

III. ESTUDIOS GENERALES DE ÁMBITO VIQUIANO

LA CONCEPCIÓN POLÍTICO-RETÓRICA DE ISÓCRATES, CICERÓN Y QUINTILIANO

Giuseppe Ballacci
(Universidad de Minho)



A diferencia de la opinión mantenida por la filosofía socrático-platónica, Isócrates, Cicerón y Quintiliano consideraban el cultivo personal (a través de la búsqueda de la sabiduría) y el bien colectivo (a través de la participación en la política) dos fines complementarios. En términos más generales, para ellos la interconexión entre teoría y práctica era –tanto política como filosóficamente– una cuestión crucial. Una cuestión en la cual consideraban que la retórica jugaba un papel central. Entendida como la práctica de la elocuencia pública y el núcleo de la educación cívica, para ellos este arte constituía el medio principal para difundir la sabiduría en toda la comunidad transformándola en acción política. El objetivo de este artículo es mostrar cómo estos tres pensadores transformaron la retórica desde una mera capacidad de persuasión en una de las manifestaciones más altas de sabiduría práctica y el fundamento de una concepción significativa de la actividad política.

PALABRAS CLAVE: Isócrates, Cicerón, Quintiliano, política, retórica, educación cívica, G. Vico, L. Strauss.

In contrast to the opinion held by socratic-platonic philosophy, Isocrates, Cicero and Quintilian considered personal cultivation (as the search for wisdom) and collective good (as involvement in politics) as two complementary ends. In more general terms, the relationship between theory and practice was for them a crucial question, both from a political and philosophical point of view. A question in which rhetorics had a central role to play, in their opinion. Understood as the practice of public eloquency, as the core of civic education, this art was for them the main mean to spread wisdom in the whole community, by transforming it into political action. The aim of this paper is to show the way these three thinkers transformed rhetorics, from the mere capacity of persuasion into one of the higher manifestations of practical wisdom, and the basis for a significant conception of political activity.

KEYWORDS: Isocrates, Cicero, Quintilian, politics, rhetorics, civic education, G. Vico, L. Strauss.

1. *Vita contemplativa y vita activa, o la escisión entre teoría y práctica*

La ciudadanía es sin duda una de las grandes cuestiones sobre la cual la teoría política ha siempre reflexionado. Leo Strauss, por ejemplo, una vez escribió que al analizar esta cuestión nos estamos acercando al núcleo mismo de esta actividad.¹ Y ello no sólo por el motivo evidente de que la cuestión de la ciudadanía tiene que

ver con las posibilidades de participación política, sino también porque a ella se relaciona la antigua controversia sobre la mejor forma de vivir: entre los que Aristóteles llamaba el *bios theoretikos* (o en latín, la *vita contemplativa*) y el *bios politikos* (o *vita activa*), es decir, entre una vida dedicada al estudio de las disciplinas más importantes, en primer lugar de la filosofía, o una dedicada a la política.² En términos generales, los filósofos clásicos consideraban la *vita contemplativa* la más noble y, por ende, la filosofía superior a la política. A esta posición, que se volverá muy influyente en la cultura occidental, se contraponía otra, mantenida por primera vez por “the father of humanistic culture”, Isócrates, luego por Cicerón y Quintiliano, siglos después por humanistas como Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, y finalmente por el “último humanista del mundo moderno”, Giambattista Vico.³ Esta posición puede ser considerada una alternativa no por promover la posición contraria, la supremacía de la *vita activa* sobre la *contemplativa*, sino por reclamar la dignidad de ambas y su mutua interdependencia. Desde el punto de vista de la filosofía, de hecho, esta interdependencia era muy dudosa: pues si es cierto que el filósofo clásico abordaba su objeto de estudio desde el punto de vista del ciudadano corriente, su objetivo era procurar trascender este nivel de la práctica, para cumplir la misión que Platón notoriamente le encargó, de no contentarse nunca con lo que está al alcance de la mano, es decir, de superar con su análisis racional las convenciones.⁴ En este sentido, el hecho que Sócrates diera a la filosofía una fundamental connotación política no significó hacerle perder su carácter meta-político: la investigación socrática entre los ciudadanos, de hecho, no podía más que trascender sus opiniones en el mismo momento en que encontraba en ellas profundas inconsistencias, que la impulsaban a buscar las verdaderas respuestas en la naturaleza.⁵ Esto explica porqué la figura del filósofo representaba inevitablemente una presencia desestabilizadora para la comunidad, como un cuerpo extraño y amenazador dentro de sus confines,⁶ y que ocuparse de política era algo como “the performance of a duty in an alien place”.⁷ Se veía obligado a tratar de política porque, como los demás ciudadanos, también él vivía en la ciudad, y sin embargo, esta representaba para él un pormenor tedioso, que le distraía de su propósito de buscar las verdades últimas sobre el cosmos.

La clara prioridad jerárquica atribuida a la teoría sobre la práctica, evidentemente, no podía sino repercutir en la manera en que se concebía su relación. En particular, acababa exacerbando una tensión latente. Dos citas de Strauss explican bien el motivo: por un lado, aunque reconociendo la necesidad de una sabiduría práctica, en la perspectiva filosófica “philosophy –not as a teaching or body of knowledge, but as a way of life– offers, as it were, the solution to the problem that keeps political life in motion”;⁸ por otro lado, al mismo tiempo los filósofos reconocían que la filosofía política es “that branch of philosophy which is closest to political life, to non-philosophical life, to human life”.⁹ Es decir, el filósofo se apro-

ximaba a la política siempre con el presupuesto de que la cuestión más relevante es la vida filosófica, admitiendo al mismo tiempo que ésta representa en cierta medida una amenaza para la ciudad y que las exigencias de la política no son siempre las mismas que las de la filosofía. He aquí las razones por las cuales, desde esta perspectiva, la tensión entre filosofía y política (entre teoría y práctica) es un hecho ineluctable, implícito en las mismas naturalezas de estas dos actividades. Una tensión que, según Hannah Arendt, fue resuelta con la creación de una profunda ruptura entre ellas.

Para esta pensadora, la incapacidad de conjugar teoría y práctica, pensamiento y acción, ha sido una constante en casi toda la filosofía occidental y una clara evidencia de su escasa sensibilidad para la política. El pensamiento, nos dice Arendt, es una actividad ambigua, pues, por un lado, brota de las experiencias del mundo externo, común a todos, y, por el otro, necesita de soledad, para que en *foro interno* pueda desarrollarse el diálogo consigo mismo que constituye el acto de pensar.¹⁰ De esta naturaleza ambigua del pensamiento, la filosofía se enteró por lo menos desde que Sócrates y Platón vivieron en su propia piel la tensión entre el filósofo y la ciudad; y sin embargo, para Arendt, fue el segundo el transformador de esta tensión en una rígida dicotomía. Siguiendo la lectura de la autora alemana, al origen de esta solución platónica se hallaría la trágica muerte de Sócrates. La ejecución de quien representaba para Platón la encarnación más alta de una vida filosófica causó en él una conmoción tan grande que le generó una desconfianza irreversible sobre la posibilidad de implementar, simplemente con el diálogo, el gobierno de la razón en el caótico ámbito de la política. De ahí que para encontrar una solución al problema del orden en la comunidad, Platón resolvió imaginar la relación entre filosofía y política inspirándose en el modo en que un artesano produce sus artefactos, donde un modelo abstracto es tomado como guía para la actividad de fabricación (*poiesis*). El motivo por el que este tipo de actividad resulta atractivo para un filósofo consiste en que, así como la contemplación teórica es algo que ocurre sólo en un estado de completa inactividad, en la fabricación la pureza del modelo ideal es protegida de las contingencias e impurezas de la actividad de fabricación, ya que ese modelo resulta externo a ésta. Sin embargo, para Arendt, aplicar esta analogía a la política es altamente problemático: primero porque implica la imposición de principios cuya validez yace allende del libre debate (las verdades teóricas no admiten diferencia de opiniones, obligan); segundo, porque al separar el conocimiento de la acción se crea una ruptura entre éstos totalmente extraña a la naturaleza de la política, que, en cuanto *praxis*, precisa de una razón de tipo práctico.¹¹ Más específicamente, esta ruptura resulta particularmente perniciosa ya que acaba perjudicando la capacidad que une pensamiento y acción, teoría y acción: es decir para Arendt la capacidad política *par excellence*, el juicio. Es a través del juicio que el pensamiento, que trata con ideas abstractas y generales, puede mate-

rializarse en el mundo externo hecho de objetos concretos y particulares; y es a través del juicio que los individuos dan sentido a sus acciones particulares evaluándolas según los criterios generales de justicia y de belleza. En la lectura arendtiana, sin embargo, el juicio político no funciona incluyendo un particular en un universal con el mismo automatismo que existe en la subsunción lógica o del imperativo categórico kantiano; para ella, de hecho, se trata de una capacidad intrínsecamente dialógica y que respeta la libertad y la espontaneidad porque trata los particulares según principios que son generales, pero no absolutos, y por eso dejando siempre abierta la posibilidad de deliberar y pensar autónomamente.¹²

2. La retórica y su primer crítico

Estas breves y algo esquemáticas consideraciones introductorias me han servido para delinear el marco general dentro del cual abordaré el tema principal de este artículo: la concepción de la política de Isócrates, Cicerón y Quintiliano y el rol que la retórica juega en ella. En las páginas que siguen, de hecho, mostraré cómo estos autores elaboraron un entendimiento alternativo de esta relación entre teoría y práctica y por ende una diferente concepción de la actividad política. Si es cierto que la defensa de la *vita activa* es un punto crucial en las obras de todos los tres autores, lo más interesante es que una tal apología no fue hecha en contraste con la *vita contemplativa*, sino procurando subrayar el carácter mutuamente dependiente entre ellas. Contrariamente a lo que la filosofía parecía implicar, sus obras apuntan a “the possibility of a close harmony between two often competing ends; the cultivation of the fullness of the person and the good of the community, the two intertwined in a close mutual embrace”.¹³ En efecto, aunque para ellos la política representa una responsabilidad ineludible, porque, como escribió Cicerón *non nobis solum nati sumus*, ella no es vista como un impedimento para la realización personal en la sabiduría, sino como algo imprescindible incluso para este mismo objetivo.¹⁴ De aquí obtenemos inevitablemente una diferente concepción de la relación entre teoría y práctica, respecto a la posición filosófica, y por ende también una diferente concepción de la actividad política. Por un lado, se consideraba que las virtudes cívicas necesitaban del conocimiento teórico, y por otro lado, que el cultivo de la sabiduría había de tener un objetivo no solamente personal sino con una aspiración política, para evitar el riesgo de transformarse en una empresa estéril. Aún así, la característica que realmente nos permite hablar de una matriz común en estos autores es el papel central que atribuyeron a la retórica –entendida no como mera persuasión, sino como la suprema manifestación de la política y el núcleo de una cultura de inspiración cívica– en cuanto anillo que une teoría y práctica, y también individuo y comunidad.

Antes de comenzar el análisis, será útil volver rápidamente a Platón, que me servirá, otra vez más, como contrapunto para mi argumento. En los relatos de la his-

toria de la retórica se le suele recordar como el primer, y seguramente el más influyente, crítico que este arte nunca tuvo; a tal punto que, como ha sido sugerido, es posible contar una tal historia como la de una larga tentativa de responder a sus apuntes.¹⁵ La crítica platónica, de hecho, es el arquetipo de una concepción negativa de este arte muy frecuente en filosofía (en pensadores tan importantes como Hobbes, Descartes, Kant, Hegel, Rawls o Habermas, por ejemplo), que la reduce, sin más, a su negativo ‘alter ego’: retórica como pomposidad vacía, o incluso como manipulación demagógica. Esta concepción construye una dicotomía entre filosofía y retórica, en que la primera es sinónimo de “devotion to truth, intellectual honesty, depth of perception, consistency, and sincerity”, y la segunda de “verbal dexterity, empty pomposity, triviality, moral ambivalence, and a desire to achieve self-interest by any means”.¹⁶ El núcleo de la crítica platónica se encuentra en el diálogo *Gorgias*. Allí, Sócrates expresa la idea de que la retórica no es un arte sino una mera habilidad, porque su único interés es la mera persuasión, indiferentemente de cualquier consideración ética, lo que le permite abstenerse de la ardua tarea de lograr un conocimiento real (*episteme*) y contentarse en el objetivo mucho más simple de ganar una maestría en la manipulación de las opiniones comunes (*doxai*).¹⁷ Ésta era, según Platón, la esencia de la retórica así como la practicaban los sofistas; una práctica peligrosa al servicio de los demagogos, que ponía en riesgo el orden ético y político de la ciudad.

3. El ideal de la unión entre filosofía y retórica (sabiduría y elocuencia)

Como he sugerido anteriormente, el argumento platónico contra la retórica consiguió una gran influencia no sólo entre los filósofos, sino también entre aquellos autores que tuvieron una altísima consideración de la retórica. Isócrates, Cicerón y Quintiliano, por ejemplo, consideraban muy peligroso una retórica reducida a simple técnica o habilidad persuasiva, completamente desprovista de consideraciones éticas, y sin algún tipo de conocimiento sólido más allá de una cierta familiaridad con las opiniones y los humores de la gente. Su insistencia en diferenciar la manipulación demagógica de su ideal de la retórica, de hecho, no es más que una prueba de la fuerza de la crítica platónica. Y sin embargo, en el marco de una diferente concepción de la política, del conocimiento y de su relación, estos tres autores pudieron dar una lectura muy diferente de la retórica como suprema *ars civilis* y el núcleo de un ideal cultural y pedagógico de gran alcance. Así como los sofistas, partiendo del reconocimiento de que la política (y la cultura en general) es una actividad que se basa esencialmente en la comunicación, Isócrates, Cicerón y Quintiliano concluyeron que el arte del discurso tenía que jugar un papel central en ella. Mas la diferencia entre las dos conclusiones era grande, porque si en el primer caso esta asunción implicaba reducir la política a su pura forma, el acto comunicativo en sí mismo, en el segundo significaba que el objeto de la retórica es la comu-

nicación política y su contenido (si es posible hacer tal distinción), o sea, todo lo que atañe la política, *in primis* la justicia.¹⁸ Por lo tanto, si para los sofistas lo que realmente importa era exclusivamente la capacidad de persuadir, para Isócrates, Cicerón y Quintiliano, como expresa la fórmula catoniana del *vir bonus dicendi peritus*, la retórica era un proceso de formación personal en la justicia, que incluía como parte esencial el desarrollo de una competencia comunicativa.¹⁹ Sólo este tipo de retórica, instruida y comprometida, podía llegar a ser la suprema *ars civilis*, la virtud más alta y el lazo que une la sociedad.²⁰

Isócrates, Cicerón y Quintiliano, por lo tanto, aceptaron sin hesitación la crítica platónica en lo que concierne a su aspecto ético. Sin embargo, su posición en lo que atañe a la dimensión, por así decirlo, epistemológica es muy diferente. De acuerdo con la perspectiva platónica que identifica conocimiento (filosófico) y virtud, el menosprecio de los sofistas hacia una auténtica sabiduría (filosófica) no podía sino implicar la reducción de su arte discursiva al rango de ‘mera retórica’, una simple habilidad. Y esto, en términos generales, era algo que también nuestros tres autores compartían.²¹ Lo que no compartían, al contrario, era la concepción general de Platón del conocimiento y su relación con la práctica. Pues si en Platón el dominio absoluto del ideal filosófico acababa monopolizando todo, para Isócrates, Cicerón y Quintiliano la búsqueda filosófica de la verdad era un objetivo muy digno pero que tenía que compatibilizarse con las exigencias políticas. En este sentido, para ellos la retórica cubría precisamente el papel crucial de asegurar tal armonización entre la búsqueda personal de la sabiduría y la iniciativa colectiva para la justicia, gracias a la capacidad de la elocuencia de generalizar el conocimiento entre la gente y transformarlo en acción política. El re-equilibrio de la relación entre teoría y práctica, filosofía y política, por lo tanto presenta dos dimensiones: por un lado, estriba en el convencimiento de que la política no puede ser reducida a una mera cuestión de persuasión, y por el otro, en la idea de que el conocimiento teórico tiene que mantener el contacto con las cuestiones políticas, para no transformarse en una empresa intelectualista y estéril. En Isócrates esto se manifiesta en la posición central que la retórica cubre en su concepción de la sabiduría (que llamaba, precisamente como Platón, *philosophia*), a tal punto que éstas vienen casi a coincidir;²² y en Cicerón y Quintiliano se manifiesta en una crítica contundente contra la separación entre filosofía y retórica, que según esta opinión causó el empobrecimiento de ambas. Los dos autores romanos coinciden en señalar cómo, por un lado, sin el soporte del conocimiento filosófico la retórica pronto degeneró en su simulacro sofístico: una vacua técnica para la persuasión; y por otro lado, una filosofía inarticulada carente del poder comunicativo de la elocuencia, empezó a desatender su responsabilidad con la comunidad, volviéndose cada vez más auto-referencial y arrogante.²³ Para ellos la retórica precisaba del conocimiento de la filosofía, en particular de la filosofía moral, pues creían que en todas las circunstancias

particulares que un político debe afrontar hay siempre implicada algún cuestión más general.²⁴ Pero a la vez, para ellos era también evidente que la filosofía no podía considerarse exenta de las problemáticas retóricas. A este propósito, Ernesto Grassi ha sostenido que fue Quintiliano quien articuló por primera vez la universalidad de la cuestión retórica al abolir la duplicidad entre forma y materia. En la *Institutio oratoria*, de hecho, éste sostuvo que es erróneo pensar en la retórica como cuestión de aplicar *a posteriori* una forma a un contenido engendrado por el pensamiento, pues cada afirmación con sentido debe venir acompañada de una forma expresiva, incluso para poder ser concebida. De ahí que para él la cuestión de la retórica asumía un alcance universal: cualquier cosa que puede ser articulada en un discurso, nos dice Quintiliano, pertenece a la retórica, ya que entre forma y contenido existe una relación mutuamente constitutiva.²⁵ Y eso explica el famoso reproche que Cicerón hizo a su admirado Sócrates por haber separado *cor* y *lingua*: el mundo interno del significado y su manifestación externa en el lenguaje.²⁶ En síntesis, es la reclamación de una relación más equilibrada, aunque no ciertamente simple, entre contenido y forma, sabiduría y elocuencia, teoría y práctica, que se hizo un tema central en esta tradición retórica. Una demanda que re-aparecería siglos después con los primeros humanistas, como reacción a las ásperas abstracciones de la escolástica, y luego, otra vez más, con Vico que, en medio de la revolución racionalista cartesiana, aún se refería a la elocuencia como una sabiduría capaz de hablar.²⁷

Estrictamente relacionado con la cuestión forma/contenido, sabiduría/elocuencia, encontramos otro tema que distingue esta tradición retórica: la concepción de la racionalidad como una capacidad que adquiere su significado pleno sólo cuando es exteriorizada y compartida a través del lenguaje. En línea con el entendimiento dialógico y político del *logos* que encontramos en la *Política* de Aristóteles, en Cicerón y Quintiliano (y en Isócrates también) nos encontramos con una concepción de la racionalidad más que como una facultad muda, abstracta, que se desarrolla en el interior del individuo, como una facultad para interactuar discursivamente y deliberar con los otros; para ellos, de hecho, no era tanto la racionalidad en sí para distinguir los individuos de los animales, cuanto su capacidad de comunicar con los otros individuos a través de ella.²⁸ Y es por ello que la elocuencia resulta tan importante, pues es lo que permite a un conjunto de conocimientos y significados, de otra manera mudos e impotentes, el materializarse en el mundo externo y realizarse a través de la práctica.²⁹ Ahora bien, en este pasaje desde el ámbito de la reflexión interna al de la comunicación externa, algo políticamente muy importante acontece, en el momento en que las verdades abstractas, generales, engendradas por el pensamiento deben transformarse en verdades *relativas, mundanas*: en resumen, en opiniones entre otras. Y esto no tanto porque, como la retórica a menudo repetía, para comunicar con la multitud más que grandes verdades teóricas es eficaz un argumento poco sofisticado y próximo a las opiniones más comunes,³⁰ sino porque,

como nos ha explicado bien Arendt, en el mismo momento en que estas verdades entran en el mundo común, se vuelven posiciones relativas, disputables, ya que van a confrontarse con otras, cada una dependiente de la particular perspectiva desde la cual es proclamada.³¹ Esto, a su vez, nos explica también el significado de la máxima retórica según la cual en cada cuestión política es posible argumentar *in utramque partem*:³² que equivale más o menos a sostener que en política no existen verdades absolutas e indisputables, sino sólo una irreductible pluralidad de puntos de vista.

La diferente concepción de la retórica de Isócrates, Cicerón y Quintiliano, respecto a la posición platónica, es el resultado también de una concepción diferente del conocimiento. En la perspectiva platónica el conocimiento (*episteme*) y las opiniones (*doxai*) representan casi los polos opuestos de una dicotomía; consecuentemente, el hecho de que la retórica trabaje sobre todo con lo verosímil, en vez de con lo verdadero, no puede ser una prueba de su naturaleza corrupta.³³ Diversamente, Isócrates, Cicerón y Quintiliano se pusieron del lado de Aristóteles, cuando invirtió la posición platónica al sostener que en el ámbito de la retórica el estándar más apropiado es precisamente lo verosímil (*eikos*); con la crucial especificación de entender por ‘verosímil’ no, platónicamente, algo engañosamente símil a la verdad, sino algo probable, plausible, y por lo tanto también razonable.³⁴ Aristóteles situó la retórica en el ámbito de las cosas que no acontecen por necesidad, sino que dependen de la deliberación humana, esto es, el ámbito de la razón práctica.³⁵ Por lo tanto, aunque nuestros tres autores compartieran con los sofistas la idea de que en cada asunto político es posible argumentar *in utramque partem*, y que a veces, como dijo Quintiliano, puede acontecer que una misma causa lleve a dos individuos sabios a tomar direcciones opuestas, ambas justas, esto no implica que mantuvieran una posición relativista, pues al fin y al cabo las opiniones no son todas iguales: habrá siempre algunas más *vero-similares* (esto es, más cercanas a la verdad) que otras.³⁶

Ahora bien, aunque el conocimiento filosófico resulta sin duda un soporte imprescindible para la retórica, para los tres el desinterés altivo de los filósofos hacia la elocuencia y la vida política era una demostración de una profunda *hubris* intelectual: prueba de una incapacidad de reconocer las ambigüedades y las complejidades que caracterizan este ámbito y de un impulso a querer forzar sobre ello sus abstractas teorías simplificadoras.³⁷ Frente a esta actitud de los filósofos, en sus obras de retórica lo que emerge es una predisposición epistemológica mucho más humilde y prudente. Isócrates, por ejemplo, sostenía que el conocimiento absoluto y universal es inaccesible a los humanos, ya que resulta al alcance sólo de los dioses. La vida política podía, para él, fundamentarse sólo sobre las opiniones más autorizadas, aquéllas averiguadas y consolidadas por la experiencia.³⁸ Y con Quintiliano nos percatamos claramente de que tras la separación entre retórica y

filosofía había involucrada también una cuestión ética. Para él esta separación fue resultado de la ‘indolencia’: ocurrió cuando, por un lado, los expertos en elocuencia comenzaron a pasar por alto el estudio de la ética atraídos por los fáciles lucros que podían conseguir con su técnica, y por el otro, algunos estudiosos poco brillantes y sin elocuencia comenzaron a reclamar en exclusiva el estudio de la ética y de las leyes cívicas, y al mismo tiempo a alejarse de los asuntos comunitarios. El título que se arrogaban de *studiosi sapientiae*, dice escandalizado Quintiliano, ni siquiera los generales y los estadistas más importantes osaron reclamarlo para sí, ya que éstos preferían cumplir antes que prometer grandes hazañas; más detrás de semejante soberbia, para él no había nada más que una gran depravación moral. De manera tal que, como concluirá paradójicamente Quintiliano, hay que invertir el comentario de Platón, pues es la filosofía y no la retórica la que puede ser falsificada.³⁹

La denuncia del peligro de una filosofía sin el contacto a la vez enriquecedor y moderador con el mundo concreto, que terminara en una celebración de sí misma estéril y auto-referencial, la famosa *barbarie della riflessione* denunciada por Vico, es algo que emerge con fuerza de los escritos de estos autores. La filosofía era ciertamente algo fundamental, pero sólo cuando no se mostraba sorda a las exigencias de la política.⁴⁰ En este sentido, podríamos también decir que la supuesta superficialidad y eclecticismo filosófico de Cicerón, su incapacidad de llevar sus razonamientos hasta sus últimas consecuencias, puede ser interpretada en vez de como una limitación, como la evidencia de una comprensión madurada con la experiencia de que, más que dar cabida a la realidad dentro de un sistema teórico perfectamente coherente, lo que es preciso es conciliar la especulación teórica con la acción.⁴¹

4. La actividad política según la retórica: la unión entre teoría y práctica

Vista desde una perspectiva filosófica, la retórica puede ser interpretada, en su versión mejor, como el arte de materializar el conocimiento teórico en una forma adecuada a las circunstancias concretas; o, más específicamente, como el instrumento para volver las verdades filosóficas más apetecibles para la multitud, y por eso utilizables políticamente. Ésta es, por ejemplo, el tipo de retórica que también Platón aceptó (en *Fedro*), y que igualmente aceptan algunos de sus discípulos contemporáneos nuestros como Leo Strauss o Allan Bloom.⁴² Sin embargo, esta concepción sería incompleta para Isócrates, Cicerón y Quintiliano. Y ello no sólo porque niega la simultaneidad entre forma y contenido, sino también porque da una lectura instrumental de la retórica que la reduce a un medio de difusión subordinado al más importante acto del conocer, de pertinencia exclusiva de la filosofía; algo que contrasta con la idea de retórica como suprema *ars civilis*, el núcleo de una sabiduría amplia e inherentemente política. Partiendo del presupuesto de que en política no hay verdades absolutas, sino sólo convenciones más o menos razonables,⁴³ estos tres autores concluyeron que la capacidad

de plasmar aquellas convicciones es crucial y que la vida de la comunidad depende, en última instancia, de que estas posiciones muy diferentes y enraizadas puedan comunicarse entre ellas, en un contexto donde la estricta lógica del principio aristotélico de no contradicción no siempre se aplica, ya que entran en juego también cruciales elementos extra-rationales. Esto es lo que explicó detalladamente Aristóteles, desarrollando la sugerencia de Platón de que un buen orador debe ser un experto en el alma, así como un doctor lo es del cuerpo: es decir, que en la persuasión retórica no entra en juego sólo la componente especulativa del alma, sino también aquella ética y emotiva.⁴⁴ Mas vendrían Cicerón y Quintiliano a mostrarnos más en profundidad en que sentido la retórica involucra la mente en todas sus capacidades, racionales y extra-rationales.⁴⁵ Porque, como el primero escribió en un conocido pasaje del *De inventione*, sólo una sabiduría animada por el poder emotivo y espiritual de la elocuencia puede conseguir dar vida a una comunidad política.⁴⁶

Esta comprensión de la retórica como manifestación de una sabiduría práctica de tipo comunicativo, fue el resultado original de un radical cambio de perspectiva respecto a la visión filosófica. De manera esquemática, podemos sintetizar la esencia de la filosofía como “the humanizing quest for the eternal order”,⁴⁷ que busca la ascensión desde las opiniones contingentes hacia las verdades eternas, a través de un método crítico –la dialéctica– que procura superar racionalmente el error. La retórica, por otro lado, dirige su mirada hacia abajo, para comprender la interacción entre las verdades *relativas* y *mundanas* de los asuntos humanos. Verdades, o mejor dicho, significados, que escapan a una plena comprensión y articulación, no tanto porque pertenecen a un orden metafísico, trascendente, sino porque están enraizados en zonas insondables del alma, hechos de una mezcla inextricable de elementos racionales y extra-rationales. En este sentido, la retórica es más bien “an understanding of men –their need and their feelings”, sobre todo a través de una investigación sobre el modo en que se comunican diariamente.⁴⁸ Desde la perspectiva socrático-platónica, el rechazo a reconocer la prioridad absoluta de la problemática filosófica, también en la esfera política, significa crear las condiciones para la injusticia. En la perspectiva retórica, en cambio, lo que se considera ética y políticamente más relevante es la tarea, igualmente ardua, de formar ciudadanos capaces de coexistir en la contingencia que caracteriza los asuntos humanos.⁴⁹ Y si desde la prioridad que la filosofía atribuía a la verdad absoluta hemos heredado la actitud crítica hacia las convenciones, que es sin duda el mayor legado político de la tradición socrático-platónica,⁵⁰ podemos decir que desde el interés de la retórica hacia el ámbito de la interacción humana, hemos recibido una concepción de la actividad política más compleja y matizada, en la que la capacidad de tratar con la contingencia y la diferencia es fundamental. Parafraseando lo dicho anteriormente, a causa de la indisponibilidad de verdades indiscutibles, según la tradición retórica todo en la política viene a depender en última instancia de la capacidad de la ciuda-

danía de responder a las circunstancias particulares, a lo que los griegos indicaban con aquella intraducible palabra de *kairos*. Algo que, en primer lugar, precisa de una capacidad de juzgar. Porque si la infinita mutabilidad de los asuntos humanos no permite subsumirlos bajo reglas generales y bien definidas, se vuelve imperativo saber juzgar pensando autónomamente, sin basarse por completo en las convenciones y el sentido común, o en las verdades filosóficas o científicas.⁵¹ Y si tenemos en mente la naturaleza dialógica de la política, entendemos que esta capacidad de juzgar tiene que ver esencialmente con la comunicación, y más precisamente con la difícil tarea de encontrar las palabras correctas para cada circunstancia.⁵²

La centralidad que adquirió la formación de la clase política en esta tradición retórica se puede hallar en la prominencia que en ella asumió el ideal del perfecto orador. Su figura venía a ser casi “the speaking embodiment of the *res publica*”, una figura casi divina,⁵³ cuya función de guía y modelo podría ser comparada a la de las ideas en la filosofía platónica;⁵⁴ incluso porque, así como ésta imaginaba un difícil proceso paidético para llegar a contemplar estas ideas, también en la tradición retórica se vislumbraba un igualmente difícil proceso formativo para forjar políticos que se acercasen a este altísimo modelo. La dedicación que Isócrates, Cicerón y, sobre todo, Quintiliano, prestaron a este tema no es más que la consecuencia del convencimiento de que el orden político es algo muy frágil, que depende en primer lugar de la cualidad de sus políticos.⁵⁵ Sin embargo, las diferencias entre la educación filosófica y retórica son evidentes y, a la vez, reveladoras. La *paideia* del filósofo puede ser entendida esencialmente como un proceso de fortalecimiento de la razón en detrimento de la parte emotiva e instintiva del alma, para permitir la ascensión a la contemplación teórica mediante la dialéctica. Un proceso cuya dificultad, como ha escrito Gadamer, consistía en conseguir un precario equilibrio entre dos tendencias contrarias: el vitalismo combativo de la voluntad de poder y el pacífico amor racional a la verdad y la justicia. En la formación retórica, en cambio, se procuraba un equilibrio más polifónico y pluralista, ya que el objetivo era formar al mismo tiempo un individuo sabio y un ciudadano virtuoso.⁵⁶ Usando las palabras del gran clasicista Werner Jaeger, eso consistía en la “cultivation of what is specifically and purely human in all spheres of life” y en el desarrollo “of the harmonious human being”.⁵⁷ En términos más concretos, esta mayor pluralidad y polifonía en *foro interno* significaba una mayor riqueza y alcance del *curriculum* educativo. Para aprender a tratar con la contingencia que rige en la esfera de los asuntos humanos, el potencial orador debía adquirir un conocimiento vasto y diversificado, con un fuerte énfasis en las disciplinas humanísticas. La grandilocuencia que tenía que manifestar en sus discursos, de hecho, no era sólo una cuestión estilística, sino también la prueba de su pericia en todas las numerosísimas áreas que cada cuestión política inevitablemente implica;⁵⁸ algo que nos demuestra la raíz política del ideal enciclopédico que encontraremos en los humanistas, y que Cicerón articuló por primera vez.⁵⁹

Según esta concepción, por lo tanto, la *ars rhetorica* puede ser entendida también como un proceso formativo extremadamente exigente para poder entrar en la esfera pública. Aún así, hay que especificar que a pesar de la importancia que estos autores atribuían a la educación, a diferencia de los sofistas, para ellos era imposible enseñar la esencia de este arte, ya que ella no podía ser reducida a un conjunto de reglas bien definidas.⁶⁰ Para ellos, el arte de la retórica era una *praxis* –en la definición de Quintiliano, una *ars bene dicendi*– en la que educación, experiencia y talento natural debían dar lugar a un conjunto único y de alguna manera indefinible –la figura del perfecto orador– cuya excelencia era alcanzada sólo cuando la pericia artística se hubiera integrado con la persona del orador hasta tal punto de desaparecer en ella.⁶¹ Este punto es muy importante también para comprender la verdadera sustancia de la concepción retórica de la actividad política y en particular del juicio. Como he dicho, el juicio retórico tiene que ver con la capacidad de adaptar el discurso a las circunstancias con el fin de hablar bien (y a la vez, también con la capacidad de recibir tales discursos); algo que precisa de la simultánea participación de la parte racional, emotiva, y de las virtudes caracteriales.⁶² Para Aristóteles, además, las partes extra-rationales juegan un rol crucial en el juicio.⁶³ Y de hecho, en la retórica romana la capacidad de mover las emociones se volvió un elemento central, hasta tal punto que Quintiliano escribirá que ahí yace el núcleo más recóndito de este arte.⁶⁴ Mas una capacidad de este tipo resulta particularmente complicada de transmitir, elusiva. Aunque ella se beneficie considerablemente de la educación, es sobre todo gracias a la experiencia y a las dotes personales, como la imaginación, que ella se desarrolla. De hecho, identificarse con otra persona, sobre todo en lo que concierne a los aspectos emotivos, significa procurar reproducir en *foro interno* sus procesos mentales; algo por lo cual se hace necesario la capacidad de alejarse de sí mismo para alargar la propia identidad y dejar espacio a la presencia del otro. Es así que, por ejemplo, como dice Cicerón en el *De oratore*, un orador en un tribunal de justicia podrá sostener en una sola, tres personas: el juez, el adversario, y él mismo.⁶⁵ La retórica, evidentemente, tiene también una naturaleza artística, performativa: en este aspecto, podría ser comparada a la performance de un actor que para representar realísticamente un personaje debe intentar vivir personalmente sus emociones. Sin embargo, en la *performance* retórica, una tal representación deberá ser tan realista, tan concreta, que la parte técnica debe desaparecer dejando al auténtico fin del *bene dicendi*, hablar según justicia, prevalecer (en el paso anterior, de hecho, Cicerón señala que el orador deberá actuar *summa animi aequitate*). Esta especificación resulta crucial al poner de manifiesto el límite de la concepción instrumental de la retórica como ‘mera persuasión’. De la misma manera que para conectar emotivamente con sus interlocutores el orador debe vivir personalmente sus emociones, para poder hablar bien de la justicia, la virtud, deberá conocer estos valores en su persona:⁶⁶ es decir, no sólo teoréticamente, sino también

en la práctica. Como ha notado un estudioso contemporáneo, David Pujante, esto implica también el que, para poder convencer a los otros, el orador deberá convenirse en primer lugar a sí mismo; o, en palabras del mismo Quintiliano, que lo que tiene de más persuasivo un orador no es otra cosa que su grandeza de ánimo.⁶⁷ Y eso nos explica, en conclusión, por qué la máxima catoniana del *vir bonus dicendi peritus*, repetida innumerables veces por los retores romanos y luego por los humanistas, no es una invocación moralista sino la expresión de una profunda intuición: que la elocuencia sólo puede ser el fruto de las cualidades éticas, intelectuales, emotivas, desarrolladas con el estudio y sobre todo con la práctica de convivir con los otros en la justicia. Es la prueba de una capacidad comunicativa que presupone una capacidad de comprender el mundo. Así que, para concluir, se podría decir que el núcleo de esta concepción política de la retórica estriba en la idea que “the moral achievement of civility requires a tautologous civility in the soul”.⁶⁸

Notas

1. STRAUSS, L., *The City and Man*, Rand McNally & Company, Chicago, 1964, p. 45.
2. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1095b. ID., *Política* 1324a16
3. Giuseppe Toffanin citado en: REBOLLO ESPINOSA, M.J., *Dioses, héroes y hombres. G. Vico, teórico de la educación*, GIHUS -CIV, Sevilla, 2000, p. 134.
4. PLATÓN, *Teeteto* 174a-d.
5. STRAUSS, L., *The City and Man*, cit., p. 20.
6. ARISTÓTELES, *Politics* 1324a16. HANNAH ARENDT, *The Life of the Mind*, Harcourt, Nueva York, 1978, p. 53.
7. UMPHREY, S., “Why Politiké Philosophia?”, *Man and World*, vol. 17 (1984), pp. 431-452, aquí p. 444.
8. STRAUSS, L. *What is Political Philosophy? And Other Studies*, University of Chicago Press, Chicago, 1988, p. 91. Podemos recordar, por ejemplo, cómo Sócrates respondió en el *Gorgias* a la acusación de Calicles de menospreciar la vida política, sosteniendo el ser uno de los pocos en Atenas, si no el único, en haber practicado el verdadero arte de la política (521d).
9. *Ibid.*, p. 10.
10. ARENDT, H., “Preface: The Gap Between Past and Future”, en *Between Past and Future*, The Viking Press, Nueva York, 1961, p. 14. ARENDT, H., *The Life of the Mind*, cit., pp. 74-76, en pp. 86-87.
11. Por ejemplo: ARENDT, H., *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958, pp. 189-190, 222-228; “What Is Authority?”, en *Between Past and Future*, cit., pp. 107-115; *On Revolution*, The Viking Press, Nueva York, 1971, p. 268; *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, Beiner, R. (ed.), University of Chicago Press, Chicago, 1982, pp. 55-56; “Philosophy and Politics”, *Social Research*, vol. 57 (1990), pp. 73-103, aquí pp. 73-75.
12. Por ejemplo: ARENDT, H., *The Life of the Mind*, cit., pp. 192-193, 213, 215. ARENDT, H., “The Crisis in Culture”, en *Between Past and Future*, cit., p. 220; *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, cit., p. 41; “Philosophy and Politics”, cit., p. 84. Cfr.: ARENDT, H., *On Revolution*, cit., p. 227.
13. ARTHOS, J., “A Hermeneutic Interpretation of Civic Humanism and Liberal Education”, *Philosophy and Rhetoric*, vol. 40 (2007), pp. 189-200, aquí p. 189.
14. CICERÓN, *De officiis* I.22. Desde la perspectiva del argumento de este artículo, es interesante añadir que Cicerón atribuye esta máxima precisamente a Platón.
15. KASTELY, J., “In Defense of Plato’s *Gorgias*”, *PMLA*, vol. 106 (1991), pp. 96-109, aquí p. 96.
16. KENNEDY, G., *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 1994, p. 9.
17. PLATÓN, *Gorgias* 453a, 454d-455b, 459b-c, 462c y ss., 464c y ss., et al. Cfr.: CICERÓN, *De oratore* II.30.

18. Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco*, sostiene que es típico de los sofistas subsumir la política en la retórica, aunque la primera sea en realidad mucho más amplia (1181^a). Nancy Struever ha notado cómo para Quintiliano la retórica se aplica al mismo tiempo a la técnica, a la persona, y al producto (*Institutio oratoria* II.v.7, II.xiii.16, II.xiv.6); lo que implica que para ella este autor produjo al mismo tiempo “accounts of linguistic, psychological, and political structures”. STRUEVER, N., *Theory as Practice: Ethical Enquiry in the Renaissance*, University of Chicago Press, Chicago, 1992, p. 112.

19. Las exaltaciones del poder de la elocuencia que podemos encontrar en sofistas como Gorgias o Protágoras (o por lo menos, el Protágoras que nos representa Platón), y en Isócrates, Cicerón y Quintiliano, son aparentemente muy parecidas. Confróntese, por ejemplo: GORGIAS, *Encomio a Helena* 8. PLATÓN, *Protágoras* 318e-319a. PLATÓN, *Gorgias* 452e; ISÓCRATES, *Antidosis* 253-258. CICERÓN, *De inventione* I.2-3. CICERÓN, *De oratore* I.8, 30-34, II.124-125, 187, etc. QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, I.pr.9-10. Sin embargo, como ha sostenido John Poulakos, los sofistas enfatizaban el poder de la retórica para dominar en la ciudad, mientras que Isócrates (y también Cicerón y Quintiliano) destacaba más bien su efecto civilizador. POULAKOS, J., “Rhetoric and Civic Education: From the Sophists to Isocrates”, en T. POULAKOS, T., Y DEPEW, D.J., (eds.) *Isocrates and Civic Education*, University of Texas Press, Austin, 2004, pp. 69-74. Según Barbara Cassin, desde un punto de vista sofístico lo relevante es esencialmente el ‘efecto’ del discurso. CASSIN, B., *L’effet sophistique*, Paris, Gallimard, pp. 66-99. Para Isócrates, Cicerón y Quintiliano se puede afirmar, en cambio, que la cosa importante es ‘hablar bien’ (retórica como *ars bene dicendi*, *Institutio oratoria* II.xv.34), es decir, no sólo el efecto del discurso, sino también algo *en alguna medida* independiente de ello: la rectitud del discurso. A este propósito bastará recordar que Quintiliano escribió que, así como un doctor no puede ser acusado de haber faltado al arte de la medicina una vez que se haya probado que hizo todo según la razón aunque el resultado no haya sido el esperado, tampoco se puede culpabilizar a un orador que hubiera hablado según los principios y el espíritu de la retórica por no haber persuadido (*Institutio oratoria* II.xv.25). Tras estas consideraciones está la cuestión crucial de la distinción de la retórica como *praxis* o como *poiesis*, sobre la cual volveré en la parte final de este artículo.

20. La necesidad para el orador de ser, en primer lugar, éticamente irreprochable es algo que Quintiliano destaca continuamente en su *Institutio oratoria* (I.pr.2, II.xv, II.xvii.31, XII.pr.1, XII.i.1, etc.). Esta insistencia, que a veces ha sido confundida con moralismo, debería ser entendida, en cambio, como el efecto de su intento tenaz de defender esta concepción tan elevada de retórica como arte civil contra su reducción a mera persuasión, o incluso a manipulación. Hay que recordar que en la época de Quintiliano, los así llamados *delatores* (oradores que, por dinero, se encargaban de la acusación, por cierta o no que fuera, contra individuos determinados en los tribunales) eran cada vez más numerosos y potentes. WINTERBOTTOM, M., “Quintilian and the Vir Bonus”, *The Journal of Roman Studies*, vol. 54 (1964), pp. 90-97. Cfr.: CICERÓN, *De oratore* II.182, III.55. CICERÓN, *De inventione* I.64, II.156. ISÓCRATES, *Antidosis* 274-285.

21. Por ejemplo: CICERÓN, *De oratore* I.48-52, 59-60, etc.

22. Es necesario especificar que Isócrates nunca usó el término *rhetorike* para referirse a su ideal político y cultural, aunque el arte del discurso cubría un lugar central en él. KENNEDY, G., *A New History of Classical Rhetoric*, cit., p. 43. SCHIAPPA, E., *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, cit., pp. 163 y ss.

23. CICERÓN, *De oratore* III.57, 71-72, 81. CICERÓN, *Brutus* 14-18, 161. QUINTILIANO, *Institutio oratoria* I.pr.13-19. XI.i.35, XII.ii.6 y ss., XII.iii.12. De todas formas, las actitudes de Cicerón y Quintiliano sobre la filosofía son bastante diferentes. En el caso de Cicerón, de gran admiración, y en el de Quintiliano, bastante más hostil.

24. QUINTILIANO, *Institutio oratoria* I.pr.16, III.v.5-9, XII.ii.7, 15-21. CICERÓN, *De oratore* I.58-68, II.133-134, et al. Cfr.: BLOOM, A., *The Political Philosophy of Isocrates*, Tesis doctoral, University of Chicago, 1955, pp. 19-21.

25. GRASSI, E., *Retorica come filosofia*, La città del sole, Nápoles, 1999, p. 98. Grassi cita los siguientes pasajes de la *Institutio oratoria*: I.pr.5, 13-14. Cfr.: CICERÓN, *De oratore* I.21, 59, II.34-38, 67-68, III.17-24.

26. CICERÓN, *De oratore* III.59-61.

27. VICO, G., “Filosofía ed eloquenza”, en *Opere*, NICOLINI, F. (ed. y trans.), Ricciardi, Milán y Nápoles, 1953, pp. 940-941. [Hay trad. española en *Cuadernos sobre Vico*, 7-8, 1997, pp. 473-477. N.E.]

28. CICERÓN, *De oratore* I.32. QUINTILIANO, *Institutio oratoria* II.xvi.14-15.

29. CICERÓN, *De oratore* I.61-62. QUINTILIANO, *Institutio oratoria* II.xx.7.

30. Por ejemplo: CICERÓN, *De oratore* I.12, 94, II.159, III.338. Cfr.: ARISTÓTELES, *Retórica* 1355a24-28, 1357a2-3, 7-13, 1395b24-3, 1419a18-19.

31. ARENDT, H., “Truth and Politics”, en *The Portable Hannah Arendt*, BAEHR, P. (ed.), Penguin Books, Nueva York, 2000, *passim*. ARENDT, H., “Philosophy and Politics”, *op. cit.*, pp. 84-85.

32. QUINTILIANO, *Institutio oratoria* II.xvii.31-32, III.xi.1. Cfr.: CICERÓN, *De oratore* I.158.
33. PLATÓN, *Gorgias* 459b-c. PLATÓN, *Fedro* 267a. Cfr.: CICERÓN, *De oratore* II.30
34. PLATÓN, *Gorgias* 459b-c. Cfr.: ARISTÓTELES, *Retórica* 1355a, 1357b.
35. ARISTÓTELES, *Retórica* 1356a25-35, 1357a1-7, 1359a12 -b18, 1359a10 y ss. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1112a16 y ss. ARISTÓTELES, *Política* 1253a7-18.
36. QUINTILIANO, *Institutio oratoria* II.xvii.32-33, 36-39, XII.i.2. Cfr.: ARISTÓTELES, *Retórica* 1355a24. Para la posición de Cicerón sobre estas cuestiones, y en particular sobre su diferencia con los sofistas, véase: GARSTEN, B., *Saving Persuasion*, op. cit., p. 154. Sobre Isócrates: BLOOM, A., *The Political Philosophy of Isocrates*, op. cit., pp. 162-164.
37. Cfr.: BLOOM, A., *The Political Philosophy of Isocrates*, op. cit., p. 160.
38. ISÓCRATES, *Contra los sofistas*, 1-2. ID., *Antidosis* 184, 271-275. ID., *Panathenaicus* 26-30.
39. QUINTILIANO, *Institutio oratoria* I.pr.13-15, XII.ii.8, XII.iii.12. Cfr.: CICERÓN, *De oratore* I.193.
40. Como he sugerido antes, esto no implica en absoluto que estos autores no fueran conscientes de que entre filosofía y retórica (o política) existe una tensión de alguna manera implícita. CICERÓN, *De oratore* II.158-159, III.334-335. Cfr.: BLOOM, A., *The Political Philosophy of Isocrates*, cit., p. 162.
41. GARSTEN, B., *Saving Persuasion*, cit., pp. 142-166. Cfr.: CONNOLLY, J., *The State of Speech: Rhetoric and Political Thought in Ancient Rome*, Princeton University Press, Princeton, 2007, pp. 127-129. Es interesante que, según Arendt, fue Cicerón el primer filósofo en descubrir y describir, en su famoso *Sueño de Escipión*, la fuerza de “the thought-trains by which one could take one’s way out of the world”. ARENDT, H., *The Life of the Mind*, cit., p. 157.
42. En palabras de Bloom, la retórica sería “the instrument through which the thoughts of the man of knowledge and the intransigence of ordinary selfishness are mediated”. BLOOM, A., *The Political Philosophy of Isocrates*, cit., p. 42. Cfr.: STRAUSS, L. “An Epilogue”, en *Essays on the Scientific Study of Politics*, STORING, H. J., Y W. BERNS, W. HOLT (ed.), Rinehart and Winston, Nueva York, 1962, pp. 92-94.
43. CICERÓN, *Orator* 237.
44. PLATÓN, *Fedro* 270b1 y ss. Cfr.: CICERÓN, *De oratore* I.54. ARISTÓTELES, *Retórica* 1356a1 y ss., 1377b 21-24, etc.
45. Así como para Aristóteles la retórica persuade con el *logos*, el *pathos* y el *ethos*; para Cicerón los tres objetivos del orador son: *docere*, *conciliare* y *move*re. CICERÓN, *De oratore* II.128-129, cf. II.115, III.310. Cf.: CICERÓN, *De oratore* I.17, 53, II.178, 182, 214, 337, etc. QUINTILIANO, *Institutio oratoria* VI.i.7, VI.ii.1, 3, 6-7.
46. CICERÓN, *De inventione* I.2-3.
47. STRAUSS, L., *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago, 1953, p. 34
48. BLOOM, A., *The Political Philosophy of Isocrates*, cit., p. 42.
49. Bloom escribe, a propósito de Isócrates, que para él “it is not the discovery of the right course which is so difficult, but getting other people to accept it. A collection of the maxims of the poets might almost do for a set of precepts for moral life, but educating people so that they will understand how to use them is the real core of the problem”. BLOOM, A. *The Political Philosophy of Isocrates*, cit., p. 42. Además, como dice Cicerón, es más difícil persuadir a una multitud que a un pequeño grupo de sabios. CICERÓN, *De oratore* II.72, III.333-334.
50. Y de hecho, desde este punto de vista, la familiaridad de la retórica con las opiniones corrientes y el sentido común, en vez de con la ‘verdad’, puede dar lugar a una acusación de conservadurismo, así como vio muy bien Vico en su *De ratione*. VICO, G., “Il metodo degli studi del tempo nostro”, en *Opere*, cit., pp. 196-197.
51. Para Aristóteles la principal función (*ergon*) de la retórica es la de tratar con las cosas sobre las cuales se puede deliberar y emitir un juicio, sin ningún sistema o arte para guiarnos. ARISTÓTELES, *Retórica* 1357a1-5, 1377b21. Cfr.: GARSTEN, B., *Saving Persuasion*, cit., pp. 170-173.
52. Por ejemplo: QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, VI.v.11. CICERÓN, *Orator* 70. CICERÓN, *De oratore* III.208 y ss. ISÓCRATES, *Panathenaicus* 30. En el *De oratore* Crassus define quién es incapaz de adaptar el discurso a las circunstancias como un *ineptus*; una característica que considera particularmente común entre los filósofos griegos (II.17-18).
53. JOY CONNOLLY, “Virile Tongues: Rhetoric and Masculinity”, en *A Companion to Roman Rhetoric*, DOMINIK, W., Y J. HALL, J. (ed.), Blackwell, Malden, 2007, p. 91. Por ejemplo: QUINTILIANO, *Institutio oratoria* I.pr.10, II.xv.34, XII.i.25. CICERÓN, *De oratore* I.202, 33.
54. Cicerón, hablando del ideal del orador perfecto en *Orator*, se refiere explícitamente al concepto platónico de las ‘ideas’ (III.7-11). En el *De oratore*, Crassus habla del “orador que estamos buscando...” (I.118, cf. I.202) evocando la ciudad ideal que Sócrates busca en la *República*. Sobre el carácter utópico, o incluso divino, de la retórica, véase: CICERÓN, *De oratore* I.16 y ss., 76 y ss., 94-95, 118, 128, 202, II.187, etc. CICERÓN, *Orator* V.19.

QUINTILIANO, *Institutio oratoria* I.x.4, XII.i.20.

55. Joy Connolly, de hecho, ha subrayado que el ideal del orador perfecto era extremadamente 'frágil'. Y Bryan Garsten ha explicado cómo a causa de esta fragilidad del orden político, Cicerón remarcó mucho la importancia de un sólido marco institucional (de tipo republicano), que pudiese garantizar las condiciones para el desarrollo de la actividad política. CONNOLLY, J., *The State of Speech*, cit., pp. 152 y ss. GARSTEN, B., *Saving Persuasion*, cit., pp. 162-169.

56. GADAMER, H.-G., *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, Yale University Press, New Haven, 1980, p. 54.

57. Jaeger citado en: *Ibid.*, p. 53.

58. CICERÓN, *De oratore* I.20.

59. CICERÓN, *De oratore* I.16-23, 45 y ss., 67-73, 138-160, 165, II.5-6, et al. QUINTILIANO, *Institutio oratoria* I.iv, I.x, X.i.27-36.

60. QUINTILIANO, *Institutio oratoria* II.xiii.1-7, V.x, VI.v.1. CICERÓN, *De oratore* I.132, II.216-217.

61. QUINTILIANO, *Institutio oratoria* I.xi.3, II.xv.25, III.v.1., XII.v.1. CICERÓN, *De oratore* I.145-146, 208, II.32, 87, 150.

62. ARISTÓTELES, *Retórica* 1354a12-14, 1356a1 y ss., 1378a19-21.

63. *Ibid.*, 1377b21-28.

64. QUINTILIANO, *Institutio oratoria* VI.ii.12, 25-28. CICERÓN, *De oratore* II.186.

65. CICERÓN, *De oratore* II.102.

66. QUINTILIANO, *Institutio oratoria* II.v.

67. PUJANTE, D., *El hijo de la persuasión: Quintiliano y el estatuto retórico*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1999, pp. 36-38. QUINTILIANO, *Institutio oratoria* XII.v.1-2. Como ha escrito George Kennedy, "no rhetoric can be better than the character of its orator". KENNEDY, G., *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton University Press, Princeton, 1965, p. 24.

68. STRUEVER, N., *Theory as Practice*, cit., p. 116.

* * *



Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno (ISPF)
Consiglio Nazionale delle Ricerche

Convegno di Studio - Prin 2009

Le "borie" vichiane come paradigma euristico
Hybris dei saperi umanistici fra moderno e contemporaneo

22-23 novembre 2012

Istituto Italiano di Scienze Umane (Sum)
Palazzo Cavalcanti - Via Toledo, 348 - Napoli

Prima giornata
22 novembre 2012

Seconda giornata
23 novembre 2012

9,00 Saluti: **Roberto Esposito** (Vicedirettore del Sum)
Fabrizio Lomonaco (Direttore del Dipartimento di Filosofia "A. Alotta")
Giuseppe Cacciatore (Coordinatore nazionale Prin 2009)
Manuela Sanna (Direttore dell'ISPF - CSR, Coordinatore Unità loc. Prin 2009)

PRIMA SESSIONE
Hybris e borie. Il ruolo della critica e dell'immaginazione

Presidente
Fabio Testitore (Università degli Studi di Napoli "Federico II")

9,30 **Andrea Battistini** (Università degli Studi di Bologna)
*Il mito di Prometeo in età moderna:
dal peccato di hybris alla virtù della curiosità*

10,00 **Paolo Cristofolini** (Scuola Normale Superiore di Pisa)
Tra "borie" e "barie": logica poetica di una variazione grafica

10,30 **Giuseppe Cacciatore** (Università degli Studi di Napoli "Federico II")
Contro le borie ritornanti. Per un sano uso della critica

11,00 **Manuela Sanna** (ISPF - CSR)
Borie e immaginazione di cose lontane e distanti

11,30 coffee-break

12,00 Discussione

SECONDA SESSIONE
Libero arbitrio, mito, nazioni

Presidente
Fabrizio Lomonaco (Università degli Studi di Napoli "Federico II")

15,00 **Francesco Prto** (Università degli Studi di Salerno)
*Illusioni e delusioni del libero arbitrio
nella trattatistica sull'azione umana del XVII secolo*

15,30 **Marco Vanzulli** (Università degli Studi di Milano-Bicocca)
Il sacro, il mito e il mondo civile. Vico versus il modello archetipico

16,00 **Enrico Nuzzo** (Università degli Studi di Salerno)
*La storia delle nazioni alla prova della natura e della storia. Teorie climatiche,
caratteri delle nazioni, identità patrie nella cultura meridionale settecentesca*

16,30 coffee-break

TAVOLA ROTONDA
Prima e dopo Vico

Presidente
Giuseppe Cacciatore (Università degli Studi di Napoli "Federico II")

17,00 **Mariella De Simone** (ISPF - CSR)
*Alle origini del paradigma delle "borie" in una fonte vichiana:
la platonica di *Deiudero Sculo**

17,15 **Raffaele Carbone** (Università degli Studi di Napoli "Federico II")
*La novità del Nuovo Mondo e i limiti del sapere umanistico
negli *Essays de Montaigne**

17,30 **Roberto Evangelista** (ISPF - CSR)
La "boria culturale" dell'etnologo. Un de Martino vichiano?

17,45 **Stefania Tarantini** (Università degli Studi di Napoli "Federico II")
Universale concreto e amore delle apparenze: Simone Weil e Hannah Arendt

18,00 Discussione

Comitato scientifico: Giuseppe Cacciatore, Manuela Sanna, Rosario Diana
Segreteria scientifico-organizzativa: Alessia Scognamiglio, Armando Mascolo,
Mariella De Simone, Roberto Evangelista

PRIMA SESSIONE
Con Vico, oltre Vico

Presidente
Paolo Cristofolini (Scuola Normale Superiore di Pisa)

9,00 **Geri Cereghia** (ISPF - CSR)
L'ingegno di Vico e tradizioni viciniane

9,30 **Giuseppe D'Anna** (Università degli Studi di Foggia)
David Hume: su alcune borie dell'Occidente

10,00 **Roberto Mazzola** (ISPF - CSR)
Buffon e la lettera della vita

10,30 **Alessia Scognamiglio** (ISPF - CSR)
*Borie, antiquaria, veteroclassicismo:
la risposta di Ferdinando Galvani al "moderno filotoforo"*

11,00 coffee-break

SECONDA SESSIONE
Soggettività e crisi dell'io

Presidente
Andrea Battistini (Università degli Studi di Bologna)

11,30 **Rossella Bonito Oliva** (Università degli Studi di Napoli "L. Orientale")
*La melancolia del distacco:
soggetto e sapere al confine tra modernità e contemporaneità*

12,00 **Rosario Diana** (ISPF - CSR)
Borie e travolto dell'io. Samuel Beckett e Ernst Gendner

12,30 Discussione

TERZA SESSIONE
Arroganza, umanesimo, decadenza

Presidente
Manuela Sanna (ISPF - CSR)

15,00 **Mattio Palumbo** (Università degli Studi di Napoli "Federico II")
L'arroganza della teoria: il dottor S. nella Coscienza di Zeno

15,30 **Anna Donise** (Università degli Studi di Napoli "Federico II")
*Husserl e gli Eschimesi.
La Cina delle scienze europee e l'umanesimo eurocentrico*

16,00 **Stefania Achella** (Università degli Studi di Chieti "G. D'Annunzio")
Le trasformazioni politiche del secondo dopoguerra e le pretese dei superi

16,30 **Armando Mascolo** (ISPF - CSR)
*L'ossessione dello scheletro:
Decadenza ed egolatria nelle riflessioni di Gantivet, Unamuno e Ortega*

17,00 Discussione

18,00 Conclusioni: **Manuela Sanna**

La partecipazione al Convegno - documentata con firme di presenza e con attestato finale, rilasciata solo agli interessati che produrranno una relazione sugli argomenti del Convegno stesso - darà diritto agli studenti dei Corsi di Laurea triennali, specialistici e magistrali, i cui Presidenti vorranno accreditare l'iniziativa, al riconoscimento di CPU per le ulteriori attività formative (D.M. 22 ottobre 2004, n. 275, art. 10, comma 5, lettera d). Gli studenti interessati all'assegnazione dei CPU si iscriveranno la mattina del 22 novembre presso la sede del Convegno. Referente per le operazioni di accreditamento nei giorni del Convegno: dott.ssa Mariella De Simone.

