derroteros propios de las obras de Epicuro y Séneca, quizá es necesario perfilar un poco más el género epistolar.<sup>8</sup> De acuerdo con Derrida (2001: 53), la carta es el género de géneros, puesto que entraña el deseo de comunicar que anima cualquier otro texto y, además, establece una relación prístina entre el autor y su destinatario, de modo que aquél le habla a éste desde una cercanía especial, extraña a la de los textos filosóficos tal como se conocen hoy. Por lo mismo la posición del lector, aquel que no es su destinatario original, tampoco es la misma; no es la observación privilegiada del espectador imparcial que tiene ante sí algo que le ha sido dado a su contemplación explícitamente, sino más bien una ventana por la cual se asoma a las conversaciones íntimas, cotidianas.

A pesar de esta cercanía entre remitente y destinatario, existe una distancia entre éstos que es otro de los rasgos definitorios de este tipo de comunicación; por supuesto que ésta no es necesariamente física, puede ser también moral o conceptual, como parece ser el caso en las cartas de Epicuro y Séneca. Adicionalmente, hay en la carta un sentido de inmediatez, de urgencia que la conecta con el campo semántico de los cambios, de los repentinos estados de enfermedad y que, por lo mismo, la vincula con los mecanismos de sanación. Por último, la carta exige una reciprocidad que no tienen otros géneros y que no es de plano la actitud que se espera del lector de un tratado filosófico. La carta, incluso la expositiva, si bien

---

5 Los teóricos antiguos, entre ellos Demetrio, incluyen estas dos dentro de las características definitorias del género: un cierto registro lingüístico (la familiaridad, la amistad) y una extensión breve que exige ser concreto.

6 Aunque algunos (Cancik, 1987: 8) han insistido en que existe un bache entre la primera parte de éstas (1-88) y la segunda (89-124).

7 De acuerdo con Aulo Gelio (*Noches Aticas* 12, 2), Séneca escribió alrededor de veinte libros de los cuales sólo la compilación que se conoce como *Cartas a Lucilio* sobrevive.

8 Como es de esperarse, no se aspira a listar las condiciones necesarias y suficientes para categorizar un texto dentro del género epistolar. Se han reunido más bien algunas de las características más recurrentes en las diversas definiciones del género que se han consultado (Derrida, 1986; Murray, 1986; Trapp, 2003; Gibson & Morrison, 2007), y se ha enfatizado en aquellas que tienen especial relevancia en las cartas que son objeto de análisis.

quizá no exige una respuesta igualmente textual en tanto no incluye preguntas explícitas, sí aspira a modificar la vida del destinatario de modo que los consejos que la carta incluye le resulten de utilidad. Estos rasgos la convierten en un medio idóneo para la educación.

Gibson y Morrison (2007: 1) comprenden éstos y otros rasgos como el código o contrato bajo el cual el lector acepta aproximarse a las cartas, una versión del denominado en otros campos de la literatura “pacto ficcional”. Éstos sostienen que, más que una definición de género, este código es una clave de comprensión de aquellos textos que tienen algunas de estas características tal que también se incluyen en este pacto los diálogos socráticos, algunos poemas como *De rerum natura*, y por supuesto epístolas morales como las de Epicuro y Séneca (Gibson & Morrison, 2007: 14).

### **3. La mitad de un diálogo**

Se ha insistido en que el lenguaje personal, el registro más de corte privado es característico de las epístolas; en tal sentido, éstas reflejan el talante del remitente mismo de la carta. Así, la carta ofrece una ventana a la personalidad de su autor y a la relación y los propósitos que lo unen con el destinatario. Diógenes Laercio reporta precisamente estas características en el estilo de Epicuro:

*Diógenes Laercio* 10, 13:

Usa un lenguaje propio, según los asuntos, que el gramático Aristófanes tilda de demasiado personal; y era tan claro que en su tratado *De la oratoria* estima justo no pedir nada más que claridad; y en las cartas escribía, en lugar de: ¡Salud!, ¡Bienandanza! y ¡A vivir honradamente!” (Diogenes Laercio, 2010; Trad. L.-A. Bredlow).

Además de compartir la preocupación por la salud anímica, Epicuro y Séneca consideran que la claridad, y más explícitamente la sencillez, es una condición indispensable del discurso filosófico en tanto éste es espejo del carácter. Es célebre el ataque del cordobés a los discursos afectados en las cartas 114 y 115, por ejemplo:

Senéca, *Cartas a Lucilio* 115, 2:

No quiero, querido Lucilio, que te preocupes excesivamente de las palabras y del estilo; tengo cosas mayores de que has de cuidarte. Busca lo que escribes y no cómo; y esto mismo no para escribirlo sino para sentirlo, de modo que lo que sientas te lo apliques a tí mismo y como que lo selles. (...) Conoces a muchachos muy arreglados, resplandecientes la barba y el cabello, con todo el aire de salir de un bote, no esperes de

ellos nada fuerte, nada macizo. El estilo es como el arreglo del alma, si es amanerado, adobado, artificioso, prueba que el ánimo tampoco es sincero y tiene algo de quebrado.<sup>9</sup>

La claridad y simplicidad alejada de la ornamentación retórica son, en efecto, una de las características de la doctrina epicúrea. Recuérdese que, por un lado, frente al placer por el conocimiento que motivaba a los filósofos de corte aristotélico, la filosofía tiene interés para Epicuro sólo en tanto cure las enfermedades del alma (Porfirio, *A Marcela* 31); luego lo transmitido por el discursos interesa sólo si se puede hacer uso de él. Por otro, no se espera que la vida del filósofo sea propia sólo de una clase social o intelectual específica (Cf. *DL* 10, 10: hay esclavos y mujeres entre los adeptos del filósofo del Jardín). En consecuencia, el conocimiento práctico tiene que ser accesible sin mayores prerequisites, expresado en un lenguaje que remita a la noción (*ennóema*) que está tras cada palabra, sin que sean necesarias demostraciones, explicaciones ni ningún otro discurso intermediario (*CH* 37). Este es, al parecer, un rasgo del epicureísmo en general y no solamente de su producción epistolar; por lo poco que se ha recuperado en Herculano de su *Sobre la naturaleza*, se sabe que tampoco en este texto hay discusiones detalladas y argumentadas sobre los asuntos tratados. Ellas conservan el mismo “tono” de enseñanza oral que se alcanza a percibir en las epístolas. Esta claridad y ausencia de elitismo es importante porque mientras que el discurso sea transparente es posible la mirada sincrónica (*συνοπᾶν*) que la estrategia terapéutica requiere (*CH* 38).

En el caso de Séneca, la sencillez tiene un propósito adicional: se busca como se busca la simpleza del alma, su quietud, su estabilidad. De una manera casi más radical que la socrática, en el consecuente hombre estoico el discurso se identifica irrestrictamente con el alma: *talis hominibus fuit oratio qualis vita* (*Epis.* 114, 2). El supuesto que subyace a esta creencia gravita casi explícitamente en la misma misiva (114, 3): el discurso, en tanto proviene del ingenio, es un reflejo de él, de suerte que, siendo además el ingenio y el ánimo del mismo *color*, el discurso es una imagen certera de aquél: “el lenguaje de un hombre iracundo es iracundo, el del conmovido excesivamente excitado, el del afeminado tierno y flojo” (*Epis.* 114, 20). Por esa misma reciprocidad, las palabras se conciben como el elemento idóneo para influenciar al alma.

En el testimonio de Diógenes a propósito del estilo de Epicuro citado con anterioridad también se hace patente el interés práctico (ético y terapéutico) que subyace para Epicuro en este tipo de comunicación. De hecho, todos los

---

9 Para el valor que dan los estoicos en general a la claridad y el discurso conciso, Cf. *DL* 7, 59. Para una caracterización más amplia del estilo discursivo que interesa a los estoicos y sus críticas a los discursos grandilocuentes, Cf. González, 2012.

párrafos inaugurales de las tres cartas que se conservan contienen afirmaciones de ese talante:

CH 35-37: "... para que en cada ocasión puedan venirles en socorro en los puntos principales (...) siendo útil tal vía para todos los que estén familiarizados con la investigación física".

CP 85: "Primeramente, pues, reconocer que no es otro el fin que resulta del conocimiento de los hechos celestes, ya sean tratados según el contexto ya por sí mismos, sino la imperturbabilidad y el firme convencimiento, exactamente igual que en lo demás".

CM 123: "Y las cosas que te venía de continuo recomendando, éstas ponlas por obra y ejercítate en ellas, discerniendo que son los elementos del buen vivir".

Esto es así, además, porque los destinatarios son queridos por el propio Epicuro; sus palabras demuestran un interés en sus vidas y destinos que a su vez justifica el uso de la segunda persona que es propio de este modo escritural. Cleón, el destinatario de la *Carta a Pitocles*, es una muestra clara de ello. En efecto, la carta comienza con una pieza de información personal que, incluso siendo ficticia, trasluce ese sentido de reciprocidad que se reconocía en las cartas. Cleón pide el epítome de la doctrina que le será presentado en la carta, pues tiene interés en memorizar los dogmas de la escuela; éste ciertamente es un discípulo dedicado, por lo cual Epicuro mismo reconoce que le interesa en particular su proceso terapéutico (CP 84). También muchas de las cartas senequianas a Lucilio comienzan con una afirmación de este mismo tipo, Séneca reporta que Lucilio ha pedido un consejo (71, 1) una explicación más amplia (95, 1), un compendio de la doctrina (85, 1), el posicionamiento de la escuela frente a alguna opinión de otra (9, 1; 88, 1); o Séneca le reconoce su buen talante (13, 1; 48, 1) y sus progresos en tanto alumno (11, 1; 82, 1)..., etc. A la vez tales comienzos revelan la naturaleza de su relación: la amistad (40, 1); la oportuna amonestación del maestro al alumno (93, 1), una cercanía que está más allá de la presencia física y que tiene que ver con la semejanza en el ánimo, con la pertenencia a una misma naturaleza (64, 1); una bilateralidad por la cual se beneficia tanto el alumno como el maestro (74, 1).

A propósito de esa intención pedagógica, en la *Carta a Pitocles* emerge otra característica. Epicuro menciona la *Carta a Heródoto* y la sitúa en continuidad con la doctrina de la primera. Se señala la especificidad del pedido de Cleón, pero la mención de su nombre en la carta dirigida —al menos retóricamente— a Pitocles y la referencia a la misiva para Heródoto muestran que éstas, lejos de ser cartas privadas, personales, son abiertas. Las cartas abiertas son muy comunes tanto en el mundo antiguo como en la actualidad. Las más populares son sin duda las de Pablo<sup>10</sup> que, como las de Epicuro, tienen el propósito de moralizar, estandarizar

---

<sup>10</sup> La *Carta a los Romanos*, la primera y más extensa del Nuevo Testamento, inaugura la estructura que

ciertos principios y por lo mismo formar comunidad. Habría de insistirse también en el carácter sintético que permite, mediante la epístola, tener a mano los conocimientos esenciales para salir de apuros en un momento de turbación. Lo que por ahora interesa es la selección de esas doctrinas que se exponen en la carta; en este respecto, una vez más es central el conocimiento que tiene de su destinatario. Por ello Demetrio (*Sobre el estilo* 223), citando a un supuesto compilador de unas cartas atribuidas a Aristóteles, caracteriza la epístola como “medio diálogo”,<sup>11</sup> pues la elección de los temas y los modos de exposición dependen de ese otro que aparece en la carta sólo potencialmente. En este caso, por ejemplo, Epicuro elige aquellos temas que son, en su concepto, las preocupaciones más apremiantes de los seres humanos: la formación de opiniones, el influjo de los dioses en el mundo, la identificación y selección de las cosas placenteras. Como ocurría en los diálogos socráticos en los que Sócrates elige temas y personajes sensibles para la moral ateniense (Protágoras, Alcibiades, Laques..., etc.), Epicuro se concentra en corregir aquellas opiniones que son fuente de infelicidad.<sup>12</sup> Los temas de Séneca también son los que preocupan a Lucilio: algunos de ellos son los mismos que perturban a los hombres en general: la fama, los amigos... Pero así mismo le preocupan algunos que lo distinguen de los hombres comunes y lo sitúan en el camino de la filosofía, y más concretamente, del estoicismo. Por ello, a pesar del tono literario e incluso coloquial de las cartas, éstas son la obra filosófica fundamental del romano y del estoicismo de su tiempo; funcionan como tratados y tienen, por lo mismo, ese carácter global.

En resumen, como se ha señalado, una peculiaridad de las cartas abiertas radica en que requieren de cierto conjunto de acuerdos entre el autor y el lector; estos implican además un conjunto de estrategias argumentativas, entre las que están la verosimilitud (lograda a través de los personajes elegidos, bien sea por su historicidad o por la caracterización que de ellos se realiza) y el intimismo,

---

se repetirá con escasas variantes en las otras misivas: una introducción (identificación del que escribe y saludo, oración de gratitud y motivo de la carta), exposición de la doctrina, aplicación de la doctrina en la vida diaria y unas recomendaciones que ocasionalmente incluyen saludos de orden personal. La paradoja en ésta se produce a la inversa; si bien es claramente una carta preparatoria al viaje de catequización de Pablo en la que se anticipa el corazón del dogma que quiere dar a conocer, al final de ésta se incluyen mensajes estrictamente personales en los que, además de mencionar a sus compañeros, identifica incluso a su hospedero.

- 11 *Sobre el estilo* 223: “Por consiguiente, Artemón, el compilador de las cartas de Aristóteles, dice que es preciso inscribir en el mismo modo de expresión el diálogo y la epístola; en efecto la epístola puede ser la otra mitad del diálogo” (Traducción propia).
- 12 *Pace Inwood* (146), citando a Maurach (1970), quien considera que tal vínculo no tiene relación con Epicuro, pues no se presenta en éste, y que en *Cartas a Lucilio* se produce no por la adopción del estilo epistolar, sino por el oficio retórico y dramático del propio Séneca.

rasgos que, alejándola del tratado filosófico, establecen cierta clase de conexión emocional (de confianza, cercanía, amistad) que posibilitan el trabajo didáctico y terapéutico. En palabras de Demetrio, una vez más, la carta ofrece un “espejo del alma” (*Sobre el estilo* 227).

Adicionalmente, cabe señalar, las cartas surgen o al menos se tiene noticias de ellas en un ámbito y un ambiente histórico que es favorecedor: la extensión y popularización de la escritura. Si bien mucho de lo que se presenta en ellas a nivel estructural depende de un modelo de conocimiento basado en la oralidad, esta mezcla extravagante entre ambos esquemas mentales produce también resultados inquietantes. Epicuro basa su estrategia en la manera que opera la oralidad, pero la escritura misma influye sobre el que la practica. En efecto, muchos coinciden en señalar que esa popularización de la escritura permite también el desarrollo de la subjetividad; en efecto, la carta constituye una objetivación de las propias emociones y estados mentales y perfila con contornos más definidos los rasgos de la personalidad. Ello sí que es evidente en Séneca quien, por ejemplo, en la Carta 6 confiesa:

Séneca, *Cartas a Lucilio* 6, 1-5:

Me doy cuenta, Lucilio, de que no solamente me enmiendo sino que me transformo (*transfigurari*). No por esto prometo o espero que no quede nada en mí que no haya de ser cambiado. ¿Cómo no he de tener muchas cosas que deban refrenarse, atenuarse o realizarse? Y esto mismo es prueba de que el ánimo ha mejorado (*melius translati animi*): que ve sus vicios y antes los ignoraba. (...) Así que deseaba comunicarte tan súbita transformación mía; comenzaría entonces a tener más firme confianza en nuestra amistad (...) “Danos a conocer —dices— estas cosas cuya eficacia has experimentado tú”. Pero yo deseo transfundirte todas estas cosas y me alegro de aprender para enseñar. (...) Te enviaré pues los mismos libros y para que no pierdas mucho tiempo en buscar lo provechoso, pondré notas para que llegues más pronto a lo que apruebo y admiro. Te ayudará más, sin embargo, la viva voz y la convivencia que la palabra escrita (*viva vox et convictus quam oratio*). Es preciso que vengas tú en persona; primero, porque los hombres creen más a los ojos que a los oídos; después, porque largo es el camino de los preceptos, y corto y eficaz el de los ejemplos.

Se afirmaba al principio que el estilo revela, además, un poco de la personalidad del autor y en algún sentido que ésta complementa y reafirma la doctrina que las cartas exponen. Por eso Séneca mismo insiste en que es su ejemplo el que consolidará la formación de Lucilio. Esto, en su caso, sin duda es así. Proablemente, el perfil más completo que se obtiene de todas las cartas es el de Séneca mismo. Un hombre maduro, al final de su vida política y en muchos aspectos de su vida sin más, amante del estudio en todas sus manifestaciones (poesía, ciencia, historia, filosofía, medicina), conocedor del mundo y aficionado a los viajes: en resumen, un cosmopolita. Y aún así, un individuo hogareño, fiel a sus amigos,

capaz de apreciar la belleza de la vida cotidiana, custodio de los progresos de un joven filósofo talentoso. Un estoico cuyo conocimiento y apropiación de la doctrina lo hace capaz de reconocer sus progresos y sus debilidades; en otras palabras, el tipo de hombre que Lucilio desea ser. Así las cosas, resulta claro cómo y por qué la epístola fue uno de los medios privilegiados por los autores helenísticos para transmitir teórica y encarnadamente su peculiar estilo de vivir.

### **Bibliografía**

1. ARRIGHETTI, G. (1973) *Epicuro. Opere*, Torino: Einaudi.
2. BIGNONE, E. (1920) *Opere, frammente, testimonianze*, Bari.
3. DERRIDA, J. (1986) *La tarjeta postal: De Sócrates a Freud y más allá*, Trad. Tomás Segovia, México: Siglo XXI.
4. DIOGENES LAERTIUS. (1966) *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, 2 vols. Long, H. S. (Ed.). Oxford: Clarendon Press.
5. DIOGENES LAERCIO. (2010) *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Trad. L.-A. Bredlow, Zamora: Lucina.
6. EPICURO. (1973) *Opere*, Arrighetti, G. (Ed). Turin: Einaudi.
7. FOOT, Ph. (1978) *Virtues and Vices*, Oxford: Blackwell.
8. FOUCAULT, M. (1990) *Tecnologías del yo*, Paidós: Barcelona.
9. GIBSON, R. & MORRISON, A. D. (2007) “Introduction: What is a Letter?”, en: *Ancient Letters. Classical & Late Antique Epistolography*, Morello, Ruth & Morrison, A.D (Eds). Oxford: Oxford University Press.
10. GONZÁLEZ, C. (2012) “Elocuencia y persuasión: la retórica estoica y su crítica en Cicerón”, en: *Boulê. Ensayos en filosofía política y del discurso en la Antigüedad*. Bogotá: Universidad de Los Andes.
11. HADOT, P. (1998) *¿Qué es la filosofía antigua?* México: F.C.E.
12. INWOOD, B. (2007) “The Importance of Form in Seneca’s Philosophical Letters”, en: *Ancient Letters. Classical & Late Antique Epistolography*. Morello, Ruth & Morrison, A.D (Eds). Oxford: Oxford University Press.
13. MACINTYRE, A. (1984) *After Virtue: A Study in Moral Theology* (2<sup>a</sup> Edition), Notre Dame: University of Notre Dame Press.

14. MAURACH, G. (1970) *Der Bau von Senecas Epistulae Morales*, Heidelberg.
15. MURPHY, J. (1986) “Ars dictaminis: El arte epistolar”, en: *La retórica de la Edad Media*, México: F.C.E.
16. NEHAMAS, A. (1998) *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley: University of California Press.
17. NUSSBAUM, M. (2003) *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Trad. Miguel Candel, Barcelona: Paidós Ibérica.
18. PLATÓN. (1968) “Laches”, en: *Platonis opera*, vol. 3, Burnet, J. (Ed.), Oxford: Clarendon Press.
19. PLATÓN. (1985) “Laques”, en: *Diálogos I*. Trad. C. García Gual, Madrid: Gredos.
20. SÉNECA. (1965) *Epistulae Morales ad Lucilium*, vols. 1-2, Reynolds, L. D. (Ed.) Oxford: Oxford University Press.
21. SÉNECA. (1977) *Cartas a Lucilio*, Trad. J. M. Gallegos Rocafull, México: S.E.P.
22. TRAPP, Michael. (2003) *Greek and Latin Letters. An Anthology with Translation. Cambridge Greek and Latin Classics*, Cambridge: Cambridge University Press.

