



## *Reflexiones sobre el origen y desarrollo de la antigua retórica griega (1ª parte)*

Antonio López Eire  
Universidad de Salamanca

### *1. Planteamiento de la cuestión*

Mientras no se demuestre lo contrario<sup>1</sup>, el lenguaje es pragmático, porque sirve para hacer algo; y es dialógico<sup>2</sup> porque está sometido a los parámetros del «yo» y del «tú», de tal modo que el lenguaje no brota por generación espontánea y no existe por ende un discurso lingüístico que no vaya dirigido de un «yo» que habla a un «tú» que escucha y que está a punto de convertirse también él en «yo» para ser interlocutor.

De manera que, en último y definitivo término el lenguaje es político-social, porque, siendo, como es, pragmático, dialógico e interactivo, incapaz de surgir sin un «yo» que habla a un «tú» que escucha, su objeto principal es comunicar y por consiguiente influir en los conciudadanos de una comunidad.

Y es, por tanto, retórico, por dos razones principales: porque el hablante habla para hacer realidad una intención a base de la persuasión (nadie habla por hablar), y porque ese proceso no lo realiza directamente sino argumentando a través de símbolos que reflejan muy parcial e imperfectamente la realidad.

De manera que, bajo el cielo protector del lenguaje humano (el lenguaje propiamente dicho es sólo humano –que me perdonen K. von Frisch y sus comunicativas «danzas» de las abejas<sup>3</sup>–), todas las lenguas, las de los ricos y las de los pobres, las de los blancos y las de los aceitunados, las de los hombres y las de las mujeres, las de los globalizadores y las de los globalizados, son pragmáticas, político-sociales y retóricas.

Las lenguas se emplean para hacer cosas, hablar es hacer<sup>4</sup>, y se «hace» lingüísticamente tratando de influir en los conciudadanos de una comunidad político-social («yo os declaro marido y mujer», «perdonados te son tus pecados», «queda inaugurado el curso académico 2002-2003») y eso se «hace» no directa y realmente (duele más una bofetada real y verdadera

---

<sup>1</sup> Queremos dejar constancia de nuestro agradecimiento a la DGYCIT por su ayuda económica (Proyecto BFF 2000-1304).

<sup>2</sup> M. Bajtín (V. N. Voloshinov), 1929. 1968. 1968 (b). 1979. 1986. 1989.

<sup>3</sup> K. von Frisch, 1967.

<sup>4</sup> J. Austin, 1962. 1970; 1975. 1971. 1982.

que la palabra «bofetada» y es siempre más pesada e insoportable la primera clase del nuevo curso académico que la inauguración del rector, aunque ésta tampoco le va a la zaga), sino retóricamente, es decir usando siempre símbolos, procediendo analógicamente y derrochando metáforas y metonimias («te estás ganando una *torta*», «¡marchando dos *cabezas* de ajo para la señora!»).

Ahora bien, la actividad lingüística del habla ofrece a la consideración pragmática que de ella hacemos dos perspectivas: la retórica o actividad lingüística político-social, que es la primordial, la “interactiva”, aquella por la que tratamos de influir en los demás, en nuestros conciudadanos, y la dialéctica, o sea, la actividad lingüística “esquizofrénica”, la consistente en escindirse uno mismo en dos personas y hablarse uno a sí mismo, o sea, pensar, una actividad del lenguaje que a veces resulta peligrosa, sobre todo si se realiza en voz alta.

El hombre, según Aristóteles, es un animal político-social, y –añade–, como la Naturaleza no hace nada en vano<sup>5</sup>, dotó al hombre de lenguaje racional o «lógos», y así, mientras que los demás animales, que todo lo más pueden llegar a ser gregarios pero nunca jamás político-sociales, son capaces de expresar sentimientos de placer o dolor, el hombre puede hacer algo más: el hombre puede hacer ver a sus semejantes lo conveniente y lo inconveniente, lo beneficioso y lo perjudicial o nocivo, lo justo y lo injusto<sup>6</sup>.

Luego el hombre es un animal político-social que emplea lenguaje por naturaleza. Si la naturaleza de algo es su propio fin y ello es lo mejor para ese ser (así piensa el filósofo, tan platónico y tan teleológico él), el hombre sólo alcanza la plenitud de su naturaleza cuando es «autárquico»<sup>7</sup>, es decir, cuando se basta a sí mismo. Y eso sólo lo logra el hombre como animal político-social. Luego el hombre, para Aristóteles, lo es. Y lo que es más: el hombre es un animal político-social que no podría ser tal sin el lenguaje.

En efecto, dentro de la doctrina teleológica del Estagirita (Aristóteles había nacido en Estagira), según la cual las formas de los seres se confunden con sus causas finales en una perfecta adaptación evolutiva de aquellos hacia la perfección, el lenguaje y la sociabilidad-politicidad del hombre son como las dos inseparables caras de una misma moneda.

Según la concepción teleológica del Estagirita, autor de ese libro aún fundamental que es la *Política*, con esa facultad del lenguaje volcada hacia fuera y hacia dentro, es decir, hablando y pensando, el hombre alcanza el fin para el que la Naturaleza, que no hace nada en vano<sup>8</sup>, lo ha destinado, y que no es otro sino el de ser un animal político-social, un animal racional capaz de hacer ver a sus semejantes y reflexionar él mismo sobre lo conveniente, lo beneficioso y lo nocivo, lo justo y lo injusto<sup>9</sup>.

Es decir, el hombre con el lenguaje hablado y pensado que lo convierten en animal político-social, se introduce él sólo de lleno en la esfera de acción en la que rige el discurso de la justicia y el derecho. Con esta doble acción de hablar y pensar, de reflexionar y comunicar sus reflexiones, que no son sino lenguaje racional o *lógos*, el hombre se aparta definitivamente de los demás animales y establece absolutamente el carácter diferencial de su especie.

<sup>5</sup> Aristóteles, *Política* 1253a.

<sup>6</sup> Aristóteles, *Política* 1253a.

<sup>7</sup> Convendría distinguir entre «autárquico», “que se basta a si mismo”, de «autárquico», “que se manda a sí mismo”.

<sup>8</sup> Aristóteles, desde su “teleología” o “finalismo”, doctrina por lo que toda cosa tiende a un fin claro en la marcha del universo, emplea con inusitada frecuencia esta frase de «la naturaleza no hace nada en vano».

<sup>9</sup> Aristóteles, *Política* 1253a.

Y así, con lenguaje, con *lógos*, que es a la vez lenguaje y pensamiento, discurso y razón, *oratio* y *ratio*, el hombre, que podría ser más terrible que las más tremendas fieras, se convierte en un admirable y exquisito animal<sup>10</sup>.

El hombre –dice nuestro filósofo en el interesante libro que comentamos– puede ser o una fiera o un dios. Será una fiera si rompe la ley y la justicia; un dios, en cambio, si las piensa y las ejerce mediante el lenguaje, que es lenguaje-razón, *lógos*, pues la justicia y la ley son las reglas y los veredictos por los que se rige una comunidad político-social, una ciudad<sup>11</sup>. La justicia y la ley son retazos de lenguaje que se piensan, se exponen y se ejercen, se cumplen y se hacen cumplir.

Para no ser un animal salvaje y brutal, como lo era el cíclope Polifemo, que carecía de clan familiar, de leyes y de hogar<sup>12</sup>, para no ser como un peón aislado y sin emparejar o compartir yugo en el juego de las damas, el hombre necesita operar con el lenguaje pensando y comunicándose con sus semejantes y conciudadanos<sup>13</sup>.

El lenguaje, pues, visto pragmáticamente, es comunicación y pensamiento con el que se hacen cosas en el ámbito de lo político-social.

Desde el punto de vista de los efectos del lenguaje, es absolutamente claro que hablar es “hacer algo” (así lo entienden filósofos de la escuela de Oxford como J. Austin) y que hablarse uno a sí mismo no es otra cosa que reflexionar (así lo concibe un extraordinario filósofo como Ludwig Wittgenstein)<sup>14</sup> para luego actuar con el lenguaje reflexionado y que, cuando se habla, la lengua argumenta, es decir, genera frases que conllevan en sí mismas directrices y constricciones argumentativas (así lo entienden J. C. Anscombe, O. Ducrot y M. Carel)<sup>15</sup>.

Cuando yo le digo a mi hijo «¡vamos hombre, al agua, que está muy fresquita y con este calorazo...!», estoy tratando de influir en él para que se bañe (función retórica), estoy pensando en el frescor del agua (en lo que no podría pensar si no existiesen en español las palabras «frescor» y «agua» (función lógica) y al mismo tiempo estoy sacando jugo de un *topos* argumentativo que relaciona estrechamente la sensación de frescor con el agüita deliciosa en el verano canicular, cuando la estrella de Sirio aparece en el cielo al mismo tiempo que el sol (función dialéctica).

La argumentación que empleo para que mi hijo se eche al agua, la podría yo emplear conmigo mismo hablándome en lo más recóndito de mi privada y particular conciencia. Sería un empleo “esquizofrénico” del lenguaje, con el que yo me escindiría en dos sujetos, el hablante y el oyente, pero sería un empleo del lenguaje con todas las de la ley.

La mitad de mi mortal persona le diría a la otra mitad, también mortal, como si fuese un interlocutor más: «¡mira qué fresquita está el agua, ahora, precisamente en esta estación del año en la que hace tanto calor!».

<sup>10</sup> Aristóteles, *Política* 1253a.

<sup>11</sup> Aristóteles, *Política* 1253a.

<sup>12</sup> Homero, *Odisea* IX, 63.

<sup>13</sup> Aristóteles, *Política* 1253a.

<sup>14</sup> Como dice el propio Ludwig Wittgenstein en la máxima VII de su *Tractatus*, «sobre aquello de lo que no se puede hablar, no hay más remedio que permanecer callado», *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*.

<sup>15</sup> J. C. Anscombe-O. Ducrot, 1976. 1981. 1983. 1986. O. Ducrot, 1973 (a). 1973 (b). 1980. 1982. 1984. 1986. 1987. 1988. 1989. 1992. O. Ducrot-M. Carel, 1998.

Luego metafísica o teológicamente yo no sé nada del lenguaje, pero pragmáticamente sé que el lenguaje es operativo, activo, dinámico pragmático, en el sentido de que sirve para hacer algo (puede hacer hasta reír y hasta enseñar), dialógico –esto lo vio muy bien M. Bajtín– porque toda frase, incluso la estúpida frase *John loves Mary*, es de un «yo» a un «tú», y, además, retórico, lógico y dialéctico.

Con el lenguaje hacemos operaciones de argumentación y de interacción, operaciones semánticas y pragmáticas, operaciones lógicas o dialécticas y operaciones pragmáticas.

Las palabras provistas de significado, como los nombres y los verbos, pueden describirse como haces de *tópoi*, de «lugares semánticos», que aparecen inmediatamente en la acción lingüística, en el habla, conjurados por el uso de tal palabra y no de tal otra.

Y así, de un enunciado se puede pasar a otro por la vía de la argumentación (y al hablar necesariamente argumentamos) siempre que entre el primer enunciado y el segundo exista un *topos* común que pueda servir de puente o nexo de unión.

Con el lenguaje, pues, nos pasamos la vida argumentando y ligando un enunciado con otro a base de conectarlos con *topoi* –plural de *topos*– («como ya hay *nieve* abundante, preparo mis *esquíes*»), lo que no podríamos hacer a falta de los necesarios *topoi* conectores (\*«como ya hay *nieve* abundante, me dedico a *comer rábanos*»). Con la *nieve* y los *esquíes* podemos argumentar, ya que los *esquíes* sirven para patinar sobre la *nieve*, mientras que la *nieve* no se relaciona necesariamente con la comida de rábanos.

Por aquí estamos en la semántica, entre haces de *topoi*, que eso, ni más ni menos, son los significados de las palabras, haces de *topoi* que a veces se entrecruzan y a veces no, lo que nos permite argumentar o no.

Si no existieran esos haces de *topoi*, yo no podría argumentar. No podría decir, por ejemplo: «Fulanito tiene una mujer tan *generosa* y *condescendiente* que hasta él mismo lo va proclamando con un *cartel luminoso* entre los *cuernos*».

La generosidad y la condescendencia de su mujer, los carteles luminosos anunciadores y los cuernos que exhibe Fulanito tienen *topoi* en común o comparten haces de *topoi*.

Es decir: No es que yo primeramente piense una nebulosa inefable o una melodía indefinida o en bruto y que luego la concretice, la refine y le adapte palabras.

No es eso lo que yo hago al pensar, sino que pienso ya de entrada con palabras y en estas palabras me encuentro con *topoi* que las hacen conectables y por tanto argumentables, hasta el punto de que la conclusión a la que quiero llegar («Fulanito porta un cartel entre los cuernos») orienta semánticamente el argumento («Su mujer es tan generosa y condescendiente») y, al revés, el argumento («Su mujer es tan generosa y condescendiente») determina la conclusión («Fulanito porta un cartel entre los cuernos»).

A esto debo añadir que la argumentación precedente o me la pienso y me la callo (que es lo que se debe hacer) o se la comento a alguien con alguna concreta intención de hacer algo, o de hacer daño a Fulanito con la maledicencia o con el caritativo y filantrópico propósito de dar pistas provechosas a mi interlocutor para que se divierta con la mujer de Fulanito cuando se aburra.

Yo no conozco la esencia del lenguaje, pero sí que palpo su función dialéctica y su función retórica.

Con la frase de “la *nieve* y los *rábanos*”, no puedo argumentar porque no hay *topos* que medie entre la una y los otros. En cambio, sí lo hay en la frase de “la *nieve* y los *esquíes*”, y con ella puedo no sólo argumentar sino también influir en los demás, de tal forma que a mi hijo puedo lanzarle ya no la frase profesoral que me sirve en las clases para ejemplificar:

«como ya hay nieve abundante, preparo mis esquís», sino esta otra mucho más real, primigenia, primaria, pragmática: «como ya hay nieve abundante, *prepara* mis (tus) esquís». El lenguaje argumenta, hace cosas y mueve a la acción.

No sé lo que el lenguaje es –insisto– pero funcional o pragmáticamente es puritita retórica y argumentación.

Pues bien, la Historia de la Retórica, que debe comenzar con la presentación de la retórica griega, porque los griegos la inventaron, debe explicar con sencillez cómo los griegos se dieron cuenta por vez primera de lo que nosotros acabamos de comprobar, de que en el lenguaje en acción, que es lo que interesa a la retórica como objeto único, hay a la vez acción socio-política (interacción) y argumentación, ambas funciones destinadas a la persuasión o la captación de los oyentes.

Seguidamente, el autor del deseado libro debería explicar qué ocurrió en el mundo greco-latino para que la retórica de sus orígenes, volcada al principio en la persuasión y la argumentación con fines político-sociales inmediatos, se aplicara luego con ahínco a la lógica y a la literatura, a las técnicas de los discursos reales o ficticios, orales o escritos, o a las de los discursos literarios en prosa o verso y a la educación en general.

Pues todos sabemos que eso fue lo que pasó: que, al finalizar la época clásica, la Retórica, con mayor o menor fortuna, abarcó un campo enorme del saber humano aspirando a ser el corazón de los estudios humanísticos.

La retórica se adueñó de la literatura, de la prosa y el verso, se hizo crítica del texto, mezcló los géneros oratorios, atendió con igual dedicación al discurso oral que al escrito (se dedicó, por ejemplo, a la epistolografía) y se volvió materia complicada, repleta de definiciones, divisiones, subdivisiones y, en general, de un sinnúmero de pedanterías, resabios y bachillerías. Todo huele a mortecina y a veces estéril y árida disciplina escolar en la retórica postaristotélica.

Por esa causa la “Retórica recibida por la tradición (*recepta*)”<sup>16</sup> transmite un caudal enorme de utilísima sabiduría pero también de agobiante taxonomía de muy distintas procedencias, pues la retórica nos enseña las estrategias lógicas del discurso judicial, político o epidíctico, pero también nos enseña a reflexionar sobre la lengua del texto, a reconocer y manejar las figuras del estilo, a clasificar las figuras y los estilos y las diferentes clases de cuestiones planteadas, a educar a los discípulos, y a filosofar y a hacer crítica literaria<sup>17</sup>.

Para cerciorarse de esa amplitud de la enseñanza retórica no hay más que hojear la *Institutio oratoria* de Quintiliano de Calahorra<sup>18</sup>.

Nosotros ahora vamos a intentar abordar someramente las dos cuestiones que se plantean a quien intente hacer una Historia de la Retórica, o sea, mostrar, en primer lugar, por qué fue en la antigua Grecia donde surgió la retórica como arte del lenguaje, del *lógos* en su doble vertiente político-social y dialéctica, y, seguidamente, trataremos de explicar por qué se transformó más tarde en una disciplina básicamente escolar y curricular.

Entre la que podríamos llamar “retórica política”, la de la época clásica, y la que pudiéramos considerar “retórica escolar”, la de la época helenística y romana, se alza señora e irre-

<sup>16</sup> Una excelente exposición moderna de la *Rhetorica recepta* en T. Albaladejo Mayordomo, 1989.

<sup>17</sup> A. García Berrio, 1979. 1983. 1984. 1989. A. García Berrio-T. Albaladejo, 1983.

<sup>18</sup> A. Ortega Carmona (ed.), 1997-2002.

petible la figura de Aristóteles, cuya *Retórica* es un jalón que marca en la historia de este arte un antes y un después.

Para empezar, pues, volvamos al punto de partida de este trabajo: con el lenguaje se argumenta y se actúa políticamente y la retórica es el arte que, cuando los usuarios del lenguaje se dan cuenta de ello, estudia el comportamiento del lenguaje argumentativo y persuasivo y dicta útiles normas al respecto.

Pero ¿por qué fue precisamente en la antigua Grecia donde unos sabios usuarios del lenguaje percibieron y tomaron plena conciencia del comportamiento del lenguaje y de las ventajas resultantes de su estudio y en consecuencia surgió el arte retórico?

He aquí, a nuestro juicio, la respuesta: Porque entre los antiguos griegos se dieron conjuntamente tres factores importantes para que los usuarios del lenguaje se percataran de su potencial retórico-argumentativo y a raíz de tan importante descubrimiento surgiera la retórica. Estos tres factores fueron: la oralidad, la democracia y la filosofía.

El factor de la oralidad, instalado en la literatura griega más antigua, generó automáticamente estrategias y reglas prerretóricas encomendadas a la memoria y transmitidas por medio de la enseñanza oral, que luego, a partir del siglo V a. J. C., serán objeto de estudio por parte de los rétores siracusanos y los rétores y sofistas atenienses, es decir, por maestros de retórica y de filosofía, que o compusieron, sobre todo en Atenas, tratados teórico-prácticos del arte de la elocuencia o reflexionaron sobre el poder y las capacidades del lenguaje.

Estos rétores y sofistas se dedicaron a estudiar las potencialidades del discurso retórico porque era muy rentable hacerlo en un régimen político democrático y en una sociedad de cultura predominantemente oral, en suma, en una estructura político-social en la que hablar bien proporcionaba indefectiblemente poder.

En Siracusa, la retórica (la primera retórica griega) sirvió a los terratenientes que, instaurada la democracia (467a. J. C.), recuperaron sus tierras gracias a bien pensados discursos pronunciados ante tribunales integrados por jueces-jurados populares. En la antigua Grecia no existían jueces de carrera. Juzgaban los ciudadanos, que, como no intervenían absolutamente para nada en el proceso, eran, por tanto, a la vez jueces y jurados.

En la Atenas de mediados del siglo V a. J. C., rétores y sofistas se dedicaban a filosofar sobre el arte retórico por dos razones principales que tal vez son complementarias: por un lado, la democracia radical instalada en Atenas a raíz de la “Reforma de Efialtes” (462 a. J. C.), que, al traspasar al pueblo importantes poderes judiciales de repercusión política que hasta entonces estaban en manos del aristocrático tribunal del Areópago, brindaba al ciudadano la oportunidad de triunfar en la carrera política esmerando sus dotes oratorias, lo que hizo surgir una fuerte demanda de la enseñanza de la elocuencia. Y, por otro, el “relativismo filosófico”, que, como réplica al dogmatismo parmenídeo y eleático, practicaron los sofistas instalados en la Atenas de Pericles a guisa de filosofía pragmática, democrática y político-social. He aquí, pues, ya juntos los factores de democracia y filosofía.

La democracia jugó, efectivamente, un papel decisivo en el desarrollo de la retórica, tanto en Siracusa, donde nació este arte tras el derrocamiento de la tiranía y el establecimiento subsiguiente de la democracia, como más tarde en la democrática Atenas del siglo V a. J. C., donde la “Reforma de Efialtes” asentó la democracia radical.

Junto a la libertad en general (*eleuthería*), la igualdad de derecho al uso de la palabra (*isegoría*) y la libertad de expresión (*parresía*) determinaron lógicamente un significativo aumento del número de las intervenciones orales y públicas de los ciudadanos de la Atenas del siglo V a. J. C. en las asambleas, y una especial y aun excesiva afición, por parte de los asisten-

tes a ellas, a escuchar discursos, a la que en tono irónico y reprensorio se refiere el estadista Cleón cuando, con ocasión del debate sobre la suerte de los mitileneos (427 a. J. C.), reprocha a sus conciudadanos «estar acostumbrados a ser espectadores de los discursos y oidores de las empresas»<sup>19</sup>.

Por otra parte, la democracia instalada radicalmente en la jurisdicción a través de la institución de los jurados populares convirtió a los atenienses de los siglos V y IV a. J. C. en un pueblo de litigantes y leguleyos compulsivos que no podían pasarse sin sus pleitos, sin sostener litigios, sin defenderse de las falsas incriminaciones de esos acusadores a sueldo (una verdadera plaga social) que eran los «sicofantas» y sin actuar como jueces-jurados dictando sentencias. Y todo este cúmulo de circunstancias, naturalmente, fomentaba el empleo de la oratoria y recomendaba el aprendizaje de la retórica.

En *Las Avispas* de Aristófanes, el protagonista, el viejo Filocleón, padece la enfermedad de la *dikastomanía* o «delirio por intervenir como juez-jurado», a cambio de un sueldo estatal de tres óbolos fijado por el demagogo Cleón, formando parte de las nutridísimas comisiones de *dikastai* o jurados-jueces (de 201, 501, o, a veces, 1001 miembros) de los constantes procesos judiciales celebrados en Atenas. «Con mucho gusto me comería un procesito bien estofado al plato», dice Filocleón<sup>20</sup>.

Y en *Las Aves*, dos atenienses, Pistetero y Evélpides, abandonan su patria decepcionados y desesperados a causa de la excesiva afición a los procesos judiciales de la que hacían incesantemente gala sus conciudadanos, ya que –dicen– «las cigarras se pasan uno o dos meses cantando sobre las ramillas de los árboles, mientras que los atenienses se pasan toda la vida cantando sobre...los procesos judiciales»<sup>21</sup>.

Esos cantos de cigarra de los atenienses eran los muy solicitados retóricos discursos judiciales que componían, a cambio del pago de unos honorarios, los *logógrafos* o «redactores de discursos» y enseñaban a componer los *rétores* o «maestros de retórica».

Algunos de estos *rétores* o «maestros de retórica» eran también filósofos, unos especiales filósofos que practicaban una filosofía democrática, la Sofística, que relativizó el dogmático discurso filosófico a la sazón vigente. Fue una especial filosofía que puso, efectivamente, en tela de juicio la capacidad del lenguaje para reproducir cabalmente la realidad, o, lo que es lo mismo, para alcanzar la verdad.

Los tres factores que explican, pues, el nacimiento y desarrollo de la retórica en Grecia, primero en Siracusa (Sicilia), en el segundo cuarto del siglo V a. J. C., y luego, a mediados del siglo V a. J. C. en Atenas (a partir del 462 a. J. C.), son la oralidad, la democracia y la filosofía.

## 2. Retórica y oralidad

El lenguaje es primordialmente oral. El lenguaje “hace”, entre otras muchas cosas, la cultura y la civilización. No hay, en efecto, cultura ni civilización sin lenguaje, pero sí puede haberlas sin escritura, que no es más que una modalidad secundaria del lenguaje, el lenguaje

<sup>19</sup> Tucídides, III, 38, 4.

<sup>20</sup> Aristófanes, *Las Avispas* 511.

<sup>21</sup> Aristófanes, *Las Aves* 39-41.



escrito. Y, así las cosas, resulta que la cultura y la civilización griegas antiguas, como todas las culturas y civilizaciones en sus orígenes, fueron orales, o sea, basadas en la oralidad. La razón es fácil de entender: primero existe el lenguaje oral, capaz ya de crear civilización y cultura. Posteriormente surge la escritura, un mero reflejo del primordial lenguaje oral.

El mito griego refleja la oralidad de su primitiva y primordial cultura carente de escritura en el relato teogónico que hace de las nueve Musas las hijas de Zeus, el padre de los dioses y los hombres, y *Mnémosune*, una titánide cuyo nombre significa «Memoria», pues es justamente la memoria o la recordación, la actividad que, con anterioridad a la escritura, en el período de la cultura oral, desempeña la importante función de tutora, aprovisionadora y dispensera del lenguaje<sup>22</sup>.

Sabemos que, originarios de la antigua cultura oral griega, existían en algunas ciudades ya en tiempos históricos unos magistrados llamados *mnémones* («recordadores») cuya función originaria era, en una sociedad que no conocía la escritura y no contaba con archivos en los que se consignaran los sucesos más relevantes de la vida política del pasado ni con registros de la propiedad, la importantísima de recordar los hechos y los datos de interés para la comunidad<sup>23</sup>.

Lo que luego se fijará por escrito, cuando aún imperaba la oralidad se grababa en la memoria. Y, lo que es aún más importante, cuando ya se hacía pública y aun privadamente uso profuso de las letras, la oralidad y el continuo ejercicio de la memoria que con ella llevaba necesariamente aparejado se consideraban en todo punto preferibles a las cómodas aplicaciones comunicativas de la escritura, que producían el efecto de falsedad, artificio, insinceridad y disimulo.

Todavía en pleno siglo IV a. J. C., un discípulo de Gorgias llamado Alcídama de Elea defendía la oralidad y la improvisación de los discursos, proclamando sus infinitas ventajas, frente a los partidarios del discurso escrito, en su panfleto titulado *Sobre los que componen discursos escritos o sea sobre los sofistas*<sup>24</sup>.

Y nos informa Platón en el *Fedro*<sup>25</sup> de que los prohombres y las más relevantes personalidades de las ciudades griegas no se atrevían a publicar discursos por escrito para evitar que se les tuviera por sofistas. Hasta tal punto estaban arraigados el gusto por la oralidad y la desconfianza de la escritura.

Y asimismo el «Divino Filósofo» refiere en el mencionado diálogo<sup>26</sup> uno de los mitos más hermosos e ilustrativos sobre el tema del contraste entre la oralidad y la escritura y la superioridad de la primera sobre la segunda, el mito del Teut, y Tamus, dios y rey egipcios respectivamente.

Teut había inventado las letras, la escritura, y se fue alborozado a enseñar a Tamus su nuevo invento, que haría de los egipcios hombres más sabios y memoriosos. Pero a Tamus le pareció que el invento en cuestión era negativo y perjudicial para sus súbditos por dos razones, porque iba a restarles memoria a fuerza de confiarlo todo a la escritura y no ejercitar esa capacidad tan útil y beneficiosa de la mente, y que además iba a ser causa de que recordaran

<sup>22</sup> Hesíodo, *Teogonía* 54.

<sup>23</sup> Aristóteles, *Política* 1321b.

<sup>24</sup> B XXII, 15 Radermacher.

<sup>25</sup> Platón, *Fedro* 257D5.

<sup>26</sup> Platón, *Fedro* 274C3.



los hechos no desde dentro de ellos mismos sino a través de doctrina fijada externamente, con lo que serían eruditos en lugar de inteligentes, aparentes sabios en vez de sabios de verdad.

Y no le faltaba razón al «Divino Filósofo», pues el texto escrito es siempre más frío y despersonalizado que el hablado y está siempre sordo a nuestros requerimientos o es con frecuencia tan arcano, tan lejano e inexpresivo que necesitamos de toda una hermenéutica para recuperar su sentido, lo que no ocurre con el discurso oral.

Hoy en día, época en la que está sólida y productivamente instalado el reino de la «oralidad secundaria» propia de la sociedad de comunicación de masas de nuestro tiempo, conocemos muy bien las diferencias, los pros y los contras de la oralidad y de la escritura<sup>27</sup> y por eso sabemos por experiencia que para apreciar las virtualidades retóricas, persuasivas del lenguaje, la cultura oral es con mucho más apropiada que la que conoce y hace abundante uso de la escritura. Los asesores de los políticos y los publicistas saben mucho de todo esto.

La oralidad es un requisito fundamental para el nacimiento de la retórica. Como el discurso oral es de tempo o ritmo más rápido y es más inmediato y resuelto y está más ceñido al contexto y es más exigente de memorización que el discurso escrito, en él contemplan sus usuarios las hechuras y los efectos del lenguaje persuasivo con mucha precisión y detalle.

La oralidad permite mejor que la escritura percibir los utensilios, los pertrechos y los registros retóricos del lenguaje y por ende practicar una natural y espontánea elocuencia que es como una retórica práctica *avant la lettre*.

De esa prerretórica quedan abundantes huellas en la literatura griega, que en un principio fue asimismo oral. Homero, por ejemplo, dice del etolio Toante que era campeón de las justas de elocuencia que se solían celebrar entre los jóvenes<sup>28</sup>, y hace decir a Fénix, el ayo de Aquiles, que el padre de éste, Peleo, se lo había encomendado aún muy niño para que le enseñara a ser “orador de discursos y realizador de hazañas”<sup>29</sup>.

Por otra parte, en la sociedad de cultura oral se acarician y miman las palabras. En la etapa de la oralidad se palpan las palabras, que se recolectan de un pastizal, el «pastizal de las palabras»<sup>30</sup>, y se almacenan y acopian más o menos ordenadamente en la despensa de la memoria para dispararlas luego de muchas y muy variadas formas y maneras.

En la etapa de la oralidad se perciben los espléndidos poderes de índole estética, psicológica y argumentativa que posee la palabra, unos poderes que resultan especialmente eficaces cuando actúan al unísono.

Entre los héroes homéricos figura un experto y consumado orador, el viejo Néstor, que, sin haber aprendido retórica, posee, no obstante, una dulce voz, pues de su lengua «más dulce que la miel la voz fluía»<sup>31</sup> y además interviene frecuentemente con conciliador talante para mejorar situaciones y aliviar tensiones surgidas en el campamento aqueo, valiéndose de argumentos de autoridad y sacando a colación ejemplos extraídos de la dilatada experiencia de su larga vida.

<sup>27</sup> E. Havelock, 1967. 1982. 1983. W. Ong, Jr., S. J. 1967. 1971. 1977. 1978. 1982.

<sup>28</sup> Homero, *Iliada* XV, 281 ss.

<sup>29</sup> Homero, *Iliada* IX, 434 ss.

<sup>30</sup> Homero, *Iliada* XX, 249.

<sup>31</sup> Homero, *Iliada* I, 249.

En la cultura oral se perciben de inmediato los persuasivos y benéficos efectos de la meliflua palabra elocuente: Calíope, la más señalada de las Musas, infunde en la lengua de los reyes recién nacidos la elocuencia en forma de un «dulce rocío» instilado sobre ella, y ellos, ya pertrechados de este don que les hace pronunciar melifluas palabras, dirimen pleitos con justos y no torcidos veredictos, ponen fin a las rencillas, extinguen querellas y a los perjudicados les conceden el desquite aconsejándoles con blandas palabras. Por esa labor apaciguadora y justiciera que el rey lleva a cabo con su meliflua elocuencia, sus gentes lo invocan como a un dios<sup>32</sup>.

Como la poesía, es de suponer que la prerretórica o retórica espontánea *avant la lettre* se enseñara asimismo, como es propio de la enseñanza en las sociedades de la cultura oral, a base de ejercicios de memoria. Más tarde, al menos, la retórica todavía se enseñaba así.

En la Atenas, en el siglo V a. J. C., los rétores sofistas como Gorgias enseñaban haciendo aprender a sus discípulos discursos y pasajes de discursos a los que éstos con frecuencia se verían obligados a recurrir para recitarlos por entero, o, en el peor de los casos, les servirían de modelo.

Y añade Aristóteles<sup>33</sup>, que es quien nos proporciona esa información, que tal enseñanza era comparable a la de quien explicara a alguien cómo evitar hacerse daño en los pies al andar, no enseñándole el arte de fabricar zapatos, sino proporcionándole unos cuantos modelos de calzado.

De manera que tales profesores atendían al uso práctico, momentáneo e inmediato, pero no exponían un arte en condiciones, o sea, desarrollando por extenso un cuerpo doctrinal.

El arte de la retórica propiamente dicho no surgirá hasta que Aristóteles redacta –ya en un período en que predomina la escritura sobre la oralidad– su excepcional *Retórica*, el tratado fundamental del arte de la comunicación persuasiva y elocuente.

En realidad, el período en que la oralidad estuvo vigente en la antigua Grecia fue más largo de lo que solemos pensar<sup>34</sup>.

El aprendizaje de las estrategias retóricas a base de memoria es típico del período de la oralidad y, metodológicamente, no se diferenciaba gran cosa del practicado por los aedos, que memorizaban fórmulas épicas o “escenas típicas” de ese género poético para aplicarlas luego en su oportuno momento a la construcción de nuevos poemas.

Así pues, la oralidad fue indispensable para el nacimiento de la retórica en Grecia.

### 3. Retórica y democracia

Los primeros tratados de retórica, o sea, las primeras *Artes Retóricas* o *Artes de los Discursos* o simplemente *Artes (Tékhnai)*, como a la sazón se llamaban, existieron ya en el siglo V a. J. C.

Según una tradición conservada en numerosos autores antiguos, la retórica fue inventada en Siracusa, ciudad de Sicilia, en el segundo cuarto del siglo V a. J. C. En esta ciudad, al menos, se habría compuesto el primer tratado de retórica.

<sup>32</sup> Hesíodo, *Teogonía* 79 ss.

<sup>33</sup> Aristóteles, *Refutaciones sofisticas* 183b6.

<sup>34</sup> E. Havelock, 1967. 1982. 1983.

Fue el propio Aristóteles quien, en una obra que sólo conocemos indirectamente, titulada *Colección de Artes Retóricas*, en la que exponía compendios de las *Artes Retóricas* anteriores a la suya, se refería a la del siracusano Tisias como la primera de ellas.

Este Tisias y, además, Córax, tal vez su maestro, fueron según Cicerón en el *Bruto*<sup>35</sup> los inventores de la retórica en el sentido de haber sido los primeros en enseñar las técnicas de la elocuencia y componer (esto lo hizo sólo Tisias), en la Siracusa del segundo cuarto del siglo V a. J. C., el primer tratado titulado *Arte* sobre los discursos persuasivos, el primer tratado de lo que más adelante dará en llamarse *Retórica*.

Tisias definía la retórica como «artesana de la persuasión»<sup>36</sup>. Ambos, maestro y discípulo, se dedicaron a enseñar particularmente la técnica de la retórica judicial a los siracusanos, que, desacostumbrados al discurso público, necesitaron de ella en un determinado y crucial momento de sus vidas debido a las nuevas y recientes circunstancias socio-políticas a la sazón imperantes.

La necesidad de impartir tales enseñanzas y hasta de escribir un arte sobre las mejores técnicas del discursar surgió, efectivamente, en los maestros de retórica siracusanos Córax y Tisias, a raíz de las circunstancias socio-políticas recién impuestas en aquel momento en Siracusa.

A la caída de la tiranía se instauró en esta localidad, en el segundo cuarto del siglo V a. J. C., un gobierno democrático que puso en marcha un nuevo sistema de procedimiento judicial: el de jurados populares elegidos por sorteo ante los que todo litigio había de debatirse.

Ante ellos debían litigar en especial, por aquellas convulsas fechas del cambio político, los antiguos propietarios de tierras confiscadas por los tiranos que, ahora, tras la instauración del nuevo régimen, las quisieran recuperar.

La retórica, por consiguiente –tomemos buena nota–, es hija del estado democrático y de derecho y del instintivo y muy humano interés por la propiedad y sus satélites, o sea, el dinero, la riqueza, el capital y el poder.

Y, si seguimos la versión ciceroniana, la primera especie de retórica que nació para satisfacer estas aspiraciones fue la retórica judicial, la retórica del género de la oratoria judicial.

Lo cierto es que a la fuerza bruta sucedió la razonable convicción del discurso persuasivo. Esta nueva práctica político-social la trajo consigo y la difundió la democracia. Cuando manda el Pueblo Soberano, hay siempre más que hablar y discutir que bajo la tiranía del monarca o el poder de unos pocos.

Decía Gorgias que la retórica era el arte de someter y esclavizar a los conciudadanos no por la violencia, sino por su propia voluntad, cuando se dejaban persuadir<sup>37</sup>.

El estado democrático de derecho, aquel en el que hasta al lobo que exhibe las fauces manchadas de la sangre del cordero por él recién devorado se le ofrece posibilidad de defensa ante los tribunales<sup>38</sup>, es el que constituye el terreno ideal para el brote, auge y desarrollo cabal de la retórica.

Tras el cambio político, el nuevo estado siracusano concedió a los terratenientes desterrados y desposeídos por la tiranía la oportunidad de volver a la patria y recuperar sus pro-

<sup>35</sup> Cicerón, *Bruto* 46 ss.

<sup>36</sup> B II, 13 Radermacher.

<sup>37</sup> Platón, *Filebo* 58A8.

<sup>38</sup> Platón, *Fedro* 272C10.

iedades si demostraban que en efecto habían sido suyas antes de la injusta expropiación llevada a cabo por el tirano.

Los litigantes de aquellas especiales circunstancias socio-políticas y económicas debían manejar un argumento esencial en retórica, el «argumento de probabilidad», el *eikós*.

Este argumento parte de la base de que el ser humano suele obrar de una manera racional y predecible, por lo que, a falta de pruebas o incluso por encima de pruebas dudosas o discutibles indicios, la reconstrucción de un hecho del pasado no puede hacerse sino a través de lo que parece «verosímil» o «probable», de lo *eikós*.

Para recuperar la propiedad privada tras un cambio de régimen político y en una época en la que no existían los registros de la propiedad y los funcionarios «recordadores» habían ajustado su memoria a la voluntad del tirano, era necesario demostrar que la tesis más probable o verosímil era admitir que la propiedad reclamada en el litigio había pertenecido a quien, con toda la justicia y legalidad del nuevo régimen democrático, la solicitaba y no al estado o cualquier particular que a través de la política antidemocrática, arbitraria y despótica de los tiranos se las hubiera incautado.

La argumentación a través de lo «probable» o lo «verosímil» se adaptaba, pues, perfectamente, en la primera retórica, la «siciliana», a los requerimientos de la oratoria judicial.

Luego, esta argumentación se convirtió en capítulo insoslayable de toda retórica y de la mayoría de los discursos retóricos, pero especialmente de los de la oratoria judicial, que fue la «oratoria estrella» de la retórica, la que, desde la originaria «retórica siciliana», sirvió de objeto primordial de especulación, investigación y reflexión retórica, así como de modelo para todas las demás.

La implantación de la democracia en Siracusa el año 467 a. J. C. hizo surgir la retórica en aquella ciudad, y asimismo la también democrática «Reforma de Efialtes» del año 462 a. J. C. en Atenas aceleró el auge y crecimiento del arte de la elocuencia en esa ciudad, que mantenía por aquellos tiempos muy frecuentes y fluidas relaciones con Siracusa y con la entera Sicilia.

Con la «Reforma de Efialtes», el poder judicial pasó del aristocrático tribunal del Areópago a tribunales democráticos integrados por ciudadanos designados para el cargo de jueces-jurados (*dikastai*) por obra y gracia del ciego sorteo.

Los procesos judiciales, que, merced a la «Reforma de Efialtes», del 462 a. J. C., empezaron ya a ser discursos enteros y verdaderos ante conciudadanos elegidos por el azar para intervenir en calidad de jueces-jurados, una vez sometidos a elaboración retórica, hicieron brillar la elocuencia judicial, y la profundización democrática que originó la susodicha reforma hizo surgir nuevos políticos llamados en Atenas *rhétores* («oradores públicos») porque hacían uso de la palabra en las asambleas. La retórica, en suma, les ayudó no poco a confeccionar sus discursos y a que resultaran atractivas y brillantes piezas de oratoria «demegórica» o deliberativa.

Si el lenguaje no tiene sentido fuera de un área político-social en la que ejercer su esencial e innato pragmatismo, es en un sistema democrático donde esa su fundamental función política a la vez persuasiva e interactiva se lleva a cabo con mayor asiduidad, facilidad y frecuencia.

En la Atenas democrática de los siglos V y IV a. J. C., para ser político había que saber retórica, y, para irse bandeando en la cotidiana vida política de la Atenas democrática, también.

El aspirante a político en Atenas comenzaba su carrera haciendo sus primeras armas como acusador en los litigios, se curtía luego en el debate político y terminaba discursando

en las ceremonias oficiales, pronuciando esos discursos de aparato que son los propios de la oratoria epidíctica o demostrativa. Practicaba así los tres géneros de oratoria, la judicial, la deliberativa y la epidíctica.

La democracia influyó, pues, considerablemente en el nacimiento de la retórica.

Pero debajo de las dos retóricas hasta ahora consideradas, la siracusana, que fue la primera en surgir, y la ateniense, que le siguió muy de cerca, latían, como veremos de inmediato, sendas filosofías que las justificaban, las impulsaban y les daban aliento y vida.

#### 4. Retórica y filosofía: De Parménides a Platón

Hace ya muchos años, en los comienzos mismos del siglo V a. J. C., se intentó la descomunal empresa de desentrañar el misterio de la realidad (pues, como dijo Heráclito<sup>39</sup>, “la Naturaleza gusta de ocultarse”) valiéndose del lenguaje en sus dos manifestaciones de lenguaje hablado y lenguaje-pensamiento, es decir, del *lógos*.

Nació así la filosofía.

Parménides valoraba que con el lenguaje no se pudiera decir *\*\*El Ser no es*, o sea «el ser no existe», por lo que dedujo que sólo existía el Ser y no existía la Nada. “No se puede decir ni pensar que el ser no es”<sup>40</sup>. Sólo existe el ser y la nada no existe ni de la nada puede surgir ser ninguno al margen de sí mismo<sup>41</sup>. Y el ser es no engendrado, imperecedero, todo entero, único, incommovible y eterno<sup>42</sup>. Y el ser se identifica con el pensamiento, pues “lo mismo es el pensar que el objeto de tal pensamiento”<sup>43</sup>.

Heráclito<sup>44</sup>, en cambio, basándose en que con los mismos sonidos, B, I, O, S, se generan dos palabras, una con el significado de «vida» (*bíos*) y otra con el de «arco» (*biós*), o sea, «arma letal que suprime la vida (*bíos*)», dedujo que la realidad consiste en la unidad de los contrarios que a nosotros nos parecen irreconciliablemente contradictorios y opuestos, como el «día» y la «noche», el «calor» y el «frío», el «verano» y el «invierno», la «enfermedad» y la «salud», la «vida» y la «muerte».

Dedujo que Dios, el lenguaje-razón del mundo, el *lógos* del mundo –que habremos de escribir por tanto con mayúscula: *Lógos*–, es precisamente el día y la noche, el invierno y el verano, la guerra y la paz, la saciedad y el hambre<sup>45</sup>. Ese *Lógos* del mundo vela por que el sol no sobrepase los límites de su órbita, pues en caso contrario lo descubrirán las terribles diosas vengadoras Erinias, infalibles ayudantes de la diosa Justicia<sup>46</sup>.

La unidad de los contrarios, que nosotros, en cambio, consideramos opuestos, nos enseña que para Dios todo es hermoso, bueno y justo, mientras que nosotros, los mortales, concebimos unas cosas como justas y otras como injustas<sup>47</sup>.

<sup>39</sup> Heráclito, B 123 D-K.

<sup>40</sup> Parménides, B 8, 8 D-K.

<sup>41</sup> Parménides, B 8, 13 D-K.

<sup>42</sup> Parménides, B 8, 3 D-K.

<sup>43</sup> Parménides, B 8, 35 D-K.

<sup>44</sup> Heráclito, B 48 D-K.

<sup>45</sup> Heráclito, B 67 D-K.

<sup>46</sup> Heráclito, B 94 D-K.

<sup>47</sup> Heráclito, B 67 D-K.

La falacia del lenguaje estaba en marcha y tuvo que ser una filosofía democrática, la Sofística, que brotó en la democrática Atenas a mediados del siglo V a. J. C., la que rompiera el hechizo del tan engañoso espejismo.

En la comedia aristofánica titulada *Las Nubes*, representada el año 423 a. J. C., aparece el filósofo Sócrates, que en realidad representa a Protágoras de Abdera y otros sofistas, especulando sobre la asimetría que los nombres muestran respecto de la realidad.

El argumento esgrimido es más o menos de este tenor: Si existen el *gato* y la *gata*, el *perro* la *perna*, ¿por qué no el “liebro” y la “liebra” en vez de la *liebre*, o ¿es que entre esos veloces animales el macho no cubre a la hembra? Aristófanes, con la picardía, la descarada verdulería o afición a los chistes y bromas verdes y la escrología propias de la Comedia antigua, viene a sugerirnos la necesidad de distinguir en la pareja de homosexuales entre el *bujarrón*, masculino, y la *maricon*, femenino. De este modo la lengua estaría más en conformidad con la realidad.

Pues bien, por un lado, la filosofía parmenídea o eleática que considera que sólo existe el ser y no existe la nada y que el ser y el pensamiento coinciden, y, por otro, la Sofística, que separa definitivamente el ser y la realidad, por un lado, de lo pensable y comunicable con el lenguaje, por otro, influyen muy a fondo respectivamente en la primera retórica, la siciliana, en la que se creó el concepto del *eikós*, “lo verosímil”, “lo probable”, “lo razonable”, y en la segunda, la retórica de la Atenas del siglo V a. J. C. o “siglo de Pericles”, que destaca por ser una retórica menos basada en la lógica que en lo psicológico y lo estilístico.

En efecto, el concepto de la “probabilidad” o “verosimilitud” (*eikós*) encaja muy bien en esa generalizada confianza en la razón que caracteriza el espíritu de las “artes” y que emana de la filosofía parmenídea, que no distingue entre el ser y el lenguaje-pensamiento o *Lógos*, pues “lo mismo es el pensar que el objeto de tal pensamiento”<sup>48</sup>.

Este concepto parte, como ya hemos dicho, del principio de que las acciones, reacciones y pasiones del ser humano responden, al igual que los fenómenos de la Naturaleza, a un pre-establecido orden racional y por tanto predecible, un principio que es común a todas las “artes” (en las artes de la astronomía y de la geografía, por ejemplo, el sol sale siempre e infaliblemente por el Este, como si en la naturaleza estuviera grabada una inviolable orden racional en ese sentido).

En la actualidad contamos con un ejemplo clarísimo del «argumento de probabilidad», del *eikós*, a saber, el famoso criterio del «*cui prodest?*», «¿a quién aprovecha?» un asesinato –pongamos por caso–, pues, como los seres humanos nos dejamos arrastrar con frecuencia por la codicia, “probablemente” quien más se aproveche y beneficie de la herencia del asesinado es el asesino.

Antifonte (480-411 a. J. C.), el primer orador del *Cánon* de los oradores áticos, juega con este argumento en esos sus discursos fictivos de aprendizaje que son las *Tetralogías*, donde hace decir a un imaginario acusado que si resulta verosímil (*eikós*) que él haya sido el culpable por su declarada enemistad hacia la víctima, más verosímil (*eikóteron*) sería haber previsto que todas las sospechas del crimen, en caso de cometerse, habrían de recaer sobre él<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> Parménides, B 8, 35 D-K.

<sup>49</sup> Antifonte, II, b, 3.

Y Platón y Aristóteles recogen el ejemplo de argumentación a través de lo «probable» que transmitían Córax y Tisias: el hombre débil pero valiente acusado de maltratar a un hombre fuerte pero cobarde debe argumentar que no es verosímil que el débil golpee al fuerte, mientras que la víctima, el hombre fuerte pero cobarde, debe argumentar que no es verosímil o probable que un hombre fuerte se deje golpear por un hombre débil solo y desasistido del concurso de más gente<sup>50</sup>.

Lo «probable», lo «verosímil», lo que parece «razonable», lo que suele ocurrir, lo *eikós*, está muy por encima de la información de los sentidos, muy por encima de los hechos concretos variables.

De manera que en la primera retórica, en la retórica siciliana, el pensamiento filosófico no está ausente. Pues esta argumentación basada en la probabilidad, el «argumento de probabilidad» (*eikós*), que estamos examinando, la del hombre débil que golpea al fuerte, que sabemos que remonta a los fundadores de la retórica siciliana Córax y Tisias, tiene evidentes concomitancias, similitudes y puntos de contacto con la argumentación propia de la escuela eleática, con la dialéctica de dicha escuela tal como la practicó, por ejemplo, Zenón de Elea en sus famosas *aporías* o «problemas sin solución».

En efecto, la base teórica en que se fundamenta la argumentación eleática, tal como la practicaba el discípulo predilecto de Parménides el fundador de la escuela, o sea, el ya mencionado Zenón, es que contra toda información de los sentidos, a la luz del raciocinio, única fuente de conocimiento fiable, Aquiles el de los pies ligeros no puede alcanzar a la tortuga si a ésta se le concede una pequeña ventaja al inicio de la carrera, y la flecha disparada por el arco de un arquero no se mueve sino que está en reposo, pues el espacio, por pequeño que sea, es infinito, ya que en él nunca se encontrará un punto de dimensiones equivalentes a la “nada”, porque la nada no existe, sino que sólo existe el ser, que es no engendrado, imperecedero, todo entero, único, incommovible y eterno<sup>51</sup>.

La misma fundamentación última sustenta al «argumento de probabilidad» (*eikós*), pues éste se basa en que lo racionalmente probable tiene más fuerza que el testimonio de los sentidos, en que lo universal teórico es más fidedigno que la experiencia práctica: Sólo existe el ser y éste no puede discrepar del pensamiento pues son una misma cosa: “lo mismo es el pensar que el objeto de tal pensamiento”<sup>52</sup>.

No importa que un presunto testigo ocular de los hechos declare que un enclenque ha abofeteado a un fortachón. Es mucho más importante y creíble el planteamiento teórico de que no es «probable», no es «verosímil», no es *eikós*, no suele ocurrir y no es normal que ocurra el que un enclenque abofetea a un fortachón.

De la misma manera, nada importa que nosotros sepamos que la tortuga es, según nuestro sentido de la vista, más lenta que Aquiles ante la contemplación teórica racional de que si aquella le saca un trecho de ventaja al héroe de los pies ligeros, éste ya no podrá alcanzarla nunca, porque dividiendo y subdividiendo esa ventajosa distancia en partes, la encontraremos infinita, ya que nunca alcanzaremos el punto cero, la nada, pues la nada, que no puede pensarse ni comunicarse, no existe, pues sólo existe el ser, que es no engendrado, imperecedero, todo entero, único, incommovible y eterno<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> Platón, *Fedro* 273B3. Aristóteles, *Retórica* 1402a17.

<sup>51</sup> Parménides, B 8, 3 D-K.

<sup>52</sup> Parménides, B 8, 35 D-K.

<sup>53</sup> Parménides, B 8, 3 D-K.



El fundamento de las “artes” (y la retórica es un “arte”) es primeramente mítico y luego filosófico, y, concretamente, eleático.

El “arte” parte del supuesto de que le es posible contar con un armazón racional que controle el ser objeto de su estudio porque en ese mismo ser hay una racionalidad interna, de manera que el «discurso racional» del “arte”, *lógos*, con minúscula, no contradice en absoluto al Ser, con mayúscula, y a su «Discurso Racional» o *Lógos*, con mayúscula también.

Esto vale lo mismo que decir con Parménides que sólo el Ser existe y que no hay diferencias, discrepancias ni fisuras entre el Ser y el Pensamiento. Tiene que haber –postulaba Parménides– una exacta correspondencia entre lo pensado y pronunciado, el *lógos*, y la realidad, el Ser.

Pero en la Atenas de mediados del siglo V a. J. C., como hemos adelantado, la Sofística apoyó a la retórica separando tajantemente el lenguaje-razón o *lógos* del ser o la realidad.

Con ello surgió una retórica, floja en su vertiente dialéctica, que a la hora de argumentar se contentaba con el heredado «argumento de probabilidad» (*eikós*), pero que, en cambio, hacía uso incontinente y excesivamente abundante de las estrategias político-sociales de la retórica que son las psicológicas, éticas y estéticas, esas estratagemas del lenguaje que mediante una falacia o paralogismo seducen a los oyentes haciéndoles aceptar lo emocionada y lo hermosamente dicho como si fuera indiscutiblemente verdadero.

Al contar la historia de cómo esta filosofía influyó en la retórica hay que mencionar inexcusablemente a Gorgias de Leontinos, que fundamentó filosóficamente la retórica y cuyo despliegue de actividad retórica en la ciudad de Atenea resultó deslumbrante y dejó indeleble huella en los atenienses, amantes del verbo elocuente.

El ilustre sofista y rétor definía la retórica, en la misma línea de Tisias, como «artesana de la persuasión»<sup>54</sup> y la alejaba del ámbito de las verdades absolutas, dado que, en su opinión de filósofo sofista, con lenguaje no se puede pensar (pensamos con lenguaje) ni comunicar la realidad tal y como es, o sea, la verdad.

La realidad –exponía– no la alcanzamos ni con la palabra pensada ni con la comunicada, pues sólo pensamos y comunicamos «opiniones» cambiantes, *dóxai*, y este hecho es el fundamento filosófico de la retórica.

Para él la retórica, aunque principalmente trata de cuestiones políticas y legales, puede ocuparse de no importa qué tema<sup>55</sup>, con la seguridad de que la persuasión que produzca en cada caso lo será no de la verdad, sino de la generalizada opinión que parezca bien social y políticamente en un determinado período cronológico, de la *dóxa*, que es el único tipo de saber que al ser humano le es dado alcanzar.

La retórica no admite verdades definitivas e inmutables sino «opiniones» o *dóxai*, que valen como verdades sociales de validez limitada en el tiempo.

Por eso los argumentos de la retórica son siempre los de «probabilidad» y no los aparentemente indiscutibles hechos científicos, porque con el lenguaje no se alcanza la verdad ni lo indiscutible, razón por la cual, Gorgias, desde su relativismo filosófico, afirmaba que con el lenguaje se puede hacer lo grande pequeño y lo pequeño grande, lo viejo nuevo y lo nuevo viejo<sup>56</sup> y se puede alargar un discurso con vistas a la persuasión momentánea, bien insertando en él lugares comunes, bien agotando con lógica el tema.

<sup>54</sup> Platón, *Gorgias* 452E9.

<sup>55</sup> B II, 10-17 Radermacher.

<sup>56</sup> Platón, *Fedro* 267A6.

Así, por ejemplo, hablando de las virtudes de Aquiles, el orador podría remontar a las de su padre Peleo, a las de su abuelo Éaco y a las de sus progenitores divinos<sup>57</sup>. Aunque el ejemplo precedente pertenecería a un discurso epidíctico o de aparato, es válido porque implica que, por lo que se refiere al saber, en ningún caso podríamos ir más allá de lo que se considera *dóxa*, que es la opinión, la verdad social o la «communis opinio». En retórica, disciplina que trata de realizaciones del lenguaje, no caben las pretensiones de verdad.

Visto desde la retórica, el lenguaje es más bien pragmático que epistemológico o útil para el conocimiento de la realidad, es fundamentalmente “arrastrador de almas”, psicagógico, pues viene a ser como una especie de droga (*phármakon*) para las almas, ya que las encandila con un engaño seductor (*apáte*) que es “ficción” –en el sentido de la palabra inglesa *fiction*– sin llegar a ser “falsedad” (que en griego antiguo se diría *pseûdos*).

“El lenguaje” –dice– “es un gran soberano que con un cuerpo minúsculo e insignificante lleva a cabo divinísimas obras, pues es capaz de acabar con el miedo, quitar las penas, producir alegría, incrementar la piedad...el lenguaje enhechiza, persuade y hace cambiar de opinión”<sup>58</sup>.

Precisamente porque la palabra no es fiel transmisora de la realidad, resulta razonable y hasta aconsejable, con vistas a obtener provecho de su pragmaticidad generando persuasión en el área de las opiniones o verdades sociales y no absolutas, engalanarla con sus mejores adornos y preases.

Así, Gorgias normalizó en la prosa retórica el uso de las figuras de estilo denominadas «figuras gorgianas», como la *antítesis* o enfrentamiento de cláusulas que se oponen léxica, semánticamente o de las dos maneras al mismo tiempo, el *párison*, que es un paralelismo de estructura sintáctica, el *homeotéleuton*, que es la recurrencia fónica que se verifica en las terminaciones de dos o más cláusulas, y el *isókolon*, que es la igualdad del número de sílabas de dos miembros de frase o *kola* consecutivos, figuras, todas ellas, que recuerdan las recurrencias de todo tipo que se dan en poesía, donde precisamente tienen su connatural asiento.

Gorgias comprendió muy bien y expuso muy claramente un hecho fundamental en el armazón teórico de la retórica y de la poética, a saber: que el discurso, el lenguaje, es mucho más «psicagógico» o «arrastrador de almas» que lógico, puesto que no reproduce debidamente la realidad, sino que más bien sirve para impresionar, arrastrar las voluntades y hasta esclavizar a los oyentes que por él se dejen persuadir.

Ésta es la clave para entender a Gorgias, el filósofo que asentó la retórica y la poética sobre el carácter fundamentalmente «psicagógico» del lenguaje, entendido como “droga” (*phármakon*) y como “engaño seductor” (*apáte*). Su concepción filosófica del lenguaje, del *lógos*, es la base de la retórica y la poética.

Según Gorgias, nosotros no conocemos la realidad directamente, sino a través de las palabras con las que pensamos y trasladamos al prójimo la realidad.

Si yo introduzco la punta de un dedo en un tarro de miel y luego me la llevo a la boca a la vez que pronuncio la palabra “miel”, estoy teniendo dos distintas sensaciones de la miel, pero ¡hay que ver qué diferencia de sabor entre la que me proporciona chuparme el dedo y la que suscita mi audición de la palabra en cuestión! Es mucho más rica y agradable la primera.

<sup>57</sup> Aristóteles, *Retórica* 1418a36.

<sup>58</sup> Gorgias, *Encomio de Helena*, B 11, 8 D-K.

Pues bien, de idéntico modo, cuando yo pienso la realidad y luego se la explico a los demás no es la realidad misma lo que yo pienso y lo que yo transmito, sino solamente palabras, lenguaje, *lógos*.

He aquí un duro golpe al eleatismo o pensamiento parmenídeo: la palabra no es la cosa y si por la palabra juzgáramos la realidad, habría que llegar a la conclusión de que la realidad, pensable o comunicable tan sólo a través del lenguaje, o no existe o no llega a ser conocida en su real y cabal ser.

El lenguaje no es herramienta fiable para el conocimiento de la realidad. Es más, el abismo que separa la realidad de nuestro conocimiento o figuración de ella a través del lenguaje es tan enorme e insalvable, que incluso puedo imaginar con palabras y relatar con palabras también cosas o sucesos que ni han ocurrido nunca ni habrán de suceder jamás porque son imposibles, como, por ejemplo, una carrera de carros que corren sobre la superficie del mar<sup>59</sup>.

Si uno piensa con palabras (porque se piensa con palabras) o comunica con palabras, con lenguaje, que los carros corren sobre la superficie del mar, ¿por eso tiene que ser posible que los carros corran sobre la superficie marina?

Eso es absurdo, pues asimismo puedo inventar la existencia de dos brujas monstruosas, Escila y Caribdis, que, apostadas a ambos lados de un estrecho, engullen cuantas naves intentan atravesarlo<sup>60</sup>, o de Quimera<sup>61</sup>, portentoso monstruo de cabeza de león, busto de cabra y cola de serpiente, que despide llamaradas por la boca, seres que –todos lo sabemos– en la realidad no existen pero que, al poder no obstante ser pensados y comunicados con palabras, nos persuaden de que el ser real no coincide con el que se piensa o de que el ser no se piensa o incluso de que el ser no existe<sup>62</sup>, aserto que vendría a ser el golpe de gracia asestado a la filosofía parmenídea.

En cualquier caso, como resulta que la presunta realidad se piensa con palabras y lo pensado se transmite mediante palabras, nuestra única posesión son las palabras, no las cosas, y de este hecho deduzco que el lenguaje, evidentemente, está bien lejos de la realidad.

En efecto, ¿quién me dice a mí que lo que con palabras pienso y transmito es la realidad, cuando también con palabras soy capaz de pensar y de comunicar o transmitir cosas que son de una absoluta, innegable, prevista y comúnmente aceptada irrealidad?

El lenguaje, el *lógos*, es ajeno al criterio de verdad y veracidad.

Las palabras falsas, que no tienen relación con la realidad, las palabras mentirosas, no se ponen coloradas de vergüenza cuando las pronunciamos, a pesar de su notoria mendacidad. Pero, a cambio de esa debilidad, son capaces de fabricar seductores mundos del todo irreales o persuasivos discursos retóricos que enderezan, determinan y conducen la opinión de quienes los escuchan y se dejan persuadir por ellos.

La palabra no es fidedigna mensajera de la realidad. Sirve más para la acción político-social que para la reproducción de la realidad. Para este último fin no sirve en absoluto. No hay más que ver cómo los sabios «fisiólogos» o filósofos de la Naturaleza cambian continuamente su doctrina “sustituyendo una opinión por otra a base de eliminar ésta y elaborar aquella, con lo que consiguen que lo increíble y oscuro se ofrezca como evidente a los ojos de la opinión”<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> Gorgias, *Sobre la naturaleza o sea sobre el no ser*, B 3, 82 D-K.

<sup>60</sup> Homero, *Odisea* XII, 73.

<sup>61</sup> Homero, *Ilíada* VI, 179.

<sup>62</sup> Gorgias, *Sobre la naturaleza o sea sobre el no ser*, B 3, 80 D-K.

<sup>63</sup> Gorgias, *Encomio de Helena*, B 11, 13 D-K.

A juzgar, pues, por el innegable abismo insalvable que se interpone entre la realidad y el lenguaje, habría que pensar, más bien, en toda lógica, que el mundo que pensamos y transmitimos con palabras, el mundo construido con el lenguaje, no reproduce en modo alguno el mundo real, y, en consecuencia, que capturar la verdad es una irrealizable e impracticable empresa.

Si unas cosas las percibo por un sentido (por ejemplo, la vista) y otras cosas por otro (por ejemplo, el oído) y, sin embargo, tanto unas sensaciones como las otras me las expreso a mí mismo con palabras en mi pensamiento y se las transmito a otros también mediante palabras, esto significa que existe un desfase, un desacuerdo, entre el mundo real (sí es que existe) y el “mundo” (entre comillas) tal como nosotros lo aprehendemos, lo pensamos, lo estructuramos, lo expresamos y se lo comunicamos a los demás con palabras<sup>64</sup>.

El lenguaje, no es, por tanto, una fiel y fiable copia de la realidad, según Gorgias. Yo veo los colores con la vista y percibo los sonidos con el oído y no puedo percibir los colores con el oído y ver los sonidos con la vista.

Ahora bien, yo, sin embargo, a mí mismo y a los demás me lo refiero y se lo refiero todo, colores y sonidos, con palabras, lo que significa que el objeto exterior, real, el de los colores y los sonidos, ahí se queda, y que lo que yo poseo de él es otra cosa distinta: palabra, lenguaje, *lógos*, un ente que en modo alguno reproduce la realidad<sup>65</sup>.

La filosofía –argumenta el sofista de Leontinos– debe abandonar por inútil la búsqueda de la realidad del ser, y pregonar a los cuatro vientos que el ser o no existe<sup>66</sup> o, si existe, nosotros no lo podemos pensar ni comunicar tal cual sea, porque nosotros no transmitimos a los demás las cosas reales tales cuales son, sino simbolizadas mediante el lenguaje<sup>67</sup> que nos permite pensar (se piensa con palabras) lo que no existe<sup>68</sup> y fabricar discursos en realidad tan verdaderos como falsos, porque la realidad del ser ni puede pensarse con palabras ni con palabras puede comunicarse ni transmitirse.

“Por consiguiente, lo que existe no puede ser pensado ni captado. Y si pudiera ser captado, sería incomunicable a los demás”<sup>69</sup>.

Al final, lo único que podemos comunicar es *lógos*. Nos movemos, pensamos, nos comunicamos, existimos y somos con lenguaje (*lógos*) y estamos irremediable e irreparablemente situados en medio de lenguaje (*lógos*), atrapados en su enorme tela de araña.

Con este lenguaje-pensamiento, con este *lógos*, seducimos a nuestros conciudadanos mediante argumentaciones basadas en opiniones comunes, en *dóxai*, verdades sociales que tienen una vigencia limitada en el espacio y en el tiempo, y con otras estrategias más eficaces y seguras como la atracción de las almas de los oyentes (estrategias psicológicas) y su seducción mediante la belleza estética de la palabra (estrategias estilísticas), empleando así a fondo esas dos facultades del lenguaje que son su capacidad como droga (*phármakon*)<sup>70</sup> y como engaño seductor (*apáte*)<sup>71</sup>.

<sup>64</sup> Gorgias, *Sobre la naturaleza o sea sobre el no ser*, B 3, 83 D-K.

<sup>65</sup> Gorgias, *Sobre la naturaleza o sea sobre el no ser*, B 3, 84 D-K.

<sup>66</sup> Gorgias, *Sobre la naturaleza o sea sobre el no ser*, B 3, 68 D-K.

<sup>67</sup> Gorgias, *Sobre la naturaleza o sea sobre el no ser*, B 3, 84 D-K.

<sup>68</sup> Gorgias, *Sobre la naturaleza o sea sobre el no ser*, B 3, 80 D-K.

<sup>69</sup> Gorgias, *Sobre la naturaleza o sea sobre el no ser*, B 3, 82 D-K.

<sup>70</sup> Gorgias, *Encomio de Helena*, B 11, 14 D-K.

<sup>71</sup> Gorgias, *Encomio de Helena*, B 11, 10 D-K.

Contemplada desde el relativismo de los sofistas, la argumentación lógica en los debates a base de discursos retóricos pierde, como cabe esperar, mucha importancia.

Se haga lo que se haga con el lenguaje, jamás lograremos la verdad en el sentido de ajuste total entre la incognoscible realidad y la palabra que atrevidamente la sustituye.

Ganan, en cambio, ahora importancia y cobran vivísimo interés como objeto de indagación las estrategias psicagógicas o psicológicas y estilísticas. Los rétores y sofistas de finales del siglo V a. J. C. se dedicaban en Atenas al estudio y la investigación de las posibilidades psicagógicas o «arrastradoras de almas» de los oyentes y de las estilísticas, psicológicas también en el fondo, que actuaban a modo de encantamientos sobre los auditorios.

Veamos un ejemplo de ello: Trasímaco de Calcedón, un importante maestro de retórica que ya era bien conocido en Atenas el año 427 a. J. C. pues se burla de él Aristófanes en una obra suya titulada «Los Comensales», *Daitalês*, y representada este mismo año, compuso una colección de apelaciones emocionales titulada en griego *Éleoi* o «Conmiseraciones», destinadas a suscitar emociones y doblegar la voluntad de los jueces a fuerza de epílogos lacrimógenos que llamaban con fuerza a compasión y piedad a los jueces a la hora decisiva de emitir su veredicto.

Y el rétor añadía en el mismo tratado unas breves indicaciones sobre la manera en que había que ejecutar las partituras de tan llorosas y conmovedoras súplicas<sup>72</sup>.

Y este mismo rétor y sofista, que aparece en la *República* de Platón defendiendo la tesis de que la justicia no es sino la ley que impone el más fuerte, realizó importantes innovaciones estilísticas en el campo del ritmo de la prosa, proponiendo para el uso en ella la variedad de distintas estructuras rítmicas y adoptando respecto del ritmo del discurso una postura intermedia contraria a la vez a la agobiante regularidad infalible y machacona del verso y a las repetitivas series de sílabas largas o breves acumuladas al azar que resultaban típicas de la prosa no artística.

Se preocupó también de evitar el malsonante o cacofónico efecto del hiato o yuxtaposición de una palabra acabada en vocal a otra palabra que asimismo empezara por vocal. También amplió y reglamentó el esquema del período discursivo en el que se articulaban rítmicamente las frases y los miembros de frase, esos componentes fraseológicos que son las cláusulas (en griego, *kôla*). El período consta de frases y en éstas se unen los «miembros de frase», cláusulas o *kôla*.

Así que no es de extrañar que a un filósofo dogmático como Platón, no le gustase nada el nuevo rumbo, fundamentalmente psicagógico y estilístico, que la sofística estaba imprimiendo a la retórica.

A Platón, naturalmente, le parecía indecente una retórica que protagonizaba tan gran apartamiento del meollo de la cuestión de un discurso retórico.

Un discurso –nos dice en el *Fedro*– debe versar sobre algo y es ese algo lo que es realmente importante. Y, por consiguiente, la tesis que se propone probar el orador no debe ser desatendida sino que ha de ser demostrada filosóficamente mediante la filosofía, mediante la dialéctica, que persuade de la verdad y ennoblece el alma del oyente (del discípulo amado por el dogmático filósofo-rey con el que sueña constantemente el «Divino Filósofo»).

---

<sup>72</sup> Aristóteles, *Retórica* 1404a14.

No es que haya que olvidarse de las almas a la hora de diseñar una retórica respetable, pero el ingrediente fundamental de todo discurso retórico es la verdad capturable con la ayuda de ese reflexivo diálogo filosófico que es la dialéctica: El orador, antes de abrir la boca, debe conocer la verdad de lo que va a decir<sup>73</sup>, para lo cual debe estudiar previamente filosofía, disciplina que le proporcionará, además de la infalible captura de la verdad, una estimable dosis de elevación de espíritu y de metodológica eficacia<sup>74</sup>.

El Sócrates platónico trata de pergeñar en el *Fedro* una retórica preocupada de la verdad, que sería según él la única admisible, una filosófica y razonable retórica que, personificada, dijera: «Yo no obligo a nadie a que aprenda a hablar sin conocer previamente la verdad, sino que mi consejo es que primero aprenda eso y luego ya me tome a mí»<sup>75</sup>.

La retórica del orador perfecto debe contar en la composición de un discurso con un bien trabado y compacto componente lógico que se haga visible hasta en la forma externa de aquel, irradiando incluso al estilo su propia compacidad, pues el discurso de él resultante será coherente como un ser vivo, orgánico, dotado de un cuerpo provisto de su reglamentaria cabeza, su connatural cuerpo medio y sus esperadas extremidades, partes todas ellas que han de estar bien ensambladas entre sí y con relación al todo en el que se integran<sup>76</sup>.

Sale, pues, ahora a relucir un nuevo criterio estilístico, a saber, el de la hermosa disposición ordenada, orgánica, compacta, de las partes de las que un todo —el discurso— se compone.

Esta bella organización u organicidad interna del discurso no será sino el reflejo de su compacto orden lógico interno.

Finalmente, como la meta de la retórica es la persuasión entendida como un proceso que se realiza en el alma del oyente, el orador experto en retórica ha de serlo también en la ciencia de las almas o, como hoy decimos, psicología, pues debe saber describir el tipo de alma que intenta persuadir, su capacidad activa y emocional, y el género de discurso que a esa modalidad de alma más le conviene según el impacto que cada tipo de discurso produce en cada especie de alma<sup>77</sup>.

Frente a la idea de Fedro, que, como era opinión generalizada en su tiempo, reducía la retórica a la oratoria judicial y a la deliberativa, Sócrates propone una retórica que se pueda aplicar a las conversaciones privadas sobre temas más o menos serios e importantes y que no se desentienda nunca de la verdad ni de su esencial carácter de «arrastradora de almas» a través de las palabras, pues eso es la retórica, a saber: «una suerte de arrastre de almas a través de los discursos», *psukhagogía tis dià lógon*<sup>78</sup>.

Aparte del hecho, indiscutible para el «Divino Filósofo», de que un discurso retórico debe transmitir la verdad con buena lógica y que por ello su forma externa reflejará estéticamente la compacidad y organicidad del discurso lógico, el rétor platónico debe saber que «la fuerza del discurso viene a ser una especie de arrastre de almas» (*lógon dúnamis tugkháneí psukhagogía oûsa*)<sup>79</sup>.

<sup>73</sup> Platón, *Fedro* 260D3.

<sup>74</sup> Platón, *Fedro* 269E4.

<sup>75</sup> Platón, *Fedro* 260D1.

<sup>76</sup> Platón, *Fedro* 264C1.

<sup>77</sup> Platón, *Fedro* 271A4.

<sup>78</sup> Platón, *Fedro* 261A7.

<sup>79</sup> Platón, *Fedro* 271C10.

Así, pues, para Platón, la retórica filosóficamente satisfactoria es la que enseña a argumentar en los discursos la verdad filosófica aportada y controlada por la dialéctica, la que no ignora la psicología o ciencia del alma y la que produce discursos cuya estética forma externa sea el vivo reflejo de su lógica organicidad.

Así pues, a decir verdad –y esto es importante–, aunque el «Divino Filósofo» implanta la dialéctica por encima de la retórica, no olvida los aspectos psicológicos y estilísticos del discurso persuasivo en los que con tanto ahínco habían trabajado los sofistas.

Sólo tenía un problema esta retórica platónica, a saber: estaba alejada de la retórica real y verdadera de todos los días, la de los juicios, las asambleas o las conmemoraciones o ceremonias públicas, pues la retórica platónica que acabamos de describir era la retórica del omnisciente filósofo-rey, un dogmático filósofo conocedor del «Discurso Verdadero», del *Alethès Lógos*, que le hacía un auténtico lavado de cerebro a un insipiente, incauto, infeliz y dócil discípulo que se dejaba persuadir a las mil maravillas por su sabio e infalible instructor.

Ahora bien, esta práctica y esa situación nada tenían que ver con la de los exitosos discursos de los oradores reales de carne y hueso que con su elocuencia levantaban exclamaciones de entusiasmo por parte del público asistente a las asambleas políticas o a los ceremoniales conmemorativos, o persuadían con magistral pericia a los jueces-jurados (los *dikastaí*) de los tribunales de justicia.

La retórica fundamentada en una sólida base filosófica pero a la vez realista, aplicable a la pragmática político-social existente y no meramente especulativa todavía estaba sin elaborar.

¿Cómo construir una retórica filosóficamente fundamentada, a la vez teórica y empírica de manera que sea un auténtico arte, una retórica objetiva, exigente con la verdad, rigurosa en lo tocante a la moralidad y la ética política ciudadana, pertrechada de pormenorizados estudios previos de las almas del hablante o del orador que se dirige al público y de los oyentes que conforman el auditorio, así como buena conocedora de las estrategias destinadas a adornar con un ropaje estilísticamente elegante los argumentos esgrimidos, pero a la vez una retórica aplicable a la vida real, una retórica empírica, basada en datos reales y provista de reales posibilidades de aplicación, una retórica que enseñe a componer discursos que persuadan racionalmente, que atraigan psicológicamente y seduzcan con sus encantos estilísticos?

A esta larga pregunta, a este reto, responderá pormenorizadamente, punto por punto, Aristóteles, un filósofo platónico-empírico, redactando su *Retórica*.

---



**Bibliografía**

- ALBADALEJO MAYORDOMO, T. *Retórica*, Síntesis, Madrid 1989.
- ANSCOMBRE, J. C. -DUCROT, O. "L'argumentation dans la langue", *Langage* 42 (1976), 5-27.
- ANSCOMBRE, J. C. -DUCROT, O. "Interrogation et argumentation", *Langue française* 52 (1981), 5-21.
- ANSCOMBRE, J. C. -DUCROT, O. *L'argumentation dans la langue*, Mardaga, Lieja-París 1983, 2ª ed. 1988. *La argumentación en la lengua*, trad. esp., Gredos, Madrid 1994.
- ANSCOMBRE, J. C. -DUCROT, O. "Argumentativité et informativité", en M. Meyer (comp.) *De la métaphysique à la rhétorique; in memoriam Ch. Perelman*, Université Libre de Bruxelles, 1986, 79-94.
- AUSTIN, J. *How to do Things with Words*, The M. I. T. Press, Cambridge 1962.
- AUSTIN, J. *Cómo hacer cosas con palabras*, trad. esp., Paidós, Buenos Aires 1982.
- AUSTIN, J. *Palabras y acciones*, trad. esp., Paidós, Buenos Aires 1971.
- AUSTIN, J. *Philosophical Papers*, 2ª ed., Oxford Clarendon Press, 1970. *Ensayos filosóficos*, trad. esp., Revista de Occidente, Madrid 1975.
- BAJTÍN, M. = BAKHTIN, M. *Dostoevskij. Poética e stilística*, trad. it., Einaudi, Turín 1968. (a). *Problems of Dostoyesky's Poetics*, trad. ingl., University of Minnesota Press, 1984. Original ruso, 1965.
- BAJTÍN, M. = BAKHTIN, M. *Rabelais and his World*, trad. ingl., MIT Press, Cambridge, Mass. 1968. (b). Original ruso, 1965.
- BAJTÍN, M. = BAKHTIN, M. *Speech Genres & Other Late Essays*, eds. C. Emerson-M. Holquist, University of Texas Press, Austin 1986.
- BAJTÍN, M. = BAKHTIN, M. *Teoría y estética de la novela*, trad. esp., Taurus, Madrid 1989.
- BAJTÍN, M. = BAKHTIN, M. *The Dialogic Imagination: Four Essays*, trad. ingl., University of Texas Press, Austin 1981. Original ruso: *Voprosy Literaturny I: Estetiki*, 1975.
- BAJTÍN, M. = BAKHTINE, M. (V. N. VOLOSHINOV) *Marxism and the Philosophy of Language*, Seminar Press, Nueva York 1973. Este libro se atribuye ahora a M. Bajtín. *Le Marxisme et la Philosophie du langage*, trad. fr., Éditions de Minuit, París 1977 (1ª ed. Leningrado 1929). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, trad. esp., Alianza, Madrid 1992.
- BAJTÍN, M. = BAKHTINE, M. = BAKHTIN, M. *Esthétique de la critique verbale*, préface de T. Todorov, trad. fr., Gallimard, París 1979. *Estética de la creación verbal*, trad. esp., Siglo XXI, México 1982.
- D-K = DIELS, H.-KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín 1954...
- DUCROT, O. "Les échelles argumentatives", en O. Ducrot, *La preuve et le dire*, Mame, París 1973. (a).
- DUCROT, O. *La preuve et le dire*, Mame, París 1973. (b).
- DUCROT, O. *Les mots du discours*, Éditions de Minuit, París 1980.
- DUCROT, O. "Notion sur l'argumentation", *Cahiers de linguistique française* 4 (1982), 143-53.
- DUCROT, O. *Le Dire et le Dit*, Éditions de Minuit, París 1984. *El decir y lo dicho. Polifonía de la enunciación*, trad. esp., trad. esp., Paidós, Barcelona 1986.
- DUCROT, O. "Esbozo de una teoría polifónica de la enunciación", en O. Ducrot, *El decir y lo dicho. Polifonía de la enunciación*, trad. esp., Barcelona 1986, 175-239.
- DUCROT, O. "Argumentation et topoï argumentatifs", *Actes de la 8ème rencontre entre les professeurs de français de l'enseignement supérieur*, Helsinki 1987, 27-57. (a).

- DUCROT, O. "Sémantique et vérité: Un deuxième type de rencontre", *Recherches linguistiques de Vincennes* 16 (1987), 53-63. (b).
- DUCROT, O. "Topoi et formes topiques", *Bulletin d'études de linguistique française*, Tokio, n° 22 (1988), 1-14.
- DUCROT, O. "Topoi et sens", *Actes du 9<sup>ème</sup> Colloque d'Albi*, 1989, 1-22.
- DUCROT, O. "Argumentation et persuasion", en W. de Muller - F. Scuerewegen - L. Tasmowski (comps.), *Énonciation et parti pris*, Rodopi, Amsterdam 1992, 143-158.
- DUCROT, O.-CAREL, M. "De l'«argumentation» comme moyen de persuasion", conferencia pronunciada en México, D. F., en 1998, aún inédita.
- FRISCH, VON K. *The Dance Language and Orientation of Bees*, Belknap Press of Harvard UP, Cambridge, Mass. 1967.
- GARCÍA BERRIO, A. "Texto y oración. Perspectivas de la lingüística textual", en J. S. Petöfi - A. García Berrio, *Lingüística del texto y Crítica literaria*, Madrid 1979, 245-64; cf. 260-1.
- GARCÍA BERRIO, A. "Il ruolo de la retorica nell' analisi/interpretazione dei testi letterari", *Versus* 35-36 (1983), 99-154.
- GARCÍA BERRIO, A. "Retórica como ciencia de la expresividad (Presupuestos para una Retórica general)", *Estudios de Lingüística*, Universidad de Alicante, 2 (1984), 7-59.
- GARCÍA BERRIO, A. *Teoría de la Literatura (la construcción del significado poético)*, Cátedra, Madrid 1989.
- GARCÍA BERRIO, A. - ALBADALEJO, T. "Estructura composicional. Macroestructuras", *Estudios de Lingüística* 1 (1983) 127-80.
- HAVELOCK, E. *A Preface to Plato*, Grosset and Dunlap, Nueva York 1967 (1ª ed., Oxford 1963).
- HAVELOCK, E. *The Literate revolution in Greece and Its Cultural Consequences*, Princeton University Press, Princeton, N. J. 1982.
- HAVELOCK, E. *The Muse Learns to Write*, New Haven, Conn., 1983.
- MULLER, W. - DE SCUEREWEGEN, F. - TASMOWSKI, L. (comps.), *Énonciation et parti pris*, Rodopi, Amsterdam 1992.
- ONG, W. Jr. S. J. *The Presence of the Word*, Yale University Press, New Haven 1967.
- ONG, W. Jr. S. J. *Rhetoric, Romance and Technology: Studies in the Interaction of Expression and Culture*, Cornell University Press, Ithaca 1971.
- ONG, W. Jr. S. J. *Interfaces of the World*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York 1977.
- ONG, W. Jr. S. J. "Literacy and Orality in Our Times", *ADE Bulletin* 58 (1978) 1-7.
- ONG, W. Jr. S. J. *Orality and Literacy: The Technologizing of the World*, Methuen, Londres 1982.
- ORTEGA CARMONA, A. (ed.) *Quintiliano de Calahorra. Obra Completa I-V*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1997-2001.
- RADERMACHER=RADERMACHER, L. *Artium Scriptores (Reste der voraristotelischen Rhetorik)*, Rudolf M. Rohrer, Viena 1951.