

LA CARTA DE EPICURO A MENECEO: OBJETO DE TRANSMISIÓN DE UNA DOCTRINA*

Emma Mejías Herrera
Universidad de Los Andes

RESUMEN

El propósito de este artículo consiste en mostrar cómo se conjugan los recursos retóricos y la semiótica en la propagación de la doctrina filosófica enseñada por el Maestro del Jardín, tomando en consideración los postulados de la Retórica de Aristóteles y la semiótica greimasiana de análisis del discurso, puesto que en ambas disciplinas se evidencian convergencias entre la competencia del sujeto creíble, detentor de una *téchne* y una *sophía*, y las denominadas pruebas éticas y, el establecimiento de la enunciación, la cual da cuenta de la existencia de los tres actantes de la comunicación.

Palabras clave: Retórica, semiótica, epistolografía, epicureísmo.

RESUME

Le but de cet article est celui de montrer la diffusion de la doctrine philosophique du Maître du Jardin en prenant en considération les postulats de la Rhétorique d'Aristote et la Sémiotique greimasienne de l'analyse du discours, étant donné que dans les deux disciplines apparaissent des convergences entre la compétence de sujet croyable, détenteur d'une *téchne* et d'une *sophia*, les preuves éthiques et l'établissement de l'énonciation qui rend compte de l'existence des trois actants de la communication.

Key words: Rhetoric, semiotics, epistolography, epicureanism.

1. Introducción

Nuestro trabajo se ubica en el marco de una doble investigación, por una parte, la teoría semiótica de análisis del discurso propuesta por Greimas por ser ésta una disciplina que se encarga de dar cuenta de las manifestaciones significantes. La teoría semiótica concibe el texto como un conjunto de reglas y relaciones, donde podemos reconocer y desentrañar las unidades aptas para el análisis textual y dar cuenta así de la significación.

* **Recibido** Febrero de 2007; **aprobado** Mayo de 2007.

Por otra parte, el análisis del discurso nos remite a los postulados de la retórica aristotélica para dar cuenta de los elementos constitutivos del discurso (hablante oyente tema), asimilables en teoría semiótica a los actantes de la comunicación (enunciador-enunciario-objeto) permitiéndonos ampliar el campo de la investigación filológica.

La carta, en tanto que objeto semiótico, se encarga de poner en evidencia los actantes de la praxis enunciativa así como la competencia y transformaciones modales de estos actantes.

El género epistolar.-

El género epistolar se constituyó en una amplia tradición en el mundo antiguo, a tal punto, que llegó a convertirse en el instrumento más apropiado para comunicar asuntos de toda índole, desde los más cotidianos hasta aquellos que representaron un gran interés, tanto en el ámbito político, religioso, como en el social y filosófico. La cultura grecorromana nos ha transmitido un legado de cartas de funcionarios, hombres políticos, filósofos. Pues, en la comunicación del hacer filosófico la carta está destinada a comunicar o a propagar una doctrina; de allí que, en este trabajo me propongo indagar en *Carta de Epicuro a Meneceo* la comunicación de la doctrina filosófica del epicureísmo, tomando en consideración, como ya lo he mencionado, los postulados de la *Retórica* aristotélica y la semiótica greimasiana de análisis del discurso.

La *Carta a Meneceo* (en adelante *C. ad Moen.*) se produce en el ámbito de la cultura helenística, período histórico caracterizado por una parte, por ser el exponente de un saber filológico que ha tenido incidencias en la historia de la retórica, por la otra, la carta como constituyente de una dimensión enunciativa adquiere formas discursiva y narrativa. Esto, porque la carta pone en escena la relación destinador/destinatario “a través de simulacros proyectados en el enunciado”¹.

Lo antes expuesto me permite considerar que *C. ad Moen.* se inscribe dentro del género de discurso de tipo deliberativo, propuesto por Aristóteles, en el cual se busca llegar a una decisión, para la cual no sólo es necesario que el argumento sea convincente, sino ponerse a sí mismo y al juez en una determinada disposición para lograr su persuasión (II,1377b) y posterior adhesión.

La tópica epistolar.-

El género epistolar comporta indudablemente una tópica, configurada en la formalidad de la norma social y el campo de lo convencional. Efectivamente,

¹ Louis Panier. *Les Lettres dans la Bible et dans la littérature*, pág., 9.

el encabezamiento o saludo en *C. ad Moen.* se ajusta al modelo epistolar griego², conformado por el nombre del remitente en la forma lingüística del nominativo, el nombre del destinatario en dativo y el verbo (*chaireo*) en infinitivo: *Epikouros Menoíkei chairein*³.

La enunciación.-

La salutación de *C. ad Moen.* nos introduce en la problemática de la enunciación y, puesto que el género epistolar permite franquear la barrera espacial que impide la relación comunicativa en presencia, en esta epístola se evidencia esa ruptura porque el género epistolar tiene la característica de constituirse también en una especie de diálogo a distancia. Para M. Jufresa⁴ una carta es un diálogo lejano, reducido a dos interlocutores, en el que sólo oímos la voz de uno de ellos.

Desde el momento en que el filósofo Epicuro se instala en la relación comunicativa se instituye como el actante sujeto de la enunciación con una carga de valores modales que le permiten tomar forma en el discurso; como responsable de sus aserciones entra en escena nombrándose a sí mismo y nombrando al otro; mediante un *débrayage* actancial se instala como el *Enunciador- sujeto* e implanta al *Enunciatario*, proyectándose de este modo en los simulacros actanciales, como lo afirma Coquet⁵: “su presencia es condición necesaria y suficiente para la actualización del predicado.

83

El Exordio (*C. ad Moen.*, 122).-

El *Enunciador* – sujeto en su praxis enunciativa trata de persuadir al *Enunciatario* de la comunicación para que cultive la filosofía como el único medio para alcanzar el bienestar (*eudaimonía*) mediante el empleo de formas verbales en imperativo: *pratte kai melléta* (practica y ejercita), construcciones propias de una intencionalidad persuasiva muy particular del género protréptico⁶, estilo utilizado de manera generalizada por la filosofía helenística con el propósito de exhortar.

De acuerdo con los lineamientos de la *Retórica* aristotélica (III, 1415a), el exordio permite informar acerca del tema del discurso con el propósito de que su comprensión no quede en suspenso y, sobre todo, como una forma de ganarse la benevolencia del auditorio (*captatio benevolentiae*) para que

² Cf. Senén Vidal.- Las cartas originales de Pablo, pág., 46.

³ Epicuro saluda a Meneceo.

⁴ Cf.- Epicuro. Obras. pág., XVII.

⁵ Le discours et son sujet., pág., 9.

⁶ Laurent Pernot.- La Rhétorique dans l'Antiquité, pág., 99.

éste siga la continuidad del discurso quedando expuesta así la *propositio* que unifica el conjunto del texto.

Por otra parte, es importante destacar que la interacción comunicativa se establece entre el Maestro y su Discípulo. De allí que en el exordio se infiere que el tema es conocido por el actante *Enunciatario*, ello lo corrobora la expresión, *synechós paréngellon* (continuamente te he hecho saber), hecho este que da una connotación muy especial a la relación de comunicación. Esta afirmación concuerda con la apreciación de Jean Delorme⁷ en el sentido de que dependiendo del grado de conocimiento mutuo, la carta se carga de connotaciones, alusiones, que enriquecen el discurso epistolar. En este sentido M. Jufresa⁸ considera que uno de los aspectos más peculiares que ofrece la figura de Epicuro es su faceta de maestro, y más adelante afirma: “el maestro mantenía lazos con estas comunidades mediante el intercambio de frecuentes cartas que le permitían tratar temas filosóficos, controlar los posibles desvíos teóricos o ideologías”⁹. Respecto al grado de conocimiento existente entre los sujetos involucrados en esta relación comunicativa, E. Paglialunga¹⁰ admite que la mayor intimidad o conocimiento entre los sujetos, así como el grado de información recibida por el receptor, condiciona las acciones que se quieren mostrar.

Eric Landowski¹¹ afirma que en toda relación epistolar hay que presuponer un acto anterior de reconocimiento recíproco entre los sujetos que se comunican, acto cuya ejecución, realiza de entrada, en el plano enunciativo, la presencia de los actantes de la comunicación.

Tópica de la persuasión (*éthos* del *Enunciador*).-

En la práctica semiótica, el sujeto enunciativo del discurso, encargado del hacer persuasivo recurre a la construcción de argumentos que muestran una coincidencia con los *koinoi topoi* propios de la *Retórica*, correspondientes a los *idía* del discurso deliberativo, propuestos por el Estagirita para el establecimiento de las pruebas (*pisteis*) éticas, las cuales se centran en la credibilidad, y dependen del carácter del orador. De allí que Aristóteles centra la credibilidad en los tres componentes del *éthos* del orador: sabiduría práctica, *phrónesis*, virtud, *areté*, y buena voluntad, *eunoia*. En este sentido Aristóteles señala en *Ret.* (1356a) que el discurso debe pronunciarse de tal forma que haga al hablante digno de crédito, y luego en

⁷ Cf. Les lettres dans la Bible et dans la littérature, pág., 32.

⁸ Cf. Epicuro. *Op. Cit.*, pág. XIX.

⁹ M. Jufresa.- *Op., Cit.* pág. XX.

¹⁰ Cf.

¹¹ “La leerte come acte de Présence” en *La Leerte, approches sémiotiques*, pág., 20.

1377b, la actitud que muestra el que habla debe dar la impresión a los oyentes que se encuentra en determinada disposición respecto a ellos, sobre todo en las deliberaciones. En esta misma línea de la construcción de la credibilidad del auditorio Graig R. Smith manifiesta que “la clave para una adaptación exitosa en cuanto a la construcción de la credibilidad está en determinar las creencias del público. De esta manera el *éthos* reside no sólo en el carácter del hablante, sino también en el del oyente”¹².

En importante señalar que, dadas las características de los actantes involucrados en esta carta, el sujeto de la praxis enunciativa no necesita mostrar su competencia, por el hecho de que sus roles actanciales de filósofo, maestro, le confieren una *téchne* y una *sophía*, un saber filosofar, esto es, un *saber* técnico que le otorga el *saber-hacer* filosófico propio del dominio técnico para la construcción de las premisas argumentativas: el filósofo detenta la facultad del *saber-hablar*. Esta facultad de hablar y actuar – *dynamis tou legein*– es portadora de un bien porque, de acuerdo con los lineamientos retóricos, lo bueno es provechoso para la mayoría, además esta facultad está evaluada por los tres elementos (*stoicheia*) propuestos por Aristóteles (*Ret.*, I, 1378a) como lo son *areté* (virtud), *phrónesis* (sabiduría práctica) y *eunoia* (buena disposición), las *aretái* fundamentales para alcanzar una decisión (*euboulía*) conveniente, es decir, excelencia en la deliberación.

Por otra parte, la tópica del sujeto creíble es análoga a las estrategias manipulatorias – *saber hacer*, propuestas en la teoría semiótica greimasiana, de allí que el actante sujeto en su praxis discursiva nos presenta su propia visión del mundo en una relación transitiva gracias a la cual construye ese mundo y se construye a sí mismo; representado por el filósofo – maestro de una doctrina filosófica, capaz de reflejar el cuerpo de creencias, convicciones, valores, por lo tanto su opinión es respetable; esta *dynamis* lo hace acreedor de la capacidad de transmitir un objeto de valor a su discípulo: el *saber*; exhortándolo a persistir en la práctica y difusión de la doctrina filosófica epicureísta como misión liberadora del espíritu; pues la filosofía nos proporciona las herramientas para alcanzar la virtud y ésta es para Aristóteles la habilidad para producir y preservar el bien (1366a). Por ello Epicuro insiste en la consecución del bien mediante la manipulación por seducción, proponiéndole a su discípulo juicios de valor positivo. En su *saber-enseñar* el filósofo Epicuro despliega su *téchne* a medida que va exponiendo cada uno de los temas fundamentales de su *lógos* filosófico, pues está consciente que “la repetición de un mismo hacer instala en el *estar-ser* del sujeto una

¹² Cf. *The Ethos of Rhetoric*, pág., 6.

competencia fijada, un saber-hacer que la moralización reconoce como un estereotipo social”¹³.

a.- El temor de los dioses.- Tomando en consideración que la enunciación de la carta reposa en un *hacer – creer* considero que esta afirmación muestra coincidencia con *Ret.*, 1362a en cuanto que el objetivo que se plantea el que aconseja o exhorta es lo conveniente, *tò sympheron*, y además no se aconseja sobre un fin, sino sobre los medios que conducen a ese fin, y esos medios son convenientes para las acciones, *práxeis*; y dado que lo conveniente es bueno (*tò dè sympheron agathón estin*), el sujeto de la enunciación va determinando los argumentos para la vida feliz (*stoicheia tou kalós zen*), porque estos son apropiados a los *aretai* (virtudes); y las virtudes están incorporadas a la doctrina del *to kalón*, la cual distingue lo que es honorable, noble o sus opuestos. De modo que las falsas opiniones que tenemos acerca de los dioses nos impiden alcanzar la felicidad; pero al contrario, si mediante el razonamiento justo logramos disiparlas alcanzamos la libertad espiritual. Aristóteles define la *phrónesis* como una forma de saber práctico relacionada con las cosas que son buenas para el hombre y que pueden ser objeto de deliberación. El *érgon* (la función propia) del hombre *phrónimos* es su capacidad para deliberar bien (*É. N.*, 1140b).

El conocimiento de las teorías naturalistas de Demócrito conduce a los epicureístas a liberarse del temor a los dioses¹⁴. “Porque los dioses existen (*Cad. Moen.*, 123), pero no como los considera la opinión común”, (*dóxa*), y aquel que así lo considera es un *asebés*, un impío. Esto ocurre, según afirma Epicuro, “porque los juicios que tiene la mayoría acerca de los dioses no son prenociones (*prolépseis*) sino falsas suposiciones” (*hypolépseis pseudeis*). Respecto a la concepción de las *prolépseis* en el epicureísmo, Julia Annas¹⁵ afirma que los resultados de los análisis semióticos y literarios se tornan más significativos cuando tomamos en cuenta el valor que tenía este concepto dentro del sistema filosófico epicureísta. Para esta autora los epicureístas conciben las *prolépseis* como el recuerdo de algo que se nos ha aparecido con frecuencia.

En efecto, las *prolépseis* en tanto que concepciones generales sirven al epicureísmo para comprobar la validez de las proposiciones, algunas de las cuales no admiten una demostración directa a través de la evidencia de los

¹³ A. J. Greimas y J. Fontanilli.- *Semiótica de las pasiones*, págs. 105 – 106.

¹⁴ Rodolfo Mondolfo.- *Breve historia del pensamiento antiguo*. pág. 60.

¹⁵ *Hellenistic philosophic of mind*. pág. 127.

¹⁵ *Op. Cit.*, pág. XXVI - XXVII.

¹⁵ *Cultura e saggezza*, págs. 88-89.

sentidos, pues esta era otra de las formas de conocimiento desarrolladas por el epicureísmo¹⁶. En este sentido M. Jufresa¹⁷ también es del parecer que las prolepsis se han formado en nosotros a partir de las repetidas percepciones de un mismo objeto y nos sirven para reconocer a qué se refiere una determinada sensación. Asimismo piensa que las prolepsis constituyen un criterio de verdad con un sentido distinto del que se aplica a las sensaciones. Respecto a la teología epicureísta, D. Pesce¹⁸ afirma que ésta constituye un *unicum* en la historia de la filosofía. Para este autor, el pensamiento antiguo consideraba la existencia de los dioses estrechamente ligada a la despreocupación por las acciones humanas. Basándose en algunas obras platónicas (Platón, *Rep.*, II, 365 d-e; *Leg.*, 885 b-e), dice que los antiguos veían en estas dos afirmaciones los fundamentos de la teología, y que así será después para los estoicos, los neoplatónicos e incluso, para los cristianos. El autor afirma asimismo que estas tesis se separan; mientras se afirma la existencia de la divinidad, se niega el divino gobierno del mundo. Por otra parte, el origen de la teología epicureísta se dirige más bien a indagar en las creencias de la religión popular, en las cuales los filósofos coinciden nuevamente para trabajar en una radical reforma, pero Epicuro es el único, entre los filósofos antiguos, que mantiene firme las dos tesis fundamentales del antropomorfismo y del consiguiente politeísmo.

87

b.- El temor de la muerte.- El *Enunciador* continúa la exposición de su Programa Narrativo (PN) presentándose como un actante dotado previamente de un *saber – hacer* efectivo, tratando de hacer ejecutar su PN mediante un *hacer – hacer*, actividad propia de la dimensión pragmática, correspondiente a la estructura modal factitiva, ya que le entrega al sujeto manipulado, a través del *lógos* filosófico, la transmisión de una *saber* práctico, apoyado en el simulacro de la carta, como el vehículo más eficaz para mantener activa la enseñanza de la doctrina del Jardín. En este sentido exhorta a su discípulo a alejar “el temor de la muerte”, enemigo que, conjuntamente con las falsas creencias de los dioses, impiden al ser humano aprehender correctamente los criterios de valoración de la serenidad del espíritu.

La filosofía epicureísta en su oferta del cuadrifármaco para liberarnos de falsos juicios coincide con el *tópos* de “lo bueno” y de “lo útil” propuesto en la *Retórica* aristotélica (1364b) como los *idía* para alcanzar la felicidad. Además, la felicidad está unida a la virtud (*areté*). En *Ética a Nicómaco*

¹⁶ D. Scout.- “*Epicurean illusions*”, CQ, 39II (1989) 360-74).

¹⁷ *Op. Cit.*, pág. XXVI - XXVII.

¹⁸ *Introduzione a Epicuro*, págs. 88-89.

(1177a, 5 ss) dice: la vida feliz es una actividad de acuerdo con la virtud y esa actividad es contemplativa y la más excelente puesto que reside en el intelecto. La filosofía es entonces, una actividad (*enérgeia*) contemplativa y esto hace la vida más agradable, porque es uno de los componentes de la *eudaimonía*; asimismo, el bien es lo que escogería en cualquier momento un ser dotado de virtud. De modo que “la muerte no es nada para nosotros, porque todo bien y todo mal residen en la sensación (*pan agathón kai kakón en aisthései*, *C. ad Moen.*, 124), pues, “la muerte es privación de la sensación, y esto nos lo enseña el recto conocimiento de las cosas (*gnosis orthé*)”. En *É. N.*, (1174b), Aristóteles afirma que toda facultad de sensación ejerce su actividad hacia un objeto sensible y tal facultad, cuando está bien dispuesta, actúa perfectamente sobre la más excelente de las sensaciones. Por otra parte (*C. ad Moen.*, 125), al sabio, *sophós*, no lo perturba la muerte, porque el filósofo está subordinado al *sophós* y éste domina una sabiduría práctica, *phrónesis*, mientras el filósofo busca una sabiduría teórica; el *sophós* conoce los auténticos valores de la vida, frente a las falsificaciones y engaños de la sociedad sabe dirigir su comportamiento sereno y libre hacia la felicidad¹⁹.

c.- El cálculo de los placeres, *hedonai* (*C. ad Moen.*, 127-130).-

Continuando con la argumentación de su ética, el actante *Enunciador*, referencializado en la figura del *Maestro* aconseja reflexionar, *mnemoneytéon*, acerca de la naturaleza de los placeres y para ello “hay que calcular”, *analogistéon*, con el razonamiento de “lo útil” y “lo conveniente”, mediante la escogencia de los placeres necesarios, *anankáiai*, unos para la felicidad, *pròs eudáimonian*, otros para la salud del cuerpo, *pròs sómatos aochlesían*, y los otros para el vivir, *pròs autò to zen*. Epicuro reconoce tres placeres naturales y necesarios: comer, beber y abrigarse del frío. En la elección y rechazo de los placeres encontramos el equilibrio, objetivo de la ética del epicureísmo, como norma para la felicidad; pero en la consecución de ese equilibrio contribuye un elemento decisivo para la elección: la deliberación, *bouleusis*. La teoría del conocimiento nos capacita para elegir o rechazar el placer que conduce a la *ataraxia*, ese es pues el *télos* de la vida feliz, *makários zen esti télos*.

Para Aristóteles (*Ret.*, 1362b) el placer es un bien al que por naturaleza aspiramos los hombres, de modo que las cosas placenteras y las hermosas son necesariamente buenas.

Es notable el uso que hace el filósofo de la metáfora de la tempestad, que en el mundo antiguo es, originariamente, una metáfora política; sin embargo

¹⁹ Carlos García Gual.- *Epicuro*, pág., 218-19.

Epicuro la convierte en una metáfora filosófica, existencial, en el sentido de que el alma perturbada por la ignorancia es similar a la perturbación de la atmósfera a causa de los fenómenos naturales. Aristóteles plantea que en la metáfora está la virtud del discurso retórico, porque las metáforas son las únicas adecuadas para el discurso en prosa (III, 1404b). En semiótica, la metáfora es un recurso que contribuye a la construcción de la significación. Todo razonamiento debe estar orientado a una sabiduría práctica, *phrónesis*, como pauta ética, puesto que de ella dependen las demás virtudes como la moderación, *sophrosyne*, expresión de la medianía, es decir, el equilibrio. Emilio Lledó Iñigo²⁰ precisa que debemos considerar que la vida es una cuestión de equilibrio de “mediación” y “mesura”, *mesótes*. Ese equilibrio debe estar establecido “entre dos orillas, la del placer y la del dolor”. Y más adelante continúa el tratamiento de la *sophrosyne*, donde reitera que esta virtud constituye un “término medio” de los placeres, considerando además, el deseo, *epithymía*.

Epicuro rechaza los placeres de los disolutos porque no comportan un fin utilitario, ni serenidad de espíritu, *ataraxia*, ni felicidad para el cuerpo, *pròs sómaton*. Como podemos observar, Epicuro distingue dos tipos de placer: el placer cinético y el placer catastemático, de modo que para el filósofo “la felicidad del organismo viene dada por la ausencia de dolor en el cuerpo, *aponía*, y de turbación en el alma, *ataraxia*, que son placeres catastemáticos”²¹. Tanto placer como dolor proceden de la sensibilidad, *aistheseis*, esto es, los sentimientos básicos de todo ser viviente. Esta polaridad dolor – placer, tiene un fin, “el cual consiste en distinguir con exactitud en primer lugar, la realidad de las ilusiones y la verdad del mito, y en segundo lugar, mostrar cómo la realidad contiene en sí misma una norma”²².

Todas estas manifestaciones de la sabiduría práctica también apuntan a un bien, pero ese bien, como lo hemos expresado anteriormente, debe elegirse a través de la deliberación, porque el que delibera lo hace con la recta razón, *nous*, de otorgar a cada cosa aquello que para cada uno es un bien (*Ret.* 1362a), porque no es posible la buena deliberación sin razonamiento (*E. N.*, 1142b). Todas esas excelencias humanas constituyen los *aretái* que debe alcanzar el sabio. Está claro que la sabiduría, dice Aristóteles, es ciencia e intelecto de lo más honorable por naturaleza (*E. N.*, 1141b). Esto nos conduce a dividir las virtudes en “éticas” y “dianoéticas”, de las cuales, “unas tienen

²⁰ Cf. Introducción a *Ética a Nicómaco*, Gredos, pág., 62-63

²¹ Carlos García Gual.- Op. cit., pág, 161.

²² D. Pesce.- op cit. Op. cit. pág. 88.

que ver con nuestra manera de obrar, de estar en el mundo y en la sociedad” y otras con nuestra “manera de entender y de reflexionar”²³.

El *Enunciatario*.-

La comunicación como transmisión de un *saber* instalado en el eje *yo – tú* y, en tanto que actividad humana, ejerce acción sobre las cosas permitiéndole al hombre transformar el mundo y producir el sentido. Como lo afirma Greimas²⁴, permite al hombre ejercer acciones sobre otros hombres, con la finalidad de establecer relaciones intersubjetivas.

En esta relación, el juego del simulacro discursivo permite al *Enunciador* convocar a su verdadero *Enunciatario*, que lo vemos en el texto de Epicuro representado por las formas pronominales *sy*, *hemeis* (tú, nosotros). En este nivel Jean Delorme²⁵ propone la distinción entre el destinatario histórico, designado por el texto y el rol del *Enunciatario* que el texto construye para su uso. Este autor sostiene que el escritor invita a un lector potencial a reconocer y asumir el rol de *Enunciatario*, pues, en tanto que lector de una carta o cualquier escrito actualiza el dinamismo significante, por el hecho de que la lectura reconstruye lo escrito.

- 90 Esta extensión de audiencia expuesta por Delorme construye el género epistolar porque pone en relación el *yo*, el *tú*, el *nosotros*, el *vosotros* del texto, ya que la virtud de este mecanismo extensivo permite que la enunciación de la carta permanezca disponible a todo lector²⁶. En este sentido es importante también tomar el punto de vista de Louis Panier²⁷ para quien “lo escrito no es el sustituto de la palabra viva; es la repercusión”. Y luego afirma “podemos ser los *Enunciatarios* de una carta de la que no somos destinatarios”

De allí que el *Enunciador* – sujeto conjunto con el *saber* convoca a su verdadero *Enunciatario* -modalizado deónticamente en el *deber-hacer*- a participar en el intercambio comunicativo mediante los enunciados de junción representados en el texto por formas verbales en imperativo, exhortándolo a emprender la consecución del *hacer*.

Por otra parte (*C. ad Moen.*, 133-134), el *Enunciador* recurre al recurso retórico de la interrogación, por cuanto el mismo constituye uno de los mecanismos persuasivos que contribuye a la construcción de la significación

²³ E. Lledó. Op. cit. pág. 61.

²⁴ Cf. *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*.

²⁵ Op. Cit., pág., 32.

²⁶ Op. Cit., pág. 33.

²⁷ Cf. “Del texto bíblico a la enunciación literaria y a su sujeto” *Perfiles semióticos*, pág. 100 y 104.

y a producir efectos de sentido que van a experimentar un cambio de perspectiva a nivel pragmático y cognitivo en el *Enunciatario*. Este recurso es asimilable a una estrategia manipulativa efectiva; de allí que el *Enunciador* reitera los consejos que viene exponiendo, retoma el tema del temor de los dioses, partiendo de la argumentación entimemática de la existencia de la divinidad, pero que sin embargo aconseja despojarse de los juicios populares acerca de los dioses, puesto que éstos viven en una completa y dichosa serenidad, despreocupados de los asuntos humanos.

En este apartado la persuasión se centra en la propuesta de la aceptación de la *sophía*, es decir, en la sabia manera de relacionarse con la divinidad, aprendiendo a discernir sobre el bien y el mal. El sabio, *sophós*, admira la naturaleza y aprende a vivir felizmente con ella. Esa vida plena de *eudaimonía* es el resultado de un cierto aprendizaje (*máthesis*) o ejercicio (*áskesis*) con vistas a una cierta excelencia o perfección (*areté*)²⁸. Considerando estas cosas, aconseja Epicuro, el sabio puede llegar a reírse del Destino, porque “una justa noción de lo divino es la base de una vida sin recelos ni temores, mientras que la ignorancia y la credulidad en los mitos puede arruinar la dicha”²⁹. Porque sería un gran error, dejar a la fortuna las cosas más grandes y hermosas. El hombre verdaderamente superior tiene que buscar su felicidad por encima de los posibles cambios de la fortuna”³⁰.

Si tomamos en consideración que el *éthos* no solamente se centra en el hablante sino también en el oyente, podemos advertir que la competencia del *Enunciatario* juega un papel importante en la toma de decisiones; a este respecto me remito a una cita de Smith³¹ respecto al juicio de Grimaldi sobre la persuasión aristotélica, en el sentido de que se persuade a las personas que tienen los medios necesarios para tomar buenas decisiones, estas decisiones se toman con miras a un desarrollo posterior del intelecto. Pues el *éthos* es la suma total del intelecto. En este sentido la *C.ad Moen.* nos muestra un *Enunciatario* – sujeto, prototipo del *phrónimos* descrito por Aristóteles y que coincide con la descripción ofrecida por Marta Nusbaum³², “aquel que posee un carácter bueno, es decir, gracias a su formación ha interiorizado unos valores éticos y una concepción de la vida más o menos armónicos. Le preocupan la amistad, la justicia, el valor, la moderación y la generosidad”. Ello porque el rol actancial de *Discípulo* le confiere la

²⁸ E. Lledó.- *Op.Cit.* pág. 60.

²⁹ García Gual.- *Op. Cit.*, pág., 171.

³⁰ Emilio Lledó.- *Op.Cit.* pág. 61

³¹ *Cf. Op. Cit.* pág. 3.

³² Cita de Esther Pagliarunga en *Ética y Estética de Grecia a la modernidad*, pág. s. 8-9.

modalidad de *querer – ser*, estamos pues ante un sujeto sensibilizado en esa modalidad del *querer – ser – sabio*, es decir, muestra buena disposición, “sentimiento de humanidad que lleva a mostrarse benévolo”³³. Aristóteles afirma que una persona que es realmente buena, debe estar poseída de buen sentido (*E. N.*, 1144a, 36-37).

Es importante destacar que el rol de *Discípulo* del Jardín le confiere al actante *Enunciatario* una competencia previa, de donde se infiere la adherencia a la propuesta del *Enunciador*, de modo que, la enumeración de los objetos de valor con los que debe conjuntarse constituyen la consecución del *hacer* del sujeto modalizado en el *deber-hacer* y la subsiguiente sanción o juicio epistémico, porque “no hay dudas de que el juicio (*krísis*) que debe ejercer la audiencia debe ser conducido por el *Enunciatario*, para lo cual éste se mostrará como poseedor de una competencia ética e intentará plasmar las creencias de la audiencia llevándolas a concluir que seguir su consejo es tomar la vía de acción propia de un juez competente”³⁴.

En *C.ad Moen.* (135) el *Enunciador* le hace *saber* al *Enunciatario*, recurriendo al *tópos* argumentativo de lo *más a lo menos* propuesto por Aristóteles (*Ret.*, I, 1358a), que la sabiduría es preferible a la ignorancia. El sabio supera todos los males mediante su razonamiento (*recta ratio*) y no admite una disposición de ánimo contraria a lo que demanda el comportamiento ético, porque “los individuos éticos reconocen los vicios y la virtud, y tienen la entereza de escoger la virtud. Ellos saben cómo actuar virtuosamente y tal conocimiento es un tipo de sabiduría”³⁵.

El contrato.-

Greimas³⁶ emplea el término “contrato” para designar la relación intersubjetiva capaz de determinar las condiciones mínimas para el establecimiento de la estructura de comunicación semiótica, de modo que desde el mismo momento en que se establece una relación intersubjetiva surge la relación contractual. Esta operación constituye además, una apertura a las posibilidades de acciones futuras y una obligación que limita en cierta medida la libertad de cada uno de los sujetos; como bien lo ha expresado Aristóteles (*Ret.*, I, 1360b), todos los hombres se dirigen a un fin y, para su obtención escogen o rechazan ciertas cosas. De este modo podemos advertir que en la relación interactancial *Maestro – Discípulo*, las acciones futuras

³³ Greimas – Fontanille. *Smiótica de las pasiones*, págs. 131-32.

³⁴ E. Pagliarunga.- Op. cit, pág. 9.

³⁵ G. R. Smith.- Op. Cit., pág., 9.

³⁶ *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*.

están representadas por un doble programa, por una parte, la conjunción con lo que es conveniente, “lo justo”, (*to sýmpheron*), por la otra, la disjunción con lo perjudicial, “lo injusto” (*to ádikon*) que acarreará el *Enunciatario* - juez en caso de aceptar o rechazar la propuesta del *Enunciador* – *Maestro*. El *Enunciador* en su recorrido narrativo aconseja aprehender una serie de objetos de valor en cuya consecución se inicia el *hacer* del sujeto manipulado. Estos objetos de valor consisten en la obtención de bienes que garantizan la vida feliz, es decir, aquellas virtudes éticas (*aretai*) que debe cultivar el sabio: *phrónesis*, *sophrosyne*, *autarchía*, *philia*. Es importante destacar que esta relación intersubjetiva constituye un contrato implícito por cuanto entre ambos sujetos existe una buena disposición, es decir, una “disposición favorable”, beneficiosa.

Podemos observar que el contrato tiene como finalidad modificar el estatuto – el *ser* o el *parecer* – de los sujetos en presencia. Este planteamiento nos presenta el desarrollo del relato como el conjunto de requisitos previos que fundan la estructura intersubjetiva mediante la operación de cambio de un “objeto de valor” que presupone a su vez una actividad situada en las dimensiones pragmática y cognitiva como lo propone Greimas³⁷; sin embargo, para que se efectúe esta relación de cambio el semiótico propone que las dos partes involucradas en la operación contractual “estén conscientes del valor que tiene el objeto a recibir en contrapartida, produciéndose de esta manera una operación contractual de tipo fiduciaria”³⁸, garante de la eficacia de la praxis comunicativa.

Situándonos en el marco de la doctrina filosófica del epicureísmo, los discípulos del Jardín están conscientes del universo de valores que circulan en esta comunidad, por lo tanto son garantes de una competencia modal similar³⁹ a la del *Maestro*, en tanto que actores instalados en un *querer* – *hacer* filosófico nos conducen a afirmar que el valor objetivo de cambio es admitido porque existe un vínculo que garantiza el *deber* – *hacer*, el cual se puede constatar porque en “la correspondencia entre el *Maestro* y sus discípulos muestra el cariño y la cordialidad en la amistad que cultivan”

Considero además que en *C.ad Moen.* se evidencia la postulación de las nuevas reflexiones filosóficas concebidas en el contexto cultural del período helenístico; en esta época ya el hombre no se preocupa, como en el contexto de la *polis*, por los honores militares, donde el individuo es el núcleo activo de un órgano político, sino que alejado de las turbulencias políticas no se preocupa por los honores que proporcionan las acciones bélicas; en este

³⁷ Cf. *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ García Gual, pág. 51, citando a D.L. (X, 16 – 21).

nuevo período se preocupa por su perfección moral y la de sus amigos, de allí que surge la postulación de un sistema axiológico que regula la circulación de los bienes que articulan las relaciones de los sujetos individuales con la carga de valores que circulan en el seno de una comunidad como el “Huerto” de Epicuro. Esos valores son los que refleja la *Carta*, escrita en un estilo sencillo, pero que el lenguaje utilizado es muy cuidadoso, características propias de un estilo paidéutico.

Conclusión de la carta.-

En la sección final (135), equivalente al epílogo, parte conclusiva de todo discurso, nos encontramos con un *Enunciador* moderado, como lo hemos observado a través del recorrido narrativo, característico de todo *Enunciador* digno de crédito como lo postula Aristóteles (*Ret.*, 1356a); en esta parte del discurso reitera la exhortación a poner en práctica y meditar acerca de los consejos que ha venido exponiendo. Sin embargo en este epílogo añade otro de los *koinoi tópoi* propios de la filosofía griega presentes en la retórica aristotélica, la *philia*, con la intención de amplificar los recursos persuasivos en los que ha basado su argumentación. Aunque el término *philia* no se encuentra expresado abiertamente en el texto, se deja translucir en la expresión “practica estos consejos y otros similares “en compañía de alguien que sea semejante a ti”; este individuo en quien se puede confiar no es otro que el amigo, porque la amistad tiene para Epicuro un carácter utilitario y recíproco; además, el sabio puede hacerle frente a las dificultades en compañía de un amigo; la *philia*, que Epicuro relaciona con la sabiduría es la mayor fuente de felicidad. Aristóteles señala en la *Retórica* que todas las exhortaciones se remiten a la felicidad, *eudaimonía*, a lo que a ella contribuye y a lo que le es contrario. Pues se *debe* – *hacer* cuanto proporciona felicidad o alguno de sus componentes, o lo que la acrecienta, en lugar de disminuirla (I, 1360b).

Por otra parte, es notable la ausencia del saludo típico de las despedidas epistolares; el filósofo centra su persuasión en disponer favorablemente al oyente-lector y refrescar su memoria sobre los *stoicheia* propuestos en el proemio. Enfatiza sobre el carácter utilitario de las virtudes, pues lo conveniente, *tò sympheron*, marca el valor de la justicia y de la amistad para la vida feliz, como bien se puede observar, “el valor de la moderación, de la justicia y de la amistad queda patente en su matiz utilitario”⁴⁰.

La comunidad epicúrea tiene su fundamento en la sociedad de amigos del Jardín, donde se vive rodeado de afecto, como lo testimonia la *Carta*.

⁴⁰ García Gual.- *Op. Cit.* pág. 188

Aristóteles (*Ret.*, 1361b) considera que la abundancia de amigos y la felicidad de la amistad – *polyphilia kai chrestophilia* – no necesitan explicación una vez que se ha definido al amigo como aquel que intenta hacer por otro lo que cree que es bueno para él. Porque aquel que cuenta con muchas personas de este tipo y si son hombres de bien, goza de una amistad fiel (*E. N.*, 1097 b1, 20).

Conclusiones

El desarrollo de este trabajo me ha permitido comprobar la función cognitiva y social de la retórica por ser ésta una disciplina que comporta una eficacia comunicativa entre sujetos involucrados en una misma problemática social y en un espacio particular. Esta *téchne* permite al filósofo descubrir y poner en práctica las reglas del juego comunicativo que le permiten lograr la transformación de las competencias modales de los sujetos, equivalentes a la modalización factitiva desarrollada en la semiótica greimasiana.

Así mismo he podido mostrar en el campo de la pruebas, sistematizado en la *Retórica*, los medios persuasivos utilizados por Epicuro para lograr la adhesión del oyente y conducirlo a producir un juicio.

Los nuevos planteamientos a partir de las modernas teorías del análisis del discurso han permitido una renovación de los estudios retóricos en conjunción con la semiótica. En este marco hemos situado la posibilidad de análisis de nuestro texto, estableciendo el Programa Narrativo, reconocido en la carta como la exhortación a cultivar la filosofía como el único medio para alcanzar la felicidad.

95

Referencias Bibliográficas

- ANNAS, Julia E. (1992). *Hellenistic philosophic of mind*. Los Ángeles: University of California Press.
- . (1987) *Epicurus on pleasure and happiness*
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Traductor: Alberto Bernabé (2001). Madrid: Alianza.
- ARISTÓTELES. *Retorica*. Traductor: Marco Dorati (1996). Italia: Arnoldo Mondadori.
- . *Ética a Nicómaco*. Traductor: Julio Palli Bonet (1985). Madrid: Gredos.
- CADIR (Centre pour l'Analyse du Discours Religieux) (1999). *Les lettres dans la Bible et dans la littérature*. Paris: Les éditions du CERF.
- CALAME, Claude (1986). *Le récit en Grèce ancienne*. Paris: Klincksieck.
- COQUET, Jean (1984). *Le discours et son sujet*. Paris: Klincksieck.
- GARCÍA GUAL, Carlos (1988). *Epicuro*. Madrid: Alianza.
- GREIMAS, A. J. et J. Courtés (1983). *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du Langage*. Paris. Hachette.

- GREIMAS y J. FONTANILLE. *Semiótica de las pasiones*. Traductor: Gabriel Hernández y Roberto Flores (1994). México: Siglo XXI.
- La Lettre. Approches sémiotiques*. (1998). Les actes du VI^e colloque interdisciplinaire. Fribourg: Editions Universitaires Fribourg-Suisse.
- MONDOLFO, Rodolfo (1953). *Breve historia del pensamiento antiguo*. Buenos Aires: Losada.
- PAGLIALUNGA, Esther (2001). *Manual de teoría literaria clásica*. Mérida: CDCHT.
- — — —. (2004). *Ética y Estética de Grecia a la Modernidad*. La Plata.
- — — —. (1995) “Retórica aristotélica y semiótica”. *Classica*: 329-335.
- PANIER, Louis (2000) “Del texto bíblico a la enunciación y a su sujeto” *Perfiles semióticos*: 99-114.
- PERNOT, Laurent (2000). *La rhétorique dans l’Antiquité*. Paris: Librairie General Française.
- PESCE, D. (1977). *Introduzione a Epicuro*. Roma-Bari: Laterza.
- PURINTON, Jeffrey (1992). *Epicurus on the télos*.
- SMITH, Craid R. (2004). *The Éthos of Rhetoric*. University south Caroline Press.
- VIDAL, Senén (1996). *Las cartas originales de Pablo*. Madrid: Trotta.