

CICERÓN: EL *DECORUM* Y LA MORALIDAD DE LA RETÓRICA*

Daniel Kapust[†]

Universidad de Wisconsin-Madison, USA

Traducción: Christian Felipe Pineda Pérez
Universidad del Valle

Introducción

La tensión que hay entre la filosofía y la retórica es un tema común y profundamente arraigado en la filosofía política. La filosofía va en busca de la verdad, se apoya en la razón y dice la misma cosa a personas diferentes; la retórica va en busca de la persuasión, se apoya en la emoción y dice cosas diferentes a personas diferentes. Las líneas de esta batalla fueron trazadas por Platón en el *Gorgias*, ahí encontramos el contraste entre el amor de Calicles por los *demos* atenienses y su inconstancia en el discurso debido al deseo de agradar a su voluble auditorio, y el amor de Sócrates a la filosofía, la que según él lo lleva a decir siempre lo mismo¹. En la *Apología* Sócrates contrasta el estilo de su propio discurso con el estilo familiar a los jueces atenienses enfatizando que él no es “hábil para hablar”, como sus acusadores sugieren, a menos que ellos llamen así “al que dice la verdad”².

* Este artículo fue publicado por primera vez bajo el título de “Cicero on decorum and the morality rhetoric” en la revista *European Journal of Political Theory* (ept.sagepu.com). Vol. 10, No 1, 2011, pp. 92-112. Copyright © 2011, SAGE Publications. Agradezco a la casa editorial SAGE Publications por autorizarme a publicar esta traducción y a Daniel Kapust por su gran apoyo e incentivo en la realización de ésta.

[†] Daniel Kapust es profesor asistente de teoría política en el departamento de ciencia política de la Universidad de Wisconsin-Madison. Recibió el título de Ph.D en ciencia política de UW-Madison. Además de varias publicaciones en diversas revistas, su libro *Republicanism, Rhetoric, and Roman Political Thought: Sallust, Livy, and Tacitus* fue publicado por Cambridge University Press. E-mail: djkapust@wisc.edu.

¹ Cfr. Platón, *Gorgias. Diálogos* Vol. II, trad. J. Calonge. Ed. Gredos, Madrid, 1983, 481d-482c. [Todas las citas o referencias usadas por el autor, tanto de los textos clásicos como de los comentaristas, serán traducidas al español. Cuando exista una edición publicada de la traducción de una obra usaré y referiré dicha traducción, de lo contrario referiré a la edición usada por el autor y la traducción correrá por mi cuenta. Cuando por cuestiones de disparidad en la traducción lo considere necesario, traduciré las obras clásicas desde de la edición inglesa usada por el autor. N. del T.].

² Platón, *Apología*, trad. J. Calonge. Ed. Planeta de Agostini, Madrid, 1995, 17a-17b.

Thomas Hobbes hace eco de la crítica platónica de la retórica en *De Cive* afirmando que los oradores no basan sus razonamientos en principios verdaderos, sino “en vulgares opiniones que han sido aceptadas y que son en su mayoría erróneas”; de este modo ellos no adecuan su discurso al tema que hablan *per se*, sino a “las pasiones de quienes les escuchan”³. La finalidad del orador es, “no encontrar la verdad (a menos que sea por casualidad), sino la victoria”, y su deseo “no es informar, sino fascinar”⁴. Para Rousseau la elocuencia nació “de la ambición, del odio, de la adulación, de la mentira”, y floreció en Atenas, no en Esparta, “esa República de semidioses”⁵. Fue el hombre elocuente y rico que, engañando a los ignorantes y pobres, logró la fundación de la asociación política ilegítima en el *Discours sur l’origine de l’inégalité*; de hecho, la legitimidad de la deliberación política en *Du contrat social* está íntimamente relacionada con la ausencia de la elocuencia⁶.

Disparidad

258 Algunos teóricos políticos modernos, como Madison, han visto a la representación política como el remedio a los peligros de la retórica; otros, como Kant —que caracteriza la *ars oratoria* como el arte “de engañar a través de la bella apariencia”—, priorizan el papel de la razón sobre el afecto en la deliberación pública⁷. Algunos estudiosos contemporáneos también se han ocupado de dicha tensión. Danielle Allen, por ejemplo, ha descrito la retórica “como el arte de hablar con extraños” enfatizando su rol en la construcción de la confianza entre los ciudadanos democráticos y en el formación del acuerdo⁸. Bryan Garsten, en *Saving Persuasion*, reivindica la retórica de Aristóteles y de Cicerón contra Hobbes, Rousseau y Kant, quienes buscaron sustituirla o silenciarla. Garsten toma de Aristóteles lo que califica de “conceptos de juicio situado [*situated judgment*] y parcialidad deliberativa [*deliberative partiality*]”, que promueven el uso de la facultad

³Hobbes, Thomas, *De Cive*, trad. C. Mellizo. Ed. Alianza, Madrid, 2000, X, 11.

⁴*Ibid.*, X, 11.

⁵Rousseau, J. J., *Discurso sobre las ciencias y las artes*, trad. M. Armiño. Ed. Alianza, Madrid, 1982, p. 160; p.155.

⁶Cfr. Rousseau, J. J., *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, trad. M. Armiño. Ed. Alianza, Madrid, 1982, p. 265–266; y, Rousseau, J. J., *Del Contrato social*, trad. M. Armiño. Ed. Alianza, Madrid, 1982, II, 3.

⁷Kant, Immanuel, *Crítica de la Facultad de Juzgar*, trad. Pablo Oyarzún. Monte Ávila Editores, Caracas, 1992, §53 [216–214]. Sobre Madison y la representación política véase: Garsten, B., *Saving persuasion: A Defense of Rhetoric and Judgment*. Harvard University Press, Cambridge MA, 2006.

⁸Allen, D., *Talking to Strangers: Anxieties of Citizenship since Brown v. Board of Education*. University of Chicago Press, Chicago, 2006, p. 156.

de juicio y la deliberación, y toma de Cicerón “la importancia de ciertas formas de firme convicción moral” y “la importancia de preservar los espacios institucionales para la controversia”⁹.

Cicerón es un autor de particular interés en la reflexión sobre las tensiones entre la retórica y la filosofía, y sobre el rol de la retórica en la política. De hecho, uno de los problemas que todo interprete de Cicerón debe enfrentar es la tensión entre Cicerón el orador, “quien parece privilegiar la acción sobre la investigación y el éxito sobre la verdad”, y Cicerón el filósofo¹⁰. El problema es evidente, por ejemplo, si comparamos dos pasajes de los escritos de Cicerón. En *De Oratore* Craso —elegido especialmente para hablar por Cicerón— afirma que la elección del orador de adscribir a una escuela filosófica determinada no se realiza en función de “cuál es la filosofía más verdadera, sino cuál la máximamente ligada al orador”¹¹. Por el contrario, en *Tusculanae disputationes*, al referirse Cicerón a “la filosofía, la madre de todas las artes [...] un invento de dioses”, la califica como una fuerza “divina [...] que realiza tantas y tan grandes cosas”¹². Las tensiones son, entonces, entre la filosofía y la retórica, la vida de acción y la vida contemplativa, *ratio* y *oratio*¹³.

Una de las estrategias para enfrentarse a esta tensión, así como a la tensión entre la doble adhesión de Cicerón al estoicismo y al escepticismo académico, es acusar a Cicerón de retorizar la filosofía, como lo hace Finley quien afirma que en los escritos políticos de Cicerón “hay sólo retórica”¹⁴. Nederman, por el contrario, sugiere que el pensamiento de Cicerón está constituido por dos polos diferentes. Por un lado, el pensamiento político de Cicerón está fundamentado en los “principios discursivos de la vida pública”, idea que liga a los elocuentes hombres de Estado “con una clara noción

259

⁹ Garsten, B., *Op. Cit.*, pp. 13–14.

¹⁰ Nicgorski, W., “Cicero’s Paradoxes and his Idea of Utility” in *Political Theory*. Vol. 12, No 4, 1984, p. 557.

¹¹ Cicerón, *Acerca del Orador* Edición bilingüe, trad. A. Gaos. Ed. UNAM, México D.F., 1995, III, 64.

¹² Cicerón, *Disputas Tusculanas* Edición bilingüe, trad. J. Pimetel. Ed. UNAM, México D.F., 1987, I, 64–65.

¹³ Sobre la tensión entre la vida activa y la vida contemplativa, y el desarrollo de la auto-presentación de Cicerón en este sentido, véase: Gildenhard, I., *Paideia Romana: Cicero’s Tusculan Disputations*. Cambridge Philosophical Society, Cambridge, 2007, p. 62. Sobre la *ratio* y la *oratio*, véase: Rahe, P., “Situating Machiavelli” in *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, comp. J. Hankins. Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

¹⁴ Finley, M. I., *El nacimiento de la política*, trad. T. Sempere. Ed. Crítica, Barcelona, 1986, p. 168.

de ciudadanía y de relaciones cívicas”¹⁵. Por otro lado, la influencia del estoicismo en las obras políticas de Cicerón “enfatisa el lugar central de la razón como la fuente del bienestar público y reduce concomitantemente las dimensiones activa y discursiva de la ciudadanía”¹⁶.

Otros estudiosos también han explorado dichas tensiones. Nicgorski busca resolver esta tensión recurriendo a la noción ciceroniana de utilidad, argumentando que Cicerón tiende un puente sobre la división entre la filosofía y la retórica a través de “su insistencia en la primacía de la labor del hombre de Estado y en la importancia del arte de la retórica y de la filosofía en la educación del hombre de Estado ideal (*perfectus orator*)”¹⁷. Garsten, por el contrario, afirma que el compromiso de Cicerón por una “política de la persuasión” está respaldado por su estoicismo, el cual “refleja su comprensión de porqué es necesario proteger la influencia y la sostenibilidad de la práctica de la persuasión”. Práctica que, a su vez, está “estrechamente vinculada a su propio éxito y, además, a su supervivencia”¹⁸. Así pues, lo que está en juego no es sólo la tensión entre la filosofía y la retórica, sino el modo en que Cicerón se enfrenta al problema, el cual no es sólo un asunto central en la interpretación del pensamiento ciceroniano, sino que implica problemas más generales que remiten al papel que debe desempeñar la retórica en las teorías de la legitimidad política y la deliberación.

260

Como Finley, Nicgorski y Garsten, estoy preocupado por la tensión que hay entre Cicerón el filósofo y Cicerón el orador y, particularmente, en el modo en éste trata de reconciliar la tensión entre una potencial retórica sofisticada y una concepción de la bondad humana fundamentada filosóficamente. No obstante, a diferencia de Finley y al igual que Nicgorski y Garsten, trato de resolver esta tensión no retorizando la filosofía de Cicerón, sino investigando la relación entre el compromiso simultáneo de Cicerón con la retórica y con la filosofía —retórica instruida por el conocimiento del filósofo y filosofía enriquecida por el lenguaje del orador. La estrategia de Cicerón para resolver la tensión entre la filosofía y la retórica no es simplemente dotar al orador con virtud; tampoco es confiar en la afirmación de que un orador educado filosóficamente usaría la oratoria sólo moralmente¹⁹. En lugar de ello me

¹⁵Nederman, C. J., “Rhetoric, Reason, and Republic: Republicanism – Ancient, Medieval, and Modern” en *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, comp. J. Hankins. Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p. 253.

¹⁶*Ibid.*, 253–254.

¹⁷Nicgorski, W., *Op. Cit.*, p. 558.

¹⁸Garsten, B., *Op. Cit.*, pp. 142–143.

¹⁹Sobre este punto (al cual volveré con más detalle) véase la discusión de May y Wisse en su introducción a la traducción inglesa de *De Oratore*. Ellos argumentan que “Cicerón no tenía la ilusión de que el conocimiento filosófico pueda conducir a las personas malas al

centro en el modo en que Cicerón concibe las interacciones entre el orador y su auditorio, por un lado, y entre los actores morales y sus observadores, por otro lado. De esta manera exploro cómo la racionalidad humana —y la concomitante conciencia del orden y la belleza— nos lleva a salir del ámbito de nuestros propios intereses y deseos para prestar atención a los intereses generales y a los deseos de aquellos que nos observan. No obstante, Cicerón recurre aquí al valor del *decorum*²⁰, “apercibido por la visión y la audición”, que aparece tanto en su teoría ética como en sus escritos sobre oratoria²¹. El *decorum*, que anima a que los oradores y actores cumplan las expectativas y satisfagan los criterios de quienes los observan, se basa en un sentido común arraigado en la racionalidad humana de modo que el observador-juez coacciona al orador y al actor moral con algo más que una mera opinión.

En la siguiente sección comienzo con un panorama general de la disputa entre la retórica y la filosofía y de los argumentos de Platón en el *Gorgias*, seguido por un análisis de la teoría retórica de Cicerón y la virtud retórica del *decorum*. Después paso a examinar la obra *De Officiis* de Cicerón y su análisis del *decorum* como una virtud moral. Partiendo de lo anterior, en la siguiente sección trato de resolver la pregunta de cómo el *decorum* retórico y el *decorum* ético se relacionan entre sí. En la misma sección argumento que el *decorum* moral y el *decorum* retórico se fundan en la concepción ciceroniana de la razón humana y la fiabilidad general de las creencias morales. La fe de Cicerón en la racionalidad humana, capaz de percibir la ley natural, sirve como el fundamento cognitivo del *decorum*; ello le permite a la retórica producir adhesión sin la simple aceptación de la opinión convencional y,

261

bien”. Cicero, *On the Ideal Orator*, trans. J. M. May & J. Wisse. Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 12.

²⁰A lo largo de este texto el autor usa dos palabras inglesas para traducir el término latino *decorum*: su homógrafo inglés *decorum* y *seemliness*. Mientras el primero carga con el sentido puramente estético al que se refiere Cicerón en su teoría retórica, el segundo con el sentido ético-estético que predomina en su teoría moral. Ambas traducciones no logran conservar el trasfondo filosófico en que Cicerón se mueve: el *decorum* que en principio tenía un sentido puramente estético y era utilizado sólo para juzgar a las *ars*, empieza a tomar un sentido ético-estético con Panecio gracias a la unidad sustancial entre lo bello y lo bueno, de modo que el *decorum* empieza a ser usado para juzgar las acciones de los agentes morales. Sobre este trasfondo Cicerón postula su ideal de hombre perfecto romano (orador-filósofo-político) y el *decorum* como su virtud característica. De este modo Cicerón da un nuevo sentido al *decorum* como una virtud política, ética, retórica e intelectual que juzga el quehacer del ideal ciceroniano. Para conservar este trasfondo traduzco *seemliness* por *decoro* ya que en el español tiene un sentido ético-estético y no un sentido puramente estético, mientras para la palabra inglesa *decorum* uso su homógrafo latino *decorum* para conservar el tránsito que hace Cicerón del *decorum* como un valor estético a una virtud propia del hombre ideal romano [N. del T.].

²¹Connolly, J., *The State of the Speech*. Princeton University Press, Princeton, 2007, p. 12.

además, rehuir de la mera sofística sin tener que sostener que en la oratoria el conocimiento y la virtud son idénticas.

1. Oratoria, opinión, emoción y *decorum*

262 Antes de enfocarnos en el papel del *decorum* en el pensamiento de Cicerón vale la pena explorar brevemente la disputa entre la retórica y la filosofía o, más propiamente, las disputas entre los retóricos y los filósofos²². Tal como May y Wisse apuntan, esta disputa —cuyos términos fueron ampliamente establecidos por Platón— parece haberse iniciado en el siglo IV a. n. e. (cuyos participantes más tempranos fueron Platón e Isócrates) y se centra en tres temas generales: i) el estatus de la retórica como arte, ii) la (in)moralidad de la retórica y, iii) las clases de conocimiento que el orador requiere²³. El papel de Platón en el establecimiento de los fundamentos de esta disputa es importante, papel que es evidenciado especialmente en el *Gorgias*. Para Platón el riesgo de la oratoria popular radica en el peligroso efecto que ésta tiene sobre el auditorio al manipular las emociones —Para Sócrates tal oratoria era adulación. Polo y Gorgias, por el contrario, vieron a la retórica como un arte que podría traer poder político y hacer de las otras artes sus esclavas como resultado de su poder persuasivo, vencíéndolas a pesar de carecer del conocimiento particular de cada arte. Sócrates no ve a la retórica popular como un arte sino como una práctica “de producir cierto agrado y placer”, que manipula las emociones basándose en las creencias que tiene el orador sobre las opiniones de su auditorio²⁴. El orador no apunta a lo que es lo mejor sino a lo que es “más agradable en cada ocasión” y logra su objetivo manipulando las emociones de aquellos que carecen de conocimiento especializado²⁵. El retórico cuando no es manipulador es un adulator, genera convicción no porque posea conocimiento sino porque “pone su punto de mira en el placer sin el bien”²⁶. De este modo, la relación del retórico con el verdadero hombre de Estado es análoga a la relación que hay entre el cocinero y el médico: ambos, los retóricos y los cocineros, pueden ganar sus casos si se enfrentan contra los especialistas delante de un auditorio de ignorantes, pero sólo porque utilizan placeres que apelan a las opiniones de aquellos

²² Sobre esta disputa, véase: May, J. M., “Cicero as Rhetorician” in *A Companion to Roman Rhetoric*, comps. W. J. Dominik & J. Hall. Blackwell Publishing, Oxford, 2007.

²³ Cfr. la introducción de la versión inglesa de *De Oratore* de May & Wisse: Cicero, *On the ideal orator*, ed. cit., p. 23.

²⁴ Platón, *Gorgias*, ed. cit., 462c.

²⁵ *Ibid.*, 464d.

²⁶ *Ibid.*, 465a.

que no tienen conocimiento. Sin conocimiento los retóricos no sólo carecen de poder —en el sentido de ser capaces de obtener lo que quieren— sino que pueden ser absolutamente perjudiciales. Por el contrario, el verdadero profesional de la oratoria, en el *Gorgias*, “procura que las almas de los ciudadanos se hagan mejores y se esfuerza en decir lo más conveniente, sea agradable o desagradable para los que lo oyen”²⁷. Por otra parte, Sócrates piensa que el orador que posee conocimiento —especialmente de lo justo y lo injusto— no cometería injusticia en primera lugar²⁸. El verdadero retórico, entonces, sería moral y el orador sería un hombre bueno.

La tensión entre la retórica y la filosofía y el problema de la moralidad del orador adquieren gran importancia en el pensamiento de Cicerón. En su obra juvenil *De inventione*, por ejemplo, Cicerón enfatiza —como lo hará luego en *De Oratore*— que la fundación misma de la civilización estuvo acompañada por el uso de “la elocuencia más que [de] la razón”²⁹. Sin embargo, en la misma obra Cicerón afirma “que la elocuencia (*eloquentiam*) sin sabiduría (*sapientia*) es casi siempre perjudicial y nunca resulta útil”³⁰. En *De inventione* la solución de Cicerón a esta tensión parecer ser la exigencia de que el orador sea sabio, aunque reconoce que cuando le fue posible “el interés particular” (*commoditas quaedam*), aun estando “privado de cualquier principio moral, se apoderó de la elocuencia” (*sine ratione officii, dicendi copiam consecuta est*), entonces “comenzó a corromper las ciudades y a poner en peligro en la vida de los hombres”³¹.

El *De Oratore* hace eco, como lo he señalado, de la afirmación en *De inventione* sobre el papel de la elocuencia en la fundación y la subsistencia de la civilización; esta obra también recurre al *Gorgias*, Cicerón lo cita tres veces (en I, 47, en III, 122 y en III, 129). En el *De Oratore*, y contra el estado del arte de la disputa entre la retórica y la filosofía, Cicerón hace una síntesis de la filosofía y la retórica en su concepción de la oratoria, adoptando de este modo una posición intermedia entre aquellos retóricos que rechazan la filosofía y aquellos filósofos que menosprecian la retórica³². Lo llamativo en

²⁷ *Ibíd.*, 503a.

²⁸ Cfr. *Ibíd.*, 460c.

²⁹ Cicerón, *La invención retórica*, trad. S. Núñez. Ed. Grados, Madrid, 1997, I, 1, 1. Cfr. Cicerón, *Acerca del Orador*, ed. cit., I, 30–34.

³⁰ Cicerón, *La invención retórica*, ed. cit., I, 1, 2.

³¹ *Ibíd.*, I, 2, 3.

³² El compromiso de Cicerón con esta disputa es evidente en el relato de la visita de Craso y Antonio a Atenas en I, 45–47 y I, 82–93, en el examen de Craso de la escisión entre la filosofía y la retórica en el libro III, y en la invocación que hace Craso de la actividad de Sócrates como el estadio final en esta escisión; la posición media de Cicerón es evidente en el argumento de Craso a favor de la unión de la filosofía y la retórica.

De Oratore es, sin embargo, la muy poca preocupación prestada a defender al orador ideal de las críticas *morales* similares a las presentadas en el *Gorgias*, a pesar de la argumentación de Escévola en el Libro I. Además de señalar que la elocuencia fue secundaria a la sabiduría en la fundación de las civilizaciones, Escévola afirma: “más detrimentos que auxilios podría yo presentar, inferidos a los asuntos públicos por hombres elocuentísimos”, tomando a los hermanos Tiberio y Cayo Graco como ejemplo³³.

264 Tal como May y Wisse señalan en su reciente traducción, Cicerón, a través de Craso, “no dice que la suprema elocuencia, que está basada en el conocimiento, se haga automáticamente moralmente recta”³⁴. De hecho, en III, 55 Craso separa específicamente el *poder* de la elocuencia de “la probidad (*probitate*) y la sapiencia suma (*summaque prudentia*)” que deben ser añadidas (*est iugenda*) al poder del orador para prevenir el mal uso de la oratoria. De este modo, es perfectamente posible que “a los desprovistos de virtudes les entregáramos la copia del decir”, aunque hacer esto es claramente indeseable, “a ellos, ciertamente, no los haríamos oradores, sino daríamos armas”—es decir, la elocuencia— “a dementes”³⁵. El conocimiento —especialmente el conocimiento de la ética que proporciona comprensión de las emociones— es necesario para que el orador sea persuasivo y para que cualquier individuo en general sea bueno. No obstante, el tipo de conocimiento requerido para ser persuasivo es condición necesaria pero no suficiente para hacer al moral orador; si así lo fuera no habría necesidad de agregar la *probitas* y la *summa prudentia*. El orador *ideal* de Cicerón “es un hombre bueno, en el sentido en que usará su elocuencia para buenos propósitos”, pero para el orador “sus altas cualidades morales [...] son una parte de los *prerrequisitos* para hacer al hombre que habla ante el público [*speaker*] digno del gran título de «orador» [*orator*]”³⁶. Es por esta razón

³³ Cicerón, *Acerca del Orador*, ed. cit., I, 38.

³⁴ En la nota al pie de página de la versión inglesa de *De Oratore* de May & Wisse: Cfr., Cicero, *On the ideal orator*, ed. cit., p. 239.

³⁵ Cicerón, *Acerca del Orador*, ed. cit., III, 55. Conley, por el contrario, argumenta que en *De Oratore* “la oratoria, la filosofía y el arte de gobernar están unidas entre sí como un todo y [...] las verdaderas dimensiones de la noción del “hombre bueno y experto en el decir” (*vir bonus dicendi peritus*) están allí, por así decirlo, trazadas y medidas.” Conley, T. M., *Rhetoric in European Tradition*. University of Chicago Press, Chicago, 1999, p. 37.

³⁶ En la introducción de la versión inglesa de *De Oratore* de May & Wisse: Cicero, *On the ideal orator*, ed. cit., p. 12. En su comentario sobre *De Oratore*, Wisse argumenta que, desde el momento en que Craso afirma que la *probitas* y la *summa prudentia* necesitan unirse con el conocimiento, éstas son cualidades independientes. Wisse cita III, 139 como apoyo, en donde Craso afirma que Critias y Alcibiades fueron “no buenos para sus ciudades, ciertamente, pero en verdad doctos y elocuentes”: *civitatibus quidem suis non boni, sed certe docti atque eloquentes*. Leeman, A. D.; Pinkster, H.; & Wisse J., *M. Tullius Cicero, De Oratore Libri*

que veo al *decorum* como aquello que posibilita la relación armónica entre la oratoria y la moralidad.

Lo llamativo de la teorización ciceroniana de la oratoria es, sin embargo, cuán poderosas son las habilidades del orador ideal cuando se trata de persuadir y que dichas habilidades dependen precisamente de un conocimiento especializado que no es comúnmente dominado — efectivamente, es porque el orador ideal requiere demasiado conocimiento que han habido tan pocos oradores grandes cree Cicerón. En este sentido, su postura es diferente a la que, por ejemplo, adscribió Platón al retórico temprano Tisias, quien sostuvo que el orador necesita únicamente apelar a lo verosímil, entendiéndolo por ello lo “que a la gente le parece”³⁷ verosímil. Como Cicerón señala, “la elocuencia procede, en conjunto, de esas cosas, en cada una de las cuales es por completo magno esforzarse”, lo que incluye conocimientos acerca de derecho, historia y ética, entre otros campos³⁸. Tal orador está claramente en una posición superior a la de su auditorio debido a su conocimiento especializado y presumiblemente no sería como el cocinero de Platón, que es más seductor que el especialista a causa de sus platillos deliciosos pero no por su conocimiento³⁹.

A pesar del profundo conocimiento ligado al poder persuasivo del orador ideal veremos que el orador de Cicerón se encuentra constreñido por su auditorio no especializado, que carece del conocimiento especializado que posee el orador. Tal como Connolly señala, los ciudadanos que observan al orador ciceroniano “no son meros espectadores pasivos de la elite de poder; ellos están invitados a juzgar, como los oyentes entrenados de música, [...] y su papel de jueces implica la buena disposición del orador para asumir sus responsabilidades ante ellos”⁴⁰. Y a pesar que Cicerón está menos preocupado por responder a la objeción moral a la oratoria en *De Oratore*, como lo está Platón en el *Gorgias*, ello no significa que Cicerón no esté preocupado por los peligros de la oratoria, su acción sobre las emociones y su atención a la opinión. Cicerón reconoce el peligro de la elocuencia especialmente en las personas de Tiberio y Cayo Graco a través de la figura de Escévola en *De Oratore*, del mismo modo como lo reconoce *in propria persona* en *De inventione*. El problema estriba en que para Cicerón

265

III: *Komentar* Vol. 4. Winter, Heidelberg, 1981, pp. 200–204. Wisse, a su vez, se basa en la discusión de: Classen, C. J., “Ciceros Orator Perfectus: Ein vir Bonus Dicendi Peritus?” in *Commemoratio: Studia di Filologia in Ricardo Ribuoli*, comp. S. Prete. Sassoferato, 1986.

³⁷ Platón, *Fedro*, trad. E. Lledó. Ed. Planeta de Agostini, Madrid, 1995, 273b.

³⁸ Cicerón, *Acerca del Orador*, ed. cit., I, 19.

³⁹ Cfr. Platón, *Gorgias*, ed. cit., 465a.

⁴⁰ Connolly, J., *Op. Cit.*, p. 127.

la oratoria *no puede* ser real —o ideal— sin actuar sobre las emociones y sin tener en consideración las opiniones del auditorio. Éstas tienen que ver con la concepción ciceroniana de la oratoria centrada en la actividad del orador, más que en un enfoque basado en reglas que se centran en las partes del discurso y el orden en que deben ser dispuestas⁴¹. Estas actividades se observan en *De Oratore*, ahí el orador ideal de Cicerón es aquel “que de manera sabia y compuesta y ornamentada y memoriosa, así como con cierta dignidad de acción, diga cualquier asunto que se le presente, que deba ser explicado por su locución”⁴².

266 En esta misma obra Cicerón (siguiendo a Teofrasto) distingue cuatro virtudes de estilo que están involucradas en la declamación: un latín correcto, claridad, hablar con distinción y “de una manera que sea adecuada y conveniente (*decore*) [...] a la importancia concerniente al asunto tratado”⁴³. El adverbio latino *decore* viene del adjetivo *decorus* cuya raíz es el sustantivo *decor* y el verbo *decet*. De acuerdo con el *Oxford Latin Dictionary* el verbo *decet*, usado únicamente en tercera persona, significa “estar acorde con los estándares aceptados de gusto y conducta, ser apropiado, ser correcto”. En este contexto el *decorum* es la precondition del éxito de la persuasión y es medido por la respuesta de aprobación de un auditorio. El *decorum* está arraigado a un *communis sensus* que “opera sobre varios niveles —el racional, el lingüístico, el emocional y el estético, todo lo que descansa sobre la observación común del cuerpo del orador y de las pasiones expresadas a través de aquél”⁴⁴. Craso enfatiza “que no con toda causa o auditor o persona o tiempo es congruente un solo género del discurso”; un estilo tenue siempre es provechoso para cultivar el *êthos* y un estilo vehemente es apropiado para excitar el *pathos*⁴⁵. Así pues, el género y la causa juegan un papel importante en la selección del estilo, del mismo modo que el auditorio particular, y la edad, el prestigio y la autoridad del orador. No existen *reglas* que digan qué es lo apropiado; más bien Craso sugiere que “elijamos la figura del discurso, del más pleno y del más ligero e igualmente de aquel mediano, acomodada a eso que tratamos”; y aunque lo “propio del arte y de la naturaleza es poder hacer en toda cosa lo que conviene”, no obstante es labor “de la sapiencia

⁴¹ Sobre este punto, véase: Wisse J., “De Oratore: Rhetoric, Philosophy, and the Making of the Ideal Orator” in *Brill's Companion to Cicero: Oratory and Rhetoric*, comp. J. M. May. Brill, Leiden, 2002.

⁴² Cicerón, *Acerca del Orador*, ed. cit., I, 64.

⁴³ Cicero, *On Ideal Orator*, ed. cit., I, 144. [Traduzco desde la edición inglesa, N. del T.]. Sobre la influencia de Teofrasto, véase: Wisse J., “De Oratore: Rhetoric, Philosophy, and the Making of the Ideal Orator”, ed. cit., p. 389.

⁴⁴ Connolly, J., *Op. Cit.*, p. 126.

⁴⁵ Cicerón, *Acerca del Orador*, ed. cit., III, 210.

(*prudentiae*), saber qué y cuándo conviene⁴⁶. Hablar apropiadamente —es decir, de acuerdo con el *decorum*— es un asunto propio de la facultad del juicio, no de las reglas, y está íntimamente ligado al cumplimiento de las expectativas y la satisfacción de los deseos de un auditorio particular.

El *Orator* de Cicerón, escrito en el año 46 a. n. e. y dedicado a Marco Junio Bruto, reanuda los temas presentados en *De Oratore* pero esta vez centrándose ampliamente en responder a las críticas de los detractores aticistas de Cicerón (del mismo modo en que lo hizo en su obra *Brutus* redactada un año antes y que también estaba dedicada a Bruto)⁴⁷. Respondiendo a la petición de Bruto de explicar su concepción de la oratoria, Cicerón traza la figura del “orador perfecto” señalando que este ideal “no puede ser percibido por los ojos, ni por los oídos, ni por ningún sentido; sólo lo comprendemos con el pensamiento y la mente”⁴⁸. Dando por sentado la necesidad del estudio de la filosofía para su orador Cicerón define al orador ideal así: “será, pues, elocuente [...] aquel que en las causas forenses y civiles habla de forma que pruebe, agrade y convenza”⁴⁹. El orador debe probar su argumento, agradar a sus auditores y convencer a su auditorio —*probare, delectare, flectere*— al igual que el orador ideal en *De Oratore* II, 115.

Cada tarea corresponde a uno de los medios de la persuasión: *probare* a los criterios de verdad o falsedad en la argumentación, es decir, al *logos*; *delectare* al carácter observable del orador, es decir, al *êthos*; y *flectere* a la excitación⁵⁰ de las emociones del auditorio, es decir, al *pathos*. Aunque se basa en este esquema aristotélico la innovación que hace Cicerón en *Orator* radica en ligar cada tarea requerida a un estilo determinado de elocución⁵¹. *Probare* corresponde al estilo simple, *delectare* al estilo medio y *flectere* al estilo grandilocuente. Cada estilo implica consideraciones sobre la selección de palabras, la entonación, los gestos y la postura, entre otros factores. Del mismo modo en que el orador ideal es capaz de realizar todas las tres tareas, también es capaz de pronunciar su discurso con cada estilo correspondiente y, de este modo, utilizar los tres medios de la persuasión. Ser capaz de

267

⁴⁶ *Ibíd.*, III, 212.

⁴⁷ Véase: Wisse, J., “The Intellectual Background of Cicero’s Rhetorical Works” in *Brill’s Companion to Cicero: Oratory and Rhetoric*, comp. J. M. May. Brill, Leiden, 2002, p. 364. Sobre el aticismo, véase: May, J. M., “Cicero as Rhetorician”, ed. cit., pp. 256–257.

⁴⁸ Cicerón, *El orador*, trad. E. Sánchez. Ed. Alianza, Madrid, 1991, 7–8.

⁴⁹ *Ibíd.*, 69.

⁵⁰ Sobre estas tareas y su relación con el *logos*, el *êthos* y el *pathos*, véase: Fantham, E., *The Roman World of Cicero’s De Oratore*. Oxford University Press, Oxford, 2004, p. 385. Cfr., Aristóteles, *Retórica*, trad. Q. Racionero. Ed. Gredos, Madrid, 1990, I, 1356a 1–14.

⁵¹ Véase: Narducci, E., “Orator and the definition of the Ideal Orator” in *Brill’s Companion to Cicero: Oratory and Rhetoric*, comp. J. M. May. Brill, Leiden, 2002, p. 434.

utilizar todos los tres estilos en el discurso y, más aun, saber cuándo un estilo particular es (o no) apropiado no es tarea fácil; ello requiere de “gran discernimiento y extraordinarias cualidades”⁵².

La virtud retórica del *decorum* está ligada a esta habilidad; hallada ya en nuestra discusión sobre *De Oratore*, ésta le permite al orador determinar qué estilo es apropiado para la declamación del discurso en situaciones particulares. Lo que es apropiado en una situación determinada —por ejemplo, pronunciando el discurso ante el Senado— puede no ser apropiado en otra situación —por ejemplo, un discurso frente al *contio*⁵³. De este modo Cicerón plantea que “de la misma forma que en la vida, también en los discursos lo más difícil es ver qué es lo conveniente. *Prépon* llamaban los griegos a esto; nosotros lo podemos llamar más bien “lo conveniente” [*decorum*]⁵⁴. Aquellos que mejor realizan lo conveniente en el discurso deben comprender el tema del discurso, junto con su propio carácter personal y el carácter de su auditorio. Según estas consideraciones “lo conveniente es algo así como lo apropiado y adaptado a las circunstancias y a las personas”: *aptum esse consentaneumque tempori et personae*⁵⁵. La comprensión del *decorum*, entonces, implica la comprensión de que el auditorio constriñe incluso al orador ideal; el orador se encuentra en una situación que requiere un equilibrio “entre aserción y deferencia, virtud y virtuosismo, u otros elementos similares del arte de la persuasión”⁵⁶.

268

El papel de lo conveniente es evidente en la crítica de Cicerón a aquellos que sólo pueden declamar en estilo grandilocuente, un estilo en que el mismo Cicerón superó en gran medida —él remite a su propio *performance* en sus discursos contra Catilina⁵⁷. Fue precisamente el estilo grandilocuente, que

⁵² Cicerón, *El orador*, ed. cit., 70.

⁵³ El *contio* era una asamblea pública en la que no se promulgaba una ley, sino en la que se realizaban “declaraciones públicas [...] que argumentaban en sus discursos [...] el examen de un presunto criminal e incluso [...] su ejecución” Lintott A., *The Constitution of the Roman Republic*. Oxford University Press, Oxford, 1999, p. 45. Sobre la distinción entre la oratoria apropiada para las asambleas públicas como opuesta a la del Senado, véase: Remer, G., “Political Oratory and Conversation: Cicero versus Deliberative Democracy” in *Political Theory*, Vol. 27, No 1, 1999.

⁵⁴ Cicerón, *El orador*, ed. cit., 70. Este pasaje es digno de resaltar pues vemos que Cicerón se refiere a actividades fuera del dominio de la oratoria y, como veremos más adelante, Cicerón usa la misma terminología en *De Officiis*.

⁵⁵ *Ibíd.*, 74.

⁵⁶ Harriman, R., *Political Style: The Artistry of Power*. University of Chicago Press, Chicago, 1995, p. 106.

⁵⁷ Cicerón, *El orador*, ed. cit., 129. Sobre este punto, véase: Powell J. & Paterson J. “Introduction” in *Cicero the Advocate*, comp. J. Powell & J. Paterson. Oxford University Press, Oxford, 2004, p. 50.

impacta fuertemente las emociones del auditorio, el que parece haber sido el blanco de los Aticistas. Ser capaz de pronunciar el discurso únicamente en tal estilo es peligroso; seguramente tal individuo “dará la impresión de ser un loco en medio de personas sensatas y de, por así decir, andar borracho tambaleándose en medio de sobrios”⁵⁸. Sin embargo, la *incapacidad* de pronunciar un discurso en el estilo grandilocuente cuando es oportuno es signo de deficiencia, ya que es precisamente el orador capaz de pronunciar un discurso en este estilo quien puede “convencer o persuadir”. El éxito o el fracaso en la tarea del orador de convencer o persuadir, no obstante, es evidenciando en el juicio y la reacción de la totalidad de su auditorio y no únicamente en el juicio de los especialistas:

La elocuencia de los oradores ha sido siempre orientada por el buen sentido (*prudencia*) de su auditorio, efectivamente, todos los que desean ganar aprobación (*probari volunt*) tienen en cuenta la buena voluntad (*voluntatem*) de sus auditores, y se moldean y adaptan completamente a ellos y a su juicio y aprobación (*ad eorum arbitrium et nutum*)⁵⁹.

Hubbell traduce *prudencia* como buen sentido [good sense]; el uso que hace aquí Cicerón de este término debe ser comparado con el uso que hace más adelante en *Orator*, en donde contrasta *prudencia* y *eloquentia* en el siguiente pasaje: “Efectivamente, encontrar (*invenire*) y decidir (*iudicare*) lo que se ha de decir es sin duda importante y algo así como el alma para el cuerpo, pero es propio más bien del buen sentido (*prudenciae*) que de la elocuencia (*eloquentiae*)”⁶⁰. En el uso del concepto de *prudencia* en estos casos, seguramente Cicerón no tiene en mente el uso que hace del término cuando se lo atribuye a los líderes de Roma —la “prudencia política (*civilis prudenciae*)” en *De re publica* o la “virtud ésta que, a fuer de providencia, recibe el nombre de prudencia (*prudencia*)” en *De legibus*— sino algo mucho más básico, lo que el *Oxford Latin Dictionary* define como “un conocimiento práctico”⁶¹.

⁵⁸ Cicerón, *El orador*, ed. cit., 99.

⁵⁹ Cicero, *Orator*, trad. H. M. Hubbell. Harvard University Press, Cambridge MA, 1952, 24. [Traduzco desde de la edición inglesa, N. del T.]

⁶⁰ Cicerón, *El orador*, ed. cit., 44.

⁶¹ Cicerón, *Sobre la República*, trad. A. D’Ors. Ed. Gredos, Madrid, 1991, II, 45. Y, Cicerón, *Las Leyes*, trad. A. D’Ors. Ed. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953, I, 60. Esta interpretación de la *prudencia* en sentido amplio como una suerte de conocimiento práctico en el dominio de la oratoria es apoyado por la evidencia de la obra de Cicerón *De amicitia*, en donde él también señala el valor del de juicio de los no especialistas en la evaluación de la oratoria. Cicerón afirma que los asistentes a una *contio* —“que está formada por gente sin preparación (*imperitissimis*)” — es, a pesar de todo, capaz de juzgar (*iudicare*) la diferencia entre un demagogo (*popularem*) —es decir, un ciudadano adulator y frívolo— y

El auditorio tiene cierta aptitud (*prudentia*) que le permite juzgar eficazmente la oratoria. Y debe ser capaz de participar en “las disputas del foro”, las cuales requieren menudo gran poder retórico y la habilidad de excitar a su propio auditorio⁶². A modo de ilustración podemos pasar brevemente a la obra anterior *Brutus* en ese punto, ahí Cicerón señala que, aunque espera que su discusión sobre la oratoria agrade a los expertos, desea que su práctica de la oratoria sea “del agrado del pueblo (*populo probari*)”⁶³. Cicerón escribe que:

Tres son, a mi juicio, los efectos que hay que procurar cuando se habla en público: informar al auditorio, deleitarle y conmoverle profundamente. El maestro en elocuencia sabrá distinguir (*artifex aliquis iudicabit*) por medio de qué virtudes puede el orador conseguir cada uno de estos efectos y qué vicios le impedirán conseguirlo y le harán vacilar o sucumbir. El consenso de la multitud y la aprobación del pueblo suelen juzgar (*vulgi assensu et populari approbatione iudicari solet*) si el orador consigue o no provocar en el auditorio las emociones que pretende. Concluimos, pues, que nunca hay desacuerdo entre los entendidos (*doctis hominibus*) y el pueblo (*populo*) a propósito del orador bueno y malo.⁶⁴

270

Sugiere entonces Cicerón que “es privilegio del orador supremo parecer al pueblo un orador supremo”⁶⁵

En *De Oratore* Craso hace una serie similar de afirmaciones sobre el papel del juicio de los no especialistas en la evaluación de la oratoria:

Mas que no se pregunte nadie, admirado, cómo puede el vulgo de imperitos (*vulgus imperitorum*) notar escuchando estas cosas [características de estilo], pues tanto en todo género como, en especial, en éste mismo, existe una en verdad magna e increíble fuerza de la naturaleza: todos (*omnes*), en efecto, disciernen merced a un sentido tácito (*tacito quodam sensu*), sin arte o método alguno, cuáles cosas son buenas o malas en las artes y los métodos; y esto no solamente lo hacen en las pinturas, las estatuas y las demás obras, para cuya apreciación tiene por naturaleza menos abastecimiento, sino que lo muestran mucho más en el juicio de los números de las palabras, y de las voces; porque estas cosas están enclavadas en los sentidos comunes (*in communibus sensibus*), y la naturaleza no quiso que nadie estuviera por completo carente de ellas. [...] Es admirable a qué punto, habiendo en el

uno que es constante, serio y responsable. Cicerón, *Sobre la amistad*, trad. M. E. Torrego. Ed. Alianza, Madrid, 2009, 95.

⁶² Cicerón, *El orador*, ed. cit., 37.

⁶³ Cicerón, *Bruto: Historia de la elocuencia romana*, trad. M. Mañas. Ed. Alianza, Madrid, 2000, 184.

⁶⁴ *Ibid.*, 185.

⁶⁵ *Ibid.*, 186.

realizar tantísima distancia entre el docto (*doctum*) y el rudo (*rudem*), no mucha diferencia hay en el juzgar (*in iudicando*)⁶⁶.

Así pues, a pesar del conocimiento especializado del orador, incluyendo la ética, la historia y el derecho, los no especialistas son capaces de reconocer dicho conocimiento, y su facultad de juicio fundado en el sentido común —a pesar de su estatus de no expertos— es en gran medida importante. Por esta razón Cicerón sostuvo que los Aticistas, que sólo observan el juicio de los especialistas y establecen estándares externos, sencillamente carecen de la habilidad para participar en las cuestiones políticas, es decir, carecen de la persuasión: la habilidad más completa y eficaz que los oradores deberían poder consumir si están a la altura de lo ideal.

2. El *decorum* en *De officiis*

Hasta ahora nos hemos centrado en el *decorum* en la teoría retórica de Cicerón y observamos cómo el orador se ve forzado a satisfacer a su auditorio en la medida en que sea necesario, un auditorio que lo juzga con recursos fundados en una especie de sentido común y, por consiguiente, indica cuán verdaderamente *decoroso* es. Al mismo tiempo, el deseo de simplemente satisfacer a una audiencia particular abre lugar a la adulación, a la mera complacencia o a la manipulación; peor aun, un auditorio ignorante podría constreñir a un orador por su ignorancia y conducirlo a reforzar sus opiniones preconcebidas. Sin embargo, el orador ideal de Cicerón no es dirigido simplemente por su auditorio sino, en sentido estricto, por la *prudencia* de éste. Pero ¿Qué es esta *prudencia*? o, más específicamente, ¿en qué tipo de conocimiento se basa? Platón, por ejemplo, sospechaba bastante del conocimiento del auditorio del orador; también Hobbes, para quien el número de personas que poseen el conocimiento necesario para deliberar efectivamente era muy pequeño, su sospecha de las asambleas muy grandes se debe al hecho de que ellas necesariamente incluyen “en su mayoría” a quienes están “mal preparados”⁶⁷.

Para explorar esta cuestión, pasemos ahora al papel del *decorum* en el *De officiis* de Cicerón. En esta obra el término toma un contenido ético que se opone al contenido primariamente estético de sus escritos retóricos; es de nuevo útil la traducción de Cicerón del término griego *to prépon*, el cual se traslada a la ética (al menos decisivamente) en la obra del estoico Panecio *Peri tou Kathekontos* (*Sobre las acciones apropiadas*). Efectivamente, esta discusión de lo *to prépon* es “considerada como una de las principales

⁶⁶Cicerón, *Acerca del Orador*, ed. cit., III, 195–197.

⁶⁷Hobbes, Thomas, *Op. cit.*, X, 10. Cfr. Platón, *Gorgias*, ed. cit., 459b.

innovaciones de Panecio en ética”⁶⁸. En oposición a los filósofos del estoicismo antiguo que “veían en la coherencia y la estabilidad, al igual que en la *apátheia*, una consecuencia natural del estado psicológico del sabio y su adopción de la virtud como una prioridad absoluta”, Panecio presta más atención a “las preocupaciones del hombre imperfecto, aunque bien intencionado” —las virtudes intermedias del libro III de *De officiis*⁶⁹. De este modo el estoicismo de Panecio “hace hincapié, no en el inalcanzable ideal de hombre sabio y virtuoso, sino en una propuesta más mitigada que es posible de realizar en la vida real”⁷⁰. *To prépon* para Panecio es la manifestación externa de una armonía interna, así como para Cicerón (en *De officiis*) es el “aspecto exterior de la excelencia moral [...] un tipo de belleza moral que “brilla” (*elucet*) en la vida de la persona virtuosa”⁷¹.

En el *De officiis* de Cicerón el *decorum* es una de las cuatro virtudes cardinales (junto con la sabiduría, la justicia y la templanza); se ocupa del “orden y medida en cuanto se hace y se dice”. Su principio particular en nuestra naturaleza racional radica en nuestra percepción de “el orden, lo conveniente y la medida en los hechos y en las palabras”. En tanto animales racionales percibimos naturalmente la belleza y el orden a través de la razón, la facultad que distingue a los humanos de otros animales y por la cual percibimos la ley natural, y debido a ésta es que pensamos que se “debe conservar mucho más la hermosura, la constancia y el orden en los pensamientos y en las obras”, evitando hacer lo inconstante o indecoroso⁷².

El decoro [*seemliness*] implica “el comedimiento (*verecundia*), y cierto ornato de la vida, la templanza y la moderación, así como la calma de todas las perturbaciones del ánimo y la justa medida en todas las cosas”⁷³. La

⁶⁸ Dyck, A. R., *A Commentary on Cicero, De Officiis*. University of Michigan Press, Ann Arbor, 1996, p. 238.

⁶⁹ Gill, C., “Panaetius on the Virtud of Being Yourself” in *Images and Ideologies: Self-Definition in the Hellenistic World*, comps. A. Bulloch, E. S. Gruen, A.A. Long & A. Stewart. University of California Press, Berkeley CA, 1993, 335–339.

⁷⁰ Powell, J. G. F., “Cicero’s Philosophical Works and their Background” in *Cicero the Philosopher Twelve Papers*, comp. J. G. F. Powell. Clarendon Press, Oxford, 1995, p. 24.

⁷¹ Gill, C., “Personhood and Personality: The Four-*Personae* Theory in Cicero, *De Officiis* I” in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 6, 1988, p. 24. Sobre la relación completa entre los dos trabajos véase la introducción de: Dyck, A. R., *A Commentary on Cicero, De Officiis*, ed. cit.

⁷² Cicerón, *Sobre los Deberes*, trad. J. Guillén. Ed. Alianza, Madrid, 2001, I, 14–15.

⁷³ *Ibid.*, I, 93 [La versión inglesa usada por el autor traduce como *pudor* o *sentido de vergüenza* (sense of shame) la palabra latina *verecundia*, traducción que es más acertada que la española de *comedimiento*. N. del T.]. Nicgorski sugiere que *verecundia* se refiere a “una sensibilidad moral o un sentido natural del bien y el mal” — es decir, la configuración de nuestras inclinaciones naturales en “un marco moral global” sin la ayuda de la filosofía.

verecundia, como Kaster señala, es mutua, es una “reserva dirigida tanto a sí mismo como al otro” que “es la esencia de la emoción como una fuerza de cohesión social”⁷⁴. Relacionado con la honestidad comprendida como una totalidad, el decoro [*seemliness*] se manifiesta en el despliegue de otras virtudes cada una de las cuales es decoroso [*seemly*] poseer; éste, como la virtud del orador en el *Brutus* de Cicerón, no requiere de “seguir vías abstrusas para comprenderlo, sino que aparece a la vista de todos”⁷⁵. Este punto es importante —tanto el *decorum* ético como el *decorum* retórico es evidenciado por los no especialistas. Cicerón pasa a dividir el decoro en dos categorías: el decoro general que tiene que ver con la naturaleza de los humanos en tanto que seres humanos (y no otras criaturas), y el decoro especial que es “lo que es tan conforme con la naturaleza que en él aparece la moderación y la templanza unidas a los modales de una educación perfecta”⁷⁶. Ambos aspectos de esta virtud involucran lo apropiado, aunque el segundo se encuentra especialmente preocupado por conservar una buena apariencia y evitar las ofensas.

Cicerón utiliza la poesía para ilustrar su afirmación: Los poetas actúan de manera decorosa “cuando cada personaje que crean habla y se comporta en consecuencia con su carácter”, y mientras que con respecto a la poesía lo que conviene a cada personaje depende del carácter individual, para los seres humanos el papel que les conviene está relacionado con aquello que los diferencia de las otras criaturas en tanto seres racionales⁷⁷. El decoro en su sentido general es como la belleza física: se da en función de la “armónica disposición” de las partes del cuerpo; el decoro en su sentido particular, por el contrario, “mueve a la aprobación de las personas con quienes se vive por el orden, la coherencia y la templanza en todas las palabras y en todos los actos”. Ello implica que, con respecto a otros seres humanos, el no preocuparnos por “lo que los demás piensan de nosotros no sólo es indicio de arrogancia, sino también de despreocupación”⁷⁸. Así, el decoro coincide con la justicia en tanto nuestro sentido de vergüenza nos previene de ofender a los otros, del mismo modo como la justicia nos previene de hacer daño a los otros. Por lo tanto, tanto la *verecundia* como la *iustitia* implican dar a cada quien lo que le es debido⁷⁹.

Nicgorski, *Op. Cit.*, p. 562.

⁷⁴Kaster, R. A., *Emotion, Restraint, and community in Ancient Rome*. Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 19.

⁷⁵Cicerón, *Sobre los Deberes*, ed. cit., I, 95.

⁷⁶*Ibid.*, I, 96.

⁷⁷*Ibid.*, I, 97.

⁷⁸*Ibid.*, I, 98–99

⁷⁹*éase*: Kaster, R. A., *Op. Cit.*, p. 18.

Debemos, entonces, evitar “la temeridad y la negligencia”, pues esto es de suma importancia para evitar actuar de manera tal que “no pueda darse una razón aceptable” de nuestras acciones —de hecho, esta es la esencia del deber: *deberíamos* actuar de modo que podamos responder a los otros por nuestras acciones. El decoro implica dos deberes específicos: i) debemos vivir según nuestra naturaleza (I, 102-25), y ii) debemos subyugar nuestras pasiones a la razón (I, 126-51)⁸⁰. Vivir según nuestra naturaleza es en principio que implica adherir a una doble modalidad de nuestra *personae*. Por un lado, cada uno de nosotros participa de una naturaleza común a todos los hombres “como resultado de que todos somos partícipes de la razón y de la excelencia que nos sitúa por encima de los animales”. Por otro lado, cada uno de nosotros posee una naturaleza particular; esta “se atribuye como parte característica de cada uno” debido a las gran “variedad en el espíritu” de los hombres⁸¹. Como ya se señaló, es a partir de la primera modalidad de nuestra *personae* —nuestra participación en la razón y superioridad sobre los otros animales— que se deriva el decoro en sentido general.

274 Sin embargo, nuestras características personales soy muy importantes para Cicerón: la diversidad de espíritus es tan grande como la diversidad de cuerpos, y Cicerón numera algunos ejemplos para ilustrar su afirmación. Por ejemplo, algunos “piensan que no debe hacerse nada a escondidas e insidiosamente”; éstos son “amantes de la verdad”. Sin embargo, hay quienes, como Sila, “serían capaces de soportar cualquier cosa y servir a quien sea para conseguir lo que se proponen”. Debido a las diferencias que hay en las constituciones individuales debemos conservar nuestras “cualidades personales, no defectuosas, para guardar el decoro que buscamos”. Al mismo tiempo en que no debemos hacer nada que se oponga a lo que nos ordena la naturaleza humana, también debemos obrar “en conformidad con nuestro carácter particular” puesto que “no conviene resistir a la naturaleza ni perseguir lo que no se puede lograr”. Debido la importancia de la armonía nada es tan decoroso como “la uniformidad de toda la vida, y de cada uno de los actos”, uniformidad que difícilmente se alcanzaría “si, imitando la naturaleza de otros, se deja la propia”⁸². Vemos aquí cómo el *decorum* ético, en oposición al *decorum* retórico que hace hincapié en la flexibilidad y la adaptación, parece más un asunto que exige

⁸⁰ En este esquema de divisiones, sigo la muy útil discusión de: MacKendrick, P. & Lee Singh., K., *The Philosophical Books of Cicero*. Duckworth, London, 1989, p. 236.

⁸¹ Cicerón, *Sobre los Deberes*, ed. cit., I, 101–107. [La sentencia “vivir conforme a la naturaleza” (ζῆν ὁμολογουμένως τῇ φύσει) cuyo origen está en la escuela estoica es reinterpretada por Cicerón. N. del T.].

⁸² *Ibid.*, I, 109–111.

constancia en el ánimo y en la acción; el vínculo entre ambos conceptos —el *decorum* ético y el retórico— parece ser débil.

No obstante, para ilustrar esta afirmación Cicerón se refiere al habla: En el esfuerzo por lograr la armonía “debemos usar la lengua que nos es familiar, no sea que, como sucede a algunos que mezclando palabras griegas hacen el ridículo miserablemente”⁸³. Alcanzar esta armonía requiere que prestemos una especial atención a las diferencias que existen en nuestras naturalezas individuales. Tan distintas son nuestras naturalezas individuales que, en ocasiones, lo que es decoroso para un hombre no lo es para otro. Mientras para Marco Catón fue decoroso suicidarse en África, para otros podría haber sido indecoroso hacerlo. Aquellos que fueron capturados y no se suicidaron fue porque “su vida era más delicada y sus costumbres más flexibles” que las de Catón, quien era reconocido por su severidad y austeridad. Catón, por el contrario, había sido dotado por la naturaleza con una “extraordinaria gravedad, que él mismo había robustecido con una indomable constancia”. Puesto que Catón siempre “había permanecido siempre firme y tenaz a su propósito”, no pudo presentarse al César y entregarse; por lo tanto, “él tenía que morir antes que ver el rostro del tirano”⁸⁴.

275

En este punto de su argumentación Cicerón adelanta un principio general: “Considerando todo esto, convendrá examinar qué es lo que cada uno tiene como suyo, distinguirlo bien y no querer experimentar cómo le caen los caracteres ajenos, pues a cada uno le viene las cosas tanto mejor cuanto son exclusivamente suyas”. Cada uno debe, entonces, aprender sus propios talentos y atributos particulares —buenos o malos— y ser un buen juez de sí mismo, de modo que “no parezcan los actores escénicos más prudentes que nosotros”. Los actores eligen los papeles que mejor se adecuan a ellos: no eligen, sin embargo, “las piezas teatrales mejores”. De este modo, si nos encontramos empujados dentro de situaciones en donde debemos “hacer algo extraño a nuestro natural” debemos esforzarnos al menos por minimizar lo indecoroso, al no poder actuar de la manera decorosa en que se debería; similarmente, debemos evitar las fallas en lugar de tratar de adquirir “los bienes que no se nos han dado”⁸⁵. Así, nadie debe emular a Catón si no tiene el mismo calibre.

Cicerón señala, además de las dos anteriores, dos modalidades más de nuestra *personae* que debemos tener en cuenta: una que es dada por azar y otra que atañe a nuestras decisiones. Aquellas cosas que nos son dadas por el azar nos las “impone algún caso o las circunstancias”; por el

⁸³ *Ibíd.*, I, 111.

⁸⁴ *Ibíd.*, I, 112.

⁸⁵ *Ibíd.*, I, 113–114.

contrario, cuando asumimos un papel que hemos elegido éste “depende de nuestra voluntad”. Él toma como ejemplos la práctica de la filosofía, el derecho y la oratoria⁸⁶. Estas dos últimas modalidades de *personae*, cuando se combinan con las dos primeras (nuestra naturaleza racional y nuestros atributos particulares), proporcionan los posibles papeles que podemos elegir y nos constriñe en nuestras decisiones a través del objetivo de lograr la constancia y la aprobación. Como Gill señala, “estas cuatro *personae* pueden y deben hacerse coincidir y articular bajo la autodirección del agente moral, a través del tipo de elecciones que dan a su vida la unidad y la consistencia (*aequabilitas*) que es un componente integral del *decorum*”⁸⁷.

276 La elección del papel que nos es dado por nuestra naturaleza particular es difícil, no tanto porque no seamos, como Hércules, “hijo[s] de Júpiter”, pues tenemos la plena capacidad de elegir cualquier género de vida que deseemos; más bien, esto se debe a que somos el producto de la socialización y nos vemos “obligado[s] a seguir una carrera determinada de vida” antes de que seamos capaces de juzgar qué modo de vida y camino es la más apropiado a nuestras capacidades. Entonces, cuando se reflexiona con el fin de alcanzar la coherencia y armonía, Cicerón sugiere que “cada uno ha de tomar el partido que esté más en armonía con la propia naturaleza”. Especialmente porque deseamos “ser siempre coherentes con nosotros mismos en toda nuestra vida y no claudicar de ningún deber”⁸⁸. En estas reflexiones el factor más importante que debemos considerar es nuestra naturaleza particular y, en segundo lugar, debemos considerar la fortuna. Si por ventura uno debe escoger una vida “conforme a su naturaleza, prescindiendo de los defectos, sea constante con lo que ha elegido” —de nuevo, la constancia es la cosa más decorosa. Tal decoro —la armonía entre la disposición interna y la apariencia externa— “se manifiesta en todos los actos y en todas las palabras e incluso en el cuerpo, tanto en movimiento como en reposo”; esto último en función de tres cualidades: “belleza, armonía y un ornato conveniente para la acción”. A la belleza, la armonía y el ornato está ligada “la preocupación por agradar a aquellos con quienes vivimos en casa y en la ciudad”⁸⁹. Pero *De officiis* lleva esto un poco más lejos: el decoro armoniza nuestras disposiciones internas, y sus manifestaciones externas en las palabras y la conducta, con los juicios emitidos por los otros que están naturalmente dotados para juzgarnos. Cuando los juicios de los otros versan sobre lo decoroso y lo

⁸⁶ *Ibid.*, I, 115.

⁸⁷ Gill, C., “Personhood and Personality: The Four-*Personae* Theory in Cicero, *De Officiis* I”, ed. cit, p. 177.

⁸⁸ Cicerón, *Sobre los Deberes*, ed. cit., I, 117–119.

⁸⁹ *Ibid.*, I, 126.

indecoroso de nuestro carácter —una capacidad natural— constriñen a los agentes morales, del mismo modo en que el orador es constreñido por los juicios de su auditorio constituido principalmente por no especialistas.

Así pues, un componente estético ha aparecido dentro de la discusión ética de Cicerón, y nuestra valoración de ciertos modos de hablar y de comportarse vienen a ser un elemento significativo tanto de nuestros propios juicios estéticos como los de los otros —por ejemplo, evitar mostrar o discutir sobre ciertas partes desagradables del cuerpo y sus funciones, como en I, 126–8. Estos juicios se aplican a lo que parecen ser pequeños detalles menores: “el estar de pie, el andar, el sentarse, el recostarse a la mesa; el rostro, los ojos, el movimiento de las manos deben manifestar siempre su decoro”. Cicerón también recomienda que en “los movimiento del alma” debemos evitar mostrar signos de alteración, tenido la precaución de “no caer en conmociones y desalientos”⁹⁰.

Cicerón se traslada a otras cuestiones relacionadas que siguen refiriéndose “al pudor, al modo de conseguir la aprobación de las personas con quienes convivimos”. Así, poner orden en la vida es esencial, debemos hacerlo de modo que las diferentes partes de nuestras vidas “sean coherentes entre sí” de la misma manera que —de nuevo utiliza un ejemplo de la oratoria— en “las diversas partes de un discurso bien construido”. Dentro de esta categoría ciertas conductas son claramente inapropiadas —aquellas que Cicerón denomina “las cosas que están en marcado desacuerdo con la buena educación”— y toma como ejemplo cantar en el foro. Tal conducta inapropiada es claramente evidente para la mayoría de las personas, pero hay otras faltas que “parecen defectos pequeños y que muy pocos perciben”. Así como sólo alguien con conocimientos en música podrá decir si un instrumento está desafinado por una pequeña escala, nosotros debemos asegurarnos que “en la vida no haya nunca la más mínima discrepancia”. El modo de alcanzar esta armonía, señala Cicerón, es observar “verdaderas pequeñeces” —“manera de mirar, de los pliegues o de la abertura de su entrecejo, de la tristeza y de la alegría, de la sonrisa, del habla, del silencio, de la mayor o menor elevación de la voz”. Es posible a través de la observación “juzgar en los otros la naturaleza de cada una de estas acciones”. Estos pequeños defectos que pocos perciben pueden ser más evidentes en otros, y de hecho los buenos maestros a menudo imitan los fallos de sus estudiantes pues “de esa forma se enmiendan mucho más fácilmente”⁹¹. El individuo en su esfuerzo por actuar moralmente —y de cultivar el decoro— está, de este modo, provisto de un recurso que lo dirige hacia el bien común: las

⁹⁰ *Ibid.*, I, 128–131.

⁹¹ *Ibid.*, I, 144–146.

reacciones de los otros. ¿Por qué debería importar estas reacciones? porque Cicerón está tratando los deberes “medios” en *De officiis*, es decir, los que son viables no sólo para el sabio estoico sino que “son comunes a todos y de aplicación muy extensa”. Los observadores no especializados están, por lo tanto, capacitados para juzgar a otros, y mientras Cicerón diga muy claramente que “el deber que ellos [los estoicos] llaman “recto” es perfecto y absoluto [...] nadie más que el sabio puede alcanzarlo”, no está preocupado principalmente por los sabios en esta obra⁹².

3. El *Decorum* y el Derecho Natural

278 ¿Qué puede aportar esta noción normativa del *decorum* ético a una evaluación del *decorum* en oratoria? En nuestra conducta y trato con los otros debemos preocuparnos por las percepciones que tienen ellos de nosotros; como señala Dyck, “el poeta y el agente moral [...] tienen dos cosas en común: ambos juzgan *decorum ex persona* y ambos se esfuerzan por la aprobación”⁹³. Como vimos en el *Brutus*, mientras Cicerón desea que su discusión sobre la oratoria agrade a los expertos espera que su práctica de la oratoria sea “del agrado del pueblo”⁹⁴. Cuando se trata de la evaluación del *decorum*, moral y retórico, el juicio no especializado es valioso. Así pues, este juicio es un mecanismo que está ubicado en la comprensión ciceroniana de lo que hace eficiente a la oratoria: el hecho de que alguien sea o no exitoso como orador es evidente en las reacciones de los inexpertos y no es privativo de los estándares externos de los especialistas en retórica. El orador ideal, como un agente moral educado, posee conocimiento especializado —especialmente el conocimiento de cómo provocar reacciones emocionales en su auditorio— pero es, no obstante, constreñido por las actitudes y las reacciones que provoca en su auditorio en virtud de su ejercicio oratorio. Tal constreñimiento se debe precisamente, apunta Cicerón, a que el orador ideal está y debe estar interesado en atender a lo sus juicios de su auditorio. Mientras el orador educado y el agente moral pueden entender el *porqué* un discurso es persuasivo y una acción decorosa, el auditorio es capaz de percibir si el discurso o la acción son decorosos al observar las acciones de éstos en virtud de su sentido común. Ello podría llevar a una situación de adulación en la que el orador simplemente repite las opiniones de su auditorio; a pesar de ello Cicerón considera que la opinión tiene más valor epistémico de lo que los sofistas creían, y equipa a su orador con conocimiento y a su audiencia con

⁹² *Ibid.*, III, 14. Cfr. *Ibid.*, III, 15–19.

⁹³ Dyck., A. R., *Op. Cit.*, p. 248.

⁹⁴ Cicerón, *Bruto: Historia de la elocuencia romana*, ed. cit., 183.

sentido común⁹⁵. Con respecto a la bondad humana, lo que es admirable y lo que es vergonzoso es de conocimiento ampliamente compartido —Cicerón no está hablando de las paradojas estoicas ni del inconformismo cínico. De hecho, tal como lo presenta en *De officiis*, él está hablando sobre los deberes que “son comunes de todos y de aplicación muy extensa. Muchos consiguen observarlos por la bondad de su carácter y con el progreso en el estudio”⁹⁶.

Para que Cicerón pueda mantener esta posición, para que el *decorum* del agente moral se ligue al *decorum* del orador y para que el sentido común de sus respectivos observadores les proporcione una base para sus juicios de normativos, el sentido común debe ser una guía bastante confiable para los razonamientos morales y políticos. Cicerón, como frecuentemente se señala, tiene muchísima fe en la opinión. Como Nicgorski señala, “los hombres en general, piensa Cicerón, son conscientes con facilidad de las cosas buenas y malas de la vida”⁹⁷. Puede que el auditorio no haya tenido el conocimiento especializado del orador ni estar a la altura del sabio estoico pero tiene por lo menos algo de sentido común.

Una amplia experiencia y un sentido práctico aportan mucho desde esta perspectiva; es posible apuntar a modo de ilustración, por ejemplo, la descripción de Escipión del desarrollo de Roma en *De re publica*. Cicerón en voz de Escipión argumenta, haciendo eco de las opiniones de Catón el Viejo, que:

La ventaja de nuestra república sobre las otras estaba en que en éstas habían sido casi siempre personas singulares las que las habían constituido por la educación de sus leyes, como Minos en Creta, Licurgo en Esparta, y en Atenas, que había tenido muchos cambios, primero Teseo, luego Dracón, Solón, Clístenes y muchos otros [...]; en cambio, que nuestra república no se debe al ingenio de un solo hombre, sino de muchos, y no se formó en una generación, sino en varios siglos de continuidad. Y decía [Catón el Viejo] que jamás había existido un tan gran ingenio, si es que en algún momento pudo haberlo, a quien no escapara nada, ni pudieron todos los ingenios juntos proveer tanto en un solo momento, que pudieran abarcar todo sin la experiencia de la realidad prolongada por mucho tiempo.⁹⁸

Como Zetzel apunta en su edición de *De re publica*, “aquí Escipión/Catón hace del crecimiento desordenado de la constitución romana una virtud, en contraste con el sistemático, pero imperfecto, trabajo de los legisladores singulares”; de este modo Cicerón se distancia de Polibio que,

⁹⁵ Sobre el primer punto, véase: Garsten, B., *Op. Cit.*, pp. 152–153.

⁹⁶ Cicerón, *Sobre los Deberes*, ed. cit., III, 14.

⁹⁷ Nicgorski, W., *Op. Cit.*, p. 565.

⁹⁸ Cicerón, *Sobre la República*, ed. cit., II, 2.

mientras elogia a la constitución romana, no la coloca por encima de la constitución de Esparta formada por obra de Licurgo: la sabiduría superior de un legislador singular⁹⁹. Los individuos que contribuyeron al crecimiento de la constitución romana pudieron haber estado a la altura de la sabiduría de Licurgo como individuo conforme avanzó el tiempo, pero juntos alcanzaron buenos resultados a través de la experiencia y el sentido común. Para Cicerón la naturaleza humana tiene ciertos requisitos y “los hombres no necesitan de un alto aprendizaje o de la filosofía para reconocer algunos de estos requisitos e, incluso, posiblemente tienen alguna comprensión de todos ellos”¹⁰⁰.

Este sentido común de los observadores no especializados de oratoria y acción moral ayuda a constreñir al orador y al actor moral a través de la virtud del *decorum*¹⁰¹. Los auditorios no especializados poseen suficiente sentido común tanto para obligar al orador que busca dirigirse a sus opiniones fundadas racionalmente (aunque de modo imperfecto), como para fomentar la conducta moral en la persona que no busca ofender a sus racionales, aunque no especializados, observadores. El sentido común está arraigado a su vez a la comprensión ciceroniana del fundamento racional del derecho natural —una concepción que es principalmente racionalista pero en cierta parte fundada en el sentimiento. Tal vez la mejor explicación conocida de Cicerón del derecho natural puede ser encontrado en *De re publica*:

La verdadera ley es una recta razón, congruente con la naturaleza, general para todos, constante, perdurable que impulsa con sus preceptos a cumplir el deber, y aparta del mal con sus prohibiciones [...]. Tal ley, no es lícito suprimirla, [...] ni podemos quedar exentos de ella por voluntad del senado o del pueblo, ni debe buscarse un Sexto Elio que la explique como intérprete, ni puede ser distinta en Roma y en Atenas, hoy y mañana, sino que habrá siempre una misma ley para todos los pueblos y momentos, perdurable e inmutable; y habrá un único dios como maestro y jefe común de todos, autor de tal ley, juez y legislador, al que, si alguien desobedece huiría de sí mismo¹⁰².

La explicación en *De legibus* es similar: “la ley es la razón fundamental, ínsita en la naturaleza, que ordena lo que hay que hacer y prohíbe lo

⁹⁹Cicero, *De Re Publica: Selections*, trad. & editor. J. E. G. Zetzel. Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 159.

¹⁰⁰Nicgorski, W., *Op. Cit.*, p. 565.

¹⁰¹Como Connolly señala, “Sin el *decorum* [...] los actos de comunicación racional necesaria para la supervivencia de la *res publica* no podrían realizarse, lo que significa que las constituciones y las leyes no podrían ser creadas en primer lugar. En ese sentido, lo que hace a cada uno de nosotros humano es la posesión de un *sensorium* racional regido por una doble ley: el *decorum* en el discurso y la conducta, el cual es respaldado por la ley natural de la confianza pública”. Connolly, J., *Op. Cit.*, pp. 170–171.

¹⁰²Cicerón, *Sobre la República*, ed. cit., III, 333.

contrario”¹⁰³. Ambas explicaciones descansan sobre la naturaleza que es gobernada por “los dioses inmortales, por su naturaleza, por su razón, su voluntad, su inteligencia, su genio divino”¹⁰⁴. Dado que los seres humanos participan “de razón y pensamiento” y dado que “los participantes en una razón común lo son también en la recta razón”, los humanos tienen, por lo tanto, una participación en la ley natural¹⁰⁵.

Una de las características notables de la explicación del derecho natural de Cicerón es el poder que concede a la naturaleza humana:

Ahora bien; puesto que así engendró y dotó dios al hombre, al que quiso hacer principio de todas las demás cosas, se hace evidente, para no tener que razonarlo todo, que la naturaleza, por sí misma, es progresiva; y que, partiendo, sin maestro ninguno, de un conocimiento general de las cosas, que debe a una primera y esbozada inteligencia, llega, ella por sí misma, a fortalecer y perfeccionar a la razón.¹⁰⁶

Vemos en este pasaje que la naturaleza humana —comenzando con la racionalidad humana— ha perfeccionado y fortalecido la capacidad que diferencia a los seres humanos de las otras criaturas. Esta capacidad es generalizada: “es ciertamente común: puede variar según la cultura de cada uno, pero es igualmente accesible a todos.”¹⁰⁷. Cicerón continúa:

Porque los sentidos de todos pueden percibir lo mismo, y, lo que impresiona lo sentidos de uno impresiona los de todos: los principios que se imprimen en el alma de aquella inteligencia [...] están impresos en todos por igual; la palabra, en fin, es un intérprete espiritual que, aunque puede discrepar en los términos, conviene en las ideas.¹⁰⁸

El derecho natural, entonces, está ampliamente extendido entre todos los humanos; aunque nosotros podemos ser diferentes en nuestra capacidad de comprenderlo o percibirlo, “no hay hombre de raza alguna que, tomando la naturaleza por guía, no pueda alcanzar la perfección”¹⁰⁹. De hecho, “estamos destinados por naturaleza a tomar parte recíprocamente unos de otros y a tener entre todos un derecho común”¹¹⁰.

¹⁰³ Cicerón, *Las Leyes*, ed. cit., I, 18.

¹⁰⁴ *Ibid.*, I, 21.

¹⁰⁵ *Ibid.*, I, 23.

¹⁰⁶ *Ibid.*, I, 27.

¹⁰⁷ Para una explicación similar de la racionalidad humana, Cfr. Cicerón, *Sobre los Deberes*, ed. cit., 11–15.

¹⁰⁸ Cicerón, *Las Leyes*, ed. cit., I, 30.

¹⁰⁹ *Ibid.*, I, 30.

¹¹⁰ *Ibid.*, I, 33.

Así, con una concepción del derecho natural fundado en la facultad de la razón, Cicerón ofrece recursos que informan y enriquecen el juicio del auditorio no especializado de modo que éste pueda constreñir al orador así como conducir al actor moral hacia la virtud. Es esta facultad ampliamente extendida, y nuestra habilidad de aprehender y participar comúnmente del derecho natural a través de nuestra naturaleza racional, la que proporciona el conocimiento que permite a los individuos —incluso a los no especialistas— evaluar críticamente el discurso y la conducta de los otros, y con ello conducir a los romanos —sea en su discurso o en su acción— hacia lo honorable y alejarse de sus propósitos y motivos egoístas. Del mismo modo en que tenemos “un fuerte anhelo de independencia” arraigado a nuestra naturaleza en tanto seres humanos, nuestra capacidad racional nos permite percibir por nosotros mismos “lo que es el orden, lo conveniente y la medida en los hechos y en las palabras”¹¹¹. Este sentimiento —la atracción y admiración de la belleza— se une con nuestra naturaleza racional: tanto nuestro anhelo de independencia como nuestra percepción del decoro están fundados en nuestra naturaleza en tanto que humanos, el primero nos conduce a la exención, el segundo nos proporciona un canon externo que regula nuestro comportamiento, canon que se funda en nuestra conciencia del orden y la belleza y la percepción que los otros tienen de nosotros.

La oratoria y la filosofía, entonces, no son enemigas sino medios diferentes y complementarios —que descansan sobre capacidades similares— para llevar a los seres humanos al acuerdo y la virtud. Desde esta perspectiva Cicerón, diferenciándose de Platón y Hobbes, no ve en las interacciones entre el orador y su auditorio un campo que está lleno de peligros debido al deseo de satisfacer al auditorio y por tener que dirigirse a sus opiniones. Tampoco, como Rousseau, ve la práctica de la elocuencia como síntoma del declive y corrupción de la virtud. Sino, más bien, la naturaleza misma de la oratoria —las interacciones con el auditorio proveen recursos que permiten a la oratoria mantener su lugar en la asociación política sin caer dentro de la adulación y demagogia. El sentido común y los juicios comunes —emocionales y estéticos—, entonces, no son simplemente males necesarios sino características positivas de la deliberación política y de la facultad de juzgar¹¹².

¹¹¹ Cicerón, *Sobre los Deberes*, ed. cit., I, 13–14.

¹¹² Agradezco a Steven Kelts, David Williams, John Lombardini, Eric MacGilvray, John Zumbunnen y John McCormick por sus comentarios al primer borrador de este artículo. Este artículo está basado en una ponencia presentada en el 2008 en la reunión de la Midwest Political Science Association.