

# Retórica y trascendencia de la palabra pública: la actualidad del *De oratore*

Gilbert Laroche

## Resumen

¿Por qué es importante leer a Cicerón de nuevo? Tal vez para comprender a través de él cómo a nuestro tiempo le falta una gran retórica que muestre el camino hacia el sentido común como lo hizo en la Antigüedad. En nuestros días, el declive de la idea de excelencia en la esfera pública, de la responsabilidad en la práctica de la libertad y de la universalidad en la palabra política hacen que Cicerón sea útil y pertinente. Además, se dibuja una imagen contrastada en la que aparece el tono sofisticado de hoy. Invasión de signos y ausencia de sentido, proliferación de la ética y eclipse de la moral; en una palabra, la retórica de hoy, si bien omnipresente (valga la publicidad) no trae nada tras de sí. El objetivo de este artículo es mostrar que Cicerón fue consciente de este callejón sin salida. Primero, mostrar que la verdadera forma de los diálogos en los tres libros *De oratore* están contruidos con la intención de afirmar enérgicamente que la retórica no versa sobre lindas palabras, sino sobre un potente sentido común. Después, la interpretación concluye con la idea de que la retórica tiene como tema principal el de la libertad y el de la responsabilidad en el espacio público.

## Abstract

Why is it still relevant to read Cicero once more? Perhaps, at the end, to better understand, through him, what misses to our time so that a great rethoric could pave the way to common sens as it did in Antiquity. Nowadays, it is the decline of the idea of excellence in public sphere, of responsibility in the practice of freedom and of universality in the political word that makes Cicero's *oratorii libri* useful, even necessary. Furthermore, a contrasted picture takes shape in which clearly appear the sophisticated tone of our epoch. Invasion of signs and the absence of finality, proliferation of ethics and eclipse of morals, in short, rhetoric of today, however omnipresent (cf. Publicity) does not carry on anything beyond itself. The objective of this paper is to demonstrate that Cicero was conscious of this dead end. At first, I show that the very form of dialogues in the three books of *De oratore* are built on the intention to strongly affirm that rethoric is, ultimately, not about nice words, but about a powerful common sense. Then, the interpretation ends up supporting the idea that rethoric carries the burden of freedom as well as of responsibility in the public space.

La vocación de la palabra pública está, en Cicerón, vinculada toda ella a una elevada exigencia de libertad que él asocia al espíritu republicano. Y su excelencia radica en el compromiso que lleva consigo, en el ideal que trata de propiciar; mejor aún, en la devoción a la vida en común que inspira. Nada puede tenerse como digno de la elocuencia si el hablar no significa, en primer lugar y ante todo, un ponerse al servicio del otro y un perseguir unos objetivos que sobrepasan infinitamente incluso al orador mismo. El sueño de Escipión, al final del *De republica*, ¿no está ya anunciando la inmortalidad de quien se ha servido de su libertad como dedicación y entrega de su vida a los intereses de la ciudad? Pero nadie ha llegado a criticar tal culto pagano a los asuntos públicos como un san Agustín, que en su *Civitas Dei* reprocha a Cicerón su sacralización de lo profano y la excitación de las pasiones frente a las «cosas del pueblo»<sup>1</sup>.

Cierto que el espíritu republicano ennoblece la libertad y que, por su parte, el uso mismo de la libertad mediante la retórica debe permitir fijar claramente el elevado sentido de dicha retórica. Porque en un mundo sin trascendencia no es posible la persuasión. Sin embargo, se trata claramente de una extraña y singular república que ni de hecho pertenece al pueblo ni le corresponde por derecho. La significación que aquí propone Cicerón no deja de ser curiosa, cuando no paradójica, para un lector del siglo XXI, incluso para un san Agustín, tal vez uno de los mayores críticos que haya tenido hasta hoy el *De republica*.

Cierto que, por una parte, son algo inherente al pensamiento del Arpinate sus llamadas a la libertad: por ejemplo, su rechazo del poder absoluto (*Philippicae*), su clara defensa de las colonias frente al imperio (*In Verrem*), su repudio de las conspiraciones contra el Estado (*In Catilinam*), su promoción de las instituciones civiles (*Pro Murena*), su respeto a la ley (*De legibus*), la superioridad del interés público (*De signis*), etc. Cicerón se pone también de parte de los ciudadanos ordinarios (*populares*). Y no hay más que un camino para la salvaguarda del ejercicio de la libertad: que la violencia ceda su puesto a la persuasión y las armas se la cedan a la toga: «*Cedant arma togae, concedat laurea linguae*»<sup>2</sup>.

Mas, por otra parte, su noción de *virtus* vincula el espíritu republicano a un esfuerzo por superarse: la distinguida urbanidad de los

---

<sup>1</sup> SAN AGUSTÍN: *Civitas Dei*, II, XXI-XXII.

<sup>2</sup> CICERÓN: *De officiis*, I, 22, 77. «Que las armas se dobleguen ante la toga y los laureles ante la elocuencia». Y él mismo escribió también que la violencia es propia de bestias y la persuasión, propia del hombre, *De officiis*, I, II, 34.

*optimates* viene siempre a situarse en la vertical de la multitud, como si las dotes y cualidades de las élites sirviesen de correctivo en la instrucción de los derechos. En efecto, la virtud debe crear autoridad, y solamente los más fuertes saben alcanzar esa meta. Tal valoración del mérito da la impresión de anularse o al menos de restringir la universal participación en los «asuntos del pueblo». Con lo que se termina por hacer creer que el dominio del más fuerte radica en el interés por el más débil. En una palabra, parece esbozarse e incluso acentuarse una ambivalencia entre libertad y virtud, entre razón y participación, entre el peso de un pequeño número y el de un gran número. He aquí cómo le replica un incisivo san Agustín: «Esta república no existe, ya que no se funda ni en un “consensus de derecho” ni en una “ciudad de intereses”».<sup>3</sup> Plutarco dice que esa capacidad de juego en dos campos diferentes, a veces contradictorios, se parece al recorrido mismo de Cicerón en el *cursum honorum*: desde que él se dedicara a la «abogacía» —dice exactamente— su deseo de gloria y su ascenso en dignidad le han llevado frecuentemente incluso a «hacerle olvidar el deber de un hombre de bien»<sup>4</sup>. Una promoción de la justicia, sí, pero las más de las veces para defender, con ocasión de alguna contienda, a un estafador o para declarar inocente a un homicida (*Pro Flacco*) o (*Pro Milone*).

¿Cómo confiar, pues, en la retórica para manifestar la libertad y para realzar el reto del espíritu republicano? Polibio decía ser «la cohesión de las sociedades humanas» la que funda y promueve el reconocimiento de la *dignitas*<sup>5</sup>: ¿no es motivo de preocupación un constatar que la capacidad persuasiva del gran número constituye el medio más determinante? Cuando los oídos del pueblo solamente son la «flauta del orador»<sup>6</sup>, ¿puede ser efectivo el discernimiento por medio de la elocuencia? La elocuencia, este «tirano tan poderoso» del que habla Gorgias en su *Elogio de Elena*<sup>7</sup>, ¿no es una forma de anti-

<sup>3</sup> SAN AGUSTÍN: *ob.cit.*, II, XXI. Sobre la incapacidad, por parte del gran número, de suscitar la razón, sigue siendo Platón, por la voz de Sócrates, el principal representante de esta idea; cf. *Critón*, 44 a.

<sup>4</sup> PLUTARCO: *Vida de Cicerón*, VI y XXX. Tácito comparte esta misma opinión de Cicerón al calificarle de «envidioso, celoso y sujeto a los demás defectos de la debilidad humana»; *Diálogo de oradores*, XXV, 6.

<sup>5</sup> POLIBIO: *Historia*, VI, 14, 4-5.

<sup>6</sup> CICERÓN: *Brutus*, LI, 192. Tácito asume esta idea al decir que los antiguos oradores «habían pensado ser el salario de la elocuencia, el renombre y la opinión de la posteridad»; *Anales*, XI, VI, 1.

<sup>7</sup> GORGIAS: *Elogio de Elena*, B, XI, 8.

sociedad, ya que desune<sup>8</sup>, un olvidar el espíritu de la filosofía por el hecho de no distinguir entre el falaz y el verdadero amigo; en una palabra, una distorsión del espíritu republicano en la que se confunde la licencia con la libertad? ¿Cómo tal diabólica treta –el «único error de los griegos»<sup>9</sup>, decía Ernest Renan– puede conciliarse con lo divino?

Con este tema, como fondo de nuestro artículo, intentaré mostrar la actualidad de los *oratorii libri*, sobre todo el de *De oratore*, subrayando que la vocación de la palabra pública se enmarca en la prosecución de la excelencia cuyo último engarce roza ya la trascendencia del ser humano. Más que un mero accidente del lenguaje, el arte del *bene dicendi*, es en Cicerón el núcleo de la *dignitas* y del espíritu republicano. Que sólo se hace del todo patente cuando los puntos de enlace entre la *libertas* y la *virtus* se hacen realidad para conciliar los términos de esta paradoja política. Signo de elevación hacia la *humanitas*, el *ars bene dicendi* encarna un trascenderse a sí mismo en el público servicio: es lo que constituye su elemento más distintivo. Cuando falla este criterio, subraya Petronio, se distorsiona la elocuencia y se vuelve muda. Solamente es auténtico orador el que se compromete y se planta frente al tirano –Antonio, Clodio, César, etc.–; en una palabra, el que defiende unos valores en cualesquiera de las coyunturas republicanas. Y en esta misma línea –al contemplar retrospectivamente la historia de Roma– puntualiza Tácito que con la degradación de la elocuencia desaparece la libertad y, a continuación, la dignidad o prestigio del pueblo. La importancia del arte de la palabra radica en esas consecuencias sobre la vida en común que lleva consigo. En ninguna nación regida por un poder fuerte –escribe el mencionado Tácito– conocemos la elocuencia<sup>10</sup>. En una palabra, la retórica proporciona y facilita la utilización del *consilium publicum*, el instrumento con que dar forma y figura a unos principios comunes.

¿Por qué volver a Cicerón una vez más? Me atrevo a decirlo: para captar a través de él lo que falta a nuestro tiempo para que una

---

<sup>8</sup> La idea de la antisociedad inherente a la retórica se evoca, por Sócrates, en los diálogos platónicos *Protágoras* y *Gorgias*.

<sup>9</sup> E. Renan pronunció esta frase, en 1885, en su discurso de recepción de Ferdinand de Lesseps en la Academia Francesa. La cita Antoine Compagnon «La rhétorique à la fin du XIX siècle (1875-1900)» en *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne 1450-1950* (bajo la dirección de Marc Fumaroli), Paris, PUF, 1999, p. 1215.

<sup>10</sup> TÁCITO: *Diálogo de los oradores*, XL, 3. Cicerón alude al vínculo entre libertad y elocuencia en su *Brutus*, XII, 45.

retórica muestre el camino, como en los Antiguos, y para extraer de tal evocación unas interpelantes consecuencias. En nuestros días, y dentro del ámbito público, es el eclipse de la idea de excelencia, de responsabilidad en el ejercicio de la libertad y de la universalidad en la palabra política, lo que motiva como algo útil e incluso pertinente el retorno a Cicerón. Pierre Grimal sostiene que nada nuevo puede decirse sobre el Arpinate<sup>11</sup>. Y, sin embargo, se dibuja un contrastado cuadro en el que claramente aparece lo que está poniendo en juego la gran sofística de hoy. Invasión de signos y extrapolación de sentido, proliferación de la ética y oscurecimiento de la moral; en una palabra, la retórica de hoy, tan omnipresente –basta ver la publicidad–, no transmite ya nada más allá de sí misma. No permite ya situar sea lo que sea en un alto nivel, por haberse convertido en su propio principio. Carece de todo compromiso a favor de la ciudad o contra el tirano, como si desde ahora sólo se diese elocuencia para neutralizar el *consensus universorum* con unos arreglos o transacciones que, al diluir la cohesión social, no hacen sino incrementar más y más la insignificancia de un punto. Cicerón fue consciente de tal impasse, como lo atestigua la misma forma dialogal del *De oratore*, al revelarse la oratoria como la antinomia de la palabrería, ya que las palabras jamás deben oscurecer ni bloquear el sentido del lenguaje.

### *Conveniencia y aptitud en la palabra*

La puesta en escena del *De oratore* presenta una pedagogía diametralmente opuesta al espíritu republicano. No tiene nada de anodino la forma que se adopta en la estructuración de la obra. Hasta ofrece una fecunda vía para mejor comprender el sentido de la misma. En efecto, es tal su panorama que viene a provocar, de alguna manera, el olvido de la retórica y sus habituales lugares de despliegue, sea la tribuna del senado, el pretorio del pleiteante, peor todavía, la subversiva turba empeñada en conquistarse al orador. Se tropieza, pues, ahí con el tono familiar de una charla en la que los oradores o representantes de la elocuencia parecen notoriamente ausentes, destacando mejor así la *virtuositas*, la *gratuitas*, la *majestas*, la *dignitas*, etc. Utiliza Cicerón un método de radical despojo para retratar a su oponente, como si el efecto de reflejo invertido de la

---

<sup>11</sup> GRIMAL, Pierre: *Cicéron*. Paris, Fayard, 1986, p. 7.

perspectiva viniese a resaltar la comprensión de lo que significa hablar en el contexto de un ámbito público.

La trama del relato se basa en una serie de diálogos tomados, mediante ficción literaria, de los tiempos antiguos. Y se enmarca en el bucólico paisaje del Tusculum, localidad situada a unos veinte kilómetros de Roma, donde se recogían los patricios y los nobles, sobre todo en la época veraniega, rehuyendo el tórrido e insalubre clima de la ciudad<sup>12</sup>. La conversación pone frente a frente a dos ilustres representantes de la elocuencia: Craso y Antonio. Intervienen otros personajes de menor importancia, como Sulpicio, Escévola, Cotta, Cátulo, etc. El encuentro parece salido del *Fedro* de Platón cuando Sócrates, para concretar un paisaje propicio a la conversación, exalta la refrescante sombra del plátano, la suavidad del césped y el apacible clima veraniego<sup>13</sup>. Es, pues, una copia del modelo helénico, con la única diferencia de que Craso reclama la presencia de unos amigos para garantizar el desahogo o la etiqueta.

Una sociedad de amigos atempera y alivia las preocupaciones de la república: *De oratore* está escrito en un momento en que Roma bascula agitada entre las facciones de Clodio y de Milón. Y es una especie de huida en busca de reposo (*otium*), no tanto como sosiego del turbado espíritu de su autor cuanto para mejor disponerle a la reflexión. El círculo de veraneantes anuncia, en el plan narrativo de Cicerón, una libertad de tono y estilo, una renuncia a toda reserva, una efusiva espontaneidad; en una palabra, toda una fiesta de la palabra. La facundia sin igual de los dos héroes tiene, por otra parte, no poco de leyenda: «... son dos hombres que, a mi juicio, más que ilustres oradores, han sido los primeros en llevarse la gloria de la elocuencia a la cumbre a la que en su momento la llevara Grecia»<sup>14</sup>. Se preconiza así la máxima excelencia bien lejos de los artificios de la *urbs* e incluso de los tribunicios efectos del forum.

Pero la discusión asume ya desde el principio un curso imprevisto. Comienza, en efecto, con un diálogo de sordos en el que cada

---

<sup>12</sup> Lugar de verano famoso por su frescor, a 670 metros sobre el nivel del mar, Tusculum se extendía sobre el campo de la actual ciudad de Frascati. Catón, Sulpicio y Cicerón, concretamente, acostumbraban recogerse allí y mantener sus conversaciones filosóficas. Frascati es hoy sobradamente conocida, pero por la calidad de su vino blanco.

<sup>13</sup> PLATÓN: *Fedro*, 230 b y c. En el *Brutus*, VI, 24, Cicerón añade incluso al decorado, además del césped, una estatua de Platón.

<sup>14</sup> CICERÓN: *Brutus*, XXXVI, 138. Declara igualmente en el *De oratore* que tal admiración por Craso y Antonio le viene por la educación de su padre.

uno –Craso y Antonio– expone alternativamente su distinta y, en última instancia, irreductible concepción del arte oratorio. El uno cree que tal arte se debe al trabajo nunca concluido de educación del hombre completo: es, a buen seguro, la perspectiva que hace suya Cicerón para defender su punto de vista. El otro ve más bien en la oratoria una cuestión de natural habilidad enriquecida por la experiencia. Finalmente, cesan los soliloquios; pero se demora la fusión intersubjetiva del intercambio; incluso, no llega a ser nunca plenamente real y verdadera. Es evidente que la simplicidad del momento no fusiona a los héroes. Más que favorecer, amenaza la toma de la palabra. Craso enturbia la fiesta con su crispado tono, al declarar: «Este estilo de conversación me ha desagradado siempre»<sup>15</sup>. Y a Sulpicio, que le confiesa haber incesantemente esperado, desde su «tierna juventud», ver al maestro hablar sobre su arte, le replica con una retrospectiva justificación de su reticencia: «No era, por mi parte, ni iracundia o falta de trato social, ni rechazo a secundar tu noble y laudable celo (...), sino que yo no tengo –te lo juro– ni la más mínima experiencia en estas discusiones, todas estas normas codificadas y transmitidas en fórmulas técnicas no son en absoluto asunto mío»<sup>16</sup>. Tras haber obtenido a la fuerza el asentimiento del orador, entra Cotta en el debate para saber más sobre el particular: no es –dice– obligación ninguna «dejarle partir», como tampoco secuestrarlo hasta verse obligado a hablar, «ya que hemos obtenido el resultado más difícil de lo esperado, como ha sido el de hacer hablar a Craso»<sup>17</sup>.

¡Extraña situación ésta de todo un maestro de la elocuencia, el mayor de los posiblemente imaginables, al que no se consigue hacerle hablar! Y adquiere su punto límite la paradoja cuando Craso deslegitima el interés mismo de la discusión a partir de su misma razón de ser. Critica, en primer lugar, las circunstancias: «Es pura casualidad la que me ha introducido en vuestra conversación»<sup>18</sup>. Y denuncia a continuación el impasse del debate: «¿Hay algo efectivamente más absurdo que hablar sobre la manera de hablar, ya que el hecho mismo de hablar no deja nunca de ser una sandez, a no ser que sea necesario?»<sup>19</sup>. Ni la sombra del plátano ni la superada ten-

---

<sup>15</sup> CICERÓN: *De oratore*, I, 22, 99.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, I, 22, 100.

<sup>18</sup> *Ibid.*, I, 24, 111.

<sup>19</sup> *Ibid.*, I, 24, 112.

sión de la urbe favorecen aquí al orador. ¡Craso está, *lato sensu*, fuera de sí! Se encuentra en la situación de un ilustre combatiente forzado a apearse de su caballo por reconocer que ni siquiera sabe cabalgar... Ya en el segundo día del encuentro se produce una radicalización al declinar o rehusar el *summus orator* la demanda de César, nuevo interlocutor llegado al Tusculum, que le pide comprometerse de nuevo en la conversación. Lamentando el haber hablado el día anterior, confiesa: «¡He sido débil!»<sup>20</sup>. Para rehuir más fácilmente la invitación, se declara «inepto» (*ineptus*) o, si se prefiere, «no apto». Ahora bien, un *ineptus* es aquel cuya palabra dentro de un debate está fuera de contexto. Es alguien que se distingue entre todos por su incapacidad para percibir lo que el hablar quiere decir, o mejor, para comprender al referente en el acto de la palabra. En resumen: es alguien que no discierne —observa Craso— «lo que piden las circunstancias; o, si se quiere, «es un incorrecto y un descomedido»<sup>21</sup>. Ese es el *ineptus*, cuyo atributo, en tal momento, es su falta de inteligencia. Su incapacidad para adentrarse en el lenguaje del otro no dará lugar más que a una multiplicación de *qui pro quos*. ¡Triste destino el de un orador, tanto menos comprensible tras haberse liberado de todo impedimento las condiciones de la palabra! ¡Misericordia de la palabra cuando no busca ella más que hablar de sí misma!

Reveses de la fortuna o deber de reserva, ¿qué atestigua tal ineptitud para la palabra cuya revelación constituye tal vez uno de los más destacados *topoi* del *De oratore*? El espíritu del *convivium* viene a rozar el impasse por el hecho de llegar a desplegarse el acto del *dicere* fuera de su campo de experiencia. Es menester toda una pluralidad de factores para dilucidar las correlaciones que se echan de menos entre la *ratio* y la *oratio*, el *otium* y la *dignitas*, en una palabra, entre la libertad del momento y la virtud republicana. Tales inadecuaciones repercuten negativamente en todos los frentes de la comunicación: en el locutor, en el auditorio, en el contexto, en el mensaje. Veámoslo.

a) Primeramente, en el *locutor*. Un romano, sobre todo si es figura destacada, no pierde de vista su personaje (*persona*=máscara). Sigue representándolo, incluso amistosamente. En el relato ciceroniano de la primera conversación, hay un detalle que viene a contradecirlo: «...

<sup>20</sup> *Ibid.*, II, 4, 15.

<sup>21</sup> *Ibid.*, II, 4, 17.

la jornada nos había recordado las sesiones del Senado; pero la refeción vespertina fue digna del Tusculum»<sup>22</sup>. ¿Consecuencia? Que la charla no se había basado en los códigos propios de una escena pública. La misma forma dialógica –al menos dentro de la cultura romana– pone, además, al orador en una situación anómala. No hay nada que más choque con él que compartir la palabra insertándose en las modalidades de la reciprocidad. Alain Michel dice que la educación, en el imperio, «genera orgullosos»<sup>23</sup>. Todo el que se apresta a pronunciar un discurso debe ser consciente, por una parte, de que da lugar a un acontecimiento y, por otra, de que destaca sobre la multitud. El *Brutus* recuerda que su arte viene a ser una excepción: «No hay en el mundo nada más difícil»<sup>24</sup>. En Craso se echa de menos una elemental altura de tono y estilo, esa soledad de alto nivel donde se da la excelencia o, mejor, donde por una identificación, en su doble sentido, se afirma la común superioridad del locutor y del tema mismo sobre el que se platica. El orador es, por definición, un individualista: «¡Sí! ¿Hay algo más sorprendente que ver, frente a una inmensa multitud, a un hombre dirigiéndose a ella él solo, armado de esa facultad que cada uno ha recibido de la naturaleza y utilizando él solo, o casi solo, las condiciones para hacerlo así?». Y es ilusión forzar el respeto de todos: «¿Qué poder –pregunta Craso– es ese que domeña las pasiones del pueblo, vence los escrúpulos de los jueces y quiebra la firmeza del Senado, como maravilloso efecto de la voz de un solo hombre?»<sup>25</sup>. Cuatro veces se evoca en este pasaje la soledad. Un pasaje que condensa las tres dimensiones de la retórica clásica: el *ethos* merced a la *dignitas* del orador, el *pathos* merced a la emoción en el bien decir, el *logos* merced al espíritu republicano. Si la elocuencia es «el arte dominante»<sup>26</sup>, que da origen a la ciudad y la mantiene unida, tanto en la palabra pública, como en su legítima utilización, debe apuntar a «la salvación de todo el Estado»<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> *Ibid.*, I, 7, 27.

<sup>23</sup> MICHEL, Alain: *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*. Paris, PUF, 1960, p. 24. Sobre el tema de la educación romana, es particularmente notable la obra de Henri I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, Seuil, 1965. Véase también la monumental obra de Paul VEYNE, *L'empire gréco-romain*, Paris, Seuil, 2005.

<sup>24</sup> CICERÓN: *Brutus*, VI, 25.

<sup>25</sup> CICERÓN: *De oratore*, I, 8, 31.

<sup>26</sup> *Ibid.*, I, 8, 30.

<sup>27</sup> *Ibid.*, I, 8, 34. En el *De inventione*, 1, 2, 2-3, explica igualmente Cicerón que la ciudad debe su origen a la elocuencia y la lucidez de un «hombre indiscutiblemente superior y sabio».

Hablar por hablar no delata sino una falta de dignidad y de decoro, un rendirse a la ordinariez (*vulgatus*) de la vida pública y una subestima de su verdadero sentido. En el lenguaje, como realidad la más común y más compartida entre los *homines loqui*, su nobleza raya con lo sublime a través del arte de la oratoria. Lo raro del encuentro susodicho es que se fija allí el precio de la palabra elocuente. Craso recurre a los dos universos negándose a concebir el uno sin el otro: se sirve del más amplio material para enmarcarlo en el arte más reservado. En una palabra, el más democrático de los medios da paso al más aristocrático de los resultados. Así es como se declara él «esclavo del pueblo»<sup>28</sup>, pero a condición de que la *eloquentia popularis* se homologue con la *sapientia*. Ahora bien, salirse de esta dialéctica es aceptar que el «arte dominante» domina a quien lo cultiva. Cicerón no acepta se pueda ser desestimado por razón del lenguaje: el malestar de su héroe nace del sentimiento que experimenta, bajo el plátano, al verse prisionero en un espacio intralingüístico. Recuerda tal impresión la permisividad del sofista Gorgias, para quien el lenguaje no es sino un «tirano» cuyo poderío embriaga y subyuga. Montaigne utilizará idéntica imagen al denunciar la «tiranía» palabarrera<sup>29</sup>. Dominar o ser dominado por el lenguaje: he ahí la diferencia entre Roma y Atenas o, mejor, entre los *oratores* y los *rhetores*. Todo el empeño de Cicerón es una incitación a promover el rechazo de los segundos a favor de los primeros; son éstos los únicos que reconocen en la palabra su *majestas*. Plinio el Antiguo subraya cómo, en la más prestigiosa jerarquía romana, el orador tiene un segundo rango, por muy posterior que sea a los honores militares<sup>30</sup>. En cambio los *rhetores latini* inspiran el desprecio de los griegos, pueblo palabrero y radicalmente insípido, al que dedica el Arpinate sus más caústicos calificativos; un pueblo que se dedica a hablar por hablar: el *Cato Maior* considera tal desatino un signo de senilidad<sup>31</sup>.

b) En segundo lugar, el *auditorio*. La *dignitas* de un gran orador –vamos a decirlo ya– sólo es tal cuando es reconocida. Y el precio

<sup>28</sup> CICERÓN: *De oratore*, I, 52, 225-226.

<sup>29</sup> MONTAIGNE, Michel de: *Essais*, t. III, Paris, Gallimard, 1962, p. 910.

<sup>30</sup> PLINIO: *Historia natural*, VII, 43, 139.

<sup>31</sup> CICERÓN: *Cato Maior de senectute*, XI, 36. En *De oratore*, II, 28, 75, aparece uno de los señalados pasajes contra los griegos, al hablar Cicerón de los «*deliros senes*» (viejos chochos). De igual modo, los *rhetores* designan, en su sentido peyorativo, a los «hábiles» y *oratores*, en el mejor sentido de la palabra, a los «sabios».

del mérito, como decía Polibio, lo paga la multitud. Craso se siente como abandonado en el Tusculum por haber perdido a sus «flautas»: los oídos del pueblo. El orgulloso solamente se brinda al que dispone de un teatro y de un público. En el *Brutus*, señala Cicerón las condiciones laborales del orador: «Quiero que, al enterarse, quien haya de hablar se apresure a llenar los asientos, a que acuda el tribunal al completo, a que se vean obligados los escribas a señalar un puesto o a ceder el suyo, a que el círculo de curiosos reclame el silencio y, finalmente, a que se multipliquen los aplausos y los compactos gritos de admiración»<sup>32</sup>. A la dominación y el orgullo se añade la vanidad. Tácito hace suya la idea con otras palabras, subrayando que, cuando las circunstancias no son las más graves (*gravissima*), la elocuencia «enferma y se desfonda». Y pone freno a la soberbia del orador al subrayar cómo el entusiasmo de la plebe procede efectivamente de la persuasión del pueblo romano de que, por encima del ceremonial, «era su interés lo que realmente estaba en juego»<sup>33</sup>.

No basta, pues, el hablar. Tal acto sólo se abre a una plenitud cuando logra lo que Perelman denominó un «auditorio universal». Así fija Cicerón el destinatario del *ars bene dicendi*: «Al hablar en público, es la aprobación del pueblo lo que yo pretendo. Porque el orador que logra, con su lenguaje, el beneplácito de la multitud es imposible que no obtenga también el beneplácito de los entendidos»<sup>34</sup>. Parecen claras las prioridades: primeramente el pueblo y la élite después. Los habituales efectos del discurso retórico aparecen clasificados por este orden: instruir (*docere*), seducir (*delectare*), mover (*movere*). En la elocuencia sólo interesa la instrucción cuando afecta el saber a las restantes dimensiones del oyente: la admiración (el reconocimiento) y la emoción (las pasiones). No hay persuasión posible sin un *ethos* y un *pathos*. En el *De oratore*, dice Cicerón que «la mayor parte del discurso debe tener como finalidad el conmover»<sup>35</sup>. Y, en el *Brutus*, incluso afirma: «el efecto, por parte del que promueve y anima el juicio, es mucho mayor que el de quien lo instruye»<sup>36</sup>. En sus *Dialogues sur l'éloquence*, subraya Fenelón un detalle al considerar al orador no tanto como alguien fal-

<sup>32</sup> CICERÓN: *Brutus*, LXXXIV, 290.

<sup>33</sup> TÁCITO: *Diálogo de los oradores*. XXXIX, 2,5.

<sup>34</sup> CICERÓN: *Brutus*, XLIX, 184.

<sup>35</sup> CICERÓN: *De oratore*, II, 82, 337, e igualmente 27, 114-115.

<sup>36</sup> CICERÓN: *Brutus*, XXII, 89. Un alegato o informe excesivamente estoico no convence: *De oratore*, I, 53, 230. Además, los estoicos han desvirtuado el arte de hablar persuasivamente: cf. *De oratore*, 32, 113.

to de saber cuanto como alguien que se dirige al hombre completo en la tradición de la *humanitas*, que permite dar lugar a la ambición dentro de la intención: «Digo que el filósofo solamente intenta convencer y que el orador, además de convencer, debe persuadir»<sup>37</sup>. Dicho brevemente: la verdad no atrae si no es por el deseo de la alteridad que la recibe.

c) Y también el *contexto*. El malentendido del Tusculum encierra una lección sobre el lenguaje mismo. La actitud de Craso nos dice, mediante una negativa, que no hay más palabra que la bien enmarcada. Muy anteriormente a los avances de la lingüística moderna y de las teorías cognoscitivas, alegaba ya Cicerón que el discurso solamente se hace a través de unas determinadas imposiciones. La palabra no sigue, sin más, el dictado del ser, como en el *Cratilo* de Platón. Su epistemología de la retórica está más bien fundada en unas «coyunturas de la palabra». Hablar es, pues, adaptarse: tomar en cuenta «el espíritu del lugar», inspirado siempre por las esperanzas del auditorio. Sólo cuando sabe lo que conviene, llega a ser eficaz el orador: «Aun cuando, sin la cosa, no sea nada la palabra, sin embargo, con no poca frecuencia la cosa misma viene aprobada o desaprobada según que se la presente con o sin tal palabra»<sup>38</sup>. Cuando las características del lenguaje son algo así como las de una «cera blanda»<sup>39</sup> que se resiste a su manejo, como se resiste el *ineptus* a la maestría, el reto es entonces cómo valorar las exigencias de una coyuntura coloquial y cómo dar cabida a unos códigos no escritos. Se ha de calcular hasta dónde se puede ir, limitar lo «excesivo» y completar lo «demasiado poco», escribe Cicerón, para que se ajuste el discurso a la sesión o, mejor, a «quien ocupa el asiento»<sup>40</sup>. El arte del bien decir emana, pues, de una sana conveniencia; y es lo conveniente lo que acota la metafísica del orador.

Es en el centro mismo de la tensión dialógica donde se esconde el atentado contra el *decorum*, cuya noción recupera la de conveniencia y viene a recordar ese ideal cuya práctica actitud debe inspirar. Derivada del verbo *decet* y del sustantivo *decens* (decente y decencia), dicha noción remite a la belleza moral, así como a lo

<sup>37</sup> FENELÓN: *Dialogues sur l'éloquence*, en *Oeuvres*, t. I, Paris, Gallimard, 1983, p. 32.

<sup>38</sup> CICERÓN: *De oratore*, XXI, 72. Y añade, igualmente, que «a los oyentes se les ha de tratar con la misma atención que a las palabras o a las ideas» (ib., 71).

<sup>39</sup> CICERÓN: *De oratore*, III, 45, 177.

<sup>40</sup> CICERÓN: *Ibid.*, XXI, 71, 73.

*bonestum*. El *De officiis* la asocia al prudencial uso de la palabra<sup>41</sup>. Trasciende, pues, y se impone a través de toda una infinita variedad de contextos. Lejos de conformarse con la técnica de regla protocolaria, para un romano el *decorum* es tanto una sustancia como una forma. Contrariado, el orador del Tusculum no percibe ya la sustancia en la forma. ¿Para qué hablar cuando la libertad, la cuestión más seria a tratar<sup>42</sup>, no entra ya en el juego? El *decorum* constituye, pues, el único ámbito posible donde se encuentra la *libertad* con la *virtud*. Y es que el arte de la oratoria se define enteramente como una función salvífica: su horizonte de ejercicio es preservar los valores republicanos, defenderlos cuando basculan hacia la tiranía. Cicerón recurre claramente aquí a un argumento de los sofistas: en el *Gorgias*, sostiene Calicles que la elocuencia salva<sup>43</sup>. Pero la elocuencia no es simple efecto del lenguaje; es un deber (*officium*), ligado a las exigencias de la ciudadanía modélica, un elemento con el que debe contar siempre el orador. Y las *Tusculanae disputationes* afirman que la plenitud del alma se relaciona con el deber plenamente cumplido<sup>44</sup>.

En el comienzo de su *República*, dice Platón que hay que saber leer la «letra pequeña» dentro de la «letra grande»<sup>45</sup>. Y Aristóteles, en su *Retórica*, llega a afirmar que las leyes no escritas prevalecen sobre las escritas<sup>46</sup>. Cicerón insiste, a su vez, sobre el papel correspondiente al ámbito de la palabra en su relación con la aludida noción de *decorum*. Ahora bien, tal noción aparece claramente dependiente del estoicismo y de su férrea ley. Es tal noción la que permite expresar esa armonía entre *ratio* y *oratio*, entre voluntad y contingencia. Dos son los corolarios que, bajo este aspecto, se siguen de tal ecuación: lo *relativo* de toda coyuntura coloquial y el carácter *práctico* de su aplicación.

Ciertamente: que la atención a lo conveniente (*decere*) marque la diferencia entre el orador y el retórico se debe a que el saber del que procede no puede aprenderse de una vez por todas. Erasmo se sublevaba, en sus *Ciceronianas*, al ver a los predicadores de su tiempo aspirando a ser una mimética copia del orador romano, sin tener en cuenta la situación: «¿Vamos nosotros, cristianos, a hablar a

---

<sup>41</sup> CICERÓN: *De officiis*, I, XXVII, 94.

<sup>42</sup> CICERÓN: *De oratore*, I, 40, 183.

<sup>43</sup> PLATÓN: *Gorgias*, 511 b y c.

<sup>44</sup> CICERÓN: *Tusculanae disputationes*, XXIII, 54-55. Tal preocupación es igualmente transversal al *De officiis*.

<sup>45</sup> PLATÓN: *República*, II, 368 d-369 a.

<sup>46</sup> ARISTÓTELES: *Retórica*, 1375 a, 15-17.

los cristianos como hablara el pagano Cicerón a los paganos?»<sup>47</sup>. Aparece así la relatividad como una especie de teorema en el arte de la elocuencia; incluso cuando va ligada su interpretación a una referencia a la naturaleza, ese universal concreto e intangible. En cuanto a la dimensión *práctica*, nada prevalece sobre ella: «En efecto, toda la cualidad de la virtud se cifra en la acción»<sup>48</sup>, afirma el *De officiis*. Y la acción trasciende todos los preceptos de la filosofía. El orador del que habla Cicerón aparece, así, a la vez como un visionario del probabilismo (trabaja sobre la opinión probable) y como un virtuoso excepcional (se adapta hasta el infinito). He ahí las dos dimensiones que hacen de él un as de la casuística, de la que procede, a fin de cuentas, todo el estoicismo.

d) Finalmente, el *mensaje*. Al girar la palabra sobre sí misma, ¿de qué está hablando exactamente? El resultado se roza entonces con el espíritu de sistema, que se caracteriza por su esperanza de poder encerrar la elocuencia dentro de unas normas. «No hay conocimiento que no pueda reducirse a sistema cuando se limita uno a saber al detalle su materia»<sup>49</sup>. Todo el interés de Cicerón se centra en ese debate de los maestros de la escolástica con su tendencia a hacer creer que unas bien presentadas fórmulas llevan a una sobresaliente elocuencia. Pero pretender codificar los métodos de la palabra –dice él– constituye toda una ofensa a la integridad de lo real: el lenguaje no es jamás susceptible de sujeción a técnicas cuya maquinal aplicación garantice a quien posee tal saber una clarividencia sobre el significado. El orador es, más bien, el que emite un sólido mensaje en el que, más que el alineamiento de las palabras, es el compromiso con su pensamiento lo que se impone. Basta –dice Cicerón– escuchar a la tribuna o a un senado, para «distinguir inmediatamente si se ha limitado al mecánico entrenamiento de la declamación de escuela o si se ha servido de la elocuencia con el sólido bagaje de una amplia cultura general»<sup>50</sup>. Ese es el desafío de la práctica del *bene dicendi*: la educación.

Solamente cuando llega a hacerse olvidar es auténtica la elocuencia. Pascal sintoniza con Cicerón, sin añadirle nada: «La verdadera elocuencia se ríe de la elocuencia»<sup>51</sup>. En Roma, cuanto menos deja

---

<sup>47</sup> ERASMO: *Dialogus ciceronianus*, en *Érasme*, Paris, R. Laffont, 1992, p. 433.

<sup>48</sup> CICERÓN: *De officiis*, I, VI, 19.

<sup>49</sup> CICERÓN: *De oratore*, I, 41, 186.

<sup>50</sup> *Ibid.*, I, 16, 72; e igualmente 12, 50; 5, 19.

<sup>51</sup> PASCAL: *Pensamientos*, 24.

ver su arte el orador, más escuchado es y muestra mejor no deber nada a Grecia y más crédito se le otorga<sup>52</sup>. En una palabra, la persuasión encubre menos por engaño que por pretender iluminar las dimensiones más fundamentales: la regla queda en un segundo plano, para que predominen la educación y la cultura. El razonamiento ciceroniano está fundado en una lamentación: en que los maestros de la elocuencia reducen su enseñanza a lo material de un conocimiento pericial, técnico o práctico. En el Tusculum, Craso se ve forzado a desvelar su juego: ¡es la expresión de las artimañas del diablo! Montaigne se gloriaba de que su hijo no frecuentase en absoluto las «escuelas de la palabrería»<sup>53</sup>.

La insistencia de los *oratorii libri* sobre el contenido del mensaje sigue siendo de suma actualidad. En efecto, en nuestros días, el modo de proceder y de actuar ha introducido en el ámbito público una cierta tiranía de lo funcional, que sólo cuenta con la observancia de unas normas. Y tiende a suplantar el discurso filosófico y a reducir *ad minima* las exigencias del compromiso republicano en nombre de una práctica eficacia que garantizaría la preponderancia de las formas. Con lo que viene a prevalecer definitivamente el triunfo del signo sobre el sentido: la caída sin fin del uno en la inmanencia de su despliegue y la indiferencia frente al otro, en la convicción de garantizar así mejor un balance equitativo en la pluralidad de culturas. He aquí unas palabras de Merleau-Ponty: «Es, sí, lógico condenar el formalismo; pero habitualmente se olvida que la razón no es por estimar excesivamente la forma, sino por estimarla tan poco que se la priva de sentido»<sup>54</sup>. Tal despreocupación por el sentido es el espíritu de sistema en el que prevalece una referencial circularidad y, de rechazo, una palabra atrapada en sus propias redes. El esfuerzo de Cicerón no consiste en enseñar —a diferencia de Quintiliano— que el arte de la oratoria representa más que una *dispositio*, y que participa plenamente de la *inventio* (el sentido mismo). El *artificium* (las reglas) debe ceder el paso al *ingenium* (el genio) en la elocuencia, a la creatividad más que a la imitación. Y no es inútil, no, evocar esta pedagogía, ya que solamente ella permite percatarse del peso y la trascendencia de la retórica al evocar a su antípoda: la palabrería, la indiferencia ante lo concreto y, en una palabra, frente a toda esa proliferación de signos desprovistos de toda referencia bien puntual y definida.

---

<sup>52</sup> CICERÓN: *De oratore*, II, XXXV, 153.

<sup>53</sup> MONTAIGNE: *o.cit.*, p. 905.

<sup>54</sup> MERLEAU-PONTY: *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 96.

*Palabrería y retórica, como radical antinomia*

En Atenas, el desafío consiste en hacer callar al orador. En Roma es hacerle hablar. El ámbito privado favorece, sí, por un lado, el debate; pero lo desfavorece, por otro. Evidentemente, el árbol de la palabra no cubre con su sombra una recuperación idéntica a la de una cultura por otra cultura. Solamente una superficial mirada ocultaría las diferencias entre Platón y Cicerón. Ahora bien, el llevarlo a la escena brinda una clave de lectura –decimos– para la interpretación de Cicerón, ciertamente, pero no menos para apreciar lo que le distingue del filósofo griego. El Arpinate se vale de todo<sup>55</sup>, pero no lo imita tanto como se ha creído. Se trate de un Pireo o de un Tusculum, la figura principal del relato ocupa, en cada caso, una función irreductible. Platón presenta a un Sócrates que, por verdadera o falsa humildad, se coloca efectivamente en la periferia desde el punto central del interés. Asumiendo él la situación del ignorante, interroga. Ocupa el lugar del asombro, es decir, el de las cuestiones. Dicho brevemente: ¡es un Persa en París! Es la duda su mejor aliado, y jamás llega a resolver por completo un discurso final: «Todo esto se proseguirá mañana», parecen sugerir siempre los extenuados protagonistas.

*Ob tempora, ob mores!*: en Roma, el maestro está en el centro, como la metrópoli en el imperio. Y es la mediocridad la que se dirige a la gloria al postular la insignificancia, el marginal interés de la cuestión, sobre la esperada respuesta. El discípulo pregunta, el sabio responde. Los autoproclamados ignorantes Sulpicio y Cotta no hablan más que para reconocer la superioridad de quien se brinda a resolver los enigmas. El maestro fija ya por adelantado, en cada turno, el deseado cese de su tiempo de la palabra, como para liberarse de una carga que le pesa: no se hablará ya más sobre el tema, insinúa insistentemente. Al iniciarse la segunda conversación, Craso rechaza la curiosidad de quienes desearían profundizar la cuestión. Peor aún, lamenta no haberse llevado a un griego como ayudante para darle el turno en la conversación entre los palabreros<sup>56</sup>. Cuando el diálogo, en su configuración, recobra una estrategia hu-

---

<sup>55</sup> Reconociendo «el gran esfuerzo» de Cicerón, Grimal termina rechazándole, en la misma frase, originalidad filosófica, ya que no hace más que repetir «lo que los filósofos de escuela habían elaborado e incansablemente repetido, con alguna que otra variante de tiempo en tiempo», *ob. cit.*, p. 444. E. Renan emitía idéntico juicio sobre Cicerón, *Histoire des origines du christianisme*, Paris, Laffont, 1995, t. I, p. 472.

<sup>56</sup> CICERÓN: *De oratore*, I, 22, 104.

manizadora de la disputa, no queda marcado ya ni por su viveza, ni por la fluidez de los interlocutores, sino más bien por las prácticas y concretas implicaciones de un aprendizaje.

Sin embargo, no pasa de un punto *A* a otro punto *B* sin mutuos enriquecimientos y sin sus significativas flexibilidades. Cicerón opta por un escenario en el que la elocuencia adopta, en una primera aproximación, un tono imperial, un aire ostentoso, que muestra su cariz humorístico, cuando no la supuesta superioridad de un *optimate* frente a unos *populares*. Sea una proyección autobiográfica o una artimaña propia de la ficción, en sus *Causeries* se atreve Sainte-Beuve a decir de él haber sido «el único genio que el pueblo romano ha tenido como verdaderamente igual a su imperio»<sup>57</sup>. Sólo que, a la inversa de la trayectoria unilateral del sentido en el imperio –de la metrópoli a las colonias, al estilo del sabio hacia los ignorantes–, la presentación de los diálogos es toda una muestra de la real apertura de cada uno a los argumentos del otro, de tal manera que se explicitan matices, se aceptan enmiendas y se hacen concesiones como para recordar, finalmente, la primacía de la discusión, incluso de la persuasión en todo<sup>58</sup>. Craso y Antonio reconocen la legitimidad del punto de vista del otro y reorientan en cada caso su respectiva argumentación para atenuar el rigor de la controversia, así como para señalar el crédito que, en el intercambio, merece cada uno.

En efecto, la estructura misma del *De oratore* inserta el dispositivo y proceso de la argumentación dentro de un contexto que se va explicitando sin cesar a igual distancia de toda altanera certidumbre y de todo relativismo. Incluso cuando el servilismo de unos discípulos pretende poner a Craso sobre el pedestal –Cotta se equipara a un «niño» y declara su «sonrojo» ante tan eminente personaje<sup>59</sup>–, siguen los interlocutores con su método de investigación no dogmática y marcada por el principio de contradicción. Como defensa frente a las falaces seguridades sobre una última realidad, el auténtico orador –subraya Cicerón– es el que se muestra, sobre cada punto, capaz de sostener el «pro» y el «contra» y, de rechazo, todo razonamiento lineal<sup>60</sup>. En sus

---

<sup>57</sup> SAINTE-BEUVE, Ch.A.: *Pline le naturaliste*, 22 avril 1850, en *Causeries du lundi*, Paris, Garnier Freres, 1926- 1947, t. II, p. 55.

<sup>58</sup> MENDELSON, Michael: «Everything Must Be Argued: Rhetorical Theory and Pedagogical Practice in Cicero's *De oratore*», en *Journal of Education*, vol. 179, n. 1, 1997, pp. 15-47. Véase, por ejemplo, las concesiones de Craso a Escévola, en *De oratore*, I, 12, 54; 13, 55; 13, 56.

<sup>59</sup> CICERÓN: *De oratore*, I, 35, 163.

<sup>60</sup> *Ibid.*, III, 21, 80; cf. *De officiis*, II, 2, 8.

*Tusculanae disputationes*, llega incluso a utilizar el método socrático para descubrir lo probable; y, si se adhiere al criterio opuesto, es solamente para urgir un esclarecimiento de la conversación y provocar una representación de lo probable<sup>61</sup>. Con lo que nunca se dará así lugar a una certeza de carácter metafísico.

Tal presentación de unos opositores en un debate corresponde a la dialéctica, cuyo enmarque en el núcleo mismo de la retórica apunta a significar que el horizonte de toda argumentación sigue caracterizado por una pluralidad de posibles opciones, así como por un alternativo entendimiento en todas las situaciones. Y aquí es precisamente donde el estatuto de la retórica ciceroniana depende ante todo y sobre todo de una formidable capacidad de descentramiento de sí misma y de adaptación a los valores del otro. Ahora bien, salir de sí para asumir la posición del *advocatus diaboli* y para defender alternativamente las diferentes tesis, incluso la que regula el juicio, ese es el secreto del método de Antonio: «Apoyo la causa de la parte contraria a fin de (habla de su cliente) forzarle a defender la suya y de clarificar una por una las reflexiones que su caso le sugiera. Tras él haberme abandonado, yo desempeño por mi parte tres papeles diferentes y, con la más absoluta imparcialidad, asumo sinceramente el lugar del defensor, del adversario y del juez»<sup>62</sup>. *De oratore* comporta, bajo este aspecto, dos implicaciones: en primer lugar, la capacidad de hablar *in utramque partem* o por uno y otro lado constituye un momento sofístico, quedando el locutor, al menos virtualmente, disponible para asumir no importa qué punto de vista en el debate; en segundo lugar, la solución de dicho debate, cuando se prescinde de toda verdad última, queda reducido a una simple escala humana. Se adivina, pues, la sombra de Protágoras, al afirmar también aquí y ahora que «es el hombre la medida de todas las cosas».

En cambio, cuando el método dialógico del *De oratore* se basa en la transversalidad de lo contradictorio, en un proceso en el que el principio de oposición se convierte en signo anunciador de una clarividencia, jamás se salda con la impotencia ni con la suspensión del juicio. El escepticismo no deja de ser aquí un episodio de amigable componedor. Lejos de todo relativismo, Cicerón se desmarca de toda visión y actitud sofisticas al trascender todo intercambio inmediato con su búsqueda de principios comunes. Con lo que deja entrever una salida «post-sofística» que nada tiene que ver con una epistemología anti-

---

<sup>61</sup> CICERÓN: *Tusculanae disputationes*, I, 4, 8.

<sup>62</sup> CICERÓN: *De oratore*, II, 14, 102.

fundacional. Ni certeza ni disolución en cuanto a las diferencias, de las que debe el lenguaje seguir siendo un servidor. Craso evita uno y otro extremo y comprueba –a pesar de sus sobresaltos de humor– que sus diferencias, concretamente frente a Antonio, quedan superadas por un espíritu de cooperación que disipa la superficialidad del enfrentamiento: «Lo que, condescendiendo a vuestros deseos, yo he pretendido es señalar las fuentes en las que he pretendido beber, los caminos que debéis seguir; de ninguna manera he pretendido guiaros personalmente hasta el final, tarea ésta inacabable y, por otra parte, superflua. Me he contentado con ponerlos en el camino y, como a los viandantes, mostraros con el dedo la dirección hacia las fuentes»<sup>63</sup>. La humildad y reserva del orador certifican aquí que la utilización de un *logos* compartido exige una verdadera coalición e incluso una capacidad de compromiso en línea recta con el humanismo.

Polibio favorece la comprensión de lo que vendría a ser, un siglo después, la superficialidad del momento ciceroniano en la concepción de la retórica. Reprocha, sí, a los griegos el haberla entendido como un arte de la controversia –la erística– cuya atención se centra en la técnica del «pro» y del «contra». Y hasta califica de «paradoja» tal estratégico método de argumentación, que rebrotará en la Edad Media bajo el nombre de *disputatio*. Ahora bien, tal método no es, efectivamente, sino el arma de los hábiles (*rhetores*), que terminan por olvidar hasta la necesidad de plantear el reto de las cuestiones morales<sup>64</sup>. Frente al *arte* de los griegos y las *costumbres* de los romanos, Polibio da a entender que el espíritu polémico debería sustituirse por el establecimiento de convergencias lingüísticas: el arte de la oratoria, en última instancia, con sus cartas de nobleza y con su tendencia a crear un sentido común con miras a edificar la ciudad.

La dialéctica comporta, pues, una retórica. Pero es la filosofía la que lleva a ésta más allá de sí misma en orden a hacer ver el principio de todo y en todo. Uno de los momentos más fuertes del *De oratore* tiene lugar cuando Craso reprocha a Sócrates el haber dividido la forma y el fondo, la palabra y el espíritu, el arte del bien decir y la exigencia del bien pensar: «Quienes, antes que él, trataban, discutían y enseñaban lo que es ahora nuestro tema (...), denominábanse todos con el mismo nombre, ya que el conocimiento y la puesta en

<sup>63</sup> *Ibid.*, I, 46, 203.

<sup>64</sup> POLIBIO: *Historia*, XII, 26 c. Pero no es en absoluto justo el juicio de Polibio. Describe, ciertamente, bien a *Gorgias*, pero no a *Fedro*, que en el intercambio aboca a una colusión al menos latente, cuando no explícita, entre la palabra y la elevación en la belleza moral.

práctica de las más elevadas nociones no tenían tampoco más que un nombre, la filosofía. Fue él quien la despojó de ese nombre que hasta entonces corrientemente había llevado y quien, por su dialéctica, separó dos cosas, radicalmente ligadas la una a la otra: la ciencia del bien pensar y la de escribir con estilística brillantez. De entonces data, diría yo, tan notable separación entre la lengua y el corazón, separación verdaderamente sorprendente, inútil y reprobable, que impuso dos maestros distintos, uno para el *bene vivere* y otro para *bene dicere*.<sup>65</sup> La religación entre contingencia y trascendencia, así como el uso referencial del lenguaje, señalan en Cicerón la vocación de la palabra en el ámbito público; y constituyen la base del orden cívico y de ese humanístico criterio antropológico que permite dar curso a una civilización y superar toda dispersión, que permite, en una palabra, la diversidad dentro de un ámbito común<sup>66</sup>.

Y lo mismo cabe decir sobre los amaños del diálogo que no presentan sino una fachada cuya didáctica asigna una alternativa comprensión de segundo grado, al estilo del platónico mundo de las apariencias. La estrategia del *De oratore* consiste, precisamente, en resolver el problema, teatralizándolo. Evita tal estrategia la deducción silogística y la demostración teórica a fin de ilustrar mejor así el primado romano de la *vita activa* sobre el *otium*. Se trata de jugar un papel en un ambiente dramático que fija una pedagogía de lectura a la inversa. Este vuelco –cuya clásica figura es el peritropo– lo realiza ostensiblemente Craso con su repetir a cada paso: «Recordad que la retórica no es eso». Cuanto más se exagera bajo el plátano, más convincente viene a ser su testimonio. Cuanto más colindante es la sesión con la palabrería, más alta se muestra la retórica. Así es cómo, a través de tal personaje central, pone gran cuidado Cicerón en no decir que él afirme lo más. Procede incluso así en coherencia con el primado de lo contradictorio, al insistir en la propuesta de lo que debería denominarse una «explicación vivida».

Nada mejor que la palabrería para captar *a contrario* lo que presupone la retórica. En efecto, parlotear no es sino dar cauce a una «palabra solitaria» que no muestra nada más allá de sí misma; utilizar el lenguaje para no permitirle ningún significado; hacerle girar incesantemente sobre sí mismo como un bumerang, al estilo de cómo los signos no hablan jamás más que de signos con total indiferencia en cuanto a lo concreto; es, pues, encerrarlo en un módulo que po-

<sup>65</sup> CICERÓN: *De oratore*, III, 16, 60-61. Antonio sostiene lo contrario, *ibid.*, I, 54, 233.

<sup>66</sup> *Ibid.*, I, 8, 32-33; cf. *De republica*, I, 7, 12.

ne, por otra parte, al descubierto la dispersión de los interlocutores a la sombra del plátano. Ese es el peligro: una palabra sin altura y sin fundamento. Las palabras se multiplican aquí en la proporción a su descompromiso frente a todo referente: una proliferación antiepifánica en la que el uso de la palabra imposibilita toda correlación entre dicha palabra y el mundo.

La trascendencia de los signos de comunicación es la secreta levadura del arte de la oratoria. No existe, según Cicerón, ninguna otra vía para quien pretenda tomar en serio la norma y medida de la elocuencia. Los epicúreos no entienden aquí absolutamente nada, ya que desdennan todo compromiso político y la *vita activa*. Los estoicos no valoran más que el frío y seco enunciado, enmarañado en la racionalidad de las paradojas. El especialista de escuela limita su discernimiento al tratar de comprender la «palabra alada» (Homero) al margen de su verdadero campo de aplicación: el forum. Los *rhetores latini* no perciben en absoluto que el bien decir viene a agrandar un mundo que, por encima de las más contingentes circunstancias, se abre a la universalidad de un principio. La antinomia entre palabrería y retórica se da, pues, a conocer como trasfondo de un irreductible contraste entre actitudes éticas y simples métodos. Por un lado, sí, la autonomía del lenguaje, la falta de dominio sobre las cosas, el repliegue a la pacífica condición de espectador del mundo (*vita contemplativa*), hacen del palabrero un locutor omnipoderoso: tiene respuestas para todo, si bien no representa nada; no depende de nadie, ya que su discurso es autorreferencial, ficticio, arbitrario y, por lo mismo, peligroso para el espíritu de la república. Mas, por otra parte, el orador es alguien que necesita al otro y su aprobación para dar acceso a lo *probable*, para dar cauce a una probabilidad en orden a un compromiso asumido con miras al máximo logro sobre el bien público<sup>67</sup>. Sabiendo que el orador actúa siempre del lado de acá de la verdad, Cicerón lo presenta como consciente de su fragilidad, de sus cognitivas limitaciones, de su enraizamiento en las cambiantes modulaciones de la historia. Nos hallamos, en una palabra, frente a un anti-Platón.

El *De officiis* presenta una división relativa al léxico que es obligado comparar con la antinomia entre palabrería y retórica. Distingue, efectivamente, dos tipos de discurso: la palabra de la con-

---

<sup>67</sup> Lo probable es en sí mismo un límite impuesto al conocimiento del orador. Se enmarca en lo que denomina Cicerón el deber «medio», que ha de distinguirse del deber «perfecto», *De officiis*, I, 3,8; *De finibus*, III, 58-59. Cf. AUVRAY-ASSAYAS, Clara: *Cicéron*, Paris, Les Belles Lettres, 2006. Su lectura de la obra de Cicerón se construye sobre la base de la noción de *probable*.

versación (*sermo*) y la de la elocuencia (*contentio*). La primera coopera al encuentro informal de los amigos; la segunda favorece más bien a los tribunales, al senado, al forum<sup>68</sup>. Sabemos cómo Sócrates sobresalía en la conversación: hizo de la misma un laboratorio, o mejor, un *modus operandi* de la filosofía. En cambio, al especificar dos marcos distintos en el ejercicio de la palabra, lo que pretende Cicerón es fundamentar el discernimiento de la conveniencia no solamente a tenor del contexto, sino también según el género. Ahora bien, en el *sermo*, dice él, es necesario dar muestra de moderación, «darse sobre todo cuenta de lo que se habla» y «evitar todo defecto de carácter»<sup>69</sup>. Pero tampoco aquí se está al resguardo de todo peligro, al tener que habérselas a veces con un grupúsculo de interlocutores que dialogan «a visera cerrada». En efecto, ¿no es en el cenáculo del intercambio privado donde se da lugar tantas veces al *male dicere*, cuyas variantes –la denigración, la maledicencia, la injuria a los ausentes y, en general, la banalidad (*idle talk*)– se enumeran?<sup>70</sup> Cuando dice Craso: «tal estilo de conversación siempre me ha desagradado»<sup>71</sup>, es ciertamente el *sermo* lo que él cuestiona. Y, a su vez, al recurrir, a título de réplica, a la fanfarronada de Escévola, la acusación con que se enfrenta se convierte, en el colmo de su virulencia, en desaprobación de la coyuntura de la palabra misma. Evidentemente, el marco dificulta el acceso al contenido: «Habría que haber vivido en los territorios donde tú reinas para poder soportar yo tu pretensión». Y persistió en la ofensiva, al declarar cómo un sistema distinto de intercambio verbal había permitido revelar el contenido, restablecer la transparencia propia del ámbito público, evitar un decir no importa qué. Y exagera al exaltar indiscretamente el modo de proceder del forum: «Yo expondría de distinta forma a una turba de oponentes las fórmulas necesarias que les permitiesen rebatirte, amparados por las ordenanzas del pretor, así como asignarte fuera del tribunal...»<sup>72</sup>. La conversación se mueve, pues, en el vacío y se convierte en palabrería cuando rebasa sus límites o cuando el tema abordado está exigiendo una comprobación a la luz del día y un pleno reconocimiento por parte de la multitud.

La palabrería no es sino una degradada forma de la conversación. Montaigne la desdeña, alarmado ante su poder de «distorsión de

<sup>68</sup> CICERÓN: *De officiis*, I, 37, 132.

<sup>69</sup> *Ibid.*, I, 37, 134.

<sup>70</sup> *Ibid.*, *ibid.*

<sup>71</sup> *De oratore*, I, 22, 99.

<sup>72</sup> *Ibid.*, I, 10, 41.

las palabras» y de «tergiversación de su sentido»<sup>73</sup>. Y se tergiversa su sentido cuando en lo más nuclear de la conversación surge una «disonancia cognoscitiva» en la correlación entre el locutor y el auditorio, entre el *decorum* y el mensaje. Ahora bien, dentro de esta dinámica no hay más que un hilillo de vínculo social, y se acentúa la dificultad en establecer unos principios compartidos y en admitir un horizonte común. Evidentemente, por parte de Cicerón no significa tal puesta en escena que el *sermo* sea reprobable. Más bien pone de manifiesto los peligros de una manipulación por la que llega a ser el lenguaje una mal disimulada antirretórica al replegarse sobre sí mismo y hacer concesiones al espíritu de sistema. Mejor aún, es una buena muestra de que cuanto más se reduce la palabra al formalismo de su eficacia, más disminuye la capacidad de descubrimiento de las imposturas de su utilización. Las respectivas llamadas de Craso y Escévola resuenan como dos incitaciones a salvaguardar los mecanismos de la persuasión pública a fin de evitar obcecaciones y de ampliar cuidadosamente los campos de posibles aplicaciones en toda discusión.

En un momento en que las democracias vienen a resolver los conflictos estandarizando las estructuras de la palabra, a fin de soslayar los debates, y en el que con el recorte de las relaciones sociales se recurre a procedimientos cuya función consiste en suprimir por adelantado toda controversia, ¿no es para sorprenderse el constatar la evidente vinculación entre pérdida de sentido y estrechamiento del puesto otorgado al intercambio verbal? Así es cómo lenta pero decididamente va despuntando un mundo donde el hombre no se sitúa ya ante su prójimo, sino frente a las cosas. La tendencia actual a objetivarlo todo bien pudiera ser el índice más significativo de una merma de la libertad, ya que despoja a la persona de su más precioso medio para ejercerla: la palabra. La disciplina impuesta por tales medios de cosificación social no da como resultado sino un debilitamiento de la capacidad crítica, una paulatina neutralización de los reflejos defensivos frente a unos procedimientos manipuladores y, lo que es peor todavía, un freno a todo intento de reflexión sobre las finalidades y los objetivos de toda vida en común. Se desvía la persuasión y se orienta hacia el mundo de los medios: técnicas, métodos, normas y leyes inspiran y promueven cada vez más, desde ese momento, unos automatismos y cada vez menos ese esfuerzo de todos y cada uno por potenciar conjuntamente la *concordia*. Viene a desplegarse tal persuasión para reducir, incluso para eliminar, los obstáculos a la efi-

---

<sup>73</sup> MONTAIGNE, *o.cit.*, t. I, p. 245.

cia, mas no para abrir y ampliar el campo opcional que posibilite una siempre exigencial y necesaria argumentación. ¿Podrá surgir de ahí una «democracia de la indiferencia» cuando la vocación de la elocuencia va obnubilándose en esa proporción con que se imponen el enajenamiento del locutor y la indisimulada pasividad del auditorio? La constatación ciceroniana puede servir de ejemplo para nuestro tiempo: «No es el azar, sino nuestras deficiencias las que hacen que, mientras mantenemos todavía la palabra *republica*, no estemos ya, desde hace tiempo, en posesión de lo que ella significa<sup>74</sup>. Un tenaz prejuicio ha hecho, desde ese momento, sospechosa a la elocuencia, ya que solamente la trascendencia que la fundamenta y el espíritu de excelencia que la informa sería el signo distintivo de la aristocracia<sup>75</sup>.

Mas bien, la retórica exige y testimonia, a la vez, la máxima atención al otro. Es lo que proclama el *De oratore*, cuya trama se basa en la confianza que otorga Cicerón a una razonada discusión y a la resolutoria capacidad de todo intercambio verbal, a condición de mantenerlo siempre transparente y abierto. Se está postulando, pues, un interlocutor de buena voluntad frente a lo que es sabio y prudencial promover incesantemente para el logro de un mundo de sentido donde poder encarnarse, a su vez, el sentido de la ciudad. El ejercicio público de la palabra, repetimos, encubre no pocos peligros. ¿Y quién, sino el Arpinate, ha pagado aquí el más elevado precio por el disfrute de un *bene dicere* durante una larga vida? Consciente de la ontológica precariedad de la vida en común, él supo, mejor que nadie, traer a la memoria que la libertad frente a la palabra pública sigue siendo la máxima gloria de la «profesión de hombre»<sup>76</sup>.

Noviembre de 2006

Traducción de M. Díez Presa

Gilbert Laroche

Département des Sciences Humaines

Université du Québec à Chicoutimi (Canadá)

---

<sup>74</sup> CICERÓN: *De republica*, V, 1, 2.

<sup>75</sup> STEINER, G.: Dans *le château de Barbe-Bleu. Notes pour une redéfinition de la culture*, Paris, Gallimard, 1973, p. 127.

<sup>76</sup> CICERÓN: *De republica*, VI, 15, 15. Adviértase que la expresión latina *munus humanum* se traduce, según las ediciones, tanto por «oficio de hombre» como por «misión del hombre».