

LA FIGURA DEL INTELLECTUAL EN *EL MAESTRO DE RETÓRICA* DE LUCIANO SAMOSATA¹

ELOÍSA XIMENA SUÁREZ

Universidad de Buenos Aires

(Argentina)

Resumen

En este trabajo se analiza cómo Luciano de Samósata, miembro del movimiento cultural que conocemos como Segunda Sofística (siglos I a III d.C.), construye la figura del intelectual de su época en la obra *El maestro de retórica*. Para este análisis, recurrimos al concepto de *êthos* discursivo provisto por la teoría del análisis del discurso (Maingueneau, Amossy) y realizamos un estudio exhaustivo del uso de los pronombres (yo y tú). El *êthos* (“manera de ser”) discursivo es la “imagen que el orador construye de sí mismo mientras habla”. Ya Aristóteles, al hablar de la oratoria, decía que el *êthos* se construye a través del discurso. Los teóricos del análisis del discurso, ampliando la conceptualización aristotélica, afirman que todo discurso tiene la intención de influir en su destinatario. En la obra analizada, Luciano, cuando le muestra la vía corta y agradable hacia la cima de la Retórica al “muchacho” deseoso de aprender oratoria, intenta influir sobre él y sobre el receptor de su obra (el lector/oyente) para, a través del recurso a la ironía y a la sátira del “maestro” de esta vía, decir lo que, justamente, no es un maestro de retórica. Como el *êthos* se construye en relación con una segunda persona (una imagen de destinatario), se debe tener en cuenta que hay dos “tú” en el escrito analizado: el “muchacho” ideado discursivamente, por un lado, y el lector/oyente del escrito, por el otro.

¹ El trabajo se enmarca en las investigaciones llevadas a cabo en el Proyecto Filocyt “*Paideia* griega e Imperio Romano: representaciones literarias de la figura del intelectual griego en los siglos I y II d.C.”

Se trata de un caso complejo donde el “yo” se dirige a un “tú” concreto, el “muchacho” que desea convertirse en sofista, pero su fin último es convencer a otro, el lector/oyente. Hay entre el “yo” y el “tú”, entonces, una “negociación de la identidad” (Amossy), donde el primero (Luciano) se erige en intelectual y define lo que, por la negativa, es un verdadero sofista.

Preliminares

Este trabajo se enmarca en el objetivo general de analizar las obras literarias de autores griegos de los siglos I y II d. C., para dar cuenta de cómo se construyen a sí mismos como intelectuales. Durante este período, surge, en lo cultural, un renovado interés por la retórica, la literatura, las artes y la *paideía* del mundo griego clásico. Como los autores tratan de imitar y continuar el movimiento retórico-sofístico ateniense de los siglos V y IV a.C., la crítica ha dado en llamar a esta corriente “Segunda Sofística”. Se trata, en lo social y político, de un período caracterizado por encuentros y conflictos, por cuanto los autores provienen de distintos territorios del Imperio y están marcados en diferentes realidades y diferentes tradiciones que dialogan permanentemente con el poder romano. Así pues, la búsqueda de la identidad aparecerá como tópico recurrente en las obras de este período.²

En el caso de Luciano de Samosata -autor que nos ocupa en este trabajo-, debemos decir que se trata de un escritor controvertido por cuanto en sus escritos recurre a operaciones literarias altamente complejas como ser la ironía, el sarcasmo, la ambigüedad, entre otras, para dirigirse a su público.³ De esta manera, cuando se construye a sí mismo como intelectual, lo hace, asimismo, de

² Para una mayor profundización respecto del período, remitimos a las obras de Bowersock (1969), Bowie (1970), Anderson (1993), Swain (1996), Goldhill (2001), Borg (ed.) (2004), Whitmarsh (2005), Schmitz (1997 y 2011), Schmidt-Fleury (2011), Robert (2011), Richter-Johnson (2017).

³ Sobre esta actitud de Luciano en relación con su contexto, cf. Baldwin (1961), König (2009, 27-40).

un modo complejo, que requiere de un esfuerzo de análisis mayor en comparación con otros autores del período. Ése será nuestro intento en el presente trabajo, que consistirá en un estudio de caso a partir de su obra *El maestro de retórica*.

En lo que respecta al análisis, aportaremos al estudio de la Segunda Sofística un enfoque doble que enriquecerá nuestra mirada acerca de Luciano, por cuanto, por un lado, nos centraremos en la construcción de la figura del intelectual, lo que permitirá traer luz a las discusiones en torno a la Segunda Sofística que mencionamos más arriba; por otro lado, y tras los cambios que trajo la teoría del análisis del discurso en el campo de la literatura -más específicamente, el enfoque sobre las personas del discurso, que aporta sustento textual para comprender en profundidad la construcción de los sujetos del discurso: el “yo” y el “tú”-, aplicaremos dicha teoría al abordaje de este tema, particularmente los aportes de Dominique Maingueneau y Ruth Amossy. En efecto, el estudio de las estrategias de construcción de la figura del intelectual en Luciano será un modo altamente efectivo en la reconstrucción del mundo intelectual de la época, por cuanto nuestro análisis se enfocará no sólo en valorar el contenido referencial del texto, sino también, y particularmente, en la investigación de las diversas estrategias discursivas mediante las herramientas provistas por la Filología y el Análisis del discurso.

Las personas de la enunciación en *El maestro de retórica*

Nos interesa, en este trabajo, volver sobre el concepto de *êthos* discursivo provisto por la teoría del análisis del discurso (sobre todo a partir de los aportes de Maingueneau y de Amossy),⁴ esto es, a la “imagen que el orador construye de sí mismo mientras habla”. Efectivamente el *êthos* (“manera de ser”) se construye a través del discurso, conceptualización que ya figura en Aristóteles

⁴ Maingueneau (1999, 2002, 2003, 2009), Amossy (1999, 2000, 2001, 2002, 2008, 2009, 2010).

(Aristóteles, *Retórica* 1356a1-5 y 1356a14-20) cuando habla de oratoria y de la cual parten los teóricos del discurso en la elaboración de sus conceptos. En este sentido, indagaremos en la construcción de la figura del intelectual en Luciano de Samosata, más particularmente en su obra *El maestro de retórica*, dado que la temática allí abordada resulta por demás afín a la actividad intelectual que el propio autor ejerce. Como, según los teóricos del discurso -que amplían la conceptualización del *êthos* que Aristóteles había restringido a la oratoria- todo discurso tiene la intención de influir en su destinatario, analizaremos en la obra mencionada cómo el “yo” que lleva adelante el desarrollo discursivo intenta influir sobre los receptores de su obra para, a través de la ironía, decir lo que, precisamente, no es un maestro de retórica.⁵ Esto implica que, mediante el recurso de la ironía, ese “yo” se construye a sí mismo como intelectual e intenta lograr una imagen positiva de sí mismo sin caer en la autoalabanza. En efecto:

La forma en la que se logre (...) credibilidad dependerá de la habilidad del orador y de sus circunstancias (qué tipo de discurso plantea, el tema, el destinatario, etc.). Lo que no es recomendable, por obvias razones, es que el orador pretenda crear una imagen positiva de sí mismo a partir de autoalabanzas excesivas: ‘Hoy el elogio que hiciera el orador de su propia persona nos parecería, la mayoría de las veces, fuera de lugar y ridículo’ (Perelman, 1989: 491). En efecto, la buena imagen que se forja de sí mismo dependerá de cómo se exprese y no tanto de las cosas que diga sobre sí. Por tal motivo, Maingueneau (2002) enfatiza el hecho de que el *êthos* se muestra en el acto de la enunciación y no se dice en el enunciado, no es objeto del discurso.⁶

⁵ Según Filinich, en *Enunciación* (1998), “El procedimiento de la ironía consistiría no en afirmar algo para dar a entender lo contrario (pocas ironías resisten esta explicación), sino en hacer oír la voz de otro capaz de realizar una afirmación absurda de la cual el enunciador básico no se hace responsable”. Es decir, la ironía es una intertextualidad, una polifonía, que consiste en mostrar la voz de ese otro que hace una afirmación que es absurda y el “yo” la invalida y se pone en una posición de superioridad de una manera más sutil.

⁶ Sapere, A. (2016). *Vidas griegas de Plutarco: la inclusión de versiones como técnica narrativa y descriptiva*, Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, p. 294.

Ahora bien, como el *êthos* se construye en relación con un “tú” -lo que significa construir una imagen de destinatario-, en la construcción de esta segunda persona a la que se dirige el “yo”, se debe tener en cuenta no sólo al lector oyente ideado discursivamente, sino que la direccionalidad del discurso abarca a todos los que lean/oigan lo dicho por el “yo”. Efectivamente, *El maestro de retórica* es un caso complejo donde el “yo” se dirige a un “tú” que figura como abstracto o indefinido en la enunciación -el μειράκιον o “jovencito” (1) que desea dedicarse a la oratoria y convertirse en σοφιστής o “sofista” (1) y cuyo nombre no aparece-, pero cuyo fin último es convencer a todo aquel que lea/oiga el escrito de Luciano. En este sentido,

el *yo* deja huellas de él y de su manera de ver el mundo. (...) la forma en la que presenta esas *otras voces* en el discurso también habla de él, porque ellas marcan el límite entre el “yo” y el “otro”, entablando una lucha por el sentido, que es también una lucha por la identidad. Authier Revuz (1984: 107) lo describe en términos de *negociación*: es indudable que el *yo*, al mostrar de manera explícita las palabras de otros, nos abre su texto hacia nuevas perspectivas pero, a la vez, restringe esas palabras, les pone límites, porque queda claro en su texto dónde terminan, dónde comienzan (...) y hasta puede, incluso, manipularlas, tergiversarlas u opinar sobre ellas para desautorizarlas.⁷

El comienzo de la argumentación del “yo” es *in medias res*. Por lo que podemos deducir del ἐρωτᾶς (“preguntas”, 1), el jovencito ya ha intentado averiguar cómo ser un ῥήτωρ (“orador”, 1) y un sofista respetable y honrado por todos y acude al “yo” para que lo aconseje. Esta situación puede interpretarse en relación con la puesta en escena que crea Luciano: la charla en torno a la retórica es más larga de lo que conocemos los lectores, lo que da cuenta de su importancia y del interés del joven en la temática (a partir de la sugerencia de que insiste en ello). Desde el punto de vista contextual tiene sentido esta puesta en escena, dado que la pregunta por los usos y funciones de

⁷ *Ibidem*, p. 87.

la retórica es un tema de sumo interés para los intelectuales de la época, de modo que Luciano se introduce en una discusión que está de acuerdo con la *dóxa* (el sentido común) de su tiempo (Amossy, 2002).

Respecto del aprendizaje de la retórica, el “yo” le señala que hay dos *ódous* (“caminos”, 1): a) la senda abrupta y escarpada, que implica cientos y cientos de penosos trabajos y que es el camino más largo; y b) la senda corta y agradable, que es el camino más rápido. Enseguida, el “yo” recurre al imperativo (*ἀκουε*, “escucha”, 1) y le pide que preste atención para que pueda realizar el camino (*όδόν*, 1) más efectivo para llegar a la meta (*τέρμα*), que, como dirá más adelante, consiste en casarse con la Retórica (*Ῥητορικὴν*, 6).

Ahora bien, de esos dos caminos que llevan a la Retórica, el “yo” declara que ha subido por esa senda pasando grandes esfuerzos (*ὀλίγης τῆς σπουδῆς*, 2) y que fue infeliz (*ἄθλιος*, 8) recorriendo esa senda escarpada, pero que le va a enseñar al jovencito el camino amplio, florido y de abundante agua, que es el más corto. Y aquí radica la primera ironía del *êthos*: el “yo” está construyendo la figura del intelectual, más precisamente del retórico y sofista, poniéndose a sí mismo como ejemplo de lo que no hay que hacer para llegar a la Retórica, pero, paradójicamente, siguiendo el camino escarpado él, precisamente, ha llegado a ser un intelectual⁸ capacitado para aconsejar al jovencito deseoso de ganar renombre y respeto desempeñándose como tal.

Respecto de la Retórica, el “yo” la describe como una diosa, de una manera mítica y resalta su belleza y le dice al “tú” que le parece que éste está enamorado de ella desmedidamente (*ἦς ἐρᾶν οὐ μετρίως μοι δοκεῖς*, 6).⁹ Esta descripción mítica de la Retórica es un rasgo de superioridad por parte del “yo”

⁸ Como no existe en griego un término tal como *intelectual*, hablamos aquí de *orador* y de *sofista* o de *maestro de retórica*. En griego, la palabra para estos términos es *ρήτωρ*.

⁹ Esta personificación (*prosôpopoia*) de la retórica está en consonancia con los ejercicios de los *progymnasmata* que realizaban los eruditos de la época (ver más adelante nota 19). Cf. Schmitz (2004), Kennedy (2013), Berardi (2018).

irónico respecto del “tú”, en tanto se construye como un erudito o elevado y conoedor, por tanto, de aquella. La describe sentada en la cima de una montaña, a la que el aspirante a sofista debe subir, muy hermosa y de rostro hermoso, teniendo el cuerno de Amaltea en su diestra, abundante en toda clase de frutos. A su lado están la Riqueza, la Fama y el Poder y, rodeándola, los elogios, revoloteando, semejantes a pequeños Eros. Aquí interviene, como vemos, una segunda ironía, porque el “yo” se coloca en una posición de superioridad al dar evidencia de que conoce a la Retórica y que, por ende, está en condiciones de describirla. Esta actitud del “yo” es, por cierto, muy afín a aquello que la crítica ha señalado acerca de los intelectuales de la segunda sofística a la hora de mostrar sus saberes, en tanto que la excesiva erudición puede llevarlos a la pedantería.¹⁰

El jovencito, entonces, es caracterizado como un amante (σὺ ὁ ἐραστής, 6) deseoso de llegar lo más rápidamente a la cima. Pero no debe dejarse llevar impulsivamente por su deseo, sino ser cuidadoso. En efecto, en el momento en que busque llegar a la Retórica, se le acercará un hombre fuerte (καρτερός, 9), un poco duro (ὑπόσκληρος, 9), de marcha moderada propia del varón (ἀνδρώδης τὸ βάδισμα, 9), de apariencia viril en la mirada (ἀρρενωπὸς τὸ βλέμμα, 9), que intentará conducirlo por ese camino escabroso, escarpado, larguísimo, y, por ende, trabajoso y que le mencionará los retóricos de antaño (Demóstenes, Platón) dignos de imitación.¹¹ Este hombre le

¹⁰ El posicionamiento de superioridad por parte del "yo" lucianesco en contraposición con el destinatario lo encontramos también en otras obras. Cf. el inicio de *Contra un ignorante que compraba muchos libros*: οἶει μὲν γὰρ ἐν παιδείᾳ καὶ αὐτὸς εἶναι τις δόξειν σπουδῇ συνωνούμενος τὰ κάλλιστα τῶν βιβλίων (1.2). Sobre las actitudes de los intelectuales de la época, cf. Eshleman, K. (2012: 125-148). También podemos ver aquí un reflejo de las ambiciones de los sofistas y sus deseos de sobresalir. Como afirma (Eshleman, 2012: 76) “That celebrity sophists were in fact deeply invested in their public reputations hardly needs to be said; their love of reputation (*filodoxía*) and ambition (*philotimía*) were proverbial. *Philodoxia* was a perennial hazard for philosophers, too, although our sources insist that it was only *other*, illegitimate philosophers who chased after fame.”

¹¹ Es característico de la Segunda Sofística mencionar a los oradores antiguos como una forma de hacerlos presentes en los propios textos y generar lazos entre el pasado glorioso de Atenas y el propio presente. Cf. Anderson (1993: 68-84), Whitmarsh (2002: 41-88).

prometerá felicidad y que, caminando por esa senda, el jovencito logrará casarse con la Retórica (γαμήσειν τὴν Ῥητορικὴν, 9).¹² Pero, en realidad, este hombre no lo guiará, a menos que cobre grandes recompensas por adelantado (μισθοὺς ὀλίγους, 9). A este hombre el “tú” no le debe hacer caso ni prestarle atención porque aquél desconoce el nuevo camino, que es el fácil y agradable, y se ha quedado en los cánones del pasado en lo que a *paideía* se refiere. Aquí debemos resaltar la aparición del pronombre personal en segunda persona del singular del acusativo σέ que se repite cuatro veces, como asimismo el recurso a la segunda persona del singular del pronombre personal en dativo σοι que se reitera dos veces, y el uso de la segunda persona del singular de los verbos que se reitera tres veces, todos ellos en la sección 9 de la obra que nos ocupa. Evidentemente, el “yo” que aconseja al jovencito está enfatizando todo lo que le puede suceder al encontrarse con un sabio que lo exhortaría a seguir el camino largo y escarpado, colocándolo hipotéticamente en la situación del encuentro con tal sabio; de ahí el recurso a la repetición de las segundas personas del singular. El “yo” lo sabe, porque él se ha dejado convencer, en el pasado, por este sabio y ha sucumbido a la tentación de seguir el camino largo y escarpado. Pero, una vez más, aparece la ironía, puesto que es precisamente por haber seguido los consejos de este hombre que el “yo” se ha vuelto un maestro de retórica -un intelectual- y está en posición de dar consejos a los jóvenes inadvertidos.

En cambio, el “yo” le recomienda al jovencito que, si está enamorado completamente y quiere rápidamente tener relaciones con la Retórica (ἀλλὰ εἰ πάντως ἐρᾶς καὶ τάχιστα ἐθέλεις τῇ Ῥητορικῇ, 10), debe seguir el otro camino, el corto y fácil.¹³ Por cierto, el guía de este camino es un hombre

¹² Gleason (1995: 126) nos recuerda que la imagen feminizada de la retórica no es infrecuente en Luciano. Del mismo modo, da cuenta de los procedimientos de erotización asociados con el discurso por parte de otros autores de la Segunda Sofística.

¹³ Esta “erotización” de la Retórica ya se insinúa en el *Fedro* de Platón, donde se habla del amor y se describe el enamoramiento y del deseo como sensatez. El amor por la Retórica sería, desde este punto de vista, un deseo sensato.

completamente diferente del del camino largo y escarpado. Se recalca aquí el uso de la segunda persona del singular del futuro: εὕρησεις (“encontrarás”) para crear la situación en que el jovencito estará al decidirse por el camino corto y fácil. El sabio guía de tal camino es un varón, precisamente, muy sabio (πάνσοφόν τινα, 11), enteramente hermoso (πάγκαλον ἄνδρα, 11), que se pavonea en cuanto a la marcha (διασεσαλευμένον τὸ βάδισμα, 11), que tiene muchos collares en el cuello (ἐπικεκλασμένον τὸν ἀχένα, 11), femenino en lo que respecta a la mirada (γυναικεῖον τὸ βλέμμα, 11), dulce como la miel encunto al sonido de la voz (μελιχρὸν τὸ φώνημα, 11), que exhala ungüentos (μύρων ἀποπνέοντα, 11), que se rasca la cabeza con el dedo índice (τῷ δακτύλῳ ἄκρω τὴν κεφαλὴν κνόμενον, 11), que se arregla los cabellos con rizos y teñidos de color azul (οὐλας δὲ καὶ ὑακινθίνας τὰς τρίχας εὐθετίζοντα, 11), en suma, un maricón como Sardanápalo o Cinira o el mismo Agatón (πάναβρόν τινα Σαρδανάπαλλον ἢ Κινύραν ἢ αὐτὸν Ἀγάθωνα, 11). Nótese aquí la erotización del sabio en correspondencia con la erotización de la Retórica; esto es, ¿quién mejor que una persona erotizada para guiar al jovencito hacia la cima donde se sienta la bella Retórica rodeada de pequeños Eros? Y, además, este sabio erotizado se acercará al jovencito así como lo hizo a su tiempo el sabio del camino largo y escarpado.

Ahora bien, el “yo”, ante la figura de este sabio guía del camino corto y fácil, se rebaja, por cuanto comparado con tal retórico él será hecho un ridículo en lo que se refiere a las palabras, un inepto actor/comediante igualmente de tales cosas y de tan grandes cosas, puesto que no romperá de alguna manera al héroe que está representando: γελοῖον γὰρ ὑπὲρ τοιούτου ῥήτορος ἐμὲ ποιεῖσθαι τοὺς λόγους, φαῦλον ὑποκριτὴν ἴσως τῶν τοιούτων καὶ τηλικούτων (11). Se trataría, en realidad, de un sarcasmo, puesto que el “yo” pareciera burlarse de él, tanto de su apariencia como de sus consejos, como veremos. Nótese el énfasis en el pronombre personal de primera persona del singular del acusativo ἐμὲ que está puesto junto a la palabra ῥήτορος: se estaría

marcando, por un lado, la oposición entre los dos retóricos, pero, por el otro lado, la contigüidad de los dos términos alude a que el “yo” es un retórico, pero, en su caso, ha llegado a amar a la Retórica por el camino largo y escarpado. Nuevamente, aparece la ironía: el “yo” se presenta como inferior frente a este nuevo sabio, pero él es un retórico que está en condiciones de aconsejar acerca de cómo llegar a la Retórica. Esto quiere decir que el “yo” conoce no sólo el camino largo sino el camino corto. Y los conoce muy bien, como vemos.

A continuación (14), el “yo” pasa a referir, en discurso directo, lo que este sabio del camino corto y fácil le dirá al jovencito cuando se le acerque, cómo lo aconsejará. Es decir que ahora se cambia de sujeto de la enunciación: hay un segundo “yo”, que es el sabio que guiará al jovencito por el camino fácil y corto y al que llamaremos “yo2”.¹⁴ Esta escena polifónica parece una evocación de las disputas entre *rhétores* y escuelas de retórica de la época: los sofistas y maestros de retórica se embarcaban en acaloradas discusiones con diversos contrincantes, en pos de atraer alumnos y seguidores, lo que también está en consonancia con las actitudes altaneras y pedantes ya señaladas. Bowersock (1969: 89–100) afirma que dichas peleas públicas tenían el objetivo de potenciar las carreras de los sofistas, deseosos de fama y de notoriedad.¹⁵ No es de extrañar, entonces, que Luciano refleje en este texto algo del ambiente cultural de su tiempo en lo que refiere a enfrentamientos públicos entre eruditos.

Volviendo al análisis textual, en el discurso del sabio del camino corto y fácil hay que destacar la aparición de los términos pertenecientes al campo

¹⁴ Éste es un caso de polifonía como de la que hablaba Filinich (1998). El “yo” le da la voz a otro yo y en esto radica la complejidad de la obra de Luciano pues esto lleva al lector a preguntarse quién está hablando en este pasaje. Se rompe, efectivamente, la isotopía estilística, por cuanto se rompe el estilo y se obliga al lector a prestar atención a este cambio de estilo, donde los recursos retóricos ejercen gran influencia. Hay, evidentemente, una tensión entre el viejo retórico y el nuevo, tema que es propio de la Segunda Sofística y que aquí está reflejado en lo que hemos dado en llamar “yo1” y “yo2”.

¹⁵ Cf. además Hahn (1989: 109–18); Anderson (1993: 34–39), Gleason (1995: 27–8), Whitmarsh (2005: 32–4)

semántico de la oratoria, tales como ῥήτωρ (14, 25), ῥητορικῆς (14), ῥήτορά (15, 24), Ῥητορικῆ (16), ῥητορικῆν (dos veces, 23), Ῥητορικῆς (24). Es decir, el sabio (“yo2”) enfatiza la importancia de la meta que quiere alcanzar el jovencito, esto es, convertirse en un retórico alabado y famoso tras desposarse con la Retórica, y adquirir la maestría en el manejo de las palabras, de los discursos.

Entre las cosas que, primeramente, debe traer el jovencito para emprender el camino corto y fácil hacia la cima donde está sentada la Retórica, el sabio (“yo2”) menciona, principalmente, la ignorancia (ἀμαθίαν, 15), la confianza en sí mismo (θράσος, 15), la audacia (τόλμαν, 15) y la desvergüenza (ἀναίσχυντίαν, 15). Lo importante para llegar a ser un buen maestro de retórica no estaría, entonces, en el contenido del discurso, sino en el *êthos* que se adopte, la “manera de ser” que se muestre ante aquellos de los que el “tú” espera alabanzas. Lo que importa es la forma, no el contenido ni la técnica. Siguiendo en esta línea de la construcción del propio *êthos* que debe llevar a cabo el jovencito para ser reconocido como retórico, el sabio (“yo2”) le aconseja un griterío lo más grande posible y un tono desvergonzado y una marcha cual la de él: βοῆν ὅτι μεγίστην καὶ μέλος ἀναίσχυντον καὶ βάδισμα οἷον τὸ ἐμόν (15). Es decir que el sabio (“yo2”) se coloca a sí mismo como modelo a imitar para llegar a ser un “buen maestro de retórica” en vez de seguir el modelo de imitación de retóricos antiguos y renombrados como Demóstenes o Platón.

El aspecto exterior, evidentemente, es importantísimo: más que ser en realidad un “buen maestro de retórica” se debe parecer serlo. Por esta razón, el sabio (“yo2”) del camino corto y fácil le aconseja al jovencito que preste especial atención a la vestimenta, que se preocupe de la “manera” (σχήματος, 16) y también del “hermoso manto” (εὐμόρφου τῆς ἀναβολῆς, 16). Pero también es importante el lenguaje como el uso de las palabras como “condimento” y el recurso a utilizar quince o veinte términos áticos que siempre debe tener listos en la punta de la lengua: πεντεκαίδεκα ἢ οὐ πλείω γε τῶν εἴκοσιν Ἄττικὰ ὀνόματα ἐκλέξας (16). En este sentido, según el sabio (“yo2”) un “buen

maestro de retórica” debe parecer dominar el lenguaje. Por esta razón, le recomienda al jovencito que utilice palabras (ῥήματα, 17) indecibles (ἀπόρητα, 17) y extranjeras (ξένα, 17), habladas raramente por los oradores de antiguo (σπανιάκις ὑπὸ τῶν πάλαι εἰρημένα, 17). Esta práctica, por supuesto, está destinada a confundir a la audiencia y a que ésta se incline hacia los elogios de un orador que parece ser tan culto puesto que usa palabras no conocidas por la mayoría. Más aún, el jovencito, según el sabio (“yo2”), deberá inventar términos raros para que las masas confundidas lo consideren como provisto de una alta cultura. Incluso, si el jovencito cae en solecismos (σολουκίσης, 17) o barbarismos (βαρβαρίσης, 17), el sabio (“yo2”) le recomienda que el remedio (φάρμακον, 17) para esto sea la desvergüenza (ἢ ἀναισχυντία, 17), es decir, que los pase por alto, que los minimice para que el público tampoco dé importancia a sus errores lingüísticos y lo siga creyendo un “buen maestro de retórica”, ya que la forma y no el contenido es lo importante. Asimismo, el sabio (“yo2”) le aconseja al jovencito que tenga “siempre a mano un nombre que no sea de nadie, ni de los de ahora ni de los de antaño, ya sea un poeta, ya sea un prosista, diciendo que él, un hombre culto y detallista en lo que respecta al modo de expresarse, usaba esa expresión” (καὶ πρόχειρον εὐθύς ὄνομα οὔτε ὄντος τινὸς οὔτε γενομένου ποτέ, ἢ ποιητοῦ ἢ συγγραφέως, ὅς οὔτω λέγειν ἔδοκίμαζε σοφὸς ἀνὴρ καὶ τὴν φωνὴν εἰς τὸ ἀκρότατον ἀπηκριβωμένος, 17). Por otra parte, le aconseja que no lea las obras de los antiguos tales como Isócrates, Demóstenes o Platón, sino de los autores más cercanos a nosotros (τοὺς τῶν ὀλίγων πρὸ ἡμῶν λόγους, 17) a los que el sabio (“yo2”) considera modelos a imitar en lugar de los modelos tradicionales del camino largo y escarpado para llegar a la cima donde está sentada la amada Retórica.

La actitud hacia lo dicho por los otros oradores, por otra parte, es un aspecto esencial, según el sabio (“yo2”): siempre hay que censurarlos y despreciarlos cuando ellos sugieran algunos argumentos y puntos de partida para sus discursos (ἐπειδὴν δὲ καὶ δέη λέγειν καὶ οἱ παρόντες ὑποβάλωσί

τινας ὑποθέσεις καὶ ἀφορμὰς τῶν λόγων, ἅπαντα μὲν ὅποσα ἂν ἦ δυσχερῆ, ψεγέσθω καὶ ἐκφραλιζέσθω ὡς οὐδὲν ὄλως ἀνδρῶδες αὐτῶν, 18) e, incluso reírse de todos los discursos de ellos (ἀπάντων καταγέλα τῶν λεγόντων, 22). Esto puede ponerse en relación con lo señalado más arriba respecto de las disputas entre sofistas: si tener oponentes es una práctica habitual entre los sofistas, quien desee serlo debe también plegarse a la moda de su tiempo.

Al finalizar el discurso directo del sabio del camino corto y fácil (“yo2”), vuelve a aparecer el “yo” que viene a reforzar lo dicho por aquel, al prometerle al jovencito que, si sigue los consejos que se le han dado, muy pronto llegará a casarse con la Retórica, lo que implica ser venerado por las masas. Nuevamente, el “yo” se infravalora en comparación con el sabio del camino corto y fácil (“yo2”). Dice que él es de vil nacimiento (ἀγεννής, 26) y de poco valor (δειλός, 26) y promete dejar de enaltecer a la Retórica (παύσομαι τῆ Ῥητορικῆ, 26), por cuanto en lo que se refiere a los asuntos de los retóricos y él no tiene parte (ἀσύμβολος ὦν πρὸς αὐτήν τὰ ὑμέτερα, 26). Pero enseguida aclara que el jovencito logrará la victoria sin esfuerzo no por ser más rápido que él, sino por haber hecho el camino más fácil e “inclinado” o “cuesta abajo” (πρᾶνῆ, 26). Este término, πρᾶνῆς, se puede traducir con, básicamente, dos significados: por un lado, “escarpado” y, por otro, “cuesta abajo” (cf. LSJ, s. v.). Vale decir que el sentido es ambiguo. Si nos quedamos con el primer significado, confirma lo dicho hasta ahora, pero, si tomamos el segundo significado, nótese que con este πρᾶνῆ de la oración final se invalidan de un plumazo todas las ventajas del camino corto y fácil que se enumeraron a lo largo de todo el desarrollo de la obra: este camino no llevará a la cima, sino que, siguiéndolo, el jovencito terminará de bruces. De esta manera, el “yo” termina por poner en duda la efectividad del camino corto y fácil y, por contraposición, reafirmar el camino largo y escarpado.

Conclusión

En el presente trabajo, analizamos en *El maestro de retórica* de Luciano de Samosata cómo el “yo” que tiene a su cargo el desarrollo discursivo intenta influir no sólo en el jovencito deseoso de aprender retórica sino también sobre los receptores de su obra para, mediante el recurso de la ironía y la construcción de un personaje ficticio como lo es el sabio del camino corto y fácil (“yo2”) -caracterizado a través de un proceso de erotización, según dijimos-, exponer lo que, precisamente, no es un maestro de retórica. Vimos aquí el recurso a la polifonía, por cuanto Luciano está evidenciando un fenómeno que está teniendo lugar en su época. Hay, efectivamente, maestros de retórica, pero Luciano no abona esta idea de un *rhétor* vacía y al que le importa no ser sino parecer. Se trata de un maestro de retórica, pero no como Luciano lo concibe.

Por otro lado, en este desarrollo discursivo, se produce entre el “yo” y el “tú” una “negociación de la identidad” (Amossy), según la cual ambos sujetos definen sus lugares: uno es el que aconseja y el otro es el aconsejado. Y, es a través de la “simpatía” (*sýn + páthos*), esto es, el “sentir con el otro”, que se lleva adelante una estrategia del *êthos* que es altamente efectiva. En este sentido, no es azaroso que Luciano use una escena de maestro-discípulo, por cuanto se trata de otra marca que da cuenta de su propia labor como sofista. En efecto, su ironía no le impide señalar que él ejerce la educación, en contraposición con estos maestros de los que se burla que practican la charlatanería.

Lejos de autoalabarse (Maingueneau, 2002), y a través de la ironía, el “yo” se degrada al compararse con el sabio (“yo2”) del camino corto y fácil. Sin embargo, con la inclusión del término $\pi\rho\alpha\nu\eta$ el “yo” invalida todo lo dicho por el “yo2”. Con esta caracterización del camino corto y fácil como “cuesta abajo” se deduce que el “yo2” no es un intelectual y que, en cambio, el “yo” sí lo es, desde el punto de vista de Luciano. Efectivamente, es con este “yo” con el que se identifica Luciano. De esta manera el “yo” se construye a sí mismo como intelectual e intenta lograr una imagen positiva de sí mismo, esto es, erigirse en la figura del intelectual por excelencia. Y, según vimos, esta autoconstrucción

como intelectual no la hace Luciano de manera directa, sino mediante la disputa de voces, de la polifonía, y en esa representación se reflejan las prácticas de la retórica de su tiempo. En este sentido, por muy irónico y ambiguo que Luciano se nos presente, no es ajeno a las discusiones de su tiempo.

Bibliografía

Bibliografía técnica

Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 4 vols. Paris: Klincksieck.

Liddell, H. G. & Scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.

Traducciones y ediciones

Bompaire, J. (Ed.) (2003-2008). *Lucien Œuvres*. Paris: Les Belles Lettres.

Espinosa Alarcón, A. (Trad.) (1981). *Luciano. Obras I*. Madrid: Gredos.

Jacobitz, K. (Ed.) (1836-41). *Luciani Samosatensis Opera*, 4 Bde. Leipzig: Köhler.

MacLeod, M. D. (Ed.) (1972-1987). *Luciani Opera*, 4 vols. Oxford: Clarendon.

Morris Harmon, A., Kilburn, K. & MacLeod, M. D. (Eds.) (1913-1967). *Lucian in eight volumes*. London: Heinemann.

Navarro González, J. L. (Trad.) (1988). *Luciano. Obras II*. Madrid: Gredos.

Navarro González, J. L. (Trad.) (1992). *Luciano. Obras IV*. Madrid: Gredos.

Zaragoza Botella, J. (Trad.) (1990). *Luciano. Obras III*. Madrid: Gredos.

Acerca de Luciano de Samosata y su obra

Baldwin, B. (1961). Lucian as Social Satirist. *CQ*, 11 (2), 199-208.

Schmitz, T. (2004). Alciphron letters as a sophistic text. En B. E. Borg (Ed.), *Paideia: The World of the Second Sophistic* (pp. 87-104). Berlin: Walter de Gruyter.

Acerca de la Segunda Sofística

- Anderson, G. (1993). *The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*. London and New York: Routledge.
- Berardi, F. (2018). *La retorica degli esercizi preparatori. Glossario ragionato dei Progymnasmata*. Hildesheim, New York: Georg Olms.
- Borg, B. E. (ed.) (2004). *Paideia: The World of the Second Sophistic*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Bowersock, G. W. (1969). *Greek sophists in the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press.
- Bowie, E. L. (1970). The Greeks and Their Past in the Second Sophistic. *Past and Present*, 46 (1), 3-41.
- Eshleman, K. (2012). *The Social World of Intellectuals in the Roman Empire*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Gleason, M. W. (1995). *Making Men: Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*. Princeton: Princeton University Press.
- Goldhill, S. (2001). *Being Greek Under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*. Cambridge: University Press.
- Hahn, J. (1989). *Der Philosoph und die Gesellschaft: Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Horrocks, G. (1997). *Greek: A History of the Language and its Speakers*. New York: John Wiley & Sons.
- Kennedy, G. (2003). *Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Kim, L. (2010). The Literary Heritage as Language. Atticism and the Second Sophistic. En E. J. Bakker, *A Companion to the Ancient Greek Language* (pp. 468-482). Chichester/Malden, MA: Blackwell.
- König, J. (2009). *Greek Literature in the Roman Empire*. London-New York: Bloomsbury.

- O'Sullivan, N. (2015). Rhetorical vs linguistic Atticism. *Rhetorica*, XXXIII (2), 134-146.
- Richter, D. y Johnson, W. (2017). *The Oxford handbook of the Second Sophistic*. Oxford: University Press.
- Robert, F. (2011). L'éloquence grecque à l' époque de la Seconde Sophistique. En P. Voisin, *L'art du discours dans l'antiquité: de l'orateur au poète* (pp. 89-102). Paris: Editions L'Harmattan.
- Sapere, A. (2016). *Vidas griegas de Plutarco: la inclusión de versiones como técnica narrativa y descriptiva* (Tesis doctoral), Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- Schmidt, T. S. & P. Fleury (2011). *Perceptions of the Second Sophistic and Its Times*. Toronto: University of Toronto Press.
- Schmitz, T. (1997). *Bildung und Macht, Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit*. München: Beck.
- Schmitz, T. (2011). The Second Sophistic. En M. Peachin, *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World* (pp. 304-316). Oxford: Oxford University Press.
- Swain, S. (1996). *Hellenism and Empire. Language, Classicism, and Power in the Greek World, AD (50-250)*. Oxford: Clarendon Press.
- Webb, R. (2006). Fiction, mimesis and the performance of the Greek past in the Second Sophistic. En D. Konstan y S. Saïd (Eds.), *Greek on Greekness: Viewing the Greek Past under the Roman Empire* (pp. 27- 46). Cambridge: Cambridge.
- Wilamowitz-Möllendorff. (1900). Asianismus und Atticismus. *Hermes*, 35(1), 1-52.
- Whitmarsh, T. (2005). *The Second Sophistic*. Cambridge: University Press.
- Acerca de retórica, teoría literaria y lingüística**
- Amossy, R. (1999). *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos*. Genève: Delachaux et Nestlé.

- Amossy, R. (1999). La noción de *êthos*: de la Retórica al Análisis del Discurso. En R. Amossy (Dir.), *Images de soi dans le discours* (pp. 15-28). Genève: Delachaux et Nestlé.
- Amossy, R. (2000). *L'argumentation dans le discours*. Paris: Nathan.
- Amossy, R. (2001). Ethos at the Crossroads of Disciplines: Rhetoric, Pragmatics, Sociology. *Poetics today*, 22.1, 1-23.
- Amossy, R. (2002). How to Do Things with Doxa: Toward an Analysis of Argumentation in Discourse. *Poetics Today*, 23.3, 465-487.
- Amossy, R. (2008). Dimension rationnelle et dimension affective de l'*ethos*. En M. Rinn (Dir.), *Émotions et discours* (pp. 113-125). Rennes: PUR.
- Amossy, R. (2009). La double nature de l'image d'auteur. *Argumentation et Analyse du Discours*, 3, 2-13.
- Amossy, R. (2010). *La présentation de soi*. Paris: PUF.
- Anderson, G. (1993). *The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*. London and New York: Routledge.
- Filinich, M. I. (1998). *Enunciación*. Buenos Aires: Eudeba.
- Maingueneau, D. (1999). Ethos, scénographie, incorporation. En R. Amossy (Dir.) *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos* (pp. 35-48). Paris: Delachaux et Nestlé.
- Maingueneau, D. (2002). Problèmes d'ethos. *Pratiques*, 113/114, 55-67.
- Maingueneau, D. (2003). ¿'Situación de enunciación' o 'situación de comunicación'? *Discurso.org*, 2 (Nº 5), 45-58.
- Maingueneau, D. (2009). *Análisis de textos de comunicación*. Buenos Aires: Nueva Visión.