

2 *Imitatio* y estilo propio distintivo: la propuesta ciceroniana del *orator perfectus*

Sumario 2.1 La apuesta por una *eloquentia philosophica* para Roma. – 2.1.1 Planteamiento del debate entre filosofía y retórica en la obra ciceroniana. – 2.1.2 El debate sobre la relación entre filosofía y retórica: estado de la cuestión y problemática. – 2.1.3 Historia de la relación entre filosofía y retórica en *De oratore*. – 2.1.4 El espacio de la filosofía y el de la oratoria en la propuesta ciceroniana y su mutua dependencia en el pensamiento romano. – 2.2 Palabra y experiencia en la *eloquentia philosophica* ciceroniana. – 2.2.1 La representación triángulo-circular del discurso. – 2.2.2 La *eloquentia philosophica* y su aproximación a la verdad: el problema de la verosimilitud y la probabilidad. – 2.3 La diversidad de estilos en el discurso y la caracterización del orador perfecto. – 2.3.1 Los estilos en el discurso y el debate sobre aticismo-asianismo en el *Brutus* y el *Orator*. – 2.3.2 El *orator perfectus* y el problema del estilo propio distintivo. – 2.3.3 La *imitatio* como método de adquisición de un estilo propio distintivo.

2.1 La apuesta por una *eloquentia philosophica* para Roma

2.1.1 Planteamiento del debate entre filosofía y retórica en la obra ciceroniana

En sus *Institutiones oratoriae*, Quintiliano analiza los discursos de Cicerón en un tono más que benévolo. Sin embargo, es al hacer una suerte de historia de la oratoria romana donde el profesor de Calahorra, al tratar sobre el Arpinate, se deshace en elogios: «los oradores, muy principalmente, pueden igualar la elocuencia latina con la griega; porque yo enfrentaría sólidamente a Cicerón con cualquiera de

ellos».¹ Cicerón destacaría en todos los aspectos frente al mejor de los griegos, pues, por un lado, «posee tan gran autoridad en cuanto dice, que uno se avergonzaría de tener opinión contraria» y, por otro, «su arte de hablar, en cuya comparación nada más bello se ha escuchado, manifiesta, sin embargo, la más fecunda facilidad».² Por estos motivos, ya en su tiempo fue considerado como un «rey en los tribunales» y en época de Quintiliano podría decirse que el de Cicerón era ya «*non hominis nomen, sed eloquentiae*» (*Inst.* 10.1.111-112).

El texto de Quintiliano resulta interesante en la medida que nos permite acceder a la imagen que de Cicerón se formó el público ya en época clásica y que se conserva en la segunda mitad del s. I d.C., momento de redacción de estos textos. Una imagen de éxito sin precedentes en una oratoria romana fundamentalmente pobre en sus orígenes y que alcanza con Cicerón su más elevada perfección.³ La autoridad en lo que se dice y la facilidad en el arte de hablar, los dos elementos que Quintiliano atribuye a Cicerón y que sus contemporáneos ya le reconocían, constituyen un óptimo punto de partida para abordar la relación entre filosofía y retórica en la obra ciceroniana. En realidad, el interés de Cicerón por integrar filosofía y retórica – y los vínculos que estas dos actividades mantienen con la política – es recurrente en su obra.⁴ Por ello, no resulta exagerado afirmar, como hace MacKendrick, que dicho eje – el formado por la retórica y la filosofía – nos ofrece la clave hermenéutica principal para entender la obra del Arpinate en su conjunto.⁵

Varias son las cuestiones que emergen cuando se aborda el análisis de la relación entre filosofía y retórica. Si nos aproximamos a la obra en la que el debate se presenta como un tema ya maduro en el pensamiento del Arpinate, esto es, *De oratore*, pueden observarse con claridad una serie de elementos que, aunque situados en los márgenes de los distintos discursos que se llevan a cabo en el texto, merecen atención pues facilitan enormemente la comprensión del cuadro general en el que se sitúa el problema. Así, lo primero que conviene señalar es que la distinción entre filosofía y retórica se ha-

1 Quint. *Inst.* 10.1.105: *oratores vero vel praecipue Latinam eloquentiam parem facere Garecae possunt: nam Ciceronem cuicumque eorum fortiter opposuerim*. Utilizo la traducción de Alfonso Ortega Carmona.

2 Quint. *Inst.* 10.1.111: *tanta auctoritas inest, ut dissentire pudeat [...] illa, qua nihil pulchrius auditum est, oratio prae se fert tamen felicissimam facilitatem*.

3 Hasta tal punto la oratoria de Cicerón fue un éxito que los oradores de tiempos de Séneca el Viejo utilizaban fragmentos de las *Verrinas* y otros discursos del Arpinate como lugares comunes de la práctica oratoria con desconocimiento de su procedencia (Séneca el Viejo, *Suas.* 2.19).

4 A modo de ejemplo, cf. *Inv.* 1.1; *de Orat.* 1.12.53-54; 3.19.72; *Orat.* 3.11-5.19; *Off.* 1.1.2-3; *Fat.* 2.3; *Parad.* 1-3.

5 Cf. MacKendrick 1989, 1.

lla en esta obra revestida de una crítica a las escuelas de retórica. En la presentación que se nos ofrece en *De oratore*, son los rétores los que llevan a cabo esta distinción, sosteniendo que la filosofía se encaminaría hacia la verdad y la retórica se complacería en persuadir al auditorio de una causa particular, requiriendo únicamente la cualidad de la verosimilitud que todo discurso ha de contener para tratar de obtener el asentimiento del auditorio. La filosofía tendría un carácter similar a lo que hoy consideraríamos una ciencia, mientras que la segunda sería un *ars (téchnē)* en el que nos adiestramos para la persuasión. Pero como se verá más adelante, Cicerón no aprueba tal división, al menos en estos términos, y sostiene que ambos conocimientos son dos aspectos de un idéntico saber, dos actividades en última instancia inescindibles que al principio se hallaban unidas y cuyo divorcio, muy posterior, supuso un grave daño a la humanidad (*de Orat.* 3.16.60-61).⁶

El problema de la confrontación entre filosofía y retórica me obliga a precisar un segundo aspecto: la distinción que el Arpinate realiza entre retórica y elocuencia. En realidad, Cicerón se refiere a la retórica como *ars* o *téchnē* de una manera peyorativa y aclara que no debe confundirse con la elocuencia. La primera estaría constituida por una serie de técnicas de escuela aplicadas de manera más o menos automática; en cambio, la segunda se identificaría con la actividad del orador y, por tanto, su desarrollo sería en principio independiente al de la técnica retórica. Esto se debe, como veremos más adelante, a que la propia naturaleza es determinante a la hora de elaborar discursos y declamar (*de Orat.* 1.32.146). La distinción resulta interesante desde dos puntos de vista: por un lado, en este debate se aprecia una reticencia a la aceptación de la escolástica griega.⁷ Escindiendo la retórica de la elocuencia, Cicerón lanzaría un dardo envenenado al predominio de las escuelas de retórica (griegas) en la formación intelectual del orador romano, rebajando su utilidad a la de instrumento complementario al servicio del orador pertrechado de ciertas cualidades innatas; pero, por otro lado, se visibilizaría de manera mucho más clara que la propuesta ciceroniana tiene más que ver con el desarrollo de un orador que resulta elocuente porque presenta un estilo distintivo con respecto a los demás oradores, y esta operación resulta imposible si aquel se atiene únicamente a las reglas escolares de la retórica entendida como *ars* o *téchnē*. Sin embargo, no hay necesariamente en estas palabras un intento de polemizar con los rétores griegos. Tampoco se trata de combatir con los neoatcistas, cuya postura atacará con rigor en *Brutus* o en *Orator*,

⁶ Volveré sobre esta cuestión más adelante, pues resulta crucial para comprender la propuesta ciceroniana en relación con la imitación del orador completo.

⁷ Cf. Militerne della Morte 1977, 16 y ss.

sino más bien de esbozar el papel de la elocuencia y sus posibilidades en el momento en el que escribe.

Similar es el tratamiento que Cicerón dispensa a la filosofía en *De oratore*. A este respecto, conviene recordar que la adhesión a una de las escuelas de filosofía que existían en el Helenismo se convirtió en una cuestión de identidad filosófica en el mundo antiguo. Denominarse estoico, peripatético o epicúreo, por ejemplo, conllevaba implícitamente unos presupuestos suficientemente conocidos y que permitían al interlocutor hacerse cargo de con quién dialogaba.⁸ Como en el caso de la retórica, Cicerón evita entrar en cualquier tipo de conflicto entre escuelas en relación con la definición de lo que estas entienden por filosofía o el uso que de ella hacen, y delinea su espacio utilizando temas cuya fuente es lo más amplia posible. Ello no obsta para que, por boca de sus personajes, mantenga una postura mucho más cercana a la Academia. En algunos momentos, esta cercanía resulta muy evidente.⁹ Y aunque no se elude el debate, por ejemplo, con los argumentos estoicos – y se tiene en cuenta su contribución al establecimiento de puentes entre elocuencia y filosofía – *De oratore* no es una confrontación entre tesis de las escuelas filosóficas distintas a la Academia.¹⁰ Tampoco es una exposición de las doctrinas académicas al respecto, sino un debate en el que se dilucida algo distinto. La obra se presenta como un tratado en el que confluyen numerosas facetas del pensamiento de Cicerón sobre diversos temas que considera de actualidad y en el que se lanza una propuesta de comunión entre filosofía y elocuencia con un trasfondo político.¹¹

⁸ Cf. Glucker 1988, 36.

⁹ Para Zarecki 2014, 65, Cicerón muestra un ejemplo del modo de manifestación de las opiniones enfrentadas en la Academia en la *disputatio* entre Antonio y Craso en relación con el tema acerca de si el conocimiento es necesario para el orador (véase *de Orat.* 1.11.48-16.73; 32.147-34.159; 36.166-61.262). Pero no parece ser el único lugar en que lo hace en su obra: Como ha mostrado Ruch habría indicios de que el *Hortensio* perdido presentaba también una discusión acerca de la relación entre oratoria y Filosofía en la que Cicerón debatía, en defensa de la segunda frente a los ataques del primero (Ruch 1958b).

¹⁰ A modo únicamente de ejemplo, una crítica equilibrada a las tesis estoicas puede verse en *de Orat.* 3.18.65-6.

¹¹ Norcio 1970, 31 considera que es muy adecuado afirmar que *De oratore* no es tanto una obra retórica sino política, como *De re publica*. Mantiene también esta tesis Büchner 1964, 203, basándose en que los temas que se discuten en *De oratore* suelen ser polémicas de amplio calado político, como la organización del estado, la importancia de la elocuencia para alcanzar los fines de la vida en sociedad etc.

2.1.1.2 El debate sobre la relación entre filosofía y retórica: estado de la cuestión y problemática

¿Cuál era el «estado de la cuestión» de las relaciones entre filosofía y retórica antes de que Cicerón se pronunciara en *De oratore*?

El tema no era de poca importancia y tenía ya una gran tradición que se remontaba a los *Diálogos* platónicos. No obstante, el problema se plantea en época helenística desde un punto de vista que, no siendo del todo ajeno al platónico, posee unas connotaciones distintas. Bajo el debate entre filosofía y retórica subyace a la altura del siglo II a.C. la distinción entre la actividad de interés cívico o social y la de interés científico o teórico y el significado de cada una de ellas. De acuerdo con esta distinción, la retórica tendría un evidente interés social en la medida en que el aprendizaje de las reglas para la construcción de discursos puede tener un efecto positivo en la persuasión de los ciudadanos. En consecuencia, con la referencia a la retórica estaríamos ante una actividad (*práxis*) necesaria para la comunidad. La filosofía, en cambio, tendría una naturaleza teórica (*theoría*), lo que reduciría su función y su metodología - fundamentalmente la dialéctica - a los estudios meramente especulativos.

El estoico Hermágoras de Temnos posibilitó en cambio una aproximación entre la retórica y la dialéctica, revistiendo el discurso de una estructura lógica, predominantemente judicial, lo que suponía en realidad una renovación de las antiguas ideas de los sofistas. El precio de esta alteración consistió en reducir la filosofía a la contemplación del saber en estado puro.¹² La operación de Hermágoras, al no propiciar una asociación que respetara las individualidades propias de ambos campos, el de la retórica y el de la filosofía, no tuvo demasiado éxito o, por mejor decir, fracasó a la hora de plantear cuestiones ajenas al ámbito jurídico, a cuya aplicación se había dedicado el filósofo estoico. Allí donde se hacía un uso estricto de la dialéctica o la estructura lógica no consistía en elaborar clasificaciones, el vínculo entre ambas materias no ofrecía resultados productivos.¹³

El origen de la unión entre retórica y filosofía debe buscarse en la Academia. En concreto, es la Academia Nueva la que introduce la idea, que toma del estoicismo en los términos que acabo de exponer, de otorgar a la retórica y a la filosofía la dignidad de virtudes. Cicerón recoge este guante cuando atribuye a los estoicos la tesis según la cual dialéctica y retórica son las compañeras de la sabiduría, pues con ello señala la pertenencia de estas disciplinas a cierta virtud, pero al mismo tiempo su posición de inferioridad con respecto ella (*de*

¹² Sobre esta cuestión, cf. Curcio 1972, 114.

¹³ Cf. Pohlenz 1949, 184. Sobre la famosa *metalēpsis* de Hermágoras, se pronuncia Cicerón en *Inv.* 1.16.

Orat. 3.18.65).¹⁴ Con tal división, a la vez que nos ofrece información sobre cómo la Academia Nueva entendía la relación entre filosofía y retórica, Cicerón nos permite suponer que en la escuela heredera de las doctrinas platónicas debió de producirse un cambio sustancial que requería sin duda una reflexión. Y ello porque el maestro había lanzado ataques muy duros contra la retórica en varios de sus diálogos. La toma de conciencia fruto de esta reflexión pudo corresponder a Filón de Larisa, en contacto con Cicerón y a quien el Arpinate parece tomar como guía en este punto.¹⁵ Convenía, por tanto, proceder a reconsiderar cuál debía ser el papel de la filosofía y el de la retórica a la luz del devenir de la escuela.

En cualquier caso, no se puede olvidar que el vínculo entre filosofía y retórica considerado en estos términos no deja de suponer a la vez una fuerte crítica a la retórica *per se*, esto es, como un *ars* o *téchnē*, y de ahí la distinción entre retórica y elocuencia que Cicerón propone en *De oratore* y a la que acabo de hacer referencia.¹⁶ En realidad, en este preciso ámbito, el interés que el Arpinate sentía por la Academia Nueva, y por Platón y Aristóteles en particular, se basaba fundamentalmente en que veía en ellos la posibilidad de conjugar un saber, la filosofía, interesante pero en cierta medida ajeno a sus intereses inmediatos, con un terreno que le era más propio, el de la retórica.¹⁷ De ahí que puedan observarse diferencias en el papel que adopta esta última en *De inventione* y en *De oratore*: mientras en la primera obra la retórica es una parte de la política que, a su vez, es una parte de la filosofía, en la segunda se da una preponderancia del orador y de la actividad política (elocuencia) en favor de la filosofía. Este cambio nos permite suponer que, mediante una lectura atenta de Platón, el Arpinate fue asumiendo progresivamente como propias algunas de las críticas que el filósofo ateniense había realizado a la retórica, introduciendo otras, más propias de un romano de época helenística, dirigidas a las distintas escuelas griegas de retórica y filosofía. Y es que, como ha señalado Mankin, a la altura del siglo I a.C. el debate sobre la relación entre ambos saberes se nutría ya de algunos otros argumentos, en parte como conse-

¹⁴ Cf. Hadot 2005, 46-8. Contra esta tesis y en favor del vínculo entre retórica y filosofía como idea que formaba parte del imaginario colectivo de la época y, en consecuencia, de su 'romanidad', véase la antigua tesis de Curcio 1972, 117-18. Sin embargo, la influencia de la filosofía de la Academia parece ser muy clara en este específico punto, como ha mostrado I. Hadot al enraizar la operativa del esquema ciceroniano filosofía (dialéctica)-retórica en el esquema bipartito del alma que hallamos en Aristóteles. Además, la idea de la unión entre retórica y filosofía se halla en los platónicos medios de la época (Hadot 2005, 47-9).

¹⁵ Cf. Hadot 2005, 50.

¹⁶ Cf. Michel 1982, 110.

¹⁷ Cf. Long 1995, 38.

cuencia de la influencia cultural griega sobre la romana. En las escuelas de filosofía como la Academia, el enemigo comenzará a ser no tanto el orador, sino el profesor de retórica.¹⁸

De esta conjunción de ideas estoicas y académicas con que se alimentaba el debate en el seno de la Academia Nueva procede además esa idea de Cicerón que proclama que, en la medida de lo posible, un hombre libre debe encontrarse familiarizado con todas las ciencias.¹⁹ Esta afirmación nos ofrece una pista acerca de la concepción de la relación entre retórica (elocuencia) y filosofía en Cicerón y que indica muy claramente la distancia que existía ya en este momento entre la distinción griega y la romana de *theoría* y *práxis*.²⁰ Aunque es cierto que Cicerón se muestra cada vez más partidario de una oratoria que contenga los elementos de las obras literarias, sin olvidar que su primer objetivo es la persuasión,²¹ la idea que subyace al vínculo entre el conocimiento de las ciencias y el estatuto de hombre libre parece más una declaración de tipo antropológico o político que una opción estilística. Así, resultaría mucho más propio de un patriota romano conocer, junto con la poesía o la filosofía, las leyes de la *Urbs*, pues en ellas se hallaba la tradición manifestada en los *mores maiorum*. En un momento en que la retórica - y, con ella, la elocuencia ciceroniana - sufría un evidente declive, el Arpinate recuerda que su virtud específica, esa que la convierte en una sabiduría concreta, consiste precisamente en ser capaz de aglutinar en su seno la posibilidad de *decir* el resto de los saberes. En otras palabras: su virtud es fundamentalmente política. De ahí la importancia de su matrimonio con la filosofía, pues bajo una concepción romana, todo el campo de la filosofía, la psicología y la ética han de declararse terreno del orador.²² No cabe en Roma un campo específico para la especulación teórica, como sí lo había en Grecia. Quizá, como ha señalado Leeman, sea esta la proposición más profundamente romana de Cicerón.²³

18 Cf. Mankin 2011, 36.

19 Cf. Hadot 2005, 47.

20 Sobre la distinción romana entre vida teórica y vida práctica, véase Mas 2017a, 69-80.

21 De ahí el comentario en favor de mantenerla en casa, bien guardada, como a una virgen madura que Cicerón realiza en *Brut.* 96.330. Asimismo, el sentido de la muerte de la elocuencia que plantea Cicerón en esta obra debe entenderse como el intento de este por afirmar en la teoría una supremacía que, en la práctica, le era negada al orador ya en esta época (Narducci 1995, 33-6 y 44).

22 Como ha señalado muy acertadamente Nicgorski 2012a, 246, estudiando a Platón, Cicerón se dio cuenta de que la sabiduría, «the fruit of philosophy», era un ingrediente necesario de una oratoria realmente exitosa.

23 Cf. Leeman 1963, 117.

2.1.3 Historia de la relación entre filosofía y retórica en *De oratore*

Si tenemos en cuenta lo dicho hasta aquí, no será difícil precisar los términos en los cuales se sitúa el debate de las relaciones entre filosofía y retórica, su funcionalidad en *De oratore* y el significado que adquieren en esta obra. Para ello, resulta necesario comenzar planteando en términos correctos el debate, pues no se trata en realidad – como ya se ha indicado – de analizar la relación entre filosofía y retórica (*rhetorica*) sino entre filosofía – en un sentido romano y no griego – y lo que Cicerón entiende por elocuencia, esto es, la habilidad en el decir (*eloquentia*). Por lo tanto, resulta necesario confrontar o vincular una determinada forma de expresión que resulte útil para la persuasión y no tanto la filosofía con la retórica como *ars* o *téchnē*.

Para entender mejor este debate, Mankin observa *De oratore* bajo la distinción que opera la retórica moderna entre *Technical Rhetoric* (TR) y *Philosophical Rhetoric* (PhR). Los personajes principales del texto, Antonio y Craso, despreciarían una TR inútil y desprestigiada por las críticas platónicas y se mostrarían receptivos ante la PhR que expone Aristóteles y su escuela. Craso abogaría por una PhR que integrase algunas materias que eran por aquel entonces genuinamente filosóficas: la justicia, el gobierno del Estado etc., pero en ningún caso por un dominio de la filosofía sobre la retórica, ya que prefiere siempre la experiencia vital a la vida contemplativa.²⁴ La tesis de Mankin me parece, en principio, acertada, y posee la ventaja de que, al utilizar conceptos modernos, facilita enormemente la comprensión. Sin embargo, considero que esa *Philosophical Rhetoric* a la que alude el autor se dota en *De oratore* de un término, que si bien no sería un término técnico – Cicerón suele huir de tecnicismos – tendría una serie de connotaciones precisas que impiden que se identifique completamente con la propuesta aristotélica. Dicho concepto es, como ya he señalado, la *eloquentia*. Y sus connotaciones tienen que ver, como comprobaremos a continuación, con la necesaria utilidad política del concepto, una utilidad que requiere anclar el debate en un momento del pasado en el que ambas actividades – la de filosofar y la de hablar – se hallaban unidas.

Para Cicerón, la filosofía englobaba en un primer momento todo lo relativo a la *pólis*, y se hacía en la ciudad.²⁵ Esta tradición que se inicia en Grecia había mantenido una continuidad solo en Roma, donde el pensar y el decir habían permanecido, a juicio de nuestro autor, esencialmente unidos: «a este método en el pensar y en el decir, estas

²⁴ Cf. Mankin 2011, 39 y ss.

²⁵ Cicerón reclama la antigua acepción del *lógos* como «razón común» y que, por tanto, ha de ser dicha para generar comunidad. Sobre esta cuestión, cf. Lledó 2008, 19 y ss.

posibilidades de la palabra, los antiguos griegos [los anteriores a Sócrates] la llamaban sabiduría». ²⁶ Pero ocurrió entonces que, buscando tiempo libre (*otium*), otros como Pitágoras, Demócrito o Anaxágoras pasaron de dar leyes a las comunidades al conocimiento de la naturaleza; y esta seducción por la *phýsis* encandiló a más personas de lo que era conveniente para la buena gestión de los asuntos públicos. De esta manera fue como pensaron que debían investigar más cosas de las que eran precisas para la vida, pues estando siempre ociosos, decidieron estudiar geometría o música, actividades sin duda nobles, pero sin una repercusión directa en los asuntos públicos (*de Orat.* 3.15.58).

Cicerón culpa de la escisión entre filosofía y elocuencia a los filósofos y, más específicamente, al filósofo griego de escuela. Su causa no sería otra que la despreocupación de las escuelas de filosofía por los asuntos prácticos, lo que la destinaba a un saber solo válido para lo que hoy denominaríamos nuestro tiempo libre.

Esta escisión entre «la ciencia de comportarse sabiamente y la de exponer con ornato» (*de Orat.* 3.16.60) culmina con la figura de Sócrates, quien, criticando a los sofistas, separó definitivamente el estudio de la sabiduría de la belleza en la expresión. «Y desde entonces se ha mantenido un modo de divorcio entre la lengua y la inteligencia, realmente sin sentido perjudicial y reprensible, al enseñarnos unos a ser sabios y otros a exponer». Todos los filósofos posteriores a él habrían cometido el error de considerar distintos el contenido de lo que se dice y la forma de decirlo, «a pesar de que había sido voluntad de los antiguos que existiese esa maravillosa sociedad entre el exponer y el comprender». ²⁷

Esta situación se consolidó, continúa el Arpinate, debido a la división de la filosofía en escuelas mal avenidas que tomaron solo partes de las enseñanzas socráticas sin replantear la cuestión en su conjunto. Cicerón elabora a continuación – como si de un historiador de la filosofía se tratase – un auténtico árbol genealógico de las escuelas helenísticas, las cuales derivarían, sin excepción, de las enseñanzas de Sócrates. Incluso la epicúrea sería una escuela socrática, por medio de la escuela cirenaica de Aristipo, o el cinismo de Antístenes, que tomó de Sócrates la austeridad y el aguante, valores que también recogió posteriormente la Stoa (*de Orat.* 3.17.62). ²⁸

²⁶ Cic. *de Orat.* 3.15.56: *cogitandi pronuntiandi que rationem vimque dicendi veteres Graeci sapientiam nominabant*. Tomo como referencia la traducción de J.J. Iso, señalando los casos en los que me separo de ella.

²⁷ *de Orat.* 3.19.72-73: *hinc discidium illud exstitit quasi linguae atque cordis, absurdum sane et inutile et reprehendendum, ut alii nos sapere, alii dicere docerent [...] sic Socratici a se causarum actores et a communi philosophiae nomine separaverunt, cum veteres dicendi et intellegendi mirificam societatem esse voluissent*.

²⁸ Sobre el interés de Antiocho por hacer derivar la Stoa de la filosofía platónica, véase Pohlenz 1949, 515 y ss.; Bonazzi 2012, 307-9.

El lector podrá observar con claridad la influencia en este punto de las tesis de Isócrates – quien llamaba filosofía a una retórica con sentido ético-pedagógico destinada a la *praxis* – en su debate con la escuela de Platón. De hecho, como veremos inmediatamente, Cicerón entiende el papel de la filosofía como aquella materia que puede otorgar al orador las herramientas necesarias para la reflexión ética al servicio de la ciudad.²⁹ Por tanto, no sorprende que la crítica haya debatido mucho sobre el anclaje de una narración como la anterior, que Cicerón realiza por boca de Craso, en el punto de vista con el que Isócrates abordó las relaciones entre retórica y filosofía.³⁰ Sin embargo, hay algunos aspectos del diagnóstico que son originales de Cicerón. Así, aunque la tradición isocrática presentaba el origen del cisma entre filosofía y retórica en Sócrates, la crítica que realiza el Arpinate resulta original, dado que no es probable pensar que la tradición académica y, en concreto, Filón dedicara demasiado tiempo a la oratoria en sus clases y, menos aún, que hiciera una crítica como esta al maestro.³¹ Dicha originalidad se hace además evidente en dos aspectos muy concretos: a diferencia de la tradición isocrática, Cicerón lleva el tratamiento del asunto a los filósofos preplatónicos, pues, como ya he indicado, su objetivo es retomar la tradición de una *eloquentia* unida a la filosofía en un momento anterior al cisma. Con esta operación, consigue enraizar su propuesta en un periodo remoto y, en todo caso, anterior al propio Sócrates. El segundo aspecto, que se deduce del anterior, remite al interés del Arpinate por este debate, que no es solo educativo, como parece ser la motivación isocrática, sino fundamentalmente político: no se trata solo de ver quién debe educar a la juventud, sino de quién debe dirigir la *res publica*.

De manera que Cicerón no podía contentarse con las ideas de Isócrates, pues para el Arpinate la filosofía debe permear a fondo los discursos del orador. Más aún: este, el orador, debía tomar de la filosofía lo que esta le había arrebatado, a saber, las grandes tesis ético-políticas, las discusiones sobre la justicia, sobre los deberes, sobre el modo de fundar y gobernar un estado o sobre la vida moral de los individuos y de la comunidad. Los filósofos griegos se habían apropiado de estos temas y los habían convertido en discusiones infructuosas. Pero su reapropiación por parte de la elocuencia suponía negar la utilidad última también de una retórica que pensaba solo en sutilezas y juegos de palabras para ganar una causa. Cicerón quiere una retórica que ofrezca al orador unos conocimientos y una experiencia muy superiores a aquella que se ofrece en las escuelas de retórica, y la filosofía es el saber apropiado para este cometido.

29 Cf. Schofield 2013.

30 Cf. Narducci 1994, 68.

31 Cf. Mankin 2011, 37.

La cuestión principal es, en este sentido, identificar la filosofía que se adapta mejor para fecundar la *eloquentia*. Y en este punto, Cicerón, siempre por boca de Craso, decide que, ya que «no han sido capaces de mantener y proteger lo propiamente suyo, lo habrán de pedir prestado, aunque resulte vergonzoso, a los filósofos». ¿A cuáles?

Como es sabido, Cicerón rechaza de entrada el epicureísmo por ser la escuela menos útil a la hora de formar a ese varón que sea guía en el gobierno de la ciudad. En realidad, «si [los epicúreos] nos convencieran de esto [de que no es de sabios dedicarse a los asuntos públicos] a nosotros y a los mejores, ellos mismos no podrán dedicarse a sus cosas, que es lo que desean en particular».³²

Sin embargo, como ya se ha indicado, el Arpinate muestra deferencia hacia los estoicos, por ser los únicos que mantuvieron que la elocuencia era a la vez virtud y sabiduría. Pero los estoicos son estrictos a la hora de reconocer al sabio; tanto, que nadie les parece que pueda ostentar tal título. Su problema fundamental consiste, por tanto, en que las cosas que a estos les parecen buenas o malas habitualmente no coinciden con el criterio de los demás ciudadanos y, en general, de la humanidad (*de Orat.* 3.18.66). Una filosofía tan estricta no parece servir a los intereses de una *eloquentia* que pretende persuadir y, sobre todo, resolver problemas surgidos en el ámbito público.³³

En cuanto al escepticismo, «aunque el nombre de Academia es uno, son dos sus perspectivas»;³⁴ y es que – explica Cicerón – Espeusipo y Jenócrates no disintieron gran cosa de Aristóteles, aunque quizá no fueran parejos en la riqueza y variedad de la expresión. Arcesilao, discípulo de Polemón, concluyó a partir de los diálogos platónicos y otras palabras de Sócrates que no podía adquirirse certeza alguna ni por los sentidos ni por la inteligencia.³⁵ De aquí – continúa el Arpinate – brotó esta Academia más nueva [*recentior Academia*], expresión usada por los Académicos escépticos para evitar el nombre que le había dado Antioco de Nueva Academia.³⁶ De esta manera, algu-

³² *de Orat.* 3.17.63-4: *nam si hoc nobis atque optimo cuique persuaserint, non poterunt ipsi esse, id quod maxime cupiunt, otiosi*. Para un análisis pormenorizado de la relación de Cicerón con las tesis epicúreas, véase Maso 2008.

³³ La misma idea se desarrolla en *Parad.*, obra escrita en 46 a.C.

³⁴ *Cic. de Orat.* 3.18.67: *reliqui sunt Peripatetici et Academici; quamquam Academicorum nomen est unum, sententiae duae*.

³⁵ Comentando este texto, Glucker se pregunta si el discurso de Craso acerca de la relación entre *eloquentia* y filosofía se inspira en las enseñanzas de la Academia. Afirma además que la tesis sobre las dos Academias pero un discurso es de Antioco de Ascalón y cita *Cic. Fin.* 5.7.21. Cármasdas había abogado por una reconciliación entre la retórica y la filosofía y Filón de Larisa había sido profesor de retórica y filosofía en Roma (Glucker 1997, 77 y ss.). Mackendrick 1989, 43, por su parte, sostiene que Cicerón conoció la obra de Cármasdas a través de Posidonio.

³⁶ Cf. Glucker 1978, 104.

nos textos de la filosofía de Platón que hoy nos parecen dogmáticos habrían sido interpretados en sentido escéptico o aporético por Arcesilao y Carnéades, pues, para ellos, el verdadero sucesor de Sócrates, el que recogería su metodología escéptica, sería Platón. En los desarrollos sucesivos de la escuela entendida bajo esta perspectiva sobresalió Carnéades, «dotado de una veloz inteligencia y de una riqueza expresiva realmente extraordinarias».³⁷

El Craso ciceroniano que realiza este análisis sugiere a continuación que es esta *recentior Academia*, verdadera sucesora de la dialéctica socrática e intérprete – insisto en ello – en sentido escéptico o aporético de los diálogos platónicos, el ámbito en el que termina produciéndose de nuevo el encuentro entre filosofía y *eloquentia*.³⁸ Por ello, si se busca, como Cicerón pretende en *De oratore*, definir los caracteres de un orador en el que confluyan estos dos saberes, habrá que seguir la metodología de Carnéades, que es en este punto la de Aristóteles (*de Orat.* 3.19.71).³⁹

Un método que en realidad no era otro que aquel que ya existía antes de la crítica socrática a la retórica y que había quedado sepultado bajo la justa crítica platónica a una sofística que proponía una retórica de escuela, vacía de contenido y ajena a los intereses de la ciudad. Por el contrario, Sócrates y con él Platón, su mejor discípulo, siempre atentos a los intereses de la *pólis*, socavando justamente los cimientos de este predominio, olvidaron los efectos positivos de la *eloquentia*, la cual, en unión con la filosofía, habría hecho del orador el hombre público por excelencia. El platonismo interpretado por la *recentior Academia* vuelve su mirada a los *Diálogos* y convierte la propuesta platónica en una verdadera *eloquentia philosophica* con efectos políticos.

Volvamos a formular la pregunta: ¿a qué filosofía pedir prestado aquello que le falta al orador, por haberle sido arrebatado? A quienes:

son llamados filósofos peripatéticos y académicos, y que en el pasado, a causa de su destacado saber sobre los asuntos (políticos) de más envergadura, eran llamados por los griegos filósofos políticos, denominación que cubre la vida pública en su conjunto.

37 *de Orat.* 3.18.68: *hinc haec recentior Academia manavit, in qua exstitit divina quadam celeritate ingeni dicendique copia Carneades*. Craso no escatima elogios a la figura de Carnéades, y afirma que Escévola, su suegro, lo escuchó en Roma con motivo de la embajada en la que participó en 155, causándole una gran impresión.

38 La interpretación de los textos platónicos y, en concreto, de la dialéctica, que Arcesilao propone solicitaba a un oyente que propusiera una tesis y la refutaba haciendo preguntas que llevaban poco a poco al interlocutor a admitir la proposición contradictoria a la tesis que había propuesto (Hadot 1969, 347-54).

39 Nótese que Cicerón equipara, en todo momento las doctrinas de la Academia antigua (y de la *recentior*) y el *peripatos*, que se hallan únicamente separadas, no por el contenido de su filosofía, sino por el nombre (*Ac.* 4.17 y 6.22).

dicunt igitur nunc quidem illi, qui ex particula parva urbis ac loci nomen habent et Peripatetici philosophi aut Academici nominantur, olim autem propter eximiam rerum maximarum scientiam a Graecis politici philosophi appellati universarum rerum publicarum nomine vocabantur. (de Orat. 3.28.109)⁴⁰

Con esta asimilación de la filosofía de la Academia Nueva y del *peripatos* – dos escuelas que, en realidad, representan una sola filosofía (*de Orat.* 3.18.67) – y aquel conjunto de oradores que, sirviéndose de la filosofía no olvidaron la *eloquentia*, Cicerón cierra el círculo que le lleva a postular, ahora sí, el sentido que atribuirá a su propuesta, de la que trataré a continuación.

40 Sin ánimo de entrar en debates filológicos que no corresponderían a la naturaleza de este trabajo, no pueden eludirse, por su importancia, los problemas que plantean «*eximiam rerum maximarum scientiam*» y la denominación de académicos y peripatéticos como «*politici philosophi*». En el primer caso, he modificado en parte la traducción de J.J. Iso «lo asuntos de más envergadura» y he introducido entre paréntesis, siguiendo a Mankin, el adjetivo «políticos». La razón es que, de acuerdo con lo explicado hasta aquí, resulta mucho más fiel al objetivo de *De oratore*. En efecto, Mankin 2011 propone «the most important (political) issues». En el mismo sentido, Norcio 1970 traduce «per la loro profonda dottrina politica». Iso sigue, en cambio, en este punto la traducción francesa de Courbaud 1967, que propone «à cause de leur profonde connaissance des plus hautes matières».

En relación con la denominación que Cicerón lleva a cabo de los académicos como *politici philosophi* y que no se halla atestiguada en ningún otro texto, Wilkins [1892] 1965, 467 remite al parágrafo 56 del Libro III, donde se ha establecido la diferenciación entre filósofos de la naturaleza y filósofos que se dedican a la política. Wilkins trata de anclar el texto en el uso platónico de *politikós* para referirse al gobernante. En cualquier caso, Cicerón habla de la Academia y el Peripatos como filosofías vinculadas por este criterio (filosofías de la *pólis*). Sin embargo, Wilkins plantea algunas dudas, pues entonces Cicerón podría haberse referido también a los estoicos, que tampoco rehúsan de ocuparse de política. E igualmente remite a 56 y a 59 Mankin 2011, 197, quien cree que probablemente se está refiriendo a los filósofos en el sentido que da Cicerón a aquellos anteriores al cisma entre filosofía y retórica a los que ya he hecho referencia en mi exposición. A mi juicio, Cicerón podría estar tratando de vincular de alguna manera que no aclara la filosofía de la Academia, que ha afirmado le resulta más útil para los objetivos planteados, con aquellos oradores que conservaron la unión entre la filosofía y la elocuencia a los que se refiere en *de Orat.* 3.15.56 y 16.59. Pero, en general, creo que nuestro autor toma la afirmación platónica de *Ep.* 358, que cita en *Off.* 1.7.22, con arreglo a la cual «no nacemos solo para nosotros, sino que la patria reclama para sí parte de nuestro nacimiento» [*non nobis solum nati sumus ortusque nostri partem patria vindicat*]. Refuerza esta idea la descripción que se da del papel político del ciudadano por el peripatético Pisón en *Fin.* 5.23.65-6.

2.1.1.4 El espacio de la filosofía y el de la oratoria en la propuesta ciceroniana y su mutua dependencia en el pensamiento romano

Como se ha visto hasta aquí, Cicerón redefine, remitiéndose a su origen, no sólo el concepto de retórica, sino también el de filosofía.⁴¹ Al enlazar este saber con la actividad política, para nuestro autor son filósofos quienes, además de cultivar la ciencia, sirven a la ciudad. Por lo tanto, no es de extrañar que en varios pasajes sean considerados filósofos no sólo Pitágoras o Anaxágoras, sino también Pericles,⁴² Gorgias,⁴³ Isócrates y Demóstenes. La filosofía que se haría en las escuelas filosóficas griegas no sería la Filosofía, digamos, con mayúsculas, sino un modo de hacer filosofía, de estilo griego, que lamentablemente se ha alejado de manera progresiva de la *práxis*.

Con objeto de subsanar este distanciamiento, Cicerón reformula la historia de la filosofía atendiendo a su propuesta: una historia en la que la filosofía que se hace en las escuelas pierde gran parte de su valor. Como ya se ha dicho, el Arpinate entiende que Sócrates es el responsable último de la inhabilitación que sufre la *eloquentia* como elemento constitutivo de la sabiduría en las escuelas filosóficas posteriores. Sólo Aristóteles pareció darse cuenta de su importancia en la formación de los jóvenes, situando la retórica y la filosofía-dialéctica al mismo nivel, «ya que ambas tratan de aquellas cuestiones que permiten tener conocimientos en cierto modo comunes a todos y que no pertenecen a ninguna ciencia determinada».⁴⁴

⁴¹ Para un análisis detenido de los argumentos de Cicerón contra las tesis que expone Platón en el *Gorgias*, véase Narducci 1994, 31 y ss.

⁴² Pericles, en concreto, es calificado como uno de los mejores representantes de esta elocuencia que integra arte de hablar y alma filosófica (*de Orat.* 3.34.138).

⁴³ En *De oratore*, Cátulo hace una interpretación del *Gorgias* en el sentido siguiente: ¿Venció Sócrates a Gorgias en su discusión o, dicho de otra forma, venció el filósofo al orador? Gorgias no pudo ser vencido por Sócrates, o el *Gorgias* miente, pues si Sócrates ganó a Gorgias – quien presumía de que podía «hablar copiosamente sobre cualquier tema que salga a discusión y a debate» [*quaequaque in disceptationem quaestionemque vocetur, se copiosissime dicturum esse profiretur*] – sería por la mayor capacidad dialéctica de Sócrates sobre Gorgias, lo cual daría la razón a Gorgias (*de Orat.* 3.32.129).

⁴⁴ Arist. *Rh.* 1354a: ἀμφοτέραι γὰρ περὶ τοιούτων τιῶν εἰσὶν ἡ κοινὰ τρόπον τινα ἀπάντων ἔστι γνωρίζειν καὶ οὐδεμιᾶς ἐπιστήμης ἀφορισμένης. Utilizo la traducción de Quintín Racionero. Aristóteles, utilizando esta metáfora, hace de la retórica *antístrophos* de la dialéctica. El término designa, como es sabido, el movimiento de réplica que, en las representaciones teatrales, realiza el coro. El sentido de la metáfora sería, por tanto, señalar que entre dialéctica y retórica se da, a la vez, identidad y oposición (Racionero 1990, 161). A esta oposición se refiere el propio Cicerón en *Orat.* 32.114 cuando interpreta el comienzo de la *Retórica* aristotélica señalando que esta se constituiría en contraparte de la dialéctica: *atque etiam ante hunc Aristoteles principio Artis rethoricae dicit illam artem quasi ex altera parte respondere dialecticae, ut hoc videlicet differant inter se, quod haec ratio dicendi latior sit, illa loquendi contractior.*

Roma, en cambio, en desarrollo de su propia naturaleza, ha percibido la importancia de la elocuencia como cauce fundamental de persuasión. Al vivir la filosofía como *práxis*, no cabe en ella el retiro epicúreo – de nuevo, el espíritu ocioso griego –, sino la pasión de la contienda política. La opción por la Academia entre todas las escuelas existentes se asocia, pues, de una manera directa con una tradición romana que puede nutrirse, desde una perspectiva filosófica, de Carnéades y, en general, de la platónico-aristotélica, que tal y como es recibida por él, permitía argumentar en favor y en contra de una tesis con igual convicción.

Sócrates es para Cicerón, como para casi todos aquellos que en época helenística tenían ciertas pretensiones filosóficas, un venerado maestro.⁴⁵ Incluso en el momento de atribuirle la responsabilidad de culminar la fatídica escisión entre filosofía y elocuencia, Cicerón necesita comenzar dedicando al maestro gran cantidad de elogios con ánimo de eximirlo – al menos, en parte – de la responsabilidad de una escisión tan negativa.⁴⁶ Nuestro autor plantea el problema teniendo en cuenta sus respectivos contextos: el de la Atenas de tiempos de Sócrates, por un lado, y la Roma de tiempos de Cicerón, por otro. Así, a causa de la necesaria defensa de la filosofía frente a la sofística, Sócrates, y luego Platón, se vieron obligados a delimitar de manera radical el ámbito de la filosofía, lo que contribuyó secundariamente a la escisión entre ambos saberes y la preterición de la *eloquentia*. Sin embargo, el contexto del Arpinate requiere introducir una corrección que, aunque decisiva, no pretende reducir la autoridad de ambos maestros. Dicha corrección se realiza desde la perspectiva de un romano: filosofía y *eloquentia* no pueden ir separadas pues ello supone quebrantar la unión entre contenido y forma, unión que define la especificidad romana.

En consecuencia, el Arpinate no pretende retomar el debate con los sofistas, pues estos fueron refutados de manera definitiva por Platón sin que quepa la posibilidad de acoger sin más sus argumentos; tampoco se expresa en *De oratore* un deseo por reavivar, contra Platón, las ascuas de cierto planteamiento sofístico injustamente olvidado. Su pretensión es mucho más perentoria: el problema reside fundamentalmente en adaptar para uso romano las figuras de Sócrates y Pla-

45 Sobre el *exemplum Socratis* en la Stoa antigua, véase Alesse 2000, 153-4. La Stoa antigua dio lugar a una literatura que podemos denominar socrática, con uso del diálogo y de la diatriba, pero existen intentos de rehabilitar al filósofo a través de apologías. Paneicio compuso un *Peri Sōkrátous*, que no se ha conservado, en el que se oponía a la antigua leyenda sobre la bigamia de Sócrates difundida, al parecer, por los peripatéticos. Tenemos noticia de dos escritos apologéticos elaborados por filósofos estoicos, uno por Zenón de Sidonia, discípulo de Zenón de Citio (D.L. 7. 38) y el otro de Teón de Antioquía.

46 Cic. *de Orat.* 3.16.60-6. Por otra parte, los elogios a Sócrates son comunes en la obra del Arpinate. Así, por ejemplo, en *Amic.* 4.13, recordando la afirmación del oráculo de Delfos, le atribuye el calificativo de hombre más sabio.

tón. Aunque se reconoce heredero del primero, hay algunos aspectos del *exemplum Socratis* que no considera convenientes para los miembros de la elite romana y la escisión entre filosofía y *eloquentia* es uno de los más importantes. Mantener un concepto de filosofía *more Socratico* supondría destinar las mentes más cualificadas de la República al *otium* y, en consecuencia, separarlas de los asuntos públicos, lo cual le parece a Cicerón un mal que Roma no se puede permitir. De ahí que resulte necesario adaptar a Sócrates a las circunstancias romanas.⁴⁷ El *exemplum Socratis* ha de tomarse teniendo en cuenta los riesgos que entraña la radicalidad de su propuesta, necesaria en la Atenas del s. V a.C., pero improcedente en el contexto del s. I a.C.

La perspectiva romana recuperaría así, superando el debate entre Sócrates-Platón y los sofistas, la verdadera retórica filosófica, esta *eloquentia* a la que Cicerón se refiere. Pero dicha recuperación se lleva a cabo, es necesario recordarlo, a través de la interpretación de la obra de Platón desde la perspectiva de la *recentior Academia*. Dicho de otro modo: se trata de enmendar un error de la filosofía socrático-platónica utilizando la propia filosofía de Platón.⁴⁸ El *exemplum* ha de buscarse, por tanto, no solo en Sócrates sino en aquellos que decidieron distinguirse en la vida pública por su doble saber - que no puede separarse «en el decir y en el obrar» [*faciendi dicendique*] - como Temístocles, Pericles o Terámenes; o aquellos que, no estando tan cerca de la vida pública, fueron maestros de este saber: Gorgias, Trasímaco o Isócrates (*de Orat.* 3.16.59).

Es necesario clarificar que Cicerón, aun cuando considera que deben ir de la mano, entiende que filosofía griega y *eloquentia* son cuestiones diversas. Si bien Leeman ha calificado la frontera ciceroniana entre retórica y filosofía como «tierra de nadie»,⁴⁹ creo con Lévy que la distinción entre filosofía y retórica resulta imprescindible en la obra ciceroniana como un punto de partida que permite entablar un diálogo entre ambas disciplinas que nos lleve a una posterior asociación.⁵⁰ El hecho de que no se den como entidades separadas no significa que no puedan ser definidas como saberes diferenciados, aunque sea únicamente a efectos de análisis.

47 Sobre la influencia de algunos de los conceptos socráticos en Cicerón, véase Glucker 1997; para una exposición detallada acerca de la importancia del *sermo Socraticus* en los escritos filosóficos de Cicerón véase Gorman 2005.

48 Nada extraño, pues resulta práctica habitual la corrección de argumentos platónicos haciendo uso del aparato platónico. Ya lo había hecho la Academia, y así lo hará también Dionisio de Halicarnaso y, más adelante, durante la Segunda Sofística (Martínez Fernández 2020b). Puede observarse este tejer y destejer la obra del filósofo ateniense precisamente en los argumentos que Elio Aristides expondrá, en sus *Discursos contra Platón*, en favor de la retórica y contra las tesis del *Gorgias*.

49 Cf. Leeman 1963, 123: «a no man's land».

50 Cf. Lévy 2012b, 65.

Para Cicerón, los hombres nacen con capacidades y conocimientos incipientes y oscuros que han de emerger a la superficie de la mente para hacerse visibles. La filosofía es en este proceso de conformación un apoyo imprescindible, pues define una norma de vida, por lo que su fin no es otro que conocernos a nosotros mismos descubriendo lo que de divino existe en la naturaleza de cada uno (*Leg.* 1.22.58). De hecho, la filosofía tiene un carácter dual: consiste, por un lado, en un instrumento útil - la dialéctica - que al mismo tiempo es una práctica de vida. Como instrumento, la dialéctica se configura como el medio por excelencia para el análisis y estudio de los demás asuntos y, en concreto, de aquellos de los que hace uso el orador. Pero si resulta un instrumento útil en algún sentido, este es sin duda el servicio a la patria. Y si por algún motivo este servicio ya no es posible - porque un ciudadano se vea expulsado del foro o desterrado, como le sucedió al propio Cicerón - la filosofía sigue actuando como consuelo último que da razones a esa pasión por seguir sirviendo a la ciudad desde el gabinete privado.⁵¹

Pero además del método dialéctico, la filosofía nos ofrece un modelo de vida basado en la razón y en el equilibrio de las pasiones, pues ayuda al ser humano a determinar la vía a través de la cual rendir cuentas consigo mismo, descubriendo las cualidades que debe potenciar para extraer de sí el mayor talento, valorando *a posteriori* la experiencia en su conjunto y obteniendo de ello el mayor consuelo. La filosofía nos indica además los puntos de equilibrio entre los miembros de la comunidad política, el modo de comportarse en las distintas facetas de la vida y el reconocimiento de las propias elecciones conforme a nuestras virtudes específicas.

Es manejando este concepto dual de filosofía como Cicerón concluye que Roma ha superado a Grecia en sabiduría, pues los romanos han sabido como ningún pueblo antes que ellos ejecutar sus acciones desde su propia naturaleza y no por las letras. Si Grecia ha superado a Roma en todos los géneros literarios, se debe a que esta no ha competido por ello. Sin embargo, Roma es superior en la definición de las normas de organización de la ciudad, en la fijación de sus costumbres y en el establecimiento de los modelos dignos de imitación (*Tusc.* 1.1). Los griegos fueron más allá en la reflexión de lo que requería la utilidad para la vida, perdiéndose en un marco específicamente teórico. El pueblo griego, dice Craso, no ve qué exige cada ocasión y habla más de la cuenta, o hace ostentación de sí mismo, o no tiene en cuenta la consideración y los intereses de quienes lo rodean. De este defecto está colmado ese refinadísimo pueblo que es el griego, que pasa el tiempo discutiendo sobre asuntos muy enre-

⁵¹ Cicerón alude a este aspecto en varias de sus obras, sobre todo en la etapa final de su vida (*vid.*, a modo de ejemplo, *Ac.* 3.11), pero el tema no es únicamente ciceroniano: cf. García 2001, 32, además de otros textos, entre los cuales debe recordarse *De consolatione philosophiae*, de Boecio.

sados (*difficillimis*) o superfluos (*non necessariis*) (*de Orat.* 2.4.17-8). Sentencia que, a pesar de realizarse desde la admiración y el respeto profundos, resulta ciertamente implacable. Sin embargo, los romanos han entendido la filosofía desde la perfección en la forma de vida, la razón y la disciplina que se cultiva en la vivencia concreta. Y de ahí que Roma no solo no desprecia la filosofía, sino que muestra un gran interés por ella (*de Orat.* 2.37.154 y 2.38.160).⁵²

El vínculo inseparable entre filosofía y vivencia, es decir, la filosofía como práctica de vida, implica algunos rasgos que hacen que el pensamiento romano se dote, nos dice Cicerón, de una lógica específica. En primer término, al marcar distancias entre la *theōría* y la filosofía, el Arpinate no concibe esta como un saber específico de escuela, sino que reconoce el ámbito filosófico en todo aquello que permea la actuación de las personas en tanto que ciudadanos, ya sea desde la escritura o simplemente desde la práctica de la defensa en causas judiciales. Un discurso en el Senado puede ser un ejercicio de filosofía, bien porque el orador se vale de la dialéctica para dirigir una argumentación, bien porque emplea su elocuencia para manifestar con un estilo propio las costumbres y tradiciones romanas. La filosofía se realiza en la actividad política diaria y se vive en la ciudad: si en ella se despliega esta peculiar forma de pensamiento, a ella debe servir.⁵³ El principal interlocutor de Craso en *De oratore*, Antonio, define al filósofo como aquel que «se afane en conocer la esencia y naturaleza de todas las cosas divinas y humanas, así como en dominar el método de vivir feliz y ponerlo en práctica».⁵⁴ Pero añade algo más: el orador no es el filósofo – este no tiene por objeto último persuadir a la asamblea, y tampoco la política –, sino «quien en las causas que comúnmente surgen en el foro es capaz de utilizar tanto palabras placenteras al oído como pensamientos adecuados a la persuasión».⁵⁵

52 Cátulo señala el vínculo de Roma con la filosofía, *quam haec civitas aspernata numquam est*, e incluso alude a la tradición conforme a la cual Numa Pompilio fue un pitagórico (*de Orat.* 2.37.154). Asimismo, pregunta a Antonio por qué se separa de ella. Para Antonio, la filosofía no es una dedicación intensa, pero afirma haber leído a Aristóteles, que escribe sobre retórica (*de Orat.* 2.38.160). La tradición manualística en época helenística organizaba la búsqueda de los argumentos del discurso con base en sus partes; Aristóteles había propuesto un método totalmente diverso en su *Retórica* en atención a los *officia* que el orador debía cumplir con cada una de las partes del discurso: *héuresis* (inventio), *léxis* (elocutio) y *táxis* (dispositio). Antonio revela que sigue a Aristóteles y, en general, se puede afirmar que Cicerón conoce bien el texto de la *Retórica*, pues su presencia en *De oratore* es, en efecto, conspicua (Narducci 1994, 51-2).

53 Para un desarrollo completo de la filosofía antigua como forma de vida y, en concreto, para una distinción entre filosofía y discurso filosófico, cf. la ya famosa tesis de Hadot 1995.

54 *de Orat.* 1.47.212: *qui studeat omnium rerum divinarum atque humanarum vim naturam persequi.*

55 *de Orat.* 1.47.213: *omnem omnium rerum atque artium scientiam comprehendere uno oratoris officio ac nomine.*

Esta idea nos lleva al segundo aspecto de esta construcción ciceroniana: el papel que en ella adquiere la *eloquentia*. Si lo propio de la filosofía es ese desplegarse en lo político para el servicio de la ciudad, la *eloquentia* es la forma, y es tan importante como aquella. Cicerón es claro al respecto: es el ornato en el lenguaje – el modo en que se pronuncian las frases, la manera en la que se mueve el orador – lo que permite apreciar el estilo en el discurso (*de Orat.* 3.14.53).⁵⁶ El estilo es por este motivo, como cuestión que queda del lado de la forma, el hilo que enlaza al orador con el auditorio y mantiene su atención. No es posible separar contenido (*res*) y forma (*verba*), «pues» – sostiene Craso en réplica a Antonio – «al constar todo discurso de contenido y de palabras, ni las palabras pueden tener asiento si eliminamos el contenido, ni el contenido brillo si apartamos las palabras».⁵⁷

La *eloquentia* se presenta como la forma de una filosofía entendida a la manera ciceroniana. Por eso, el orador debe ser tan filósofo como este ha de ser buen orador. La importancia de la *eloquentia* consiste en que, a través de ella, se consigue aunar, por un lado, una forma y, por otro, una vivencia política y al servicio de la patria.⁵⁸ Hay que insistir una vez más en este punto esencial: frente a las disquisiciones teóricas de los griegos, el romano ha de fundamentar su saber en la vivencia concreta. Y a la vez que expone sus razones en busca de persuasión, ha de potenciar su estilo propio para que esta sea lo más útil posible. La *eloquentia*, que es arte de la persuasión y del dominio, es la encargada de velar por el mantenimiento de la unidad de las diversas ramificaciones del saber, que convergen todas ellas en la figura del orador.⁵⁹ Se trata de una tarea que podría

⁵⁶ Para Narducci 2009, 317, las ideas sobre el *ornatus* que presenta Craso en el Libro III (3.25.96 y ss.) proceden de temas helenísticos, en particular derivados de Teofrasto.

⁵⁷ *de Orat.* 3.5.19: *nam cum omnis ex re atque verbis constet oratio, neque verba sedem habere possunt, si rem subtraxeris, neque res lumen, si verba semoveris*. Se insiste en ello en *de Orat.* 3.6.24 *in fine*: «ni es posible conseguir ornato verbal alguno si previamente los pensamientos no se han parido ni conformado, ni hay pensamiento alguno que brille sin la luz de las palabras» [*neque verborum ornatum inveniri posse non partis expressisque sententiis, neque esse ullam sententiam inlustrem sine luce verborum*].

⁵⁸ Existe un vínculo claro en el discurso de Craso del Libro I de *De oratore* entre oratoria y paz social y entre oratoria y libertad. Pero no solo, pues Craso insiste en el valor de la palabra como diálogo también en las relaciones privadas. La idea que subyace, de corte aristotélico, es, en último término, que existe una superioridad del ser humano con respecto al animal (Narducci 1997, 37).

⁵⁹ Como ha señalado muy agudamente Narducci, el papel que ocupa la filosofía en este diálogo no será el mismo que en los diálogos filosóficos del final de la vida del Arpinate, donde sí posee una autonomía plena. En dichos tratados posteriores, se desarrollará una nueva concepción de la cultura en la que se manifiestan las lógicas de las diversas disciplinas y su voluntad de emanciparse de la política (véase el proemio del *Tus.* y el proemio del *Fin.*). Craso intercambia las palabras orador y filósofo atendiendo a una vertiente isocrática de la visión de la filosofía (Narducci 1994, 74-5). Creo que la versión de Narducci ha de ser, sin embargo, matizada. Como trato de mostrar en este trabajo, sí hay un espacio para la filosofía y para la *eloquentia*. El problema que Cicerón plantea es la impo-

decantarse, en principio, del lado de la filosofía, pero que Cicerón le reserva a aquella, precisamente por ser el rasgo específicamente romano (*de Orat.* 3.20.76).

Ahora bien, la *eloquentia* sin filosofía se convierte en un saber vacío. Es forma, y como tal, debe entenderse como el factor que modula el discurso, que lo envuelve y lo hace identificable como tal. La filosofía ofrece un contenido para dicha forma, y aunque no es el único posible, se configura en *De oratore* como el saber primordial. Incluso actúa como fuente de reflexión e instrumento para el desarrollo de un saber tan específicamente romano y de importancia fundamental para la formación del orador como es el derecho (*de Orat.* 1.5.18).⁶⁰

La atribución a la *eloquentia* de una competencia de restablecimiento de la comunicación recíproca entre las distintas artes, recuperando así la unidad cultural venida a menos a causa de la especialización de los saberes y que, a su juicio, la filosofía no había conseguido aunar de manera satisfactoria, no es una idea propiamente ciceroniana. La tesis de la solidaridad de las artes, de origen platónico y fuertemente influenciada por los valores tradicionales de una sabiduría omnicomprensiva, se vio favorecida por la vertiente enciclopédica del periodo helenístico en favor de la unidad de la cultura. Además, esta idea no era ajena a los intereses de concentración de la sabiduría en manos de la aristocracia, sino más bien al contrario, en tanto que facilitaba la conservación de su poder.⁶¹ Todo ello se sugiere de una u otra manera en la exposición que realizan Craso y Antonio en *De oratore*, pero sería demasiado reduccionista limitar la lectura de dicha obra a este marco ideológico. El pensamiento de Cicerón mantiene en este punto una originalidad específica: la de ofrecer armas a esta *eloquentia philosophica* para adaptar la filosofía griega a un contexto romano y, en consecuencia, para vincular el pasado griego con un presente cuyos valores, en vista de la degradada situación política de la república romana a mediados del s. I a.C., necesitan ser repensados.

sibilidad de que ambos saberes se den en plenitud por separado, y el Arpinate trata de mostrar al lector los riesgos de esta escisión: la filosofía sin *eloquentia* es pura *theōria*, y, en consecuencia, inútil; la *eloquentia* sin filosofía, es un discurso degradado y vacío.

60 Cicerón destaca la importancia del conocimiento del derecho como actividad específicamente romana. Para ser orador, se requiere «dominar, además, todo el pasado y el arsenal de sus ejemplos y no descuidar el conocimiento de las leyes y del derecho» [*tenenda praetera est omnis antiquitas exemplorumque uis, neque legum ac iuris ciuilibus scientia neglegenda est*]. Ahora bien, la *eloquentia*, como otras artes – afirma el Arpinate – ha recurrido tradicionalmente a la filosofía con el fin de aglutinar y constreñir mediante un método (la dialéctica) la realidad disuelta y separada. «Por lo tanto, sea esta la definición de derecho civil: la preservación en los asuntos y causas que afectan a los ciudadanos de un trato igual basado en las leyes y en las costumbres» [*legitimae atque usitatae in rebus causisque ciuium aequabilitatis conseruatio*] (*de Orat.* 1.42.188).

61 Cf. Narducci 1994, 73; también cf. Hadot 2005, 47.

En Roma, filosofía y *eloquentia* ocupan idéntico espacio (*gyros*) (*de Orat.* 3.19.71), precisamente porque contenido (*res*) y forma (*verba*) deben ir siempre unidos. Extraer una de ellas de ese territorio que habitan en conjunción significaría reducir ambos aspectos al ámbito del *otium*: hacer de ellos puros ejercicios escolares. Por ello, la filosofía griega es inferior a la romana, pues los griegos no han sido capaces de vislumbrar la indivisibilidad de dicho espacio por el bien de la ciudad y han perdido el tiempo en disquisiciones acerca de conceptos sin relevancia política práctica y cuya indagación solo se explica desde la aludida perspectiva de un exceso de ocio. He aquí la superioridad de Roma, que acogió desde el principio al orador, quien alcanzó con el estudio y el paso del tiempo una elegancia insuperable.⁶² Filosofía y retórica aluden, pues, a la diferencia esencial entre contenido y forma, lo que impide en última instancia una clara delimitación entre ambos aspectos si no es dentro de un mismo ámbito.⁶³ Queda pues clarificada la importancia singular de la forma en este específico saber que es la *eloquentia philosophica*, considerada por Cicerón como el núcleo diferencial entre los espacios filosóficos griego y romano. Una forma ocupada por la *eloquentia*, por el arte de decir, siempre con una finalidad pragmática. Y es que la filosofía que se practica en la soledad de la escritura o en el jardín privado no es la filosofía que interesa a Roma.

Ahora bien, si decir que un orador es completo (*perfectus*) supone atribuirle también la sabiduría completa sobre las cosas ¿cómo se concreta la propuesta ciceroniana en términos epistemológicos? Dicho en otras palabras: ¿en qué términos se puede mantener que los frutos de esta *eloquentia philosophica* pueden evaluarse desde el punto de vista de su aproximación a la verdad? De la lectura de las obras de Cicerón se desprende una preocupación intensa por esta cuestión, aunque en ninguna de ellas se plantea de forma directa. De ahí que mi propuesta para introducirnos en ella y analizarla con mayor precisión requiera concretar, en primer término, cuáles son los caracteres específicos del discurso que se basa en un modelo de *eloquentia philosophica* tal y como aquí ha quedado expuesto a grandes rasgos. Solo entonces podremos ensayar una aproximación a la misma, la cual, sin embargo, no podrá resolverse sin concretar otra propuesta ciceroniana que se halla íntimamente relacionada. Dicha

⁶² Véase también Cic. *Tusc.* 1.3.5. Como podrá verse *infra*, Cicerón va a construir en el *Brutus* un auténtico canon de la retórica que desvela una tradición romana.

⁶³ Cic. *de Orat.* 3.35.142: *nunc sive qui volet, eum philosophum, qui copiam nobis rerum orationisque tradat, per me appellet oratorem licet; sive hunc oratorem, quem ego dico sapientiam iunctam habere eloquentiae, philosophum appellare malet, non impediam; dum modo hoc constet, neque infantiam eius, qui rem norit, sed eam explicare dicendo non queat, neque inscientiam illius, cui res non suppetat, verba non desint, esse laudandam.*

propuesta no es otra que la del modelo de orador perfecto, así como sus implicaciones, no solo en el ámbito de la oratoria, sino en otras facetas de la vida, fundamentalmente la ética y la política, y el papel que en él juega la *imitatio*.

2.2 Palabra y experiencia en la *eloquentia philosophica* ciceroniana

2.2.1 La representación triángulo-circular del discurso

Hasta aquí ha quedado expuesta la manera en la que Cicerón, mediante el postulado de un vínculo inseparable entre *eloquentia* y filosofía, acude a ciertos modelos griegos con objeto de anclar una oratoria *romana* cuya nota fundamental sería la inseparabilidad de la forma (*verba*) y el contenido (*res*). Asimismo, se ha tratado de definir qué entiende Cicerón por *eloquentia* y qué por filosofía, así como el papel que han de jugar en la construcción del discurso. Observemos ahora el problema desde otro punto de vista: el del estatuto de esos dos elementos, *verba* y *res*, en todo discurso, los cuales asumen el papel que en la propuesta de oratoria ciceroniana juegan a su vez la *eloquentia* y la filosofía. Tomar el problema desde esta perspectiva supone considerar con mayor detalle los elementos que integran el discurso del orador, lo que facilitará aún más la comprensión de la propuesta de *eloquentia philosophica* y su alcance en términos epistemológicos. Veámoslo.

En *De oratore*, Craso protesta cuando Antonio afirma que se referirá a aquello de lo que trata el discurso, esto es, el contenido de lo que se dice, dejándole a él la explicación de *cómo* ha de adornarse lo dicho. La queja de Craso se debe a lo forzado de tal escisión, ya que no puede haber discurso coherente sin palabras, ni estas tendrían sentido si se elimina el contenido (*de Orat.* 3.5.19). Craso tiene razón: dicha escisión resulta, en efecto, sumamente ineficaz, pues el objetivo de todo discurso, que no es otro que la persuasión, requiere ubicar en cada momento cada palabra en su justo lugar. Pronunciar un discurso no es – asegura Cicerón en otro lugar – más «que dar brillantez a todos o, al menos, a la mayoría de los pensamientos con alguna figura». ⁶⁴ Sin la forma estimulada por las palabras, el discurso es inoperante, esto es, no existe.

La concreta ubicación de las palabras, la sonoridad, su modulación en las distintas partes de la frase, todos ellos son elementos que ad-

⁶⁴ Cic. *Orat.* 39.136: *aut omnes aut certe plerasque aliqua specie illuminare sententias*. Utilizo la traducción de Eustaquio Sánchez Salor.

quieren una importancia a igual nivel que el pensamiento que se expresa con ellos. El Arpinate dedica bastantes líneas a esta cuestión. Cierto es que, en ocasiones, tal insistencia puede resultar extraña al lector, incluso tediosa, pues parecería que tiene un objeto puramente didáctico y dirigido fundamentalmente a los alumnos de retórica; sin embargo, no es así. Si la cuestión requiere tal grado de detalle es porque converge con el núcleo de la propuesta ciceroniana. Situando en el centro los aspectos formales del discurso, Cicerón trata de demostrar que ha sido un romano y no un griego el que ha comprendido en su verdadera profundidad su valor para dotar a la oratoria de los caracteres de una sabiduría total que sustituya a la filosofía entendida en sentido tradicional (griego).

El interés primordial en las palabras viene dado, a juicio de Cicerón, por la necesidad de expresar los sentimientos que acompañan a los pensamientos, los cuales concluyen generando un todo que otorga sentido al conjunto.⁶⁵ Por eso la naturaleza ha otorgado al hombre la capacidad para modular los sonidos en diversas escalas: «la propia naturaleza, dando al lenguaje de los hombres una especie de modulación, puso en todas las palabras una sílaba aguda, solo una y no más allá de la tercera sílaba a partir de la última; razón de más para seguir conscientemente lo que nos indica la naturaleza en orden a conseguir el placer de los oídos».⁶⁶ *Lógos, phýsis y páthos* confluyen así en el espacio del discurso tal y como lo concibe nuestro autor, razón por la cual es este el instrumento adecuado para la verdadera persuasión, que no se presenta en forma de ese discurso vacío de contenidos que promueven los sofistas, sino la del orador curtido en el foro y versado en las leyes y tradiciones romanas.

Uno de los elementos de la forma que Cicerón analiza con mayor precisión es el ritmo (*numerus, modus*).⁶⁷ El Arpinate echa de menos su tratamiento en profundidad en la retórica y en la filosofía griegas, pero esta ausencia no le resulta del todo extraña a la vista de los caminos que, como ya se ha indicado, había tomado la filosofía después de Sócrates. En efecto, solo Aristóteles había aludido a la necesidad de una prosa rítmica en la oratoria, y lo había hecho manifestando la conveniencia de que el periodo en los discursos mantuviera un cier-

⁶⁵ Sobre el *páthos* como método de persuasión, véase *de Orat.* 2.42.178 y ss. En *Orator* se trata también esta cuestión; véase, v.g. *Orat.* 37.130-1, acerca de la compasión (*de miserationibus*) como método de persuasión.

⁶⁶ *Orat.* 17.55-18.58: *ipsa enim natura, quasi modularetur hominum orationem, in omni verbo posuit acutam vocem nec una plus nec a postrema syllaba citra tertiam; quo magis naturam ducentem ad aurium voluptatem sequatur industria.*

⁶⁷ Cicerón traduce la palabra griega *rhythmós* por dos palabras latinas, *numerus* y *modus*, que utiliza de manera indistinta atendiendo a criterios de sonoridad o posición en la frase (Cf. Wilkins [1892] 1965, 504).

to ritmo.⁶⁸ Asimismo, analizó la pertinencia de los ritmos de la poesía en la prosa y concluyó que el ritmo era lo que en último término definía la forma del discurso y le otorgaba su justa medida, al actuar como cuantificador del lenguaje.⁶⁹ Cicerón recoge estas ideas en el minucioso análisis que realiza sobre el ritmo, fundamentalmente en *Orator*, obra en la que se reconoce a sí mismo como el autor que ha tratado de un modo más prolijo esta cuestión.⁷⁰ Ahora bien, pese a las referencias aristotélicas que incorpora este tratado y cuya deuda reconoce, el ritmo es para el Arpinate una característica específicamente romana. Los griegos no percibieron su facultad habilitadora para desplegar el espacio artístico del discurso; conocieron el ritmo en la oratoria, pero no porque fueran conscientes de su uso.⁷¹

Subrayar la importancia de este singular elemento en el discurso es propia de la oratoria romana, dadas las especificidades que Cicerón ha señalado, y despliega todos sus efectos, como tendremos ocasión de señalar posteriormente, en la medida en que confiere un límite a las posibilidades del orador.⁷² Conocer los confines del discurso nos hace conscientes de que todo el entramado de elementos que lo integran encaja a la perfección, sin que se pueda decir que quepa quitar o poner uno de ellos o situarlo en un lugar distinto. El límite del discurso es, por tanto, una cuestión de forma; si la forma es adecuada, el contenido acentúa su verosimilitud.⁷³

68 Cf. Iso 1992.

69 Aristóteles dedica el capítulo 8 del Libro II de la *Retórica* al *rhythmós*: «Aquello que determina a todas las cosas es el número. Y el número propio de la forma de expresión es el ritmo, del que también los metros son divisiones. Por eso el discurso debe tener ritmo, aunque no tenga metro, pues entonces sería un poema. Tal ritmo no debe ser, con todo, exacto; y ello se conseguirá si solo lo es hasta cierto punto» [περαίνεται δὲ ἀριθμῶ πάντα· ὁ δὲ τοῦ σχήματος τῆς λέξεως ἀριθμὸς ῥυθμὸς ἐστίν, οὐ καὶ τὰ μέτρα τμήματα. διὸ ῥυθμὸν δεῖ ἔχειν τὸν λόγον, μέτρον δὲ μή· ποίημα γὰρ ἔσται. ῥυθμὸν δὲ μὴ ἀκριβῶς· τοῦτο δὲ ἔσται ἐὰν μέχρι τοῦ ἧ] (*Rh.* 1408b28 y ss.).

70 También hay un tratamiento sistemático del tema en *de Orat.* 3.11.43-14.51 y 3.43.173-51.198. Para una lectura retórico-filosófica de las figuras de *Orator*, véase Lévy 2012a.

71 Cic. *Orat.* 65.219: *ordo enim verborum efficit numerum sine ulla aperta oratoris industria; itaque si quae veteres illi, Herodotum dico et Tucidydem totamque eam aetatem, apte numero sequere dixerunt, ea sic non numero quaestio, sed verborum collocacione ceciderunt.*

72 El análisis ciceroniano del ritmo en la prosa oratoria incluye un estudio pormenorizado de la necesidad de ritmo en los periodos: «El ritmo se debe utilizar en todo el círculo de la frase, al que los griegos llaman periodo y nosotros unas veces *ambitus*, otras *circuitus*, otras *comprehensio* o *continuatio* o *circumscriptio*, o solo al principio, o solo al final, o en ambos sitios» (*Orat.* 61.204). En cierto sentido, se puede afirmar que ritmo y periodo son dos caras de una misma moneda: el periodo es el espacio en el que el ritmo se desenvuelve; a su vez, el ritmo es lo que permite que el periodo se manifieste.

73 A este respecto, conviene recordar la importancia que concede John Dewey al ritmo en *El arte como experiencia* (Dewey [1934] 2008, 166), donde Cicerón parece estar presente o, al menos, ser un claro precursor. Así se observa cuando el filósofo estadounidense afirma que «hay ritmo en la naturaleza antes de que exista la poesía, la

Para Cicerón, el orador vincula en el discurso tres elementos: i) la fuente - la experiencia (*usus*), esto es, su vivencia concreta como orador - que brota de la naturaleza propia que le empuja hacia un estilo singular y distintivo; ii) su pensamiento, que constituye el contenido del discurso (*res*) y iii) la palabra (*verbum*), la voz, que le da brillo y forma, perfila sus límites y hace de él un orador completo. Ya he señalado la importancia de este último aspecto en la constitución del discurso y cómo la *eloquentia* recoge los elementos que la dotan de su especificidad. En cuanto al contenido, dependerá del contexto en que el discurso se desarrolle, su temática y su auditorio, no pudiendo ser igual en el Senado, en un escrito sobre filosofía o en el foro. A este respecto, hay que señalar que, aunque dedica el discurso de Antonio al contenido del discurso, Cicerón no expone contenidos concretos, sino una enumeración de aquellos que resultan más importantes para el orador, así como su disposición ante los mismos y la forma de adquirirlos. Sobre esta cuestión volveré más adelante.

¿Qué entiende Cicerón por experiencia (*usus*) y qué papel le atribuye en la configuración del discurso del orador? La experiencia es indispensable en el ámbito de la *inventio*, pues esta consiste en «la búsqueda de argumentos verdaderos o verosímiles que hagan creíble nuestra causa».⁷⁴ La vivencia concreta juega aquí un importante papel, pues es sobre los hechos, los actos o las palabras sobre los que se inicia siempre una causa.⁷⁵ El conflicto que lleva al orador a intervenir nunca es abstracto, por lo que su labor remitirá en último término a la experiencia.⁷⁶ Lo dicho hasta aquí parece invocar un modelo de oratoria que se ocupa fundamentalmente de causas judiciales, pero Cicerón aclara que su tarea sirve a los intereses de la ciudad y, en consecuencia, ha de nutrirse fundamentalmente de la experiencia política.⁷⁷

pintura, la arquitectura y la música. Si no fuera así, *el ritmo como propiedad esencial de la forma*, se superpondría meramente al material y no sería una operación mediante la cual el material realiza su propia culminación en la experiencia» (cursiva añadida).

74 Cic. *Inv.* 1.7.9: *inventio est excogitatio rerum verarum aut veri similibum, quae causam probabilem reddant*. Utilizo la traducción de Núñez. Sobre esta cuestión, cf. Leeman 1963, 119.

75 Es de sobra conocido el tratamiento que Cicerón otorga a este tema en *De inventione rhetorica*: lo que el Arpinate denomina estado de la causa, esto es, la cuestión que da origen al conflicto al rechazar por una de las partes la acusación de la otra, puede referirse a un hecho (estado de la causa conjetural), a una palabra (estado de la causa definitivo), a un acto (estado de la causa calificativo), o a la atribución de la competencia a una u otra instancia (estado de la causa competencial) (*Inv.* 1.8.10).

76 Cicerón rechaza, como ya se ha visto, la escisión entre retórica y filosofía, ya que ello supone, como ha puesto de manifiesto Michel 1982, 109, la separación entre la sabiduría y la vida. Manteniendo este matrimonio indisoluble se consigue «maintenir ensemble la théorie et la pratique».

77 En este caso, no estamos ante una idea sobrevenida en el pensamiento del Arpinate. Aunque este modelo de *eloquentia* se desarrolla plenamente en *De oratore*, lo encon-

Esquema triángulo-circular del discurso

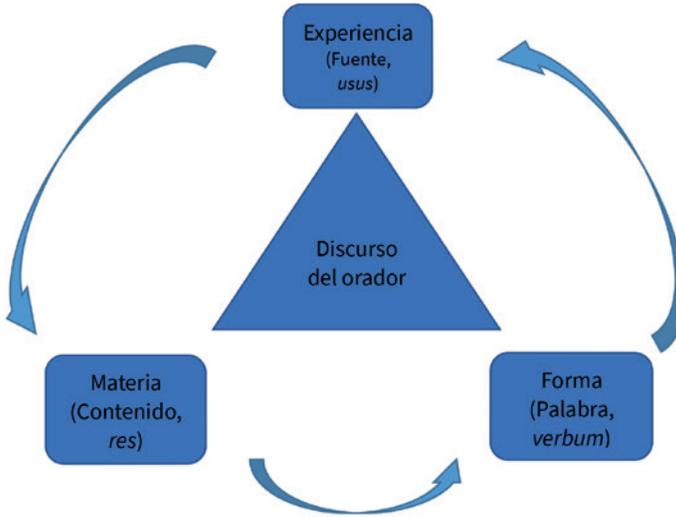


Figura 1 Esquema triángulo-circular del discurso

De ahí que el esquema triangular formado por *usus*, *res* y *verba* se complete, si se me permite decirlo gráficamente, de manera circular, pues si de la experiencia surge y se configura el tono y contenido del discurso, es a la experiencia política concreta a la que se dirige: la actividad del orador en el foro es una parte más del *cursus honorum* romano; consiste, en concreto, en una propedéutica para la acción política al servicio de la *Urbs*. La defensa y la acusación en las controversias son la antesala de la gestión de la controversia política. Tal había sido la trayectoria de los grandes oradores romanos en la que Cicerón quiere ser un eslabón más. En *De oratore*, la obra donde esta «triangularidad circular» se describe de manera más acabada, hallamos una personificación del contenido-pensamiento (representado principalmente por el discurso de Antonio) y de la palabra-forma (ejemplificada por Craso). Aunque cada *personaje* centra

tramos ya al comienzo del *De inventione rhetorica*, cuando afirma que «quien se arma con elocuencia no para luchar contra los intereses de su patria, sino para defenderlos, este, en mi opinión, será un hombre muy útil tanto para los propios intereses como para los intereses públicos y un leal ciudadano» [*qui vero ita sese armat eloquentia, ut non oppugnare commoda patriae, sed pro his propugnare possit, is mihi vir et suis et publicis rationibus utilissimus atque amicissimus civis fore videtur*] (*Inv.* 1.1.1).

su discurso en un elemento concreto, no cabe una nítida distinción entre ambos, que el propio Cicerón reconoce ciertamente forzada. Con todo, la distinción le resulta útil para conceder una especial centralidad a la forma – que es, en definitiva, la expresión máxima de la peculiaridad romana – frente al contenido, donde Grecia ha destacado sin discusión.

Recordemos que la estructura de la obra, dominada por los discursos de Antonio y Craso, no constituye un diálogo platónico al uso en el que la mayéutica socrática desemboca en el descubrimiento de la virtud, sino más bien en la exposición argumental de varios términos que convergen en un espacio regido por la *eloquentia*. A Cicerón no le interesa tanto convencer de la mejor opción de entre las dos que se presentan como desvelar que la *eloquentia* propicia precisamente el encuentro, en el seno de la filosofía, entre el contenido y la palabra-forma. Y pienso que no es el motivo de esto la certeza de que la verdad podría en última instancia ocultarse ante el auditorio revistiendo a la falsedad con el ornato suficiente para presentarla como verosímil – lo cual, sin duda, no era nuevo en Roma-, sino precisamente la convicción de que el pensamiento romano no es posible sin el cuestionamiento del *cómo* es expuesto. De ahí que sea Craso quien abra y cierre la obra, generando en el lector una sensación de espacio cerrado, completo. Un espacio que no deja de ser experiencial, dado que Cicerón eleva a concepto la vivencia propia de cada uno de los personajes, pues es ella la que ha generado sus respectivos estilos. Exponiendo la temática de la obra a través de los discursos de actores conocidos por el lector culto romano de su tiempo, Cicerón canaliza lo dicho por ellos hacia ciertos valores compartidos, lo que sin duda originaba significados que a nosotros, lectores del s. XXI, nos resultan ya imposibles de apreciar.

Observando la obra desde la distancia inevitable de los siglos transcurridos, se pueden, sin embargo, precisar algunos aspectos. En primer término, como ya se ha indicado, son múltiples las alusiones a la necesidad de apartarse de la estructura de los manuales al uso de los rétores griegos, políticamente inexperimentados, quienes se atreven a escribir sobre cómo ha de pronunciarse un discurso para la defensa de las causas o para persuadir al foro.⁷⁸ Se puede afirmar, por tanto, que el *De oratore* ciceroniano, más que un manual de retórica, pretende ser una compilación de experiencias prácticas de dos oradores que han alcanzado la perfección en sus «estilos propios». Estilos que son fruto de la convergencia de un proceso de formación, de una naturaleza adecuada y predispuesta a la oratoria y, por último, de una experiencia política personal. Es precisamen-

78 La tesis de Cicerón se dirige también – conviene insistir en ello una vez más – contra aquellos que, como los sofistas o algunos oradores de su tiempo, opinan que puede darse una retórica sin soporte filosófico.

te esta experiencia de los protagonistas del diálogo la que configura el espacio discursivo, y no las conclusiones meramente teóricas de los rétores. Frente a los conceptos puramente abstractos y escolares, la observación de la experiencia de los grandes oradores del pasado nos ofrece *exempla* útiles y, por ello, dignos de ser imitados por los oradores del futuro.

Lo propio del pensamiento romano es para Cicerón la conjunción «triángulo-circular» de estos ámbitos. Solo desde un punto de vista analítico es posible distinguir cada una de las partes, que se encuentran enlazadas en el contexto del discurso. Por ello, aun considerando que Platón sea uno de los oradores más notables de Grecia, el Arpinate deja claro que su discurso carece del nervio propio del foro pues se dirige a personas cultas que no buscan persuasión, sino instrucción. Platón no se vio en la necesidad de buscar más elegancia que la necesaria para ser escuchado (*Orat.* 19.63). Cicerón insiste en que el error clave de la filosofía – y recordemos de nuevo que se entiende por filosofía la forma que adopta el pensamiento griego, dado que, como ya se ha dicho, el romano es una conjunción de elementos que no se registran en el principal producto cultural griego – consiste en un olvido de la forma y una quiebra del vínculo entre el pensamiento y la experiencia política. Así:

el estilo filosófico es, en efecto, suave y sombrío, sin frases ni palabras dirigidas al pueblo, sin la atadura del ritmo, sino totalmente libre, en él no hay ira, ni envidia, ni violencia, ni patetismo, ni enrevesamiento; es, en cierto modo, una doncella casta, reservada y sin tacha. Por ello, lo suyo se llama más bien plática que discurso. Y es que, aunque toda acción de hablar es discurso, es sin embargo la acción de hablar del orador la que recibe propiamente el nombre de discurso.

Mollis est enim oratio philosophorum et umbratilis, nec sententiis nec verbis instructa popularibus, nec vincta numeris, sed soluta liberius; nihil iratum habet, nihil invidum, nihil atrox, nihil miserabile, nihil astutum, casta verecunda, virgo incorrupta quodam modo. Itaque sermo potius quam oratio dicitur. Quamquam enim omnis locutio oratio est, tamen unius orationis locutio hoc proprio signata nomine est. (*Orat.* 19.62-63)⁷⁹

79 Cicerón distingue el discurso de la simple conversación. En el primero se funden los elementos de la triangularidad produciendo un resultado que engloba claridad, utilidad y belleza. La plática no deja de ser un conjunto de manifestaciones dispersas sobre cuestiones más o menos trascendentales provenientes de personas alejadas de los problemas reales que deben ocupar el pensamiento.

Solo cuando la filosofía se proyecta en la *eloquentia* y el discurso adquiere así un contenido superior – lo que, unido a las palabras, permite una expresión práctica agradable y útil, en tanto que persuade, inquieta y anima a la acción – podemos hablar de filosofía y, más específicamente, de filosofía romana.⁸⁰ Esta es la *verdadera* filosofía y posee un origen griego, pues se remonta a aquellos primeros sabios que vinculaban el discurso con el gobierno de sus respectivas ciudades. La filosofía romana es herencia de esa tradición filosófica primigenia.

El vínculo inseparable entre *eloquentia* y filosofía – o entre *res*, *verba* y *usus* – plantea dos conjuntos de problemas que Cicerón no elude. El primero, solo perfilado en *De oratore* y desarrollado con mayor precisión en *Academica*, es el de la relación entre *eloquentia philosophica* y verdad, que respondería a la pregunta ¿cómo contribuye la *eloquentia* a la investigación sobre la verdad? Si la conjunción triángulo-circular que ha quedado expuesta es el elemento sustancial del modo romano de entender la filosofía, ello significa que Cicerón no abandona el objetivo propio tradicional de la filosofía griega, que es precisamente este: conocer la verdad. ¿Cómo contribuye este tipo de discurso a dicho objetivo?

El segundo grupo de problemas que plantea este proyecto se puede resumir en las siguientes preguntas, que tienen mucho que ver con el proceso de formación del orador romano concebido como aquel que se ejercita en la *eloquentia philosophica*. Líneas atrás se ha adelantado que para el Arpinate la experiencia ofrece *exempla* dignos de ser imitados por los oradores que pretenden la excelencia. Pero ¿cómo alcanzar la perfección de esta conjunción triángulo-circular que permite hacer del discurso algo agradable y útil? O lo que es lo mismo, ¿cuáles son los caracteres que ha de cultivar aquel que pretenda convertirse en el orador perfecto? De nuevo, no deja de haber en esta pretensión algo paradójico, pues a primera vista la búsqueda de este orador cabal parecería comprometer la tesis triángulo-circular de Cicerón. ¿Cómo podemos imaginar un modelo si esta *eloquentia philosophica* se hace desde la experiencia personal concreta? Y más aún: ¿hasta qué punto es posible modelizar la realidad vivida?

Para responder a este segundo grupo de preguntas, que se introducen de lleno en el objetivo fundamental de este trabajo, será necesario analizar qué entiende Cicerón por estilo y cómo afronta el debate, de fuerte raigambre en la Antigüedad, entre los tipos de estilo y su relación con la formación de los jóvenes oradores. De todas

80 Esta misma idea en el *Brutus*: «Pues hay tres cosas, como de veras yo siento, que deben efectuarse mediante el decir: que sea enseñado aquel ante quien se dice, que sea deleitado, que sea movido con más vehemencia» [*tria sunt enim, ut quidem ego sentido, quae sint efficienda dicendo: ut doceatur is apud quem dicetur, ut delectetur, ut moveatur vehementius*] (*Brut.* 49.185). Tomo como referencia la traducción de B. Reyes Coria.

estas cuestiones me ocuparé más adelante. Sobre las posibilidades efectivas que un discurso realizado desde la *eloquentia philosophica* tiene de aproximarse a la verdad convendrá tratar a continuación.

2.2.2 La *eloquentia philosophica* y su aproximación a la verdad: el problema de la verosimilitud y la probabilidad

De acuerdo con Platón, la filosofía utiliza la dialéctica para escalar con esfuerzo hasta llegar a la verdad, perceptible solo racionalmente. La filosofía sería ese camino que se recorre hasta la cumbre del saber; no el saber mismo, sino el camino. Con base en esta doctrina, al igual que antes había hecho su maestro, Platón combatió incesantemente a aquellos que, tratando de sortear el esfuerzo que la dialéctica conlleva, disfrazaban los enunciados propios de la *dóxa* con el falso vestido de las verdades de razón. Entre los que así actuaban, los sofistas parecían ser para ambos los farsantes más célebres. De ahí que muchos de los combates dialécticos de los *Diálogos* se efectúen contra ellos.

Los filósofos del periodo helenístico hicieron del problema del criterio de verdad un asunto central en sus debates entre escuelas, lo cual llevó a grandes animadversiones, pero también a importantes encuentros, sobre todo entre el estoicismo y la Academia. El propio Cicerón describe con agilidad y precisión en *Academica* los argumentos que propician los desencuentros, así como los problemas que plantean las convergencias.

Así, la disputa entre Platón y los sofistas fue progresivamente matizándose con la introducción de algunas distinciones que, como he explicado páginas atrás, trataban de salvar aquellos aspectos de la retórica que resultaban, más que útiles, imprescindibles para la convivencia. Lo curioso es que tales distinciones no se apreciaron como novedades, sino que surgieron como consecuencia de la relectura de algunos diálogos del maestro, entre los que destaca el *Gorgias*.⁸¹ Por supuesto, Cicerón no fue ajeno a esta nueva recepción que tiene

81 La lectura del *Gorgias* se extendió más allá del siglo II a.C. y fue una obra de referencia para retomar el debate de la filosofía contra la retórica. Así, Tarrant 2000, 133-4 denomina a algunos miembros de la Segunda Sofística que han sido formados tanto en las doctrinas del como en las propiamente retóricas como «chameleons who are both Platonists and orators». En las obras de estos autores se observa un cambio sustancial que comienza a operarse en la *recentior Academia*: la retórica ya no ocupa el rol de mera técnica para la adulación del auditorio contrapuesta la filosofía, sino que se funde con ella y encuentra ahora su rival en el leguleyo, que pasa a convertirse en un imitador del orador de escaso nivel. Resulta interesante comprobar cómo el cambio en el adversario no opera a su vez un cambio en la perspectiva con la que se analiza el problema, que sigue siendo, por obra de la formación platónica de los oradores, tanto los de esta época como los de la Segunda Sofística, un problema de competición por dilucidar quién se acerca más al modelo (la idea) de orador y, en consecuencia, como ocu-

lugar en la Academia.⁸² Para él, la oratoria puede perseguir dos objetivos distintos: persuadir o informar. El primero es el más propio de los sofistas; el segundo, en cambio, lo es de los (filósofos) platónicos, pues en este tipo de oratoria, fuertemente vinculada a la dialéctica, tiene cabida la búsqueda de la verdad por medio de la demostración.⁸³ Pues bien, bajo este punto de vista puede sostenerse sin miedo a errar que Cicerón es un platónico. Los términos por él empleados al referirse a esta disputa (*docere, probare*) así lo acreditan (*Orat.* 30.107-31.109). Pero su platonismo no se inspira solo en la obra del filósofo ateniense, sino en la recepción de los textos del maestro propiciada por el debate con las escuelas helenísticas al que estoy haciendo referencia.⁸⁴

Este aspecto adquiere una importancia fundamental, ya que dicha recepción del pensamiento platónico daba entrada a la filosofía de Aristóteles, quien, además de una dialéctica de la verdad, había concebido la retórica para trazar una dialéctica de lo probable. Y es precisamente esta dialéctica de lo probable la que atrae al ámbito de la persuasión el campo hasta entonces reservado a la verdad por medio del concepto de lo verosímil y el manejo sensato de los pros y los contras (lo que los latinos llamaban argumentación *in utramque partem*).⁸⁵

Esta operación debe encuadrarse en un diálogo con los estoicos a propósito de la definición del orador y, en concreto, sobre si este posee o no la función de persuadir. La tradición de los sofistas y algunos aristotélicos así lo defendía; los estoicos – fundamentalmente Crisipo y Cleantes, a quienes Cicerón combate – definen por el contrario la elocuencia mediante el criterio de su coherencia interna: la función del orador no sería persuadir, sino hablar bien mediante un discurso ordenado y atento a las reglas de la lógica. Pero a juicio de Cicerón,⁸⁶ hablar bien se encuentra indisolublemente unido a la eficacia externa del discurso. Por tanto, la clave consistiría para nuestro autor en combinar información con persuasión o, dicho de otra forma, platonismo con estoicismo de una parte, y por otra, la *práxis*,

rre en el *Gorgias*, por dilucidar qué modelo de orador conoce mejor el concepto de justicia o, lo que es lo mismo, resulta más beneficioso para la comunidad.

82 Cicerón afirma que el *Gorgias* se leía en la Academia de Carnéades, esto es, ya durante el siglo II a.C., lectura que se hacía con el *Fedro* (*de Orat.* 1.11.47); y hay un uso evidente de este texto (*Gorgias*) en *Tusc.* 5.12.34.

83 En la explicación sobre la dialéctica de la verdad y de la persuasión, sigo fundamentalmente a Michel 1982.

84 Para un recorrido sobre el platonismo de Cicerón, con un análisis de sus adhesiones a la Academia Nueva, a la antigua y a las posturas dogmáticas, cf. Glucker 1988.

85 Propia de los diálogos ciceronianos. Sobre la denominación, véase Cic. *Fat.* 1.1.: *in utramque partem perpetua [...] oratio*.

86 Véase entre otros *de Orat.* 1.49.213; 1.61.260; 2.27.115.

que los sofistas habían situado por encima de todo lo demás y que Aristóteles había revalorizado en algunos capítulos de la *Retórica*.⁸⁷

De nuevo, Cicerón computa esta idea al haber de la *recentior Academia*: Carnéades se había preocupado mucho por lo *pithanón*, esto es, lo persuasivo a través de lo cual uno alcanza, más allá de lo verosímil, lo probable que trae consigo el general asentimiento. De esta manera, el Arpinate encuentra una aproximación entre el discurso de la Academia de Arcesilao y Carnéades y su visión de la *eloquentia*, en la que descubre, si no la filosofía más verdadera, aquella que resulta más apropiada con el papel que ha de tener el orador en Roma (*de Orat.* 3.17.64).⁸⁸

Cicerón traduce *pithanón* por *probabile*, palabra que usa también para designar *éylogon*, que los estoicos habían utilizado para expresar lo razonable como criterio para la elección. Aplicado a la acción correcta, *éylogon* designa cierta racionalidad en función de la incertidumbre que caracteriza a la elección de las preferencias (véase S.E., *M.* 7.158). En realidad, para un estoico, el *éylogon* es la razón práctica considerada no desde el punto de vista de su capacidad para alcanzar la perfección moral, sino en su confrontación con las incertidumbres nacidas de la ignorancia de la trama del destino. Fue Séneca quien, en *De beneficiis*, expresó con mayor claridad la conducta que se realiza conforme al *éylogon*.⁸⁹

Arcesilao, en contra de los estoicos, distinguió la práctica de la teoría e hizo del *éylogon* el criterio de acción y no el del conocimiento, de manera que tomó un concepto estoico y lo transformó al servicio de sus intereses filosóficos. A este respecto, es muy significativo que haya definido la acción correcta como aquella que, una vez realizada, puede justificarse de manera razonable, ya que esta era la acepción

⁸⁷ Cicerón es claro: Catón el joven pudo aprender muchas cosas serias y útiles de los estoicos, «pero el decir lo aprendió de los maestros del decir, y se ejercitó según costumbre de estos. Y si todo debiera buscarse de los filósofos, la oración se moldearía más convenientemente con las enseñanzas de los peripatéticos» [*sed dicere didicit a dicendi magistris aorumque more se exercuit. Quod si omnia a philosophis essent petenda, Peripateticorum institutis commodius fingeretur oratio*] (*Brut.* 31.119).

⁸⁸ En concreto, en estos pasajes, Cicerón está buscando ya, a la altura del 55 a.C., a ese varón «que pretendemos que tome la iniciativa en dar consejo público y que sea guía en el gobierno de la ciudad, por su opinión y su elocuencia» [*ab eo viro, quem quaerimus et quem auctorem publici consilii et regendae civitatis ducem et sententiae*] (*de Orat.* 3.17.63). Volveré sobre esta cuestión en los capítulos 3 y 4, al analizar las consecuencias políticas de la *imitatio* ciceroniana.

⁸⁹ Sen. *Ben.* 4.33.2-3: *huic respondebimus numquam expectare nos certissimarum rerum comprehensionem, quoniam in arduo est veri exploratio, sed ea ire, qua ducit veri similitudo. Omne hac via procedit officium. Sic serimus, sic navigamus, sic militamus, sic uxores ducimus, sic liberos tollimus; cum omnium horum incertus sit eventus, ad ea accedimus, de quibus bene sperandum esse credidimus. Quis enim pollicetur serenti proventum, naviganti portum, militanti victoriam, marito pudicam uxorem, patri pios liberos? Sequimur, qua ratio, non qua veritas traxit.*

que los estoicos habían dado al *kathēkon*, que Cicerón traduce al latín por *officium*.⁹⁰ Al transformar la acción correcta por la conveniente, el académico expresó en un lenguaje estoico la idea, ampliamente desarrollada en la Academia a partir de él, de que «lo razonable» es la forma más elevada de sabiduría, no porque exprese la perfección, sino porque es la marca de una razón consciente de sus límites.

Un estudio detallado de las cuestiones gnoseológicas tratadas en la Academia que incluyese el análisis de los términos utilizados revelaría, según Lévy, cómo la traducción ciceroniana ya es en sí una interpretación de esta filosofía.⁹¹ Si para Carnéades el *pithanón* da la impresión de la verdad, para el Arpinate lo *probabile* cumple la misma función desde un punto de vista epistemológico. Hay en esta traducción un cambio de perspectiva que puede parecer insignificante en la medida en que el propio Carnéades no negó la existencia de representaciones verdaderas, pero que resulta significativo si se trata de interpretar los objetivos teóricos de Cicerón. De hecho, aunque el escolarca no tuvo en cuenta solo un sentido de la verdad - cuyo fundamento, por otra parte, no especificó - y enfatizó las posibilidades de hallar el error en su búsqueda, el lenguaje ciceroniano está situado en el registro platónico de la verdad y de su imagen, y expresa, incluso dentro de la filosofía de la duda, la realidad de la verdad.⁹²

Teniendo en cuenta además que el orador romano asocia *veri simile* con *probabile*, esta última palabra apuntaría a una confianza en la realidad de la verdad que uno buscaría en vano en *eylogon* o en *pithanón*. A pesar de estar traduciendo el pensamiento de Arcesilao y Carnéades, atribuyó a este último, por la simple elección de los tér-

⁹⁰ Para Moreschini, que el término *probabile*, tal y como lo usa Cicerón, se correspondería también con el *eylogon* estoico (razón probable) se muestra precisamente en la definición que él da del *officium* (*Off.* 1.3.8 y 29.101 etc.). Este uso ambivalente se derivaría del hecho de que el Arpinate emplea el término, no con carácter técnico, sino, más bien, de manera genérica. Para el filólogo italiano, Cicerón, al traducir *eylogon* y *pithanón* por *probabile*, expresaría su negativa a establecer a este nivel una clara distinción entre creencia y razón, con lo que además habría incorporado al quehacer filosófico un concepto muy útil para la retórica y que, aplicado a la vida cotidiana, resultaba muy productivo y, en consecuencia, bastante prometedor (Moreschini 1979, 117-19).

⁹¹ Con deudas aristotélicas, habría que añadir. Véase a este respecto, *Rh.* 1357a22 y ss.

⁹² De aquí que Lévy concluya preguntándose si es Cicerón el fundador del probabilismo. Lévy responde a la pregunta matizando: en lugar de atribuirle a Arpinate la invención de un rígido sistema doctrinal, sugerido en su propia formación por el término 'probabilismo', debemos subrayar la riqueza de su contribución, especialmente en la situación excepcional de un hombre cuya cultura se enriqueció con una multitud de contribuciones filosóficas, pero que trajo a la filosofía un lenguaje casi nuevo y una visión del mundo en gran parte ajena a los debates de las escuelas (Lévy 1992, 276 y ss.). Pero la pregunta no es ociosa, dado que los estudios sobre Carnéades se basan, desde el ya clásico de Brochard de 1887, casi en su totalidad en el pensamiento de Cicerón. De hecho, Carnéades no era 'santo de la devoción' romana, por lo que parecería razonable suponer que Cicerón llevó a cabo una auténtica 'romanización' de la filosofía carnadiana, como este mismo autor parece sugerir (Brochard 1986, 163 y ss.).

minos latinos, una idea propia y, sobre todo, un enraizamiento ontológico que los escolarcas quizá no habrían rechazado, pero que no había sido asumido expresamente. En esta reticencia a razonar solo desde el sujeto y sus representaciones observaríamos la marca del realismo romano, pero también la influencia de Filón de Larisa.

La perspectiva de Lévy me parece sumamente interesante para tratar de ofrecer una respuesta a la pregunta sobre las posibilidades de la *eloquentia philosophica* de acercarse a la verdad. Una respuesta que no puede hallarse únicamente en las obras del Arpinate que tradicionalmente han sido calificadas como ‘retóricas’, y que debe buscarse en su obra filosófica última, lo cual considero un claro indicador de que, con el paso de los años, nuestro autor fue madurando la idea del indisoluble vínculo entre oratoria y filosofía hasta hacer de él una verdadera propuesta de filosofía *more* romano.⁹³

En efecto, al escepticismo de Arcesilao, Cicerón opone, al menos parcialmente, el probabilismo de Carnéades, un término de uso común para designar la actitud de este ante el problema del conocimiento. Esta es, en realidad, la propuesta del *Lucullus*: la superación del escepticismo de Arcesilao a través del probabilismo de Carnéades, en contra, claro está, de la deriva estoizante de Antioco y la Nueva Academia. Pero, como muestra Lévy, Cicerón ha introducido algunas notas propias que dotan de un significado distinto a las tesis de Carnéades. Dichas notas no se plantean en ningún caso como discrepancias, sino que sirven para ajustar las enseñanzas de este a la propuesta de *eloquentia philosophica*, esto es, para adaptar el mensaje de la *recentior Academia* al mundo romano, en el que no importaba tanto señalar la verdad con exactitud, sino cómo ayuda el conocimiento de la verdad o su aproximación a la misma en la práctica política.

¿Cómo podría decirse que yo no ansío encontrar la verdad, cuando el descubrimiento de algo verosímil me llena de alegría? Pero, así como creo que no hay nada tan hermoso como la contemplación de lo verdadero, creo también que no existe vergüenza comparable a la de admitir como verdadero lo que es falso. Yo no quiero hacerme pasar por un hombre que no aprueba nunca lo falso, que jamás asiente, ni opina; al hablar así me refiero al sabio. Yo, lejos de ser un sabio, soy un gran opinador.

Qui enim possum non cupere verum invenire, cum gaudeam si simile veri quid invenerim? sed ut hoc pulcherrimum esse iudico, vera videre, sic pro veris probare falsa turpissimum est. Nec tamen ego is sum qui nihil umquam falsi adprobem qui numquam adsentiar

⁹³ De hecho, el origen de *probabile* debe buscarse no solo en *Luc.* 10.32 sino también en *Fat.* 1.1; *Tusc.* 1.9.17; 2.2.6; 4.4.7; *Off.* 2.2.7-8, entre otros lugares de la obra de la última época del Arpinate.

*qui nihil opiner; sed quaerimus de sapiente. ego vero ipse et magnus quidam sum opinator (non enim sum sapiens). (Luc. 20.66)*⁹⁴

Contra el modelo de sabio estoico, que no emite nunca opiniones, Cicerón propone el del opinador, cuya preocupación reside no tanto en la seguridad total de sus afirmaciones, sino en que sus intervenciones resulten sensatas y útiles. Y es que Carnéades, frente a Antíoco y los estoicos, admitía que el sabio podía asentir en ocasiones, lo que significa que, en ocasiones, podía opinar (*Luc. 21.67*). Si el sabio ha de gobernar, no se puede exigir de él que únicamente afirme aquello que sea verdadero: la vida de la comunidad es lo suficientemente compleja como para tatar de afrontar los problemas que en ella se plantean buscando en cada momento la respuesta verdadera. Debemos conformarnos con la seguridad que nos ofrece lo probable, aunque sus respuestas no sean definitivas. Sería una extrema exigencia aquella que pretendiera que el sabio posee una respuesta verdadera para cada problema. Además de una muestra de arrogancia, pues si realmente reivindicase para sí dicho título, debería reconocer, como hiciera Sócrates, que la verdad resulta inalcanzable. Si bien esto no significa que la verdad no exista (*Luc. 23.74*).⁹⁵

El sabio debe poder emitir opiniones; en caso contrario, la vida sería imposible. Pero funda dichas opiniones en una probabilidad no refutada por la experiencia. Como la probabilidad no es certeza, cabe entonces afirmar una potencial diversidad, tanto en el contenido de lo que el sabio afirma, como en la manera de ser sabio, pues este en ningún caso podría enunciar una verdad estática, sino abierta a la refutación. Obsérvese el matiz: lo probable como fundamento de la sabiduría habilita al interlocutor del sabio para discutir las aseveraciones de este con base en argumentos que pueden ser igualmente probables. Dicho de otra forma: el sabio nunca posee un saber cerrado y, por tanto, carece del monopolio en la enunciación de la verdad (*Luc. 32.99-101*).⁹⁶

De manera que el sabio podrá emitir opiniones – puede ser «un gran opinador» – siempre que se encuentre ante una «probabilidad por nada desmentida» en la práctica, lo que corrobora que el criterio

⁹⁴ Tomo como referencia la traducción de Millares Carlo.

⁹⁵ Obsérvese cómo la recepción de los *Diálogos* platónicos durante el helenismo, que conocemos fundamentalmente por los testimonios del Arpinate, se inclina por una versión aporética de la obra del filósofo ateniense, que propiciaba, hasta que la Academia Nueva comenzó a adoptar postulados de la filosofía estoica, una epistemología de corte escéptico. Este es, a mi juicio, uno de los motivos por los cuales podía observarse la ya señalada continuidad entre la filosofía platónica y la aristotélica.

⁹⁶ Para Thorsrud 2012, 137, esta idea del «sabio falible» (*fallible sage*) afecta también a la naturaleza de los modelos que propone Cicerón, nunca modelos de perfecta sabiduría, sino más bien con «a semblance and likeness to wisdom».

de probabilidad se halla fundamentalmente en la experiencia (*usus*). De ahí que, si el marinero tiene una buena nave, con un buen gobernanle y la mar está en calma, podrá defenderse la probabilidad de llegar bien al puerto al que se dirige; y, de igual manera, podrá afirmar lo contrario si se dan las circunstancias contrarias.

Ocurre que, en ocasiones, lo probable no se observa de manera inmediata y puede ser refutado por algo más probable. Aquí reside la importancia del orador, quien, por medio de argumentos y utilizando las palabras adecuadas, permite ajustar de manera más precisa lo probable. Si nos fuera dado conocer la verdad y solo cupiera el asentimiento cuando esta se desvela, ¿qué función tendría la oratoria en la gestión de los asuntos públicos? Pero lo cierto es que la oratoria es útil, pues como sabemos a través de las enseñanzas de Arcesilao y Carnéades, no nos es dado conocer la verdad.⁹⁷

Esta idea no surge en Cicerón en el periodo final de su vida, cuando escribe los *Academica*, sino que se aprecia desde otra perspectiva en *De oratore*, esto es, diez años antes. Probablemente, la pugna contra el sabio estoico subyace de una u otra manera en la configuración ciceroniana del orador completo (*perfectus*) como *exemplum* o representante de una oratoria concebida como he tratado de explicar; una oratoria en la que forma, contenido y experiencia resultan inseparables:

Ahora voy a presentar una tesis de la que estoy convencido: que, aunque no exista tras él un arte, nada hay más preclaro que un orador completo. Pues para dejar a un lado la práctica oratoria, que es la reina de toda sociedad libre y en paz, hay una fuente de placer tan grande en el dominio mismo de la oratoria que no hay nada más agradable que la mente y el oído humano puedan percibir. Pues ¿qué canto más dulce puede hallarse en un discurso rítmico? [...] ¿No es más agradable el orador cuando sostiene la verdad que el actor cuando la imita? ¿Qué cosa hay más sutil que una inteligente concentración de pensamientos? ¿Qué cosa más admirable que un contenido iluminado por el esplendor de la forma? ¿Qué más completo que un discurso repleto de todo tipo de contenidos? Pues ninguna de las cosas que realmente deben ser expuestas con elegancia y seriedad es ajena al orador.

Nunc hoc propono, quod mihi persuasi, quamvis ars non sit, tamen nihil esse perfecto oratore praeclarior. Nam, ut usum dicendi omittam, qui in omni pacata et libera civitate dominatur, tanta oblectatio est

⁹⁷ Lo cual, ciertamente, y como se encarga de matizar Joan Manuel del Pozo – el matiz es en este caso importante – no significa en absoluto que a Cicerón no le interese la búsqueda de la verdad (Del Pozo 1993, 83-91). Aunque sea imposible alcanzarla, actúa como referente que nos indica la aproximación a la misma de nuestras afirmaciones.

in ipsa facultate dicendi, ut nihil hominum aut auribus, aut mentibus iucundius percipi possit. Qui enim cantus moderata oratione dulcior inveniri potest? [...] Qui actor imitanda, quam orator suscipienda veritate iucundior? Quid autem subtilius, quam acutae crebraeque sententiae? Quid admirabilius, quam res splendore illustrata verborum? Quid plenus, quam omni rerum genere cumulata oratio? Neque ulla non propria oratoris est res, quae quidem ornate dici graviterque debet. (de Orat. 2.8.33-4)

Sobre este fragmento, Narducci ha detectado muy certeramente un planteamiento acerca del valor epistemológico de la oratoria. Para Antonio, no puede ser una ciencia, ya que las opiniones varían constantemente; ahora bien, las palabras de Craso irán dirigidas a resolver o, al menos, intentar agitar la contradicción acudiendo a la tradición platónico-aristotélica en la versión de Carnéades.⁹⁸ Aun así, Cicerón es consciente de que entre el probabilismo del filósofo y el del abogado que actúa ante un tribunal hay algunas diferencias. El primero se preocupa por acercarse lo más posible a la verdad, aun sabiendo que en ocasiones se trata de una verdad provisional sobre la que cabe discusión; en cambio, el segundo elige aquellos hechos que conducen a un relato que, si no es verdadero, consigue mostrarse ante el auditorio como verosímil.⁹⁹ Lo probable coincidiría en este último caso con la máxima verosimilitud.

Cicerón propone un modelo de orador que aúne todos estos caracteres con sus diversos matices, cimentando su tesis en las enseñanzas de la *recentior Academia*, esto es, de la Academia de Arcesilao y Carnéades. Y lo hace contra la idea estoica de sabio que Antioco pareció adoptar en sus últimos años.¹⁰⁰ No un modelo cerrado, sino uno

⁹⁸ Cf. Narducci 1997, 87.

⁹⁹ Sobre la búsqueda de la verdad o de lo verosímil como distinción, en las causas, entre el juez y el abogado defensor, véase *Off.* 2.14.51. La idea es, en cualquier caso, ya apreciable en *de Orat.* 3.21.79: «en las cuestiones filosóficas una inteligencia penetrante y aguda les va quitando la tierra que los cubre para obtener lo que en cada punto hay de verosímil y las pule mediante un discurso preparado» [*quae sunt in philosophia, ingeniis eruuntur ad id, quod in quoque veri simile est, elicendum acutis atque acribus eaque exercitata oratione poliuntur*] y continuará hasta el final de su vida. Así, en *Tusc.* 2.2.5, afirma: «Yo, por el contrario, que me rijo por el principio de la probabilidad, y no puedo ir más allá de lo que se presenta como verosímil, estoy preparado no solo para refutar sin contumacia, sino también para ser refutado sin iracundia» [*nos, qui sequimur probabilia nec ultra quam id quod veri simile occurrit progredi possumus, et refellere sine pertinacia et refelli sine iracundia parati sumus*].

¹⁰⁰ «¿Hubieran dicho ellos [Sócrates, Aristóteles, Jenócrates] que solo los sabios son reyes, ricos y hermosos? ¿Que todo cuanto existe en el mundo pertenece al sabio? ¿Que nadie, a no ser el sabio, es cónsul, pretor, pretor, general, y no sé si también quienqueviro? ¿Que no hay más ciudadano, ni más hombre libre que el sabio, y que aquellos que no poseen la sabiduría son extranjeros, desterrados, esclavos o locos?» [*illi umquam dicerent spientes solos reges, solos divites, solos formosos, omnia quae ubique essent sapientis esse, neminem consulem praetorem imperatorem, nescio an ne quinquevirum*]

sustentado en probabilidades verosímiles. Este sabio no es otro que el orador que fusiona forma (*verba*), contenido (*res*) y experiencia (*usus*), esto es, que practica la *eloquentia philosophica* al servicio de la ciudad. La fusión de estos tres aspectos hace del discurso el espacio propio para confirmar lo *probabile* de una manera *veri simile*. En efecto, lo verosímil es precisamente aquello que se asemeja a la verdad sin que podamos aseverar de manera cierta que lo sea. La propuesta ciceroniana del espacio triángulo-circular del discurso enlaza con una gnoseología de corte escéptico fundada en el probabilismo, pues *verba*, *res* y *usus* contribuyen a la verosimilitud de las afirmaciones que se sustentan en probabilidades, lo que a su vez permite persuadir al auditorio de ciertas seguridades necesarias para la vida.

Ninguna sociedad se funda en verdades inmutables y eternas, sino en una acumulación de probabilidades no refutadas por la experiencia y la argumentación racional. En Roma, dichas probabilidades se expresan en los *mores maiorum*, un conjunto de principios y valores útiles para la vida que han superado los envites del tiempo. Cada generación ha ido precisándolos, porque no se trata de espacios cerrados y ajenos a los sesgos y problemas de cada momento, y aun así conservan una integridad que, por estar abierta a la crítica argumental que los distintos oradores del pasado y del presente han realizado y realizan infructuosamente contra su probabilidad, los convierten en los cimientos más sólidos sobre los cuales construir la cultura romana.¹⁰¹

La conexión entre los *mores maiorum* y el probabilismo de la Academia se establece al final del *Lucullus*, cuando Cicerón declara que «esta doctrina está confirmada por la prudencia de nuestros antepasados» expresada en los principios fundamentales del derecho romano, que obligan a prestar juramento conforme a la voluntad del espíritu o que prescriben que nadie es responsable sino mediante dolo o negligencia o que los jueces deben sentenciar una vez escuchadas las partes.¹⁰² ¿Puede el sabio asegurar estos principios? La respuesta es sí. ¿Con base en qué? En su aproximación a la verdad por medio de la probabilidad no refutada por el tiempo. Quien afirme su falsedad solo tendrá que argumentar y vencer al auditorio. Pero sepa quien se atreva a ello que el paso del tiempo juega en su contra: cuanto más antiguo sea un principio o un valor vigente, más seguros

quidem quemquam, nisi sapientem, postremo solum civem, solum liberum, insipientes omnes peregrinos, exsules, servos, furiosos?] (*Luc.* 44.136). Sobre la discrepancia entre Cicerón y Antioco por esta cuestión, véase *Plu. Cic.* 4.1.

101 De ahí que sobre ellos pueda constituirse un amplio *consensus omnium bonorum*, y de ahí también que la *eloquentia* sea amiga de la paz y socia del ocio [*Pacis est comes otioque socia et iam bene constitutae civitatis quasi alumna quaedam eloquentia*] (*Brut.* 12.45).

102 *Cic. Luc.* 47.146: *quam rationem maiorum etiam comprobat diligentia.*

estaremos de la probabilidad de su verdad, esto es, de su verosimilitud y, en consecuencia, más difícil será refutarlo, pues la acumulación de argumentos en su favor que nos proporciona la tradición lo avala protegiéndolo como un cerco firmemente vallado. La propuesta de orador completo o *perfectus* de Cicerón va dirigida precisamente a fijar un modelo abierto (*probabile*) que, con todos los medios a su disposición, pueda ofrecer argumentos sólidos para defender aquellos *mores maiorum* útiles para la convivencia.¹⁰³

Pero antes de concretar de manera más explícita esta propuesta ciceroniana, debemos dar entrada, por su importancia en el momento en que escribe el *Arpinate* y por su relación con la configuración de este orador ideal, a la cuestión del estilo.

2.3 La diversidad de estilos en el discurso y la caracterización del orador perfecto

2.3.1 Los estilos en el discurso y el debate sobre aticismo-asianismo en el *Brutus* y el *Orator*

La propuesta ciceroniana de una *eloquentia philosophica* como versión romana de la disputa entre la retórica y la filosofía requería el diseño de un modelo de orador que pudiera presentarse como contrapunto de los modelos que servían como referentes en las escuelas griegas de retórica y filosofía.¹⁰⁴ Las reflexiones acerca del orador perfecto hacen, por ello, referencia a los caracteres que este debe contar para lograr eficazmente los objetivos que se propone: persuadir al auditorio e incitarle a la acción.

Si acudimos a la experiencia, como hace Cicerón cada vez que aborda un problema filosófico, no se requiere una profunda forma-

¹⁰³ Por lo dicho hasta aquí se comprenderá que deba matizarse, en el sentido que lo hace Lévy en su *Cicero academicus*, la lectura de los *Academica* como texto de temática epistemológica; su contenido político resulta ineludible y subyace a todo el planteamiento. La misma idea domina la obra de Del Pozo 1993, 108 y ss. Como en el caso de la filosofía platónica, resulta muy complicado deslindar las afirmaciones sobre la cuestión del conocimiento de aquellas más específicamente políticas. A mi juicio, esta idea, a la vez que sitúa una lectura de la obra del *Arpinate* a igual nivel que la de Platón, hace de Cicerón un auténtico filósofo, al insertarlo en una tradición específicamente filosófica, la de aquellos llamados por él *filosofi politici* que culminaría precisamente con su obra.

¹⁰⁴ En su habitual elusión de un lenguaje técnico, Cicerón emplea para referirse a lo que en este trabajo voy a traducir por modelo múltiples palabras, como *forma* (*Orat.* 11.36 y 39.134), *exemplum* (*de Orat.* 1.5.18; 1.6.23; 3.34.137), *charaktēr* (*Orat.* 11.36 y 39.134), *specie* (*species eloquentiae*, en el sentido de tipos o ideales - *de Orat.* 3.19.71, *Orat.* 29.101) o bien se refiere al mismo a través de perífrasis, como *sperat imitari* (*Orat.* 7.24) o la más compleja *ultimam sui generis formam speciemque redigendum*, que hace referencia siempre al modelo desde la perspectiva del que realiza la operación de imitar (aquello que merece/es/debe ser imitado o simplemente se espera que se imite).

ción para apreciar si nos hallamos ante oradores que poseen una determinada cualidad sobresaliente. Sin embargo, no resulta tan sencillo establecer los caracteres que ha de poseer el orador completo, ya que la experiencia nos dirá igualmente que personas muy distintas en cuanto a sus cualidades personales – por el estudio, la capacidad de esfuerzo, la sensibilidad o la experiencia política – pueden lograr, cada cual a su manera, persuasión a la vez que producen placer a los oídos. De ahí que indagar sobre aquello que permite al orador alcanzar dicha perfección suponga abordar el problema del estilo del discurso (*genus dicendi*), cuestión compleja a la que quisiera únicamente hacer una breve mención en tanto que su tratamiento resulta imprescindible para caracterizar el modelo de orador que Cicerón propone.

A estos efectos, resulta imprescindible referirse a las dos obras en las que la cuestión adquiere un mayor relieve: por un lado, el *Brutus*, donde Cicerón aborda el debate entre la oratoria ática – neoática, en realidad – y la de corte asianista; y, sobre todo, el *Orator*, texto donde se relaciona de manera, ahora sí, directa el análisis de los *genera dicendi* y su modelo de orador ideal.

La cuestión del estilo se aborda en el *Orator* y, en concreto, al tratar sobre la *elocutio*, pues es en ella donde se evidencia con mayor claridad el orador *perfectus*. Esta idea resulta coherente con la prioridad que nuestro autor concede a la forma en el espacio discursivo. Recuérdense: lo realmente significativo es el modo en que se dice lo que ha de decirse (*Orat.* 16.51). Tomando una idea de corte socrático, Cicerón sostiene que existen multitud de formas de elocución, tantas como sentimientos y, sobre todo, temperamentos (*phýsis/natura*); de ahí que la labor de analizar los tipos de estilo resulte tan ardua.

Antes de entrar de lleno en el asunto, Cicerón trata brevemente dos aspectos de la *elocutio* que considera imprescindibles en orden a la consecución de un buen estilo: los movimientos del cuerpo y el decoro del orador. En cuanto a la primera cuestión, el Arpinate asocia los gestos y los tonos de voz con la expresión de los sentimientos: «los cambios en la voz son tantos como los cambios en los sentimientos, los cuales a su vez son provocados por la voz»,¹⁰⁵ por lo que su expresión acompañará el discurso presentando las ideas de manera mucho más verosímil y, por tanto, convincente. Siguiendo un esquema similar, asocia los tonos de voz con los estados de ánimo del orador, así como los movimientos de los órganos del cuerpo y de los ojos con la generación en el espectador de emociones tales como la confianza, el miedo, el horror o la tranquilidad.¹⁰⁶ Todos estos elemen-

105 Cic. *Orat.* 17.55: *Vocis mutationes totidem sunt quot animorum, qui maxime voce commoventur.*

106 La asociación del orden normal de las palabras con el orden que dicta la naturaleza es una constante en el mundo antiguo. Para una exposición sobre esta cuestión, cf. Scaglione 1972, 74-96.

tos permiten diferenciar la *eloquentia* de otros *opera oratoria* como la filosofía (griega) o la historia, que ni se expresan en la declamación ni buscan necesariamente la persuasión del auditorio.

Cicerón se detiene a continuación en la cuestión del decoro (*decorum*), esto es, lo conveniente en cada momento del discurso: tan inconveniente resulta hablar del pueblo romano en un estilo llano, sin ninguna grandilocuencia, como utilizar palabras solemnes para referirse a minucias de la vida cotidiana. Cicerón se encarga de anclar bien su importancia, pues el *decorum* termina convirtiéndose en el termómetro que indica el estilo que ha de utilizarse en cada momento.¹⁰⁷

Tres son las funciones del discurso: probar (*probare*), agradar (*delectare*) y persuadir (*flectere*). La prueba es siempre necesaria, el agrado ofrece dulzura y la persuasión, la victoria final. Pues bien, el *decorum* nos indica cómo obtener un suave equilibrio entre estas tres funciones dando como resultado un discurso equilibrado, pues cada una de ellas requiere una determinada cualidad. De ahí su importancia. Así, lo preciso (*subtilis*) es el alma de toda prueba, lo comedido (*moderator*) lo es del agrado y lo vehemente (*vehemens*) anima la persuasión que cimienta la victoria (*Orat.* 21.69). Ahora bien, siendo grande la importancia del *decorum*, no lo es menos la dificultad de ponerlo en práctica tanto en los discursos como en el resto de los actos de nuestra vida. De ahí que no quepa un buen orador allí donde no hallamos un hombre prudente y comedido en la forma de comportarse a diario.¹⁰⁸

Esta distinción tripartita de las funciones del discurso y su combinación atendiendo a las reglas del *decorum* da como resultado en el *Orator* tres paradigmas distintos de oradores que pueden ser reconducidos a los tres tipos o *genera dicendi* clásicos. El primero, aquel que utiliza un lenguaje más sencillo y austero, es el de estilo ático. En general – dice Cicerón – todos los oradores piensan que pueden hacer uso de este estilo pues, en principio, parece accesible a todos, pero ni es tan sencillo ponerlo en práctica ni resulta conveniente – esto es, conforme a las reglas del *decorum* – en determinados contextos.

107 Para un interesante análisis del *decorum* como termómetro de la teoría de los estilos en la Antigüedad y sus repercusiones en la literatura de los Siglos de Oro, con abundante bibliografía al respecto, véase Mañero Lozano 2009. Sobre cómo el *decorum* se convierte en el elemento central de la *elocutio* en Quintiliano, autor que, por supuesto, se halla profundamente influido por Cicerón en este y otros aspectos, véase Del Río Sanz 2002. Sobre la complejidad de las cuestiones asociadas a la raíz del término neutro *decorum* en sentido moral, véase Pohlenz 1934, 55 y ss.; Hellegouarc'h 1963; Dyck 1996; Maso 2009; Kapust 2011; Marchese 2013. Sobre la importancia del *decorum* en la configuración del orador ideal, así como del modelo de ciudadano, véase Martínez Fernández 2020a.

108 Tesis que, en último término, resulta deudora de la teoría estoica de los deberes que proceden de la razón. A este respecto, véase Pohlenz 1949, 131 y ss.

Sus frases cortas y la ausencia de ritmo pueden cansar al auditorio y el exceso de argumentos sutiles provocará en ocasiones la pérdida del hilo del discurso. Comedido en el uso de metáforas y adecuado en los chistes, mide a quién se dirigen sus sornas, así como las distintas entonaciones de su voz. Su latín será claro y exquisita su dicción: «Este es, pienso, el modelo de orador sencillo, pero al mismo tiempo de orador grande y auténtico ático, ya que lo que hay de gracioso y agradable en un discurso, eso es propio de los áticos».¹⁰⁹

El segundo tipo de orador sería aquel que utiliza un estilo medio-moderado, caracterizado por el uso de metáforas y otras figuras del lenguaje, lo que hace de su exposición un trabajo más complejo, adornado además habitualmente por discusiones eruditas, teóricas y amplias, que se alejan en ocasiones de los hechos concretos. Estamos ante el orador que sale de las escuelas de los filósofos y que, si no es comparado con el orador de estilo elevado, posee un apreciable valor. A diferencia del estilo sencillo o ático, Cicerón ofrece solo una pequeña exposición de sus rasgos, casi una reseña, para concluir situando su origen en el rechazo que, en un momento dado, producía la polarización entre el estilo *humilis* y el *amplissimus* (*Orat.* 27.96).

Por último, el orador de estilo amplio, abundante y grave, cuya elocuencia está destinada a conducir los corazones, posee la mayor fuerza expresiva y el discurso más adornado. La opinión sobre este tipo de orador es en Cicerón ambivalente: por un lado, reconoce sus riesgos: su abuso en la *elocutio* resulta muy desagradable, pues el orador dará con ello «la impresión de ser un loco en medio de personas sensatas y de, por así decir, andar borracho tambaleándose en medio de sobrios»;¹¹⁰ pero, por otro, reconoce que en su elegancia y abundancia se funda el poder de la elocuencia y su papel como impulsora de la convivencia en las ciudades. Vistos los tres modelos que representan los tres estilos, ¿cuál de ellos es el orador perfecto?

Tenemos ya, pues, Bruto, el orador que buscamos, pero lo tenemos en la mente, ya que, si lo hubiese tenido cogido de la mano, no hubiera él podido, ni siquiera con toda su elocuencia, convencerme para que lo soltara [...] ¿Quién es, pues? Lo resumiré brevemente y después lo explicaré con más amplitud. Es elocuente el que es más capaz de decir las cosas sencillas con sencillez, las cosas elevadas con fuerza, y las cosas intermedias con tono medio. «Nunca» - dirás - «existió uno así.» Pues que no haya existido. Pero yo hablo de lo que es mi ideal, no de lo que he visto, y me remito a

¹⁰⁹ Cic. *Orat.* 26.90: *hanc ergo iudico formam summissi oratoris sed magni tamen et germani Attici; quoniam quicquid est salsum aut salubre in oratione id proprium Atticorum est.*

¹¹⁰ Cic. *Orat.* 28.97-9: *furere apud sanos et quasi inter sobrios bacchari vinulentus videtur.*

aquella forma e imagen platónica de la que hablé, imagen que, si bien no vemos, podemos sin embargo tener en la mente.

Tenemus igitur, Brute, quem quaerimus, sed animo non manu; nam manu si prehendissem, ne ipse quidem sua tanta eloquentia mihi persuasisset ut se dimitterem [...] Quis est igitur is? Complectar brevi disseram pluribus. Is este nim eloquens qui et humilia subtiliter et alta graviter et mediocria temperate potest dicere. Nemo is, inquires, unquam fuit. Ne fuerit. Ego enim quid desiderem, non quid viderim disputo, redeoque ad illam Platonis de qua dixeram rei formam et speciem, quam etsi non cernimus tamen animo tenere possumus. (Orat. 28.100-29.101)

En consecuencia, el orador ideal no se encuadra en ninguno de los tres estilos, sino en un dominio tal de la oportunidad en el uso de las reglas del *decorum* que le permita ajustar los distintos estilos al contexto y la temática de cada momento. No puede ser *perfectus* el orador que destaca solo en uno de los estilos, pues carecería del dominio de los otros dos, así como de la capacidad de cambiar de estilo con naturalidad cuando la situación lo requiera. Este orador, que practicaría un estilo mixto o combinado, no se presenta en el *Orator* como un modelo rígido que los aprendices de retórica deben reproducir acríticamente. Recordemos que para Cicerón hay tantos estilos como oradores (*Orat.* 16.52), por lo que reproducir un modelo sin fisuras supondría abandonar por el camino aquellos elementos de la propia naturaleza responsables de la diversidad propia de los seres humanos. Muy al contrario: dicho ideal actúa como un referente que permitirá, como veremos a continuación, el propio desarrollo educativo.¹¹¹

No resulta sencillo dilucidar si los tres estilos – y el estilo mixto como culminación de la perfección constitutiva del modelo – que se presentan en el *Orator* se corresponden con una idea de uso común en la época o son fruto de una reflexión original del Arpinate.¹¹² Por un lado, la teoría de la evolución del lenguaje que adopta Cicerón tanto en el *Brutus* como en el *Orator* se encuentra muy relacionada con la del desarrollo de las artes figurativas. Como ha señalado Narducci, se trata de una doctrina de origen helenístico que mantiene que la evolución de las artes va dirigida a conquistar la naturalidad por medio de la superación progresiva de la dureza y la rigi-

¹¹¹ A continuación, en *Orat.* 32.113-40.139, Cicerón dota al orador ideal de una serie de caracteres que se corresponden, fundamentalmente, con el modelo de orador que frecuenta la *eloquentia philosophica* ya descrita, haciendo especial hincapié en la importancia del ritmo en el discurso (*Orat.* 41.140-70.236).

¹¹² En su exposición sobre el estilo de Cicerón y el valor que toman en él la metáfora, la emoción y el ritmo, Powell 2013 destaca la deuda ciceroniana con la prosa retórica de Isócrates, pero también de Gorgias.

dez arcaicas. En consecuencia, resulta necesario atender al ritmo y a la construcción de las palabras para dar una sensación de no haber disonancias excesivas en el espacio del discurso.¹¹³ Por otro lado, como por su parte ha indicado Leeman, la teoría ciceroniana de los tres estilos parece ser un trasunto de la doctrina de las tres formas políticas - monarquía, aristocracia y democracia - propia de la tradición platónico-aristotélica, originada en el peripato y, más concretamente, con Dinarco.¹¹⁴ Esta tesis se vería refrendada por la distinción, introducida por el autor de la *Rhetorica ad Herenium*, de tres formas corrompidas de estilo oratorio. Además, la preferencia del Arpinate por un estilo mixto evidenciaría la influencia del Estagirita,¹¹⁵ pero también de Teofrasto, cuyos escritos sobre retórica (*Perí léxēos*) se han perdido casi en su totalidad, aunque sabemos que escribió un tratado sobre el estilo que resultó extremadamente influyente en los siglos posteriores. En general, era común desde el siglo III a.C. que los filósofos terciaran en esta cuestión redactando tratados de retórica.¹¹⁶ Cicerón no sería, pues, más que un mero transmisor de unas ideas que, sin embargo, habría matizado para configurar un modelo de orador ideal que estaría representado en el estilo mixto ya explicado.

En consecuencia, aunque hallemos divisiones del estilo en otras fuentes, no contamos con una clara teorización acerca de un estilo mixto entre los siglos III a.C. y II d.C. Lo más cercano a la sistematización operada por el Arpinate sería la que establece Demetrio de Falero en su *Peri hermēneías*, en la que se distinguen cuatro estilos: elevado o elocuente (38-127); elegante (128-189); llano o sencillo (190-235); y fuerte o vigoroso (240-302) y señala sus respectivas antítesis (*Eloc.* 140 y ss.). Aunque hay aquí una distinción cuatripartita, no vemos que Demetrio establezca un estilo con los específicos caracteres del que Cicerón denomina «mixto», limitándose a utilizar una clasificación tomada de la *Retórica* de Aristóteles y del *Peri léxēos*

¹¹³ Cf. Narducci 2009, 378.

¹¹⁴ Obsérvese la relación entre, por una parte, los tres estilos y la propuesta del orador *perfectus* como el que conjuga las virtudes de todos ellos y sabe aplicar en cada caso el que más conviene y, por otra, la teoría de la constitución mixta presentada en *De re publica* y a la que me referiré en el capítulo 4.

¹¹⁵ Cf. Leeman 1963, 148.

¹¹⁶ Para Kennedy 1994, 84, «this is the beginning of the monographic treatments, especially of style, which subsequently become common. It was in the philosophical schools rather than in the rhetorical schools that some of the most important advances in rhetorical theory were made». El autor recuerda además que, para Teofrasto, la claridad se obtiene hablando correctamente el griego, con una expresión intermedia, entre elevada y coloquial. Afirma además que el estilo se convierte en grande y noble con el adecuado uso de las palabras y con la armonía.

de Teofrasto.¹¹⁷ Por su parte, en sus *Nocte Atticae*, Aulo Gelio pone en boca de Varrón la distinción de tres estilos: *andrón* (*uber*, sublime), *ischnón* (*gracilis*, sobrio) y *mésón* (*mediocris*, medio) (Gel. 6.14.1-6). La clasificación viene acompañada por tres *exempla* en los que el erudito romano y amigo de Cicerón consideraría como los oradores más destacados de los tres estilos: Pacuvio, Lucilio y Terencio, pero en ella, como puede observarse de nuevo, no hallamos ninguna alusión al género mixto.¹¹⁸

Para precisar el alcance de la originalidad de las categorías ciceronianas y, en especial, de dicho estilo, conviene tener en cuenta el contexto en el que se escribe el *Orator* y la problemática que subyace a esta obra, presente también en el *Brutus*. Es evidente que Cicerón ha adquirido, a la altura del año 46 a.C., fecha en la que se componen los dos textos mencionados, ciertas preocupaciones que no hallamos en *De oratore*. Aunque, como trataré de mostrar a continuación, dichas preocupaciones no modifican en lo sustancial el concepto de orador ideal que Cicerón había mantenido en esta su primera obra sobre la cuestión, el intento de elaborar una posición propia con respecto al problema que pretende afrontar sirvió al Arpinate para dedicar una mayor atención a concretar los caracteres de su modelo de orador y la posición que debía ocupar en el panorama romano del momento.

El debate que parece dominar tanto el *Brutus* como el *Orator* es el que contrapone los estilos ático y asianista. Su importancia radica en que, lejos de ser una polémica meramente retórica, alude a numerosos aspectos que tenían que ver, ya en este momento, con preferencias de tipo estético, ético y, por supuesto, político.¹¹⁹ En realidad, ambas obras tienen por objeto justificar los argumentos, muy discutidos por los jóvenes oradores del momento, del propio Cicerón, acusado de adoptar formas asianas con demasiada frecuencia.

Ambas obras están dedicadas a Bruto, amigo y, a juicio de nuestro autor, una de las mayores promesas de la política republicana, que practicaba un género de elocuencia muy similar al aticista y con el cual entabla diálogo.¹²⁰ En concreto, hay que encuadrar el *Orator* en el contexto de una crítica a las posiciones de los neoaticistas, que defendían que el orador debía ocuparse de instruir al auditorio por

¹¹⁷ Cf. García López 2008, 12.

¹¹⁸ En la *Rhetorica ad Herenium*, de nuevo hallamos la clasificación tripartita de estilos: elevado, medio y simple (*Rhet. Her.* 4.11.8).

¹¹⁹ Para una interpretación política de este debate, que se acentúa en esta época, pero alcanza su plenitud en el principado de Augusto, véase Zanker 2010. Para un desarrollo del alcance político del debate en la construcción de modelos o *exempla*, véase Martínez Fernández 2015.

¹²⁰ Narducci 2009, 366 piensa que el Bruto real, cuya oratoria era de carácter muy diverso a la de Cicerón, no debió de aceptar de buena gana su papel en el diálogo ni tampoco su estatuto de discípulo ciceroniano.

medio de un discurso puro, simple y claro a través de modelos áticos tales como Lisias, Tucídides o Jenofonte.¹²¹

El debate sobre el origen del neoaticismo es muy denso y no halamos evidencias claras que permitan rastrearlo con precisión: las tesis han sido diversas y van desde aquellas posturas que radican su resurgimiento en la confrontación entre escuelas filosóficas hasta el establecimiento del vínculo entre este movimiento en Roma y el desarrollo de uno paralelo ático-arcaizante en Grecia durante el Helenismo.¹²² A los efectos de dilucidar cómo utiliza Cicerón la polémica para revestir su modelo de orador ideal, bastará con señalar cómo la confrontación, generalizada en la época, reflejaría en el ámbito romano ciertas tendencias que estaban de moda en el mundo helenístico y su surgimiento como reacción a un predominio muy fuerte del asianismo como actitud oratoria cuyas formas causan cierto escándalo social.

El asianismo había tenido en Roma varios representantes en la primera mitad del s. I a.C. Entre ellos, quizá el más importante fue Hortensio, aunque sin duda el de mayor altura política en el momento en que Cicerón escribe estos tratados es Marco Antonio, el futuro triunviro. En realidad, Cicerón es para los neoaticistas un orador asianista. Sin embargo, la relación de Cicerón con el asianismo no mantuvo una intensidad constante: amplia en sus inicios, cuando el todavía orador en ciernes debía competir contra un maestro del asianismo como era Hortensio, Cicerón fue relajando su oratoria por dos motivos: su ascenso social y su edad.¹²³

En el *Brutus*, nuestro autor presenta dos estilos de oradores asianistas: un tipo más culto, cuyo máximo representante es el historiador Timeo; y otro mucho más coloreado y florido, cuyo representante principal sería Clitarco (*Brut.* 95.325).¹²⁴ La conjunción de ambos

¹²¹ Cf. Norcio 1970, 49.

¹²² Para una visión general de este debate, véase Barbieri 1974, 5 y ss.

¹²³ Leeman 1963, 91 reconoce en la vida de Cicerón tres etapas: un periodo temprano en el que la influencia de los oradores de estilo asianista es muy fuerte; un periodo medio, que se correspondería con el proceso de autodefinición como orador; y un tercer periodo en el que, frente a los ataques de los nuevos oradores, siente la necesidad de defenderse y crea el orador perfecto. El último periodo estaría representado por tres obras: *Brutus*, *Orator* y *De optimo genere oratorum*. Sobre las deudas de Cicerón con el asianismo, véase Laurand 1965, 343 y ss.

¹²⁴ De acuerdo con Cicerón, hay dos géneros de dicción asiática: uno conceptista y penetrante/agudo, de oraciones no tanto solemnes y austeras, cuanto hermosas y «fundadas en un juego de simetrías», como en la historia hizo Timeo [*unum sententiosum et argutum, sententiis nontam gravibus et severis quam concinnis et venustis, qualis in historia Timaeus*] Hay otro género no tan rico en formulaciones conceptistas, cuanto, más bien, rápido y agitado en la dicción, como se da ahora en toda Asia, y no solo por el flujo de las palabras, sino por un lenguaje adornado y refinado [*non tam sententiis frequentatum quam verbis volucre atque incitatum, quali est nunc Asia tota, nec flumine*

estilos, que hallamos fundamentalmente en Hegesias de Magnesia, padre del asianismo, fue introducida en Roma por Hortensio como una reacción ante la oratoria excesivamente austera de la generación anterior.¹²⁵ Este estilo habría cautivado a los jóvenes, entre los cuales se hallaba el Arpinate. La introducción del asianismo tiene mucho que ver por tanto con la admiración por lo griego que sentían estos nuevos oradores, Hortensio y Cicerón. Para este último, el éxito del asianismo se debió fundamentalmente a un agotamiento generacional de los modos austeros en la oratoria; cansancio que a la altura del 46 a.C. se había apoderado también de la oratoria asiana.

En consecuencia, no resulta extraño que nuestro autor realice en el *Brutus* una auténtica crítica al asianismo excesivamente pomposo que había patrocinado Hortensio. Así, una vez que la elocuencia salió del Pireo habría recorrido todas las islas, y de tal modo peregrinó por Asia entera al tiempo que perdía toda su pureza de dicción ática, y podría decirse que desaprendió a hablar. Para el Arpinate, los portadores del estilo asianista en la oratoria son ya dispersos y redundantes (*Brut.* 13.51) y por ello su posición en el espacio público, que es el que ocupa la oratoria, ha de ser repensada.

Pero ¿qué suponía el neoaticismo y cuáles eran los motivos por los que resurgía con fuerza en este momento? La respuesta a esta pregunta debe buscarse en el devenir de la cultura y la sociedad greco-romanas de un siglo atrás. La conversión de autores clásicos como Lisias en referentes fundamentales de esta época se había producido durante el siglo II a.C. a través de los trabajos de análisis y erudición de los gramáticos alejandrinos, así como por la influencia de algunas escuelas de filosofía, fundamentalmente la estoica. Pero la explicación del auge del aticismo en el mundo romano hace referencia a otros elementos de tipo sociohistórico. Durante mucho tiempo los valores de la simplicidad y la austeridad en la forma de vida habían sido propios de la vida privada romana, mientras que el esplendor y la pompa se habían circunscrito al ámbito público y, más específicamente, a los eventos institucionales. La primera tendencia habría favorecido un estilo más sencillo, mientras que la segunda habría sugerido una expresión mucho más ornamental.¹²⁶ Pero, además, la progresiva implantación del neoaticismo tenía una explicación política: César había sofocado la gran oratoria político-judicial y donde aún cabía hacer discursos, esto es, en las causas privadas, la estructura y el estilo estaban muy tasados y resultaban bastante planos.¹²⁷

solum orationis sed etiam exornato et faceto genere verborum]. Pone como ejemplos a Esquilo de Cnido y a Esquines de Mileto (*Brut.* 93.325).

125 Cf. Leeman 1963, 95.

126 Cf. Leeman 1963, 142.

127 Cf. Narducci 1995, 47

Por otra parte, desde mediados del siglo I a.C. la oratoria retrocede como actividad oral y representativa y pasa a desenvolverse como un juego propio de la aristocracia.¹²⁸ El discurso escrito que no se declama es también un acto privado dirigido a lectores privados. El tiempo de las lecturas públicas había concluido ya, por lo que el discurso claro, austero y conciso fue imponiéndose sin dificultad, lo que en último término habría provocado un cuestionamiento generacional. Estos hechos decisivos podrían estar detrás del triunfo definitivo de la oratoria y la prosa áticas, dado el progresivo aprecio por una exposición clara y sencilla frente al excesivo revestimiento de la oratoria asiática.

Sin embargo, Cicerón, teniendo en cuenta su propia trayectoria personal, justifica su pasado asianismo en términos generacionales y la crítica al neoaticismo desde un punto de vista evolucionista. En efecto, para el Arpinate, el aticismo es una forma de expresión esencialmente vieja o arcaica.¹²⁹ Tanto en el *Brutus* como en el *Orator*, se aprecia con claridad cómo Cicerón introduce la idea del progreso entendido en este ámbito como superación de la dureza arcaica fruto de oradores sin recursos expresivos (*Brut.* 17.70; *Orat.* 9.31, y 50.168 y ss.). La austeridad de elementos ornamentales y la desnudez del discurso de la que hacen gala los neoaticistas resulta, por tanto, simpleza oratoria. En este sentido, dado que lo simple es mucho más fácil de imitar que lo complejo, se entiende que los jóvenes oradores prefieran un modelo como Lisias, pues «hoy en día cada uno alaba aquello que espera poder imitar».¹³⁰ De la misma manera, en la segunda parte del *Orator* se observa una ofensiva crítica contra Tucídides por su forma de colocar las palabras y de construir las frases. El planteamiento del Arpinate apunta a que ambos oradores serían ‘arcaicos’ y no aticistas, y sus obras, fruto de una oratoria poco evolucionada, no resultarían claras y austeras sino, en realidad, confusas o infantiles.¹³¹

Siguiendo la idea de la naturalidad del lenguaje como la forma más adecuada para la expresión del pensamiento que he tratado de exponer en líneas anteriores, Cicerón sitúa el uso consciente del ritmo como elemento clave de este desarrollo. El ritmo es ese hallazgo de los tiempos que supone el paso de una oratoria arcaica a una oratoria mucho más moderna. El hecho de que los aticistas observa-

128 Cf. el excelente estudio de Dupont 1997.

129 Cf. Narducci 1995, 48

130 Cic. *Orat.* 7, 24: *Nunc enim tantum quisque laudat quantum se posse sperat imitari.* La misma idea, en *Tusc.* 2.1.3.

131 Cf. Leeman 1963, 144-6. G. Asinio Polión, orador de la generación de Bruto, muerto en 4 d.C., autor de tratados de tema histórico, político y de crítica literaria, protector de Virgilio y amigo de Horacio, fue, junto con Salustio Crispo, el máximo representante conocido de un aticismo arcaizante que toma a Tucídides como referencia. Quintiliano (*Inst.* 12.1.22) nos refiere que se mostró crítico con el estilo oratorio de Cicerón.

ran en el ritmo un auténtico cáncer asiánico justifica el amplio tratamiento que sobre este asunto se ofrece en el *Orator*. Pero hay un elemento más en la modernidad oratoria que Cicerón destaca en coherencia con su modelo de *eloquentia philosophica*, y es el vínculo con la filosofía socrático-platónico-aristotélica. De ahí que Demóstenes, que como recuerda Cicerón había asistido a las lecciones de Platón en la Academia, sea considerado un orador mucho más moderno y complejo, capaz por ello de superar las viejas restricciones del discurso simple y arcaizante.¹³²

Apoderándose de la buena prensa que el concepto había adquirido entre los jóvenes oradores del momento, Cicerón asigna a Demóstenes el título de orador aticista frente a una común opinión más favorable a Tucídides o Lisias, pues el autor griego de las *Filípicas* - nombre que el Arpinate tomó prestado de aquel para denominar el conjunto de discursos escritos contra Antonio - había sido quien mejor había comprendido el valor natural que ofrecía el ritmo para el discurso.¹³³ No obstante, y el Arpinate insiste en ello como lo había hecho diez años atrás en *De oratore*, hubo que esperar hasta el mundo romano - y, habría que añadir, hasta el propio Cicerón - para que el ritmo se convirtiera en un valor consciente de los oradores.

Ni asianismo ni neoaticismo. El abuso del primero provocó el declive de Hortensio, empeñado en mantener con una tenacidad poco decorosa un estilo que, siendo atractivo en un orador joven, se había tornado extraño y casi ridículo en un hombre maduro (*Brut.* 95. 327).¹³⁴ El renacimiento del segundo, en cambio, supone la vuelta a la prehistoria de la oratoria. La distancia entre ambos polos sirve al Arpinate para declarar su preferencia por el estilo mixto que ha quedado descrito en páginas anteriores. De ahí que la polémica entre aticismo y asianismo, en los términos en los que viene planteada en el *Brutus* y en el *Orator*, resulte decisiva para conocer en profundidad la propuesta ciceroniana sobre el mejor estilo de *eloquentia* para Roma. Dicho modelo habría quedado en gran medida definido por

132 Cicerón cita como fuente las *Cartas* de Demóstenes (*Orat.* 4.15 *in fine*).

133 Si tenemos en cuenta lo expuesto hasta aquí, comprenderemos que el Arpinate no use por razones tácticas como ejemplo de orador ideal a uno cuyo modelo de *eloquentia philosophica* no habría dudado en afirmar en *De oratore*. Me refiero, naturalmente, a Isócrates, cuya fama entre los romanos de la generación de Bruto consistía en ser un asianista *avant la lettre*. En cualquier caso, y como prueba de la indudable admiración que profesaba a dicho orador, Cicerón le dedica un elogio en el *Orator*: *Orat.* 13.40, donde se expone la larga cita del *Fedro* en la que Platón elogia al joven Isócrates, no solo por sus cualidades oratorias, sino por su virtud. Platón admira solo a Isócrates, él que es «azote de los rétores» (*Orat.* 13.42).

134 De nuevo, Leeman 1963, 101, cuyo estudio resulta a estos efectos imprescindible, ha señalado el carácter retrospectivo de esta crítica, dado que se lleva a cabo en su vejez y, por tanto, cuando ya se ha realizado el proceso de reflexión que tuvo lugar durante su viaje a Atenas y su estancia en Rodas con Molón.

Demóstenes y, siendo retomado por la Escuela rodia de Molón, habría culminado en el mismísimo Cicerón.¹³⁵

Nuestro autor establece la superioridad del estilo mixto que se propone en el *Orator* sobre una oratoria radicalmente asianista o radicalmente aticista con base en dos criterios: por un lado, la persuasión; por otro, el asentimiento a la forma del discurso por parte del auditorio.¹³⁶ El orador debe persuadir tanto en las causas judiciales como en el foro sin producir rechazo, hecho este que necesariamente ocurrirá si se abusa de un estilo. De nuevo, para Cicerón resulta más probable y, en consecuencia, más *veri simile* un modelo de orador que domina los tres estilos, que combina lo mejor del asianismo y lo mejor del aticismo, y que además es capaz de dilucidar mediante el manejo de las reglas básicas del *decorum* cada uno de estos registros en su momento preciso.

Resulta evidente el intento de Cicerón de presentarse a sí mismo como el verdadero Demóstenes romano o, al menos, como el único entre los romanos a la altura de competir con él por haber recibido su herencia.¹³⁷ De ahí que se apresure a precisar que él no profesa el asianismo, sino un aticismo ‘a lo Demóstenes’.¹³⁸ Su oratoria fue para él el modelo, pero por las razones evolutivas expuestas, por el propio desarrollo de la *eloquentia*, tanto en Grecia como posteriormente en Roma, Demóstenes no puede ser ya hoy un modelo para la *Urbs*.¹³⁹ De hecho, en el *Orator*, Demóstenes es criticado por ser en

135 Barbieri 1974, 17 afirma que «Cicerone si sente depositario della vera eloquenza, quella degli Attici della classicità: né asianesimo né aticismo, ma eloquenza sana, profonda, concettosa, sentita, quale solo il sommo Demostene riuscì a conseguire».

136 Cf. Marchese 2011, 35.

137 Cf. Narducci 2009, 371. Si no fue así en realidad, Cicerón consiguió ser apreciado en estos términos por las generaciones posteriores de oradores romanos. Sirvan de ejemplo el texto de Quintiliano al que ya se ha hecho referencia, o uno de Tácito en su *Dialogus de oratoribus*: «Pero, así como entre los oradores áticos Demóstenes ocupa el primer lugar y le siguen de cerca Esquines, Hipérides, Lisias y Licurgo, y el sentimiento general ratifica que esta fue la época de mayor esplendor para la oratoria, así también entre nosotros Cicerón aventajó sin duda al resto de los oradores de su tiempo y Calvo, Asinio, César, Celio y Bruto son antepuestos con justicia a los que les preceden y a los que les siguen» [*sed quo modo inter Atticos oratores primae Demostheni tribuuntur, proximum autem locum Aeschines et Hyperides et Lysias et Lycurgus obtinent, omnium autem concessu haec oratorum aetas maxime probatur, sic apud nos Cicero quidem ceteros eorundem temporum disertos antecessit, Calvus autem et Asinius et Caesar et Caelius et Brutus iure et prioribus et sequentibus anteponuntur*] (*Dial.* 25.3-4) (utilizo la traducción de R. Heredia). Los paralelismos que pueden hacerse de ambas figuras son muchos y evidentes, y han sido señalados exhaustivamente por Wooten 1983. Este estudio ha destacado además la importancia que en ambos autores posee el uso de modelos y el papel que en ellos juega el hecho imitativo como forma de aproximación a un pasado que ofrece una legitimación de una forma de gobierno que se halla en decadencia.

138 *Nemo est orator, qui se Demostheni simil nolit esse*, afirma en *Opt. Gen.* 2.6.

139 Es el orador más ático: ni siquiera Atenas fue tan ática (*Orat.* 7.23). De nuevo, como el mejor orador que jamás haya existido, en *Orat.* 29.104.

ocasiones demasiado florido (*Orat.* 8.27), concesión que se realiza al neoaticismo con objeto de forzar una nueva toma en consideración de la oratoria ciceroniana por parte de Bruto y sus jóvenes amigos.

El recorrido que el Arpinate presenta desde Demóstenes hasta la oratoria del propio Cicerón hace escala, como ya he indicado, en Rodas y, en concreto, en la Escuela de Molón que Cicerón frecuentó en su largo viaje por Grecia y Asia en su juventud (*Brut.* 91.313 y ss.). Pero ¿quién fue Molón y qué la Escuela retórica de Rodas? Pocas noticias tenemos de la misma y casi todas ellas son testimonios del propio Cicerón. Dionisio de Halicarnaso nos cuenta que Molón tomaba como ejemplo a Hipérides, que servía de modelo escolar, aunque la Escuela de Rodas no llegó a imitar su grandeza (*Din.* 8.3). A través de la misma fuente sabemos además que Hipérides era un maestro de la *inventio* y sabía combinar simplicidad con virtuosismo (*Im.* 5.6), caracteres que habrían hecho de él un buen candidato a imitar por los alumnos de Molón en caso de que este buscara promocionar un estilo mixto. Por su parte, Quintiliano también se refiere al estilo rodio (*genus rhodium*) como intermedio entre el aticista y el asianista, al cual denomina mixto, pero trata la cuestión en pocas líneas y prácticamente como un tópico de la época (*Inst.* 12.10.18).¹⁴⁰

Dada la escasez de fuentes sobre la Escuela retórica de Rodas, bien podría defenderse que este estilo nunca habría estado definido en términos claros y, en consecuencia, no pasaría de ser un conjunto de matices derivados de la personalidad del propio Molón a los que Cicerón habría dado forma, identificado sus propias ideas acerca de la oratoria con las enseñanzas de su maestro, quién sabe si en agradecimiento a los elogios que de él había recibido tanto en Roma como en Rodas (*Inst.* 12.6.7).¹⁴¹ Por su parte, Curcio se ha preguntado hasta qué punto podemos tomar el *Brutus*, en general, y la polémica entre aticismo y asianismo, en particular, como una polémica real tal y como Cicerón la propone. Dicho de otra forma: ¿es Cicerón creíble y, más aún, es objetivo?¹⁴² Igual cuestión podría plantearse, como derivada de la anterior, acerca del estilo mixto. Los datos que tenemos a nuestra disposición y que he tratado de repasar aquí no resultan concluyentes.¹⁴³

Sin embargo, creo que la cuestión podría abordarse en otros términos. Si de lo que se trata es de determinar si Cicerón es objetivo

¹⁴⁰ Wilkins 1892, 48 señala además la imprecisión de Quintiliano, que se refiere a Molón como Apolonio Molón, identificando a este profesor de retórica con un previo, Apolonio de Alabanda, que habría vivido en el s. II a.C., en época de Escévola.

¹⁴¹ Cf. Wilkins 1892, 47. Acerca de los elogios que Cicerón recibió de su maestro Molón, véase Plu. *Cic.* 4.7.

¹⁴² Cf. Curcio 1972, 147 y ss.

¹⁴³ El problema se complica dada la casi total ausencia de discípulos conocidos de la oratoria del Arpinate. Como ha señalado Leeman, no se conocen seguidores de este estilo mixto propuesto más allá de M.C. Rufo (Leeman 1963, 137).

en su exposición, la respuesta debe ser necesariamente negativa. De ahí la importancia de una correcta contextualización del debate en la que se aprecien con claridad los flecos que de él se derivan desde los puntos de vista sociohistórico y político. Cicerón no es objetivo – sin que ello suponga una acusación de infidelidad que resultaría sencillamente improcedente – sino que pretende reactivar el papel de la oratoria como vía de recuperación de unos valores republicanos en decadencia necesitando para ello renovar una disciplina, la oratoria, que se ha visto progresivamente desplazada del centro neurálgico de los asuntos públicos. La *eloquentia philosophica* y su apuesta por un estilo mixto consiste precisamente en proponer un modelo de orador digno de ser imitado por las nuevas generaciones que represente una vía de consenso con una finalidad claramente integradora. Si los elementos que componen este tipo de *eloquentia* proceden o no en su totalidad de la *recentior Academia* o si el estilo mixto es tomado de una propuesta consciente patrocinada por Molón y la Escuela de Rodas es una cuestión que, sin dejar de ser importante para la comprensión de la obra del Arpinate, a los efectos de esta exposición resulta secundaria. Ahora bien, considero que estaremos próximos a dar una respuesta a las dudas de Curcio y de otros estudiosos sobre estas cuestiones si nos detenemos un momento en considerar cómo se trata en la obra ciceroniana la *imitatio* y el papel que cumple esta en la formación del orador. Abandonemos por el momento la legítima pretensión de ofrecer una respuesta más concreta y veamos a continuación la caracterización del orador ideal que Cicerón ha propuesto como modelo a imitar y qué significa exactamente imitar este modelo.

2.3.2 El *orator perfectus* y el problema del estilo propio distintivo

Lo dicho hasta aquí nos permite señalar de una manera muy precisa la concepción que posee el Arpinate de su modelo de orador perfecto como aquel que sabe combinar los tres estilos, esto es, que practica el estilo mixto y que puede argumentar con ornato suficiente todo lo que se exponga, al igual que antes lo hicieran Arcesilao y Carnéades (*de Orat.* 3.21.80). El tratamiento de este asunto puede considerarse el hilo que vincula los textos ciceronianos sobre la oratoria y, en concreto, *De oratore*, *Brutus* y *Orator*. Aunque las obras difieren en sus objetivos específicos y la aproximación al modelo de orador ideal se realiza en cada una de ellas de una manera distinta, la lectura de las tres obras en conjunto nos ofrece una apuesta clara por un modelo de orador que pretende reproducir la *eloquentia philosophica* ciceroniana.

Ahora bien, es en *Orator* donde este objetivo se explicita en términos que requieren un análisis más detallado. Recordemos cómo, al

tratar de explicar el estilo mixto como el más propio del orador ideal, el Arpinate afirmaba que probablemente se le reprocharía que nunca había existido un orador así, pero que él hablaba de su ideal, «no de lo que yo he visto, y me remito a aquella forma e imagen platónica de que hablé, imagen que si bien no vemos, podemos sin embargo tener en la mente». La imagen platónica a la que se refiere Cicerón es precisamente la que nos proporciona nuestro propio entendimiento, la que tenemos en la mente. Cicerón lo expresa al comienzo de la obra de la siguiente manera:

Pues bien, de la misma manera que en las formas y en las figuras [en las artes plásticas] hay algo de perfecto y extraordinario, a cuya imagen, ideal, remite, mediante la imitación, todo aquello que no entra en el dominio de la vista, así también contemplamos en nuestro espíritu el ideal y buscamos con nuestros oídos la imagen de la perfecta elocuencia. A estas formas de las cosas las llama «ideas» aquel profundo autor y maestro, no solo del pensamiento, sino también de la oratoria, Platón, y dice que ellas no se engendran; afirma que existen desde siempre y que están contenidas en nuestra razón y en nuestra inteligencia; las demás cosas nacen, mueren, fluyen, pasan y no permanecen largo tiempo en un único y solo estado. Así pues, cualquier cosa que se trate con un método racional debe tener como punto de referencia la última forma y la imagen de su género.

Ut igitur in formis et figuris est aliquid perfectum et excellens, cuius ad cogitatum speciem imitando referentur ea quae sub oculis ipsa non cadunt, sic perfectae eloquentiae speciem animo videmus, effigiem aiuribus quaerimus. Has rerum formas appellat ἰδέας ille non intellegendi solum sed etiam dicendi gravissimus auctor et magister Plato, easque gigni negat et ait semper esse ac ratione et intelligentia contineri; cetera nasci, occidere, fluere, labi, nec diutius esse uno et eodem statu. Quicquid est igitur de quo ratione et via disputetur, id est ad ultimam sui generis formam speciemque redigendum. (Orat. 3.9-10)

Este texto plantea numerosas cuestiones que deben resolverse antes de determinar con exactitud, por un lado, el estatuto y la función que cumple en el *Orator* el modelo de orador ideal y, por otro, qué debe entenderse por imitar dicho modelo. Una tentativa de respuesta a la primera cuestión requiere una referencia algo más precisa al papel que juega en este texto la teoría de las Ideas de Platón. Para ello, sin embargo, previamente resulta imprescindible considerar a qué teoría de las Ideas nos estamos refiriendo o, dicho en otras palabras, qué versión de la teoría de las Ideas circulaba en el mundo helenístico en la época en la que Cicerón redacta este texto. Dicha

tarea no es sencilla y requiere un estudio aparte, razón por la cual aquí se expondrán únicamente algunos aspectos cuya finalidad no es otra que comprender mejor qué significa imitar esta idea o modelo de orador que se está proponiendo.

La recepción de la teoría de las Ideas en el Helenismo no es la historia de un éxito. De hecho, podría considerarse que, si Platón fue tomado desde muy temprano como modelo, fue, en realidad, a pesar de la teoría de las Ideas. Ya algunos contemporáneos del filósofo ateniense, como Antístenes o Estilpón, cínicos, aunque entroncados en la tradición socrática, se mostraron escépticos con la utilidad de las Ideas, apreciando la dificultad de derivar un conocimiento seguro de algo que no procediera de los sentidos.¹⁴⁴ La comedia nueva también satirizó la Idea de Bien¹⁴⁵ e incluso el historiador Álcimo (s. IV a.C.) acusó a Platón de tomar la teoría de las Ideas del comediógrafo pitagórico Epicarmo.¹⁴⁶ De manera que la teoría de las Ideas, antes de la crítica aristotélica, ya había sido considerada como algo ajeno a las distintas versiones griegas de narración racional. Esta circunstancia explicaría cómo durante los primeros siglos de la historia de su recepción, las Ideas no fueron tenidas en cuenta por considerar que conformaban la parte dogmática de la obra de Platón. Con Polemón, el interés de los estudios académicos se focalizó en la ética y la referencia a las Ideas siempre se remitía a justificaciones de esta naturaleza. Esta tendencia se consolidó con el escepticismo de Arcesilao y Carnéades, donde las Ideas carecen sencillamente de importancia o, incluso, se puede decir que estorban. El contacto posterior con las tesis estoicas se resolvió con la indiferencia: no se observa una incompatibilidad entre las Ideas y la moral estoica, si bien las *ideas* estoicas se conciben como conceptos, en tanto que contenidos noéticos correspondientes al acto psicológico de la concepción, que se conserva en la memoria como impresión lógica (*logikè fantasía*).¹⁴⁷

En realidad, como ya he indicado, la consideración de la teoría de las Ideas como doctrina tangencial en el planteamiento platónico su-

144 Diógenes Laercio (D.L. 2.119) dice de Estilpón: «Siendo extremadamente agudo en las discusiones, negaba incluso las ideas. Y decía que el que hablaba del hombre no se refería a ninguno existente, ya que no era este ni ese» [δεινὸς δ' ἄγαν ἂν ἐν τοῖς ἔριστικοῖς ἀνῆρει καὶ τὰ εἶδη· καὶ ἔλεγε τὸν λέγοντα ἀνθρώπων εἶναι μηδένα· οὔτε γὰρ τόνδε εἶναι οὔτε τόνδε· τί γὰρ μᾶλλον τόνδε ἢ τόνδε; οὐδ' ἄρα τόνδε] (utilizo la traducción de Carlos García Gual). Aunque la fuente hay que tomarla con cautela, por proceder de un autor cristiano y muy alejado en el tiempo de Antístenes y Platón, Elías de Alejandría, en su *In Porphyrii Isagogen* (*In Porph.* 59r), relata un supuesto diálogo entre Antístenes, el cínic, y Platón en el que el primero ironiza con la idea de humanidad o de caballeidad, por no saber dónde se encuentran, siendo el hombre o el caballo tan fáciles de hallar.

145 Para un recorrido de la historia de la teoría de las Ideas en esta época, véase Baltes, Lakmann 2005.

146 Cf. D.L. 3.9.

147 Cf. Del Campo 2010, 59-60.

puso un acercamiento entre aristotelismo y platonismo hasta el siglo I a.C., como puede observarse con claridad en la obra del Arpinate y, en general, en las producciones del periodo. La conciliación se produce interpretando las Ideas desde un punto de vista imanentista por medio de dos teorías: la de los tres principios, que reconoce como tales a Dios, las Ideas y la Materia; y la de los dos principios (Dios y Materia). En la primera teoría, las Ideas son interpretadas como pensamientos de Dios (*noémata theou*); en la teoría de los dos principios, las Ideas quedan confundidas con Dios.¹⁴⁸

Es a partir de finales del s. I a.C. y, sobre todo, durante el siglo I d.C. cuando se experimentará un cambio muy profundo en la interpretación de los textos platónicos y, en particular, del papel que en ellos juega la teoría de las Ideas. Este cambio dirigió la atención desde los textos del *corpus* platónico más específicamente morales o políticos a aquellos que poseen un contenido de carácter más abiertamente metafísico o cosmológico. El *Timeo* adquirió en estos momentos una relevancia superior a la que había tenido hasta entonces en las escuelas regentadas por medioplatónicos, si bien textos como *Gorgias* o *República*, sin pasar a un segundo plano, ceden protagonismo al primero como material útil para una visión de conjunto de la obra del maestro. Solo en este momento se hace evidente para el platonismo medio la tesis que asegura que la filosofía platónica no solo es un conjunto de discusiones aporéticas de talante marcadamente socrático, sino un verdadero sistema filosófico en el que ética, política y metafísica se hallan profundamente vinculadas.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Del Campo 2010, 64.

¹⁴⁹ En su, por otra parte, magnífico estudio sobre la historia de la recepción de la teoría de las Ideas en la Antigüedad, Del Campo ha defendido su importancia en todas las épocas posteriores a la muerte de Platón. Pero ¿cómo explicar que no hallemos textos que atestigüen esta presencia hasta la segunda mitad del siglo I d.C.? Para Del Campo, el hecho de que Plutarco – un autor ya tardío a estos efectos, a caballo entre el siglo I y el II d.C. – no la mencione prácticamente es un indicador de su asunción tácita como lugar común en la filosofía (Del Campo 2010, 65). Dillon 1996, 48, en cambio, afirma que el tratado sobre las ideas que escribió Plutarco no aporta gran cosa al desarrollo de la teoría bajo un punto de vista medioplatónico. Habría algunas otras cuestiones que convendría matizar de la tesis de Del Campo. Por un lado, en ocasiones el autor parece identificar platonismo y teoría de las Ideas, pero parece claro que académicos como Antioco, que no toman en cuenta este aspecto del platonismo o lo consideran secundario, no pueden verse privados de este título sin justificación clara. Lo mismo sucede, como se ha visto hasta aquí, con personajes como Arcesilao o Carnéades, que se consideran seguidores de la filosofía socrático-platónica. Este vínculo indisoluble no se va a operar hasta más adelante, pero nos hallaremos ya en un periodo muy tardío, en el contexto del Neoplatonismo. Una prueba de esto último es que para Del Campo no merecen consideración los autores de la Segunda Sofística, que sería un movimiento fuera de la órbita de la filosofía. Ahora bien, si es cierto, como el propio Del Campo afirma, que se da una convivencia entre las filosofías de Platón y Aristóteles al menos hasta el siglo I a.C., ¿cómo defender a la vez la importancia de la teoría de las Ideas en este momento? Parece más razonable suponer que la consideración de Aristóteles como un académico, así como la de este y Platón como socráticos, se opera con base en la

De acuerdo con una tesis ya tradicional, Antioco restauró las antiguas Ideas platónicas convirtiéndolas en pensamientos de Dios. Se trata de una propuesta que ha generado un gran debate, derivando la cuestión en una fuerte confusión. Al respecto, Bonazzi considera que convendría separar i) el vínculo de Antioco con la tesis de las Ideas como pensamientos de Dios y ii) el papel que cumplen las Ideas en su epistemología. Para el historiador de la filosofía italiano la primera tesis carece de evidencias suficientes para ser sostenida. Sin embargo, dado que Cicerón menciona las Ideas platónicas en relación con la epistemología de Antioco, lo más razonable sería centrarse en este último punto tratando de averiguar qué lugar ocuparían las Ideas en su epistemología.¹⁵⁰

En cualquier caso, como ha recordado Dillon, aunque Antioco tiene presentes las Ideas, no se puede asegurar que adopte una postura realista: las describe como Platón lo hace, pero no es probable que las considerase como entidades con una existencia objetiva o, al menos, tal punto no puede ser confirmado con seguridad. Dillon entiende que las apelaciones de Antioco a la memoria harían referencia, no a la anamnesis platónica, sino más bien a procesos mentales por los cuales se forman conceptos. De hecho, el académico británico considera el *Orator* plenamente deudor de las tesis de Antioco. Con todo, resulta imposible afirmar que Antioco fuera el primero en utilizar las Ideas como pensamientos de la divinidad ni que estas no actúen en su filosofía como una suerte de referentes para la comprensión de la realidad.¹⁵¹ Si esto fuera así, la recepción de la teoría de las Ideas por parte de la Academia Nueva sería el campo más fructífero para observar la prolífica conjunción entre tesis platónicas, aristotélicas y estoicas. Si en Antioco las Ideas son contenidos mentales a los que se llega por abstracción, los *lógoi spermatikoi* de los estoicos serían para él las Ideas del *lógos* general en su aspecto objetivo y trascendente. Pero, insisto, nada hay seguro en esta afirmación, pues, como ha señalado Glucker, también podrían constituir únicamente un discurso recurrente que todo el mundo conoce pero que no juega un papel serio o decisivo, sino que ofrece solo cierto colorido al drama.¹⁵²

reducción del peso de las tesis dogmáticas en el conjunto de la obra del fundador de la Academia o en la consideración de la teoría de las Ideas como mera hipótesis de investigación que, despojada de elementos pitagóricos, resulta difícil de demostrar. La actitud platónica en ciertos diálogos, en los que destaca sin duda el *Parménides*, o los apotéticos, acude en apoyo de esta tesis. En cualquier caso, esta perspectiva se va cerrando paulatinamente con la introducción de tesis dogmáticas en la Academia, lo cual posee una relación directa con la apertura de los escolarcas más destacados a la filosofía de la Stoa. El caso de Antioco es a este respecto clarificador y es una de las razones, como se ha comprobado en este trabajo, del rechazo de Cicerón a las tesis de aquel.

150 Cf. Bonazzi 2012, 316.

151 Dillon 1996, 93 califica el *Orator* como «much more original in composition than Cicero's philosophical works».

152 Cf. Glucker 1997, 72.

En la obra de Cicerón hallamos dos menciones a las Ideas platónicas. Una, ya la conocemos, sirve para introducir la noción de orador ideal en *Orat.* 3.9-10. La segunda se realiza en *Tusc.* 1.24.57-8, en referencia a la anamnesis del *Menón*. En este caso, Cicerón no usa ya *idea(s)*, sino *énnoia(i)*, término empleado en la teoría estoica del lenguaje para expresar las imágenes que todos podemos contemplar pero que se hallan en la mente y en el lenguaje sin tener como referencia un objeto real, pues en el mundo no existen los conceptos, sino los objetos concretos.¹⁵³ De manera que, al menos en este último caso, Cicerón recogería la versión estoica de las ideas tal y como las concibe Antioco. La tesis de Dillon resulta convincente, pues en ambos casos el Arpinate se refiere a las ideas como contenidos o imágenes de la mente (*species*), sin que en ningún caso se haga referencia a las Ideas entendidas como objetos trascendentes. Por lo tanto, cuando la teoría de las Ideas regresa con Antioco de Ascalón, no puede garantizarse que estas sean números o trascendentes en sentido estricto, sino que parecen asimilarse a las nociones comunes de los estoicos, aunque la relación entre ambos conceptos fuera distinta en origen. Ese sería precisamente el sentido que adoptarían en Cicerón.¹⁵⁴

Donde el Arpinate se muestra como un platónico estricto es en la concepción de la *mimēsis* o *imitatio* como el vínculo que une las *idéas* - *énnoiai* si atendemos a la versión de las *Tusculanae Disputationes* - y los objetos reales.¹⁵⁵ En efecto, como antes para el filósofo ateniense, para nuestro autor lo que se imita es aquello que *sub oculos ipsa non cadunt*. La imitación es, pues, una operación intelectual que reproduce un contenido ideal, el cual se da en nuestra mente. Los oradores concretos y sus estilos propios nacen y mueren al tiempo que desarrollan durante su vida diversos cambios. En este contexto resulta muy complicado comprender los caracteres que determinan la perfección y, en consecuencia, los rasgos dignos de imitarse y aquellos que no lo son. La experiencia requiere la asistencia de la capacidad reflexiva y solo a través de ella se alcanza el modelo, pues las *ιδέας* (en griego) *semper esse ac ratione et intellegentia contineri*, esto es, a diferencia de las demás cosas (*cetera*), no nacen ni mueren, y están guardadas, contenidas en nuestra razón e inteligencia. Por ello, si delimitamos los caracteres de la *ιδέα* de orador - que todos podemos alcanzar mediante el recuerdo - obtendremos ya un referente digno de ser imitado.

¹⁵³ Cf. Pohlenz 1934, 56.

¹⁵⁴ Cf. Dillon 1996, 47.

¹⁵⁵ La conexión entre el uso de las nociones de *ιδέα* o *έννοια* me lleva a suponer que el uso de la *imitatio* que Cicerón realiza se hallaría igualmente en el ambiente de la Academia Nueva, aunque no es posible afirmarlo con rotundidad, dado que el hecho no se halla atestado en otras fuentes.

En ausencia total de una justificación teórica sobre el uso de las Ideas, considero que no resulta en modo alguno inapropiado señalar que las alusiones atestiguadas son, tanto en *Tusculanae Disputationes* como en *Orator*, una manera de apropiarse de ciertas referencias platónicas útiles para respaldar teóricamente los dos asuntos de mayor calado en esta última obra: la *eloquentia philosophica* y el «estilo mixto». ¹⁵⁶

La cita de las Ideas podría sugerir que Cicerón adopta una postura descriptiva de ese ideal que se encuentra en su mente, abandonado esa suerte de metodología que ha adoptado en sus anteriores escritos y que se basa, como ya se ha indicado, en priorizar la experiencia propia del orador sobre cualquier aspecto de índole teórica. No es así. De hecho, este análisis detallado de los estilos que realiza en *Orator* no se reproduce en las demás obras de oratoria, por lo que hay que circunscribirlo al contexto de una explicación que, como el propio autor reconoce, le ha sido requerida por Bruto, destinatario del escrito. No podemos saber si esa solicitud se produjo o no, pero lo cierto es que se convierte en una coartada muy eficaz, pues viste con el manto de la filosofía de Antioco a un orador concreto al que eleva al rango de modelo, esto es, al rango de digno de imitación. Este orador no es otro que él mismo, pues Cicerón interpreta la imagen ideal que se encuentra en la mente con su propio trabajo como orador:

No hay, en efecto, ningún posible procedimiento de excitar o de apaciguar los ánimos del auditorio que no haya sido ensayado por mí; diría incluso que no haya sido llevado a la perfección por mí, si así lo creyera; y no tendría miedo de ser acusado de arrogancia, si lo que digo es verdad; pero como ya he dicho antes, no es la fuerza de mi talento, sino la violencia de mi sentimiento la que me inflama, hasta el punto de ser incapaz de contenerme a mí mismo.

Nullum enim modo animus audientis aut incitari aut leniri potest, qui modus a me non temptatus sit - dicerem perfectum, si ita iudicarem, nec in veritate crimen arrogantiae pertimescerem; sed, ut supra dixi, nulla me ingeni sed magna vis animi inflammat, ut me ipse non teneam. (Orat. 37.130-38.132)

Todo el proyecto de construcción de un orador perfecto se desvela con una claridad casi obscena en *Orator*. Él es el orador *perfectus* o completo, ya que su dominio de todos los estilos le hace ser único. Él domina el 'estilo mixto' propio de la *eloquentia philosophica*. En definitiva, él se eleva a sí mismo al rango de eso que los filósofos medie-

¹⁵⁶ Parecida opinión sostiene Long 1995, 48 y ss., que considera que el uso de Platón por Cicerón en *Orat.* 3.9-10 se debe únicamente al prestigio del maestro, que es aquí puesto como justificación de un ideal de orador que posee el propio Cicerón y que quiere hacerlo pasar por verdadero para el espíritu.

vales denominarán un «universal concreto» y que en latín podemos denominar *exemplum*.¹⁵⁷ Ahora bien, lo interesante de la propuesta ciceroniana no es tanto la consideración de sí mismo como *ídēa* o *exemplum eloquentiae*, sino la función que cumple este modelo digno de imitación, pues ella determina en último término qué entiende Cicerón por *imitatio*.

De la lectura de estos textos podría pensarse que Cicerón pretende que los jóvenes oradores actúen y sean como él. Si así fuera, no estaríamos comprendiendo qué significa en la propuesta ciceroniana la *imitatio*, pues el modelo no se reproduce automáticamente ni es fruto de una insípida repetición con pequeñas variaciones. Recordemos que en su exposición sobre los tipos de estilo el Arpinate había observado que oradores muy distintos pueden ser grandes en su estilo, pues cada uno adoptará el que más le convenga y lo hará de una manera singular. Aun cuando se reconozca que el mejor orador es aquel que sabe combinar adecuadamente los tres estilos (estilo mixto), no es solo posible sino deseable que esta adecuación se produzca de manera distinta en cada orador. ¿Por qué deseable? Porque en caso contrario estaríamos ante un orador de escuela que repite tópicos de la oratoria, incapaz de despertar en el auditorio la más mínima acción o afición.

El modelo ha de ser un referente que extraiga del propio orador aquellos caracteres que le hacen único. Dicho en otras palabras: el mejor orador es el que, por medio de la imitación de los estilos de oradores excelentes y, en última instancia, del orador *perfectus*, genera las condiciones de posibilidad para que las mejores cualidades de estos sean por él convocadas en cada discurso de manera distinta a como ellos lo hicieron. El orador que aspire a la perfección debe formarse en los *exempla* y no a través de *praecepta*. Si aprendemos a través de casos concretos y reales, y extraemos de ellos lo que para nosotros resulta útil, entonces podemos hacer un uso adecuado de la imitación y no un uso acrítico, que siempre rechazaron los antiguos en general y Cicerón en particular.¹⁵⁸

La complejidad de la exposición del estilo como instrumento para ofrecer la definición del orador *perfectus* reside precisamente en es-

157 En una prueba más de la continuidad de los escritos tradicionalmente denominados de retórica y los filosóficos, Cicerón afirma en *Off.* 1.1.2 esta misma idea: «concediendo a muchos la ciencia de la filosofía, me parece que estoy en la plenitud de mi derecho si me atribuyo lo que es propio del orador, hablar con propiedad, con claridad y con elegancia, ya que tras ese logro he consumido las horas de mi vida» [*Nam philosophandi scientiam concedens multis, quod est oratoris proprium, apte, distincte, ornate dicere, quoniam in eo studio aetatem consumpsi, si id mihi assumo, videor id meo iure quodam modo vindicare*].

158 Para Leeman 1963, 119, opinión que comparto, la formación a través de *exempla* tiene que ver en Cicerón con la concepción de la distinción entre *theoría* y *práxis* desde una perspectiva romana.

ta peculiaridad, que por un lado prescribe la reproducción del modelo y por otro requiere tener en cuenta el propio carácter. De aquí surgen dos formas de afrontar el estilo. La primera consistiría en elaborar una clasificación general de los estilos en la oratoria, como Cicerón ha hecho; la segunda, en cambio, abordaría la cuestión poniendo el foco en los rasgos distintivos del orador que le habilitan para expresar un estilo propio. Dicho estilo, si bien puede ser reconducido a uno de los modelos tematizados en la clasificación general anterior, permitiría en principio multiplicar *ad infinitum* los tipos ideales, pues cada orador es único en su estilo. Esta idea se encuentra ya en *De oratore*.¹⁵⁹

En relación con el estilo, podría decirse que Cicerón distingue dos planos:¹⁶⁰ un primero que propongo denominar Nivel 1 o de los *tipos de estilo*, en el que se aprecian unos modelos generales a los cuales se pueden reconducir los discursos de todos los oradores concretos. Se trata de un nivel de unificación y su operatividad dentro del pensamiento de Cicerón consistiría en reconducir la diversidad a cierta unidad en la estilística oratoria.¹⁶¹ De nuevo, esta unidad es curiosamente triangular: se forma señalando tres núcleos que representan tres estilos. A estos tres vértices se puede añadir un cuarto, que no es sino el triángulo mismo: el orador completo, aquel que sabe combinar los tres estilos o, lo que es igual, quien circula por los tres vértices que dan forma a la figura de la oratoria.

Junto a este nivel, existiría un segundo plano en el que el estilo se presenta como algo específico y se afirma como diversidad que lo hace reconocible aunque no clasificable en una categoría estilística. En este plano, lo interesante no es ya señalar las características que reconducen cada discurso a un estilo determinado, sino precisamente aquellas que lo hacen diferir de otros. Este estilo, al que propongo denominar Nivel 2 o *estilo distintivo*, se caracteriza, frente a los tipos generales de estilo, por definirse desde sus *tam certae res*

159 Cic. *de Orat.* 3.9.34: *quod si in nobis qui adsumus tantae dissimilitudines sunt, tam certae res cuiusque propriae, et in ea varietate fere melius a deteriore facultate magis quam genere perfectum est, quid censetis si omnes qui ubique sunt aut fuerunt oratores amplecti voluerimus? Nonne fore ut quot oratores, totidem paene reperiantur genera dicendi? Ex qua mea disputatione forsitan occurrat illud, si paene innumerabiles sint quasi formae figuraeque dicendi, specie dispares, genere laudabiles, non posse ea quae inter se discrepant eisdem praeceptis atque in una institutione formari. Quod non est ita, diligentissimeque hoc est eis qui instituunt aliquos atque erudiunt videndum quo sua quemque natura maxime ferre videatur. Etenim videmus ex eodem quasi ludo summorum in suo cuiusque genere artificum et magistrorum exisse discipulos dissimiles inter se, atamen laudandos.*

160 La clasificación en dos niveles de análisis del estilo se propone únicamente como herramienta hermenéutica, sin que quepa hallar referencias a la misma en las obras del Arpinate.

161 En este nivel Cicerón apelaría a la idea platónico-aristotélica de que nada puede ser conocido si no se conoce su género y su especie.

cuisque propriae, rasgos que no admiten generalización sin pérdida de su distinción esencial. De manera que en este Nivel 2, el estilo del orador vendría definido por aquellos rasgos (originales de cada orador) que lo hacen único y, por ello mismo, no catalogable en ninguno de los tres estilos del Nivel 1.¹⁶²

Por supuesto que un *estilo distintivo* puede ser reconducido a uno de los tres núcleos estilísticos que conforman los *tipos de estilo*, pero con esta operación se traslada el análisis de tal *estilo distintivo* a un plano distinto. Los *tipos de estilo* operan en el nivel de reconducción y unificación (Nivel 1) que permite al orador encuadrar o canalizar las posibilidades de su *estilo distintivo* (Nivel 2) que la naturaleza ha definido vagamente y que él ha de esforzarse por explorar, pero en esta tarea de desvelamiento lo cualitativamente relevante consiste en conservar y, si cabe, ampliar, lo que en él existe de distinto frente a otros. Tomemos, por ejemplo, a Lisias. Si analizásemos su oratoria desde el Nivel 1, habría que sostener que sus discursos se presentan con unos rasgos claramente sencillos y austeros en cuanto a la expresión, sin florituras innecesarias, por lo que habría que clasificarlo entre los oradores del estilo ático. Se trata de una clasificación escolar, pero útil desde un punto de vista pedagógico. Sin embargo, si lo analizamos bajo el prisma del Nivel 2, debemos preguntarnos qué es lo que hace que Lisias sea distinto de otros oradores aticistas hasta el punto de que haya que reconocer en él, y no en otro, un *exemplum* que debe ser estudiado.

Pues bien: en este contexto, ¿quién puede ser considerado como el orador perfecto? Si hablamos desde un punto de vista abstracto, general, conviene unificar: el mejor orador es el que combina los tres estilos: el orador *perfectus*, cuyo universal concreto es el propio Cicerón. Pero esta explicación resulta insuficiente, pues no permite comprender los matices distintivos que se aprecian en la experiencia y que nos conducen a determinar que dos oradores muy diferentes pueden ser ambos perfectos.

La atención al Nivel 2 o *estilo distintivo* adquiere en este esquema una importancia fundamental, en tanto que, operativamente, es equivalente a la *forma* a la que me he referido anteriormente en relación con el papel de la filosofía en la *eloquentia philosophica*. La diferencia es siempre cuestión de forma o, si se prefiere, del arte combinatoria de los múltiples instrumentos que nos conducen a definir un discurso como una obra terminada, completa y cabal. El orador de escuela, ese que no posee lo que hoy denominaríamos «personali-

162 El esquema, aunque complejo en apariencia, resulta sencillo si se tiene en cuenta la dialéctica reproducción/novedad que conlleva todo ejercicio imitativo. Así, el orador que imita a Demóstenes reproduce ciertos caracteres de la oratoria de este que habilitan su reconocimiento, pero si pretende alcanzar la perfección, sus discursos deberán incorporar cierta originalidad, propia y distintiva.

dad propia» no puede alcanzar la cualidad de orador *perfectus*, pues su discurso es meramente técnico, sin que se pueda apreciar en él los rasgos del Nivel 2 que llevarían al auditorio a designarlo como distinto a algo previamente dado. En consecuencia, sin Nivel 2, sin forma no hay *reconocimiento* del orador con entidad específica, sino el mero ejercicio de una técnica que permite, a lo sumo, su clasificación en un tipo general de estilo (Nivel 1).

El modelo de orador completo que Cicerón describe resulta por ello necesariamente abierto, dado que el Nivel 2, esto es, aquello que permite definir al orador como cabal o *perfectus* es, en cierta medida, indefinible. En tanto que supone una diferencia con respecto al resto de los oradores, sus caracteres no pueden ser tematizados, sino únicamente percibidos como una innovación que se separa de lo habitual y conocido y que a la vez funciona. Apreiciar la perfección en la oratoria consiste, en primer término, en conocer tipos ideales que actúan como guía, pero, sobre todo requiere profundizar en los matices propios del *estilo distintivo* de cada orador con objeto de determinar la perfección en su ámbito. Cicerón lo resume así: «Y en estos oradores ha de advertirse lo siguiente: que pueden ser sumos, aunque entre sí sean desemejantes». ¹⁶³ La determinación del estilo es trasladada por nuestro autor al ámbito de la diferencia y de esta manera se puede defender la excelencia de la diversidad.

La perfección se encuentra abundando en aquellos aspectos que previamente se hallan en cada orador, el cual adquiere grandeza por el hecho de extraer de su potencialidad natural todas las consecuencias, generando un estilo propio y en cierta medida único. Por ello, no existe un orador perfecto, sino oradores perfectos *en su estilo* (*de Orat.* 3.8.29). La deuda platónico-aristotélica de estas palabras parece evidente. ¹⁶⁴ Sin embargo, Cicerón añade rasgos singulares en dos ámbitos: el primero, al que ya he hecho referencia, es el carácter constitutivo de la diferencia en la formación del estilo. El segundo se centra en el proceso por el que se potencia la propia diferencia o, lo que es igual, la propia forma o naturaleza del orador. ¹⁶⁵ Y es

¹⁶³ Cic. *Brut.* 55.204: *atque in his oratoribus illud animadvertendum est, posse esse summos qui inter se sint dissimiles.*

¹⁶⁴ Como puede observarse, el problema del estilo distintivo guarda una estrecha relación con el problema educativo, problema prioritario de la tradición platónico-aristotélica. Para dicha tradición - nos recuerda Donini 2008 - la personalidad del buen ciudadano se hallaría condicionada por la integración e interacción de tres factores: *phýsis* (la naturaleza de cada uno), *éthos* (los hábitos adquiridos durante la juventud en el proceso de formación) y *lógos* (la racionalidad). Es evidente, tanto en el *De oratore* como en el *Orator*, que Cicerón, siguiendo en esto a Sócrates, prioriza la *phýsis* sobre el resto de los factores.

¹⁶⁵ Porque «en su conjunto, la técnica oratoria - o si al menos es un reflejo o tiene parecido a una técnica - tiene la virtud, no de procrear y parir ya del todo hecho algo que en absoluto existe en nuestro interior, sino de hacer viable y vigoroso lo que ya ha

precisamente en este proceso en el que Cicerón sitúa la *imitatio* como el mecanismo básico de aprendizaje.

2.3.3 La *imitatio* como método de adquisición de un estilo propio distintivo

El modelo de orador ciceroniano posee consecuencias pedagógicas evidentes, pues permite la adaptación a cualquier carácter o forma. El trabajo del alumno consistirá únicamente en observarlo con cuidado y tomar de él aquello que pueda ayudar a constituir su estilo propio distintivo. Sin embargo, como el propio Cicerón ha reconocido en *Orator*, no existe en realidad, sino que hay que buscarlo en el elenco de oradores que nos ha precedido, componiendo a partir de ellos *exempla* de cualidades dignas de ser imitadas. Aunque Cicerón se ha propuesto a sí mismo como *exemplum maximum*, no por ello deja de reconocer que es posible alcanzar el estilo distintivo imitando a otros oradores. Por tanto, resulta necesario distinguir entre, por un lado, la manera en que Cicerón concibe el proceso formativo del futuro orador y la importancia que en él adquieren los modelos; y, por otro, el valor que otorga a su orador completo no solo como referente del proceso educativo, sino, en general, como propuesta al servicio de la *res publica*.

En relación con la primera cuestión, esto es, el papel que adquieren los modelos de excelencia en la formación de los oradores, Cicerón se muestra convencido de que una buena educación se debe basar en la imitación y no en el aprendizaje de técnicas oratorias de escuela. Ahora bien, ¿cómo se ha de imitar para alcanzar el objetivo final, que no es otro que desarrollar un estilo propio distintivo? ¿Es imitar reproducir un modelo previo, comportarse como otro lo ha hecho antes que él?

Lo primero de todo es conseguir un buen maestro que sepa indicar al orador aquellos aspectos que le permitirán exteriorizar sus cualidades. A continuación, el maestro deberá dotarle de instrumentos para profundizar en las que se observan aún de forma incipiente. Solo tras la adquisición de cierta formación deberá iniciarse el proceso imitativo. ¿Qué entiende Cicerón por imitación en este contexto? Como ya se ha visto, no es imitación la simple reproducción de uno de los *tipos de estilo* en los que se clasifica la oratoria. Tampoco copiar la forma de expresión de un orador concreto o, por lo menos, copiar aquello que lo hace insuperable. Más bien, imitar consiste en observar a otros oradores y tomar nota de las cualidades que, siendo de estos, pertenecen también al imitador. Así, un orador ex-

sido procreado y surgido dentro de nosotros» [*sed haec ars tota dicendi, sive artis imago quaedam et similitudo est, habet hanc vim, non ut totum aliquid, cuius in ingeniis nostris pars nulla sit, pariat et procreet, verum ut ea, quae sunt orta iam in nobis et procreata, educet atque confirmet*] (*de Orat.* 2.87.356).

perimenta la imitación cuando se ve reflejado en otro orador y ese reflejo extrae de sí algo que hasta ese momento se encontraba oculto. Reproducir el estilo de otro normalmente no ayuda a convertirse en un orador «completo en su estilo» (*perfectus*), sino más bien conduce al fracaso, dado que nunca un orador puede poseer iguales características que, por naturaleza y por experiencia vital, otro posee. En realidad, los oradores *perfecti* en su estilo no son reproducibles ya que, de serlo, no habrían adquirido la perfección distintiva, que es a la que Cicerón busca: una forma que los define y hace que sean ellos y no otra cosa. Ahora bien, sí son imitables, porque su ejemplo ayuda a otros oradores a alcanzar la perfección que se obtiene con el conocimiento y desarrollo de su propia naturaleza.

Un relato del propio Cicerón al comienzo del Libro II de *De inventione rhetorica* servirá para comprender el papel que la imitación ha de adquirir en la formación del orador que pretenda alcanzar la excelencia. En cierta ocasión, los habitantes de Crotona, con objeto de enriquecer el templo de Juno que se encontraba en la ciudad, contrataron por una gran suma de dinero a Zeuxis de Heraclea, que en esos momentos era el pintor más reputado. Entre las pinturas que Zeuxis propuso realizar, se incluía una Helena que pretendía ser expresión del modelo perfecto de belleza. Para la ejecución del trabajo, el famoso pintor solicitó a los crotoniatas que le presentaran las jóvenes más bellas de entre las que allí vivían. Así lo hicieron y reunidos en pública asamblea, le propusieron que entre todas ellas eligiera a la que, conforme a su autorizado criterio, le pareciera más bella. Sin embargo, Zeuxis, no satisfecho con una sola, eligió a cinco, pues consideraba que un único cuerpo joven no podía expresar la totalidad del ideal de belleza. Tras este relato, continúa Cicerón:

De manera parecida, cuando quise escribir un tratado de retórica no me propuse imitar un único modelo al cual debería seguir en todos los detalles, con sus cualidades y defectos, sino que, después de reunir todo lo escrito sobre la materia, cogí de cada autor los preceptos que me parecieron más apropiados, eligiendo así lo más sobresaliente de sus diferentes talentos.

Quod quoniam nobis quoque voluntatis accidit, ut artem dicendi perscriberemus, non unum aliquod proposuimus exemplum, cuius omnes partes, quocumque essent in genere, exprimendae nobis necessarie viderentur; sed omnibus unum in locum coactis scriptoribus, quod quisque commodissime praecipere videbatur, excerpimus et ex variis ingenii excellentissima quaeque libavimus. (Inv. 2.2.4)

La anécdota resulta muy útil para señalar dos de las cualidades que ha de desarrollar el futuro orador y que resultan imprescindibles pa-

ra su proceso formativo.¹⁶⁶ La primera consiste en la capacidad de imitar en cada momento y para cada tipo de discurso los caracteres mejores de entre los mejores oradores que han existido.¹⁶⁷ La imitación es bajo este prisma un instrumento pedagógico al servicio de la asimilación de hábitos adquiridos a través de la repetición que permiten desarrollar los específicos caracteres con los que la naturaleza ha dotado a cada orador «haciendo(los) más vigorosos». De ahí que la cuestión más relevante sea que el alumno imite correctamente, pues de ello dependerá el impulso hacia ese estilo distintivo cuya adquisición nos convierte a su vez en modelos dignos de ser imitados por los oradores futuros.

Como he tratado de mostrar, e insisto de nuevo en ello, la imitación no es, desde luego, la simple reproducción de los tipos de estilo en los que se clasifica la oratoria o aquella forma de expresión que convierte a un orador concreto en excelente. Imitar es extraer de entre los ejemplos de virtudes (*exempla virtutis*), esto es, de entre todos los oradores preexistentes cuyas virtudes insuperables, personificadas en ellos, han sido elevadas a modelo, aquellas que son más aptas para ser desarrolladas por uno mismo en atención a las propias capacidades. Las distintas naturalezas, base de los distintos caracteres, determinan pues la elección de los modelos. He aquí la importancia del elenco de *exempla* que la tradición ofrece y entre los cuales debemos saber escoger. Cicerón recomienda a los alumnos de retórica *primum vigilet necesse est in deligendo*, esto es, prestar en primer término atención a quién se elige. Una vez elegido el *exemplum* a imitar, continúa el Arpinate, conviene *in eo quae maxime excellent, ea diligentissime persequatur*, perseguir con todo cuidado las cualidades más excelentes del mismo (*de Orat.* 2.22.92). Por lo tanto, el imitador que se sirve de *exempla*, bien en su proceso educativo, bien en el momento de realizar sus propias producciones, pone en juego su propia valía, tanto en la selección de los que ha de seguir, pues han de ser *exempla* que convengan a su propio carácter, como en la

166 Pero no solo formativo. Además de expresar un punto de vista acerca de lo que el Arpinate entiende que debe ser el *officium* de la *imitatio*, tendría funciones ulteriores. En concreto, Dugan 2013, 29 lo interpreta en clave identitaria. Cicerón se presentaría a sí mismo como crítico literario de la retórica griega de la misma manera que Zeuxis examinaría las cualidades de las cinco jóvenes crotonas. Así, de forma implícita, estaría feminizando la retórica griega tradicional con la intención de no desvelar su fascinación por la cultura y a retórica griegas. Lévy 2012c considera, sin embargo, que el relato no permite defender una retórica de la imitación en Cicerón en *De inventione*, pues no hay en esta obra un desarrollo del concepto. Esto no se producirá hasta el *De oratore*.

167 Para Fantham 2004, 99-100, la diferencia entre la propuesta de Isócrates y la de Cicerón a este respecto es que el primero se presenta a sí mismo como un modelo de maestro de retórica, mientras que el segundo presenta modelos que representan diversas opciones retóricas, pero con idéntico valor. Habría que añadir al apunte de Fantham que dichas opciones retóricas reflejarían diversas cualidades de la *eloquentia philosophica* que Cicerón patrocina y de la que se presenta como supremo modelo.

detección de las cualidades excelentes que desea recibir de ellos. En consecuencia, antes de iniciar el proceso de imitación, ha de conocer muy bien su propia naturaleza y las cualidades que esta le ha otorgado. En concreto, ha de ser consciente de que dichas cualidades actúan como base sobre la cual se construye el edificio de su futura elocuencia y de que constituyen su propio límite. Cicerón insiste en este punto: la imitación de los mejores oradores tiene la función de hacer del imitador el mejor en su propio estilo, no en el de los que le precedieron. De ahí que conocerse a sí mismo sea una condición necesaria para seleccionar los *exempla virtutis* a imitar.¹⁶⁸

La importancia de la imitación se hace evidente ya en *De oratore* y culmina con la referencia explícita a la idea de orador ideal en el *Orator*. En el *Brutus*, Cicerón introduce un matiz interesante que nos permitirá abordar la importancia de la construcción del orador completo que se ha tratado de definir en este capítulo. Como ha señalado Dugan, el fenómeno de la imitación se presenta en esta última obra generalmente como una dinámica que tiene lugar entre oradores que han tenido una relación directa entre ellos.¹⁶⁹ Esto no significa sin embargo que los textos y, más concretamente, los discursos de los oradores del pasado no jueguen también un papel importante en el proceso imitativo. En otros pasajes del *Brutus* hallamos varios ejemplos de discursos escritos que Cicerón trae a colación como modelos dignos de ser imitados.¹⁷⁰ Pero es evidente que la ventaja del *exemplum* directo es que se nutre de una vivencia personal que se incorpora a la experiencia; su problema fundamental es que todo *exemplum* directo resulta limitado en el tiempo, pues los seres humanos desaparecen y sus actos se olvidan.¹⁷¹ Cicerón es consciente de esta dificultad, imposible de suplir con la representación dramática - otro tipo de *imitatio*, como ya sabemos - de algunos oradores excelentes dialogando en su finca de Túsculo, aunque esta consiga recrear magistralmente una vivencia concreta. De lo que se trata es de entablar una relación que, si no puede surgir con el trato personal, pueda llevarse a cabo compartiendo vivencias similares, pues en las sucesivas generaciones de humanos, dichas experiencias, aun las más personales, tienden a repetirse.

Frente a la educación que proporcionan las escuelas de retórica y filosofía griegas, la formación a través de *exempla* tiene que ver

168 Recoge así Cicerón una idea que ya encontramos en *Eth. Nic.* 1106b5-7. Sobre el papel de los *exempla virtutis* en la literatura romana, véase Litchfield 1914.

169 Cf. Dugan 2005, 201.

170 Sirvan de ejemplo *Brut.* 44.164 o bien *Brut.* 87.298, donde se resalta el valor de los discursos de Catón y Craso como modelos.

171 De nuevo, un tema platónico que nos remite directamente a *Fedro*, que el Arpinate conocía muy bien.

en Cicerón con la concepción de la distinción entre *theoría* y *práxis* desde una perspectiva romana. Si se aprende a través de casos concretos y reales y de ellos se extrae lo que para el futuro orador resulta útil, entonces puede hacerse un uso adecuado de la imitación, y no un uso acrítico.¹⁷²

172 Encontramos esta idea también en *Rhetorica ad Herennium*, que no por casualidad fue considerada durante varios siglos una obra del Arpinate. Hablando de las cualidades del orador, la invención, disposición, estilo, memoria y representación, se refiere a la imitación como uno de los tres medios para conseguir la perfección, junto con la teoría y el ejercicio: «La imitación nos estimula mediante el estudio atento a alcanzar la efectividad de otros oradores» [*imitatio est qua impellimur, cum diligenti ratione, ut aliquorum similes in dicendo, valeamus esse*] (*Rhet. Her.* 1.2.3). Refiriéndose al ejemplo como una de las formas de lograr el ornato del discurso, sostiene: «Puesto que el ornato se consigue mediante símiles, ejemplos, amplificaciones, precedentes judiciales y todos los otros medios que sirven para amplificar y enriquecer la argumentación, consideremos los defectos que se dan en estos casos» [...] «Un ejemplo es defectuoso si es falso y puede refutarse, o si es deshonesto y por tanto no debe imitarse, o presenta implicaciones mayores o menores de lo que exige el caso» [*quoniam exornatio constat ex similibus et exemplis et amplificationibus et rebus iudicatis et ceteris rebus quae pertinente ad exaugendam et conlocupletandam argumentationem, quae sint his rebus vitia consideremus [...] exemplum vitiosum est si aut falsum est, ut reprehendatur, aut improbum, ut non sit imitandum, aut maius aut minus quam res postulat*] (*Rhet. Her.* 2.29.46). Y más adelante: «El ejemplo consiste en citar un hecho o una frase del pasado mencionando explícitamente a su autor. Se utiliza por los mismos motivos que la comparación. Da más brillo a la idea cuando solo se utiliza para embellecer. Las hace más inteligibles cuando aclara lo que estaba oscuro y más creíbles al hacerlas más verosímiles. Las pone ante los ojos cuando expresa todos los detalles con tanta nitidez que se podría, por así decir, tocarlas con las manos» [*exemplum est alicuius facti aut dicti praeteriti cum certi auctoris nomine propositio. Id sumitur isdem de causis quibus similitudo. Rem ornatiorem facit cum nullius rei nisi dignitatis causa sumitur; apertioem, cum id quod sit obscuris magis veri similem facit; ante oculos ponit, cum exprimit Omnia perspicue ut res prope dicam manu temptari possit*] (*Rhet. Her.* 4.49.62).

