

Graecia (rhetorice) capta: actitud retórica en la oratoria de Cicerón

Iván Daniel Orozco Roncancio

Trabajo final de maestría para optar al título de Magister en Estudios Literarios

Director: Jorge Enrique Rojas Otálora

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA SEDE BOGOTÁ

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE LITERATURA

2020

Agradecimientos

Agradezco inmensamente a todos los que, de una u otra manera, han sido mis profesores. A mi familia y amigos, que me enseñan a querer. A mis docentes, de quienes aprendí la pasión de enseñar. A la persona que siempre lee todo lo que escribo, de quien aprendo a aprender. Y también a los profesores más importantes de todos: mis estudiantes.

Resumen

En este trabajo pretendo dar cuenta de las complejas relaciones mediante las cuales, hacia el fin de la República Romana y comienzos de la consolidación del imperio, la cultura romana tuvo dominio sobre el territorio griego, y, a su vez, el espíritu de las artes griegas tuvo una influencia decisiva en la cultura de Roma, en una suerte de dominio inverso, tal como lo describe el poeta Horacio: “Graecia capta ferum victorem cepit et artis intulit agresti Latio”, (*Epist.* II, 1, 156-157). Esta relación será estudiada a la luz de un género literario romano particular: la retórica. Este género tiene sus raíces en la cultura griega y, además, manifiesta en sus formas las relaciones complejas entre las dos culturas. ¿La retórica latina es un simple caso de *imitatio*? ¿Qué transformaciones culturales han de darse en la sociedad romana para que exista una influencia tan determinante por parte de un pueblo subyugado? ¿Por qué estudiar este fenómeno a partir de un género literario como la retórica? Me enfrentaré a estas preguntas a lo largo de mi texto, intentando no tanto responderlas como mostrar su complejidad, de modo que se pueda entender de una manera más profunda esta relación de culturas desde el terreno de los estudios literarios.

Palabras clave: Romanización, helenización, actitud textual, actitud retórica, oratoria, tratados retóricos, retórica ciceroniana.

ÍNDICE DE CONTENIDOS

I. Introducción (p.5)

II. Catón: actitud textual (p. 19)

III. *Brutus*: la tradición retórica romana (p. 28)

IV. Generalización y retórica (p. 44)

V. *Pro Flacco*: actitud retórica (p. 57)

VI. Reflexiones finales (p. 64)

VII. Bibliografía (p. 69)

I. INTRODUCCIÓN

Consideraciones previas

La idea que hizo nacer esta investigación tuvo inicio en un trabajo preliminar, titulado *Romanización de Grecia y helenización de Roma: el caso de la Graecia capta*, realizado en el seminario sobre Teoría de la Historia Literaria, dirigido por el profesor William Díaz Villarreal en el año 2017. En él empecé a preguntarme cómo se podía entender la relación entre las culturas griega y romana a la luz de las ideas de Edward Said en su obra *Orientalismo*. Me parecía interesante entender, a través de los estudios literarios, un proceso que ha venido siendo estudiado principalmente por la arqueología y antropología: la manera en la que Roma conquistó Grecia, pero, a su vez, fue conquistada culturalmente por lo griego. Así, las ideas iniciales contempladas en este capítulo introductorio fueron tomadas de ese trabajo inicial, sobre todo lo que tiene que ver con el concepto de romanización. Ahora bien, para este trabajo me pareció pertinente explorar tales relaciones desde el género particular de la retórica, pues considero que sus fundamentos se encuentran latentes en los estudios en humanidades. Partiré, en concreto, de los tratados retóricos de Cicerón, figura romana importantísima cuyos textos contienen muchas apreciaciones acerca de los griegos que resultan sugerentes para nuestro análisis¹.

Nuestro trabajo comenzará con un breve panorama histórico que nos permitirá entender las condiciones fundamentales en las que se relacionaron romanos y griegos, además de una cronología sucinta de la historia de la retórica. En el segundo capítulo, explicaré el concepto de “actitud textual”, acuñado por el autor Edward Said en su obra *Orientalismo*. La explicación de tal concepto se hace con el fragmento de la carta de Catón en la que desprecia abiertamente a los griegos, pero reconoce que el estudio de su lengua es provechoso para la vida privada e intelectual. A continuación, reflexionaremos acerca de las perspectivas sobre los griegos en los manuales retóricos de Cicerón (*De inventione*, *Topica*, *De optimo genere oratorum*, *Partitiones oratoriae*). La reflexión se encamina, de nuevo, al contacto textual, a la relación de estos tratados con la tradición literaria griega y cómo

¹ Es importante aclarar que, como el análisis parte de la lectura de los textos en su idioma original, he decidido poner los pasajes en latín en el cuerpo del texto, con su respectiva traducción en notas al pie. Las traducciones presentadas son hechas por mí, a menos que se indique lo contrario.

este vínculo explica la actitud textual de Cicerón. Después, explicaremos las diferentes dimensiones del tratado retórico *Brutus*: historiografía (ya que es una cronología de los diferentes oradores romanos), crítica literaria (ya que establece unos criterios concretos a partir de los cuales analiza un grupo cerrado de autores), diálogo platónico con un marco narrativo concreto y defensa de Cicerón como orador. Las reflexiones acerca de estas dimensiones del texto siempre tienen como punto de referencia la tradición griega, lo que resulta particularmente provechoso para nuestro trabajo. Posteriormente, intentaremos exponer la transición de la opinión de Cicerón con respecto a la superioridad de la doctrina oratoria romana sobre la griega que estableció en el *Brutus*, a partir del análisis del *Orator* y *De Oratore*. Finalizaré mi reflexión sobre la actitud textual de Cicerón analizando pasajes de la oración *Pro Flacco*, para intentar demostrar que, aunque parezca que Cicerón excede el marco de la actitud textual al tener en cuenta la opinión de los testigos griegos contemporáneos que están en ese juicio, tal contacto está incluido en un marco retórico concreto. Se intenta concluir que la relación de Cicerón con los griegos de su tiempo depende también de una tradición de textos, de un imaginario retórico que denominaremos *actitud retórica*.

Teniendo en cuenta estos pasajes de Catón y de Cicerón, estableceremos algunos paralelos con los dogmas del orientalismo y la romanización, a partir de posturas radicalmente diferentes: en Catón, el rechazo aparentemente total hacia lo griego y, en Cicerón, una actitud aparentemente receptiva: precisamente lo provechoso del fenómeno histórico de romanización griega es su carácter paradójico. Debido a que la dominación y hegemonía entre griegos y romanos se dan de manera recíproca en diferentes ámbitos, el rechazo a lo extranjero no puede evitar la infiltración de lo rechazado en la propia cultura, y, por otro lado, la receptividad implica, en todo caso, la aceptación de algunos de los dogmas de exclusión y diferenciación del otro, sustentados en un sistema de textos, en una actitud textual.

En este sentido, el objetivo general de este trabajo es analizar las relaciones entre Roma y la cultura griega a partir de la lectura de diferentes textos retóricos de Cicerón que, comparados con la perspectiva de Catón, nos proporcionan dos visiones completamente diferentes: Catón, por un lado, abiertamente rechaza lo griego y, sin embargo, reconoce la utilidad del estudio privado de la lengua griega. Cicerón, por otra parte, no oculta su

admiración por la cultura de los griegos, pero intenta otorgarle dignidad a una retórica propiamente romana. Se parte de la hipótesis de que la relación cultural se da, principalmente, en términos textuales, para lo cual usaremos el término “actitud textual” propuesto por Said en su *Orientalismo*: la relación, tanto en Catón como en Cicerón, parece tener una tendencia general al rechazo de los griegos contemporáneos a estos autores, a la vez que se reconoce el valor de las artes y los antepasados griegos. En el caso de Cicerón tal reconocimiento se da en un marco retórico, fundamentado en la generalización, que llamaremos *actitud retórica*. Las reflexiones sobre retórica y generalización desvelan un objetivo implícito de este trabajo: proponer una reflexión acerca del contacto entre culturas y del papel de los estudios literarios en la comprensión de tales fenómenos sociales. Por supuesto, estas consideraciones han de llevarnos a nuestro contexto colombiano, en el que nuestra relación con los pueblos indígenas se basa también en una “actitud textual-retórica”, de elogio a las tradiciones en detrimento del ser humano que convive con nosotros, o en el que nos relacionamos con otro siempre a partir de marcos retóricos.

Panorama histórico

Los contactos entre romanos y griegos, ocurridos en diferentes etapas de la historia romana y de maneras muy diversas, son, entre otras razones,² el germen del desarrollo literario romano. Según Jean Bayet, los primeros contactos de Roma con lo griego se dan, de manera general e indirecta, a través de la influencia etrusca: “los intereses de los etruscos en la Campania osca, en contacto directo con ciudades griegas (Cumae, Posidonia, etc.), originó, a través del Lacio, y en beneficio particular de Roma, una corriente mixta de civilización, netamente helenizante, y en un momento en que el helenismo florecía vigorosamente” (25)

Bayet también menciona el cambio que ocurre tras la disolución del imperio etrusco: Roma intenta dominar el territorio de la Magna Grecia y, finalmente, lo consigue tras la toma de Tarento en el 272 a. C, y “entre los tarentinos reducidos a esclavitud se encontraba un muchacho destinado a ser el promotor de la literatura grecorromana: Livio Andrónico” (39). Hacia el 241 Sicilia es dominada completamente por Roma tras la primera

² Michael von Albrecht menciona que la ubicación geográfica y el dominio de Roma en la península itálica, además del mecenazgo y el uso de textos literarios en la enseñanza permitieron el desarrollo de la literatura romana. (27-34)

guerra púnica. Pero Roma empieza a traer la influencia griega a su mismo centro, como consecuencia de la segunda guerra púnica: “Fue precisa la segunda guerra púnica, la toma de Siracusa (212), la destrucción de Capua (211) y la segunda conquista de Tarento (209) para que Roma, enriquecida con los despojos de todas las grandes capitales griegas o helenizadas de Italia, representara el único centro de atracción del helenismo occidental” (39). Bayet explica que la influencia griega en el siglo III a.C. tiene dos caminos principales: el primero, la plebe, que tuvo contacto con esclavos y libertos griegos, y estaba muy inclinada a asimilar las leyendas griegas y al comercio con extranjeros; por otro lado, las élites romanas se vieron cada vez más obligadas a educarse a sí mismos y a sus hijos en la lengua griega, que era la lengua mundial de intercambio: “el propio Catón se verá obligado a aprenderlo en los días de su vejez” (40). Así, los romanos empiezan a tener contacto con diferentes manifestaciones culturales griegas, pero, para Bayet,

la literatura era la forma menos peligrosa del helenismo, no la más fácil de asimilar, aun cuando una lengua griega “común” (*κοινή*) sustituía progresivamente a los diversos dialectos [...]. Pero su aspecto contemporáneo, el estilo alejandrino, era excesivamente refinado y de comprensión demasiado difícil para los romanos del siglo III, que pusieron sus ojos en la literatura ática del IV, muy despojada de forma y muy humana; y, aún más allá, en los clásicos, trágicos atenienses del siglo V, y en Homero, cuyo estudio era habitual en todas las escuelas griegas [...].

(41)

Para von Albrecht, estos desfases en el desarrollo de la literatura latina son mucho más complejos y tienen su causa en el hecho de que la literatura latina es “causada, no nacida” (31), de modo que no presenta las mismas etapas de una literatura que sigue sus leyes internas de cambio, como la griega:

la literatura romana no conoce como la griega la sucesión de un periodo arcaico, de uno clásico y de uno helenístico. En Roma, en parte, se asimilan en su forma definitiva las propuestas helenísticas antes que las clásicas y arcaicas. Esto se puede observar en Plauto, Terencio, Catulo. El clasicismo es posible, ciertamente desde el principio, pero solamente Virgilio escribe una epopeya clásica. La situación histórica determina la peculiar “bitonalidad” de la literatura republicana. Precisamente mientras la sociedad romana conserva todavía rasgos arcaicos, su material de lectura es predominantemente helenístico, moderno; en el periodo más antiguo reina una yuxtaposición de factores heterogéneos. (32)

Nos parece más acertada esta perspectiva de factores heterogéneos y mezcla de desarrollos literarios paralelos, puesto que la afirmación de Bayet, según la cual los romanos desdeñaron lo alejandrino para poner sus ojos en el periodo clásico griego, es demasiado general. Precisamente es curioso que, como menciona von Albrecht, el desarrollo de los géneros romanos parece ir en un sentido casi inverso al de la literatura griega:

La comedia, el último fruto del árbol de la poesía griega, es el primero que madura en Roma; la épica, el género literario más antiguo de Grecia, lo hace en último lugar. [...] Mientras en Grecia la épica, la lírica, el drama se desarrollan siempre en un cuadro cronológico, territorial y social determinado, en Roma los géneros literarios están desvinculados de su contexto vital originario. (32)

En este sentido, los presupuestos en los géneros literarios ya no dependen “del natural conformarse a la expectativa del lector, sino que [son] una construcción artificial, forjada casi exclusivamente sobre la base de modelos y de teorías literarias” (33).

Los primeros poetas romanos, imbuidos en gran medida en la cultura griega, tienen un papel fundamental en esta relación entre los romanos y la cultura griega. Ennio, por ejemplo, de acuerdo con Bayet, “dio a la aristocracia latina la poesía que esperaba: nacional, llena de dignidad, halagando su cultura helénica, sin atentar contra el decoro romano” (78) Esta especie de sincretismo incipiente afecta a ambas culturas: “Roma se heleniza cada día más; pero los griegos también se ‘latinizan’: la amplitud de los triunfos políticos prepara al latín ‘oficial’ un porvenir de lengua universal, que no tiene -durante siglos- el latín ‘popular’” (78).

Durante el siglo II Roma conquista el Oriente helenístico, lo que abrió paso a un traslado de obras de arte y otras riquezas hacia Roma. Esto, según Bayet, generó una ruptura entre las élites y la plebe, de modo que el contacto con lo griego volvió a tomar dos vías: “La vieja aristocracia se helenizaba complacida y a la vez preconizaba el purismo; la masa, en cambio, se entregaba a los aspectos materiales y perturbadores del helenismo asiático; entre una y otra, el Senado defendía, no sin cierta hipocresía, el viejo ideal romano” (79).

Esta “aristocracia helenizante”, en palabras de Bayet, fue filohelena “tanto por afición como por deber patrótico” (80), ya que el griego era una lengua indispensable para la actividad política. Ejemplo de este filohelenismo es Tito Quincio Flaminio, quien en el 196 a.C., tras derrotar a Filipo V de Macedonia, concedió

la libertad a todos los griegos continentales (lo que en realidad significaba que pasaban del control de Macedonia a manos de los romanos). Sin embargo, el surgimiento de movimientos religiosos y filosóficos, como el culto a Baco y el pitagorismo, produjeron temor en el Senado, que empezó a imponer un férreo rechazo a tales manifestaciones griegas: “llegaron a despreciarlos, pues era un pueblo a la vez débil y peligroso. Todo lo que procede de ellos parece corrupto: el lujo e incluso el bienestar son ingredientes de la molicie; las artes y la literatura son un robo a los bienes del estado; la filosofía arruina la religión y la moralidad” (80). Este rechazo, encarnado en la figura de Marco Porcio Catón, no pudo suprimir del todo el helenismo, pero sí logró restringir a los aristócratas filohelenos a círculos cerrados, caracterizados por un “purismo desdeñoso” que los llevó a “inspirarse no en la literatura griega contemporánea, sino en los clásicos de los siglos V y IV” (81).

El círculo de los Escipiones es el más conocido de estos grupos aristocráticos, por la influencia que tuvo en el desarrollo intelectual de corriente griega de muchos poetas, historiógrafos y filósofos. La situación del pueblo era bastante diferente:

[L]a población de Roma era cada vez menos latina, en raza y en tendencia: la afluencia de esclavos de todas las procedencias, de traficantes y de intrigantes de toda condición, un número creciente de libertos de los más diversos orígenes, hombres desplazados, antiguos campesinos oprimidos por la extensión de la gran propiedad y clientes famélicos modificaban a la vez el aspecto de la Ciudad y la mentalidad cívica. (82)

Esto quiere decir que el helenismo en la población no aristocrática era más material que intelectual. Además, estas condiciones implicaban un aumento de cuestiones de tipo jurídico y, como afirma Bayet, “el arte de la palabra iba a beneficiarse de dicho estado de cosas” (83). La retórica empieza a desarrollarse a la par que la prosa, que alcanzará lentamente un prestigio literario: es el nacimiento de la prosa artística como género capital de la literatura romana de la época, cuyo primer representante es Catón. Afirma Bayet:

A lo largo del siglo I, sin embargo, el helenismo se torna eminentemente un gusto lujoso de la élite: el helenismo, en sus momentos elevados y en sus verdaderos logros, no tenía nada de popular; no era sino el esnobismo de una élite; y Mario sabía ganar el favor de la plebe afirmando que ignoraba el griego. Los nobles y los ricos, en cambio, lo hablan habitualmente; mantienen en sus casas a griegos, eruditos, filósofos o poetas; gozan, como hombres refinados, de sus bibliotecas, de sus colecciones, del lujo de sus villas.

Incluso no les importa que se desintegre todo el pasado político de Roma: no creen más que en sus placeres y en su ambición personal. Pero en público, en el tribunal, ante la Asamblea o en el Senado, adoptan una máscara: fingen no saber nada de las fútiles elegancias de la Hélade [...]. Esta aristocracia hipócrita abandona el pasado y reniega del porvenir: no puede ni nutrir una savia auténticamente romana ni difundir generosamente por doquier su cultura helenística. (118)

En este sentido, el rechazo a lo griego iniciado con la oposición del Senado en el siglo II se mantiene, en cierta medida, en esta época, pero convive, de manera paradójica con una imagen de lujo y prestigio. La prosa latina, que nació en ese contexto de rechazo, mantiene el prestigio intelectual griego, puesto que se perfecciona en ciudades griegas. No obstante, el latín ha asimilado al griego como lengua de la prosa artística y “ha hecho suyas las virtudes de la elocuencia latina” (121). En este contexto contradictorio en el que lo griego es rechazado pero asimilado por el arte de la prosa, se inscriben las obras de Cicerón.

Como hemos visto, el estudio del desarrollo de la literatura latina presenta un número enorme de dificultades, no solo por la cuestión que nos ocupa, que es la de su relación con la literatura griega, sino porque ella misma se convierte en un hito importantísimo en la concepción de la literatura occidental. En palabras de Bayet:

El estudio de esta evolución, desigual aunque continua, abundante y sabrosa aunque culta, compleja y original, ha de ser necesariamente complejo. Pero aparece rico en enseñanzas y en consecuencias, pues todo el equilibrio de civilización en el que vivimos hace mil quinientos años depende de esta necesaria transposición del genio griego bajo forma itálica, más tarde, europea, en el esquema de la conquista y de la organización romanas. (37)

Si bien la denominación “genio griego” nos parece muy general y compleja, Bayet tiene razón al afirmar que, en casi todos los ámbitos, la cultura occidental ha recibido las ideas de la cultura griega a través del filtro de la visión romana. Von Albrecht afirma que la literatura de los romanos, al ser la primera “literatura derivada”, “se enfrenta conscientemente con la tradición —reconocida como superior— de otro pueblo. En el momento en que se separa de la que la precede, encuentra en sí misma, y desarrolla, una conciencia de sí diferenciada. De ese modo prepara las literaturas europeas más tardías y puede devenir su maestra” (34).

Vale la pena realizar aquí algunas consideraciones acerca del nacimiento de la retórica y sus relaciones con la prosa de arte. De acuerdo con Roland Barthes, la retórica, entre otras cosas, es una práctica social cuyo nacimiento tiene que ver con procesos a la propiedad privada:

Hacia el año 485 a. C. dos tiranos sicilianos, Gelón y Hierón, decretaron deportaciones, traslados de población y expropiaciones para poblar Siracusa y adjudicar lotes a los mercenarios; cuando fueron destituidos por un levantamiento democrático y se quiso volver al *ante quo*, hubo innumerables procesos pues los derechos de propiedad estaban confusos. Estos procesos eran de un tipo nuevo: movilizaban grandes jurados populares ante los cuales, para convencer, había que ser “elocuente”. Esta elocuencia, que participaba a la vez de la democracia y de la demagogia, [...] se constituyó rápidamente en objeto de enseñanza. (12)

Precisamente este arte de la retórica, convertido en objeto de enseñanza, se constituye como una práctica mediante la cual determinados sectores de la sociedad acceden a un conocimiento que está vedado a los demás, de modo que puedan reservar para sí el poder político y judicial de la palabra.

Barthes hace un recorrido cronológico del desarrollo de la retórica, cuyo primer escalón son Gorgias y Córax. Para Barthes, el mérito de este orador consiste en convertir la retórica en un discurso artístico, pues transforma la retórica en un objeto estético, en prosa de arte: “[e]n el arte retórico pleno (el de Quintiliano, por ejemplo) hay *grosso modo* dos polos: un polo sintagmático: es el orden de las partes del discurso, la *taxis* o *dispositivo*; y un polo paradigmático: son las ‘figuras’ de la retórica, la *lexis* o *elocutio*. Vimos que Córax había lanzado una retórica puramente sintagmática. Gorgias, al exigir que se trabajen las “figuras”, le confiere una perspectiva paradigmática: abre la prosa a la retórica y la retórica a la ‘estilística’” (14). Por supuesto, esta introducción de la *elocutio* es un primer vínculo del arte de la retórica con la literatura, que resulta de la dimensión estética compartida por ambas artes.

Esta retórica, completa ya en sus dimensiones sintagmática y paradigmática es transmitida por sofistas, criticados duramente por Platón. La retórica verdadera, para Platón, tiene otros presupuestos diferentes, tal como lo explica Barthes: “el modo fundamental del discurso es el diálogo entre el maestro y el discípulo, unidos por un

amor elevado. *Pensar en común*, tal podría ser la divisa de la dialéctica. La retórica es un diálogo de amor” (15). La retórica aristotélica, contraria a esta dialéctica oratoria, es la que sobrevive y deja impronta de sus presupuestos y terminología en casi toda la tradición occidental. Para Barthes, la retórica aristotélica es un arte persuasivo “de la prueba, del razonamiento, del silogismo aproximativo (entimema)” (15). Estos mecanismos argumentativos, en términos generales, tienen su fundamento en el sentido común, y en lo aceptado por el “público”: “más vale contar lo que el público cree posible, incluso si es imposible científicamente, que contar lo que es posible realmente, si este posible es rechazado por la censura colectiva de la *opinión corriente*” (18). Por esta razón, el recurso primordial de esta retórica no es el silogismo, sino el entimema, una especie de silogismo que omite premisas que se consideran obvias a partir de lo comúnmente aceptado.

La retórica en Roma seguirá esta línea aristotélica y la desarrollará para convertirla en el paradigma de occidente: “[d]e esta retórica aristotélica, Aristóteles mismo nos dará la teoría, Cicerón la práctica, Quintiliano la pedagogía y Dioniso de Halicarnaso, Plutarco y el autor anónimo del Tratado *Sobre lo sublime* nos darán la transformación (por generalización)” (17). Según Barthes, los aportes de Cicerón a la retórica son cuatro: una oposición a la rigidez del manual retórico y una búsqueda por un lenguaje más natural, las preguntas por una retórica nacional romana, el pragmatismo político y empírico de la oratoria y la exaltación del estilo (20). Quintiliano, por su parte, sistematiza la retórica en un sistema concreto de enseñanza que conduzca a un “buen escribir” (21). Los últimos desarrollos de la retórica aristotélica en las últimas etapas de la Antigüedad, para Barthes, tienden a una consideración más estética: “la Retórica deja de oponerse a la Poética, en provecho de una noción trascendente, que hoy llamaríamos “Literatura”; ya no sólo se ha erigido en objeto de enseñanza sino que se ha transformado en un arte (en el sentido moderno)” (22). El recorrido de Barthes no termina aquí, sino que el autor hace un esbozo de la retórica medieval y su posterior desarrollo y final. Es interesante el vínculo establecido por Barthes con su época contemporánea, al intentar demostrar que los presupuestos de esta tradición retórica permanecen diluidos en los fundamentos de la civilización occidental, por ejemplo, en la cultura de masas, que también se basa en una consideración de la opinión común y lo normalmente aceptado por la mayoría (79).

Retórica como literatura

Von Albrecht advierte que, al hablar de literatura en la Antigüedad,

[h]ay que hablar enseguida de una diferencia relativa al concepto hoy corriente de literatura: la literatura antigua no sólo comprende la poesía y la narrativa, sino también la oratoria y los escritos históricos y filosóficos: la prosa de arte, por tanto, en el sentido más amplio de la palabra. Además se consideran también, en principio, las obras de carácter práctico —las que tratan de agricultura, derecho, arte militar, arquitectura, etc. (23).

Los escritos retóricos y los tratados sobre retórica estaban concebidos, en términos generales, como prosa de arte, de modo que deben ser estudiados, en principio, bajo criterios similares a los que usamos para estudiar textos de la Antigüedad pertenecientes a otros géneros, puesto que, si seguimos a von Albrecht, “[l]os límites entre ‘bellas letras’ y literatura práctica están, pues, menos marcados que en la literatura moderna: también los textos ‘prácticos’ buscan a menudo en cierta medida la belleza literaria, y tampoco las ‘bellas letras’ tienen que avergonzarse, según el punto de vista romano, de perseguir una utilidad práctica” (23). Esta consideración, junto con el panorama histórico de la retórica realizado por Barthes, explica con suficiencia por qué en nuestro trabajo hemos decidido analizar textos retóricos. Sin embargo, las reflexiones sobre los contactos entre Grecia y Roma son aún más complejas de lo que aparece en la generalización (por lo demás necesaria) de las historias de la literatura que hemos consultado. Para explorar estos contactos, inevitablemente tenemos que enfrentarnos al concepto de Romanización.

Patrick Le Roux explica de manera bastante satisfactoria y acertada los ires y venires del concepto, desde la gran difusión y éxito que tuvo gracias a historiadores romanos del siglo XIX:

The concept of “Romanization,” which is used to describe the submission of a conquered society and land to the forms of organization desired by Rome, goes back to the first half of the nineteenth century. Imposed little by little by European historiographers of the Roman Empire, the term remains taken for granted and employed without further explanation, as though self-evident, thanks to a reading of the history of Roman domination characterized by the notion of a complete, organized, and homogeneous integration of the conquered into Roman civilization. (1)

Si bien el concepto se aplica, sobre todo, para hablar de la época imperial, es necesario considerarlo también para el periodo histórico que nos ocupa, ya que en época republicana Roma ya tenía relaciones de dominio con la península itálica y otros territorios fuera de esta.

Para Le Roux, el uso del concepto de Romanización empezó a ser insuficiente, porque se fundamentaba en una visión incompleta, que no tenía en cuenta las condiciones particulares de cada provincia: “The concept of Romanization, which was devised to account for this historical process and its original features, proposes a tidy, Romano-centric vision of evolution and refers to a space or mode of continual becoming. We can even say that the phenomenon so designated results from the integration over the course of time of new territories into the Empire and its basic framework” (4). Además, propone el ejemplo de varias provincias que tuvieron relaciones diferentes con Roma, lo que produjo desfases y contradicciones en el dominio cultural romano, que los historiadores pretendieron reducir a una estructura completamente eficaz de establecimiento de normas, usos y costumbres romanas en las provincias.

Evidentemente la cultura romana empezó a tener influencia decisiva en los diferentes pueblos provinciales, a través del uso del latín como lengua de intercambio, de la vestimenta, del uso de nombres romanos y de la construcción de edificios públicos, además del uso de la fuerza, mediante proscripciones:

New practices and behaviors appeared at various speeds. Vernacular languages were no longer the sole vectors of trade, as Latin was imposed as the common—though not exclusive—language. Traditional dress competed with the toga and the tunic worn by the representatives of Roman power (including émigrés and naturalized Roman citizens) during official ceremonies. The administration of justice and the principle of protecting Roman citizens away from their homeland called for the introduction of new rules of law and government, with the express goal of combating barbarism and ensuring the liberty and security of all. (5)

Sin embargo, esta estructura de comportamientos no afectó de manera inmediata la vida de las regiones de provincia: “All this did not happen without conflict, revolt, or tension. Conflicts of power and of interest, nostalgia

for the past, the rapid pace of some changes, and the refusal to submit and lose one's freedom are also themes chanted by the history of Romanization, which was as unquestionable as it was inevitable" (5).

Le Roux resume, así, la insuficiencia del concepto tal como fue usado por la tradición historiográfica del siglo XIX. Además, resume las diferentes propuestas terminológicas para referirse al fenómeno en cuestión, tales como "Becoming Roman" o "cultural change", propuestos por Greg Woolf o "Creolization", propuesto por Jane Webster (16- 21). Estos conceptos comienzan a tener en cuenta los desarrollos particulares de las provincias, las costumbres y lenguas que existieron antes de la llegada de los romanos, de modo que la relación de dominio se complejiza: las provincias romanas son una especie de creolización o fusión de culturas, afectadas indiscutiblemente por el dominio romano, pero, a su vez, influyentes en la cultura dominante, por lo menos en esa nueva cultura romana local que nacía en cada provincia. Otros autores, como Nicola Terrenato o el propio Le Roux, aceptan las críticas al concepto de Romanización, pero proponen que, antes de buscar una nueva terminología, se puede reevaluar el concepto y usarlo de una manera diferente, teniendo en cuenta las más recientes perspectivas sobre el asunto:

Before getting rid of the concept of Romanization, we must decide whether its disappearance would not cause an impoverishment or a regression in our understanding of the Roman Empire. Indeed, the concept of Romanization offers a methodological tool that is perfectly adequate to its object, resulting from a rational construction that builds upon the observation of data that are analyzable and interpretable only within the context of the history and the developments of Roman conquest. It is not possible to act as if the history of Romanization were limited to a factual, political history. It is as if Romanization itself had been deformed and lost from view because of excessive "Romano-centrism," when it was only enriched and transformed. (35)

En definitiva, Le Roux propone que se use el término, ya no como una estructura mediante la cual una supuesta cultura homogénea afecta unas culturas periféricas, sino que diferentes grados de resistencia y factores heterogéneos dan cuenta de una Romanización más compleja y amplia:

Romanization thus describes a process by which a community entered a new, creative phase of its history and elaborated a new language that defined its terms of power, social relations, economic activities, and collective and

individual identities. This diversity did not reflect geographical divisions but the degree of resistance among the cultures of the conquered (i.e., their sources of identity), hence the legitimacy of questions regarding the Romanization of Greeks, Greek inhabitants of Asia, Jews, Egyptians, Punics, Iberians, Celts, and Illyrians. This also leads to the multi-sidedness of a Roman history that is rich both in the exercise of Roman power and in the spontaneous as well as imposed interpretations, depending on the case and within shifting contexts, of local populations that were not limited to the elites, whose stability itself also poses problems still to be resolved. (39)

Fabio Morales explica la problemática del concepto de romanización cuando se habla del caso específico de la provincia *Achaea*, es decir, el territorio griego conquistado por el Imperio Romano. Morales da cuenta de los primeros argumentos del estudio de la romanización de Grecia, basados en una jerarquización de culturas: en primer lugar, los críticos entendían la influencia de la literatura y arte griegos de tal modo que se establecía una jerarquía de subordinación: “subordinar los galos a los romanos, y los romanos a los griegos” (92). Por tanto, no se podría hablar de romanización griega sino, más bien, de helenización romana.

Desde otra perspectiva, se puede entender cómo las relaciones entre las élites de Grecia y Roma conformaron la hegemonía cultural posterior, de modo que no hay subordinación, sino que “los griegos seguían siendo griegos al tiempo que se volvían greco-romanos” (Morales 92). Según el autor, el paradigma de la Romanización (en mayúsculas, entendido como hegemonía cultural absoluta de Roma, organizada en jerarquías de culturas, en la que la cultura griega sería simplemente un opositor), presenta limitaciones en su definición y es insuficiente para describir la complejidad de los procesos de contacto de culturas, lo que generó propuestas como “romanidad”, o la que el mismo autor propone, “romanización” (en minúsculas, que se entiende como la manera en que la provincias, incluso Grecia, se fueron “romanizando”, es decir, imitando el modelo cultural romano, que a su vez se veía “helenizado”) (93). El ejemplo concreto del que hace uso Morales en su texto es un *monópteros*, una construcción dedicada a Augusto encontrada en la Acrópolis de Atenas. Para el autor, la interpretación del monumento arquitectónico no se puede llevar a cabo en términos de ninguno de los dos paradigmas (“romanización” o “Romanización”), sino que la naturaleza ambigua de la construcción da cuenta de las complejidades en las relaciones culturales entre Roma y Grecia. El *monópteros* no puede ser entendido como

apología a la grandeza de Augusto o como símbolo de la unión cultural de los griegos y los romanos: en él confluyen, al mismo tiempo, todas estas interpretaciones.

Así mismo, es de gran importancia la reevaluación del concepto de romanización, en tanto permite también reevaluar las fuentes, ya que los registros arqueológicos han sido la fuente principal de la justificación de la antigua noción de romanización. Además, una perspectiva más amplia del concepto permite que se amplíe también la consideración acerca de las fuentes escritas, lo que justifica, en nuestro caso, un estudio de fuentes literarias desde una perspectiva literaria. Esta consideración de las fuentes escritas, además, tendrá en cuenta la relación entre retórica y literatura que se fue desarrollando en la historia de ambas disciplinas, como lo vimos en el anterior panorama histórico. De hecho, según Barthes, la retórica, como estudio histórico, debe considerarse un criterio fundamental para los estudios literarios, ya que

nuestra literatura, formada por la retórica y sublimada por el humanismo, surgió de una práctica político-judicial: allí donde los conflictos más brutales de dinero, de propiedad, de clases, son tomados a cargo, contenidos, domesticados y sostenidos por un derecho de Estado, allí donde la institución reglamenta la palabra simulada y codifica todo recurso al significante, allí nace nuestra literatura. (80)

II. CATÓN: ACTITUD TEXTUAL

El autor romano Marco Porcio Catón (234 a.C.- 149 a.C.) se convirtió para la historia en una figura casi proverbial del hombre conservador, debido a su acérrima defensa de los *mores* (costumbres) romanos más tradicionales frente a la amenaza que representaba la introducción de prácticas y artes extranjeros, sobre todo de origen griego. Un ejemplo de su lucha contra la influencia extranjera en la cultura romana fue la embajada de filósofos del año 155 a.C. Tras la conquista de Macedonia en el 168 a.C., Roma impuso a Atenas un impuesto por la destrucción de la ciudad de Oropo, por lo cual los atenienses enviaron a la ciudad una comitiva de filósofos (Carneades, Diógenes de Babilonia y Critolao de Falesis). Catón, junto a otros tradicionalistas romanos, promovieron su expulsión, tal como lo refiere Von Albrecht:

[Catón] censura a los magistrados porque conceden a individuos tan peligrosos que permanezcan tanto tiempo en Roma y presenta la propuesta de reenviarlos a Grecia lo más pronto posible. En efecto Carneades trastoca los fundamentos de la posición ética catoniana en cuanto que niega la existencia de un derecho natural y la aplicabilidad de la justicia ideal a la vida práctica refiriéndose entre otras cosas al dominio universal de Roma. (378)

Otro ejemplo bastante claro de esta defensa catoniana de la *virtus* romana contra los griegos es una carta del autor a su hijo Marco, conservada gracias a una referencia de Plinio el Viejo en su *Historia Naturalis*:

Dicam de istis Graecis suo loco, Marce fili, quid Athenis exquisitum habeam, et quod bonum sit illorum litteras inspicere, non perdiscere. Vincam nequissimum et indocile esse genus illorum. Et hoc puta vatem dixisse, quandoque ista gens suas litteras dabit, omnia conrumpet, tum etiam magis, si medicos suos huc mittet. Iurarunt inter se barbaros necare omnis medicina, sed hoc ipsum mercede facient, ut fides iis sit et facile disperdant. Nos quoque dictitant barbaros et spurcius nos quam alios Ὀπικῶν appellatione foedant. Interdixi tibi de medicis.³ (Plin. *HN*. 29, 14)

³ “Diré de estos griegos, en su momento, hijo Marco, lo que aprendí en Atenas, y qué de bueno hay en echar un vistazo a su literatura, pero no aprenderla. Demostraré que su raza es la más indócil y malvada. Y piensa esto como si lo dijera un adivino: cuando esta gente ofrezca su literatura, corromperá todo, y mucho más aún, si envía a sus médicos acá. Acordaron entre sí, bárbaros, matar a todos con medicina, pero hacerlo por dinero, para que se confíe en ellos y confundan fácilmente. También nos llaman bárbaros y nos insultan, de manera más sucia que a otros, con el nombre de ‘Opicos’. Te prohíbo los médicos”.

Esta carta, abiertamente xenófoba, presenta, en todo caso, una salvedad: Catón reconoce que hay algún bien moderado en leer a los griegos de manera superficial. Para entender esta aparente contradicción, en la cual el autor reconoce cierto valor en una cultura extranjera a la que desprecia, haremos uso de la noción de “actitud textual” propuesta por Edward Said en su libro *Orientalismo*. El trabajo de este apartado consistirá en el análisis del fragmento de Catón a la luz de las reflexiones de Said sobre las relaciones interculturales entre Oriente y Occidente y el papel de los textos en tales relaciones.

Ocupémonos, en primer lugar, de la apreciación de Catón acerca de las letras griegas (*litterae Graecae*): el orador dice por experiencia (lo sabemos por la expresión *exquisitum habeo*, literalmente “tengo conocido o investigado”, que hemos traducido como “he aprendido”) que tener contacto (entendemos *inspicere* como “observar con cierta atención” o, como hemos traducido, “echar un vistazo”) con la literatura de los griegos puede resultar provechoso, siempre y cuando no nos dediquemos de lleno a ellas: *perdiscere* significa aprender (*discere*) algo por completo, en su totalidad (idea que suele añadir el prefijo *per-* a los verbos compuestos). Catón desprecia a los griegos de su tiempo, pero reconoce algo de dignidad en su pasado literario, y esto es porque su relación con los griegos se establece a través de la mediación de una tradición de textos. Esta relación basada en textos es explicada por Edward Said en su obra *Orientalismo*, en la que explica, entre otras cosas, cómo la hegemonía de Occidente con respecto a Oriente se ha fundado en una disciplina concreta, el orientalismo. Esta disciplina, según explica Said, articula, a través del trabajo intelectual de los estudiosos de Oriente y de los textos que han surgido en el seno de tal estudio, una serie de dogmas que justifican una relación de dominio.

Estos presupuestos o dogmas fundamentales del orientalismo son, según Said (396), cuatro: el primero, la oposición esencialista y monolítica entre un Occidente superior y un Oriente inferior, bárbaro e incivilizado; el segundo, el acercamiento a Oriente a través de abstracciones para evitar el contacto directo; el tercero, Oriente está definido con generalizaciones que usan un vocabulario estandarizado; el cuarto, Oriente es una amenaza que hay que controlar. El caso de Grecia y Roma, como lo explicamos en la introducción con el artículo de Morales, es bastante particular, puesto que hay una especie de dominio recíproco, pero estos dogmas orientalistas pueden

iluminar un poco algunas discusiones acerca de la romanización griega/helenización romana. El epígrafe de Horacio con el que iniciamos el trabajo expone a la perfección este programa: la Grecia subyugada subyuga a Roma a través de las artes, y la manera en la que introdujo tales artes fue el sistema de textos de la tradición literaria.

Como afirma Said, el orientalismo es una disciplina cuyo soporte es un sistema de convenciones articuladas en textos. La principal herramienta de contacto de los orientistas con Oriente han sido los libros: tal es la manera de proceder que Said llama *actitud textual*. En el contexto histórico del que nos ocupamos en este trabajo son muchos los ejemplos que podemos usar para observar cierta actitud, también textual y reductora del objeto que está observando. Basta con rastrear la aparición, en varios autores latinos, de la palabra *graeculus* (“grieguito”), o advertir generalizaciones sobre los griegos como la de Tito Livio, cuando se refiere a ellos como “una gente más fuerte para la lengua que para los hechos”⁴ (Liv. VIII, 22, 8).

De acuerdo con Said, esta actitud textual se ve favorecida por dos situaciones: un individuo que se enfrenta a una experiencia desconocida suele recurrir a la autoridad de los libros y, en segundo lugar, esta autoridad se refuerza en tanto las experiencias de los lectores generan nuevos textos, pues “[p]arece que un error frecuente es preferir la autoridad esquemática de un texto a los contactos humanos que entrañan el riesgo de resultar desconcertantes” (135). Además, es importante para este crítico la reflexión de cómo este contacto mediado por los textos es capaz de generar y justificar los diferentes dogmas orientalistas ya explicados. Según Said, el orientalismo

[c]omo sistema de pensamiento sobre Oriente siempre trascendió el detalle específicamente humano para pasar al detalle general “transhumano”; una observación sobre un poeta árabe del siglo X se extendía para convertirse en una política hacia (y acerca de) la mentalidad oriental en Egipto, Irak o Arabia. De igual modo, una aleya del Corán podía ser considerada la mejor muestra de la arraigada sensualidad musulmana. El orientalismo presuponía un Oriente inmutable, absolutamente diferente de Occidente (las razones de esto cambian de una época a otra). (139)

⁴ Texto latino: “[...] gente lingua magis strenua quam factis”.

Said, a propósito del célebre filólogo Friedrich Schlegel, gran estudioso de la lengua sánscrita, menciona un ejemplo bastante claro de actitud textual: este filólogo “no habló nunca del Oriente vivo y contemporáneo. Cuando dijo en 1800: ‘En Oriente es donde debemos buscar el romanticismo más elevado’, se refería al Oriente de Sakuntala, del *Zend Avesta* y de los *Upanisads*” (142). La actitud textual, como lo podemos ver en este ejemplo, se enmarca en una idealización del pasado del oriental, generalmente acompañada de desprecio por el oriental contemporáneo. En el caso de la carta de Catón, hay un desprecio declarado por el griego contemporáneo, mientras que se acepta la utilidad del pasado literario griego, y esto con algún recelo.

Volvamos a la carta de Catón para considerar la manera en la que se manifiesta este desprecio por los griegos de su tiempo. En primer lugar, vale la pena observar que el pronombre demostrativo *iste* (ese), utilizado en este pasaje con insistencia (*istis Graecis, ista gens*), tiene, con frecuencia, un significado peyorativo⁵, y este pasaje no es la excepción. Además, “estos griegos”, “esta gente”, son descritos con los adjetivos “*nequissimum*” (“malvadísimo”) e “*indocile*” (“indócil”) y, por supuesto, con el adjetivo “*barbari*”. Estos atributos del hombre griego parecen, bajo los presupuestos de Catón, complementarios y casi redundantes: los bárbaros griegos colonizados no son lo suficientemente dóciles culturalmente, como debería serlo cualquier colonia romana y, por lo tanto, son los más malvados. Catón se inscribe, entonces, en el primer presupuesto esencial del orientalismo: la diferencia esencial e inequívoca entre occidentales y Oriente, que en este caso se aplica para romanos y griegos.

Por otro lado, para Catón las *litterae Graecae*, si bien son útiles en cierta manera en el ámbito privado, son tratadas como una abstracción generalizadora. Las letras griegas, en época de Catón, ya habían tenido un enorme proceso de expansión, por lo que había una gran cantidad de géneros, escuelas y doctrinas diferentes, que son resumidas en la abstracción de *litterae illorum* (“las letras de ellos”). Este acercamiento mediante la abstracción corresponde al segundo presupuesto orientalista que explicamos antes.

⁵ Según el diccionario de Lewis and Short: “It freq. implies scorn or contempt: non erit ista amicitia, sed mercatura, **Cic. N. D. 1, 44, 122; id. Cat. 2, 7:** iste otii et pacis hostis, **id. Dom. 5, 12:** animi est ista mollities, non virtus, inopiam paulisper ferre non posse, **Caes. B. G. 7, 77:** hic vestis cum isto squalore permutandus, **Curt. 4, 1, 22; 3, 2, 16:** tuus iste frater, **Petr. 9:** o isti, an urgent form of address, **Arn. 1, 23, 36** et saep.—”.

Además, el tratamiento de lo griego se da de manera generalizadora, de manera similar al tercer dogma orientalista, pues, al hablar de “estos griegos” se habla de ellos como un conjunto cultural uniforme y monolítico: “esta gente” (*gens*), “su raza” (*genus*). De la misma manera es tratado el conjunto de todos los *medici* griegos: en ningún momento Catón hace alguna excepción o habla de algún individuo concreto, sino de un gremio abstraído y estereotipado.

La “actitud textual” explicada por Said se manifiesta claramente en este texto: el único contacto que nos interesa tener con los extranjeros, dice Catón, debe darse no con los seres humanos, sino con sus textos y, aun así, tal contacto es peligroso, en tanto contienen la amenaza de “corromper todo” (“*omnia corrumpet*”) y convertirnos en lo que ellos son: una *gens indocilis y nequissima*. Queda manifiesto, entonces, otro presupuesto del orientalismo, según el cual el oriental es percibido como una amenaza, lo que en este texto se presenta de un modo más complejo, en la medida en que la amenaza de lo griego no está lejana, sino que ya se instaló en la república romana, tomando la forma de médicos. Los médicos griegos, según Catón, están confabulados (“*iurarunt inter se*”) para asesinar con su medicina a los ciudadanos romanos (“*omnis necare medicina*”), con el agravante de que obtendrán lucro de ello. En suma, Catón propone dos escenarios de amenaza: la corrupción de las costumbres a través de las letras griegas y la muerte de los romanos en manos de médicos griegos en conspiración.

Así pues, Catón se muestra como un profeta (“*vatis*”) que advierte a su hijo y, a través de él, a todo el imperio, de la confabulación de los bárbaros. La reacción ante esta amenaza resulta interesante: Catón afirma que ellos, que son bárbaros, llaman falsamente “bárbaros” a los romanos, utilizando el apelativo “Opico”, que significa “Oscó”, es decir, perteneciente a uno de los pueblos itálicos bárbaros. Aparece, entonces, una aparente inversión de la oposición esencial entre oriente y occidente basada en la superioridad del dominador. Por supuesto, esta inversión es solamente un recurso retórico: Catón se muestra a sí mismo y a su pueblo como víctimas de una dominación de bárbaros, malévolos y falsos médicos. El dominador recurre a una falsa victimización, justificada

en el miedo de lo externo, de modo que pueda legitimar su dominación: he aquí el cuarto presupuesto del orientalismo, el de la búsqueda de una justificación para dominar.

Incluso en casos como el de Catón, que pretende legitimar una dominación y defenderse del influjo externo en la cultura propia, se revela la ambigüedad que supuso la “Helenización de Roma”. Henrichs muestra que, a pesar de la explícita aversión hacia lo griego, existen ya en Catón indicios de la progresiva dominación cultural de Grecia sobre los romanos. En efecto, Catón, en su tratado *De agricultura*, habla de la medicina (arte *per se* eminentemente griego en la época), usando los nombres griegos y romanos de las hierbas medicinales. En palabras de Henrichs:

the medicine of the conquered had captured Rome and was overtaking indigenous approaches to healing. From that moment on, medicine in Roma remained so firmly in Greek hands that the two leading Roman writers in medicine, Terentius Varro and Cornelius Celsus, wrote on medicine not as doctors but as encyclopedist. (249)

Así, aunque en Catón observamos ciertos paralelos con los presupuestos fundamentales del orientalismo, el fenómeno particular de introducción de las artes y técnicas griegas en la vida cultural romana muestra la paradoja de la dominación cultural inversa. Podemos resumirlo, también, con las palabras de Henrichs: “Despite his ostentatious antihellenism, Cato was as thoroughly familiar with the Greeks and their culture as any Roman of his time” (245).

Otros autores, como el mismo von Albrecht, insisten en señalar la evidente presencia de lo griego en los textos de Catón: “Su encuentro con el pitagorismo en la Italia meridional (Cic. *Cato* 39) es inseguro por razones cronológicas, pero influjos neopitagóricos se pueden observar en sus obras” (375). En términos estructurales, además, Catón sigue a los griegos: “La composición de libros es como tal ya una peculiaridad ‘griega’. Sin duda Catón leyó más obras griegas que la mayor parte de sus contemporáneos romanos. Título, organización y elementos estructurales de las *Origines* no son concebibles sin modelos griegos” (381).

Por supuesto, para un hombre de costumbres rígidas el valor de las lecturas griegas se justificaba en su aplicación a la vida práctica, a los deberes del *vir Romanus*:

En la batalla de las Termópilas⁶ pretende haber determinado la victoria con el rodeo de los enemigos y por esto el cónsul habría declarado que ni él ni el pueblo entero habrían podido agradecer como era debido a Catón sus empresas (Plut. *Cato* 14, 2). Es natural ver en esto una aplicación práctica de sus lecturas históricas. (von Albrecht 376)

Von Albrecht señala la misma aplicación práctica de las lecturas griegas en los tratados sobre la agricultura que mencionaba Heinrichs: “[P]ara la agricultura toma y propaga los más modernos métodos del helenismo; ¿por qué no debería comportarse del mismo modo en otros campos? Tiene por lo tanto deudas con relación a la teoría griega, y todavía más con relación a la práctica” (381). En esta aplicación práctica de las lecturas griegas podemos entender que la aparente paradoja de dominio cultural recíproco se explica y justifica mediante la actitud textual de Catón. Así, la influencia estructural y temática de los modelos griegos en los textos de Catón es una relación del autor con otros autores, no como individuos griegos particulares, sino en tanto modelos textuales aplicados en la vida práctica. El dominio cultural, entonces, es recíproco pero no equivalente, puesto que la influencia griega se restringe, en este caso, al terreno particular de la aplicación de lo literario.

Para entender con más profundidad las relaciones textuales en el contexto de la helenización de Roma, es útil observar la figura eminentemente opuesta a la xenofobia catoniana: Cicerón. El aprecio de Cicerón por la cultura de los griegos es evidente, por ser esta la cuna de las *litterae* y de la *humanitas*, conceptos que están intrínsecamente ligados. Observemos, a modo de ejemplo, un pasaje de una carta a su hermano Quinto sobre cómo debería ser administrada la provincia griega:

Quod si te sors Afris aut Hispanis aut Gallis praefecisset, immanibus ac barbaris nationibus, tamen esset humanitatis tuae consulere eorum commodis et utilitati salutique servire; cum vero ei generi hominum praesimus non modo in quo ipsa sit sed etiam a quo ad alios pervenisse putetur humanitas, certe iis eam potissimum tribuere debemus a quibus accepimus. Non enim me hoc iam dicere pudebit [...] nos ea quae consecuti simus iis studiis et artibus esse adeptos quae sint nobis Graeciae monumentis disciplinisque tradita. Qua re praeter communem fidem quae omnibus

⁶ Batalla, ocurrida en el 480 a.C., entre el ejército romano y tropas seléucidas comandadas por Antíoco. No confundir con la célebre batalla de la Segunda Guerra Médica.

debetur, praeterea nos isti hominum generi praecipue debere videmur ut, quorum praeceptis sumus eruditi, apud eos ipsos quod ab iis didicerimus velimus expromere.⁷ (Cic. *QFr.* I.1.27.5)

A pesar de las diferencias entre este pasaje y el texto sobre los médicos de Catón, podemos apreciar ciertos problemas en común si nos detenemos a observar algunas construcciones retóricas y léxicas. En primer lugar, el término “bárbaro” es ya una abstracción casi estandarizada para referirse a los extranjeros, de modo que el dogma del orientalismo, según el cual existe un vocabulario sistemático para nombrar a Oriente, tiene, en este texto, como en Catón, validez. Sin embargo, es interesante que el término es usado aquí como oposición de lo griego: los bárbaros son los africanos, los galos y los hispanos, pero no los griegos, aunque estos no sean romanos.

Por otro lado, en el texto se construyen determinadas abstracciones desde las cuales la relación de dominación se ve como algo natural: es cierto que Cicerón recomienda benevolencia, pero esta benevolencia no implica una disolución de las relaciones de subordinación, sino que, por el contrario, se justifica en ella. La palabra latina que traducimos como “dominamos” es *praesimus*: este es un verbo compuesto por el verbo que significa ser o estar (*simus*) y el prefijo *prae-*, que significa “delante”, “antes de”. Hay, pues, una consciencia de superioridad inherente de lo romano frente a los demás pueblos. Esta consciencia corresponde, en cierto modo, al primer dogma orientalista. Además, es claro que el argumento de esa benevolencia especial para con los griegos es principalmente justificado desde valor de los *monumenta* y *disciplinae* griegos, no tanto de los individuos griegos en sí.

Como pudimos observar, la actitud textual resulta una noción bastante productiva para entender las relaciones particulares de la romanización desde la perspectiva de las letras romanas. Aunque en las figuras de Catón y de Cicerón observamos dos visiones de lo griego totalmente diferentes, entendemos que ambas relaciones (tanto la

⁷ “Porque, si la fortuna te hubiera encargado las provincias africanas, hispanas o galas, naciones enormes y bárbaras, sería, sin embargo, digno de tu humanidad procurar su comodidad y servir a su utilidad y bienestar. Ahora bien, ya que dominamos a esa raza de hombres en la que no solo está el mismísimo humanismo, sino de la cual, según se dice, se expandió hacia los demás hombres, ciertamente debemos ofrecerles tal humanismo a aquellos de quienes lo recibimos. Pues no me avergonzará decir [...] que las cosas que conseguimos las alcanzamos con esos estudios y artes que heredamos de las disciplinas y monumentos griegos. Por esta razón, además de la confianza común que debemos tener con todos, parece que la debemos tener principalmente con esa raza de hombres, de modo que queramos demostrar lo que aprendimos, frente a aquellos mismos con cuyos preceptos nos educamos”.

xenofobia como la helenofilia) se construyen a partir de un ámbito de disciplinas, de modelos textuales. Por un lado, encontramos el rechazo a los médicos griegos y, en general, a todos los griegos que están llegando a la Roma de Catón, pero a la vez vemos el peso que tienen los textos griegos en la práctica literaria, agrícola y militar del autor. Esta suerte de paradoja en la interacción de culturas presenta sus distorsiones, debido a la naturaleza de tales relaciones, que a veces es textual (cuando se trata de las disciplinas) y a veces humana (cuando se trata de los individuos contemporáneos a Catón que invaden Roma).

En suma, estas relaciones aparentemente contradictorias se explican precisamente gracias a esta separación entre lo textual y lo humano. Tal como afirma Eduardo Mendieta, a propósito del orientalismo de Said: “al igual como la teodicea es una forma de exculpar las injusticias de la historia humana cubriéndolas con el manto de un plan divino, el orientalismo y el occidentalismo son formas de ocultar cómo está el otro presente en nosotros y nosotros en el otro” (75), de manera que los textos se convierten en modos mediante los que se oculta la interacción directa con lo humano: tales relaciones hacen que lo otro se convierta en un texto más, que se lee bajo unas condiciones concretas establecidas por el sistema de textos general.

De otra parte, Cicerón defiende la benevolencia como fundamento del trato a los griegos contemporáneos; sin embargo, esta benevolencia depende de una relación de superioridad romana y tampoco se separa de los presupuestos de la actitud textual. Estas oposiciones basadas en relaciones textuales hacen más complejas las consideraciones iniciales que hemos hecho acerca del papel de los nobles en el proceso de helenización de Roma.

Si bien las diferentes visiones sobre lo griego se articulan en una perspectiva similar, Cicerón parece exceder de cierta manera los presupuestos del orientalismo. La pregunta sobre la actitud textual de Cicerón será el punto de partida del análisis de los siguientes capítulos.

III. *BRUTUS*: LA TRADICIÓN RETÓRICA ROMANA

Brutus (46 a.C.) es, en términos generales, un tratado acerca de las diferentes generaciones de oradores romanos, pero no es únicamente eso. A partir de esta obra podemos conocer los estudios retóricos y filosóficos de Cicerón, principalmente junto a maestros griegos, como Filón de Larisa, Molón de Rodas, Antíoco o Demetrio Siro, enseñanzas que se dieron en Roma pero también en territorio griego⁸. La educación filosófica de Cicerón, como la de cualquier otro erudito de su época, tenía sus raíces más profundas en las disciplinas y maestros griegos. No es extraño que los fundamentos de su arte oratoria los hubiera aprendido y ejercitado en lengua griega: “Declamaba en latín, pero más en griego, porque el discurso griego lo habituaba a decir en latín con más ornamentos, y porque los profesores griegos, si no hablaba en griego, no podían ni corregirlo ni enseñarlo debidamente” (Reyes 10, parafraseando el párrafo 310 del *Brutus*).

Lo mucho que debe Cicerón a los griegos se hace patente a lo largo de la obra, en primer lugar, porque su forma está concebida como un diálogo platónico entre Cicerón y sus amigos Ático y Bruto, que tiene lugar junto a una efigie del filósofo: “Cum idem placuisset illis, tum in pratulo propter Platonis statuam consedimus”⁹ (Cic. *Brut.*, 24). La admiración del arpinate por Platón y, en general, por los filósofos griegos, es innegable: “Quis enim uberius in dicendo Platone? Iovem sic aiunt philosophi, si Graece loquatur, loqui. Quis Aristotele nervosior, Theophrasto dulcior? Lectitavisse Platonem studiose, audivisse etiam Demosthenes dicitur —idque apparet ex genere et granditate verborum”¹⁰ (Cic. *Brut.*, 121). Esta admiración, en todo caso, tiene que ver con el ideal ciceroniano del orador perfecto, que debe ser también filósofo: el *genus* y la *granditas verborum* del mayor orador griego según Cicerón tiene como origen las lecturas de la gran filosofía.

Así, la formación del orador ciceroniano no está restringida a la doctrina oratoria, sino que abarca un espectro más general, el de las *litterae*, un sistema general de textos escritos que, como ya explicamos en la justificación,

⁸ cf. Bulmaro Reyes 2004 9-16.

⁹ “Y ya que ellos estuvieron de acuerdo, nos sentamos en un pequeño prado cerca de una estatua de Platón”.

¹⁰ “¿Quién pues hay más abundante en el decir que Platón? Así dicen los filósofos que hablaría Júpiter, si su lengua fuera el griego. ¿Quién hay más vigoroso que Aristóteles o más dulce que Teofrasto? Se dice que Demóstenes leía y escuchaba con ahínco a Platón—y esto es evidente a partir del género y la grandeza de sus palabras—”.

incluía géneros como lírica, épica, filosofía, oratoria e historiografía, pero también cartas y escritos técnicos sobre agricultura y otras áreas (von Albrecht 23). Por supuesto, las *litterae Latinae*, como muchas otras disciplinas, beben de la fuente de las *litterae Graecae*, como lo podemos ver en la descripción de muchos de los oradores mencionados por Cicerón a lo largo del *Brutus* y descritos con la fórmula *eruditus/doctus Graecis et Latinis litteris* (“educado en letras griegas y latinas”): uno de los rasgos que podrían indicar que el orador se acercaba al ideal perfecto era su formación en ambos sistemas literarios, sobre todo en el griego. Sin embargo, en algunos oradores mencionados en la obra la fórmula no contiene los dos sistemas. Cicerón menciona que muchos oradores se dedicaron exclusivamente al estudio de los autores latinos: “Eiusdem fere temporis fuit eques Romanus C. Titius, qui meo iudicio eo pervenisse videtur quo potuit fere Latinus orator sine Graecis litteris et sine multo usu pervenire”¹¹ (Cic. *Brut.*, 167).

En este capítulo intentaremos defender que, a pesar de la admiración de Cicerón por los oradores y filósofos griegos, el *Brutus* se puede entender como el intento de Cicerón de elevar una cronología de oradores latinos a un sistema autosuficiente. En segundo lugar, pretendo mostrar cómo el *Brutus* está concebido no solo como un texto sobre la historia de la oratoria, sino como una especie de crítica literaria sobre la tradición de oradores latinos. Finalmente, se explicará cómo esta obra, que es un texto histórico y crítico, pero también narrativo (recordemos que está escrito como diálogo), se convierte en una defensa propia de Cicerón, que responde a su situación personal y política en la época en que la escribió.

La lista de oradores que presenta Cicerón es cronológica, quizás debido a la influencia que tuvo en el autor la lectura de la obra historiográfica sobre Roma escrita por su amigo Ático, como se nos menciona en la introducción del diálogo (Cic. *Brut.*, 15). En la primera parte del texto se nos menciona el origen griego de la elocuencia y los desarrollos que tuvo en la ciudad de Atenas; enseguida, comienza la cronología romana de

¹¹ “Casi de la misma época fue el équite romano Gayo Titio, que según mi opinión parece haber llegado a donde casi ningún otro orador latino pudo llegar sin las letras griegas y sin demasiado ejercicio”.

oradores, que termina con las figuras de Hortensio y el mismo Cicerón. Este criterio cronológico es usado por el autor para generar una suerte de paralelismo entre la historia de los oradores griegos y las generaciones romanas:

Videsne igitur vel in ea ipsa urbe, in qua et nata et alta sit eloquentia, quam ea sero prodierit in lucem? Si quidem ante Solonis aetatem et Pisistrati de nullo ut disertio memoriae proditum est. At hi quidem, ut populi Romani aetas est, senes, ut Atheniensium saecula numerantur, adulescentes debent videri. Nam etsi Servio Tullio regnante vixerunt, tamen multo diutius Athenae iam erant, quam est Roma ad hodiernum diem.¹² (Cic. *Brut.*, 39)

Las historias de Atenas y de Roma, comparadas en una especie de línea temporal, permiten observar que el nacimiento de la retórica se dio en una etapa tardía, mientras los atenienses eran *adulescentes*. Esta analogía de épocas y edades de la vida (conceptos que, por cierto, en latín se expresan con la misma palabra: *aetas*) establece un paralelismo en el que el sistema de oradores romanos no solamente se compara con el sistema griego, sino también con respecto a la historia romana misma:

Et Graeciae quidem oratorum partus atque fontis vides, ad nostrorum annalium rationem veteres, ad ipsorum sane recentes. Nam ante quam delectata est Atheniensium civitas hac laude dicendi, multa iam memorabilia et in domesticis et in bellicis rebus effecerat.¹³ (Cic. *Brut.*, 49)

En efecto, aunque a lo largo de la historia de Atenas nacieron muchas cosas memorables (*memorabilia*), la elocuencia fue más bien un producto tardío, como también lo fue en Roma. Las fuentes de la retórica están en Grecia, sí, pero los desarrollos oratorios en ambas ciudades parecen, según esta comparación, equivalentes.

Otro de los mecanismos para comparar las *aetates* oratorias es la mención de personajes ilustres, como Temístocles: “Themistocles [...], ut apud nos, perantiquus, ut apud Athenienses, non ita sane vetus. Fuit enim

¹² “¿Ves, pues, cuán tarde salió a la luz la elocuencia incluso en esa misma ciudad en la que nació y creció? Pues no se sabe de ningún hombre elocuente antes de la edad de Solón y Pisístrato. Pero estos mismos deben parecer ancianos, según el tiempo del pueblo romano; adolescentes, según han pasado los siglos de los atenienses. Pues, aunque estuvieron en vigor mientras reinaba Servio Tulio, ya Atenas había existido por mucho más tiempo que lo que ha existido Roma con respecto a nuestro tiempo”.

¹³ “Ciertamente ves las fuentes y los orígenes de los oradores de Grecia, antiguas, según la razón de nuestros anales, pero recientes, según la de los griegos. Pues antes de que se deleitara Atenas con este elogio del discurso, ya había hecho muchas cosas admirables tanto en los asuntos públicos como en los privados”.

regnante iam Graecia, nostra autem civitate non ita pridem dominatu regio liberata”¹⁴ (Cic. *Brut.*, 41). Además de la comparación de *aetates* a propósito del general ateniense, Cicerón establece un paralelismo de personajes en los párrafos 41 y 42, al ubicar al mismo nivel a Temístocles y al romano Coriolano, diciendo que ambos tuvieron una muerte trágica ocasionada por una traición a la patria. Sin embargo, su interlocutor Ático disiente de tal comparación, ya que las versiones acerca de la muerte de estos personajes son variadas, y no todas son igual de asombrosas y trágicas, “quoniam quidem concessum est rhetoribus ementiri in historiis, ut aliquid dicere possint argutius. Ut enim tu nunc de Coriolano, sic Clitarchus, sic Stratocles de Themistocle finxit.”¹⁵ (Cic. *Brut.*, 42). Aunque esta disputa tiene mucho más que ver con la historiografía que con la retórica, es claro que los sistemas se muestran como paralelos: Ático, al desmentir el paralelismo de los personajes, realiza él mismo un paralelismo entre oradores romanos y griegos que adornaron trágicamente las muertes de Coriolano y Temístocles.

En todo caso, la contraposición entre los dos sistemas se va presentando de manera gradual, puesto que el sistema griego es el punto de referencia siempre: “hoc in oratore Latino primum mihi videtur et levitas apparuisse illa Graecorum et verborum comprehensio et iam artifex, ut ita dicam, stilus”¹⁶ (Cic. *Brut.*, 96). Esta comparación gradual tiene su punto de equivalencia en los oradores Antonio y Craso:

Quam multi enim iam oratores commemorati sunt et quam diu in eorum enumeratione versamur, cum tamen spisse atque vix, ut dudum ad Demosthenen et Hyperiden, sic nunc ad Antonium Crassumque pervenimus. Nam ego sic existimo, hos oratores fuisse maximos et in his primum cum Graecorum gloria Latine dicendi copiam aequatam.¹⁷

(Cic. *Brut.*, 138)

¹⁴ “Temístocles, antiquísimo para nosotros, pero no tan viejo para los Atenienses. Vivió, pues, mientras reinaba Grecia y poco después de que nuestra ciudad fue liberada del dominio de los reyes”.

¹⁵ “Puesto que por cierto se les concede a los rétores mentir en sus narraciones, para que puedan decir algo de manera más aguda. Como tú ahora acerca de Coriolano, así Clitarco y Estratocles mintieron sobre Temístocles”.

¹⁶ “En este orador latino me parece que apareció por primera vez esa levedad de los griegos, una expresión de palabras y un estilo artifice, por así decirlo”.

¹⁷ “¡Cuántos oradores ya han sido conmemorados y cuánto hemos durado en su enumeración! Aunque con dificultad, así como llegamos hace poco a Demóstenes e Hipérides, así llegamos ahora a Antonio y Craso. Pues yo considero que estos oradores fueron los más grandes y que en estos la habilidad de decir en latín fue equiparada por primera vez a la gloria de los griegos”.

Estos oradores ilustres logran equipararse con el sistema de oradores griegos. Cicerón se propone otorgarle dignidad al sistema romano como un sistema que se intenta imitar al griego pero que también alcanza su propia independencia, puesto que él mismo está ubicado en la cúspide de tal desarrollo, de lo que entendemos que el elogio de lo romano redunda en un elogio a su propia labor como orador.

Por otro lado, esta independencia del sistema romano hace que existan procedimientos de *imitatio* interna. Cicerón, al hablar de Lucio Bruto y otros tantos entre los primeros romanos que fueron tenidos como hábiles para decir, dice que el primer orador, propiamente hablando, fue Marco Cornelio Cetego, de quien sabemos a gracias al testimonio del poeta Ennio transmitido en sus *Annales*:

additur orator Cornelius suaviloquenti

ore Cethegus Marcus Tuditano conlega

Marci filius¹⁸ (Cic. *Brut.*, 58)

Cicerón comenta el testimonio de este poema, que es un ejemplo de cómo las figuras romanas empezaron a ser fuente de otros autores romanos. Ennio, pues, elogia a este orador y lo llama “Suadai medulla”¹⁹ (Cic. *Brut.*, 59), utilizando la palabra *Suada*, con la cual el poeta traduce el concepto de la diosa griega *Πειθώ* (“persuasión”): la *imitatio* interna empieza a ser posible también cuando el latín se vale de sus propios términos en un sistema de vocabulario estable y medianamente autosuficiente (porque muchas veces los términos no dejan de ser calcos). Este criterio de imitación entre romanos está tan presente en la cronología hecha por Cicerón, que en ocasiones ignora por completo la influencia griega, y alaba o reprocha a determinado orador por su educación en el sistema retórico latino, como sucede con Sisena, cuya historia indica “quantum absit a summo quamque genus hoc scriptionis nondum sit satis Latinis litteris inlustratum”²⁰ (Cic. *Brut.*, 228).

¹⁸ “Se añade como colega a Tuditano el orador Marco Cornelio Cetego, hijo de Marco, de boca de suave hablar”.

¹⁹ “La médula de Suada”.

²⁰ “Cuán lejos está de lo más alto y qué tanto este género de escritura no está lo suficientemente ilustrado por las letras latinas”.

En todo caso, el más claro ejemplo de personajes ilustres que pueden explicar mejor este sistema de *imitatio* interna es la figura de Catón:

Catonem vero quis nostrorum oratorum, qui quidem nunc sunt, legit? Aut quis novit omnino? At quem virum, di boni! Mitto civem aut senatorem aut imperatorem: oratorem enim hoc loco quaerimus: quis illo gravior in laudando, acerbior in vituperando, in sentiis argutior, in docendo edisserendoque subtilior? Refertae sunt orationes amplius centum quinquaginta, quas quidem adhuc invenerim et legerim, et verbis et rebus inlustribus. Licet ex his eligant ea quae notatione et laude digna sint: omnes oratoriae virtutes in eis reperientur.”²¹ (Cic. *Brut.*, 65)

Cicerón se lamenta de la ignorancia de los oradores romanos de su tiempo con respecto a esta figura ilustre. La defensa de Catón es una defensa también de la dignidad de los autores romanos. Estos oradores del tiempo de Cicerón, en su mayoría jóvenes detractores, perseguían la doctrina retórica aticista, nacida en Atenas: “Ea in nostris inscitia est, quod hi ipsi, qui in Graecis antiquitate delectantur eaque subtilitate, quam Atticam appellant, hanc in Catone ne noverunt quidem. Hyperidae volunt esse et Lysiae. Laudo: sed cur nolunt Catones?”²² (Cic. *Brut.*, 68). Para el autor del *Brutus*, lo reprochable no está en imitar a los griegos, sino en imitarlos mal: “Attico genere dicendi se gaudere dicunt. Sapienter id quidem; atque utinam imitentur nec ossa solum, sed etiam sanguinem! Gratum est tamen, quod volunt”²³ (Cic. *Brut.*, 69). En ese orden de ideas, Catón es un orador más aticista que todos esos jóvenes que dicen serlo, si bien él mismo no se confiesa aticista, puesto que su formación en la escuela retórica rodia lo hace un orador bastante ecléctico.

Cicerón, además, se adelanta a invalidar las críticas que podrían hacer los oradores sobre el estilo catoniano:

Cur igitur Lysias et Hyperides amatur, cum penitus ignoretur Cato? Antiquior est huius sermo et quaedam horridiora verba. Ita enim tum loquebantur. Id muta, quod tum ille non potuit, et adde numeros et, ut aptior sit ratio, ipsa verba

²¹ “Pero ¿cuál de nuestros oradores que viven hoy lee a Catón, o quién, en todo caso, lo conoce? ¿Pero qué hombre, dioses buenos! No menciono al ciudadano, al senador o al general: buscamos aquí al orador. ¿Quién más grave que él en el elogio, más amargo en la vituperación, más agudo en las opiniones, más sutil en la enseñanza y en la exposición? Sus más de 150 oraciones, que ciertamente hasta hace poco encontré y leí, están llenas de palabras y asuntos ilustres. Aunque elijan de estas las cosas que son dignas de alabanza, todas las virtudes oratorias se encontrarán en ellas”.

²² “Pero en los nuestros está esa ignorancia: esos mismos que se deleitan en la antigüedad y sutilidad de los griegos, que llaman ática, ni siquiera conocen esa misma en Catón. Quieren ser Lisias e Hipérides. Lo elogio, pero ¿por qué no quieren ser Catones?”.

²³ “Dicen que se alegran con el género oratorio ático. Y tienen razón, pero ¡ojalá imitaran no solo los huesos, sino también la sangre! Es grato, sin embargo, que tengan la voluntad”.

compone et quasi coagmenta, quod ne Graeci quidem veteres factitaverunt: iam neminem antepones Catoni.²⁴ (Cic. *Brut.*, 68)

Lo que se le reprocha a Catón, entonces, es la antigüedad de su discurso. Pero Cicerón defiende que el lenguaje de Catón simplemente es consecuencia de su época, puesto que no faltan en él los usos retóricos más dignos, que provienen de la fuente aticista: “Ornari orationem Graeci putant, si verborum immutationibus utantur, quos appellant τρόπους, et sententiarum orationisque formis, quae vocant σχήματα: non veri simile est quam sit in utroque genere et creber et distinctus Cato”²⁵ (Cic. *Brut.*, 69). Ático, luego de este elogio de Catón, no puede evitar pensar que Cicerón está siendo irónico y exagerado al comparar a Catón con los griegos:

Quia primum ita laudavisti quosdam oratores ut imperitos posses in errorem inducere. Equidem in quibusdam risum vix tenebam, cum Attico Lysiae Catonem nostrum comparabas, magnum mercule hominem vel potius summum et singularem virum —nemo dicet secus— sed oratorem? Sed etiam Lysiae similem?²⁶ (Cic. *Brut.*, 293)

Cicerón niega la ironía e invita a Ático a que vuelva a leer los libros de Catón: “Volvendi enim sunt libri cum aliorum tum in primis Catonis. Intelleges nihil illius liniamentis nisi eorum pigmentorum, quae inventa nondum erant, florem et colorem defuisse”²⁷ (Cic. *Brut.*, 298). Tras haber observado los primeros ejemplos, en los que se intentaba establecer un paralelismo a partir de la comparación cronológica, podemos creer en Cicerón y en el valor que les otorga a oradores como Catón. Sin embargo, Cicerón es claro en advertir que no llega a completar el ideal del orador perfecto: “Nec vero ignoro nondum esse satis politum hunc oratorem et quaerendum esse aliquid perfectius”²⁸ (Cic. *Brut.*, 70).

²⁴ “Por lo tanto, ¿por qué Lisias e Hipérides son amados mientras Catón es ignorado? “Su sermón es más antiguo y algunas de sus palabras terribles” Así decían entonces. Cambia eso que no pudo cambiar él, añade ritmo y, para que el procedimiento sea más apto, compón las palabras mismas y conéctalas, lo que ni siquiera hicieron los griegos antiguos: ya nadie antepondrás a Catón”.

²⁵ “Los griegos piensan que la oración está adornada, si usan los intercambios de palabras que llaman *tropos*, y las formas de opiniones y oración que llaman *esquemas*: es increíble cuán frecuente y distinguido sea Catón en ambos géneros”.

²⁶ “Porque elogiaste de tal modo a algunos oradores que puedes inducir a error a los inexpertos. Ciertamente yo en algunos apenas podía contener la risa, cuando comparabas con el ático Lisias a nuestro Catón, un gran hombre, por Hércules, o más bien el más grande y singular —nadie dirá lo contrario— pero ¿orador? Pero ¿incluso similar a Lisias?”.

²⁷ “Los libros de los otros, pero sobre todo de Catón, deben ser leídos. Entenderás que para nada faltó el color y el ornamento a sus trazos, excepto aquello que aún no había sido inventado”.

²⁸ “Pero no ignoro que este orador no está lo suficientemente pulido y que hay que buscar algo más perfecto”.

En resumen, el *Brutus* es un intento de Cicerón por equiparar, de diversas maneras, la genealogía de oradores romanos con la tradición retórica griega. Esta reflexión, además, podría generalizarse un poco más y considerarse no sólo desde la perspectiva de los oradores, sino desde el campo más general de las *litterae*. Un ejemplo de esto es que Cicerón se refiere a las influencias de la obra historiográfica de Ático, entre las cuales hay referentes romanos, por lo que entre los historiógrafos también podemos suponer un sistema de *imitatio* interna: “Nec vero tibi aliter videri debet, qui a Naevio vel sumpsisti multa, si fateris, vel, si negas, surripuisti”²⁹ (Cic. *Brut.*, 76).

Ahora bien, al hablar de Sócrates “qui subtilitate quadam disputandi refellere eorum instituta solebat”³⁰ (Cic. *Brut.*, 31), Cicerón advierte que, si bien el filósofo tenía una gran habilidad para hablar, no pertenece al grupo de los que se consideraron oradores: “quod quoniam genus ab hoc quod proposuimus abhorret, philosophos aliud in tempus reiciamus; ad oratores, a quibus digressi sumus, revertamur”³¹ (Cic. *Brut.*, 31). A continuación, comienza a hablar de Isócrates “cuius domus cunctae Graeciae quasi ludus quidam patuit atque officina dicendi; magnus orator et perfectus magister”³² (Cic. *Brut.*, 32). De estas referencias deducimos que el criterio fundamental de Cicerón a lo largo de la obra es que los personajes analizados sean considerados rétores, si bien mencionará aquí y allá diferentes hombres ilustres que destacaron por sus habilidades en la elocuencia a pesar de no ser propiamente oradores.

Estas menciones suceden a lo largo de toda la obra, pero baste un ejemplo, en el que Cicerón vincula, de nuevo, a la oratoria con las *litterae* en general:

Nec tamen dubito quin habuerit vim magnam semper oratio. Neque enim iam Troicis temporibus tantum laudis in dicendo Ulixi tribuisset Homerus et Nestori, [...] nisi iam tum esset honos eloquentiae; neque ipse poeta hic tam ornatus in dicendo ac plane orator fuisset.³³ (Cic. *Brut.*, 39-40)

²⁹ “Pero no te debe parecer de otro modo a ti, que tomaste mucho de Naevio, si lo confiesas, o robaste, si lo niegas”

³⁰ “Quien solía refutar sus opiniones con cierta sutilidad para disputar”

³¹ “Puesto que este género se desvía del que nos propusimos, dejemos a los filósofos para otra ocasión; volvamos a los oradores, de quienes nos alejamos”

³² “Cuya casa se abrió casi como una escuela y un taller del discurso para toda Grecia; gran orador y maestro perfecto”

³³ “Pero no dudo que el discurso siempre ha tenido un gran valor. Pues Homero no le hubiera atribuido, ya en tiempos troyanos, tanto elogio a Ulises y a Néstor, si no hubiera habido honor en la elocuencia, ni el poeta mismo hubiera sido tan adornado en el decir y claramente orador”.

Por lo general, cuando Cicerón realiza estas digresiones, vuelve al tema propuesto de ubicar en el tiempo a los oradores y lo indica con claridad: “sed ab eis, qui tantum in dicentium numero, non in oratorum fuerunt, iam ad oratores revortamur”³⁴ (Cic. *Brut.*, 176). En efecto, Cicerón está estudiando un conjunto determinado de autores a la luz de un criterio concreto.

Al hablar de Isócrates, además, menciona el autor que “primus intellexit etiam in soluta oratione, dum versum effugeres, modum tamen et numerum quendam oportere servari”³⁵ (Cic. *Brut.*, 32). Según el orador, antes de Isócrates todo ritmo en los discursos era producto de la naturaleza o de cierta observación no sistemática. Se explica también que la razón de esta rítmica natural es que “ipsa enim natura circumscriptione quadam verborum comprehendit concluditque sententiam, quae cum aptis constricta verbis est, cadit etiam plerumque numero. Nam et aures ipsae quid plenum, quid inane sit iudicant”³⁶ (Cic. *Brut.*, 34). Al hablar de Pericles como orador y de la época ilustre en la que nació, menciona: “Nec enim in constituentibus rem publicam nec in bella gerentibus nec in impeditis ac regum dominatione devinctis nasci cupiditas dicendi solet. Pacis est comes otique socia et iam bene constitutae civitatis quasi alumna quaedam eloquentia”³⁷ (Cic. *Brut.*, 45).

Al mencionar, en los párrafos 49 y 50, que la elocuencia fue algo propio de Atenas y no de Grecia entera, como ya lo mencionamos, Cicerón dice que no hubo noticia de ningún orador lacedemonio, a pesar de que Homero haya hecho a Menelao dulce en el decir, aunque más bien de pocas palabras. Aprovecha entonces para proponer que “brevitas autem laus est interdum in aliqua parte dicendi, in universa eloquentia laudem non habet”³⁸ (Cic. *Brut.*, 50). Al hablar de los oradores Escauro y Rutilio menciona la insuficiencia de su oratoria, debido a la falta de doctrina para moverse y modular la voz (aspectos referentes a la *actio*, parte del arte retórica según los

³⁴ “Pero regresemos ya a los oradores, alejados de esos que solamente estuvieron en el conjunto de los que decían, no el de los oradores”.

³⁵ “Fue el primero en entender que se debía conservar cierta modulación y ritmo incluso en la prosa, siempre y cuando evitaras el verso”.

³⁶ “Pues la naturaleza misma, con cierto período de palabras, encierra y concluye la oración, que cuanto está ceñida con palabras aptas, también termina, por lo general, de manera rítmica. Pues los oídos mismos juzgan qué está completo y qué está vacío”.

³⁷ “Pues ni en los que constituyen la república ni en los que llevan a cabo guerras ni en los que están impedidos y vencidos por la dominación de reyes suele nacer el deseo de decir. La elocuencia es compañera de la paz y socia del ocio y casi que una suerte de cría de una ciudad ya bien constituida”.

³⁸ “La brevedad es a veces un elogio en alguna parte del discurso, pero no tiene ningún elogio en la elocuencia en general”.

proprios manuales ciceronianos): “Quid dicam opus esse doctrina? Sine qua etiam si quid bene dicitur adiuvante natura, tamen id, quia fortuito fit, semper paratum esse non potest”³⁹ (Cic. *Brut.*, 111).

A partir de todos los ejemplos anteriores podemos ver en el *Brutus*, más que un tratado historiográfico, los esbozos de una crítica literaria, pues el autor aprovecha las menciones y características de los oradores para proponer comentarios que se convierten en preceptos de sus tratados retóricos: Cicerón no solo describe una tradición retórica particular, sino que también prescribe lo que debe ser el arte de la retórica.

Otro ejemplo de esta crítica está en la disputa entre aticismo y asianismo, ya mencionada cuando nos referimos a Catón. Reyes explica esta defensa de Cicerón frente a los autodenominados aticistas romanos, que eran incapaces de imitar al mejor orador griego (Demóstenes): “aquellos jóvenes pretendían que el estilo ático era el mejor, y su opuesto el asiático. En esto, Cicerón hábilmente muestra estar de acuerdo con ellos; pero les prueba que ellos no practicaban tal estilo ático, como él en efecto lo hacía” (29).

Hacia el final del recuento de los oradores griegos narra la aparición de oradores fuera de Grecia:

At vero extra Graeciam magna dicendi studia fuerunt maxumique huic laudi habiti honores illustre oratorum nomen reddiderunt. Nam ut semel e Piraeo eloquentia evecta est, omnis peragravit insulas atque ita peregrinata tota Asia est, ut se externis oblineret moribus omnemque illam salubritatem Atticae dictionis et quasi sanitatem perderet ac loqui paene dedisceret. Hinc Asiattici oratores non contemnendi quidem nec celeritate nec copia, sed parum pressi et nimis redundantes; Rhodii saniores et Atticorum similiores.⁴⁰ (Cic. *Brut.*, 51)

El final de la cronología termina allí donde se acaba la historia de la elocuencia en Atenas, puesto que allí acaba el aticismo y comienza a tener importancia el asianismo, considerado por el autor no del todo reprochable pero sí inferior. Esta reflexión sobre la gradual decadencia de la retórica griega debido a su contacto con las

³⁹ “¿Para qué decir que es necesaria la doctrina? Sin ella, aunque con ayuda de la naturaleza algo sea bien dicho, no puede estar preparado siempre, porque sucede por casualidad”.

⁴⁰ “Sin embargo, fuera de Grecia existieron grandes estudios del discurso y grandes honores tenidos a este elogio volvieron ilustre el nombre de los oradores. Pues una vez la elocuencia zarpó del Pireo, viajó por todas las islas y de tal modo peregrinó por toda Asia, que se untó de costumbres externas, perdió toda esa salubridad y sanidad de la dicción ática y casi que desaprendió a hablar. De ahí que los oradores asiáticos no deben ser rechazados por su rapidez y abundancia, pero son poco concisos y demasiado redundantes; los Rodios son más sanos y parecidos a los áticos”.

costumbres extranjeras (*externis moribus*), nos dice mucho de la perspectiva particular de Cicerón acerca de los griegos, cuya admiración parece estar restringida no sólo a una ciudad concreta sino a un grupo particular y cerrado de autores.

En definitiva, la naturaleza prescriptiva se puede observar en el criterio más general que adopta Cicerón en esta obra: la búsqueda del orador perfecto. Reyes afirma que “Cicerón buscaba en esta obra al orador perfecto ideal, si no es que al mismo orador perfecto real, lo cual puede apreciarse en juicios como estos:

No ignoro que todavía no es suficientemente pulido este orador, y que ha de buscarse algo que sea más perfecto.

...

Sin embargo, establezco que nada pudo hacerse más perfecto que Craso. ...

César... consiguió que aquella alabanza a su bien hablar fuera perfecta. ...

Vengo a aquellos en quienes piensas que la elocuencia ya es perfecta, que yo oí que sin controversia son magnos oradores. (25 citando a Cic. *Brut.*, 69, 143, 252, 296)

Añado el siguiente ejemplo: “Haec igitur aetas prima Athenis oratorem prope perfectum tulit”⁴¹ (Cic. *Brut.*, 45), en el que podemos observar no solo el criterio cronológico de indicar quiénes fueron los primeros en hacer algo en determinada época, sino sobre todo, el grado mayor o menor de perfección. El adverbio *prope* (“casi”) es recurrente en las descripciones de los oradores. Un criterio más particular dentro de esta búsqueda que hace parte de la crítica de Cicerón es el hecho de que el orador bueno debe ser aprobado por el pueblo y por los doctos, y que es imposible que un orador sea aprobado solo por uno de ellos: “Et enim necesse est, qui ita dicat ut a multitudine probetur, eundem doctis probari”⁴² (Cic. *Brut.*, 184), “Id enim ipsum est summi oratoris summum oratorem populo videri”⁴³ (Cic. *Brut.*, 186). Debido a que los discursos conmueven al público (ese es uno de sus

⁴¹ “Esta época fue la primera en producir en Atenas un orador casi perfecto”.

⁴² “Pues es necesario que sea aprobado por los doctos ese que hable de tal modo que sea aprobado por la multitud”.

⁴³ “Eso mismo es propio del sumo orador: parecerle sumo al pueblo”.

objetivos principales, junto al de convencer) los doctos han de aprobar aquel que ha sido aprobado por los auditores.

Para aclarar este asunto, Cicerón explica que en la poesía no sucede así. Propone, en el párrafo 191, el ejemplo del poeta Antímaco, quien, según lo transmite Demóstenes, alguna vez en la que iba a declamar un poema suyo, fue abandonado por la multitud y solo quedó Platón para escucharlo. Antímaco recitó su poema, puesto que para él la opinión de Platón era más valiosa que la de toda una multitud. Cicerón, entonces, afirma: “At si eundem hunc Platonem unum auditorem haberet Demosthenes, cum esset relictus a ceteris, verbum facere non posset”⁴⁴ (Cic. *Brut.*, 191). Así, la crítica de Cicerón se fundamenta en presupuestos concretos, que incluso tienen en cuenta diferencias entre los géneros literarios.

Sin embargo, Cicerón establece ciertas diferencias entre los doctos y el pueblo con respecto a los oradores: en primer lugar, el docto entiende el mecanismo a través del cual se persuade y, en segundo, puede distinguir quién es mejor entre dos oradores. A pesar de estas diferencias, el criterio de aprobación del pueblo no se anula, “nam illud quod populo non probatur, ne intellegenti quidem auditori probari potest”⁴⁵ (Cic. *Brut.*, 199). Un último criterio de la crítica de Cicerón que vale la pena anotar es que dos oradores que son distintos pueden ser *summi*, aunque quizás no perfectos. Este criterio es usado cuando compara dos oradores coetáneos muy disímiles: “Atque in his oratoribus illud animadvertendum est, posse esse summos qui inter se sint dissimiles”⁴⁶ (Cic. *Brut.*, 204).

En conclusión, el *Brutus* es un texto historiográfico que, al añadir diferentes comentarios sobre los diferentes oradores, se convierte también en un texto prescriptivo y crítico. El artículo de José Fernández y Susana González, que se enfoca en la dicotomía oralidad/escritura en el *Brutus*, confirma el carácter crítico-literario de este texto:

⁴⁴ “Pero si Demóstenes tuviera como auditor únicamente a Platón, no podría decir una sola palabra, tras haber sido abandonado por los demás”.

⁴⁵ “Pues eso que no es aprobado por el pueblo, ni siquiera puede ser aprobado por un auditor entendido”.

⁴⁶ “Y en estos oradores debemos advertir esto: que pueden ser sumos quienes son disímiles entre sí”.

Cicerón, que tanto se preocupaba de la escritura de la historia, nos ha dejado aquí un relato con sus héroes, sus síncriisis entre ellos, su agonismo y sus pugnas, de épocas, pueblos, géneros. La obra aparece organizada cronológicamente y articulada según principio, medio y fin, se ajusta a datos, es veraz, atiende a un componente objetivo, y es también subjetiva, porque el escritor deja ver siempre sus intereses y sus categorías críticas para realzar su tema y hacerlo atractivo. Nuestra conclusión es que, dejando a César aparte, cuyos *commentarii de Bello Gallico* alaba en el *Brutus* por primera vez en el mundo romano, reconociéndoles su condición de historia, Cicerón es el primer historiador real dentro de la literatura latina. Y la primera historia real de la literatura latina es una historia literaria. (27)

Este texto, además del carácter historiográfico y crítico, tiene una naturaleza literaria, puesto que se enmarca en el marco narrativo de un diálogo platónico. El punto de partida de este diálogo es la búsqueda de los oradores, “de oratoribus quando esse coepissent, qui etiam et quales fuissent”⁴⁷ (Cic. *Brut.*, 20), pero tal pregunta se enmarca en una conversación que es narrada a propósito de la muerte de Hortensio, gran orador romano, amigo de Cicerón y adversario en muchos juicios durante su carrera.

La tristeza que le genera la muerte de Hortensio se le añade al conjunto de penas que expresa Cicerón debido al menosprecio político en el que se encuentra en el momento de su escritura, tras la victoria de César sobre Pompeyo, a cuyo bando pertenecía el orador. El diálogo, además, termina también con la figura de Hortensio, pues es el último gran orador del que habla. Parece ser que Cicerón se preocupó por generar un marco narrativo, a través del personaje de Hortensio, para la cronología que iba a narrar.

Este carácter narrativo es bastante interesante, pero para efectos de este trabajo nos enfocaremos solamente en sus fines: el objetivo final de este diálogo es defender la dignidad de la retórica romana, y a través de esa defensa defender la figura de Cicerón como orador. El orador, a través del paralelismo que hemos explicado, establece como punto culminante de la historia de la retórica romana a Hortensio, pero al entenderse que lo venció en varias ocasiones, indirectamente se muestra a sí mismo como un orador superior:

⁴⁷ “Acerca de los oradores, cuándo empezaron a existir, quiénes y cómo fueron”.

Cicerón, en sus obras relativas a la retórica, reduce la historia de la elocuencia romana a un proceso gradual cuyo punto culminante es él mismo, visto como el mejor orador que Roma hubiera conocido, el único que había igualado a los griegos; y da a entender que su imagen es muy semejante al orador ideal (Reyes 19, parafraseando a Pernot)

En efecto, el inicio y el fin parecen tener como figura central a Hortensio, pero Reyes muestra muy bien cómo Cicerón teje, a través del uso de la primera persona, una imagen propia que empieza a destacar por encima de la figura de su mayor adversario, a pesar de que el autor se niega más de una vez a hablar de sí mismo:

Pero la anáfora negativa hace que, sin darse cuenta, el lector entienda que la frase “nada diré acerca de mí” significa “diez cosas diré acerca de mí”. Y sin duda que fue intencional este modo de preparar al lector a leer al revés, ya que el autor desde el prefacio proyecta la primera persona, es decir, su persona misma, al principio cubierta por el velo de la patética, en una oración fúnebre, compuesta en homenaje de su amigo Hortensio. (34)

Reyes, además de observar también el carácter crítico del texto, subraya el elogio del mérito propio de Cicerón a lo largo del *Brutus*:

Leído sin orientación anímica, el *Bruto*, así como *El orador perfecto*, es un excelente manual de crítica literaria; pero, una vez que se descubre que las virtudes estilísticas de que se habla se prueban con la producción del propio preceptista, y los vicios con ejemplos de otros autores, entonces el lector puede con razón perder la objetividad de juicio, y sentir privilegiada la presencia del certamen en busca de elogio. (39)

Las razones de esta periautología, como ya lo mencionamos, tienen que ver con un intento de Cicerón por combatir la tristeza que le ocasiona su situación política y su fama de orador venida a menos. El orador responde a sus detractores, tanto aquellos que se enfrentan a él en la vida política, como a esos nuevos oradores aticistas: “Pernot dice que más allá de la indiscutible vanidad del personaje, la ‘periautología’ ciceroniana es una estrategia elaborada, que tiene por función construir la imagen del orador y afirmar su autoridad política y oratoria, binomia indivisible en aquella época” (Reyes 39, parafraseando a Pernot). En efecto, la defensa de Cicerón tiene mucho que ver con su situación política venida a menos y por los ataques de los jóvenes oradores aticistas, temas que lo atormentan y que menciona en múltiples ocasiones a lo largo de la obra. El consuelo que encuentra Cicerón con

los libros que le mandan sus amigos al comienzo de la narración, es insuficiente: es necesario para Cicerón consolarse con su propia obra.

En conclusión, el *Brutus*, como lo hemos intentado explicar en este apartado, es un texto de múltiples naturalezas: diálogo platónico de contenido historiográfico y crítico con fines periautológicos. Como lo afirma Reyes, “[e]l *Bruto*, además, tiene algo que lo vuelve especial: la audacia, capacidad y acierto del autor de convertir en pobre la elocuencia romana, y hacer de esta pobreza prueba de su riqueza. Aún más, erige su riqueza de elocuencia personal en modelo de elocuencia universal” (17).

Ahora bien, la reflexión sobre las diferentes dimensiones de esta obra permite entender la perspectiva de Cicerón con respecto a los griegos en el campo de la retórica. En primer lugar, el intento de establecer la independencia del sistema de oradores romanos sirve a Cicerón como base de su elogio, pero también le permite recuperar la dignidad de un sistema que empieza a funcionar, en determinado momento, bajo sus propios presupuestos. La *imitatio*, mecanismo crucial en las *litterae antiquae*, se da ya no solo por parte de los romanos hacia los maestros griegos, sino que los autores romanos empiezan a imitar a otros romanos. Este momento es el que von Albrecht llama “autodescubrimiento”: la “literatura derivada”, de la cual hablamos en la introducción de este trabajo, empieza a tener consciencia de sí misma y a funcionar de manera autónoma (34).

Por otro lado, gracias al análisis crítico sobre los oradores en cuestión observamos que la admiración de Cicerón por los griegos es particular y restringida: se trata de la admiración por los filósofos y oradores atenienses, en especial Demóstenes, es decir, por el estilo aticista. La relación de Cicerón con los griegos es aquí, de nuevo, una relación a través de la tradición de textos literarios. Por último, el elogio indirecto y velado también nos permite observar cuál es la percepción de Cicerón con respecto a los oradores griegos. Los interlocutores del Cicerón-personaje elogian su labor como orador y afirman: “Quo enim uno vincebamus a victa Graecia, id aut ereptum illis est aut certe nobis cum illis communicatum”⁴⁸ (Cic. *Brut.*, 254). Estas líneas recuerdan mucho la

⁴⁸ “Pues [gracias a ti] lo único en lo que éramos vencidos por la vencida Grecia les fue robado o ciertamente compartido entre ellos y nosotros”.

Graecia capta horaciana, pero invierten la idea que allí se expresa: gracias al mejor orador de Roma, esa *Graecia victa* fue igualada y superada. Grecia ya no es una fuente cultural superior, ya no es vencedora en ningún sentido.

IV. GENERALIZACIÓN Y RETÓRICA

En este apartado consideraremos los demás tratados retóricos de Cicerón, a saber, *Orator* y *De oratore*, además de otras obras retóricas menores: *De inventione*, *Partitiones oratoriae*, *Topica* y *De optimo genere oratorum*. Llamo a estas últimas menores, pues, como lo explica Reyes en su introducción al *Brutus*, estas no eran consideradas por el mismo Cicerón como parte de sus libros retóricos, ya que, en comparación con estos tres grandes tratados, los manuales retóricos son demasiado parciales y centrados en particularidades de la retórica, como lo muestra en una cita del tratado *De divinatione*:

Cfr. Cic., *Div*, II, 4: *cumque Aristoteles itemque Teophrastus, excellentes viri tum subtilitate tum copia, cum philosophia dicendi etiam praecepta coniunxerint; nostri quoque oratorii libri in eundem numerum referendi videntur: ita tres erunt de Oratore, quartus Brutus, quintus Orator* (“como Aristóteles y Teofrasto, varones excelentes en sutilidad y abundancia, juntaron sus preceptos con la filosofía, así parece que nuestros libros oratorios deben ponerse [en el mismo número]⁴⁹: tres serán *Acerca del orador*, el cuarto el *Bruto*, el quinto *El orador*”). No considera Cicerón entre sus libros oratorios ni el *De inventione*, del cual, al contrario, muestra vergüenza en *De oratore*, I, 5, ni el *De partitione oratoria*, que se ha juzgado como la obra más puramente científica de todas sus obras retóricas, ni desde luego el *De optimo genere oratorum*, ni *Topica*. (18)

Ya que hablaremos en este capítulo de una manera general acerca de todos estos tratados, vale la pena hacer un resumen breve de cada una de estas obras retóricas en orden cronológico⁵⁰, omitiendo el *Brutus*, de cuyo contenido ya hemos dicho bastante en el capítulo anterior. *De inventione* (81-80 a.C.) es un tratado acerca de la parte de la retórica que trata de buscar aquellos argumentos que sean persuasivos. A pesar de que Cicerón se

⁴⁹ Corrección mía sobre la traducción de Reyes, que dice “en un solo número”, expresión que, a mi modo de ver, no rescata el original “*in eundem numerum*”. Reyes entiende en esta expresión que, según Cicerón, todos sus libros retóricos pueden considerarse como una sola obra, como lo expresa en la página 22. Por mi parte considero que la expresión se refiere a que los libros oratorios deben ubicarse en el mismo grupo de escritos que el de las obras de los autores mencionados, es decir, en el de la filosofía.

⁵⁰ Para las fechas de cada obra he seguido a von Albrecht (498-500).

avergüence de este primer trabajo, como ya señalamos, su introducción propone una idea que permanecerá en las siguientes obras retóricas ciceronianas: aquella noción de un orador que no solo debe ser elocuente, sino también bueno: “Ac me quidem diu cogitantem ratio ipsa in hanc potissimum sententiam ducit, ut existimem sapientiam sine eloquentia parum prodesse civitatibus, eloquentiam vero sine sapientia nimium obesse plerumque, prodesse numquam”⁵¹ (*Inv.*, I, 1).

El *De oratore* (55 a.C.) propone un diálogo a todas luces inspirado en Platón: al igual que en el *Brutus*, se intenta recrear la memoria de Platón cuando los personajes (los dos célebres oradores Craso y Antonio) se sientan a disputar bajo la sombra de un plátano. Cicerón establece intencionalmente el mecanismo literario del diálogo platónico en esta obra, como lo señala en la introducción al tercer libro: “Nos enim, qui ipsi sermoni non interfuissemus et quibus C. Cotta tantum modo locos ac sententias huius disputationis tradidisset, quo in genere orationis utrumque oratorem cognoveramus, id ipsum sumus in eorum sermone adumbrare conati”⁵² (*De Or.* III, 16). Las *Partitiones oratoriae* (después del 54 a.C.) son un manual acerca de las partes del discurso oratorio presentadas a manera de “catecismo”, como lo explica Reyes: “esta es la obra más puramente científica de todos los escritos ciceronianos sobre retórica, y, en este sentido, constituye una retórica elemental completa” (De la partición 12). El *Orator* (46 a.C.) es un tratado acerca de la búsqueda del orador perfecto, empezada ya en el *Brutus*. A pesar de retomar asuntos propiamente técnicos, es evidente el intento de Cicerón de darle una forma más literaria: “es una empresa excepcional tratar de forma literariamente consumada un argumento en tan alto grado técnico” (von Albrecht 500). Quizás la forma literaria es uno de los criterios de Cicerón para considerar solo a esta obra, junto al *Brutus* y *De oratore* como sus únicas obras retóricas. El brevísimo *De optimo genere oratorum* (46 a.C.) parece haber servido como introducción a unas traducciones latinas del *Discurso por una corona* de Demóstenes y de la respuesta que sobre este tuvo su contrincante Esquines. Es de resaltar aquí la defensa de su oratoria contra los neoatícticos, disputa ya declarada en sus obras anteriores, como mencionamos a

⁵¹ “Y a mí que lo he pensado por mucho tiempo la razón me conduce sobre todo a esta opinión de considerar que la sabiduría sin elocuencia en poco beneficia a la ciudadanía, pero que la elocuencia sin sabiduría casi siempre es un gran obstáculo, y nunca beneficia”.

⁵² “Pues yo, que no estuve en la conversación y a quien Cayo Cota solamente refirió el lugar y las opiniones de aquella disputa, he intentado representar en su manera de hablar el género oratorio que de cada uno de los dos conocí”.

propósito del *Brutus*. Finalmente, la obra *Topica* (44 a.C.) es otro manual técnico acerca de los *loci* o lugares, a partir de los cuales se pueden descubrir los argumentos.

En este capítulo intentaremos mostrar algunas consideraciones sobre la influencia de la filosofía griega, en particular de Platón, en los tratados retóricos ciceronianos (sobre todo en *Orator* y *De oratore*). Además, siguiendo las consideraciones de Barthes acerca de la retórica de la antigüedad, defenderemos el carácter generalizador de lo retórico, que llamaremos, por similitud a la noción de Said, *actitud retórica*.

El libro *Cicerón ante la retórica*, del profesor Antonio Alberte, tiene como objetivo dar cuenta de la relación entre Platón y la retórica ciceroniana. Esta “impronta platónica” (7) es explorada a partir de dos dimensiones: en primer lugar, los temas filosóficos que se pueden rastrear como fuentes platónicas en los textos retóricos ciceronianos y, por otro lado, los recursos formales que tienen un origen en los presupuestos platónicos. El segundo apartado de la primera parte trata concretamente del asunto que anuncia el libro: la actitud de Cicerón ante la figura del rétor en su época.

Afirma el autor que Cicerón continúa con la tradición filosófica de rechazar a los rétores de su tiempo y reprochar su alejamiento de la filosofía, tal como lo había hecho Platón. La diferencia entre un “*orator plenus et perfectus*” (26) educado entre doctrinas filosóficas y un *rhetor* prescriptivista y escolástico se establece tanto en Platón (Gorgias, Fedro) como en los tratados retóricos ciceronianos (*De oratore*, *Brutus*, *Orator*). Mientras establece de manera exclusiva el término *eloquens* (eloquente) para el *orator* filósofo, Cicerón caracteriza a los rétores como simples *disserti* (término más o menos equivalente, pero de menos dignidad en el contexto ciceroniano: se refiere a una persona que es capaz de realizar la actividad oratoria, pero que no está imbuida de enseñanzas filosóficas), o incluso *operarii* (es decir, personas que se limitan a seguir los preceptos del manual retórico) e *infans* (alguien incapaz de hablar).

La manera despectiva con la que trata a los maestros rétores da cuenta de la actitud crítica de Cicerón ante las escuelas de retórica contemporáneas, demasiado restringidas por las normativas de los manuales. Esta crítica puede analizarse de manera clara a partir de la comparación del Sócrates de los diálogos platónicos y el Craso del

De oratore, críticos acérrimos de la retórica escolástica. Según Alberte, la crítica de Cicerón parte del presupuesto platónico de que el arte de la oratoria tiene su único fundamento en el conocimiento y la reflexión filosófica.

Por otra parte, Alberte analiza el uso del adjetivo *graeculus* en el pasaje de *De oratore* que ilustra la figura de Craso: “verbi enim controversia iam diu torquet Graeculos homines contentionis cupidiores quam veritatis”⁵³ (*De Or. I*, 47). No se puede entender este uso despectivo del diminutivo, según Alberte, como un rechazo hacia lo griego proveniente de un simple orgullo nacionalista, puesto que, como bien se señala, “en el fondo los argumentos que Craso utilizaba para rechazar a los rétores estaban basados en supuestos de ética socrático-platónica” (28). Sin embargo, me parece que el hecho de que los mecanismos de Craso sean platónicos no deniega el nacionalismo implícito en la crítica. Por el contrario, nos encontramos aquí frente a otro ejemplo de actitud textual, en el que, a través del personaje de Craso, Cicerón rechaza precisamente la superficialidad de los rétores griegos contemporáneos concentrados en la banalidad de la técnica y no en la profundidad del conocimiento filosófico que debe fundamentar la elocuencia y que proviene del pasado griego idealizado.

Alberte advierte que, en el transcurso de las obras retóricas ciceronianas, hay un cambio en la actitud de Cicerón hacia el valor de lo griego en la comparación con su propia cultura. En efecto, el *Orator* contiene una *retractatio* de Cicerón con respecto a este mismo asunto, tal como lo había tratado antes en el *Brutus*: “Sed ego idem, qui in illo sermone nostro, qui est expositus in Bruto, multum tribuerim latinis vel ut hortarer eos vel quod amarem meos, recorder unum anteferre Demosthenem”⁵⁴ (*Orat.* 23). En el aspecto del léxico, por ejemplo, Cicerón reconoce que, aunque en ocasiones ha manifestado que su lengua es superior⁵⁵, la lengua griega parece tener muchas posibilidades expresivas para las cuales la lengua latina se queda corta. En definitiva, no se puede negar que existía un rechazo hacia lo griego, como observábamos en los textos de Catón, pero tampoco debe ser

⁵³ “La controversia de la palabra, desde hace mucho, tortura a los hombres *grieguitos*, más deseosos de pelea que de verdad”. Este pasaje recuerda el texto de Livio ya citado en la introducción.

⁵⁴ “Pero yo mismo, que en aquel discurso que fue expuesto en el *Brutus*, atribuí mucho a los latinos, ya sea para exhortarlos o porque los amaba, recuerdo que prefiero antes que a nadie solamente a Demóstenes”.

⁵⁵ Por ejemplo, en *Or.* 164: “Qua re bonitate potius nostrorum verborum utamur quam splendore Graecorum” (“Por lo cual usemos la bondad de nuestros vocablos en vez del esplendor de los griegos”).

ignorado el hecho de que muchos romanos vieron la importancia de la cultura griega, que estaba inevitablemente expandiéndose en el ámbito cultural de Roma. Para sustentar esto, Alberte cita a M. Ruch: “Cicerón recordará que los romanos no tuvieron el privilegio de la invención por haber llegado demasiado tarde en la competencia... La asunción [sic] de los temas griegos no es una simple mimesis, sino una zelosis⁵⁶, lo que supone la voluntad de perfeccionamiento (*Tusc. 1, 1: accepta ab illis fecisse meliora*)”⁵⁷ (29). El mismo Cicerón es consciente del interés creciente de los romanos por aprender las doctrinas griegas, en especial la elocuencia: “auditis oratoribus Graecis cognitisque eorum litteris adhibitisque doctoribus incredibili quodam nostri homines discendi studio flagraverunt”⁵⁸ (*De Or. I, 14*). Sin embargo, existía la tensión entre el deseo de aprender de los griegos y el patriotismo romano, que se puede ver en la contraposición de los dos protagonistas del *De oratore*: “atque ita se uterque graviorem fore, si alter contemnere, alter ne nosse quidem Graecos videretur”⁵⁹ (*De Or. II, 4*). Mientras Craso afirmaba la autoridad de la elocuencia latina por sobre los griegos, Antonio simulaba no conocerlos, a pesar de que era un experto en la materia, por una suerte de pudor con sus colegas romanos.

En conclusión, si bien Cicerón es consciente del legado de los griegos y del valor que hay en imitarlos (*imitatio*), establece, como lo vimos en el capítulo de *Brutus* un sistema romano independiente, que intenta superar al griego (*zelosis* o *aemulatio*):

en los primeros capítulos de *De finibus* se puede comprobar la actitud de Cicerón en relación con este tipo de nacionalismo: si por un lado se opone a quienes ignoran la realidad y superioridad cultural griega, por otro se separa de quienes llevados por una excesiva xenofilia prefieren utilizar exclusivamente el griego; pero donde se formula nítidamente su posición es al comienzo de las Tusculanas: allí exalta las virtudes naturales de los romanos frente a la superioridad cultural griega y considera que dichas virtudes pueden plenificarse mediante la asunción de dicha doctrina griega. (Alberte 30)

⁵⁶ El término griego *ζήλωσις*, que en latín podemos traducir con el término *aemulatio*, no significa imitación solamente, sino que implica un deseo de superación del modelo.

⁵⁷ “Recibidas estas cosas hacerlas mejores”.

⁵⁸ “Una vez escuchados los oradores griegos, conocidas sus letras y usados sus maestros, nuestros hombres ardieron en un increíble deseo de aprender”.

⁵⁹ “Y que ambos serían más dignos, si pareciera que uno rechazaba a los griegos, y el otro no conocerlos siquiera”.

Para Cicerón, en conclusión, la *aemulatio* de los griegos es el mecanismo a partir del cual la retórica romana empieza a tomar dignidad propia. La *imitatio*, para Cicerón, presenta el problema que él ve en los aticistas de su época: que no entienden en qué consiste la verdadera oratoria aticista y, por lo tanto, son malos imitadores. Alberte explica que la aparente contradicción que existe en el hecho de que Cicerón, crítico acérrimo de los manuales retóricos, haya escrito tratados sobre retórica se solventa si tenemos en cuenta que Cicerón no considera a sus escritos técnicos prescriptivos (*De inventione, Partitiones, Topica, De optimo genere*), y, de hecho, es por esta razón que se avergüenza de ellos. Cicerón considera dignas sus obras *Brutus, Orator* y *De oratore*, precisamente porque son reflexiones sobre la retórica enmarcadas en un criterio filosófico (que incluso tiene tintes de dialéctico en *De oratore*) y, además, porque en estos tratados Cicerón ha tenido la experiencia de todos sus juicios, que suele usar como ejemplos de sus afirmaciones.

La retórica de Cicerón, en sus prescripciones y divisiones, se inscribe en una línea que fue sistematizada por Aristóteles y desarrollada en Roma por Cicerón y, posteriormente, por Quintiliano⁶⁰. De acuerdo con Barthes (43), la retórica de la Antigüedad es una suerte de máquina o red, cuyos materiales son los asuntos (*res*) y las palabras (*verba*). Tales materiales se organizan en un entramado de tareas técnicas: la *inventio* (encontrar los argumentos que permitan persuadir), la *dispositio* (encontrar un orden adecuado para tales argumentos), la *elocutio* (adornar lo que se dice), la *actio* (que tiene que ver con la práctica de decir en público el discurso con buena entonación y gesticulación) y la *memoria* (también teniendo en cuenta la naturaleza de los discursos antiguos que se proferían en público y en voz alta). Como ya dijimos en el panorama histórico del primer capítulo, la retórica, si seguimos la idea de Barthes, se fundamenta, a través de la democracia, en el sentido común y la opinión de la mayoría (79). En este apartado trataremos con más profundidad los mecanismos de generalización que sirven de fundamento a la retórica, a partir, sobre todo, de las consideraciones de Cicerón acerca de la primera tarea: la *inventio*. El arte de encontrar los argumentos, para Barthes, no se trata tanto de descubrir o inventar

⁶⁰ La clasificación de las partes de la retórica, según Barthes (40), ha tenido diferentes criterios a lo largo de su evolución, puesto que el acto de clasificar las partes de la retórica es en sí mismo un discurso que defiende una idea particular acerca del arte de persuadir. En Aristóteles, la retórica es una técnica (*τέχνη*) que se compone de diferentes tareas, en Cicerón es una *doctrina* centrada en el discurso y el orador, y en Quintiliano se resumen las visiones anteriores, de modo que la retórica empieza a ser una “*téjne* práctica y pedagógica” (41)

argumentos, sino de extraerlos de ciertos lugares fijos a través de un método concreto: es, pues, una “noción extractiva” y metódica (44), “una confianza muy firme en el poder de un método” (44). Es así como, en sus tratados filosóficos, pero sobre todo en los técnicos, Cicerón explica los diferentes mecanismos que hacen parte de este método para encontrar los argumentos.

La noción de argumento, para comenzar, tiene que ver con los objetivos del método, que son convencer y emocionar. Un *argumentum* es “probabile inventum ad faciendam fidem” (*Part. Or.* 5): es algo descubierto (*inventum*) a través del método retórico de la *inventio*, que es *probabile*, es decir, que mediante el método puede ser demostrado, de modo que sirva para persuadir, para “hacer fe” (*ad faciendam fidem*). La retórica ciceroniana, siguiendo a Aristóteles, divide los argumentos en inartificiales (aquellos que no dependen de la creación del orador, sino que están allí puestos de antemano, como los juicios anteriores o las leyes) y artificiales (aquellos que son creados por el orador).

Del primer tipo de argumento me parece interesante que se mencione al rumor como estrategia argumentativa, puesto que en las disputas formales actuales estas formas de argumento no tendrían validez. Para entender esto, volvamos a uno de los términos definitorios de *argumentum*: la noción de *probabile*: “est id, quod fere solet fieri aut quod in opinione positum est aut quod habet in se ad haec quandam similitudinem, sive id falsum est sive verum”⁶¹ (*Inv.* I, 46). En efecto, lo *probabile* no es algo demostrable, por lo menos en nuestros términos: no se trata de una comprobación científica, sino de una apelación al sentido común y a la opinión general. A lo largo de los tratados ciceronianos, se menciona la fuerza que tiene la opinión común y los rumores como categoría argumentativa o género (*genus*) dentro de los argumentos inartificiales: “In hoc genere etiam illa est in Palamedem coniecta suspicionum proditiōnis multitudo; quod genus refutare interdum veritas vix potest. Huius etiam est generis fama vulgi, quoddam multitudinis testimonium”⁶² (*Top.* 76). Otros argumentos inartificiales semejantes a los rumores son las opiniones de los antepasados usadas como testimonio: “de opinione maiorum, qui eam rem

⁶¹ “Es eso que suele suceder o que está puesto en la opinión o si tiene cierta similitud con estas dos cosas, ya sea falso o verdadero”.

⁶² “En este género también está esa multitud de sospechas de traición contra Palamedes; a veces ni la verdad misma puede refutar este género. De este género también es la fama del vulgo, cierto testimonio de la multitud”.

totam [...] certe repudiassent”⁶³ (*Part. Or.* 117), o las instituciones: “de institutis Atheniensium, Rhodiorum, doctissimorum hominum”⁶⁴ (*Part. Or.* 118).

Por otro lado, entre las pruebas o argumentos artificiales los más notables son el *exemplum* y el *entimema*. El *exemplum*, según Barthes, “es la inducción retórica: se pasa de un particular a otro particular por el eslabón implícito de lo general; de un objeto se infiere la clase, luego de esta clase se deriva un nuevo objeto” (47). De acuerdo con William Rodríguez, el ejemplo funciona bajo los presupuestos de la analogía, que entre otras cosas es un mecanismo retórico explicado por Aristóteles:

Aristóteles contempló este principio y lo puso en evidencia en su *Retórica*. Estableció que, para persuadir, era necesario explotar los conocimientos presentes ya en el oyente. De esta manera, el buen orador conoce las competencias cognitivas de su auditorio, pero también el modo en que se debe hacer las conexiones necesarias para evocarlas en él. Así mismo, debe hacer uso de las ideas preexistentes y de los valores reconocidos. Como consecuencia, podrá alcanzar con éxito el propósito de la persuasión: conducir el alma del otro a pensar y convencerse de lo que no pensaba antes. (207-208)

A propósito de esta reflexión, es importante señalar que, en múltiples ocasiones, dentro de los textos retóricos ciceronianos, la palabra *docere* se usa como sinónimo de *persuadere*.

Los *argumenta*, por el contrario, pertenecen al ámbito de la deducción. La forma de *argumentum* más usada en la retórica antigua fue el *entimema*. Barthes presenta dos definiciones de entimema:

silogismo fundado en verosimilitudes o signos y no sobre lo verdadero y lo inmediato (como sucede con el silogismo científico); el entimema es un silogismo retórico, desarrollado únicamente a nivel del público [...], a partir de algo probable, es decir, a partir de lo que el público piensa [...]; se trata de un razonamiento público, fácilmente manejable por hombres incultos. En virtud de este origen, el entimema procura obtener la persuasión, no la demostración. (49)

La segunda definición:

⁶³ “Acerca de la opinión de los antepasados, que ciertamente hubieran repudiado eso por completo”.

⁶⁴ “Acerca de las instituciones de los atenienses y los rodios, hombres doctísimos”.

es un silogismo incompleto, un silogismo acortado [...]. Se pueden suprimir una de las dos premisas o la conclusión; es entonces un silogismo truncado por la supresión (en el enunciado) de una proposición cuya realidad parece incontestable y que es, por esta razón, simplemente ‘conservada en la mente’ (*en thymo*). (49)

Pero ya sea que la definición del *entimema* parta del “contenido de sus premisas” (49), según la primera definición, o del “carácter elíptico de su articulación” (49), en ambos casos el término común es el carácter general, el criterio de lo comúnmente opinado. Esto también viene a ser un rasgo común del entimema con los rumores o testimonios explicados anteriormente. Un ejemplo de entimema son las declaraciones del expresidente Álvaro Uribe con respecto al bombardeo a un campamento guerrillero ocurrido en septiembre de 2019, en el que murieron varios menores de edad: “Si hay unos niños que están en el campamento de un terrorista, ¿qué supone uno?” (El Espectador). En efecto, hay dos premisas (“hay unos niños” y “los niños están en el campamento de un terrorista”) cuya conclusión se omite porque se apela al sentido común para completarlo. La omisión resulta más efectiva que el proponer un silogismo completo, puesto que la posibilidad de que el auditor complete el razonamiento por sí mismo le produce una sensación de aprendizaje y placer. Barthes explica el placer psicológico que permite que este mecanismo argumentativo sea tan efectivo:

hay que contar con la ignorancia de los oyentes (la ignorancia es precisamente esta incapacidad de inferir a través de numerosos eslabones y de seguir mucho tiempo un razonamiento); o más bien, hay que explotar esta ignorancia dando al oyente la sensación de que él la superó por sí mismo, por su propia fuerza mental; el entimema no es un silogismo truncado por carencia, degradación, sino porque hay que dejar al oyente el placer de completar él mismo un esquema dado. (51)

Para que se complete ese viaje psicológico placentero, el entimema utiliza, por lo general, premisas con rasgos particulares, por ejemplo el *tekmerion* y el *eikos*. El *tekmerion*, según Barthes

es el indicio seguro [...], que es lo que es y no puede ser de otra manera. Una mujer ha dado a luz: es el indicio seguro (*tekmerion*) de que ha tenido relaciones con un hombre. Esta premisa se acerca mucho a la que inaugura el silogismo científico, aunque no se apoya más que en una universalidad empírica. (52)

El *eikos* (lo verosímil), a diferencia del *tekmerion*, sí admite contrariedades, ya que es “una idea general que se basa en el juicio que elaboran los hombres a base de experiencias e inducciones imperfectas” (53). Cicerón

mismo nos ofrece una definición y un ejemplo de lo verosímil en contraposición al indicio seguro: “Sed apellemus docendi gratia verisimile quod plerumque ita fiat, ut adolescentiam proclivorem esse ad libidinem; propiae autem notae argumentum quod numquam aliter fit certumque declarat, ut fumus ignem”⁶⁵ (*Part. Or.* 34). Es así como el entimema asegura su efectividad, a través de lo general:

En lo verosímil aristotélico hay dos núcleos: 1. La idea de lo general, en tanto se opone a la idea de universal: lo universal es necesario (es el atributo de la ciencia), lo general es no necesario; es un ‘general’ humano, determinado en suma por la opinión del mayor número; 2. La posibilidad de contrariedad; sin duda el entimema es recibido por el público como un silogismo seguro, parece partir de una opinión en la que se cree en una actitud ‘de hierro’.
(Barthes 53)

Los *topoi* o *loci* (lugares) son otra parte indispensable de la *inventio*, pues son el fundamento de la metodología que asegura la persuasión. De acuerdo con el tratado *Topica*, de los lugares el orador toma los argumentos que más convienen a su discurso, de modo que funcionan como una especie de almacenes o reservas de argumentos, de los cuales extraemos lo necesario (recordemos el término de “noción extractiva”). Estos lugares, por su carácter metodológico y estático empezaron a convertirse en estereotipos o formas generalizadas:

Los lugares son, en principio, formas vacías; pero estas formas mostraron muy pronto una tendencia a llenarse siempre de la misma manera, a apoderarse de contenidos, primero contingentes, luego repetidos, reificados. La *Tópica* se transformó en una reserva de ‘fragmentos’ enteros que se incluían casi obligatoriamente en el tratamiento de cualquier tema. De allí la ambigüedad histórica de la expresión *lugares comunes* (*topoi koinoi*, *loci communes*):

1. Son formas vacías, comunes a todos los argumentos (cuanto más vacías son, más comunes); 2. Son estereotipos, proposiciones remanidas. (Barthes 57)

De esta manera los lugares se convierten en lugares comunes, que resultan bastante aptos en el uso de entimemas, ejemplos, testimonios y demás argumentos que se fundamentan en la opinión general. Otro elemento de la *inventio* dentro de los presupuestos de la retórica aristotélica es el conocimiento de las pasiones (*pathe*) de los auditores. El conocimiento de las pasiones también se fundamenta en la generalización y opinión de público,

⁶⁵ “Pero, para enseñar, llamemos verosímil lo que sucede casi siempre, como que la adolescencia es más proclive al deseo sexual, y argumento de nota propia a lo que nunca sucede de otra manera e indica algo seguro, como el humo indica fuego”

puesto que, en los discursos retóricos “todas estas pasiones son tomadas voluntariamente en su *banalidad*: la cólera es lo que todo el mundo piensa de la cólera, la pasión nunca es más que lo que se dice de ella” (64).

En definitiva, la retórica de la Antigüedad, como observamos en Cicerón, se alimenta de la opinión común y tiene el fundamento de sus partes en ella. Para observar esto basta notar las múltiples definiciones del arte oratorio que propone Cicerón en sus tratados retóricos, en las que predominan dos expresiones que aparecen con ligeras variantes en los textos: *non abhorrere ab opinionibus hominum* (no alejarse, no discordar con las opiniones de los hombres) y la palabra *accommodare* y sus derivados (que significa “hacer cómodo” algo para alguien, “acomodar”, en este caso concreto hacer que una idea se adapte a la opinión general de modo que persuada). He aquí algunos ejemplos: “Nihil enim est aliud eloquentia nisi copiose loquens sapientia, quae ex eodem hausta genere quo illa quae in disputando est, uberior est atque latior et ad motus animorum vulgique sensus accommodatior”⁶⁶ (*Part. Or.* 79); “non ad veritatem solum sed etiam ad opiniones eorum qui audiunt accommodanda est oratio”⁶⁷ (*Part. Or.* 90); “hoc enim est proprium oratoris, [...] oratio gravis et ornata et hominum sensibus ac mentibus accommodata”⁶⁸ (*De Or.* I, 54); “primum oratoris officium esse dicere ad persuadendum accommodate”⁶⁹ (*De Or.* I, 137); “in dicendo autem vitium vel maximum sit a vulgari genere orationis atque a consuetudine communis sensus abhorrere”⁷⁰ (*De Or.* I, 12); “nobis tamen, qui in hoc populo foroque versamur, satis est ea de motibus animorum et scire et dicere quae non abhorrent ab hominum moribus” (*De Or.* I, 219). La retórica antigua es, en conclusión, una retórica del sentido común.

Como hemos visto en las últimas páginas, lo general es el criterio fundamental de la retórica: según Barthes, para la retórica aristotélica, “la opinión del público es el dato primero y último: no hay en él ninguna idea hermenéutica (de desciframiento)” (64). Esta retórica aristotélica, que vemos sobrevivir en los tratados ciceronianos, no se fundamenta en el silogismo sino en el entimema, recurso efectivo de generalizaciones. Barthes

⁶⁶ “La elocuencia no es otra cosa que una sabiduría que habla copiosamente, que tomada del mismo género que aquella que trata del disputar [sc. la dialéctica], es más fértil y amplia y más acomodada a las pasiones y sentimientos del vulgo” El subrayado es mío.

⁶⁷ “El discurso debe ser acomodado no solamente a la verdad sino también a las opiniones de los que oyen”

⁶⁸ “Esto es lo propio del orador: un discurso serio y adornado, acomodado a los sentires y pensamientos de los hombres”

⁶⁹ “Que el primer deber del orador es decir acomodadamente para persuadir”

⁷⁰ “En el decir es un vicio grandísimo alejarse del género vulgar de discurso y de la costumbre del sentir común”

resume bastante bien esta idea traduciendo de manera libre un pasaje de la *Ética a Nicómaco* (X, 2, 1173 a): “lo universal es la medida del ser” (En griego “ὅ γὰρ πᾶσι δοκεῖ, ταῦτ’ εἶναί φαμεν”, cuya traducción más literal es “lo que parece bien a todos, eso decimos que es”).

Una idea bastante interesante que resulta de esta conclusión es el hecho de que la retórica, a través de estos mecanismos enunciados, tiene como objetivo persuadir. Esto significa que la retórica no solamente parte de lo que comúnmente se opina, sino que también tiene la capacidad de intervenir en estas opiniones comunes a través de la persuasión. Von Albrecht, por ejemplo, al resumir el tratado ciceroniano *Paradoxa Stoicorum*, menciona que “[l]os *Paradoxa Stoicorum* sirven para documentar el hecho de que incluso afirmaciones que van contra la opinión general (*paradoxa*) pueden hacerse comprensible con los medios de la retórica, por ejemplo: “el bien moral es el único bien”; “la virtud es suficiente para la felicidad”” (500).

Es inevitable pensar, en este punto, en las relaciones que tiene la noción de actitud textual con estos mecanismos retóricos. Los presupuestos del orientalismo que explicábamos en el segundo capítulo tienen como fundamento también la generalización y abstracción del otro, mediada siempre por una red particular de textos. Estas redes de textos que surgen de una relación cultural de dominio justifican a su vez esta relación, en una suerte de alimentación recíproca. En la retórica, muchas cosas del ámbito humano se reducen a la abstracción, como el caso de las pasiones que observamos anteriormente; cualquier condición particular del individuo puede abstraerse mediante mecanismos que ya no son solo textuales, sino retóricos⁷¹: “Et de natura licet aliquantum ducere suspicionis. Omnia enim haec, vir an mulier, huius an illius civitatis sit, quibus sit maioribus, quibus consanguineis, qua aetate, quo animo, quo corpore, quae naturae sunt adtributa, ad aliquam coniecturam faciendam pertinebunt”⁷² (*Inv.* II, 29). Es consecuente, por lo tanto, que llamemos a esta actitud de persuasión mediante lo general, que excede los límites del texto, *actitud retórica*. Esta actitud retórica quizás no se diferencie mucho de lo que Barthes, en la conclusión de su texto, denomina “lenguaje general del otro”: “Puede parecer muy

⁷¹ Recordemos que la retórica de la antigüedad no era totalmente textual, sino que comprendía dimensiones como la *actio* y la *memoria*, aspectos que tenían que ver con el discurso público.

⁷² “Y es lícito sospechar un poco a partir de la naturaleza. Todas estas cosas, que son atribuidas a la naturaleza serán pertinentes para hacer alguna conjetura: si es hombre o mujer, si es de esta o aquella ciudad, quiénes sean sus antepasados, quiénes sus familiares, qué edad tenga, qué ánimo, qué cuerpo.”

chato (y sin duda falso) decir que los jóvenes se enojan más fácilmente que los viejos; pero esta chatura (y este error) se torna interesante si comprendemos que dicha proposición no es más que un elemento de ese *lenguaje general del otro* que Aristóteles reconstruye” (64-65). Esta actitud retórica es una noción provechosa, en nuestro caso, para analizar las relaciones de Cicerón con los griegos: de manera general, Cicerón admira de evidentemente el pasado de los griegos, a partir de una relación de *emulatio*, pero su opinión acerca de los griegos de su época no es tan clara. Por tanto, el siguiente capítulo trataremos de indagar un poco más acerca de esta opinión de los griegos de la época de Cicerón a partir del discurso *Pro Flacco*.

V. PRO FLACCO: ACTITUD RETÓRICA

La idealización del pasado cultural de Grecia se observa en otros muchos textos de Cicerón, pero es de especial interés el discurso *Pro Flacco* en defensa del político Lucio Flaco, acusado de concusión mientras fue pretor en Asia. A lo largo del texto Cicerón se refiere a los testigos griegos presentes en el juicio, de modo que tenemos la oportunidad de ver una suerte de interacción, en todo caso mediada por la retórica, entre el orador y los griegos de su tiempo:

Adsunt Athenienses, unde humanitas, doctrina, religio, fruges, iura, leges ortae atque in omnis terras distributae putantur; de quorum urbis possessione propter pulchritudinem etiam inter deos certamen fuisse proditum est; quae vetustate ea est ut ipsa ex sese suos civis genuisse ducatur, et eorum eadem terra parens, altrix, patria dicatur, auctoritate autem tanta est ut iam fractum prope ac debilitatum Graeciae nomen huius urbis laude nitatur. (Cic. *Flac.* 62)⁷³

Los términos de esta idealización se apoyan en el concepto de *humanitas* (concepto que hemos traducido, de manera provisional, como “humanismo”): nosotros, los romanos, dice Cicerón, heredamos la *humanitas* de parte de esa misma Grecia que ahora tiene un “ya casi roto y muy debilitado nombre”. El vínculo, entonces, no se crea entre los romanos y los hombres griegos de la época de Cicerón, sino entre los romanos y los textos griegos de la época de esplendor de la Grecia clásica. Tal ausencia de Grecia, enmarcada en la idealización de su pasado, puede ser entendida en los mismos términos de actitud textual del orientalismo: “cuando se discute sobre Oriente, Oriente es el elemento ausente, mientras que se tiene la impresión de que el orientalista y lo que este dice son el elemento presente. No debemos olvidar que es la ausencia de Oriente la que propicia y posibilita la presencia del orientalista” (Said 280)

⁷³ “Están presentes los atenienses, de parte de los cuales se piensa que el humanismo, las doctrinas, lo provechoso, los derechos y las leyes nacieron y se distribuyeron en todas las tierras; se dice también que hubo un certamen entre los dioses por la posesión de su ciudad, que es de tal antigüedad que se piensa que ella misma engendró a sus ciudadanos y se dice que ella es su madre, su nodriza y su patria; tiene tanta autoridad que el ya casi roto y muy debilitado nombre de Grecia se apoya aún en la gloria de esta ciudad”.

Justo después de afirmar lo que hemos citado acerca de los atenienses, el arpinate da cuenta de los otros pueblos griegos que están presentes en el juicio de Flaco: “Adsunt Lacedaemonii, cuius civitatis spectata ac nobilitata virtus non solum natura corroborata verum etiam disciplina putatur; qui soli toto orbe terrarum septingentos iam annos amplius unis moribus et numquam mutatis legibus vivunt. Adsunt ex Achaia cuncta multi legati, Boeotia, Thessalia”⁷⁴ (Cic. *Flac.* 63). Cicerón es consciente de que no existen los griegos como abstracción general, sino que hay muchos tipos de griegos (atenienses, lacedemonios, beocios, etc.) que tienen diferentes leyes y modos de vida, así como muchas Grecias (la Grecia del pasado y la Grecia actual, por lo menos). Tal como afirma Henrichs, “Cicero’s concern [...] was not only with Greece’s cultural past, but also with the Greek cities of his day” (259). La afirmación de Henrichs, sin embargo, me parece, a la luz de los capítulos que hemos visto, inadecuada e insuficiente, pues no es muy evidente esa preocupación efectiva por los individuos griegos. Aunque el autor romano se cuida de no realizar generalizaciones demasiado abstractas acerca de los pueblos griegos, es evidente que la división de las diferentes Grecias se enmarca, por un lado, en una consciencia de superioridad y hegemonía cultural y, por otra parte, en una idealización parcializada de cada uno de estos pueblos⁷⁵.

Quamquam quis ignorat, qui modo umquam mediocriter res istas scire curavit, quin tria Graecorum genera sint vere? quorum uni sunt Athenienses, quae gens Ionum habebatur, Aeolis alteri, Doris tertii nominabantur. Atque haec cuncta Graecia, quae fama, quae gloria, quae doctrina, quae plurimis artibus, quae etiam imperio et bellica laude floruit, parvum quendam locum, ut scitis, Europae tenet semperque tenuit, Asiae maritimam oram bello superatam cinxit urbibus, non ut victam coloniis illam constringeret, sed ut obsessam teneret.⁷⁶ (*Flac.* 64)

⁷⁴ Están presentes los lacedemonios: se cree que la renombrada y celebrada virtud de su ciudadanía no fue solo corroborada por la naturaleza sino también por su disciplina; son los únicos en todo el mundo que ya durante más de setecientos años viven con las mismas únicas leyes. Están presentes muchos legados de toda Acaya, de Beocia, de Tesalia.

⁷⁵ Me parece interesante señalar aquí que las consideraciones de Henrichs fueron citadas previamente en el trabajo *Romanización de Grecia y helenización de Roma: el caso de la Graecia capta*, en el que no había realizado el estudio de los textos retóricos. La conclusión a la que llego en esta tesis es radicalmente contraria a la de entonces, que estaba formulada de la siguiente manera: “Aunque esta preocupación de Cicerón está fundamentada en una consciencia de superioridad y hegemonía cultural, es de rescatar que el autor romano se cuida de no realizar generalizaciones demasiado abstractas”.

⁷⁶ Aunque, ¿quién que se haya preocupado por saber estas cosas de manera superficial ignora que en verdad hay tres géneros de griegos? De estos unos son los atenienses, considerada la raza de los jonios, los segundos eran eolios y los últimos dorios. Además, esta Grecia, que floreció en fama, en gloria, en doctrina, en la mayoría de las artes, y también en el poder y el elogio militar, tiene y ha tenido siempre, como ustedes saben, cierto pequeño lugar de Europa, y rodeó con ciudades la costa conquistada de Asia”.

Grecia, por supuesto, no es una abstracción, pero los diferentes grupos en los que divide Cicerón a los griegos terminan siendo abstracciones parcializadas: los atenienses antiguos, por ejemplo, están idealizados en un pasado literario, y los actuales, en consecuencia, son vistos como un pueblo en decadencia. Esta oposición temporal abstracta tiene bastante semejanza con los presupuestos orientalistas: “La lengua y la raza parecían intrínsecamente aliadas, y el “buen” Oriente se situaba invariablemente en un período clásico, en algún lugar de la India de hacía tiempo, mientras que el “mal” Oriente se relegaba al Asia de hoy, a algunas partes del norte de África y al islam dondequiera que estuviera presente” (Said 142-143). Es interesante, además, ver el papel de mera colonia que tiene la Grecia asiática en la división ciceroniana.

Según el mismo Henrichs, como ya vimos, en Cicerón existe una preocupación por entender el testimonio del extranjero y los presupuestos con los que observa el mundo, lo que aparece también en *Pro Flacco*, en el momento en que Cicerón intenta invalidar los testimonios de los testigos de la Grecia asiática: “Quam ob rem quaeso a vobis, Asiatici testes, ut, cum vere recordari voletis quantum auctoritatis in iudicium adferatis, vosmet ipsi describatis Asiam nec quid alienigenae de vobis loqui soleant, sed quid vosmet ipsi de genere vestro statuatis, memineritis”⁷⁷ (*Flac.* 65). Este pasaje permitiría, entonces, defender que Cicerón excede, de cierta medida, algunos de los dogmas orientalistas, al considerar diferentes grupos de griegos y prestarle voz a uno de ellos. Sin embargo, hay que tener en cuenta el contexto retórico de esta oración, cuyo objetivo se pone en claro desde el *exordium* (*Flac.* 1-5). La oración comienza con la opinión de Cicerón acerca del joven noble que ha iniciado la acusación en contra de Flaco: Cicerón se extraña de que un joven tan prometedor, que pertenece a la clase de hombres que deberían proteger la república, realice actos en contra de ella, lo cual es un indicio de la decadencia de la ciudad y del peligro en el que se encuentran los hombres buenos y las instituciones republicanas. El arpinate es claro en advertirle a los jueces que el juicio, a pesar de tratar asuntos de las provincias asiáticas, se trata en sí

⁷⁷ “Por esta razón, pido a ustedes, testigos asiáticos, que, si quieren recordar cuánta autoridad tienen en el juicio, describan Asia ustedes mismos y recuerden, no lo que los extranjeros suelen decir sobre ustedes, sino lo que ustedes mismos consideran de su propia raza”.

de un asunto que atañe solamente a la ciudad: “Non estis de Lydorum aut Mysorum aut Phrygum, qui huc compulsi concitatie venerunt, sed de vestra re publica iudicaturi”⁷⁸ (*Flac.* 3).

Es bastante elocuente, además, la omisión que hace Henrichs del texto que sigue a la cita que propuso en la que Cicerón otorga, aparentemente, una voz a los testigos asiáticos del juicio:

Namque, ut opinor, Asia vestra constat ex Phrygia, Mysia, Caria, Lydia. Vtrum igitur nostrum est an vestrum hoc proverbium, 'Phrygem plagis fieri solere meliorem'? Quid? de tota Caria nonne hoc vestra voce volgatum est, 'si quid cum periculo experiri velis, in Care id potissimum esse faciendum'? Quid porro in Graeco sermone tam tritum atque celebratum est quam, si quis despiciatui ducitur, ut 'Mysorum ultimus' esse dicatur? Nam quid ego dicam de Lydia? Quis umquam Graecus comoediam scripsit in qua servus primarum partium non Lydus esset? Quam ob rem quae vobis fit iniuria, si statuimus vestro nobis iudicio standum esse de vobis? Equidem mihi iam satis superque dixisse videor de Asiatico genere testium; sed tamen vestrum est, iudices, omnia quae dici possunt in hominum levitatem, inconstantiam, cupiditatem, etiam si a me minus dicuntur, vestris animis et cogitatione comprehendere.⁷⁹ (*Flac.* 65-66)

El mecanismo retórico es aplastante y efectivo. En primer lugar, Cicerón divide la Grecia asiática en sus diferentes regiones. Luego de eso propone diferentes traducciones de proverbios griegos que hablan acerca de los vicios de los habitantes de estas regiones. En la nota a la traducción del discurso hecha por Jesús Aspa Cereza para la editorial Gredos, se explica que “todos estos dichos no son más que adaptaciones o traducciones de los correspondientes griegos. En particular los carios, misios y frigios tenían, entre los pueblos de lengua griega, fama de ser de cultura inferior” (330). Cicerón les ofrece a los auditores la sensación de que les otorga voz a sus interlocutores y, mediante el mecanismo generalizador de la retórica, completa él mismo la respuesta que de ellos

⁷⁸ “Ustedes no van a juzgar acerca de la república de los lidios, misios o frigios, que vinieron aquí incitados, sino de la república que a ustedes pertenece”.

⁷⁹ “Pues, según creo, vuestra Asia consta de Frigia, Misia, Caria y Lidia. ¿No es acaso de ustedes y no nuestro este proverbio de que ‘el frigio suele volverse mejor a golpes’? ¿Acaso no se divulga desde toda Caria con vuestra propia voz que ‘si quieres experimentar algo peligroso, debes hacerlo sobre todo en un cario’? ¿Qué hay más famoso y trillado en la lengua griega que si alguien es despreciado, se diga que es ‘el último de los misios’? ¿Y qué diré de Lidia? ¿Quién de los griegos escribió alguna vez alguna comedia en la cual el esclavo de primer papel no sea lidio? Por esto, ¿qué injuria hay hacia ustedes, si decidimos atenarnos acerca de ustedes a su propio juicio? Por mi parte, ya me parece haber dicho suficiente acerca del género de testigos asiáticos; pero depende de ustedes, jueces, comprender, aunque yo haya dicho menos, todas las cosas que se pueden decir acerca de la levedad, inconstancia y avidez de esos hombres”.

espera, en una suerte de mecanismo entimemático. Por un lado, el orador ofrece una perspectiva que aparentemente no generaliza, pero en el desarrollo del argumento la generalización se manifiesta de la manera más efectiva, puesto que Cicerón la pone en boca de sus contrincantes: el orador, a través del mismo argumento, les otorga y les quita la voz a los testigos asiáticos. La retórica hace verosímil lo que parece contradictorio: los testigos asiáticos no aparecen como griegos propiamente, sino como simples colonias, griegos de otra categoría, pero cuando se habla de los proverbios, sí son incluidos en la abstracción de “griegos”, de tal modo que el orador hace que ellos mismos muestren su vicio. En un sentido similar, Said, a propósito de Chateaubriand, menciona que las relaciones textuales del orientalismo hacen que, cuando existe una aparente voz propia de oriente, esta no sea más que una percepción de las ideas del autor, tal como lo menciona Gabriel Rudas:

Para Chateaubriand era más importante el despliegue de su propia expresión y de su imaginación que una interacción con el Oriente real. Esta actitud de egocentrismo en la percepción del lugar significa que el escritor pretendía, por medio de su narración, no sólo hablar de sí mismo a través de lo que encontró en su viaje, sino también infundir el lugar con su propia voz para hacer que éste se expresase. Esto es, hacer hablar al Oriente a través de él. (56-57)

En un inicio, parece evidente que este desprecio por los griegos asiáticos está enmarcado en la argumentación retórica de ese juicio concreto, puesto que la tarea del defensor es precisamente invalidar cualquier testigo o testimonio que presente el orador acusador. Sin embargo, fue sorprendente para mí encontrar, en las lecturas de los diferentes tratados retóricos, que las referencias despectivas hacia estos pueblos eran casi un tópico:

Itaque Caria et Phrygia et Mysia, quod minime politae minimeque elegantes sunt, asciverunt aptum suis auribus opimum quoddam et tamquam adipatae dictionis genus, quod eorum vicini non ita lato interiecto mari Rhodii numquam probaverunt, Athenienses vero funditus repudiaverunt; quorum semper fuit prudens sincerumque iudicium, nihil ut possent nisi incorruptum audire et elegans.⁸⁰ (*Or.* 25)

⁸⁰ “Por lo tanto Caria, Frigia y Misisia, al ser poco pulidas y para nada elegantes, aceptaron un género de dicción apto para sus oídos, pero demasiado copioso, que nunca aprobaron sus vecinos los rodios separados por muy poco mar, y que repudiaron totalmente los atenienses, cuyo juicio siempre fue sincero y prudente, de modo que no podían oír nada que no fuera incorrupto y elegante”.

Quonam igitur modo audiretur Mysus aut Phryx Athenis, cum etiam Demosthenes exagitetur ut putidus? Cum vero inclinata ululantiq[ue] voce more Asiatico canere coepisset, quis eum ferret aut potius quis non iuberet auferri?⁸¹ (*Or.* 27)

Athenis iam diu doctrina ipsorum Atheniensium interiit, domicilium tantum in illa urbe remanet studiorum, quibus vacant cives, peregrini fruuntur capti quodam modo nomine urbis et auctoritate; tamen eruditissimos homines Asiaticos quivis Atheniensis indoctus [...] superabit.⁸² (*De Or.* III, 43)

Ya en la primera cita podemos empezar a entender que la oposición entre asiáticos y atenienses tiene que ver con la disputa, tratada en múltiples obras retóricas de Cicerón, entre las escuelas retóricas de la antigüedad: aticismo y asianismo. Cicerón, como ya vimos en el capítulo de *Brutus*, considera que el aticismo es superior y que hay que buscar allí el modelo del perfecto orador. Además, considera que la escuela rodia tiene cierta dignidad (pues él mismo se educó con maestros rodios y encontró allí el eclecticismo retórico que lo caracterizó) pero que el estilo asiático era no del todo reprochable aunque sí bastante inferior, tanto así que, como observamos en la tercera cita, cualquier indocto ateniense podría superar al más erudito de los asiáticos.

En conclusión, nos encontramos aquí con una disputa de géneros y formas de la oratoria, una disputa textual y retórica que tiene como consecuencia, en el caso de *Pro Flacco*, el despliegue de un desprecio sistemático contra un grupo de personas concreto. Lo más interesante es que esta actitud retórica con respecto a este grupo de griegos particular no solamente proviene de las relaciones estereotipadas y abstractas de dominio, sino que estas relaciones son alimentadas por el discurso retórico. No se trata de que Cicerón desprecie a los carios, misios y frigios, y construya en consecuencia un aparato retórico que justifique su xenofobia, sino que el arpinate, educado en la escuela aticista y rodia a través de los modelos de la Grecia ateniense de un pasado idealizado, transmite

⁸¹ “¿De qué modo sería escuchado un misio o un frigio en Atenas, si incluso Demóstenes es considerado como fétido? ¿Quién soportaría que este empezara a cantar con voz torcida y ululante según el modo asiático, o más bien quién no ordenaría que se vaya?”

⁸² “En Atenas ya desde hace mucho la doctrina de los mismos atenienses murió, y solo permanece en esa ciudad el domicilio de los estudios, de los que no se ocupan los ciudadanos, sino que disfrutan los peregrinos atraídos de alguna manera por el nombre y la autoridad de la ciudad. Pero cualquier ateniense superará incluso a los asiáticos más eruditos.”

unas relaciones de rechazo que ya existían en el sistema griego que Cicerón intentó imitar y emular. En palabras de Eduardo Mendieta:

Si leemos *Orientalismo* de la manera correcta como una genealogía de este sí mismo imperial y occidentalizante y orientalizante, reconoceremos que el orientalismo es un tipo de discurso que no sólo es restrictivo y represivo, sino que más importante, es generativo, productivo, instigador y prospectivo. (75)

La retórica, de la misma manera, no solo se alimenta de las opiniones de la mayoría, sino que tiene un papel importantísimo en el desarrollo de tales opiniones. En suma, según los ejemplos propuestos, hay una relación recíproca entre el rechazo general y proverbial de los griegos atenienses hacia los asiáticos y los discursos de la escuela aticista en contra de la asiática: la retórica se alimenta de la opinión común pero también influye en ella.

VI. REFLEXIONES FINALES

Recapitulemos el recorrido que hemos hecho a lo largo de este trabajo. En el primer capítulo esbozamos un panorama histórico general tanto de los contactos entre griegos y latinos como del nacimiento y desarrollo de la retórica. En el segundo apartado del trabajo explicamos la noción de actitud textual a partir de la contraposición entre dos figuras opuestas en lo que respecta a la perspectiva romana sobre lo griego. Por un lado, los presupuestos de un orientalismo basado en la lectura del otro a través del texto se evidencian con claridad en Catón. En Cicerón, por otra parte, hay un aprecio evidente hacia lo griego que, visto desde la perspectiva de lo textual, se ciñe también a ciertos presupuestos orientalistas.

En las partes tercera y cuarta dimos cuenta de la perspectiva ciceroniana sobre lo griego, en el contexto de sus tratados retóricos. En el *Brutus* existe un intento de defensa propia que coloca a Cicerón en la cima del arte oratorio, objetivo que logra el autor estableciendo la independencia y validez del sistema oratorio romano frente a su antepasado griego. Los demás tratados retóricos fueron explicados a partir de un concepto que denominamos actitud retórica, según el cual las relaciones complejas con un individuo extraño, con otro, están delimitadas no solo por una actitud textual sino también retórica, es decir, basada en la generalización y la opinión común.

En el último apartado tratamos de manera más profunda el concepto de actitud retórica y observamos su funcionamiento en el tratado *Pro Flacco*. En este discurso, tal como explicamos, existe más de una perspectiva sobre lo griego, puesto que se establecen diferentes tipos de griego: en primer lugar, una Grecia antigua idealizada opuesta a la decadente e inferior Grecia contemporánea, división que ya explicábamos en el inicio del texto como actitud textual; por otro lado hay una división que parece ser meramente geográfica (Atenas, Esparta y la Grecia asiática), pero que corresponde en realidad a la división genérica de la retórica en aticismo y asianismo. Así, el rechazo de Cicerón hacia los testigos asiáticos está inscrito en una tradición que rechaza el asianismo.

Vale la pena ahora, luego de haber entendido la complejidad que implica acercarse a la visión de Cicerón sobre los griegos, añadir algunas cosas acerca de las relaciones generales de influencia y dominio cultural entre romanos y griegos. En primer lugar, cabe reconocer la gran complejidad de este fenómeno: de acuerdo con Domingo

Plácido Suárez “la historia de la helenización de Roma responde a un proceso complejo que parte de la época misma en que se configura una cultura medioitálica, cuyo desarrollo tiene repercusiones en varios ámbitos, en las formaciones mentales y en el mundo de lo imaginario” (98). Precisamente al ámbito de lo que Suárez llama formaciones mentales y mundo de lo imaginario pertenecen las redes retóricas y textuales que permiten esa paradoja de dominio cultural recíproco. La influencia cultural, como explicamos en la introducción, tiene que ver con un sistema de prestigios culturales:

La exportación de cerámica por parte de los griegos tenía como consecuencia, en un caso como el romano, donde la ciudad se desarrolla de modo paralelo, el nacimiento de criterios de identificación que podían servir por igual a unos y a otros para la construcción de un sistema ideológico gratificante. Desde el punto de vista de los griegos era tan positivo identificar a los romanos como griegos, como para los romanos integrarse en ese mundo crecientemente prestigioso. (Suárez 98)

Por supuesto, los textos que hemos analizado nos permiten concluir que tal relación no es exactamente recíproca, pues el modelo griego solo puede empezar a existir funcionalmente en el ámbito romano cuando se acepta su condición de inferioridad: “Ahora bien, tal influencia se ejerce desde una posición bien definida de inferioridad: *Graecia capta*. Sólo la Grecia derrotada puede ser capaz de capturar a su vencedor” (97).

Así, las consideraciones de Suárez nos conducen a un camino muy semejante al que transitábamos en la explicación del concepto de romanización, puesto que, tal como el dominio romano tiene unas dinámicas particulares y cambiantes según el contexto particular de cada territorio conquistado, el influjo de Grecia sobre Roma tuvo diferentes vías:

Lo helénico está ya profundamente insertado en los conflictos internos de la sociedad romana sin que sea necesario identificarlo mecánicamente con un sector concreto de la misma. Los diferentes aspectos de la civilización griega desempeñan papeles variados según su naturaleza y las formas de penetración. (99-100)

Una de las vías que exploramos fue el género de la retórica, en particular de la retórica ciceroniana. Queda abierta, pues, la pregunta acerca de la perspectiva de Cicerón sobre los griegos en los textos que no son sobre retórica, pero esta cuestión desborda los límites de esta investigación.

Hay otras cuestiones que también surgen de las reflexiones de este trabajo acerca de la retórica y que sí abordaré aunque de manera breve. Una de estas preguntas tiene que ver con las muchas maneras en las que la actitud retórica, esa red articulada en generalizaciones, pervive en nuestra vida cotidiana. Barthes, en efecto, se cuestiona algo parecido cuando se enfrenta a

las preguntas que me llegan desde este viejo imperio hasta mi trabajo actual y que, habiéndome acercado a la retórica, ya no puedo evitar. En primer lugar la convicción de que muchos rasgos de nuestra literatura, de nuestra enseñanza, de nuestras instituciones de lenguaje (¿hay, acaso, una sola institución sin lenguaje?) se verían aclarados o comprendidos de otro modo si se conociera a fondo (es decir, si no se censurara) el código retórico que dio su lenguaje a nuestra cultura. (79)

La comprensión de los presupuestos de la retórica nos permitiría entender la complejidad de muchos asuntos contemporáneos en los que pervive la oratoria de la antigüedad entimemática y general, incluso a pesar de la presencia del silogismo científico y la lógica formal. Barthes propone:

la idea de que hay una suerte de acuerdo obstinado entre Aristóteles (de donde surgió la Retórica) y la cultura llamada de masas, como si el aristotelismo, muerto desde el Renacimiento como filosofía y como lógica y muerto como estética desde el Romanticismo, sobreviviera en estado degradado, difuso, inarticulado, en la práctica cultural de las sociedades occidentales, práctica fundada, a través de la democracia, en una ideología del ‘mayor número’, de la norma mayoritaria, de la opinión corriente. (79)

La relevancia de lo comúnmente opinado pervive en la retórica cotidiana, cuyas manifestaciones podemos observar, a manera de ejemplo, en toda la red de discursos que surgieron alrededor del paro nacional ocurrido hacia finales de 2019. En efecto, el 23 de noviembre se pronunció el entonces alcalde Enrique Peñalosa al respecto

del caos y pánico colectivo que tuvieron lugar la noche del 22 de noviembre, noche en la que se esparcieron rumores de invasiones y robos masivos a conjuntos residenciales de Bogotá. Peñalosa afirmó entonces:

Aquí no se trata de unos jóvenes que están llevando a cabo manifestaciones espontáneas, aquí hay un complot, aquí hay una organización de alto nivel, aquí hay unos grupos politiqueros interesados en desestabilizar el país, en que nuestra ciudad de 8 millones de personas no funcione, en que los ciudadanos no puedan ir al trabajo. Tenemos que unirnos todos contra esa minoría que quiere dejarnos sin empleo, sin democracia y sin país. Y tenemos que identificar a esos politiqueros especialistas en la calumnia que están regodeándose en la destrucción. (El Tiempo)

En efecto, el discurso apela a lugares vacíos que se completan en la mente del oyente mediante el sentido común (“una organización”, “unos grupos politiqueros”) y que, además, se centran en llamar la atención sobre el miedo de perder el empleo, de perder lo propio. Recordemos que, según Barthes, la retórica nace en los primeros pleitos sobre la propiedad, de modo que no resulta extraño que en nuestra sociedad la actitud retórica, como red de comunicación, sea completamente funcional y efectiva. De esta manera, es evidente que la discusión acerca de los presupuestos de la actitud retórica no solo atañe a Cicerón y sus perspectivas sobre lo griego, sino a todos nosotros y la manera en la que nos relacionamos con grupos de individuos a los que consideramos extraños. Pensar acerca de la actitud retórica me condujo a cuestionarme ciertos discursos de mi vida cotidiana y, desde mi punto de vista, esa debería ser una de las labores de los estudios clásicos.

Estudiar a los clásicos e identificar qué nos conecta con ellos requiere de una reflexión no solo académica, sino ética. A propósito de la obra de Said, Gabriel Rudas explica que “su perspectiva lleva a pensar que, una vez percibido el texto dentro de su dinámica social y una vez reconocida la crítica también como una práctica social, lo que guía la interpretación del crítico es un sentido ético” (51).

En ese sentido, este trabajo se convirtió también en una posición ética con respecto a los discursos facilistas (llenos de entimemas y apelación a lo común) pero efectivos que, en las condiciones actuales de nuestro país, defienden y promueven la xenofobia y, en general, el rechazo a todo lo que sea diferente. Tal como lo explica el profesor Mario Figueroa, también a propósito de lo sucedido el 22 de noviembre de 2019

El “22N” (22 de noviembre) en la noche nos encerraron en el corral de nuestro propio miedo y de nuestro propio odio, cuando a partir de montajes lograron hacer aflorar la más obscena pasión de eliminar al otro, al diferente, al supuesto invasor, con los múltiples rostros que este puede cobrar: “los que vienen de los otros barrios”, “los venezolanos esos”, “los negros”, “los desechables”, “los indios”, “las mujeres esas”... pero siempre, y al final de cuentas, los que no son yo, ni los míos, sino los que vienen por lo mío, que es otra forma de decir “por mí”. (La noche del miedodio)

Si la retórica no solo se fundamenta en la opinión común, sino que también es capaz de moldearla, de transformarla, entonces debería haber algo que nos impulse a entender sus mecanismos. En suma, este trabajo empezó como una reflexión acerca de los contactos entre Grecia y Roma, y esa es la búsqueda principal, pero en ella subyace una reflexión más general, que permitió que me pusiera a pensar en la manera en la que yo me relaciono con los otros, aquellos que son ajenos a mí, y de qué manera hago uso de la disciplina que estudio para poder entender mi relación con ellos.

VII. BIBLIOGRAFÍA

Primaria

La siguiente lista bibliográfica contiene las ediciones de los textos clásicos consultados según se citan en el *Canon of Classical Latin Authors and Works*, que se puede consultar en: <https://latin.packhum.org/canon>.

Además, se cita al final el diccionario de Lewis and Short. Se consultaron también las introducciones de algunas traducciones de Bulmaro Reyes, además de algunas notas de la traducción del *Pro Flacco* de Gredos. Estas traducciones se citarán en la bibliografía secundaria.

De Optimo Genere Oratorum. *Cicero: De Inventione, De Optimo Genere Oratorum, Topica*, ed. H. M. Hubbell, 1949.

Rhetorica ad Herennium. [sp.] *M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*. Fasc. 1, ed. F. Marx, 1923.

Academica. *M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*. Fasc. 42, ed. O. Plasberg, 1922.

Topica. *Cicero: De Inventione, De Optimo Genere Oratorum, Topica*, ed. H. M. Hubbell, 1949.

Pro Flacco. *M. Tulli Ciceronis Orationes*. Vol. 4, ed. A. C. Clark, 1909.

De Partitione Oratoria. *Cicero in Twenty-Eight Volumes*. Vol. 4, ed. H. Rackham, 1942.

Pro Archia. *M. Tulli Ciceronis Orationes*. Vol. 6, ed. A. C. Clark, 1911.

Brutus. *M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*. Fasc. 4, ed. E. Malcovati, 1970.

De Oratore. *M. Tulli Ciceronis Rhetorica*. Vol.1, ed. A. S. Wilkins, 1902.

De Inventione. *M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*. Fasc. 2, ed. E. Stroebel, 1915.

De Medicina. *M. Catonis praeter Librum De Re Rustica Quae Extant*, ed. H. Jordan, 1860.

Origines. *Historicorum Romanorum Reliquiae*. Vol. 1, ed. H. Peter, 1914.

Epistulae. *M. Catonis praeter Librum De Re Rustica Quae Extant*, ed. H. Jordan, 1860.

De Rhetorica. *M. Catonis praeter Librum De Re Rustica Quae Extant*, ed. H. Jordan, 1860.

De Re Militari. *M. Catonis praeter Librum De Re Rustica Quae Extant*, ed. H. Jordan, 1860.

De Agri Cultura fragmenta. *Scriptorum Romanorum De Re Rustica Reliquiae*. Vol. 1, ed. F. Speranza, 1974.

Incertorum librorum fragmenta. *M. Catonis praeter Librum De Re Rustica Quae Extant*, ed. H. Jordan, 1860.

Orationes. *Oratorum Romanorum Fragmenta Liberae Rei Publicae*. Vol. 1, ed. E. Malcovati, 1953.

Dicta Memorabilia. *M. Catonis praeter Librum De Re Rustica Quae Extant*, ed. H. Jordan, 1860.

Dictionary, Latin, Ch T. Lewis, and Ch Short. "A Latin Dictionary." (1879).

Secundaria

Alberte González, A. "Cicerón ante la retórica." Valladolid: Univ. De Valladolid, 1987.

Albrecht, M. von. "Historia de la literatura romana desde Andrónico hasta Boecio." *Trad. D. Estefanía e A. Pociña Perez*. Barcelona: Herder 1 (1997): 824.

Barthes, Roland. *La antigua retórica: ayudamemoria*. Barcelona: Ediciones Buenos Aires, 1982.

Bayet, Jean. *Literatura latina*. Barcelona: Ariel, 1984.

Bignone, Ettore. *Historia de la literatura latina*. Losada, 1952.

Cicerón, Marco Tulio, Reyes Coria, Bulmaro. *Bruto: de los oradores ilustres*. UNAM, 2004.

Cicerón, Marco Tulio, Reyes Coria, Bulmaro. *De la partición oratoria*. UNAM, 2000.

Cicéron, Marco Tulio. *Discursos: III*. Editorial Gredos, 1991.

Codoñer Merino, Carmen. *Historia de la literatura latina*. Cátedra, 1997.

- Fernández Corte, José, & Susana González Marín. "Escritura e historia literaria en el *Brutus*." *Emerita* [En línea], 81.1 (2013): 1-29. Web. 14 Feb. 2020
- Figuroa, Mario. "La noche del 'miedodio'." *UN Periódico Digital*. 27 Noviembre 2019. Universidad Nacional. 13 Diciembre 2019 <http://unperiodico.unal.edu.co/pages/blog/detail/la-noche-del-miedodio>
- Henrichs, Albert. "Graecia capta: Roman views of Greek culture." *Harvard Studies in Classical Philology* 97 (1995): 243-261.
- Le Roux, Patrick. «La romanisation en question», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 59th year, no. 2, 2004, pp. 287-311.
- Mendieta, Eduardo. "Ni orientalismo ni occidentalismo: Edward w. Said y el Latinoamericanismo." *Tabula Rasa*, vol. , no. 5, 2006, pp.67-83. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600504>
- Morales, F. Graecia capta, novamente: considerações sobre os limites da nova romanização da Grécia. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*. Suplemento, São Paulo, n. 18, 2014, pp. 91-97.
- Redacción Bogotá. "'Hay un complot orquestado contra el país y la ciudad'." *El Tiempo*. 23 Noviembre 2019. El Tiempo. 13 Diciembre 2019 <https://www.eltiempo.com/bogota/alcalde-de-bogota-denuncia-complot-organizado-por-organizacion-de-alto-nivel-436568>.
- Redacción Política. "'Si hay unos niños en el campamento de un terrorista, ¿qué supone uno?": Uribe." *El Espectador*. 6 Noviembre 2019. El Espectador. 13 Diciembre 2019 <https://www.elespectador.com/noticias/politica/si-hay-unos-ninos-en-el-campamento-de-un-terrorista-que-supone-uno-uribe-articulo-889755>.
- Rodríguez, William. "Analogía y ejemplificación en el *Ars Rhetorica* de Longino: puente entre la conceptualización teórica y la práctica retórica." *Conversaciones sobre la antigüedad grecolatina*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2019. 199-211.

Rudas Burgos, Gabriel. "La autonomía del crítico: entre la originalidad y el situarse en el mundo (sobre Edward Said)." *Literatura: teoría, historia, crítica* [En línea], 0.9 (2007): 49-78. Web. 14 feb. 2020

Said, Edward. "Orientalismo (trad. María Luisa Fuentes)." Random House Mondadori , 2002.

Suárez, Domingo Plácido. "Graecia Capta: integradora de la romanidad." *Studia historica. Historia antigua* 8 1990, 97-106.