

Verecundia, risa y decoro: Cicerón y el arte de insultar*

Shame, laughter and decorum: Cicero and the art of insult*

SALVADOR MAS

UNED

RESUMEN. Sobre la risa puede hablarse de muchas maneras; cabe, por ejemplo, una aproximación fisiológica, otra psicológica o una tercera sociológica, que los antiguos no desatendieron por completo, si bien Cicerón prefirió investigar sus posibilidades retóricas. A nadie se le oculta la relevancia de chanzas y chistes para disponer a la audiencia de manera favorable o para ridiculizar al adversario; tampoco que esta estrategia, a despecho de su efectividad y por la misma, puede sobrepasar los límites de lo aceptable o de lo provechoso. Cuestión tanto más grave cuanto que el orador puede y debe reírse de asuntos que, considerados en sí mismos, carecen de gracia. La retórica ciceroniana de la risa plantea y desemboca en una ética y una táctica del humor atenta al estudio y posible codificación de los principios rectores de tan poderoso recurso, que debe utilizarse de manera conveniente, adecuada y decorosa (pues de todas estas formas puede traducirse la palabra griega *prépon* y la latina *decorum*), lo cual presupone que no siempre es así y, por lo que interesa en estas páginas, que hay risas indebidas, próximas al vituperio, que pueden acarrear dificultades a quien las provoca, pues siempre es peligroso reírse de los poderosos. Cicerón, sin duda, era un individuo que insultaba mucho, con ingenio, gracia y en ocasiones con extraordinaria agresividad.

Palabras clave: Cicerón; risa; humor; decorum; verecundia; agresividad.

ABSTRACT. One can speak about laughter in many ways; one can take, for example, a physi-

ological approach, or a psychological one, or even a third sociological one, which the ancients did not completely disregard. Cicero, however, preferred to focus on the rhetorical possibilities of laughter and humor. The relevance of jest and jokes in order to get an audience's favor or to ridicule an adversary is undeniable; but, despite their effectiveness and given their effectiveness, that jest and jokes can also exceed the limits of what is acceptable or advisable is also undeniable. An issue that is all the more serious since the orator can and should make joke of matters which, taken in themselves, are not funny. Cicero's rhetoric on laughter raises the issue of, and flows into, the ethics and the tactics that are attentive to the study and possible codification of the guiding principles in using such a powerful resource as humor. It is a resource that should be used in an advisable, appropriate, and dignified manner (for all these manners can be translated the Greek *prepon* and the Latin *decorum*), which presupposes that it is not always so used, and, with respect to this at the following pages, presupposes that there is laughter that inappropriate, that is almost shameful, and that can result in difficulties for whoever causes the laughter and uses that humor, since it is always dangerous to laugh at the powerful. Undoubtedly, Cicero was an individual who very much insulted others, with wit, humor, and sometimes with extraordinary aggressiveness.

Key words: Cicero; laughter; humor; decorum; verecundia; aggressiveness.

* Este trabajo se adscribe al Proyecto de Investigación FFI2013-42395-P.

Al igual que el mismo humor, el *excursus de ridiculis* que se lee en *Sobre el orador* II, 216-290 es un momento de descanso entre materias tan serias y graves como las que ocupan a Cicerón en este texto.¹ No se entienda, sin embargo, que esta digresión trata de cuestiones secundarias. Todo lo contrario. La falta de estudio de las letras o el desconocimiento de la filosofía, del derecho civil y de la historia de Roma son sin duda causas importantes de la decadencia de la oratoria; pero Cicerón también lamenta que, entre los oradores con los que tuvo que codearse en los inicios de su carrera, no hubiera ninguno que supiera burlarse “de su adversario mediante una argumentación concisa y aguda”, animando de este modo “los ánimos de los jueces” y conduciéndolos “por un momento de la seriedad a la hilaridad y la risa” (*Brutus* 321-322; trad. M. Mañas Muñoz). Tal vez las páginas sobre la risa del *Sobre el orador* quisieran colmar esta laguna, toda vez que entre los muchos saberes y habilidades que debe dominar el orador no pueden faltar un “cierto donaire”, “sentido del humor”, ni tampoco “un sutil encanto” y “desenvoltura”: *lepos, facietiae, subtilis uenesta y urbanitas* (*De orat.* I, 17):² palabras estas que no indican la risa, sino lo que la provoca, señal, tal vez, de que a Cicerón no le interesa tanto lo primero cuanto lo segundo: los protocolos de la risa.³ Y estos, a su vez, merecen investigarse porque “el jugar con las palabras y las agudezas verbales resulta agradable y con frecuencia considerablemente provechoso” (II, 216; cfr. Quint. VI, 3, 1). Como punto de partida, Cicerón acepta el aristotélico humor “civilizado” y pide una diversión decente y fina, ni excesiva ni licenciosa, porque incluso cuando nos reímos “debe mostrarse la impronta del alma bien nacida” (*Off.* I, 103-104; tb. *Orat. ad Brut.* 87-88 y *De orat.* II, 235-239).

Debe distinguirse entre el *ridiculum* alcanzado mediante la *cavillatio* (o *festivitas*) y el conseguido gracias a la *dicacitas*, pues hay dos tipos de humor (“el uno que impregna todo el discurso y el otro breve y punzante”), ya que la risa puede tomar pie tanto en el ingenio, la agudeza y la mordacidad más o menos puntual de quien a ella recurre cuanto en la situación en la que se encuentra

¹ Cfr. Fantham (2006: 186).

² No es un azar que César Estrabón sea el principal protagonista del *excursus de ridiculis*, pues era un individuo “modelo de cultura, gracia, dulzura y donaire” (*Tusc.* V, 55; trad. M. Mañas Núñez), que a su “extraordinario vigor en la exposición” unía “una inigualable gracia y sentido del humor” (*De orat.* I, 243). César Estrabón, en efecto, era capaz de tratar “asuntos de la tragedia poco menos que de un modo propio de la comedia, lo triste de un modo ligero, lo solemne de un modo ligero, lo asuntos del foro con un donaire cercano a la escena”, y de tal modo “que ni el humor desdijera de la envergadura del asunto ni la seriedad sufriera menoscabo con las bromas” (*De orat.* III, 30). Cfr., con más referencias, Monaco (1974: 13-16).

³ Cfr. Beard (2014: 72 y ss.)

quien es objeto de burla (*De orat.* II, 218-219).⁴ Debe asimismo tenerse en cuenta que las gracias pueden tomar pie en la situación o en la palabra (*ridiculum in re / ridiculum in verbo*), así como que por lo general las primeras se corresponden con ese humor que recorre todo el discurso, mientras que las segundas lo hacen con otro más puntual (II, 240-243). Para alcanzar el *ridiculum in verbo* puede acudirse a la paranomasia (II, 256), a la alegoría, a la metáfora y a la ironía (II, 262-262); el humor basado en la situación “se produce por semejanza, que supone, o una comparación, o una imagen plástica”, como cuando nos reímos de las malformaciones y los defectos corporales “aprovechando su parecido en lo que tienen de más feo” (II, 265-266), pues unas y otros “son también una bonita cantera para la chanza” (II, 239).⁵ La clasificación y la tipología ofrecidas por Cicerón son incompletas y asistemáticas, porque su investigación sobre el humor es sobre todo un conjunto de *exempla* con fines prácticos, que el orador puede y debe imitar pero también variar en función de las circunstancias.⁶ Las cuestiones relativas a la risa y al humor, dice César Estrabón, “en modo alguno pueden enseñarse teóricamente” (II, 218). Dado que “la risa se provoca burlando las expectativas, burlándose de los rasgos de los demás, resaltando el parecido con lo deforme, con la ironía, diciendo cosas un tanto extravagantes y criticando las tonterías” (II, 289), dado que el orador puede acudir a todas estas estrategias, las posibilidades son en principio infinitas.⁷

Craso sobresalía tanto en el humor “que se manifiesta en toda la extensión del discurso como en este que radica en la rapidez de lo que se dice”. Así, por ejemplo, contra Escévola, dado que quiera preservar tanto su dignidad como la de su adversario, no tuvo “esos famosos golpes suyos”, algo, comenta Cicerón, que les resulta en extremo difícil a las personas con gracia y agudas: “tener en cuenta las personas y circunstancias, y guardarse lo que se les ocurre, por más que puedan resultar muy graciosas”. El mismo Craso utilizó contra Bruto los

⁴ En su edición del *De Oratore*, José Javier Iso traduce *dicacitas* por “ser agudo” y *cavillatio* por “tener gracia” y explica en nota a pie de página que “es cierto que en este largo pasaje de Cicerón sobre el humor *dicacitas* podría equivaler a ‘mordaz’, pero no siempre es así, aunque la noción de ‘punzante’, ‘agudo’ esté más cerca de los hechos” (2002: 301, nota 209). Cfr. Leeman, Pinkster (1981-1996: 188-189: “Die römische Herkunft der Einteilung Cavillatio-Dicacitas”).

⁵ Cfr. la clasificación que, desde un punto de vista exclusivamente retórico, propone Cortés Tovar (1986: 54).

⁶ Cfr. Süß (1920: 37). Todorov (1978: 284).

⁷ Como más adelante señalará Quintiliano, el discurso humorístico tiene “necesariamente ilimitadas posibilidades, que nos ofrecen la persona, el lugar, el tiempo y, por último, las circunstancias fortuitas, que son extraordinariamente varias” (VI, III, 101).

dos tipos de humor, porque “le repelía” y porque lo “juzgaba merecedor de afrenta” (II, 220-221). Todo depende de lo que se pretenda: el humor puede usarse de muchas maneras, sin ofender y ofendiendo, sin ridiculizar y ridiculizando, sin agredir y agrediendo, sin insultar e insultando. Si combatimos contra un adversario que nos merece respeto, conviene sazonar el discurso con un humor ligero y suave; si se desea aniquilarlo, debe acudirse a la *dicacitas*; ante la situación totalmente degradada en la que se encuentra quien es objeto de risa, es legítimo y útil recurrir a la mordacidad agresiva y destructora.

En cualquier caso: la risa, decía, es un recurso al que el orador puede y debe acudir, porque propicia la buena disposición del auditorio, porque todos admiramos las agudezas y porque debilita y paraliza al adversario. La risa, en general, surge “cuando esperamos una cosa y se dice otra” (II, 255), porque “nada hay que mueva más a la risa que lo que se dice en contra lo que se espera” (II, 284). Hay, sin embargo, un límite infranqueable, traspasado el cual el humor pierde su eficacia: el orador debe marcar diferencias frente al humor obsceno del *mimo* y separarse del *scurra*, graciosos a todas horas y en todo momento.

Cicerón no despreciaba los espectáculos de *mimo*, acudía a las representaciones de Laberio y Siro para solazarse y descansar de sus muchas ocupaciones (*ad Fam.* IX, 26). Incluso quedó gratamente impresionado por la presencia de la actriz y cortesana Citéride (*ad Fam.* IX, 26, 2), una mujer que, como habrá que ver más adelante, también aparece en la *Segunda Filípica* en calidad de amante de Marco Antonio. El mimo, por otra parte, es un buen termómetro de la situación política (*ad Att.* XIV, 2). Sin embargo, cuando afirma que el desenlace de los acontecimientos narrados en su *En defensa de M. Celio* es propio de un mimo (*Pro Caelio* 65), es claro que no está juzgando positivamente los hechos. El corrupto magistrado Manlio es un “petulante y desvergonzado *scurra*” (*Pro Cluent.* 88); también lo es Alba Emilio, el amigo de Verres: *scurra improbissimus* (*Verr.* III, 146). Aunque Cicerón estudió las técnicas teatrales de los actores Roscio y Esopo,⁸ sabe igualmente que el orador debe evitar aparecer como un *scurra* o como un mimo (*De orat.* II, 239). Por eso alaba a Lucio Craso, porque, entre otras cualidades, su oratoria descansaba “en un humor delicado, no en chistes bufonescos (*non scurrilis lepos*)” (*Brutus* 143). Nótese: Cicerón no prohíbe la *dicacitas*, sino la *scurrilis dicacitas*.

⁸ Plut. *Cic.* 5 De acuerdo con Macrobio, “Cicerón solía rivalizar con este histrión [Roscio] por ver quién variaba más veces un mismo pensamiento, si aquel representándolo mediante la gesticulación o él mismo expresándolo con la palabra mediante los recursos de la elocuencia”; Macrobio nos informa asimismo de que Roscio escribió un libro comparando a actores y oradores (*Sat.* III, 14, 12; trad. F. Navarro Antolín).

Entre las emociones y su expresión física mediante gestos, movimientos e inflexiones hay una estrecha vinculación (*De orat.* III, 216).⁹ Dado que la *actio* oratoria es “cierta elocuencia del cuerpo” (*Orat ad Brut.* 55) y es “como el lenguaje del cuerpo”, el orador deberá atender al control de la mirada y no modificar en exceso la apariencia del rostro, “para no caer ni en payasadas ni en la mueca desagradable” (*De orat.* III, 222). El actor de mimos puede ser *ridiculus*, el orador nunca. Sería indecoroso.¹⁰ Indecorosos son los mimos con palabras y gestos que suscitan hilarantes carcajadas en su público,¹¹ gestos, expresiones e inflexiones que su audiencia asocia de inmediato con tipos cómicos en sí mismos ridículos: el cascarrabias, el supersticioso, el desconfiando, el fanfarrón, el estúpido, el adúltero, el cornudo...;¹² el orador puede recurrir a estos tipos para ridiculizar a su adversario, mas no representarlos. Exagerar la caricatura, emplear expresiones soeces, es indecoroso: “cosa de mimos y actores de sainete”; el buen orador, que debe ofrecer una imagen de pudor y sinceridad, insinúa más que dice, “de suerte que el oyente se imagine más de lo que está viendo” (II, 242). El mimo es sujeto y objeto de risa, hace reír porque nos reímos de él, lamentabilísima situación para los oradores que, en efecto, pueden provocar risa pero no ser objeto de ella: el orador puede causar risa por su *sal*, pero no por su *natura*, por su ingenio y agudeza, no por sus acciones, gestos y palabras apayasadas, como sucedería si abusara de los procedimientos miméticos y de las palabras soeces. Permítaseme ejemplificar con la risa que producen, o pueden producir, las tan fáciles de caricaturizar deformidades y defectos corporales: *bella materies ad iocandum* (*Orat.* II, 239).¹³

Al margen de que algunos estudiosos modernos detecten en esta circunstancia una lamentable ausencia de caridad cristiana,¹⁴ los romanos (y no sólo

⁹ Sobre estas cuestiones: Fantham (1982) y (2002). También Graf (1992), Aldrete (1999) y Hall (2004).

¹⁰ Se entiende así que para ejemplificar los límites del humor Cicerón no recurra a comediógrafos latinos ya clásicos como Plauto o Terencio, sino a los mimos y a las farsas atelanas. El humor del primero es *elegans, urbanum, ingeniosum, facetum* (*Off.* I, 4), y de las comedias del segundo alaba “la elegancia de su lengua”, la importancia de los temas y la ejemplaridad de los personajes (*ad Att.* VII, 3, 10; *Lael.* 89). La comedia ya está domesticada y por eso no sirve a los fines del Arpinate: delimitar la libertad de palabra del orador.

¹¹ Cfr Reich, *Der Mimus* (1903: 61-69). Grant (1924: 88-96). No debe olvidarse que estos actores formaban parte de las capas más bajas de la sociedad; si hemos de creer a Lactancio, las actrices de estos espectáculos incluso se desnudaban al finalizar la representación (*Div. Inst.* I, 20, 10; VI, 30, 30).

¹² Sobre los tipos cómicos: Pociña Pérez (1996: 10-13).

¹³ Acaso en esta afirmación haya algún eco aristotélico, si se acepta que el llamado *Tractatus Coislinianus* refleja de algún modo el pensamiento del Estagirita: el burlón, el chistoso (*skôp-tikós*), se ríe “de las faltas del alma y del cuerpo” ([5] VIII = Janko 36-37). Cfr. Janko (1986: 209).

¹⁴ Haury (1955: 279).

ellos) se burlaban sin piedad de las deformidades físicas, al margen de cualquier tipo de consideración moral.¹⁵ Cicerón desapruueba los dos siguientes chistes (*Orat.* II, 245-246). Un abogado pidió permiso al presidente del tribunal para interrogar a un testigo muy bajito; el presidente pidió brevedad, a lo que el abogado respondió: “No tendrás que llamarme la atención: interrogaré por lo bajito”.¹⁶ No cayó sin embargo en la cuenta de que en el tribunal había un juez todavía más bajo que el testigo, de manera que cuando estallaron las carcajadas todas las miradas se dirigieron al juez. De acuerdo con Cicerón, la gracia es bufonesca (*scurrile ridiculum*), como también lo es el siguiente chiste: un individuo aceptó la invitación que le había ofrecido un tuerto diciendo: “cenaré en tu casa, pues veo que hay sitio para uno”. Insisto, no hay ninguna consideración moral: no es que esté mal reírse de los enanos y de los tuertos, es que estos chistes son bufonescos, por premeditados y por estar dichos a destiempo. A diferencia de los bufones, la mordacidad del orador debe ser moderada y espaciada, pues él utiliza instrumentalmente la risa para sacar algún provecho, mientras que aquellos la usan “continuamente y sin ton ni son” (II, 247). Aunque actúa, el orador no puede ser un actor.¹⁷

En otro orden de cosas, debe asimismo evitarse el humor descarado e insolente, por su carácter malvado y vicioso. Tampoco es pertinente reírse ni de las calamidades, pues sería inhumano, ni de los crímenes y delitos, que deben ser objeto de aborrecimiento, no de guasa. Todas estas risas son “indecorosas”. *Unde sit risus?* ¿De qué nos reímos? Y como corolario: ¿de qué es inadecuado o indecoroso reírse? Como Platón y Aristóteles, Cicerón entiende que la fuente de la risa debe buscarse en lo feo y en lo grotesco.

Ahora bien, no hace reír la fealdad y lo grotesco en sí mismos, sino en la medida en que alguien los aprovecha para hacer reír. Por eso, a lo largo de la investigación sobre los usos retóricos del humor emprendida en *Sobre el orador* el mismo humor y quien lo provoca son presentados frecuentemente como el vínculo de unión entre la risa y su objeto, hasta cierto punto indiferente, por la sencilla razón de que idéntico objeto puede tomarse en serio o con risas dependiendo de los intereses del orador, y de su habilidad, pues sería un grave error recurrir a la risa en circunstancias en las que resulta más pertinente la seriedad (*De orat.* II, 248).¹⁸ “No todo lo risible es gracioso”, se lee en *Sobre el*

¹⁵ Cfr. Garland (2010, capt. 5: “Deriding the Disabled”).

¹⁶ José Javier Iso advierte en nota *ad loc.* que la gracia del texto depende de un juego de palabras intraducible: “el *perpusillum* del texto en latín puede ser un adjetivo en acusativo y adverbio” (2002: 314, nota 239).

¹⁷ Sobre la relación entre teatro y oratoria Fantham, (2002), Edwards (1993: 117-119) y Dupont (2000).

¹⁸ Cfr. Beard (2014: 116-117).

orador II, 251. Como sugieren los dos chistes mencionados más arriba, en una teoría y una práctica de los usos legítimos y provechosos de la risa no sólo importa el objeto (qué cosas son ridículas y cuáles no), sino también las maneras y los modos; no sólo importa saber qué es, de dónde surge y cuáles son sus tipos, también debe atenderse a “si es propio del orador el pretender provocar la risa”, así como “hasta qué punto” (II, 235). Pues aunque cabe reírse de determinada cosa o persona (un enano, un tuerto...), podría resultar inadecuado e indecoroso hacerlo de cierta manera y en determinadas circunstancias. La obscenidad, por ejemplo, es o puede ser un recurso humorístico, pero “no sólo es indigna del foro, sino apenas de una conversación entre hombres educados” (II, 252). Como tantas veces sucede, en las retóricas de la risa todo o mucho depende de delicados y sutiles equilibrios.

Las observaciones sobre la risa y el humor que pueden leerse en *Sobre los deberes* son parte de una investigación más general sobre el decoro (*Off.* I, 93-151).¹⁹ El decoro exige que el texto del poeta se corresponda con el carácter representado, del mismo modo que el papel que el individuo desempeña tiene que adecuarse a su carácter personal. Si es así, no faltará quien desee concluir que los individuos perversos deberán encarnar papeles igualmente perversos y que la belleza tendrá un lado o un aspecto fatal, como sostiene ese malditismo moderno que ve extrañas formas suyas en el mal y la destrucción, pues como dijo el poeta la belleza es el comienzo de lo espantoso que aún podemos soportar. Pero Cicerón no confundía literatura y vida, y si en la primera conviene que los personajes malos digan y cometan maldades, en la segunda la misma naturaleza establece límites precisos. La analogía entre poetas y agentes morales se convierte entonces en contraste, pues si aquellos, al menos en principio, pueden y deben escribir lo que más convenga a sus personajes, nosotros, en tanto que agentes morales (de observancia estoica, debería añadirse), estamos obligados a atender a las exigencias de la naturaleza, la cual, en general, nos ha dotado de un carácter racional, frente a las bestias irracionales, y, desde un punto de vista más especial, nos ha pertrechado de un carácter que puede y debe atender a las exigencias de la *sôphrosýne*. Los agentes morales (al menos, insisto, los de observancia estoica) no son poetas ni actores, no pueden elegir entre un número indefinido de caracteres, pues la naturaleza ha establecido barreras infranqueables, más allá de las cuales habitan o bien las bufonadas o bien el horror y la bestialidad, pues así como la belleza del cuerpo —armónico arreglo de los miembros y graciosa disposición de las partes— atrae y deleita a los ojos, el *decorum* atrae y deleita el alma de aquellos con los que convivimos. Hay mo-

¹⁹ Cfr. Philippon (1930). Dyck (1996: 239-339). Pohlenz (1933).

vimientos del alma y movimientos del cuerpo por igual bellos, cuando unos y otros se acomodan a la naturaleza.

Por eso el *decorum* es una categoría próxima a la de *urbanitas*, palabra que sólo parcialmente queda traducida por la voz “urbanidad”: “Cortesía, buen trato y buenos modales”, define Julio Casares; *urbanitas* es esto, pero también abarca el estilo, el lenguaje, el gusto, el sentido del humor...²⁰ La *urbanitas* implica y pide reglamentación, de la forma de andar, de sentarse, de los gestos y las expresiones faciales, pero también y sobre todo del lenguaje, de su tono, acentuación y ritmo. Cicerón compara el lenguaje de los habitantes de las ciudades con el de los rústicos campesinos: el primero se caracteriza por la *suavitas* y la *subtilitas*, mientras que la pronunciación de los segundos es *asper*, *vastus* e *hiulcus*. De igual modo, la suavidad y la sutileza son propias del humor “urbano”, e igualmente etérea y delicada debe ser la risa de las muchachas que ambicionan atraer a los varones, explica Ovidio en su *Ars* (III, 279-290). El humor de los filósofos socráticos es *urbanum* porque apunta a propósitos serios (*ad Fam.* XVI, 21 y VII, 6; *tb. Off.* I, 104) y la misma ironía es *urbana* (*De orat.* II, 269).

Cicerón lamenta la pérdida de este humor *urbanum*, penetrante e irónico, sustituido por el chabacano de mimos y *scurrae* (*ad Fam.* VII, 31 y 32; *ad Q. Fr.* II, 19). Ahora no está en juego la esterilidad retórica de este tipo de humor, sino un aspecto o un ingrediente de la “representación social de la identidad por medios estéticos”, pues el uso adecuado de la risa y el humor “hace ver que el orador es una persona culta, educada, de mundo (*De orat.* II, 236).²¹ Dado que el humor genera capital político y dice mucho de quien a él recurre, quien no utiliza un humor urbano, conveniente y decoroso, se delata a sí mismo como no perteneciente a esa elite cultural entre cuyos rasgos característicamente definitorios se encuentran, precisamente, la elegancia, la urbanidad, el ingenio y la gracia: ese sentido del decoro que exige coherencia y templanza en todas las palabras y actos. Aunque en un momento puntual pudiera alcanzar sus fines, el orador que utiliza recursos propios de mimos y *scurrae* pierde crédito social, se aplebeya, como se pone de manifiesto en el hecho de que recurra a un humor *illiberalis*, *petulans*, *flagitiosus* y *obscenus*. El *homo liber* y *dignus*, por serlo y para serlo, jamás recurre a ese humor que une la indecencia del asunto

²⁰ En un principio, la palabra *urbanitas* no designaba un tipo de humor culto y refinado, sino el humor típicamente romano, de la *urbs*; en esta medida, en modo alguno se oponía a la causalidad y a la agresividad, tanto en el ataque como en la defensa. Sobre el concepto de *urbanitas*: Ramage (1973). Valenti (1976). Saint Denis (1965: 149-152). Grant (1924: 119-124), que sigue a Lutsch (1881).

²¹ Cfr. Krostenko (2001).

a la obscenidad de las palabras (*Off.* I, 104). Por eso la investigación ciceroniana sobre la risa desemboca también en una discusión sobre la legitimidad de la estética de lo obsceno, lejos, decía, de mimos y bufones, pero lejos igualmente de los muy cínicos primeros estoicos, los cuales en modo alguno respetaban la *verecundia* del lenguaje que obliga a situar los órganos reproductores y excretorios, así como sus funciones, dentro de una misma categoría ética y estética, la del decoro.

Diógenes Laercio recuerda que Crisipo, en su tratado *Sobre los antiguos filósofos de la naturaleza*, representaba a Zeus y a Hera “en una escena indecorosa, refiriendo en sus seiscientas líneas lo que ningún desdichado se mancharía la boca en repetirlo” (VII, 187; trad. C. García Gual), tal vez una felación, si es que Crisipo estaba interpretando alegóricamente la pintura que hay en Samos donde Hera aparecía “haciendo a Zeus actos abominables” (Orígenes, *Contra Celso* IV, 48 = SVF II, 1074).²² La cuestión es compleja y aquí debo limitarme a una breve pincelada.

En *Retórica* 1404 b 3, Aristóteles establece el principio general de que la *léxis* debe ser *prépousa*, intermedia entre las alturas de la poesía y las bajezas del habla vulgar.²³ En este contexto, insiste en que deben usarse correctamente los sinónimos: “Y es que, en efecto, no es verdad, como decía Brisón, que nadie pueda decir palabras obscenas, toda vez que tiene el mismo significado decir una cosa en lugar de otra” (*Ret.* 1405 b 10).²⁴ De acuerdo con Brisón, si dos palabras designan lo mismo, son equivalentes e intercambiables, de suerte y manera, por ejemplificar con un texto de Cicerón sobre el que habrá que volver más adelante, que da igual decir *penis* (pene) que *mentula* (polla). Aristóteles disiente: aunque dos palabras sean sinónimas, se diferencian entre sí por su mayor o menor *enérgeia* y, en consecuencia, por las asociaciones que suscitan respectivamente. *Poiein tò pragma pró ommaton*: no es lo mismo decir *penis* que *mentula* porque cada una de estas dos palabras hace que salten a la vista diferentes hechos. La obscenidad es una forma determinada de conducta lingüística.²⁵ Dado que ciertas cosas y actitudes son en sí mismas obscenas, por muy gracioso que resulte decirlas, será sin embargo igualmente obsceno nombrarlas directamente o describirlas explícitamente: no es lo mismo la cosa (el órgano genito-urinario masculino) que las palabras para decirla (*penis* o *mentula*).

²² De acuerdo con Ateneo, Crisipo conocía el manual ilustrado de Filénide, por lo que tampoco cabe excluir cierta influencia por parte de esta importante pornógrafa (*Deipn.* 8, 335 d).

²³ Cfr. Pohlenz (1933: 58).

²⁴ Sobre este texto, Siems (1973: 11-13). Racionero (1990: 495, nota 54).

²⁵ Cfr. Halliwell (2008: 222 y ss.).

Ahora bien, si al modo de los cínicos o de los primeros y más radicales estoicos se entiende que la virtud es más una disposición del alma que una secuencia determinada de actos, no habrá motivo alguno para considerar al cuerpo malo o corrupto. Que bajo determinadas circunstancias (por desgracia extendidísimas, pero éste es otro problema) ciertos actos corporales sean reprobables no quiere decir que todos ellos, y siempre, merezcan condena por sí mismos. Todo depende de la modalidad de la conciencia desde la que se actúa, y si es buena, la materialidad del acto y las partes del cuerpo que intervienen en ella son indiferentes. Los órganos reproductores y excretorios y sus funciones no constituyen una excepción. Se entiende así que los cínicos no respetaran ciertos tabús comunes al menos en las civilizaciones occidentales, así como que usaran sin recato las palabras pertinentes, pues si la verdad siempre es buena y el lenguaje debe decirla, el sabio dirá estrictamente lo que le parezca oportuno decir y cómo más le plazca: *nihil obscenum, nihil turpe dictu* (Cic. *ad fam.* 9, 22, 1).

Ante estos desafíos, la misma naturaleza (por suerte) socorre a Cicerón, pues dado que ella ha guardado la precaución de situar bien a la vista el rostro y las otras partes nobles del cuerpo humano, y de ocultar las antaño llamadas pudendas o también íntimas y vergonzosas, en tal caso, a menos de caer en las payasadas de los mimos o en esa bestialidad ya mentadas, no cabrá sino imitarla en las actitudes y en el lenguaje, retirándonos a la intimidad cuando nos disponemos a llevar a cabo acciones en las que resulta inexcusable la intervención, activa o pasiva, de tales partes, y evitando su descripción así como el uso de las palabras referidas ora a ellas ora a los órganos en ellas implicados ora a sus funciones, pues frente a lo que pensaban Brisón y, en su estela, los cínicos y los estoicos más radicales, la obscenidad sí alcanza a las palabras. Cicerón se aleja de los cínicos y de “los estoicos cuasicínicos” que se ríen y se burlan de aquellos que consideran vergonzoso nombrar algunas cosas que no son obscenas en sí y, en cambio, designan “con sus propios nombres cosas que lo son realmente”; ejemplifica, respectivamente, con el robo, el fraude y el adulterio (acciones que son vergonzosas consideradas en sí mismas, pero que no resulta vergonzoso decirlas por su nombre) y con el acto de engendrar (acción que es honesta en sí misma, pero no lo es designarla con su propio nombre) y concluye: “Sigamos a la naturaleza y huyamos de todo cuanto repugne a los ojos y a los oídos” (*Off.* I, 128).

Ad Fam. 9, 22, ya citada, es entre otras cosas un magnífico ejemplo performativo de cómo hablar sobre sexo manteniendo sin embargo la *verecundia* del lenguaje. Sabemos al menos el ámbito de las palabras obscenas (que a veces Cicerón dice directamente y a veces recurriendo a paráfrasis más o menos elegantes): voces para decir los órganos genitales, verbos para indicar relaciones sexuales y palabras escatológicas. Peto, a quien va dirigida la carta, había utilizado la palabra *mentula* en vez de *penis* y Cicerón afirma que a propósito

de estas cuestiones prefiere la doctrina de la Academia a la estoica; cito el último párrafo de esta carta en la traducción de A. I. Magallón García: “Conoces la doctrina estoica: “el sabio hablará sin rodeos”. ¡Cuántas cosas a partir de una palabra tuya! Me alegra de que te atrevas a hablar de todo en contra de mi opinión. Yo mantengo y mantendré —pues así lo acostumbro— el respeto propio de Platón. Por tanto, te he escrito con expresiones veladas las mismas cosas que los estoicos tratan clarísimamente. Incluso dicen que los crujidos del vientre deben ser tan libres como los eructos”.

Los estoicos no deseaban hacer reír. Exigían que las palabras se adecuaran al objeto, porque es indecente ganarse a la audiencia por otros medios que no sean la exposición de la verdad pura y desnuda, y porque también lo es poner la maravillosa herramienta del lenguaje al servicio de emociones y placeres, como tantas veces sucede, lo uno y lo otro, cuando se recurre al humor.²⁶ Pero es que el *decorum*, en tanto que medio de autorreconocimiento de una élite cultural, pide huir tanto del chiste fácil y chabacano como de esa intransigente dureza que Cicerón asocia en ocasiones al modo de la vida y a la oratoria del Pórtico.

El orador estoico Quinto Elio Tuberón, de vida en extremo austera y acorde con la filosofía que profesaba “fue mediocre a lo hora de hablar, pero muy docto en sus argumentaciones”; Bruto comenta entonces que sí, en efecto, debe admitirse que los oradores estoicos, griegos y romanos, eran muy competentes en la elaboración técnica de la argumentación, pero de gran pobreza elocutiva, tal vez —podría añadirse— porque se limitaban a transferir el lenguaje técnico de la dialéctica al dominio público: así se explica su “escualidez” estilística, frente a la abundancia, copiosidad y belleza de los antiguos peripatéticos y académicos (*Brutus* 117-121). La rigidez e intransigencia del pensamiento estoico (o su recia virilidad, pues aquí como en muchas partes todo o casi todo depende de los gustos) se refleja en un estilo “nada transparente, nada suelto ni fluido, sino descarnado, seco, abrupto y deslavazado” (*De orat.* II, 159-161; tb. *Fin.* IV, 5-7; Quint. 9, 4, 3-4 y DL VII, 59). De las tres tareas del orador los estoicos sólo atendían a la de “informar/formar” y para horror de Cicerón pasaban por alto las no menos importantes de emocionar y deleitar a las audiencias, funciones estas

²⁶ ¿Sería intolerable oxímoron hablar en aquellos bienaventurados tiempos de una estética de la obscenidad? En la Antigüedad, desde luego, hubo escritores explícitamente pornográficos, como Dídimo o la poetisa tardoalejandrina Elefántide, a cuyos sicalípticos versos, si hemos de creer a Suetonio, recurría Tiberio en su retiro de Capri, por lo que cabe suponerlos de gran calidad, o efectividad, dado que el emperador era un verdadero *connaisseur* en estas materias (*Tib* 43; tb. *Marcial* 12, 43). Cabe suponer que los textos, o los manuales, de Elefántide estaban ilustrados: “Los cuadros licenciosos inspirados en las obras de Elefántide ofrenda Lálage al erecto dios, y ruega que pruebes si ella actúa en la práctica de acuerdo con las posturas representadas” (*Priapeos* 4; trad. E. Montero Cartelle). Cfr. Brendel, (1970: 66). En general: de Martino, (1996).

en las que el humor puede jugar un papel destacado, pues la risa “mitiga y relaja lo sombrío, lo severo”, y porque “a menudo con chanzas y risas disuelve una situación desagradable que no es fácil diluir con argumentos” (*De orat.* II, 236).

Los del Pórtico daban toda la importancia al contenido y exigían que las palabras se limitaran a decirlo. Por eso su estilística coagula en los principios formulados por Diógenes de Babilonia (DL VII, 59 = SVF III, Diógenes 24).²⁷ Es obvio que el mensaje debe ser inteligible y de aquí la exigencia de claridad en la exposición y de expresión apropiada. También exigían un uso breve y conciso del lenguaje, así como una expresión respetuosa con la gramática y la sintaxis: lo primero porque digresiones, rodeos y divagaciones atentan contra la claridad y lo segundo porque el *hellênismòs* debe revelar y transparentar la articulación del pensamiento. Todas estas exigencias pueden reducirse a una: es moralmente reprobable hablar dos lenguajes, uno público y otro privado, uno en la investigación y discusión filosófica, otro en las asambleas y tribunales. Dado que siempre y en todo caso debe decirse la virtud, las palabras habrán de ser virtuosas: las palabras puras y no pervertidas, digan lo que digan y sean las que sean, serán necesariamente claras, precisas, concisas, decorosas y apropiadas, así como libres de adornos superfluos y de toda artificialidad. *Ars* (y debe incluirse el *ars iocandi*) significa ornamentación superflua y elaboración innecesaria en el mejor de los casos y, en el peor, ocultamiento intencionado del contenido o ausencia del mismo. Lo cual fue visto por los adversarios del estoicismo como una defensa de un estilo tosco y áspero, carente de gracia y de ingenio, malhumorado y deshumorado.

En los diálogos filosóficos, por su misma naturaleza, el humor está ausente.²⁸ Cicerón no se burla de la filosofía, tampoco de los filósofos “profesionales”, pero sí que utiliza tesis filosóficas para ridiculizar, agresiva o suavemente, a algún rival. Un

²⁷ Cfr.. Atherton (1988: 410-413). Tb. Scaglione (1972: 77 y ss.).

²⁸ En el *De finibus* pueden espigarse algunos chistes sobre los estoicos. En I, 39 el epicúreo Torcuato recuerda que su padre (“que se burlaba graciosa y finamente de los estoicos”) contaba que en Atenas había una estatua de Crisipo con una mano extendida hacia adelante; la mano quería indicar cómo Crisipo “se complacía con esta divertida argumentación”: “Acaso tu mano, con la impresión que siente en este momento, desea algo –Absolutamente nada– Pero, si el placer fuera un bien, lo desearía –Así lo creo– Por consiguiente, el placer no es un bien”. De acuerdo con el padre de Torcuato “esto no lo diría la propia estatua, si pudiera hablar” (trad. V.-J. Herrero Llorente). Torcuato argumenta entonces, contra Crisipo y desde presuposiciones epicúreas, que no cabe decir que si el placer fuera un bien la mano lo desearía, ya que, dado que la ausencia de dolor es placer, la mano no lo desearía. En IV, 73 se menciona otra chanza en contra de la afirmación de Zenón de que la riqueza no es un bien, pero es preferible: todo se reduce “a no querer emplear la denominación de bienes y males para designar a aquéllos con términos más alegres que los nuestros y éstos con términos más sombríos”. Más agrias son las descalificaciones de la teología estoica en el *De natura deorum*. Así, por ejemplo, el estoico Balbo considera que la teología del Jardín, y más en concreto el hecho de que un ateo confeso como Epicuro escribiera un libro sobre la santidad, es simple y sen-

ejemplo de lo segundo, de chanza “filosófica” comedida, puede leerse en el *Pro Murena*, donde el Arpinate bromea con las “paradojas estoicas” para intentar influir en la actitud de Catón, que actuó como parte acusadora en el proceso contra Murena y por el que Cicerón siente el mayor de los respetos. Catón convirtió los preceptos más rigurosos y más extremos del estoicismo “en norma de vida” (62; trad. M. Marín Peña); si hubiera entremezclado máximas tan extremas como las que se condensan en las paradojas estoicas con la filosofía, más mesurada y templada, de Platón y Aristóteles, no habría sido mejor, ni más moderado, ni más justo (“pues no es posible serlo”), pero sí “un poco más inclinado a la suavidad” (64). A Catón, como a todos los estoicos, le sobra aspereza y le falta ese distanciado sentido del humor que permite comprender, y perdonar, los errores humanos: debería, pues, salpicar su “gravedad y severidad” con algo de “afabilidad y cortesía”, de suerte y manera que aquellas, por ser inmejorables, no mejorarán, “pero al menos estarán más agradablemente sazonadas” (...*se certe conditas iucundius*) (66). Con esta actitud más jocosa —sugiere Cicerón— debe enjuiciarse a Lucio Licinio Murena, acusado, por cierto, del actualísimo (entonces) delito de *ambitus*, esto es, de corrupción electoral, a fin de cuentas un “pecadillo” al que no fueron ajenos tantos y tantos políticos de la época y que debe mirarse con comprensiva y “urbana” ironía.

Son feos los movimientos desacompañados con la naturaleza, que ahora sabemos pudorosamente enemiga del mimo y de la franqueza cínica, así como alejada del modo de vida y del estilo estoico. Lo *prépon* es criterio y medida estética en tanto que ética y ética en tanto estética. El orden y la coherencia que debemos seguir en nuestra vida (o que debe seguir cierta elite cultural en sus actos y palabras) es similar al observado en un discurso bien construido: al igual que los músicos expertos captan las mínimas disonancias, lo mismo y con mayor motivo deberá suceder en nuestras acciones y palabras, pues más importante es el concierto de nuestra vida que el de los sonidos (*Off.* I, 144-145). Concierto este que rompen tanto las payasadas de los mimos como la franqueza cínica y la severidad adusta y desabrida de los estoicos. Cicerón quiere un punto de equilibrio

A pesar de que al comienzo de las *Tusculanas* (I, 1, 2), con tonalidades ahora estoizantes, reclama la *grauitas*, la *dignitas* y la *maiestas* de la Roma de los mejores tiempos, Cicerón se enorgullece de que ya durante su vida su humor y sus

cillamente un chiste del mal gusto (*Nat. Deor.* I, 123: “Ludimur ab homine non tam faceto quam ad scribendi licentiam libero”; parafraseo libremente: se burla de nosotros un hombre, Epicuro, que no es precisamente gracioso, sino que más bien se toma la libertad de escribir lo primero que se le pasa por la cabeza). Y más adelante, a propósito del problema de la naturaleza de los dioses: “His quam volet Epicurus iocetur, homo non aptissimus ad iocumdum mimique resipiens patriam...., o sea, que a este respecto Epicuro bromea cuanto quiera, a pesar de que no tiene ningún talento para el chiste y carece de la sal y la chispa de su patria (II, 46); aunque nacido en Samos, Epicuro era ciudadano ateniense, y los atenienses eran famosos por su ingenio.

inectivas fueran tomadas en los tribunales y en las escuelas de retórica como modelo digno de ser imitado (*ad. Q. fr.* 3, 1, 11).²⁹ Al decir de Plutarco, el Arpinate era un individuo con grandes habilidades humorísticas, incluso excesivas o al menos inhábilmente encauzadas en muchos momentos. Cicerón no sabía o no podía morderse la lengua: orillando el sentido del decoro, “se dejaba llevar a menudo por su destreza retórica” (Plut. *Cic.* 25, 1; trad. C. Alcalde Martín y M. González González), pues aunque “el empleo de burlas mordaces contra los enemigos o los adversarios en los juicios se consideraba un recurso de la retórica”, muchos criticaban que el Arpinate “embistiera al primero que encontrara para hacer reír” (27, 1).³⁰

²⁹ El Arpinate no sólo elaboró una teoría de la risa, sino que en su marco nos ofrece todo un conjunto de *facetiae*. Trebonio recolectó y publicó una colección de *dicta* de Cicerón (*ad Fam.* XV, 21, 1). También Macrobio, en *Saturnales* II, 3, recoge donaires de Cicerón y refiere que su liberto Tíron redactó libros sobre las chanzas de su patrón (*Sat.* II, 1, 12; Quint. VI, 3, 5). Durante el siglo I a.C. son frecuentes las colecciones de anécdotas y dichos humorísticos, en muchas ocasiones con una fuerte intencionalidad política. Además de Cicerón, también las elaboraron el hermano de Cicerón, Quinto, Julio César, el emperador Augusto y el poeta satírico Marco Furio Bibáculo (Plinio, *Historia natural*, prefacio 24). Macrobio, en *Saturnales* II, 4, recoge todo un conjunto que hizo Augusto y que se hicieron a costa de él. Podrían mencionarse también al jurisconsulto Aulo Cascelio (Pomponio, *Dig.* I, 22, 45. Valerio Máximo VI, 2, 12. Cicerón, *Pro Balbo* 45) y al poeta Domicio Marso que, de acuerdo con Quintiliano, “escribió una obra acertadísima, *De urbanitate*, sobre la elegancia del chiste” (VI, 3, 102-112). Cfr. en general, Beard (2014, capt. 5: “The Orator”). También en general, aunque centrándose sobre todo en el *Pro Caelio*, en las *Verrinas* y en el *De oratore*, Saint-Deni (1965: 111-161). Aunque para nosotros sea irreconstruible, cabe suponer que todas estas zumbas estaban llenas de ese humor típicamente romano del que habla el mismo Cicerón en el *Brutus* cuando refiere que el romano Quinto Granio, con su “fragancia vernácula” (*nescio quo sapore vernaculo*), arrollaba al piacentino Tito Tinca “a pesar de que éste no se quedaba atrás en las burlas” (*Brut.* 171-172; trad. M. Mañas Núñez). Es probable que este humor típicamente romano, y más aún el empleado en el foro, tuvieran su origen en una educación y en unas prácticas a las que eran ajenos la mayor parte de los oradores foráneos. Cfr. David (1983: 318-322).

³⁰ En la *Comparación de Demóstenes y Cicerón*, Plutarco entiende que la oratoria del primero, centrada y concentrada en “la eficacia y la seriedad”, carecía “de todo tipo de gracia y de humor”. Cicerón, en cambio, “por su afición a la burla, a menudo se dejaba arrastrar hasta la bufonada (*pròs tò bômolóchon*)”: frente a lo establecido teóricamente por él mismo, trataba jocosamente, “descuidando el decoro”, cuestiones que requerían seriedad (50 (1), 4-6). Aunque estos comentarios de Plutarco deban entenderse desde sus reflexiones sobre las funciones sociales del humor (*Quaest. Conviv.* 631 c – 634 f), es significativo que Quintiliano coincida: frente a Demóstenes, que careció de habilidad para utilizar retóricamente los recursos humorísticos, a Cicerón “le faltó la mesura”: “Pero nuestro Cicerón no solamente fuera del marco de los tribunales, sino hasta en sus mismo discursos tuvo fama de poner demasiado esmero en provocar la risa” (VI, 3, 2-3). Macrobio es de la misma opinión: los enemigos de Cicerón se referían a él con la expresión *consularis scurra* (*Saturnalia* II, 1, 12); también Séneca el Viejo cuando afirma que en ocasiones Cicerón recurría a estrategias propias de las farsas itálicas: el recurso humorístico introducido por Pomponio, el más renombrado autor de atelanas, (a saber: “jugar con una sola palabra que tiene varios significados”), también lo utilizaron Laberio y Cicerón “que lo había convertido en una virtud”. Cicerón no “sabía mantener la moderación”, concluye Séneca el Viejo (*Cont.* VII, 3, 9).

Si es cierto lo que dice Heráclito, que “carácter es destino”, Cicerón se limitaba, y no podía hacer otra cosa, a seguir su forma de ser, pues “era por naturaleza propenso a la risa y burlón”.

Cicerón considera que el humor es un aspecto fundamental en las relaciones de amistad, y en más de una ocasión reconoce la necesidad que tiene de un amigo con el que poder hablar sin fingimientos, excusas ni ocultamientos, pues en medio de sus ocupaciones y preocupaciones siente la ausencia de alguien “con quien poder bromear sin trabas o suspirar sin recelo” (*ad Att.* 1, 18, 1; trad. M. Rodríguez-Pantoja Márquez).³¹ Las cartas son conversaciones con amigos ausentes: “¡Cuántas bromas se acostumbra a incluir en una carta que, de hacerse públicas, parecerían necedades!” (*Phil.* II, 7). Y entre las cartas las hay de dos tipos: “uno es familiar y jocoso, el otro severo y grave” (*ad Fam.* II, 4, 1).³² En las primeras el humor, muy presente, es suave y comedido, “urbano” en el sentido antes señalado.³³ Cicerón, por ejemplo, se burla sin acritud del epicureísmo de Casio, cuya filosofía “sin duda está en la cocina” (*ad Fam.* XV, 18, 1).³⁴ Lo cual no quita para que este admita lo mucho que le gusta escribir a Cicerón, pues le da “la impresión de estar hablando y bromeando contigo en persona” (*ad Fam.* XV, 19, 1). Las cosas cambian cuando están en juego enemigos políticos. Permítaseme regresar de nuevo a las paradojas de los estoicos.

Si en el *Pro Murena* las utiliza de manera “urbana”, en las *Paradoxa Stoicorum* se convierten en un arma de lucha política: este texto no es, como el título parece sugerir, un sobrio y desapasionado estudio filosófico de esta difícil pieza del pensamiento del Pórtico, sino un escrito de combate rebotante de ácidos comentarios y de agrias descalificaciones de los rivales políticos.³⁵ Las *Paradoxa Stoicorum* son a la vez un divertimento (*ludens*) y algo muy serio, pues desean “sacar a la luz, esto es, al foro” esas tesis “que los estoicos apenas vuelven probables en los gimnasios y en el foro” (3; trad. J. Pimentel Álvarez). En el presente contexto interesan sobre todo las tres últimas paradojas. La IV

³¹ Podrían citarse también *ad Fam.* 12, 18, 2 (tras referir sus cuitas a Quinto Cornificio: “Te aseguro que nada me falta tanto como con quién reírme de todo esto entre amigos y gentes refinadas”) o *ad Fam.* XV, 18, 1 (“Preguntarás: ¿podemos reírnos?”. Por Hércules, que no es muy fácil, Sin embargo, no tenemos otra distracción de los problemas”).

³² Cfr. Hall (2009: 68 y ss.).

³³ Cfr. Griffin (1995). Tb. Hutchinson (1998, capt 7: “Humour”).

³⁴ Sobre la vinculación del epicureísmo con los placeres de la mesa: *ad Fam.* IX, 20 y VII, 26, 3.

³⁵ Sobre el sentido político de las *Paradoxa Stoicorum*: Bringmann (1971: 63 y ss.). Kumaniecki (1957). Molager (1971: 24). Wallach Price (1990). Takahata (2004, capt. 2: “Ciceros Umgang mit den Beispielen in frühen Werken seiner *philosophica* – Zum politischen Programm Ciceros *Paradoxa Stoicorum*”).

(*Omnes stultos insanire*) es un brutal ataque contra Clodio: “Yo, por cierto, diré que tú eres, no estulto como a menudo, ni ímprobo como siempre, sino demente” (27). La V (*Omnes sapientes liberos esse et stultos omnes servos*) denuncia la esclavitud de los políticos, que son *servi* de las *cupidates*, pues no puede ser libre “aquel a quien una mujer comanda” (*cui mulier imperat*) (36): los supuestos *imperatores* (tal vez César o Marco Antonio) son en realidad esclavos de sus pasiones sexuales. La VI (*Quod solus sapiens dives*) agrade a Marco Licinio Craso, que adquirió sus enormes riquezas gracias a las proscipciones ordenadas por Sila (frente a la auténtica riqueza que reside en la virtud).

Desde un punto de vista retórico, estamos en el *genus demonstrativum*, que se emplea para alabar o vituperar a alguien (*De invent.* I, 7; *Rhet. ad Her.* I, 2, 2), es decir, dado que como *loci vituperandi* deben utilizarse los *vitia*, las paradojas IV, V y VI son un conjunto de lugares comunes para el vituperio al servicio de todo aquel que quiera atacar a sus enemigos políticos. Lejos de todo análisis filosófico, estas paradojas proporcionan un conjunto de *exempla* a partir de los cuales caben extraer esas “reglas para el vituperio” de las que Cicerón habla en *Sobre el orador* II, 349. Cabe alabar, o criticar, el alma, el cuerpo y las cosas externas: censuramos de nuestros enemigos su alma poco o nada virtuosa, su cuerpo feo o enfermo, así como su ausencia de honor, dinero o amigos.³⁶ Tal es el contexto, el de lo *turpitud*, donde se desenvuelve toda *vituperatio*. Ahora bien, como el objeto de lo *ridiculum* es igualmente lo *turpitud*, debe concluirse que humor, risa y *vituperatio* van, o pueden ir, de la mano. Cabe, en efecto, difamar de dos maneras: con gracia chispeante y entonces el insulto es “urbano” (...*si facetius, urbanitas nominatur*), pero también con excesiva agresividad, y entonces el insulto recibe el nombre de “injuria” (*Pro Cael.* 6). Y pues está en juego el bien de la patria (las *Paradoxa Stoicorum* fueron escritas entre los difíciles y decisivos últimos meses del 47 y los primeros del 46) no puede extrañar que en ellas abunde la violencia verbal injuriosa.

Al final del *Lucullus* Cicerón vuelve a criticar a los estoicos por sus paradojas y por su estilo (136 y ss.), pero, en realidad, apunta a los *populares*: *seditiosi tribuni* (144). Al principio de esta obra, Lúculo establece un paralelismo y un contraste entre, por un lado, los antiguos y buenos filósofos y los escépticos, y, por otro, los políticos populares y los antiguos y buenos políticos romanos: ni el tribuno de la plebe Saturnino (al que Lúculo califica como su más “acérrimo enemigo”) tiene nada que ver con los *maiores* ni cabe comparar la *calumnia* de Arcesilao con la *verecundia* de Demócrito (13-14), o sea, Lúculo ataca al escéptico Arcesilao por su *calumnia* y alaba a Demócrito por su *vere-*

³⁶ *De invent.* II, 177 y *Part. Orat.* 70-8 2. Tb. *Ad Her.* III, 7, 13 y *Quint.* VI, III, 37.

cundia. Cicerón disiente, lo cual permite comprender que la *verecundia* no sólo se limita a conductas lingüísticas o, más bien que estas deben situarse dentro de un entramado político-social más amplio: el, para Cicerón, alborotador, camorrista y pendenciero Saturnino (o el valeroso y justiciero tribuno de la plebe, para otros) constituye la contraimagen de la *verecundia* querida por Cicerón, del mismo modo que, en el extremo opuesto, el rígido y dogmático estoicismo refleja igualmente ausencia de *verecundia*.³⁷ Cicerón considera que Lúculo no ha comprendido bien qué es el escepticismo, y entiende que la analogía debe trazarse entre los *populares* y los dogmáticos (72). Sin embargo, las palabras que el Arpinate dirige contra los estoicos son suaves y comedidas: en realidad sólo les censura, de buenas maneras y desde premisas más o menos aristotélicas, lo mismo que había criticado a Catón en el *Pro Murena*: su alejamiento de la realidad (135). Ahora bien, esta crítica es al mismo tiempo crítica de los políticos romanos del presente.

Desde un punto de vista filosófico, los *populares* son epicúreos, y Cicerón amonesta tanto a los epicúreos como a los estoicos desde las premisas del escepticismo moderado de la Academia, si bien la invectiva tiene diverso tono: contra Epicuro las cosas están claras, no así la decisión entre el escepticismo de Filón y el dogmatismo de Antioco.³⁸ Sobre todo porque políticamente tampoco está clara la decisión entre escepticismo o dogmatismo: sobre los antiguos y buenos políticos, y sobre su propio consulado, Cicerón es dogmático, pero esceptico frente los *populares* y quisiera además, dogmáticamente, que este escepticismo se universalizara.³⁹ La crítica política *optimate* a los *populares* y la crítica filosófica escéptica o dogmática (dependiendo del momento) al epicureísmo se solapan y entrecruzan. Por eso Cicerón es en extremo violento verbalmente cuando se juntan la política *popular* y la filosofía epicúrea.⁴⁰ Ejemplificaré con los ataques a Pisón y a Clodio.

El *In Pisonem* es del mismo año en el que Cicerón publicó su *De oratore* y, sin embargo, la crítica a Pisón es brutal.⁴¹ El Arpinate no se ahorra los tópicos

³⁷ Cfr. Lossmann (1962: 89 y ss). Tb. Haltenhoff (1998: 98).

³⁸ Cfr. Leonhardt (1999: 52).

³⁹ Cfr. Takahata (2004: 56-58).

⁴⁰ No es sólo un azar de la transmisión el que el capítulo 7 (“Politische Polemik”) de la “tipología” que Ilona Opelt dedica a “los insultos latinos y expresiones emparentadas” tome pie sobre todo en las cartas y discursos de Cicerón (Opelt, 1965).

⁴¹ Cfr. Nisbet (1961: “Appendix VI: The *In Pisonem* as an Invective”). Además del *In Pisonem* (37, 42 y 68-69) parafraseo los siguientes textos de Cicerón: *Orat. post red. in senatu*, 14-15; *De prov. cons.* 6; *Orat. post red. in senatu* 13; *De prov. cons.* 9 y ss.; *Orat. post red. in senatu* 13-15. Cfr. tb. *De fin.* II, 19. Me he ocupado de estas cuestiones con algo de detalle en mi edición del *De poematis V* y de los epigramas de Filodemo (Mas: en prensa).

de la *voluptas* habituales en los enemigos de la filosofía del Jardín: las hijas adolescentes de las mejores familias de Bizancio se arrojaban a pozos, prefiriendo la muerte a someterse a las sevicias del faunescos y lascivo procónsul; el colega de Pisón, Gabinio, un afeminado que gustaba perfumarse y rizarse el cabello, exhibía sus habilidades de danzarín en las fiestas de alta sociedad a la par que extorsionaba a los banqueros romanos asentados en Siria para proveerse de fondos con los que sufragar sus inmundicias. Cicerón remarca asimismo la contradicción entre la observancia epicúrea de Pisón y su afán por seguir el *cursus honorum*, con las consiguientes ventajas de esta opción, pues nadie creería que para un epicúreo las incomodidades de esta actitud sólo obedecen, o siquiera primeramente, a abnegados deseos por el bien y la felicidad de sus conciudadanos. Cicerón, sin embargo, considera al epicúreo Filodemo de Gádara, filósofo “residente” de Pisón, un hombre educado y culto en filosofía y en otras materias que los epicúreos descuidaban; en otros textos incluso llega a tildarlo de magnífica persona y hombre muy docto. El filósofo Filodemo es *ingeniosus, eruditus y humanus*, un *graecus*; en tanto que poeta, por el contrario, es un *graeculus*, un “grieguecillo” de tres al cuarto. Al entrar en contacto con Pisón, Filodemo se corrompe, pues aquél le obligó, y él accedió, a escribir versos eróticos para su licencioso placer. Si a los ojos de Cicerón la filosofía epicúrea (al menos cuando es defendida por sus enemigos políticos) tiene algo de corruptor, Pisón —privado de su condición humana y rebajado a la categoría de bestia animalesca de insaciables apetitos— fue capaz de corromper al corruptor. La situación es de total inversión del ideal epicúreo de amistad: el filósofo, Filodemo, que se supone debería educar y corregir al discípulo, Pisón, se convierte en un adulator y la adulación es lo más contrapuesto a esa *parrésia*, esa franqueza y libertad de palabra que debe presidir el ideal educativo del Jardín. A la hora de insultar, el adulator, el parásito y el *graeculus* están próximos.⁴²

Además de corruptos y grandes traidores y enemigos de la patria todos los enemigos políticos de Cicerón, o la mayor parte, son depravados sexuales.⁴³ Cuando se agrede verbalmente a un adversario masculino, el insulto suele tomar pie en la atribución de características o comportamientos tradicional-

⁴² Cfr. Ribbeck (1883: 28-30). Tb. de Falco (1926) y Kondo (1974).

⁴³ Ciertamente, pues todo debe ser dicho, que Cicerón no acostumbra a decir las cosas por su nombre, sino que recurre a elaborados eufemismos y a sutiles dobles sentidos. El contexto, sin embargo, hace con afluencia la obscenidad con toda su fuerza (Cfr. Adams (1982: 222). Richlin (1983: 16-26 y 96-104). Tb. los textos de Cicerón recogidos y analizados por A. Corbeil: 1996: 104 y ss.: “Sexual Language in Roman Oratory” y “Cicero Bad-Mouths His Opponents”). Ciertamente es asimismo que a la hora de insultar o de hacer chistes sobre la vida erótica del adversario político, hay que andarse con exquisito tino, pues la descripción de las aberraciones sexuales del oponente, así como de los ambientes donde estas suceden, pueden hacer sospechar que el orador que tan bien las describe (aunque sea con eufemismos y dobles sentidos) no es del todo ajeno a las mismas.

mente considerados femeninos. Así, por ejemplo, dado que la palabra “serpiente” como insulto se utiliza para mujeres, Cicerón afemina a Clodio cuando lo llama *vipera venenta* o *serpens* (*Har. resp.* 24, 50 y 25, 55). En el discurso *Sobre la casa*, con ingeniosa antítesis y en referencia a la profanación de los misterios de la *Bona dea*, Clodio aparece como un individuo que “se había presentado a menudo como mujer entre los hombres e, incluso, como hombre entre las mujeres” (139). Con más claridad en *En defensa de T. Anio Milón*: Clodio “había atacado a unos hombres como si fuera una mujer” (*Clodius tamen mulier, inciderant in viros*) (55). De forma ya totalmente evidente en *En defensa de P. Sestio*, donde Clodio es sin más la “puta de unos ricos vividores” (tb. *De domo* 48: “puta de los *populares*”) así como “amante de su propia hermana”, “sacerdote de adulterios”, “envenenador”, “falsificador de testamentos”, “sicario” y “salteador” (39).⁴⁴

Clodio, en fin, es (nótese la acumulación de insultos) *sororius adulter*, adúltero con su propia hermana (*In. Pis.* 28). En *Pro Cael.* se corrige: iba a decir el “hombre” de Clodia, pero mejor hablar del “hermano”: *istius mulieris vir, fratrem volui dicere*. Cicerón se recreó con insistencia y delectación en este extremo de la conducta de Clodio⁴⁵. Aún a riesgo de resultar reiterativo, un último ejemplo: el elaborado chiste sobre el incesto entre Clodio y Clodia en *Sobre la casa* 92: Clodio había criticado el engreimiento y la vanidad de Cicerón diciendo que acostumbraba a considerarse un Júpiter y que andaba diciendo que Minerva era su hermana. “Con todo —responde Cicerón— tomo a una virgen como hermana mientras que tú no permitiste que tu hermana lo fuera. En tu caso ten cuidado de andar considerándote Júpiter, ya que podrías con razón llamar a la misma mujer hermana y esposa” (trad. J. M. Baños Baños).⁴⁶ En *ad Q. fr.* II, 3, 2, sin señalar la autoría, deja caer que incluso se escribieron versos “obsenésimos” contra Clodio y Clodia.⁴⁷

⁴⁴ Además de Clodio, putas afeminadas son asimismo, cabía esperarlo, los partidarios de Catilina (“cohorta pretoriana de putas”, *Cat.* II, 24; tb. II, 23: *...amare et amari*) y Marco Antonio (“puta que a todos se entregaba”, *Phil.* II, 44). Cfr., con más referencias, Opelt (1965: 155).

⁴⁵ Cfr. *Sobre la casa*: 25, 50, 105. *Harusp.* 9, 38, 39, 42, 59. *Sest.* 16, 39. *Mil.* 73.

⁴⁶ Cfr. Haury (1955: 20 y ss.).

⁴⁷ *ad Att.* II, 1, 5: “...a ese hombre petulante [Clodio] le bajo los humos no ya con la seriedad sostenida de mis discursos, sino también con este tipo de réplicas. Así, ya hasta discuto y bromeo con él familiarmente; incluso más: en cierta ocasión que acompañábamos a un candidato me preguntó si yo acostumbra a reservar sitio a los sicilianos para los combates de gladiadores. Dije que no. ‘Pues yo’, replicó, ‘su nuevo patrono, pienso establecerlo; pero mi hermana, con todo el espacio consular de que dispone, sólo me ofrece un pie’. ‘No te quejes de ese único pie de tu hermana’, repliqué, ‘que puedes levantarle también el otro’. Respuesta no muy consular, dirás; lo reconozco, pero es que detesto a esa mujer indigna de un cónsul”.

Dada la extrema violencia de los insultos ciceronianos, se ha llegado a hablar de “terrorismo verbal” antesala y preparación de la violencia física.⁴⁸

Más arriba recordaba que es legítimo acudir la *dicacitas* cuando se desea destruir a un enemigo, pues su misma degradación (¡y qué mayor ignominia que desear la destrucción de la *res publica!*) justifica la mordacidad violenta y devastadora. En los apartados 25 a 27 de su biografía de Cicerón, Plutarco rompe el hilo cronológico de su narración para relatar chanzas (más o menos oportunas, más o menos decorosas, por lo general lo segundo) que Cicerón pronunció a lo largo de su vida política: “Por todo eso se hizo odioso para muchos”, concluye el de Queronea (28, 1).

En una carta a Ático de abril del 44, escrita tras la muerte de César,⁴⁹ Cicerón afirma que el nuevo clima político hace innecesaria la circunspección que hasta el momento había guardado (*ad Att.* 14, 12, 2); al año siguiente da a conocer, aunque no pronuncia, la *Segunda Filípica*, una invectiva y un libelo contra Marco Antonio.⁵⁰ Las *Filípicas* son a la vez un importante documento his-

⁴⁸ López Barja de Quiroga (2013).

⁴⁹ Cicerón lamenta que los tiranicidas no hubieran acabado también con la vida de Marco Antonio y aprovecha la ocasión para lucirse con un brillante juego de palabras: “...y si aquel hubiese sido mi *stilus* [“punzón” para escribir y “puñal” para matar], como dice el dicho, créeme, no solo habría escrito un acto, sino que habría acabado la tragedia” (*Phil.* 2, 34).” Con humor negro, escribe a Trebonio a propósito del asesinato de César: “¡Cómo me habría gustado que me invitasen a aquél magnífico banquete de los Idus de marzo! No habríamos dejado resto alguno” (*Ad. Fam.* 10, 28, 1); de forma muy parecida a Casio: “Habría querido que me invitasen a comer en los Idus de marzo: seguramente no hubieran quedado ni los restos” (*Ad Fam.* 12, 4, 1). Macrobio considera que estas frases demuestran que Cicerón era propenso a la *mordacitas seria*: “una mordacidad grave y que excedía la simple broma” (*Sat.* II, 3, 13).

⁵⁰ Sobre estos acontecimientos, en el contexto que interesa en estas páginas, cfr. A. Corbeil (1996: “Epilogue: Cicero after the Ides”). Sobre la recepción de la *Segunda Filípica* se expresa Cicerón en *ad Att.* 16, 11, 1. Se alegra de que merezca la aprobación de su amigo y admite que algunos pasajes pueden haber ofendido a Sica, lo cual, por otra parte, le da absolutamente igual: “¡Ojalá vea el día en que ese discurso circule tan libremente que incluso se meta en la casa de Sica!”. Sigue entonces un comentario (“Pero hacen falta las circunstancias que se dieron cuando el famoso *III viris*”) que a Cicerón le parece para morir de risa: *Sed illo tempore opus est quod fuit illis III viris. Moriar nisi facete*. El chiste está en que la expresión *III viris* puede referirse tanto al “triumvirato” como al “tercer marido” de Fulvia, al que le aguarda el mismo destino que a los dos primeros, Clodio y Curión. Cfr. *Phil.* II, 11: “Sin duda, también a ti [Marco Antonio] te aguarda el destino de Clodio, como ya antes ocurrió a G. Curión, pues tienes ahora en casa lo que [Fulvia] a uno y otro fue funesto”; y 113: “... esa esposa tuya [Fulvia], debe ya desde hace demasiado tiempo su tercer recibo al pueblo romano”: José Carlos Martín (2001: 291-292, nota 354) explica que, dado que tanto Clodio como Curión murieron violentamente, “Cicerón desea que también M. Antonio, el tercer marido de Fulvia, muera violentamente”. O sea: Cicerón espera el momento en el que la *Segunda Filípica* pueda circular libremente, pero para esto hay que aguardar a que a Marco Antonio le pase lo mismo que a los otros maridos de Fulvia, que muera: “que me muera si no tiene gracia”. Sobre este chiste y, en general, sobre el pasaje: Frank (1920: 275).

tórico sobre los momentos finales de la República, plagado de agudas observaciones, y “el más alto ejemplo de impostura política y de mistificación histórica”.⁵¹ Y la *Segunda Filípica* en concreto, sobre la que quisiera detenerme brevemente en las siguientes páginas, aunque tampoco carente de certeros análisis, es sobre todo (y por eso interesa en el presente contexto) “un ejercicio de mezquino rencor y difamación pública”.⁵²

Las alusiones a la disipación juvenil de Marco Antonio constituyen un tópico de la invectiva política.⁵³ Más interés en el presente contexto tiene el tono de comedia o incluso de mimo que se respira en varios pasajes de esta *Segunda Filípica*, un recurso que Cicerón ya había explotado en el *Pro Caelio*, donde toma elementos de la comedia para construir su defensa de Celio.⁵⁴

“No acude hoy Antonio al foro. ¿Por qué? Da una fiesta de cumpleaños en sus jardines. ¿En honor de quien? No quiero nombrar a nadie: pensad simplemente en algún Formión, en algún Gnatón, incluso en algún Balión” (15). José Carlos Martín explica *ad loc.* (nota 42, p. 188) que Formión y Gnatón son parásitos que aparecen, respectivamente, en el *Formión* y en el *Eunuco* de Terencio; Balión es el alcahuete del *Pseudolo* de Plauto. En los versos 588-589 del *Eunuco* de Terencio hay, por cierto, una escena que Cicerón recrea en 45: el del amante que “sin poder resistir el impulso de la carne” se desliza desde el tejado para seducir a una mujer; y en 65 hay, quizá, una referencia al verso 844 del *Poenulus* de Plauto (“Dinero mal adquirido, pronto desvanecido”).⁵⁵ Cicerón insiste en que Marco Antonio gustaba rodearse de actores y actrices, en especial de Citéride. Más adelante, se refiere a la política agraria de Marco Antonio, de contenido *popular*, con las siguientes palabras: “Sí, senadores, hablo de cómicos y de cómicas asentados como colonos en el territorio campano” (101).

El cazador de dotes es un tipo cómico, y Marco Antonio satisface esta condición. “Fuiste yerno de un liberto y tus hijos fueron nietos de Q. Fadio, antiguo esclavo” (3) es una alusión directa al matrimonio de Marco Antonio con Fadia, hija de un rico liberto, y es obvio que Marco Antonio contrajo este primer matrimonio por razones exclusivamente económicas. Aunque Citéride no

⁵¹ El juicio es de Galli (1981: 117, nota 36). El mismo título, *Filípicas*, tiene –de acuerdo con Cicerón– algo “jocoso”: “Apruebo asimismo que se llamen *Filípicas*, como tú escribiste en broma en una de tus cartas” (*quod tu quodam epistula iocans scripsisti*) (*ad Brut.* II, 3, 4)

⁵² El juicio es de Syme (1989: 194).

⁵³ Cfr., por ejemplo, Griffin (1986, 38).

⁵⁴ Cfr. Geffcken (1973) y Leigh (2004: 300-335).

⁵⁵ “A continuación, tan pronto como se vio rodeado por las riquezas de tan gran hombre [Pompeyo], saltaba de alegría como ese personaje de la comedia: ‘¡Hace un instante, pobre; de repente, rico!’ Pero como dice no sé qué poeta: ‘Los bienes mal adquiridos mal aprovechan’”. Cfr. J. C. Martín (2001: 243, nota 193).

era la esposa legal de Marco Antonio, sino su amante, Cicerón se refiere a ella con la palabra *uxor*.⁵⁶ El varón casado con prostituta (y, por tanto, cornudo) es, en efecto, un tipo cómico: en *ad Att.* 15, 22 Cicerón llama a Marco Antonio “nuestro Citerio”.

En la *Segunda Filípica* Citéride hace su aparición en 20.⁵⁷ Vuelve a aparecer en 58, cuando Cicerón refiere los viajes que hizo Marco Antonio a lo largo de año 49: entre un tribuno de la plebe y los líctores que lo procedían “era conducida una cómica, a cuyo encuentro se veían obligados a acudir, saliendo de sus ciudades, los honrados habitantes de nuestros municipios”. Cicerón aprovecha la ocasión para insistir en la indignidad de Marco Antonio, ahora bajo el prisma de traición a sus *maiores*: “Relegada al final de la comitiva, la madre de Antonio seguía a la amante de su impío hijo como si ésta fuera su nuera”. El tema se matiza y varía en 61: “¿Qué soldado hubo, en efecto, que no viese en Brundisio a aquella mujer?”

Pero el momento culminante, cargado de desprecio y rebosante de vilipendio, se encuentra en esas líneas que Cicerón se detiene en la ruptura de la relación amorosa entre Citéride y Marco Antonio (69).⁵⁸ Tras dos o tres páginas de insultos y agresiones variadas, el tema se retoma en 78-79, una viñeta que, decía, bien podría subir a la escena cómica. A modo de preámbulo o prólogo encontramos a Marco Antonio bebiendo para darse ánimos y fuerzas: “...se agazapó en una tabernucha y oculto allí se dedicó a beber hasta bien entrada la tarde”. A continuación, indignamente tapado por una capucha para ser irreconocible se presenta en su propia casa y se dirige al portero haciéndose pasar por mensajero de sí mismo: “Fue conducido inmediatamente ante aquella a quien había ido a ver, y le entregó una carta”. Nótese lo indecoroso, lo cómico, de la situación: Marco Antonio, a modo de “adúltero de noche que oculta las sienes con una capucha gala”, por decirlo con Juvenal (*Sát.* VIII, 146; trad. M. Balash), se presenta ante Fulvia, su legítima esposa, y le entrega una carta de amor: “Lo principal de la misma era que Antonio le decía que había puesto fin a su rela-

⁵⁶ Citéride, por lo demás, es una mujer mucho más interesante y compleja de lo que da a entender Cicerón. Cfr. Pomeroy (1975: 198) Griffin (1986: 22). Quinn (1982: 152-153).

⁵⁷ “Pero además en un momento dado quisiste mostrarte gracioso. ¡Qué poco se adecuaba a tu carácter, por los dioses inmortales! Tú mismo tienes, no obstante, también algo de culpa, pues pudiste haber aprendido algo de gracia de tu mujer la cómica”.

⁵⁸ José Carlos Martín (2001: 147, nota 204) ha reparado en que el pasaje está repleto de tecnicismos jurídicos: “No le deis más vueltas, se ha convertido en un hombre de bien: ha ordenado a su queridita cómica que recoja sus pertenencias, le ha retirado las llaves de acuerdo con las leyes de las Doce Tablas, la ha echado de su casa. ¡Qué ciudadano tan bien considerado, tan estimado, aquel en cuya vida nada hay más honroso que el hecho de haberse divorciado de una cómica!”.

ción con la cómica, que ya no sentía ningún amor por esta última y que solo la quería a ella”. Fulvia, entonces, rompe en llantos, y Marco Antonio, quitándose el embozo, se da a conocer y la abraza apasionadamente. Fin del mimo. Cicerón afirma a continuación que el motivo por el que Marco Antonio interrumpió su viaje a Hispania, donde iba a encontrarse con César, presentándose de improviso en Roma, con el consiguiente revuelo, “fue que tu mujer se sorprendiese al mostrarte de improviso ante ella hermoso como un Ganímedes”. Ciertamente es, y así lo atestiguan las fuentes escritas e iconográficas, que Marco Antonio era un hombre atractivo, alto y fuerte, pero hay algo ignominioso en la comparación con Ganímedes, a fin de cuentas un bello adolescente, un *puer delicatus* como decían los romanos, amado y raptado por Zeus, y finalmente convertido en copero de los dioses. Acaso Cicerón quiera enlazar de este modo, ahora con fina ironía, con la excesiva afición al vino que atribuye a Marco Antonio.⁵⁹ Fulvia, por lo demás, aparece retratada como una influyente mujer de fuerte personalidad (lo cual, en boca de Cicerón, en modo alguno es un elogio) que dominaba por entero la voluntad de Marco Antonio (lo cual sí es un insulto, y particularmente virulento): “...en la habitación de esa mujer [Fulvia] donde tantos negocios se han concluido y se concluyen” (95; tb. *ad Att.* 14, 2, 1).⁶⁰

Platón ya lo había señalado: “De las palabras, que en sí son cosa vana, surgen realidades, como odios y enemistades gravísimas (...) por otra parte, suele ocurrir frecuentemente que en tales casos se acostumbren todos a decir cosas que provoquen a risa con respecto al adversario” (*Leyes* 935 a; trad. J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano). Aristóteles coincide: el ultraje puede ser principio de la contienda (*Mtf.* 1023 a 30-31.). Y la contienda, a su vez, puede costar la vida a uno de los contendientes. Marco Antonio, que no carecía de sentido del humor (*Plut., Ant.* 24, 11), acaso considerara una broma macabra la mutilación del cadáver de Cicerón: “le cortaron por orden de Antonio la ca-

⁵⁹ El insulto se repite con frecuencia a lo largo de esta *Segunda Filípica*: “¡Acaba de dormir tu borrachera y libera tu aliento del hedor a vino!” (30); “...te ejercitas en la declamación a fin de liberar tu aliento del hedor a vino” (42); “...en Roma se produjo un vil pillaje de oro, plata y, sobre todo, de vino” (62); “...esas enormes borracheras que coges” (63); “Lo que no robaban los mimos, se lo quedaban las mimas. La casa de Pompeyo estaba abierta a todo tipo de jugadores, llena de borrachos. Se bebía durante días enteros y por todas partes” (67); “Pero ahora en la casa de Pompeyo los dormitorios se han transformado en prostíbulos y los comedores en tabernas” (69); “...no debe pedirse sensatez a quien nunca está sobrio” (81); “...tus violentas borracheras” (101); “...los gritos de los borrachos, los suelos inundados de vino y las paredes impregnadas de él” (105). De acuerdo con Plinio el Viejo (*H.N.* 14, 148), Marco Antonio escribió un *De sua ebriitate* en el que intentaba defenderse de la acusación, frecuente en la Antigüedad, de excesiva afición al vino. Cfr. Marasco (1992).

⁶⁰ Sobre Fulvia: Huzar, (1986). Griffin (1986: 43). Deli (1991). Guerra López (2005). En general sobre el papel de las mujeres y lo femenino en la *Segunda Filípica*: Myers (2003).

beza y las manos con que había escrito las *Filípicas*”, refiere Plutarco (*Cic.* 49; tb. Dión Casio, 47, 8, 3-4 y Juvenal X, 120: “A Cicerón su ingenio le costó la mano y la cabeza”).

No es este el momento de entrar en el complejo problema del distanciamiento entre Cicerón y Octaviano. Es muy probable que el futuro Augusto favoreciera la difusión, incluso la publicación, de las *Filípicas* en el contexto de esos motivos propagandísticos a los que era tan sensible y que tan bien sabía manejar.⁶¹ En todo caso, aunque toleraba las bromas,⁶² era también “un individuo celoso de su imagen pública que se molestaba a no ser que lo que se dijera sobre él fuera serio y estuviera escrito por los autores más reputados; incluso advertía a los pretores para que su nombre no fuera vulgarizado en las competiciones” (Suet. *Aug.* 89, 2-3).

En los entornos de Octaviano, por aquel entonces próximo a cumplir los veinte años, se decía que Cicerón había afirmado “que un hombre joven debe ser alabado, honrado y elevado al cielo (*laudandum adolescentem, ornandum, tollendum*)” (*ad Fam.* 11, 20, 1). Cicerón no niega ser el autor de esta frase (*ad Fam.* XI, 21, 1), donde hay un juego de palabras, intraducible, que toma pie en el doble sentido del verbo *tollere* que significa a la vez “ensalzar” o “elevar” y “suprimir” o “deshacerse”. De esta frase, y de la reacción de Augusto, se hace eco Suetonio: el futuro *princeps* abandonó la causa de Cicerón, pretextando que “unos habían dicho abiertamente que era un niño” y que “se le debía honrar y elevar a lo alto” (*Aug.* 12). Veleyo Patérculo es más explícito: “Este es el momento en que Cicerón, llevado por su arraigado entusiasmo por el partido pompeyano, decía que César [Augusto] era digno de elogio y merecía ser elevado a lo alto, mientras que, una cosa era lo que decía, y otra lo que quería que se entendiera” (II, 62, 6; trad. M^a A. Sánchez Manzano).

⁶¹ Cfr., por ejemplo, Carcopino (1957: 363).

⁶² Tácito pone en boca de Cremucio Cordo un discurso que alaba la tolerancia de César y Augusto: “Los poemas de Bibáculo y Catulo se leen repletos de insultos a los Césares, y sin embargo el propio divino Julio, el mismo divino Augusto, los soportaron y los dejaron estar, sin que me atreva a decir si por templanza o por sabiduría. En efecto, lo que se desprecia pierde fuerza, pero si uno se irrita por ello parece que se lo reconoce” (*Ann.* IV, 34, 5). Macrobio también alaba la tolerancia y la paciencia de Augusto: “Normalmente, en el caso de Augusto, admiro más las chanzas que soportó que las que él mismo profirió, porque mayor tiembre de gloria hay en la paciencia que en la elocuencia, sobre todo cada vez que sobrellevó con ánimo sereno hasta sarcasmos que rebasaban simple broma” (*Sat.* II, 4, 19; trad. F. Navarro Antolín).⁶³ Augusto, en efecto, no sólo toleró chistes a costa de su tacañería (Macrobio, *Sat.* II, 4, 23, 24, 26, 28 y 31. Quintiliano V, 3, 58), o soportó con indulgencia atrevimientos y dobles sentidos (Macrobio, *Sat.* II, 4, 22, 29, 30. Quintiliano VI, 3, 63. Dión Casio LV, 4, 2), sino que, desde un punto de vista más estrictamente político, hizo oídos sordos a bromas que cuestionaban el mismo principado.

Tal vez Cicerón habría conservado el favor de Octaviano (y salvado la vida) si hubiera sabido morderse la lengua. El humor agresivo sirve tanto para destruir enemigos como para ganárselos: el burlado puede sentirse herido y, entonces, como advertían Platón y Aristóteles y recordaba más arriba, es frecuente que de las palabras se pase a hechos más graves. De la risa al vituperio hay un estrecho margen, y no está del todo claro que exista el derecho irrestricto a traspasarlo, sí que es en extremo peligroso hacerlo en tiempos políticamente convulsos. Hay que dominar el arte de morderse la lengua, pues de lo contrario se corre el peligro de perderla: “Y Fulvia cogió la cabeza [de Cicerón] entre sus manos antes de que se la llevaran, la injurió con despecho y le escupió, la colocó entre sus rodillas, le abrió la boca, le extrajo la lengua, y la agujereó con las agujas que usaba para su cabello, al tiempo que le profería brutales burlas” (Dión Casio XVII, 4; trad. S. Guerra López). Es muy peligroso burlarse de los poderosos.

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, J. N. (1982): *The Latin Sexual Vocabulary*, London: Duckworth.
- Aldrete, G. S. (1999): *Gestures and Acclamations in Ancient Rome*, Baltimore: John Hopkins University Press.
- Atherton, C. (1988): “Hand over Fist. The Failure of Stoic Rhetoric”, en *The Classical Quarterly* 38/2, pp. 392-427.
- Beard, M. (2014): *Laughter in Ancient Rome. On Joking, Tickling, and Cracking Up*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Brendel, O. J. (1970): “The scope and temperament of erotic art in the Greco-Roman world”, en T. Bowie, C. V. Christenson (eds.), *Studies in Erotic Art*, New York: Basic Books, pp. 3-108.
- Bringmann, K. (1971): *Untersuchungen zum späten Cicero (= Hypomnemata 29)*, Göttingen.
- Carcopino, J. (1957): *Les secrets de la correspondance de Cicéron*, vol. 2, Paris: L'Artisan du Livre.
- Corbeill, A. (1996): *Controlling Laughter. Political Humor in the Late Roman Republic*, Princeton: Princeton University Press.
- Cortés Tovar, R. (1986): *Teoría de la Sátira. Análisis de la Apocolocyntosis de Séneca*, Cáceres: Universidad de Extremadura.
- David, J.-M. (1983): “Le orateurs des municipes à Rome. Intégration, réticences et snobismes”, en *Les “bourgeoisies” municipales italiennes aux II et I siècles av. J.-C.*, Paris/Naples: Centre Jean Bérard, pp. 309-323.

- Delia, D. (1991): "Fulvia Reconsidered", en S. B. Pomeroy (ed.), *Women's History and Ancient History*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, pp. 197-217.
- Dupont, F. (2000): *L'orateur sans visage. Essai sur l'acteur romain et son masque*, Paris: PUF.
- Dyck, A. R. (1996): *A Commentary on Cicero, De Officiis*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Edwards, C. (1993): *The Politics of Immorality in Ancient Rome*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Falco, V. de (1926): "Appunti sul ΠΕΡΙ ΚΟΛΑΚΕΙΑΣ di Philodemo", en *Rivista Indo-Greca-Italica de filologia, lingua e antichità* 10/1, pp. 15-26.
- Fantham, E. (2006): *The Roman World of Cicero's De Oratore*, Oxford/New York: Oxford University Press.
- Fantham, E. (1982): "Quintilian on Performance. Traditional and Personal Elements in *Institutio* 11.3", en *Phoenix* 36, pp. 243-263.
- Fantham, E. (2002): "Orator and/et Actor", en P. Easterling, E. Hall (eds.), *Greek and Roman Actors*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 362-376.
- Frank, T. (1920): "Tulliana" en *The American Journal of Philology* 41/3, pp. 275-282.
- Galli, F. (1981): "O práxeos kalés mén, atelous dè (Cic. *Ad Att.* XIV, 12) ovvero: l'inutilità di un omicidio di stato", en *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 36, pp. 107-122.
- Garland, R. (2010): *The Eye of the Beholder. Deformity and Disability in the Graeco-Roman World*, London: Bristol Classical Press.
- Geffcken, K. A. (1973): *Comedy in the "Pro Caelio"* (= *Mnemosyne* Supp. 30), Leiden.
- Graf, F. (1992): "Gestures and Conventions. The Gestures of Roman Actors and Orators", en J. Bremmer, H. Roodenburg (eds.), *A Cultural History of Gestures from Antiquity to the Presents Days*, Ithaca: Cornell University Press, pp. 36-58.
- Grant, M. A. (1924): *The Ancient Rhetorical Theories of the Laughable. The Greek Rhetoricians and Cicero* (= *University of Wisconsin Studies in Language and Literature* 21), Madison.
- Griffin, J. (1986): *Latin Poets and Roman Life*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Griffin, M. T. (1995): "Philosophical Badinage in Cicero's Letters to his Friends", en J. G. F. Powell (ed.), *Cicero the Philosopher*, Oxford: Clarendon Press.
- Guerra López, S. (2005): "Autoridad y poder en los discursos de Fulvia y Hortensia", en C. Álfaro Giner, E. Tébar Megías (eds.), *Protai Gynaikes: Mujeres próximas al poder en la Antigüedad*, Valencia: Sema, pp. 71-80.

- Hall, J. (2004): “Cicero and Quintilian on the Oratorical Use of Hand Gestures”, en *Classical Quarterly* 54/1, pp. 145-169.
- Hall, J. (2009): *Politeness and Politics in Cicero's Letters*, Oxford/New York: Oxford University Press.
- Halliwell, S. (2008): *Greek Laughter. A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*, Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Haury, A. (1955): *L'ironie et l'humour chez Cicéron*, Leiden: Brill.
- Hutchinson, G. O. (1998): *Cicero's Correspondence. A Literary Study*, Oxford: Clarendon Press.
- Iso, J. J. *Cicerón. Sobre el orador*, Madrid: Gredos, 2002.
- Janko, R. (1986): *Aristotle on Comedy. Towards a Reconstruction of Poetics II*, London: Duckworth.
- Kondo, E. (1974): “Per l'interpretazione del pensiero filodemeo sulla adulazione nel PHERC. 1457”, en *Cronache ercolanesi* 4, pp. 43-56.
- Krostenko, B. A. (2001): *Cicero, Catullus, and the Language of Social Performance*, Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Kumaniecki, K. (1957): “Cicero's Paradoxa Stoicorum und die römische Wirklichkeit”, en *Philologus* 101, pp. 114-134.
- Haltenhoff, A. (1998): *Kritik der akademischen Skepsis. Ein Kommentar zu Cicero, Lucullus 1-62 (= Studien zur Klassischen Philologie 113)*, Frankfurt am Main.
- Huzar, E. G. (1986): “Mark Antony: Marriages vs. Careers”, en *Classical Journal* 81, pp 97-111.
- Leeman, A. D., Pinkster, H. Rabbie, E. (1981-1996): *M. Tullius Cicero: 'De Oratore' libri III*, vol. III, Heidelberg: Winter.
- Leigh, M. (2004): “The *Pro Caelio* and Comedy”, en *Classical Philology* 99, pp. 300-335.
- Leonhardt, J. (1999): *Ciceros Kritik der Philosophenschulen*, München: Beck.
- López Barja de Quiroga, P. (2013): “El discurso romano republicano: filosofía, palabra y poder en Cicerón”, en C. Fornis (ed.), *Los discursos del poder / el poder de los discursos en la Antigüedad Clásica*, Zaragoza: Libros Pórtico, pp. 129-139.
- Lossmann, F. (1962): *Cicero und Caesar im Jahre 54. Studien zur Theorie und Praxis der römischen Freundschaft (= Hermes Einzelschriften 17)*, Wiesbaden.
- Lutsch, O. (1881): “Die Urbanitas nach Cicero”, en *Festgabe für Wilhelm Greclius*, Elberfeld: Lucas, pp. 80-95.
- Marasco, G. (1992): “Marco Antonio ‘Nuovo Dioniso e il *De sua ebriatate*”, en *Latomus* 51, pp. 538-548.
- Martín, J. C. (2001): *Cicerón. Discursos contra Marco Antonio o Filípicas*, Madrid: Cátedra.

- Martino, F. de (1996): "Per una storia del 'genere' pornografico", en O. Pecere, A. Stramaglia (cur.), *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino*, Cassino/Bari: Università degli Studi di Cassino, pp. 293-341.
- Mas, S. (en prensa): *Filodemo de Gádara. De poematis V. Epigramas*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Molager, J. (1971): *Cicero. Les paradoxes des stoïciens*, Paris: Les Belles Lettres.
- Monaco, G. (1974): *Cicerone. L'exkursus de ridiculis (de or. II, 216-290)*, Palermo: Palumbo, 1974.
- Myers, N. (2003): "Cicero's (S)Trumpet. Roman Woman and the *Second Philippic*", en *Rhetoric Review* 22/4, 337-352.
- Nisbet, R. G. B. (1961): *M. Tulli Ciceronis in L. Calpurnium Pisonem Oratio*, Oxford: Clarendon Press.
- Opelt, I. (1965): *Die lateinische Schimpfwörter und verwandte sprachliche Erscheinungen. Eine Typologie*, Heidelberg: Carl Winter.
- Philippson, R. (1930): "Das Sittlichschöne bei Panaitios", en *Philologus* 85, pp. 357-413.
- Pohlenz, M. (1933): "Τὸ πρέπον. Eine Beitrag zur Geschichte des griechischen Geistes", en *Nachrichten von der Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse*, Göttingen, pp. 53-92 (Reimp. *Kleine Schriften I*, Hildesheim, 1965, pp. 100-139).
- Pomeroy, (1975): *Goddesses, Whores, Wives, Wives and Slaves. Woman in Classical Antiquity*, London: PIMLICO.
- Pociña Pérez, A. (1996): "La comedia latina: definición, clases, nacimiento", en D. Estafanía, A. Pociña (eds.), *Géneros literarios romanos*, Madrid, pp. 1-26.
- Quinn, K. (1982): "The Poet and his Audience in the Augustan Age", en *ANRW* II, 30.1, pp. 152-153.
- Racionero, Q. (1990): *Aristóteles. Retórica*, Madrid: Gredos.
- Ramage, E. S. (1973) *Urbanitas. Ancient Sophistication and Refinement*, Norman (Oklah.): University of Oklahoma Press.
- Richlin, A. (1983): *The Garden of Priapus. Sexuality and Aggression in Roman Humor*, New Haven/London: Yale University Press.
- Reich, H. (1903): *Der Mimus. Ein literar-entwicklungsgesichtlicher Versuch*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung (Reimp. Hildesheim, 1974).
- Ribbeck, G. (1883): *Kolax. Eine ethologische Studie (= Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, 9, 1)*, Leipzig.
- Saint Denis, E. de (1965): *Essais sur le rire et le sourire des latins*, Paris: Les Belles Lettres.

- Scaglione, A. (1972): *The Classical Theory of Composition from its Origins to the Present. A Historical Survey*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Siems, K. (1973): *Aischrologia. Das Sexuell-Hässliche im antiken Epigramm*, Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität zu Göttingen, Göttingen.
- Süss, W. (1920): “Das Problem des Komischen in Altertum”, en *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum* 23, pp. 28-45.
- Syme, R. (1989): *La revolución romana*, Madrid: Taurus.
- Takahata, T. (2004): *Das Bild des römischen Staates in Ciceros philosophischen Schriften*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Dr. phil. dem Fachbereich Fremdsprachliche Philologien der Philipps-Universität Marburg, Marburg/Lahn.
- Todorov, T. (1978): “Le mot d’esprit”, en *Les genres des discours*, Paris: Seuil, pp. 283-292.
- Valenti, R. (1976): “Per un’analisi semantica di *urbanitas* in Cicerone”, en *Bolletino Stud. Lat.* 6, pp. 54-61.
- Wallach Price, B. (1990): “Rhetoric and Paradox. Cicero, ‘Paradoxa Stoicorum IV’”, en *Hermes* 118, pp. 171-183.

