



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS  
FILOSOFÍA DE LA CULTURA

***LA RETÓRICA: HACIA UNA GENEALOGÍA DE UNA DISCIPLINA AMPUTADA***

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:  
STEPHANIE GOYTORTÚA ALARCÓN

TUTORA  
DRA. LETICIA FLORES FARFÁN  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MÉXICO, D.F., SEPTIEMBRE 2015



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## **ÍNDICE**

Introducción.....	3
Historia genealógica de la retórica y sus prácticas.....	16
Retórica y sofística vs Platón: hacia una historia retórica de la filosofía..	44
Tesis llevada al extremo: el lenguaje es retórica.....	89
Bibliografía.....	102

## **INTRODUCCIÓN**

Hacer una investigación sobre la retórica con la intención de rastrear su emergencia analizando para ello, las prácticas en las que se materializa, ya sea en forma de manuales sobre tropos o en programas pedagógicos para la formación de oradores -por mencionar sólo un par-, es hacer aparecer las discontinuidades que atraviesan a esa reflexión del lenguaje sobre sí mismo que es la retórica. A una investigación de tal envergadura se la puede llamar genealógica. Ésta, ayudándose de la historia, pone de relieve que la llamada *técnica de la persuasión* no es, en absoluto, una disciplina o un saber unido conforme a sí mismo e inmóvil, sino que explicita la heterogeneidad y la compleja red de relaciones en las que dichas prácticas retóricas se mueven.

¿Porqué hacer una genealogía de la retórica?, ¿cuál es la importancia de hacer una investigación de este tipo?, ¿desde qué horizonte de interpretación uno se puede acercar a reflexionar este tema y con qué intención? Quisiera comenzar diciendo lo siguiente: la retórica no siempre ha sido comprendida de la misma manera y por ende, no siempre ha sido colocada en el mismo sitio del saber. Desde su surgimiento en Grecia ha suscitado intensas polémicas debido a sus fines (persuadir, hacer ver o hacer cambiar la opinión respecto a algo) y a sus implicaciones morales. Esa polémica cobra fuerza y se torna especialmente interesante en los diálogos platónicos. Es en ellos donde se empiezan a

cuestionar y criticar abiertamente los fines e implicaciones de la retórica. Además, se liga a este arte de la persuasión con los sofistas y se hace de esta figura el *alter ego* del filósofo. Desde esta perspectiva platónica dos discursos son contrapuestos: el discurso filosófico que se decanta por la contemplación de lo en sí (la justicia en sí, la belleza en sí, la bondad en sí, etc.) y propone una política fundamentada en la búsqueda de esos conceptos y el discurso sofista -que sirviéndose de la retórica y sin saber lo que son las cosas en sí mismas- crea consenso y realidad mediante el lenguaje y el uso de tropos.

Una de las aristas de la problemática es pues, de índole política en tanto concierne a la forma de entender la organización social y a la forma de entender a la comunidad y al consenso. Resulta interesante ver cómo una historia metafísica de la filosofía se impuso por mucho tiempo sobre una historia retórica de la filosofía en donde el papel del lenguaje juega un papel central. Si, por un lado, la historia metafísica de la filosofía ha desmembrado a la retórica hasta reducirla a meros tropos o figuras que adornan el discurso, una historia retórica de la filosofía rehabilita a la retórica como instrumento crítico que desenmascara ciertas pretensiones de la metafísica. Como afirma Thomas Douglas:

The danger that rhetoric represents is not a danger to itself or even a danger to the social (as Plato would lead us to believe), but instead a danger to the history and origins of truth and metaphysics. Rhetoric, as a dangerous activity, dangerous vision, dangerous passion, and dangerous teaching, presents itself as the greatest threat to metaphysical thought<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Douglas, Thomas. *Reading Nietzsche Rhetorically*. The Guilford Press ed. New York, 1999, p. 70

Con la crisis de la verdad a partir de filósofos como Nietzsche, la cuestión del lenguaje, la retórica y sus implicaciones políticas vuelve a surgir con especial interés. La recepción nietzscheana de autores franceses como Cassin, Foucault, Derrida, Barthes, Deleuze y Kuentz, entre otros, suscitó otra forma de acercarse y entender el lenguaje, a la política, a la filosofía y a la forma en cómo estos se relacionan<sup>2</sup>.

Es precisamente esta tradición francesa la que lleva más peso en mi interpretación. A través de algunos textos de estos autores –sobre todo *El efecto sofístico* de Cassin, y *Lo retórico o la puesta al margen* de Kuentz- propongo una reflexión sobre la cuestión retórica que apuesta por hacer una genealogía de ésta, pues me interesa analizar cómo otros discursos –como el metafísico- la desvalorizaron, la expulsaron y la amputaron para hacerla indefensa.

El discurso que expulsa a la retórica, por considerarla una técnica amenazante, se la reapropia en la forma de tropología. Es decir, la reintegra al campo del saber una vez neutralizado su peligro y habiendo delimitado con precisión sus fronteras. Sin embargo, la genealogía de la retórica nos muestra que de alguna forma lo excluido retorna: la separación no es tan sencilla y tajante como parece. Lo excluido se vuelve a entremezclar y parece regresar a la filosofía aquello de lo que se pretendía librar. La intención es mostrar lo que se encuentra excluido de los diálogos y del canon filosófico para hacer ver que en realidad no se lo ha excluido del todo y que incluso retorna.

---

<sup>2</sup> Como dice Samuel Ijsseling en *Rhetoric and Philosophy in conflict*, en julio de 1972 el centro cultural internacional de Cerisy-La-Salle organizó un coloquio intitulado “¿Nietzsche hoy?”. Ahí, filósofos franceses de la época mostraron un especial interés en la filosofía nietzscheana, sobre todo en su concepción del lenguaje y en la crítica que el filósofo alemán hacía a la metafísica.

Mediante una investigación genealógica, lo simple cede su lugar a lo complejo, los valores que se creían fijos son removidos, sacudidos y derrumbados cuando se averigua su procedencia. ¿De dónde proviene un concepto?, ¿cómo se constituye un valor?, ¿cómo una teoría se enviste de autoridad? Estas preguntas genealógicas reclaman una explicación activa de nuestras herencias.

Sin sentido histórico no puede haber genealogía. La tarea del genealogista consiste así, en indagar las condiciones en las que el ser humano inventa juicios de valor para ver a su vez, el valor mismo de esos juicios. La importancia de dicha labor estriba en que apreciamos los fenómenos a partir de ciertas valoraciones es decir, las valoraciones implican maneras de ser y modos de existencia; implican sistemas complejos de creencias y establecimiento de jerarquías que aprueban ciertos discursos y prohíben otros.

Qué hay que poner en evidencia y qué hay que ocultar; qué ubicar en el ámbito público y qué en el privado; qué vamos a decir y qué vamos a callar; qué se conservará en la memoria y qué se dejará en el olvido. Todas estas son cuestiones con las que la genealogía se las ve. De ahí que Deleuze diga en *Nietzsche y la filosofía* que genealogía quiere decir origen y nacimiento de los valores, pero también diferencia o distancia en el origen<sup>3</sup>. Esa diferencia o distancia en el origen de la que habla Deleuze pone el acento en las diversas máscaras que toman las valoraciones: ¿son venenos o medicinas?, ¿frenos o estímulos?, ¿propician multitud de perspectivas o ciñen la mirada en una dirección?

---

<sup>3</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, 8va edición, Anagrama, Barcelona, 2008, p. 9

\*

La pregunta pertinente no sería entonces, ¿qué es la retórica? sino ¿de qué es síntoma?, ¿qué concepción del lenguaje posibilitó su emergencia?, ¿qué clase de concepción del mundo la posibilita?, ¿qué condiciones y circunstancias hicieron posible que surgiera, se desarrollara y modificara? Y sobre todo, ¿porqué se la ha marginado?, ¿qué discursos se han apropiado de ella para desvalorizarla y bajo qué concepción del lenguaje lo han hecho para reducirla a catálogo de tropos, a mero decorado o a indigna técnica de persuasión que atiende a intereses particulares?, ¿por qué esos discursos quieren ocultar, silenciar y excluir a la retórica desde sus primeros pasos, pues como afirma Pierre Kuentz, “no hubo que esperar al siglo XIX para despreciar elocuentemente a la elocuencia”<sup>4</sup>?

La pregunta por la retórica abre múltiples problemáticas y desafíos. De una u otra manera, la inquietud por el arte de la persuasión ha estado presente de diferentes formas y con intensidades variables a lo largo de la historia de Occidente. Esta presencia hunde sus raíces en el logocentrismo: en la radical importancia y papel central que se le ha conferido a la palabra. La palabra, esa creación *humana, demasiado humana*, nos habla de la constante necesidad de tejer significaciones; de comunicar experiencias del mundo delimitando fronteras, estableciendo normas que digan de lo que está permitido hablar, excluyendo así,

---

<sup>4</sup> Pierre, Kuentz, “Lo retórico o la puesta al margen” en *Investigaciones retóricas II*, trad. Beatriz Dorriots, Ediciones Buenos Aires Barcelona, 1970.

un campo extensísimo que se reviste con un signo de interrogación en donde reina el silencio.

La retórica emerge en este terreno en donde la palabra está entrecruzada con el poder: el poder de persuadir y crear significados, creencias y valores; el poder de dirigir la vida humana a infinidad de destinos y de efectuar acciones políticas concretas.

Como observó Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, el poder legislativo del lenguaje proporciona las primeras leyes de verdad en el momento en que designa las cosas de manera uniforme, válida y obligatoria<sup>5</sup>. En el lenguaje tienen origen la verdad y la mentira. En él se delimita el discurso de lo permitido y lo prohibido. Justo en este punto conviene traer a colación la radical tesis nietzscheana que sostiene que el lenguaje es en esencia, retórico. En el invierno de 1872 Nietzsche redactaba notas para un curso sobre retórica antigua y escribía la siguiente tesis:

No hay ninguna “naturalidad” no retórica del lenguaje a la que se pueda apelar: el lenguaje mismo es el resultado de artes puramente retóricas. El poder de descubrir y hacer valer para cada cosa lo que actúa e impresiona, esa fuerza que Aristóteles llama “retórica”, es al mismo tiempo la esencia del lenguaje: este, lo mismo que la retórica, tiene una relación mínima con lo verdadero, con la *esencia* de las cosas; el lenguaje no quiere instruir sino transmitir a otro una emoción y una aprehensión subjetivas<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Vid., Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. Luis Manuel Valdés, Tecnos, Madrid, 2010, p. 24

<sup>6</sup> Friedrich Nietzsche, “Descripción de la retórica antigua” en *Escritos sobre retórica*, trad. Luis Enrique de Santiago Guervós, Trotta, Madrid, 2000, p. 91

Decir que el lenguaje es retórico implica, en primer lugar, afirmar su carácter originariamente figurado<sup>7</sup>. En segundo lugar, implica pensar las palabras como tropos<sup>8</sup> en el sentido de que éstas no dicen lo que son las cosas en sí mismas, sino que expresan la aprehensión de un sujeto que percibe. Esta tesis pone en cuestión aquellas concepciones del lenguaje en las que se sostiene que éste nos permite conocer lo que son las cosas en sí mismas. Al decir que el lenguaje es retórica, se afirma que el sujeto tiene con el objeto una relación estética; se somete al lenguaje a una severa crítica epistemológica en la que se critica su capacidad conceptual para representar la realidad. Es decir, el modelo representacional y referencial del lenguaje es desplazado por un modelo retórico del lenguaje. El concepto se subordina a la metáfora<sup>9</sup> y se afirma que el mundo está constituido de un modo retórico; que se puede describir con categorías retóricas y que sólo es el reflejo de la opinión humana en tanto el lenguaje transmite aprehensiones subjetivas. Con esto, Nietzsche da un vuelco en la

---

<sup>7</sup> Hay que recordar que en el Romanticismo Alemán se sostenía la tesis que lenguaje tenía un origen retórico y poético. Autores como Gerber, al cual Nietzsche había leído y estudiado, afirmaban que el carácter original del lenguaje era la obra de arte. Es decir, se pensaba que los conceptos abstractos eran imágenes de origen sensible; que el lenguaje hundía sus raíces en una fuerza artística del inconsciente. Podría decirse que Nietzsche parte de estas tesis y las reconduce para formular una crítica a la metafísica desde el lenguaje. Así, Nietzsche utiliza a la retórica para replantear los problemas que acucian al pensamiento y para hacer un análisis genético de los conceptos. Una de las implicaciones de rehabilitar a la retórica como instrumento crítico es abandonar las pretensiones epistémicas del conocimiento sobre las que se fundamenta la metafísica.

<sup>8</sup> Nietzsche sostiene que todas las palabras son en sí y desde el principio tropos. La estructura paradigmática del lenguaje sería, pues, retórica o perspectivista y no representativa de un significado referencial. Las abstracciones sería metonimias y el pensamiento lógico sinécdoques.

<sup>9</sup> Nietzsche concibe a la metáfora como un impulso fundamental del humano que precede a la formación lógica del concepto; como transposición u operación vital. Con esta concepción, intenta liberar al lenguaje de las garras de concepto que generaliza, caracteriza y objetiva para devolverlo a su plurivocidad. "El lenguaje está enfermo", dice, las convenciones que se han fijado, enferman.

jerarquía de valores: ya no es la verdad y las esencias lo prioritario sino la interpretación. La verdad ya no es referencial sino que obedece a cierta forma de interpretar y de lograr cohesión mediante la persuasión.

Esta forma de pensar al lenguaje subraya que lo realmente importante es la persuasión o fuerza de convencimiento, pues es ahí en donde se juega nuestra percepción del mundo. La fuerza del lenguaje, entonces, radica en la transposición y el poder de la palabra es entendido como un poder directo sobre las cosas.

Así, la presente investigación propone una genealogía de la retórica que toma como hilo conductor la tesis nietzscheana que afirma que el lenguaje es retórica. En primer lugar, es mi intención aproximarme a la herencia que esta reflexión del lenguaje sobre sí mismo -desplegado en diversas prácticas- nos ofrece para ver cómo otros discursos se la han apropiado (de)formando su valor y silenciándola mediante una especie amputamiento.

La perspectiva de la retórica que la genealogía posibilita cuando se recurre a la historia, pone en entredicho la imagen de deterioro que nos narra el discurso de la historia de la retórica al retomar la tesis nietzscheana “el lenguaje es retórica”. El artículo de Pierre Kuentz “Lo retórico o la puesta al margen” clarifica este punto:

en efecto, el campo de la retórica no ha cesado de disminuir, según parece, de Aristóteles hasta nuestros días. Comprobamos la amplitud del fenómeno cuando descubrimos en los tratados grecolatinos la teoría del entimema, las discusiones sobre la naturaleza de las pruebas, el estudio de los caracteres o de las constituciones políticas, el inventario de los lugares. Sectores enteros del edificio parecen haberse derrumbado y sólo el prejuicio

analítico que evocábamos antes nos permite llamar todavía retórica a una disciplina reducida a una de sus partes, desarticulada, desconectada: la *elocutio*, o aun a una parte de esta parte, puesto que no se retiene de ella, en efecto, más que la teoría de los tropos centrada ella misma cada vez más netamente sobre la *metáfora*, figura suprema, suprema desviación<sup>10</sup>

El prejuicio analítico al que se refiere Kuentz, y que descalifica a la retórica, consiste en una concepción de la actividad científica que cree poder retener fragmentos separables del cuerpo teórico de la retórica clásica: “se aísla así una teoría de la *elocutio* que no tenía valor más que por su relación con las otras partes del arte oratorio; se trata de la teoría de las figuras sin tener en cuenta a la gramática y a la dialéctica, de las que era correlato y se intenta hacerlas ingresar tal cual son en una lingüística, tratada, ella misma, hay que decirlo, bajo la etiqueta estructuralista, como un simple agregado”<sup>11</sup>.

En segundo lugar, la genealogía de la retórica cuestiona los discursos que afirman la existencia de una especie de lenguaje “grado cero”, unívoco, referencial y natural, mediante el que se conoce a la realidad. Estos discursos hacen aparecer a la retórica como una suerte de espejismo que se distancia, mediante ornamentos, de ese lenguaje enteramente referencial.

Es decir, la retórica, reducida a artificio ornamental, se contrapone a la norma, al buen sentido, al terreno neutro del enunciado y por tanto, hay que marginarla para volverla insignificante e inofensiva. La extensa variedad de manuales que reducen a la retórica a una subdivisión compulsiva de

---

<sup>10</sup> Kuentz, Pierre, *Op., cit.*, p. 185

<sup>11</sup> Kuentz, Pierre, *Op., cit.*, p. 184

clasificaciones de figuras y tropos son el síntoma de una voluntad que anhela silenciar esta técnica incómoda. Pareciera que dichos manuales llevan el subtítulo de “Manual de retórica: instructivo para el buen manejo de residuos” ¿Qué peligro encierra la retórica que hace que se la quiera hacer desaparecer mediante su amputación y disección?, ¿qué concepción del lenguaje y el mundo domina para hacer de la retórica un residuo?

A este respecto Pierre Kuentz dice que da la impresión que el acto de colocar en el margen a la retórica como objeto secundario meramente ornamental fue la condición previa y necesaria para el desarrollo de discursos como la Lógica y la Gramática<sup>12</sup>. La necesidad de constituir una lengua perfectamente analítica; un orden gramatical que analizara los valores representativos de la sintaxis (el orden de las palabras y el orden de la construcción de las frases) y en último lugar, un análisis de las formas retóricas como figuras. Estos discursos iban excluyendo y reprimiendo a la retórica del campo de investigación, silenciándola y ocultándola. Sin embargo, ésta resurge bajo la forma de síntoma: atrevimientos casi tímidos que sugieren que la retórica rodea al nombre y lo hace oscilar en torno a lo que representa, insinuaciones sobre la autoreferencialidad del lenguaje, etc.

---

<sup>12</sup> Como dice Foucault en *Las palabras y las cosas*, la Gramática en la época clásica tenía por objeto al propio discurso -entendiendo a este como una sucesión artificial de signos verbales y al lenguaje como el lazo concreto entre la representación y la reflexión-. En la época clásica, dice, las ciencias del lenguaje se divide en: 1) Retórica: figuras y tropos (manera en que el lenguaje se espacializa en signos verbales) y 2) Gramática: articulación y orden que reparte la espacialidad en el tiempo. La Retórica se ve desplazada por la Gramática en la medida en que se da énfasis al estudio del funcionamiento representativo de las palabras y en la medida en que se piensa que el lenguaje hace aparecer al conocimiento sin sombras ni lagunas. Hay una pertenencia del idioma al saber: saber es hablar como se debe. (Vid., Michel Foucault, “La Gramática General” en *Las palabras y las cosas*, trad. Elsa Cecilia Frost, Siglo xxi, México, 1997)

Siguiendo a Kuentz, este eclipse que parecía haberse completado entre los siglos XVII y XX, “no hacía sino sacar a la luz, desplegándolo, un gesto consustancial a una disciplina que siempre se planteó como *ciencia del desvío* y la coloración peyorativa del término la acompaña, en efecto, desde sus comienzos, pues no hubo que esperar al s. XIX para despreciar elocuentemente a la elocuencia”<sup>13</sup>.

Esto es, todo ocurre como si el ocultar el gesto de la marginación de la retórica fuera de un interés vital para nuestra civilización. Por ejemplo, ya desde el siglo V a.C. Platón la condenaba y la ponía a prueba desconfiando de la persuasión que engendraba en los oyentes distinguiendo así, una retórica buena o filosófica (que apunta a la consecución del bien común mediante el conocimiento de la justicia y la injusticia) de una retórica mala o sofística<sup>14</sup>. Ya para el siglo XV, cuando la retórica se había reducido a la *elocutio*, la *Lógica* de Port-Royal (1662) reduce todavía más, el ornamento a mero decorado despojándolo de su parte funcional –a diferencia de la retórica latina en donde el ornamento era funcional-, haciendo de la retórica tropología. Como dice Kuentz:

Cincuenta metonimias en el discurso, casi otro tanto de sinécdoques, ochenta metáforas, igual número de epizeuxis, anáforas, geminaciones, etc. Visión miope que termina en una microscopia del texto que prefigura las tentativas modernas de descripción de textos literarios donde hallamos la misma yuxtaposición de un análisis formal y de una lógica o de una psicología tradicionales<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Kuentz, Pierre, *Op., cit.*, pp. 195-196

<sup>14</sup> *Vid.*, Platón, *Gorgias*, 454e

<sup>15</sup> Kuentz, Pierre, *Op., cit.*, p. 193

La condena de la retórica a ser mero tropo, adorno o algo accesorio se pone en evidencia en este tipo de análisis literarios superficiales que disecan el texto dejándonos palabras áridas. Vemos que a lo largo de la historia de la retórica se repite ese gesto de exclusión o dicho de otro modo, es la repetición de ese gesto la que engendra la historia de la retórica. Sin embargo, “es imposible estudiar como realidades independientes que corresponden a ciencias separadas, lo descartado y lo salvado lo oblicuo y lo normal, el camino torcido y el recto, el desvío y la norma”<sup>16</sup>. Estudiar como realidades separadas a los diferentes discursos sería olvidar que lo que se halla excluido es lo que se necesita excluir para que exista un incluido; lo que se necesita renunciar a integrar para que haya una integración.

La *ciencia de lo residual*, pues, no puede ser explorada si renunciamos a preguntar en función de qué plenitud se constituye en residuo una parte de lo real. Es precisamente en estos terrenos en donde se mueve la mirada genealógica. Lejos de naturalizar un estado de cosas para dejar de preguntarse por él, la genealogía inquiera en eso que la norma ha dejado en la oscuridad. Esto es:

Desviar la mirada de la operación de separación sería aceptar que se cumpliera sin control, sería *naturalizar* el desvío para disimular –habría que preguntarse en función de qué fin- que es un mismo acto el que dicta simultáneamente el desvío y la norma. Todo ocurre como si el ocultar este gesto fuera de un interés vital para nuestra civilización. Todo parece haber sido manejado para desviar la cuestión del desvío. Aún nos queda por examinar la significación de ese gesto y demostrar

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 196

que corresponde, en efecto, a una operación fundamental que postula un desvío original, condición para la construcción de la gramática y de la lógica<sup>17</sup>.

Ver la herencia retórica es poner sobre la mesa el conjunto de capas inestables que la configura; es ver cómo otros discursos se construyeron mediante su exclusión. Preguntar por el objetivo de dicha exclusión y ver cómo es que retorna es el principal objetivo de este trabajo de investigación. Así, lejos de acudir a la historia para ver a la retórica como un saber solidificado y acumulado, se va a ella para mostrar la heterogeneidad que la atraviesa remitiéndonos para ello, al análisis de sus prácticas.

---

<sup>17</sup> *Idem.*

## Historia genealógica de la retórica y sus prácticas

El recorrido histórico de la retórica que se propone a continuación no pretende transcribir todo lo que se ha dicho en torno a esta técnica de la persuasión. Tampoco pretende enumerar todas las obras escritas sobre retórica hasta ahora, pues es una selección que se interesa en ver cómo se fue desplazando a la periferia a este saber y sus prácticas acudiendo, para ello, a determinados momentos de la historia.

Antes de comenzar con el recorrido histórico, conviene hablar sobre las prácticas que se desarrollaron en torno a la retórica, pues, de esta manera, se logra una mayor comprensión de la amplitud de esta técnica. Para ello seguiremos el análisis que hace Roland Barthes en su *Prontuario sobre Retórica Antigua*.

\*

La retórica, según Barthes, es un metalenguaje o reflexión del lenguaje sobre sí mismo que se despliega en diversas prácticas<sup>18</sup>. Por un lado, la retórica es *técnica* que, como arte de la persuasión, desarrolla un conjunto de reglas que permiten convencer al oyente –o al lector- sobre el discurso pronunciado –o escrito-. Por otro lado, es *enseñanza*, ya que se incorporó como materia de estudio en diferentes instituciones educativas a lo largo de la historia de

---

<sup>18</sup> Vid., Barthes, Roland, “La retórica antigua prontuario” en *La aventura semiológica*, trad. Román Alcalde, Barcelona, Paidós, 1993, p. 85

Occidente, llegando incluso a ser materia de examen. Como metalenguaje, la retórica intenta delimitar los efectos del lenguaje clasificándolos en figuras o tropos desarrollando, así, un vasto conjunto de tratados cuya materia es un “lenguaje-objeto”, es decir, un lenguaje figurativo y un lenguaje argumentativo. A este aspecto de la retórica Barthes lo llama *(proto)ciencia*. En tanto manual y código que supervisa, permite y limita al lenguaje, la retórica es *moral* y, además, es una *práctica social* que en la Antigüedad permitía a las clases dirigentes asegurarse la propiedad de la palabra. Había que pagar a los sofistas para ser instruidos en la técnica retórica. Esto se fundamenta en la idea de que al lenguaje le es inherente un cierto poder y que el dominio de las reglas y figuras que lo constituyen posibilitan una vía de acceso a ese poder para ejercerlo. Así, habría una oposición entre los que no saben hablar y los que, por dominar una técnica, hablan bien, logran consenso mediante la persuasión y ejercen poder.

Finalmente, Barthes habla de la retórica como una *práctica lúdica*, pues dice que este discurso sobre el discurso que constituyó con sus prácticas un sistema institucional, desarrolló a su vez, una burla de la retórica “una retórica “negra” (sospechas, desprecio, ironías): juegos, parodias, alusiones eróticas u obscenas, bromas escolares, toda una práctica de colegiales (que todavía queda por explorar y constituir como código cultural)”<sup>19</sup>. La *práctica lúdica* de la retórica, en tanto broma o chiste, transgrede los tabúes del lenguaje hablando de lo prohibido, rebasando con ese acto el marco de lo que está permitido decir<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Barthes, Roland, *Investigaciones retóricas I*, trad. Beatriz Dorriots, Serie Comunicaciones, Buenos Aires, 1996, p. 10

<sup>20</sup> Para ilustrar la práctica lúdica de la retórica, Barthes pone algunos ejemplos en donde lo “gracioso” del chiste suprime el tabú del lenguaje y el sexo. Uno de ellos es de

Todas estas prácticas prueban la amplitud del fenómeno retórico. Según Barthes, este fenómeno no ha dado lugar a ninguna síntesis importante ni a ninguna interpretación histórica, y piensa que esto

quizá se debe a que la Retórica (además del tabú que pesa sobre el lenguaje), verdadero imperio, más vasto y más tenaz que cualquier imperio político, por sus dimensiones, por su duración, desborda los marcos de la ciencia y de la reflexión históricas al punto de cuestionar la historia misma, al menos tal como solemos imaginárnosla, a manejarla, y de obligarnos a concebir lo que se ha podido llamar en otro lado una historia monumental; el desprecio científico dirigido a la retórica participaría entonces de ese rechazo general a reconocer la multiplicidad, la sobredeterminación<sup>21</sup>.

A pesar de ese rechazo científico a la retórica del que habla Barthes, nuestro mundo actual está lleno de retórica antigua. Ciertamente vivimos en un mundo que gira alrededor de la palabra argumentativa y de discursos de toda índole. Encontramos estrategias retóricas que justifican pautas a seguir en políticas de Estado; encontramos estrategias retóricas en la justificación de teorías jurídicas que fundamentan formas de entender el derecho, las cuales se expresan en reglas que instauran relaciones de poder. Hay, pues, toda una economía retórica de los discursos que constituyen la condición de posibilidad para el ejercicio del poder. Estos discursos son argumentaciones que quieren fortalecer determinados puntos de vista para lograr la adhesión de la opinión de otros y, así, realizar acciones

---

Calderón, y dice: “Es un gran barbarismo de amor ir a ver y ser vista pues, como mal gramático, termina haciendo una persona pasiva de la persona activa” (*Ibid.*, p. 11)

<sup>21</sup> *Idem.*

concretas. A este respecto Michel Foucault afirma en *La genealogía del racismo* que las relaciones de poder:

no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento de los discursos. No hay ejercicio del poder posible sin una cierta economía de los discursos de verdad que funcione en, a partir de y a través de esta culpa: estamos sometidos a la producción de la verdad del poder y nos podemos ejercer el poder sino a través de la producción de la verdad<sup>22</sup>

La producción de la verdad en el discurso se sirve de estrategias retóricas para consolidarse. La pretensión de verdad de los discursos genera órdenes, clasificaciones, jerarquías y modos de vida; en una palabra, construye significación<sup>23</sup>. En este ámbito en el que la palabra es el medio de la actividad política, la técnica retórica aparece con toda gravedad e importancia. Prácticas e instituciones de la vida política se articulan mediante técnicas de la palabra, lo cual afirma el carácter eminentemente discursivo de la vida pública.

La técnica retórica hunde sus raíces en la fascinación del hombre occidental por la palabra -presente ya en los relatos míticos de los rapsodas-. El lazo tan íntimo, estrecho y decisivo que la palabra guarda con la configuración social y

---

<sup>22</sup> Michel Foucault, *La genealogía del racismo*, trad. Alfredo Tzveibel, Editorial Altamira, La Plata, p. 28

<sup>23</sup> Dice Foucault que: "Estamos sometidos a la verdad también en el sentido de que la verdad hace ley, produce el discurso verdadero que la menos en parte decide, transmite, lleva a delante él mismo efectos de poder. Después de todo somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a deberes, destinados a cierto modo de vivir o de morir, en función de los discursos verdaderos que comportan efectos específicos de poder" (*Ibid.*, p. 28)

política, suscita desde antiguo una reflexión sobre el uso de ésta como artefacto de persuasión y productora de realidad esto es, suscita una reflexión del discurso sobre el discurso que reinó en Occidente desde el siglo V a.C.

El primer manual de retórica del que tenemos noticia apareció en Sicilia durante el segundo cuarto del siglo V a.C. Según Aristóteles, Quintiliano y Cicerón, Empédocles de Agrigento fue el padre de la retórica y Córax de Siracusa<sup>24</sup> el primer autor de un texto escrito (476 a.C aproximadamente)<sup>25</sup>. El contexto histórico en el que se desarrolla la retórica es el siguiente: los tiranos de Siracusa Gelón y Gerón I hicieron expropiaciones masivas de terrenos en las primeras décadas del siglo V a favor de soldados mercenarios. Luego de que el tirano Trasíbulo fuera depuesto y la democracia restablecida en Siracusa, se iniciaron múltiples procesos para devolver las propiedades confiscadas.

Pronto se advirtió la necesidad de un manual que ofreciera de manera clara y sistematizada técnicas sencillas de argumentación así como métodos prácticos para el debate. En aquella época no había pruebas documentales, así que los ciudadanos tuvieron que apoyarse en argumentos de verosimilitud y probabilidad

---

<sup>24</sup> Córax fue conocido por su teoría de la probabilidad general. Dividió las partes del discurso judicial en proemio, narración, argumentación, digresión, peroración y epílogo. Pese a que ninguna de sus obras nos ha llegado, se le considera a él y a su discípulo Tisias como iniciadores en la sistematización de preceptos retóricos. Siguiendo a Barthes, “la retórica coraciana es una retórica del sintagma, del discurso y no del tropo, de la figura. Córax enuncia ya las cinco grandes partes de la *oratio* 1) el exordio, 2) la narración o acción (relato de los hechos), 3) la argumentación o prueba, 4) la digresión, 5) el epílogo. Es fácil comprobar que al pasar del discurso judicial a la disertación escolar, este plan conservó su organización principal: una introducción, un cuerpo demostrativo, una conclusión. Esta primera retórica es una suma una gran sintagmática” (Barthes, *Investigaciones retóricas I*, p. 13)

<sup>25</sup> Algunos atribuyen este primer tratado y preceptos sobre retórica a Córax y Tisias, sin embargo, existe también la teoría de que estos dos eran en realidad una sola persona. (Vid., Eulalia Vintro, *El movimiento sofístico. El nacimiento de la retórica*, disponible en <http://antiqua.gipuzkoakultura.net/pdf/vintro.pdf>)

para demostrar la veracidad de sus reclamaciones<sup>26</sup>. Había que convencer a jurados y ser elocuente, entendiendo que la elocuencia participaba de lo político y lo judicial.

La retórica siciliana destacó por su teoría de la verosimilitud y por su preocupación en encontrar argumentos probativos que indujeran a la persuasión, por lo que su principio fundamental fue el siguiente: vale más lo que *parece verdad* que lo que *es verdad*. La “verdad” que no es creíble, difícilmente es aceptada, por lo que el principio retórico no trata de formular principios teóricos ni de establecer verdades abstractas sino de favorecer una “certeza” que se inscribe en estados de ánimo subjetivos.

El impacto de la palabra en el alma (*psicagogia*) es un aspecto que se tomó en cuenta para el desarrollo de la técnica retórica. El estilo de la argumentación debía hacerse en función del público, pues la efectividad de la persuasión dependía en gran medida, de llegar a conmovir al receptor. De ahí las críticas a los oradores que elogiaban al público con el fin de obtener su favor. No se trataba de mostrar la realidad en el discurso, sino de transmitir una versión creíble y seductora que conquistara la opinión del auditorio y llevara a donde el orador deseara. Por esta razón, había que saber distinguir el momento oportuno para decir o callar. Un buen orador reconocía el *kairos* y sabía la importancia de este en la configuración del contenido y de la forma de los discursos.

Además de la retórica de la verosimilitud, se desarrolla también en Sicilia la retórica psicagógica o conductora de almas en la que se aplican remedios

---

<sup>26</sup> Vid., Hernández Guerrero José Antonio y García Tejera María del Carmen, *Historia breve de la retórica*, Editorial Síntesis, Madrid, 1994.

mediante el poder casi mágico de la palabra en la sanación de enfermedades. El origen de esta retórica psicagógica se remonta a la escuela pitagórica y no tenía por objeto convencer sino conmover usando la atracción irresistible de las palabras. Intentaba provocar una reacción emotiva.

Luego de las Guerras Médicas, la enseñanza de la retórica pasó al Ática. Sobre el contexto en que la retórica emerge, Roland Barthes dice que llama la atención:

comprobar que el arte de la palabra está ligado originariamente a una reivindicación de la propiedad, como si el lenguaje, en tanto objeto de transformación, condición de una práctica, se hubiera determinado, no a partir de la socialidad más desnuda, afirmada en su brutalidad fundamental, la de la posesión territorial: nosotros hemos comenzado a reflexionar sobre nuestro lenguaje para defender nuestra propiedad<sup>27</sup>

El primer esbozo teórico de la palabra simulada nace, pues, en el nivel del conflicto social, en donde saber hablar bien en público y con buenos argumentos era de vital importancia para defender lo propio. Aprender a hablar bien, aprender a usar de forma inteligente y bella el lenguaje constituía una parte importante de la *paideia* griega<sup>28</sup>.

En el siglo V los maestros de retórica, que enseñaban literatura y ciencia, fueron los sofistas. Para los atenienses la denominación sofista no estaba cargada

---

<sup>27</sup> Roland Barthes, *Investigaciones retóricas I*, p. 13

<sup>28</sup> Siguiendo a Ijsseling "Homer considers eloquence as a matter of education, for Achilles must learn to be a speaker of words and a doer of deeds (Illiad 9, 433). Eloquence is thus a high ideal, worthy of pursuit" (Samuel, Ijsseling, *Rhetoric and Philosophy in conflict. An historical survey*, trad. Paul Dunphy, The Hague, 1976, p. 26)

de connotaciones peyorativas. Los sofistas comenzaron a llegar a Atenas desde Abdera, Leontinos y Ceos y fueron muy bien acogidos por jóvenes que deseaban ser instruidos en cuestiones de naturaleza política<sup>29</sup>. Sabemos que gente rica de Atenas, como Calias, ofrecieron su casa y dinero a los sofistas y que durante el gobierno de Pericles se impulsó el movimiento sofístico y se vivía un clima favorable a las actividades artísticas.

Los sofistas satisfacían una demanda social de formación superior propiciada por un sistema político participativo. La democracia aceptaba como principio constitucional la creencia en la igualdad política entre hombres libres lo cual fundaba la creencia que el gobierno debía levantarse sobre el voto de la mayoría y que ese voto de la mayoría constituiría la ley. Para que esto fuera posible se necesitaba que existiera la libertad de palabra para cada ciudadano, pues la mayoría de los cargos públicos eran designados por sorteo. Esta exigencia de participación ciudadana hizo que la palabra se convirtiera en el instrumento principal de la política: “cada ciudadano era una voluntad que ganar mediante la persuasión para cualquiera que presentara una propuesta e la Asamblea. Por otra parte, cualquier propuesta podía verse enfrentada a otra contraria, lo que exigía la puesta en escena de medios de argumentación adecuados”<sup>30</sup>.

En este contexto tenemos a Gorgias de Leontino, quien abre la retórica a la estilística al prestar atención a las figuras. Para Gorgias no existe la posibilidad de la ciencia verdadera, pues el único objeto del logos retórico es la opinión. La

---

<sup>29</sup> Vid., Platón, *Protágoras*, 310a-311a

<sup>30</sup> José Solana Dueso, “Prólogo” a *Los sofistas testimonios y fragmentos*, Alianza, Madrid, 2013, p. 13

palabra no sirve para representar ni transmitir la realidad, sino sólo para persuadir, reconociendo para ello, el carácter persuasivo de los recursos emocionales.

Protágoras de Abdera se inscribe también en este contexto. Enseñó la doctrina de la antítesis como fórmula eficaz para la articulación de la argumentación. Mostró cómo un mismo argumento puede presentarse desde puntos de vista opuestos. Esta técnica de contradicción o antilogía defendía que sobre cada cuestión se pueden elaborar dos discursos opuestos entre sí, y que todos los problemas ofrecen, al menos, dos aspectos, dos caras, que deben ser examinadas con la misma atención<sup>31</sup>.

El relativismo de los sofistas suscitó una polémica con Platón. Los sofistas están anclados en el escenario de la *polis* el cual está definido tanto por valores de la teoría política, como por el lenguaje, la retórica, la gramática y la lógica. Como señala Solana Dueso, estos dos parámetros constituyen el dominio de lo relativo:

Si, además, añadimos el postulado democrático de que todo sujeto humano tiene sentido de la justicia y, por tanto, deben ser oídos cuando se trata de cuestiones sobre la virtud pública, es decir, si admitimos el principio de la igualdad de los sujetos, y queremos expresar esta situación en una fórmula, tendremos el enunciado protagórico “el hombre es la medida de todas las cosas” (...) el dominio de la política y las costumbres sólo podía hacerse en un lenguaje de relaciones: lo malo para los griegos es bueno para los indios calatias según escribe Heródoto (III, 38)<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Hernández Hernández Guerrero José Antonio y García Tejera María del Carmen, *Op., cit.*, p. 21

<sup>32</sup> Solana Dueso, *Op., cit.*, p. 25

Frente a esa “retórica mala” que se ocupaba de la verosimilitud, la ilusión y el engaño, Platón<sup>33</sup> postula una buena retórica filosófica que tiene por objeto la verdad y la formación de las almas hacia la virtud. Por esta razón, critica las adulaciones de los sofistas y busca en contraparte, la interlocución personal que tiene por objeto alcanzar un saber total, desinteresado y verdadero. Aquí vemos un primer desplazamiento descalificador de la retórica que la reduce a cosmética. En diversos diálogos<sup>34</sup>, Platón se empeña en definir la técnica retórica y en diferenciarla del quehacer de la filosofía. El hecho de que tanto Platón como Aristóteles, concedan a los sofistas una importancia tan destacada se debe según Solana Dueso, no sólo a la proximidad temporal sino también “al descubrimiento de la epistemología, es decir, la problematización de la verdad, derivada de la intervención del sujeto, tenía profundas implicaciones retroactivas sobre la concepción de la realidad (el ser y la *physis*), a su vez, el descubrimiento de la política las tenía sobre la teoría de la realidad y la epistemología”<sup>35</sup>.

Esto es, para muchos de los sofistas los códigos morales eran instituciones de la *polis*, por lo que eran variables de ciudad en ciudad. El fundamento en donde

---

<sup>33</sup> Platón criticó el ejercicio de la política a través de la retórica, pues para el filósofo se había de hacer política partiendo del conocimiento de lo justo y lo injusto y no partiendo de un discurso persuasivo que hiciera aparecer, mediante la retórica, lo que más conviene a la ciudad. El argumento de Platón es como sigue: si la retórica, cuya actividad y eficacia se produce mediante la palabra, sólo capacita a los hombres para hablar y cambiar el ánimo de los oyentes sin capacitarlos para pensar sobre las cuestiones de las que habla, entonces tiene por objeto la creencia y no el conocimiento. Dado que la retórica no produce ciencia, sino creencia, el que se sirva de la retórica puede parecer más sabio de lo que en realidad es. A este respecto, Platón señala que no basta con aparentar tener conocimiento, pues para decidir sobre los asuntos de la ciudad, es preciso poseer el conocimiento de lo justo y lo injusto. (*Vid.*, Platón, *Gorgias*, 454e).

<sup>34</sup> *Vid.*, Platón: *Teeteto* 172b-177c, *Gorgias* 500c, *Fedro* 262 c-e, *Sofista* 224 c, *Protágoras*, *República* 492 a.

<sup>35</sup> Solana Dueso, *Op., Cit.*, p. 23

se asientan los valores es relativo y no está dado en la naturaleza. El código moral no se puede fundar más que en la propia estructura social. Es en este marco de la problemática *nomos-physis* en donde se inscribe la polémica platónica-aristotélica contra los sofistas. Sin embargo, el esfuerzo por comprender la postura de esos adversarios de la filosofía, analizando sus argumentos y evaluando el sentido en que apuntaban sus posiciones, propicia nuevas perspectivas de viejos rostros, tanto de los sofistas como de los filósofos. Sobre esto se volverá más adelante.

Otro de los pensadores que reflexionó ampliamente sobre la retórica fue Aristóteles. El estagirita dividió en dos los tratados sobre el discurso: en uno habla sobre la técnica retórica, cuyo objetivo era regular el discurso público, y en un segundo habla de la técnica poética. El razonamiento o prueba es en lo que Aristóteles pone el acento, con lo que la reflexión sobre las figuras ocupa un lugar secundario. Lo que le interesa primordialmente sobre la retórica es descubrir qué cosa en cada tema puede ser adecuada para persuadir, con lo que la retórica sería el arte de extraer de cualquier tema el grado de persuasión que comporta.

Recordemos que en su juventud Aristóteles escribe el *Grilo*, texto en el que criticaba el carácter adulator de la retórica siendo su postura muy semejante a la platónica (la retórica carece de criterios veritativos y por tanto, no es capaz de reconocer los bienes en sí y regular las conductas de los hombres<sup>36</sup>). Un discurso con sentido y verdad para Platón era el que reproducía adecuadamente el orden real y esencial de las Ideas. ¿Cómo se lograba esto? Mediante la dialéctica. El objetivo de esta era garantizar la validez de las definiciones y la necesidad de los

---

<sup>36</sup> Los verdaderos discursos para Platón, son aquellos que versan sobre la verdad de las cosas, es decir, aquellos que tienen referencia ontológica y no los que se sostienen a través de opiniones. (Vid., Platón, *Fedro*, 265d-266a)

procesos deductivos. De ahí que “si alguien enseña a otro el arte de los discursos, le mostrará con precisión la realidad de la naturaleza de aquello a lo que éste vaya a aplicar dichos discursos”<sup>37</sup>. Siendo esto así, Platón exige a la retórica ser dialéctica, pues exige a los discursos referir a la verdad. Los discursos verdaderos según los dictados de la dialéctica serían los persuasivos y no ya los discursos resultantes del acuerdo entre opiniones sobre lo más sensato.

Aristóteles se separa de esta concepción de la retórica en sus reflexiones posteriores. Más que interesarse por la conexión entre verdad y discurso, parte de su investigación se centrará en el uso público del lenguaje, es decir, en la comunicabilidad de lo que dice el orador a su auditorio. Esto implica colocar a las opiniones y creencias como objetos de estudio y a su vez, implica una concepción diferente de la dialéctica<sup>38</sup>.

Esta forma de concebir a la dialéctica, va a influir en la concepción de la retórica, pues se trata de establecer enunciados probables capaces de persuadir. Dialéctica y retórica son para Aristóteles instrumentos para la argumentación. La primera se interesa en los enunciados probables y en la verosimilitud, mientras

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, 270e

<sup>38</sup> Ya en *Tópicos* Aristóteles presenta a la dialéctica como un método con pretensiones de universalidad, es decir, como un método a partir del cual podemos razonar sobre todo problema a partir de cosas plausibles. Con la técnica dialéctica se alcanza la identidad de la definición y se establece el nuevo criterio designativo. Así pues, las ciencias particulares, por ejemplo, son discursos que han cumplido ya con las condiciones de la dialéctica, pues en ellas la identidad de la definición es puesta como principio resultando la contradicción imposible. No obstante, se da el caso en el que en los enunciados hay contradicción. Dichos enunciados no pueden ser principios, pero sí hipótesis, es decir, opiniones, pues su validez únicamente es subjetiva y se puede confrontar con otras opiniones. Para Aristóteles, la opinión es algo común reconocido por la mayoría; es lo plausible o probable. Con el método dialéctico, entonces, se obtienen proposiciones verosímiles para los razonamientos que no pueden ser tratados científicamente.

que la segunda se centra en la comunicación, la persuasión y la defensa de un argumento. La persuasión nace del discurso mismo, de ahí que haya que determinar las clases o géneros del discurso. Para empezar, los discursos tienen tres partes: emisor, mensaje y receptor; y los géneros de discursos retóricos son el deliberativo (consejo y disuasión), el judicial (acusación y defensa) y el epidíctico (elogio y censura)<sup>39</sup>.

El emisor, para poder hablar bien, ha de prepararse y ha de predisponer emocionalmente a los oyentes y así hacer que su discurso demuestre algo y pueda influir en la formación del juicio:

La retórica tiene por objeto formar un juicio (...) resulta así necesario atender, a los efectos del discurso, no sólo a que sea demostrativo y digno de crédito, sino también a como ha de presentarse uno mismo y a como inclinará a su favor al que juzga. Porque es muy importante para la persuasión (...) el modo como se presente el orador y el que se pueda suponer que el está en una cierta actitud respecto de los oyentes, así como, en lo que se refiere a estos, el que se logre que también ellos estén en una determinada actitud ante el orador<sup>40</sup>

Para Aristóteles, la demostración propia de la retórica es el entimema. Este es la más firme de las pruebas por persuasión, pues, como señala el estagirita, nos persuadimos cuando creemos que algo está demostrado<sup>41</sup>. El entimema, como

---

<sup>39</sup> *Vid.*, Aristóteles, *Retórica* I, 3, 1358 a 36-37

<sup>40</sup> *Ibid.*, II, 1, 1377 b 25

<sup>41</sup> "como es palmario que el método propio del arte es el que se refiere a las pruebas por persuasión y que la persuasión es una especie de demostración (puesto que nos persuadimos sobre todo cuando pensamos que algo está demostrado); como, por otra parte, la demostración retórica es el entimema y éste es, hablando en absoluto, la más firme de las pruebas por persuasión" (*Ibid.*, I 1, 1355 a 5)

razonamiento retórico reconocido, es un tipo de argumento o prueba demostrativa diseñada para las condiciones del discurso público. Es un silogismo que versa sobre lo contingente destinado a una audiencia con capacidades intelectuales limitadas. Los entimemas no se ajustan a los parámetros de las pruebas científicas, pues se compone de lugares comunes. Esto es así porque un discurso público no se compone desde conceptos y normas científicas, pues el público no está preparado, por lo que se hace uso de opiniones compartidas.

Si de lo que se trata es de persuadir, entonces hay que ver cómo se logra la persuasión en el discurso<sup>42</sup>. Para ello, Aristóteles hace todo un catálogo del uso común de los enunciados y de la argumentación. Analiza la lógica de esos enunciados para introducir nuevas conclusiones convincentes. Lejos de hacer de la retórica un programa exclusivamente lógico, Aristóteles la reviste de una función educativa, pues persuade a cerca de lo bueno y cambia el parecer respecto de lo malo, pues como afirma el filósofo:

como todas las materias que se refieren a la retórica se relacionan con la opinión, se ha de poner también especial cuidado en este punto, no por su rectitud, sino por su necesidad. Porque lo justo y nada más que ello es lo que hay que buscar con el discurso, antes que el no disgustar o regocijar al auditorio, y lo justo es ciertamente debatir acerca de los hechos mismos, de suerte que todo lo que queda fuera de la demostración es superfluo. Con

---

<sup>42</sup> “Puesto que son tres las materias que deben tratarse acerca del discurso –la primera, de donde han de sacarse las pruebas por persuasión, la segunda, aquello que concierne a la expresión y, la tercera, como resulta útil ordenar las partes del discurso (...) nos queda ahora por hablar acerca de la expresión, dado que no basta con saber lo que hay que decir, sino que también es necesario decirlo como se debe, y esto contribuye mucho a que se manifieste de que clase es el discurso” (*Ibid.*, III, 1 1403 b 15)

todo, al mismo tiempo, es potencialmente importante, como ya hemos dicho, a causa de los vicios del auditorio<sup>43</sup>

Cuando el oyente se persuade, ve con toda claridad y nitidez lo que se le dice, pues es una conclusión que se sigue de operaciones lógicas. De ahí su importancia en deliberaciones políticas. En palabras del propio Aristóteles: “la retórica se compone, por un lado, de la ciencia analítica y, por otro lado, del saber político que se refiere a los caracteres; y sobre que es además análoga, de una parte a la dialéctica y, de otra parte, a los razonamientos sofisticos”<sup>44</sup>.

Así, los temas políticos que se deliberan son los referentes a la adquisición de recursos, la guerra y la paz, la defensa del territorio, las importaciones y exportaciones y la legislación. Para poder persuadir sobre estos temas, Aristóteles dice que es necesario que el orador conozca de lo que está hablando en cada caso<sup>45</sup> y además, es necesario que conozca el ánimo de los oyentes respecto a estos temas.

Por esta razón, Aristóteles incluye las pasiones y a los caracteres como premisas de los razonamientos retóricos. A pesar de que hay partes de la *Retórica* en donde el estagirita afirma que esta técnica no debe tomar como eje central la cuestión de cómo influir en las almas, también clasifica los factores emocionales de la persuasión completando la técnica retórica.

Como se puede ver, la *Retórica* de Aristóteles es muy compleja, pues analiza a fondo el asunto del discurso, el talante del orador y los factores

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, III, 1, 1404 a 5-10

<sup>44</sup> *Ibid.*, I 4 1359 b

<sup>45</sup> “Entendamos por retórica la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer” (*Ibid.*, 2, 1355 b 25)

emocionales del auditorio; además de incluir el análisis de los razonamientos lógico-retóricos. De lo que se trata es de tener la habilidad de reconocer los medios de persuasión y de esforzarse por exponer técnicamente los recursos y posibilidades propios de la racionalidad retórica<sup>46</sup>.

Así es como Aristóteles desliga a la retórica de la carga cognoscitiva y valorativa que le exigía Platón y la convierte en técnica. En resumen, el objetivo de la *Retórica* es determinar con precisión los medios adecuados para convencer en tres ámbitos de circulación colectiva de la palabra en la toma de decisión en asuntos públicos de las ciudades. Esos ámbitos de circulación pública de la palabra son las asambleas, los tribunales y las alocuciones públicas, siendo los tres géneros de persuasión pública el discurso político deliberativo, el discurso judicial y el discurso ceremonial o epidíctico. Siguiendo a Aristóteles: “de todo lo que hace posible persuadir y aconsejar bien, lo mejor y más importante es conocer todas las formas de gobierno y distinguir sus caracteres, sus usos legales y lo que es conveniente a cada una de ellas. Porque lo que persuade a todos sin excepción es la conveniencia y, por su parte, es conveniente aquello que salvaguarda la ciudad”<sup>47</sup>.

En el siglo II a.C. los retóricos griegos afluyen a Roma fundando escuelas de retórica. En este periodo se producen abundantes escritos sobre esta técnica. El tratado latino más antiguo del que tenemos noticia se intitula *Rhetorica ad*

---

<sup>46</sup> “Es evidente que la retórica no pertenece a ningún género definido, sino que le sucede como a la dialéctica; y, asimismo, que es útil y que su tarea no consiste en persuadir, sino en reconocer los medios de convicción más pertinentes para cada caso” (*Ibid.*, I, 1, 1355 b 10)

<sup>47</sup> *Ibid.*, I, 8, 1365 b 25

*Herennium*<sup>48</sup> y se le atribuye tanto a Cornificio como a Cicerón. Este último es quien intenta romanizar la retórica convirtiéndola en parte de la cultura e introduciéndola como decoración de la política.

Otro personaje muy importante de la retórica latina es Quintiliano, retórico oficial del Estado quien escribió *De institutione oratoria* en donde trata de la educación del orador desde su infancia. En esta obra puede verse el ávido interés en hacer una pedagogía de la retórica dividiendo los estudios en: 1) aprendizaje de la lengua comenzando por el griego; 2) a la edad de siete años lecciones de gramática –*grammaticus*- y lecciones de recitación y gesticulación; 3) a la edad de catorce años lecciones de narraciones -que consistía en resumir y analizar argumentos narrativos y declamaciones- y declamaciones que eran discursos sobre casos hipotéticos. A esta parte se le denominaba *rhetor*.

Roland Barthes repara en esta especie de obsesión por la enseñanza de la técnica de la palabra y encuentra que detrás existe una cierta vergüenza o temor a hablar ante el público que requiere de todo un aparato pedagógico para salir del silencio:

se ve como esta pedagogía fuerza la palabra: ésta está cercada por todas partes, expulsada del cuerpo del alumno, como si existiera una vergüenza innata a hablar en público e hiciera falta toda una técnica, toda una educación, para lograr salir del silencio, y como si esta palabra, aprendida por fin, conquistada por fin, representara una

---

<sup>48</sup> La *Retórica ad Herennium* es un amplio manual de cuatro libros que define de manera precisa y amplia las funciones de la elocuencia y el alto grado de compromiso moral y civil que el orador contrae con la sociedad.

buena relación “objetual” con el mundo, un buen dominio del mundo, de los otros<sup>49</sup>.

Progresivamente, y a medida que aumentó la concepción del lenguaje como instrumento, se fue creando un conjunto organizado de reglas prácticas, formuladas a partir del examen de los usos más aceptados y más eficaces de las palabras. La emergencia de la retórica en este contexto está unido también al descubrimiento y al reconocimiento del valor cognoscitivo y educativo de la reflexión sobre a lengua.

Tanto los latinos como los griegos vieron en la palabra un extraordinario poder y fuerza para dominar al otro y crear comunidad humana. Por esta razón, la técnica retórica ocupaba un lugar central y primordial en los asuntos públicos. Había que penetrar a la palabra, había que analizar las formas que era capaz de tomar para hacer ver de cierta manera un asunto y ver qué efectos se producían en el oyente. Incluso se comprendió cómo a través de la retórica se podía hacer y deshacer la realidad, se le podían imprimir matices, iluminar ciertas partes y ensombrecer otras. Es decir, se revistió al lenguaje de autonomía performativa y se insistió en el efecto mundo producido por éste<sup>50</sup>.

El interés, entonces, está puesto en el lenguaje y en los discursos que se crean mediante él. Si bien los elementos didácticos que alimentaron tratados sobre retórica vienen de Aristóteles, los latinos explotaron la clasificación de tropos y figuras y relacionaron a la retórica con la poética. Quintiliano, por ejemplo, forma una primera teoría del escribir. Ovidio destaca el parentesco entre poesía y arte

---

<sup>49</sup> Barthes, Roland, “La retórica como prontuario” en *La aventura semiológica*, p. 98

<sup>50</sup> *Vid.*, Cassin, Barbara, *El efecto sofístico*, trad. Pons, FCE, Buenos Aires, 2008, p. 19

oratoria, Horacio escribe un *Arte poética* y Dionisio de Halicarnaso en su *De compositione verborum* se ocupa de movimiento de las frases y del orden de las palabras guiadas por el ritmo para crear un estilo. Esta apropiación de la retórica por parte de la poética no ocurría en Aristóteles quien, como se dijo líneas arriba, escribió dos tratados por separado sobre los hechos del discurso: uno sobre la técnica retórica que trataba de la comunicación cotidiana y cuyo objetivo era regular la progresión del discurso público; y otro tratado sobre la técnica poética que trataba sobre el arte de la evocación imaginaria y cuyo objetivo era regular la producción de la obra.

Vemos cómo poco a poco la retórica va siendo amputada y reducida a una de sus partes, la *elocutio*. ¿Cuál es el destino de estos elementos abandonados en la retórica? Pareciera, dice Kuentz, que se pueden precisar las etapas de esta operación de desmantelamiento: el primer desplazamiento sería el de la *pronuntiatio*<sup>51</sup> y de la *memoria*, el segundo de la *inventio*<sup>52</sup> y la *dispositio*<sup>53</sup> y, finalmente, la reducción de la *elocutio*<sup>54</sup> misma.

---

<sup>51</sup> La *pronuntiatio* o *hypókrisis* es recitar el discurso con una dicción y gestos estudiados. Remite a la dramaturgia o ritual de la palabra.

<sup>52</sup> La *inventio* o *héuresis* se refiere al encontrar qué decir; es decir, hay un lugar (tópica) de donde se pueden extraer los argumentos y a donde hay que irlos a buscar. Todo existe ya, sólo hay que ir a encontrarlo. En este sentido la *inventio* es un camino que muestra la gran confianza que se tenía en el poder de un método: si se arroja adecuadamente la red de las formas argumentativas sobre el material con una buena técnica, se tiene la seguridad de obtener el material para un discurso excelente. Lo metódico es, pues, fructífero, frente a lo espontáneo de lo que nada puede brotar. Así, como dice Barthes, el hombre no puede hablar si no ha dado a luz su palabra y, para poder dar a luz, hay una técnica particular: la *inventio*. De ahí que esta parte de la técnica retórica se divida en dos: por una parte tiene que convencer (parte lógica) y, por otra parte, tiene que conmover (parte psicológica). Para convencer se requiere de un aparato lógico, la *probatio* o dominio de pruebas. Estas tienen su propia fuerza que consiste en introducir una violencia justa en el espíritu del oyente mediante el razonamiento. Justo aquí es donde entra la parte psicológica de la *inventio*: no hay que pensar únicamente en el mensaje probatorio, sino también en su destinatario. Hay que convencerlo conmoviéndolo.

Se puede explicar el desplazamiento de la *pronuntiatio* por el nacimiento del libro. El predominio del *ars dicendi* cede su sitio al *ars scribendi*. En este contexto, la memoria también se ve debilitada, ya que la expresión política ligada a una práctica democrática directa se ve radicalmente disminuida y por consecuencia, las mnemotecnias también se ven disminuidas. “Esas dos partes de la elocuencia están ya totalmente atrofiadas en el s. XVII y si los grandes tratados se denominan todavía “artes de hablar”, de hecho la evolución que desembocará en las “artes de escribir” del s. XVIII está prácticamente concluida”<sup>55</sup>.

La fusión de la retórica con la poética en la época de Augusto se consagra en el vocabulario de la Edad Media en donde artes poéticas y artes retóricas se vuelven idénticas. Esto hunde sus raíces en el siglo II y IV d.C. con la neo-retórica de la segunda sofística en donde se desarrolló una estética literaria en la que la retórica englobaba todo lo relativo a la palabra. Hablar de retórica entonces significó hablar de cultura general y no de una técnica especial, con lo que el rhétor se convirtió en un profesor más entre otros.

En este contexto, el discurso pierde su finalidad persuasiva y pasa a ser puramente ostentativo. Así, el programa educativo de siglo VIII dividió los ejercicios escolares en lecciones o lectura de textos en donde por una parte, se interpretaba a estos con un método de subdivisión (*exposition*) y por otra parte, se identificaban las proposiciones de un texto que podían tener un pro o un contra

---

<sup>53</sup> La *dispositio* o *taxis* es poner en orden el material que la *inventio* proporciona. Esto es, una vez que la *inventio* encuentra qué decir, la *dispositio* lo ordena.

<sup>54</sup> La *elocutio* o *lexis* consiste en agregar ornamento al discurso mediante figuras.

<sup>55</sup> Pierre Kuentz, *Op., cit.*, p. 186

(*quaestiones*) y además, se hacían torneos dialécticos para la parte de la educación correspondiente a la *disputa*.

Siguiendo a Barthes, el *trivium* formaba atletas de la palabra siendo el perfecto manejo de ésta objeto de gran prestigio y, además, llama la atención que la agresividad inherente a la *disputa* esté codificada<sup>56</sup>, pues en la Edad Media se fabrica una taxonomía del lenguaje de una envergadura y precisión generada por el deseo de someterlo todo a reglas. De ahí que los conocimientos del *trivium* se clasificaran en gramática, dialéctica y retórica, mientras que el *quadrivium* incluyera la enseñanza de la música, la aritmética, la geometría y la astronomía.

El *trivium*, en tanto taxonomía de la palabra, determina el lugar de la palabra en el hombre, en la naturaleza y en la creación. La importancia de la retórica dentro del *trivium* varió durante los siglos V al XVI: del siglo V al VII tuvo mayor peso sobre la gramática y la lógica, sin embargo del siglo VIII al X se concedió mayor importancia a la gramática y del siglo XIV al XV a la lógica. Esta desvalorización de la retórica se debió a que se la consideraba una materia cuyo objeto era la ornamentación del discurso. Lo que importaba entonces era la verdad y los hechos, por lo que el estudio de esta técnica quedó relegada a segundo plano.

En el seno de la organización del saber que es el *trivium* se realiza la ablación de la *inventio* y de la *dispositio* al hacer entrar estas dos partes de la elocuencia en el campo de la lógica. Este gesto de disección permite leer una visión analítica y organicista del saber que quiere separar cada disciplina según sus propiedades, con lo que la retórica queda absorbida por la gramática y la

---

<sup>56</sup> *Vid.*, Barthes, Roland, *Op., cit.*, p. 102

dialéctica. El *trivium* pasa a ser *binium*. La retórica se convierte en una especie de residuo del saber, pues cuando se habla de ella es con el objeto de rechazarla. Así, por ejemplo, Bernard Lamy abre su *Arte de hablar* diciendo que no ha querido titular su obra *Arte de hablar bien* “puesto que no hace falta arte para hablar mal y que es siempre para ser efectivo, los propios fines que se lo emplea; la palabra Arte alude suficientemente todo lo que se querría decir de más”<sup>57</sup>. A partir de este momento, es entre las dos disciplinas conservadas que parece jugarse la partida, por encima de la retórica. Lo retórico parece haber partido sin dejar rastro reducido a la ausencia de un lugar.

El cristianismo por su parte, se apropió de la retórica usándola para componer sermones y parenéticos<sup>58</sup>. Dicha composición tomaba en cuenta al receptor del discurso: si el receptor era el pueblo de la parroquia el discurso se escribía en lengua vernácula, pero si iba dirigido a sínodos, escuelas o monasterios se usaba una lengua más culta. En este periodo la gramática cobra mayor relevancia sobre la retórica y la lógica. Incluso se la liga a una ética y se coloca como primera fuente de todo estudio literario<sup>59</sup>.

Con el dominio de la lógica en los siglos XII y XIII la dialéctica, como arte del discurso viviente entre dos, cobra especial importancia y reviste características muy peculiares, pues se trata de una dialéctica en donde el diálogo es más bien un enfrentamiento agresivo en donde tiene lugar una batalla de silogismos y cuya

---

<sup>57</sup> Pierre, Kuentz, *Op., cit.*, p. 188

<sup>58</sup> Los parenéticos son discursos que versan sobre la virtud.

<sup>59</sup> Donato y Prisciano figuran como grandes autoridades gramáticas en la Edad Media. Básicamente la concepción del lenguaje que sostenían estos pensadores era que la lengua es una estructura que está garantizada por la estructura del ser y del espíritu. Es el filósofo quien mediante el examen de la naturaleza de las cosas descubre la gramática.

base se asienta en la retórica aristotélica de los tropos. A estos ejercicios dialécticos se les denominaba *disputatio* los cuales contaban con todo un protocolo para su práctica<sup>60</sup>. Para evitar que la discusión se descarriara dice Barthes, todo estaba codificado y ritualizado en un tratado que reglamentaba minuciosamente esta práctica<sup>61</sup>. El objetivo era llevar a la autocontradicción del contrincante siendo el silogismo el arma por antonomasia que permite esa aniquilación. Así pues, el fuerte predominio de la lógica hizo que dentro de su enseñanza se incluyeran a la gramática, la retórica y la dialéctica. La retórica, entonces, cae en un descrédito generado la concepción del lenguaje como instrumento par referirse a los hechos.

Siendo el nuevo valor la evidencia y el lenguaje mero instrumento, se toma a la retórica como un mero color del discurso. La concepción de la elocuencia sufre un giro: pensadores como Pascal conciben a la elocuencia como el acto de tomar conciencia del pensamiento que nace en nosotros, con lo que la elocuencia ya no sería un código exterior al discurso. El orden del discurso depende de la naturaleza del pensamiento. Sin embargo, en el siglo XVI los jesuitas revolaran a la retórica como un noble campo del saber, elaboran manuales e incluso otorgan premios a los alumnos que mejor interpretan discursos. La codificación de la enseñanza de los jesuitas parte de la idea de una identidad entre la disciplina escolar, la disciplina de pensamiento y la disciplina del lenguaje.

---

<sup>60</sup> Comenzaban con el *sic et non* que se incluía el debate sobre una cuestión exponiendo testimonios contradictorios. Luego se exponía una tesis y su contrario para terminar con una respuesta y conclusión.

<sup>61</sup> *Vid.*, Roland Barthes, , *Op., cit.*, p. 116

A lo largo de los siglos XV, XVI, XVII y XVIII encontramos numerosos tratados de retórica que ponen de relieve un entusiasmo clasificatorio en cuanto a las figuras y tropos se refiere. Como se mencionó líneas arriba, la retórica especialmente con Aristóteles y los postaristotélicos, se presenta abiertamente como una clasificación que produce ella misma discursos. ¿Qué deseo mueve esta taxonomía?, ¿qué ideología se esconde detrás de esta exigencia clasificatoria? Pues, como dice Barthes, “*dime cómo clasificas y te diré quién eres*”<sup>62</sup>, por lo que merece la pena hablar de esa abundancia de clasificaciones. La separación de la *elocutio* de la *inventio* y la *dispositio* se inserta en un largo recorrido que se puede rastrear a lo largo de la retórica medieval. Sin embargo, para Kuentz es en Ramus en donde se enuncia más claramente que nunca a la retórica como ciencia del ornamento<sup>63</sup>. Mientras que la gramática es el arte de hablar bien, la retórica enseña a adornar la expresión.

Gracias a los reglamentos oficiales de enseñanza, la retórica sobrevive artificialmente en el siglo XIX y se la une con la cuestión del estilo literario. Sin embargo, Barthes se pregunta por la muerte de la retórica diciendo que afirmar que la retórica está muerta, implicaría decir por qué fue reemplazada, por lo que la historia de la retórica ha de ser leída en el juego estructural de sus vecinas (la gramática, la lógica, la poética, la dialéctica y la filosofía). Así, para trazar el proceso ideológico que siguió la retórica antigua, tendríamos que reparar en las

---

<sup>62</sup> Roland, Barthes, *Op., cit.*, p. 118

<sup>63</sup> El humanista francés Pierre de La Ramée (Petrus Ramus, m. 1572) dedicó gran parte de su vida a la enseñanza de la retórica; sin embargo tenía un mayor interés en dar más importancia a la Dialéctica en detrimento de la Retórica, con lo que se acentúa la reducción de la Retórica al ámbito de la *elocutio*. El ramismo se consagra, más que en la formación del orador, a conseguir que el alumno maneje correcta y elegantemente la prosa escrita en latín. (Hernández José y García María del Carmen, *Op., cit.*, p. 97)

concepciones peyorativas, analíticas o revalorizadas de las que ha sido objeto; tendríamos que revisar qué tanto ha desaparecido la retórica de la enseñanza y preguntar en qué exacta medida y con qué reservas la ciencia del lenguaje se ha hecho cargo del campo de la antigua retórica y por último, plantear la pregunta de si la estilística es hoy en día una nueva retórica<sup>64</sup>. La importancia de esta tarea estriba en que preguntar por la retórica es preguntar por cómo se ha pensado el lenguaje, lo cual es poner en el centro de la discusión la forma de pensar y crear relaciones humanas, políticas, instituciones y toda esa red de relaciones que configuran el campo de lo humano. Como dice Barthes:

Prestigioso objeto de inteligencia y penetración, grandioso sistema que toda una civilización, en su amplitud extrema, puso a punto para clasificar, es decir, para pensar su lenguaje, instrumento de poder, sede de conflictos históricos cuya lectura es apasionante cuando, precisamente se sitúa de nuevo este objeto en la historia múltiple en la que se desarrolló; pero objeto ideológico también, que cae en la ideología por la preeminencia de esa “otra cosa” que la reemplazó y que obliga actualmente a una indispensable distancia crítica<sup>65</sup>.

Pese al amputamiento de la retórica y su absorción en la gramática y la lógica, hay momentos en que, según Kuentz, dicha técnica retorna a la manera de *retoño retórico* reapareciendo en la disposición misma de la disciplina que la absorbe. Es decir, lo excluido retorna de alguna manera. A estos destellos de rearticulación de

---

<sup>64</sup> Roland Barthes encuentra en la publicidad un nicho fructífero para la retórica en nuestros días, pues dice que “a juicio de algunos, el formidable trabajo de clasificación, llevado a cabo por la retórica antigua es aún utilizable, sobre todo si se aplica a campos marginales de la comunicación o de la significación, como la imagen publicitaria, donde no ha sido utilizada todavía” (Roland, Barthes, *Op., cit.*, p. 118)

<sup>65</sup> *Idem.*

la retórica Kuentz lo llama “retorno por yuxtaposición”: fragmentos de retórica resurgen y su presencia puede parecer incongruente. Por ejemplo:

1. “la teoría de las ideas accesorias en la Lógica o el psicologismo caracterológico en la estilística formalista de un Jakobson. Se puede designar a esos brotes –tomando prestado el término a la descripción freudiana del “retorno de lo reprimido”- como *retoños retóricos*”<sup>66</sup>.
2. La retórica, en tanto teoría de las pasiones, es una psicología por lo que, en cierta medida podría decirse que la psicología emerge de la descomposición de lo retórico o que hay una transferencia de lo retórico a lo psicológico.

Dentro del cuerpo de la lógica hay, pues, brotes de retórica, retornos de lo excluido: “Lo que en la *Lógica* se da como una teoría del signo, no es de hecho más que la aplicación de la teoría clásica de los tropos, puesto que el carácter representativo del signo está concebido como una operación de sustitución de lo impropio por lo propio”<sup>67</sup>. Según la *Lógica* de Port-Royal<sup>68</sup> se llama signo a una

---

<sup>66</sup> Pierre, Kuentz, *Op., cit.*, p. 189

<sup>67</sup> *Idem.*, p. 193

<sup>68</sup> En la cuna del movimiento antiretórico humanista, que en cierta forma emerge en el *Discurso del método* de Descartes (1637), se sitúa la *Lógica* de Port-Royal (1662). La *Lógica* de Port-Royal fue un importante manual de lógica publicado anónimamente por primera vez en 1662 cuyos autores fueron Antoine Arnauld y Pierre Nicole. El nombre original de esta obra es *La logique, ou l'art de penser, contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le jugement*, 1ª edición, París 1662. Dentro de este movimiento antiretórico se inserta Pascal quien, además de pensarse contribuyó a la mencionada *Lógica*, en su obra *El arte de persuadir* defiende que es el pensamiento y no la palabra lo que debe determinar el desarrollo del discurso. Para ser correcto, el lenguaje debe conformarse al pensamiento. Esta nueva Lógica: 1. defendía como único método sensato de investigación a la Geometría que partía de

cosa que además de la idea que da cuando se la ve, ofrece una segunda idea, “como cuando se ve en la puerta de una casa una rama de hiedra; además de la idea de hiedra, comprendemos que en esa casa se vende vino”<sup>69</sup>. Esta explicación del signo es una transferencia metonímica que aunque no se diga explícitamente, es retórica. Así, la retórica se vuelve a entremezclar con aquello que intentó liberarse de ella. Lo excluido regresa en el significante<sup>70</sup>.

Además de estos *retoños retóricos*, Kuentz señala un *retorno por contaminación* de la retórica en donde “vemos alterarse la marcha de la disciplina sustituyente por la acción a distancia de un componente retórico no explicitado”<sup>71</sup>. Se trata de una especie de *perversión* de los conceptos de la disciplina nueva por lo no dicho, lo retórico explicitado se suplanta por una retórica implícita. El gesto de corte de la retórica por las otras disciplinas produce efectos en ambas partes de la línea de disección, pervirtiendo una y otra disciplina. Se cae así en la

---

axiomas evidentes por sí mismos para alcanzar conclusiones universalmente aceptadas; y 2. Pretendía establecer un nuevo método de comunicación más racional y desterraba por su incapacidad para descubrir o demostrar verdad los tópicos de la Dialéctica y los de la Retórica. Así, consideraba engañosa la división en cinco partes de la Retórica tradicional y rechazaba los métodos persuasivos utilizados por los oradores para convencer a su auditorio. (*Vid., Historia breve de la retórica* pp. 117, 118). Por su parte, Foucault, en *Las palabras y las cosas* dice a este respecto que: “cuando la *Logique de Port-Royal* afirmó que un signo podía ser inherente a lo que designa o estar separado de ello, mostró que el signo, en la época clásica, no está ya encargado de acercar el mundo a sí mismo y hacerlo inherente a sus formas, sino por el contrario, de desplegarlo, de yuxtaponerlo según una superficie indefinidamente abierta y de proseguir, a partir de él, el despliegue infinito de sustitutos según los cuales se lo piensa. Y por ello, se ofrece a la vez el análisis y al arte combinatoria y se le hace ordenable de un cabo a otro. El signo, en el pensamiento clásico, no borraba las distancias y no abolía el tiempo: por el contrario, permitía desarrollarlos y recorrerlos paso a paso. Gracias a él, las cosas se hacen claras y distintas, conservan su identidad, se desatan y se ligan. La razón occidental entra en la edad del juicio” (Michel, Foucault, *Las palabras y las cosas*, trad. Elsa Cecilia Frost, Siglo xxi, México, 1997, p.66)

<sup>69</sup> Pierre, Kuentz, *Op., cit.*, p. 193

<sup>70</sup> Sobre el retorno de lo excluido *vid.*, Leticia Flores Farfán, “Nicole Loraux ante el Fedón” en *Aproximaciones contemporáneas de filosofía antigua*, UNAM, Afínita, México, 2014.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 189

producción de abortos teóricos<sup>72</sup>: los residuos no formalizados de la retórica reaparecen a pesar de haber sido descartados por otras necesidades o por otras construcciones. Es decir, el silencio de la retórica se deja escuchar en una gramática que ignora la entonación, las articulaciones y las pausas del discurso. El ejercicio de la recitación sería, en este sentido, un retorno indirecto de la retórica. La recitación como lectura expresiva es, según Kuentz, un ejercicio que retiene elementos de la *pronuntiatio* y de la *memoria*; proporciona, sin asumir jamás explícitamente esta función, el catálogo de los “lugares” de la retórica. So pretexto de lectura o de dicción “expresivas”, dice, se enseña discretamente un modelo especial del uso del lenguaje<sup>73</sup> y, con ello, una concepción del hombre: se reduce al texto al nivel de un mensaje de una individualidad dejando descubierta una visión psicologista y naturalista del hombre. El retorno de lo retórico, dice Kuentz, “nos recuerda que la condición para una reconstrucción de una teoría retórica es la destrucción de una psicología naturalista que cree descubrir una esencia inmutable del hombre y de un cientificismo que transmite la idea de un lenguaje neutro e inocente”<sup>74</sup>.

La concepción instrumental del lenguaje -que condiciona la teoría sustancialista del desvío retórico- está destinada, en efecto, a salvar esta imagen naturalista del hombre; a presentar como “normal” la norma social establecida y a impedir el planteo de ciertos problemas.

---

<sup>72</sup> Kuentz ve un ejemplo de este retorno por contaminación en la retórica en la teoría del signo de la Lógica, pues según el francés, ésta está influida por la práctica textual de Ramus por las partes excluidas del arte oratorio (*Vid, Ibid.*, p. 189)

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>74</sup> Kuentz, *Op.cit.*, 194-195

## **Retórica y sofística vs Platón: hacia una historia retórica de la filosofía.**

Tanto el acto de marginación-amputación de la retórica que la reduce a arte que se ocupa de meros tropos, como el retrato desvalorizado de ella que ha llegado hasta nuestros días, hunde su raíz en la concepción platónica de la retórica y la sofística. ¿Quiénes eran los sofistas? Maestros venidos de diversas ciudades que enseñaron en Atenas en la segunda mitad del siglo V- y un poco antes<sup>75</sup>. Las dificultades a las que nos enfrentamos cuando se quiere investigar a los sofistas radican en que sus obras están prácticamente perdidas. Sólo perduran fragmentos salvados por citas, lo cual ya es un problema para la interpretación. La mayor guía para la interpretación del pensamiento sofista nos es dado por Platón. Sin embargo, esta guía es sólo parcial, pues presenta sus tesis para ser refutadas por Sócrates. Como señala Jacqueline de Romilly, el término sofista, en principio, tenía un valor bastante amplio: se llamaba sofista a aquel hombre que poseyera a fondo los recursos de su propia actividad, ya fuera adivino o poeta. Hasta entonces, dice, “la educación había sido la de una sociedad aristocrática donde las virtudes se transmitían por herencia y por el ejemplo: los sofistas aportaban una educación intelectual que debía permitir a quienes pudieran pagárselo distinguirse en la ciudad”<sup>76</sup>. Se puede decir que los sofistas eran vistos como vendedores de

---

<sup>75</sup> No hay que olvidar que hay dos sofísticas. La primera es la del siglo V en Atenas y la segunda emerge en el siglo II d.c. –siete siglos después- como un movimiento intelectual basado en la retórica e inspirado en el ejemplo de los sofistas del s. V.

<sup>76</sup> Jacqueline de Romilly, *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*, trad. Pilar Giralt Gorina, Gredos, Madrid, 2010, p. 22.

la competencia intelectual que enseñaban a hablar en público –a defender las propias ideas ante tribunales y asambleas<sup>77</sup>-, es decir, eran maestro de retórica.

En los tiempos de Platón los sofistas y la retórica ya estaban desvalorizados. Se daba por hecho que la profesión de sofista era vergonzosa. Platón los caracteriza como traficantes de mercancías con las que se alimenta el alma<sup>78</sup>. Por eso exhorta a los jóvenes a tener precaución si deciden educarse con ellos. La actitud recelosa ante los sofistas se debía, en parte, a la democratización<sup>79</sup> del conocimiento; a la idea de que toda argumentación se basa en probabilidades y a la práctica de considerar siempre la tesis contraria y hacerla igualmente consistente (como los *Discursos dobles* de Protágoras). En palabras de De Romilly: “los sofistas prometía, mediante la financiación, un éxito práctico relativamente rápido: esto era, a los ojos de los filósofos, a los ojos de Sócrates y los discípulos, perseguir un mal fin, dar la espalda a la verdad y al bien, en suma, equivocarse completamente de orientación”<sup>80</sup>

Estas valoraciones negativas marcan la concepción que se tendrá de los sofistas y la retórica en épocas posteriores. Como dice De Romilly “hubo un fenómeno de rechazo, un deseo de responder, de poner en guardia, de retocar

---

<sup>77</sup> Las decisiones del Estado dependían del pueblo y éste dependía de la palabra. Por tanto, era esencial saber hablar en público.

<sup>78</sup> Platón, *Protágoras*, 312 e

<sup>79</sup> Como señala J.S. Morrison el principio de la democracia de Clístenes afirma que cada ciudadano tiene igual oportunidad de ocupar altos cargos en el Estado. Los sofistas ofrecían mejorar y potenciar las virtudes políticas para hacer de quienes pagaban por sus servicios más competitivos en las asambleas públicas. (*Vid.*, J.S., Morrison, “The place of Protagoras in Athenian Public Life”, en *The Classical Quarterly*, Vol. 35, No. 1-2 (Enero-Abril 1941), pp 1-16, Cambridge University Press).

<sup>80</sup> Jacqueline de Romilly, *Op., cit.*, p. 54

muchas de sus tesis”<sup>81</sup>. Prueba de ello es, por ejemplo, el tratado de Isócrates *Contra los sofistas* o el escrito de Jenofonte *Sobre la caza*. Sin embargo, una revisión más cuidadosa de lo que tuvo lugar en las disputas de Platón con los sofistas, nos permiten abrir nuevos caminos para responder a la pregunta de porqué se marginó a la retórica y a la sofística desde tan temprano; qué peligros se veía en ambas para silenciarlas o desvalorizarlas. Como dice Luis Gil: “un estudio de la “censura” literaria ha de hacerse necesariamente en estrecha relación con el de las luchas ideológicas y religiosas de los distintos periodos, y en referencia constante a la actitud del Estado y de la sociedad frente a las disposiciones de sus miembros singulares con las tablas vigentes de valores colectivos”<sup>82</sup>.

¿Qué ambiente político-social-religioso se vivía en la Grecia de ese momento para que la retórica y la sofística fueran en cierto modo censuradas? La figura tradicional peyorativa de la sofística se desprende en buena medida de los diálogos de Platón. En un plano ontológico, el sofista es desacreditado por no ocuparse del ser y sí de la apariencia; en un plano lógico porque no busca la verdad sino la opinión<sup>83</sup>, la coherencia aparente, la persuasión y la victoria en los debates oratorios; y en el plano ético-pedagógico no tiene en vista la sabiduría ni

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 42

<sup>82</sup> Luis, Gil, *Censura en el mundo antiguo*, Revista de Occidente, Madrid, 1961.

<sup>83</sup> Valga traer a colación las palabras de Detienne Marcel sobre los intereses de la reflexión filosófica: “En efecto, cuando la reflexión filosófica descubre el objeto propio de su búsqueda, cuando se desgaja del fondo del pensamiento mítico donde aún tiene sus raíces, la cosmología de los jonios, cuando conecta deliberadamente con los problemas que no van a cesar ya de atraer su atención, organiza su campo conceptual en torno a una noción central que va a definir, en lo sucesivo, un aspecto de la primera filosofía en cuanto tipo de pensamiento y del primer filósofo en cuanto tipo de hombre: *alétheia* o la “verdad”” (Detienne, Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, p. 16-17).

la virtud, sino el poder personal y el dinero. Desde los parámetros de la filosofía, la sofística resulta ser apariencia de la filosofía y filosofía de las apariencias. La crítica de Platón a la forma de enseñanza de los sofistas está fundada en la idea de que estos, a diferencia del filósofo por excelencia que es Sócrates, no son auténticos parteros del pensamiento, sino que solamente inculcan ciertas opiniones sin llevar a cabo un verdadero ejercicio del pensar.

No obstante, no hay que perder de vista la importancia de los sofistas y la retórica en la consecución de consensos que dará forma a la *polis*. En este sentido, los sofistas son hombres que practican arte política. Siguiendo a Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, los sofistas:

son los maestros de Grecia y por su intermedio nació en ésta la cultura propiamente dicha. Ellos ocuparon el lugar de los poetas y los rapsodas que eran con anterioridad los maestros universales (...) La meta del Estado es siempre lo universal, bajo lo que queda encerrado lo particular; es esa cultura la que los sofistas aspiraron a difundir. La enseñanza era su negocio, su oficio, como una condición que les era propia: sustituían así a las escuelas y, en su incesante recorrido por las ciudades griegas, ganaban la adhesión de la juventud y la instruían<sup>84</sup>.

La mayoría de los fragmentos originales de la sofística de lo que disponemos están inscritos en testimonios o interpretaciones que tienden a descalificarlos. Son, por tanto, fragmentos pervertidos. Desde el posicionamiento de estos discursos descalificatorios es desde donde nos podemos acercar al

---

<sup>84</sup> Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 3 vols., México, FCE, 1996-1997.

movimiento sofístico<sup>85</sup>. Esto implica, de entrada, una dificultad, pues nos encontramos con juicios de valor poco favorables que construyen una imagen sesgada dejándonos una doble tarea exegética<sup>86</sup>.

Tomando esto en consideración cabe hacer las siguientes preguntas: ¿son retórica y sofística lo mismo?; en caso de ser diferentes, ¿en qué lo son, por qué se las identifica en repetidas ocasiones y qué consecuencias tiene dicha identificación?, es decir, ¿a qué responde el interés de hacer de la sofística y la retórica sinónimos? Autores como Cassin o Solana Dueso sostienen que esta identificación obedece a intereses platónicos. Hablar de “retórica sofística” es hablar en términos platónicos.

Para Platón, dice Cassin, la ecuación “sofística es igual a retórica” presenta un doble interés estratégico: por un lado, se excluye al sofista orador de la filosofía y su historia, esto es, el sofista puede tener un valor educativo y cultural, pero no es un pensador crítico con respecto a la filosofía; y por otro lado, se recalca que la pedagogía cultural de los sofistas oradores es muy verde, con lo que el filósofo es

---

<sup>85</sup> Rachel Barney se pregunta si es legítimo hablar de un *movimiento sofístico* como unidad. Es decir, ¿los sofistas realmente compartieron algún tipo de proyecto intelectual? La autora señala que ciertamente compartían un interés: el campo de lo humano y lo social. Sus ideas, dice, se fundamentaban en la observación de fenómenos y en argumentos racionales. Sin embargo, el contenido particular de esas ideas era diferente para cada sofista. Podría decirse, entonces, que el pensamiento sofístico comprendía ciertos problemas y preocupaciones, por ejemplo: la distinción entre naturaleza y convención (*physis* y *nomos*) y las implicaciones de pensar la justicia dentro de este marco; la cuestión del relativismo y la ética y la relación entre lenguaje y realidad. (Vid., Rachel Barney, “The Sophistic movement” en *Blackwell Companions to Philosophy. A Companion to Ancient Philosophy*, edited by Mary Louis Gill and Pierre Pellegrin, Blackwell Publishing, s.f.)

<sup>86</sup> En *The Sophistic Movement* Kerferd propone revisar el pensamiento sofístico para restituirle el valor que perdió al caracterizarlo como charlatán o demagógico. Los restos fragmentarios que nos quedan de los sofistas, dice, nos dejan entrever que la sofística fue un gran movimiento en la historia del pensamiento. (Vid., Kerferd, G.B., *The Sophistic Movement*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.)

el que tiene la auténtica retórica y puede practicar una auténtica educación. Esta lectura permite afirmar que, en cierta medida, el filósofo necesita hacer venir a menos la figura y el quehacer del sofista para definir su propio quehacer<sup>87</sup>. Si bien ambos tienen una “retórica” la del filósofo se presenta como la auténtica y verdadera; mientras que la del sofista es la que se ocupa únicamente de persuadir alabando al auditorio sin ser crítica. En palabras de Cassin:

Platón está en el origen de la cuestión filosófica fundamental, sin duda la única verdaderamente filosófica, que se plantea con referencia a la retórica: la de su ambigüedad, y hasta su homonimia. Cuestión que él desarrolla en un alegato en pro y en contra: *contra*, el *Gorgias*, *pro*, el *Fedro*. En efecto, la retórica por la cual aboga y la retórica contra la cual alega son completamente distintas: en el *Gorgias*, se trata de una retórica sofística, adulación que se desliza bajo la máscara de la legislación y la justicia, y la cuestión es la sofística misma; en el *Fedro*, se trata de una retórica

---

<sup>87</sup> Como afirma Deleuze en *Simulacro y filosofía antigua*, la voluntad de seleccionar, de dividir o de escoger en Platón tiene como finalidad seleccionar linajes, distinguir pretendientes distinguir lo puro de lo impuro, lo auténtico de lo inauténtico: “la dialéctica platónica no es una dialéctica de la contradicción ni de la contrariedad, sino una dialéctica de la rivalidad, una dialéctica de los rivales o los pretendientes”. Así, la división tiene por objeto, según Deleuze, distinguir al verdadero pretendiente de los falsos. El criterio que define quién es verdadero pretendiente y quien no lo dan los mitos platónicos que funcionan como fundamento o modelo. El mito-fundamento (lo imparticipado) da lo participado a los participantes (de la justicia, la cualidad de justos); con lo que participar es, en todo caso, ser el segundo. Hay, pues, una degradación: ser participante, ser simulacro, ser espejismo, ser falsificación, etc. “Así, el mito construye el modelo inmanente o el fundamento según el cual deben ser juzgados los pretendientes y su pretensión media”. Deleuze señala que en el *Sofista* no hay mito, pues el método de división ahí se emplea paradójicamente, no para evaluar los justos pretendientes, sino para acorralar al falso pretendiente como tal, “para definir el no ser del simulacro”. Sin embargo, dice Deleuze, “puede que el final del *Sofista* contenga la aventura más extraordinaria del platonismo: a fuerza de buscar por el lado del simulacro y de asomarse hacia su abismo, Platón, en el fulgor repentino de un instante, descubre que éste no es simplemente una copia falsa, sino que pone en cuestión las nociones mismas de copia y de modelo. La definición final del sofista nos lleva a un punto en donde ya no podemos distinguirlo del propio Sócrates”. (Gilles, Deleuze, “Simulacro y filosofía antigua” en *La lógica del sentido*, trad. Víctor Molina, Paidós, Barcelona, 2005) (Cfr., Platón, *Sofista*, 236b, 264c)

filosófica, la del dialéctico que analiza y compone las ideas; se trata de la retórica en cuanto es filosófica, y de la filosofía misma<sup>88</sup>.

Esto quiere decir que hay dos retóricas: una sofística y otra filosófica. Parecería que la retórica toma el papel de común denominador de ambas y que cada construcción teórica la emplea de distintos modos y para distintos fines.

Con Protágoras, Gorgias y otros sofistas, entra en escena un nuevo ámbito para la reflexión filosófica: el de la filosofía práctica, la filosofía moral y política y la teoría del estado<sup>89</sup>. Los filósofos pronto se percataron que el nuevo territorio que ofrecían los sofistas abría una nueva perspectiva para el reexamen de temas de la física, la ontología, el lenguaje y la epistemología. Así, surge en Platón una necesidad de diferenciar su actividad de la actividad de los sofistas, distinguiendo y caracterizando las particularidades del discurso (o de la retórica) que sostenía cada uno.

Siguiendo este razonamiento, Barbara Cassin afirma que la filosofía inventa una retórica<sup>90</sup> por razones espacio-temporales:

1. La invención de la retórica por parte de la filosofía es la invención de la ontología para domesticar –para espacializar- el tiempo en el discurso.
2. Por y en la retórica, el tiempo toma como modelo el espacio, y queda reducido a él: un discurso es, en primer lugar, un

---

<sup>88</sup> Barbara Cassin, *El efecto sofístico*, p. 239

<sup>89</sup> Vid., Solana Dueso, *El camino del ágora. Filosofía política de Protágoras de Abdera*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2000, p.8.

<sup>90</sup> Barbara Cassin señala siguiendo a Schiappa que el término retórica pudo haber sido inventado por Platón en el *Gorgias*. En los presocráticos no aparece la palabra retórica y, en todo caso, se habla de discurso y discursividad más no de retórica.

organismo que se despliega (tiene un “plan”) y se articula (hay que saber “recortarlo” dice Platón); desde un punto de vista “restringido”, está tejido de “tropos” y “metáforas” (escuchar hablar al espacio).

3. En síntesis, se trata de pasar el hilo de la continuidad y de la aprehensión del *kairos*, remate del tiempo, al *topos* y los *topoi*, lugares del buen hablar.
4. Por eso, asimilada toda filosofía, si hay una particularidad sofística de la retórica, implica el señalamiento de algo así como una “retórica del tiempo”, que sería a las retóricas del espacio lo que la logología es a la *theoría*<sup>91</sup>.

Pero, ¿qué quiere decir que haya una “retórica del tiempo”? En mi consideración, esta pregunta permite entrar en la discusión central que tiene lugar entre los sofistas y Platón, siendo el paradigma de los primeros Protágoras y el paradigma de los segundos Sócrates.

En varios de los *Diálogos* de Platón encontramos un interés por poner en cuestión las doctrinas que afirman el eterno fluir de las cosas de las que se nutre la sofística, en concreto el pensamiento de Protágoras. Por ejemplo, en el *Teeteto* (152 d-e) Platón se refiere a una tradición filosófico-poética relativista en la que se sostiene que:

1. Ninguna cosa es en sí misma.
2. Por tanto, no se puede designar nada correctamente ni decir cómo es.

---

<sup>91</sup> Barbara Cassin, *Op., cit.*, p. 238

- a. Nada es uno, ni definido, ni de una determinada cualidad.
3. Todo se mueve, todo se traslada, todo es mezcla de unas cosas con otras.  
En una palabra, todo deviene.
4. Protágoras, Heráclito, Empédocles, Epicarmo y Homero están de acuerdo con esto (no así Parménides).

En la tradición relativista presocrática hay dos cuestiones especialmente relevantes: la disputa sobre lo que es por naturaleza (*physis*) y lo que es por acuerdo (*nomos*)<sup>92</sup>. Esta disputa remite a la discusión del estatus ontológico de los valores que será de sumo interés para la filosofía de Platón. Es decir, el contraste entre *nomos* y *physis*, que se ancla en la ética y en la política, es retomada por los sofistas: el referir a la naturaleza o al consenso para fundamentar normas éticas constituye una importante herencia de la sofística a la filosofía que abre preguntas y problemas que serán materia de debate. Por ejemplo, para los relativistas los valores no tienen objetividad, pues dependen de los hombres (teoría del *homo mensura* protagórico). Por esa razón, los valores pueden ser sometidos a discusión, deliberación y decisión. Como señala Dueso, “esta problemática, de carácter político o moral, pasará a la epistemología, en lo que será la disputa sobre las

---

<sup>92</sup> Rachel Barney señala que el problema naturaleza-convención tiene sus orígenes en la búsqueda presocrática del origen del cosmos y que este fue pensado de varias formas. Por ejemplo, Demócrito argumentaba que los nombres son cuestión de convención y no de naturaleza y que las cualidades perceptivas se dan en la convención, mientras que los átomos y el vacío son lo único real (DK 68B9, B125). Para Antifón, por otro lado, la naturaleza se refiere a la naturaleza humana entendida desde una fisiología común; mientras que para Calicles la naturaleza tiene que ver con un comportamiento animal, lo cual justifica la violencia de Estado por haber una “justicia natural” en donde los fuertes deben prevalecer sobre los débiles (Rachel Barney, *Op., cit.*, p. 86).

cualidades sensoriales de las cosas”<sup>93</sup>. Las tesis relativistas, pues, tienen implicaciones éticas, políticas, epistemológicas y, sobre todo, ontológicas. En primer lugar, se remite el estatus ontológico de las cosas a la percepción del sujeto: las cosas son con relación al sujeto. En segundo lugar, la tradición relativista versa sobre los efectos que producen ciertas cosas en otras cosas o en sujetos (por ejemplo: si para alguien resulta benéfico cierto alimento mientras que para otro no). El relativismo en este ámbito atiende a las múltiples relaciones entre objetos: pueden ser oportunos o no dependiendo del *kairos*.

Así pues, el relativismo se puede clasificar en dos tipos: relativismo conceptual, en donde los predicados se usan didácticamente (“x” es bueno para “y”); y el relativismo proposicional –en donde el contexto de las circunstancias de una acción cobran relevancia (“p” es oportuno si...; hacer “x” es justo si...).

Pero, ¿qué implica sostener una postura relativista? En primer lugar, implica despojar a las acciones de concepciones morales fijas, es decir, una conducta no es buena ni mala en sí misma. En segundo lugar, admite la posibilidad de predicar opuestos<sup>94</sup> en el mismo sujeto y, en tercer lugar, se sostiene que la distinción entre bueno y malo no puede ser absoluta, esto es, para siempre, sino que el momento (*kairos*) marca la pauta en cada caso para inclinar la balanza hacia un juicio más o menos positivo.

Es el *kairos* el que puede convertir una misma cosa en grande o pequeña, justa o injusta, bella o fea. Por esta razón, el buen orador sabe distinguir el

---

<sup>93</sup> Solana, Dueso, *Op., cit.*, p. 12

<sup>94</sup> Los argumentos contrapuestos tienen profundas raíces en la cultura griega: hallamos argumentos antitéticos en la *Iliada* y en la tragedia griega. Eran comunes en las Asambleas y Aristófanes lo representa en *Las nubes* mediante un combate entre el discurso justo y el injusto.

momento preciso para decir o para callar; sabe que lo bueno puede ser funesto si no discierne el momento oportuno para hablar. En este sentido, el *kairos* es principio de sabiduría. Tiene que ver con los entornos circunstanciales de tiempo y espacio, pues implica saber dónde y cuándo decir las cosas. El relativismo, entonces, enmarca en un cuadro relacional el análisis moral de las acciones: los valores son relativos, pues dependen del *kairos* (del espacio y de tiempo). Así, para valorar moralmente una acción, se han de tomar en cuenta los elementos que la constituyen. Por sí misma, la acción es una realidad incompleta, de ahí que para ser completa, la acción precisa de relaciones circunstanciales.

Esto pone de relieve la estructura relacional de los hechos morales y, a su vez, deja ver que las evaluaciones morales mismas están constituidas también por un conjunto de relaciones. Desde esta perspectiva, los valores no pueden ser considerados como fijos o absolutos, pues dependen del marco de relaciones establecido. Precisamente el *kairos*, como capacidad para discernir la pluralidad de relaciones que determinan la acción y que constituyen la realidad, consiste en distinguir el momento en que se puede producir una inversión en la valoración moral.

En contra de esta tesis relativista de Protágoras, Platón en sus diálogos va en la búsqueda de lo que es en-sí, es decir, va en pos de la verdad absoluta<sup>95</sup>

---

<sup>95</sup> Antes de ser elaborada por la filosofía y la sofística, la función de la palabra verdadera en el pensamiento griego arcaico era otra y estaba ligada a la poesía, la mística y la justicia. Como dice Detienne: “en estos planos de pensamiento la verdad está siempre ligada a determinadas funciones sociales; inseparable de determinados tipos de hombre, de sus cualidades propias y de un plano de lo real, definido por su función en la sociedad griega arcaica”. En este contexto, la verdad no se entiende fuera de un sistema de representaciones religiosas ni fuera de ciertas conductas, pues aún no deviene concepto. Es un determinado tipo de palabra pronunciada en determinadas ocasiones por personaje

tratando de escapar a una ontología y moral de tipo relacional y buscando en la permanencia el criterio de verdad. El pensamiento de Protágoras, en cambio, se inserta en un universo en perpetuo devenir y definido por una pluralidad de relaciones siempre cambiantes. De ahí que acepte la diversidad de opiniones y la diversidad de valoraciones morales: hay diversidad de sujetos (culturas ciudades) e incluso en una misma persona hay opiniones diferentes, lo cual imposibilita una verdad pura y evidente<sup>96</sup>.

Ciencia y opinión (*doxa* y *episteme*) se contraponen en la filosofía platónica. Por un lado, la ciencia es un conocimiento que permanece inalterable y la opinión está en consonancia con el mundo mudable. Es decir, de la oposición permanente-impermanente se deriva la oposición conocimiento verdadero y opinión. Sin embargo, para Protágoras:

1. Todo se mueve.
2. Los saberes del mundo sólo pueden ser doxásticos.
3. Por tanto, no hay distinción entre doxa y episteme.

La oposición entre ciencia y opinión, ser inmutable y mundo cambiante es platónica, pues, como diría Solana Dueso “en la filosofía presocrática, incluido Parménides, no hay más entidad que la sensible”<sup>97</sup>. El pensamiento protagórico se

---

investidos de funciones precisas. Hay, tres clases de maestros de la palabra verdadera en la Grecia arcaica según Detienne: el poeta, el adivino y el rey (Marcel, Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, trad. Juan José Herrera, Taurus, Madrid, 1981,p.58).

<sup>96</sup> Vid., Platón, *Gorgias*, B11 A35.

<sup>97</sup> Solana, Dueso, *Op, cit.*, p. 39

sitúa en la realidad sensible<sup>98</sup>. A partir de la realidad sensible el hombre se forma opiniones múltiples y variadas<sup>99</sup>. Para Platón, en cambio, frente a las opiniones sobre el mundo hay un saber de tipo lógico matemático demostrativo y no sujeto a la variabilidad de las opiniones al que el filósofo debe aspirar.

Si para Protágoras, Heráclito y Parménides no hay otra realidad que la sensible, ¿puede decirse, como afirma Dueso, que Platón fue el primero en postular un mundo diferente al sensible, un mundo inmóvil de las ideas inmutable, definitivo, firme y verdadero? Pareciera que los diálogos platónicos admiten esa tesis: que Platón quiere alejarse de las tesis convencionalistas que sostienen que la justicia y la injusticia, lo bello y lo feo, lo verdadero y lo falso, no tienen una realidad propia sino que son decisiones que se adoptan en momentos determinados.

El interés es, pues, fundar una tradición y establecer el contraste entre filosofía y retórica<sup>100</sup>. Frente al orador que tiene un tiempo limitado para expresar sus ideas y persuadir y engañar a su auditorio, el filósofo, en tanto hombre libre, tiene todo el tiempo que quiera para pensar. En contraposición al orador, Platón ofrece como alternativa al filósofo.

---

<sup>98</sup> A este respecto contamos con el fragmento de Dídimo de Alejandría en donde dice que: “observa porqué los protagóricos –y Protágoras era sofista- hablar sobre una opinión diferente. Dice que el ser para las cosas existentes consiste en el aparecer. Dice: *“para ti que estás presente aparezco sentado, pero por el ausente no parezco sentado; no es evidente si estoy sentado o no estoy sentado”*. Dicen que todas las cosas existentes consisten en aparecer; por ejemplo, yo veo la luna, pero otro no la ve; no es evidente si existe o no existe. Para mi, que estoy sano, tengo la percepción de que la miel es dulce, para otro de que es amarga, si tiene fiebre; no es evidente, pues, si es amarga o dulce. De este modo pretenden establecer como dogma la incomprendibilidad”. (Dídimo de Alejandría, Comentario a los *Salmos*, 34, 17 (M. Gronewald, Tura Papyrus III, columna 222, 15-29)) (José, Solana Dueso, *Los sofistas. Testimonios y fragmentos*, p. 109)

<sup>99</sup> *Vid.*, Platón, *Teeteto*, 151e-152e

<sup>100</sup> *Vid.*, Platón, *Teeteto*, 172 b

Sin embargo, si el filósofo se despreocupa de los asuntos humanos y sólo se interesa por conocer la verdadera naturaleza de las cosas sin dirigirse a lo que está al alcance de la mano (no conoce el camino de la plaza del mercado o de la corte de justicia; no se interesa por textos de la ley; no le interesa aquello por lo que las mayorías se desviven<sup>101</sup>) entonces, ¿cómo sería la organización política?, ¿cómo se resolverían los litigios?. Hay, pues, un problema: desde la perspectiva del filósofo el orador no es apto para tomar decisiones en la *polis* porque no sabe lo que son las cosas en sí mismas; balbucea sobre esas cuestiones y, por otra parte, el filósofo dice que es inútil en asuntos humanos. Se están construyendo dos tipos de hombre.

Ciertamente la desvalorización del sofista y de la retórica se arraiga en este intento del filósofo por definirse a sí mismo y a su quehacer. No obstante, hay que tener en cuenta que “en realidad, ni Platón ni Aristóteles, pretendían alejarse y desentenderse de los asuntos humanos del mercado y de la plaza pública, pese a que en algunos momentos lo proclamen. Antes al contrario, Sócrates comenzó a entender que los asuntos del mercado y del ágora son lo suficientemente importantes como para no ser resueltos en dicho medio. Es aquí, en esta idea fundamental, donde Platón le toma la palabra a Sócrates”<sup>102</sup>. En varios de los diálogos platónicos se debate cuál es modelo de organización política más adecuado, cómo y en qué marco se han de resolver los problemas que se plantean en la política y en la enseñanza. La medida, para Platón, es el filósofo rey. Como dice Lledó:

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, 173 e 174 a

<sup>102</sup> Solana, Dueso, *Op., cit.*, p. 71

Puesto que son filósofos aquellos que pueden alcanzar lo que siempre permanece igual a sí mismo, y no lo son los que andan errando por cosas diferentes, ¿cuál de ellos conviene que mande en la ciudad?. En contraposición, los políticos son ciegos al no poder ver lo “verdaderamente verdadero” (488c). La primera condición que Platón requiere en el verdadero gobernante es, pues, la del conocimiento de *cada ser* (484d).

La postura protagórica en este debate se expresa en el *homo mensura*: los estándares para la medición de las cosas son convenciones antropológicas. Toda medida, incluidos los números, expresan la relación del hombre con el mundo. Por eso Platón considera a Protágoras un enemigo del saber<sup>103</sup>. En última instancia la disputa que está teniendo lugar es ontológica: “el eje del debate giraba en torno a si debía o no admitirse la existencia de un universo inmutable”<sup>104</sup>. Se trata del problema de pensar al ser como algo que mantiene mismidad y que está en reposo y no como algo que siempre está en proceso o cambio.

Si partimos de que todo es convención antropológica, entonces las cosas no son verdaderas o falsas sino mejores o peores. Desde esta perspectiva, el sabio es aquel que cambia a las personas pasándolas de un estado peor a otro mejor. Para lograrlo, el sabio tiene la capacidad de discernir entre lo que es mejor y lo que es peor. “El sabio se mide por la capacidad de cambio y por discernir el

---

<sup>103</sup> Para más información sobre el papel de Protágoras en la vida pública ateniense ver: J.S. Morrison, “The place of Protagoras in Athenian Public Life” en *The Classical Quarterly*, Vol. 35, No. 1-2 (Enero-Abril 1941), pp. 1-16, Cambridge University Press.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 40

sentido de ese cambio, no por tener tal opinión”<sup>105</sup>, a diferencia de Platón quien consideraba que educar era sustituir opiniones falsas por opiniones verdaderas.

Así, puede decirse que los sofistas y la retórica se interesan en las creencias y no en lo verdadero de dichas creencias. Cuando dos argumentos se enfrentan se evalúan con criterios de debilidad y de fortaleza y no de verdad o falsedad; es decir, se analizan en función de la adhesión que alcanzan por parte de la colectividad y no por sí mismos. Cuando el interés está puesto en las creencias por sí mismas -como hace Platón- y se desatiende al sujeto que las cree (y crea), las creencias aparecen independientes. “Las clases buscan desgajar sus propias creencias y darles rango de cuerpo objetivo de enunciados”<sup>106</sup>. La cuestión es ver si esos cuerpos de enunciados son susceptibles de verdad o falsedad. Quien decide sobre la verdad o falsedad de los enunciados es el experto: “al experto le interesa saber si “p” es verdadera, y tiene procedimientos para averiguarlo, mientras se desentiende de “x cree que p””<sup>107</sup>.

Lo que hace Protágoras con el *homo mensura* es retrotraer el enunciado al sujeto: una cosa es “x” *para* alguien. Los valores dependen del ser humano y no de instancias superiores y, además, no se puede renunciar a un lenguaje multirelacional. Así, las representaciones, sensaciones o impresiones que uno mismo experimenta son siempre verdaderas para Protágoras: cada uno es la medida de lo que es. Esto no quiere decir que todas las representaciones tengan el mismo valor, ciertamente hay representaciones mejores que otras. En palabras de Dueso: “Protágoras no defiende que todas las opiniones son verdaderas, como

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 53

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 52

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 61

interpreta Platón, sino que en el principio, en el *punto de partida*, debemos descartar los enunciados aléticos, que dividen las opiniones en verdaderas y falsas y a los hombres en sabios e ignorantes”<sup>108</sup>. Pese a que todas las opiniones son equivalentes en verdad, unas siguen siendo mejores que otras por se intersubjetivamente más satisfactorias y funcionales. Esto hace prevalecer la figura del sabio, quien sabe distinguir esas opiniones más satisfactorias y funcionales.

El criterio de evaluación de las opiniones consiste en ver si permiten pasar de un estado vitalmente penoso a un estado propicio para la vida individual y colectiva. En el terreno de la vida política las opiniones no pueden considerarse verdaderas o falsas, “la necesaria diafonía de las opiniones en este terreno no puede resolverse recurriendo a ningún otro criterio que no sea el hombre mismo; ni los hechos; ni el experto; ni los dioses”<sup>109</sup>. Este tipo de pensamiento convive con el sistema democrático de Atenas en donde se tomaba la palabra entre iguales sin hacer la distinción entre el experto o el sabio y el resto<sup>110</sup>. En la democracia

---

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 55

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 61

<sup>110</sup> Marcel Detienne, en su rastreo de la secularización de la palabra, se detiene a analizar los juegos funerarios, el reparto del botín y las asambleas deliberativas de la casta guerrera. En los juegos funerarios, dice, los premios que se ponen al centro son los ganados a los enemigos. Es decir, en los juegos funerarios se hace el reparto del botín. El hecho de que los premios se coloquen en el centro implica varias cosas: primero, que el centro hace de esos objetos, objetos comunes, segundo, que el centro es el lugar que queda más a la vista de la asamblea, así, todos pueden mirar cuando alguien toma algo y esto crea un derecho de propiedad inmutable. El centro, pues, es lo común y lo público. Por esta razón se avanzaba hacia el centro cuando se tomaba la palabra en las asambleas militares para hablar de cosas que interesaban al grupo. En las deliberaciones de la casta guerrera se forja la oposición entre los intereses colectivos y particulares. El espacio circular y centrado de esas asambleas hace que los participantes mantengan entre sí una relación recíproca y reversible en donde el derecho a la palabra no es el privilegio de un hombre excepcional dotado de poderes religiosos. Ahora es el hombre de guerra el que tiene derecho a hablar. Se hace de la palabra un bien común, algo público

ateniense no puede hablarse de una retórica puramente formal, pues esta imbricada con el poder<sup>111</sup>.

Precisamente, los sofistas son hombres de poder que saben persuadir a los jueces, pues saben como volcar, a través de argumentos retóricos, la opinión de la asamblea. Su quehacer es político. Siguiendo a Cassin, la sofística es filosofía de razonamiento verbal con ciertas actitudes intelectuales cuya singularidad es ser un efecto de estructura<sup>112</sup>. El efecto sofístico, dice, es “un artefacto platónico, el producto de los diálogos”<sup>113</sup> que hace del sofista el alter ego negativo del filósofo. Esto es: el filósofo sólo puede definirse diciendo lo que no es. En dicha definición

---

que obtiene su fuerza del asentimiento de un grupo social. La igualdad que une al guerrero con el guerrero desprende la igualdad en la toma de la palabra. En estas asambleas, dice Detienne, se prepara el estatuto de la palabra jurídica y de la palabra filosófica. Del medio de los guerreros profesionales surgen concepciones esenciales del primer pensamiento político de los griegos. Se prefigura el ágora.

<sup>111</sup> Afirma Barney: “In the later world of democratic Athens, where the primary arena of competition for ambitious gentelman is not war but politics, *arete* functionally understood comes to consist above all in the art of public speaking” (Rachel Barney, *Op., cit.*, p. 80)

<sup>112</sup> Los griegos vieron desde muy temprano que las palabras encierran en sí mismas ambigüedad. La palabra puede persuadir dulcemente, pero también puede engañar y confundir. Las palabras, mediante abigarrados engaños, pueden hacer que lo increíble se vuelva creíble. Esta ambivalencia se asumía como tal, como dos caras de la misma moneda que entrelaza los contrarios. En este sentido, los maestros de verdad también conocen el arte de engañar. Sin embargo, las dos potencias de la palabra son para este pensamiento complementarias y no contradictorias. Hay un puente que se tiende entre lo positivo y lo negativo. Esta ambigüedad no presenta problemas para el pensamiento mítico, pues es más bien un mecanismo que obedece a la lógica de la contrariedad. Sin embargo, con el proceso de secularización de la palabra el que esta pueda ser real e ilusión de lo real se considera un peligro. El “hacerse pasar por realidad” seduciendo, representa un problema para el pensamiento que plantea el problema de las relaciones entre las palabras y la realidad. En palabras de Detienne: “la ambigüedad de la palabra es el punto de partida de una reflexión sobre el lenguaje como instrumento que el pensamiento racional va a desarrollar en dos direcciones diferentes: por una parte, el problema del poder de la palabra sobre la realidad, el tema esencial para toda la primera reflexión filosófica; por otra parte, el problema del poder de la palabra sobre el otro, pensamiento fundamental para el pensamiento retórico y sofista. *Aletheia* se halla, por tanto, en el corazón de toda la problemática de la palabra en la Grecia arcaica: las dos grandes tendencias van a definirse en relación a ella, sea rechazándola, sea haciendo de la misma un valor esencial”(Marcel, Detienne, *Op., cit.*, p.85).

<sup>113</sup> Barbara, Cassin, *Op., cit.*, p. 14

inventa a su alter ego. Justamente es ese una estrategia retórica de Platón para hablar del filósofo: crear a su otro, relatarlo, refutarlo, arrinconarlo, marginarlo, excluirlo y desvalorizarlo para otorgarle otro estatus –uno mejor y más elevado- a la actividad propia.

Platón pone en cuestión el sistema político democrático, pues estaba convencido de que era un sistema pervertido. Para empezar, prefiere la enseñanza a solas, pues considera a la mayoría como un obstáculo y a la ciencia como un saber para unos cuantos<sup>114</sup>, mientras que para Protágoras la mayoría es pieza fundamental en su teoría política: es necesaria su adhesión para que un argumento cobre fuerza, por eso los argumentos deben ser verosímiles. En este sentido, Platón es el anti-Protágoras por antonomasia: “explicaba en sus obras la necesidad de que las decisiones políticas y legales sean restringidas a un experto o grupo de expertos y que la masa de los ciudadanos se dedique a su trabajo y a su profesión, porque no todos tienen la capacidad de participar en la política”<sup>115</sup>.

En contraposición, podemos ver la importancia que tiene la mayoría en el pensamiento de Protágoras en el mito protagórico. Dicho mito responde a una cuestión política: “establecer un terreno teórico para la justificación del sistema democrático ateniense en particular y, en general, de la necesidad de participación en la vida política de todos los ciudadanos”<sup>116</sup>. La voluntad mayoritaria que se

---

<sup>114</sup> “Como Protágoras, Platón dedicó su actividad profesional a la enseñanza, no en el espacio abierto de los sofistas, sino en un espacio especialmente diseñado, la Academia, para formar y forjar a los consejeros que habían de poner en marcha su modelo alternativo de organización social” (Solana, Dueso, *Op., cit.*, p. 9)

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 8

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 98 Según Dueso, Protágoras entiende que Prometeo –símbolo de la inteligencia humana- debe ser superado: lo que regala el titán al género humano no basta para su supervivencia; la sabiduría técnica es insuficiente, por lo que es preciso pasar del

logra como un efecto del decir se plasma en leyes mediante el proceso participativo de la democracia.

\*

Veamos con mayor detenimiento cómo el mito fundacional protagórico justifica el sistema democrático<sup>117</sup>. Como narra el mito de Protágoras, la ignorancia del arte político en los primeros tiempos implicó que los hombres cometieran

---

estado de civilización al estado político. Es preciso pasar del estado de naturaleza en donde los hombres se ultrajaban unos a otros y pasar al estado político en el que se adquiere el sentido de la justicia. El mite de Protágoras constituye, así, la base teórica para la democracia participativa, pues para el sofista la virtud política no es particular, sino común y consiste en el sentido de justicia y pudor. Esto significa que todos los hombres son esencialmente iguales y que el valor teórico del mito protagórico es la teoría del contrato social. El pudor y la justicia son los fundamentos para la vida social y para la ciudad. La justicia particular de cada ciudad se expresa en las leyes. Estas son fruto de la participación de todos, son una especie de justicia contractual. El pacto social sólo es posible por la adquisición previa de las disposiciones sociales de justicia y pudor. Dice Dueso que: “la teoría protagórica es un saber especializado (teoría política) sobre dicha virtud, pero la virtud misma no es un saber especializado como tampoco lo es el hombre enfermo del que se ocupa la medicina. Como tal la teoría política no es un saber destinado a formar políticos expertos en gestión ni tampoco es un conjunto de estudio sobre las virtudes (filosofía moral). De la teoría protagórica se deduce que no hay un grupo de expertos o profesionales de la política, contrariamente a lo que ocurre con la medicina o la arquitectura. De ahí que el sorteo de magistraturas sea un procedimiento legítimo y acorde con la teoría” (*Ibid.*, p. 114-115)

<sup>117</sup> El problema de la democratización del conocimiento está inscrito en la crítica de Platón a la democracia. Platón en el *Protágoras* sostiene que los sofistas se jactan de enseñar el arte político y de hacer hábiles a los hombres en cuestión de política; sin embargo, para el filósofo no es posible enseñar a ser bueno en política. Como señala J.S. Morrison en *The place of Protagoras in Athenian Public Life*, Platón sostiene que la enseñanza en materia de asuntos públicos que pretende Protágoras de hecho va en contra de la democracia: “the Athenian assembly demands expert advice on professional matters, while in any buisness connected with the policy of the state it is ready to listen to anyone –“Smith, showmaker, marchant, sea-captain, rich man, poor man, of good family or of none” (319 d). Potagoras is in an extremely difficult position. He must either admit his profession to be a fraud or declare the theory of the Athenian democracy to be false and his patron Pericles to be ignorant of the true nature of πολιτικη αρετη. His reply exhibits the utmost address. He apparently harmonizes the teachability of the political art with the principle of the democracy in the lines of his apophthegm. In reality he shows that the Athenian people themselves suscribe to the two incompatible principles, and thus absolves himself from the charge of subverting the democracy”. (J.S. Morrison, “The place of Protagoras in Athenian Public Life” en *The Classical Quarterly*, Vol. 35, No. 1/2, Cambridge University Press, pp. 1-16)

injusticias frente a otros alternando, así, los males. Para acabar con estas injusticias y estado de salvajismo, Zeus envía a los hombres la retórica como sabiduría técnica y complemento político. En el inicio, los hombres intentaban reunirse y ponerse a salvo de las fieras con la fundación de ciudades, “pero, cuando se reunían, se atacaban unos a otros al no poseer la ciencia política; de modo que de nuevo se dispersaban y perecían. Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral y la justicia, para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad”<sup>118</sup>.

Es a través de la técnica retórica que se puede escapar al primitivo estado en donde la fuerza regula las relaciones sociales, para pasar a otro tipo de formación de comunidad basada en el *logos*. Pero, ¿quiénes son los que participan de la retórica? Los atenienses, gracias a la democracia, dejan tomar la palabra a los hombres libres en las asambleas. Tomar la palabra es la actividad política por excelencia. No se trata de hablar con veracidad, sino que se trata de persuadir. La justicia en el discurso político es, de esta manera, un efecto retórico y la virtud política, una cuestión de decir. La sofística y la retórica construyen una teoría del lenguaje como instrumento de persuasión sobre la idea de la palabra como potencia que actúa sobre el otro.

El lenguaje como instrumento del consenso implica persuadir sobre la elección de lo que es mejor. Lo que tiene lugar es una creación continua de la ciudad por medio del *logos* en un consenso de tipo retórico. Pero, ¿qué significa *consenso de tipo retórico*? es un consenso que se forma mediante la

---

<sup>118</sup> Platón, *Protágoras*, 322c-d

argumentación, remitiéndose a juicios de valor y no a lo que sea verdadero en sí mismo. Es a través de juicios de valor que se logra la adhesión de opinión de los otros y que se logra que las cosas sean percibidas de tal o cual forma.

El establecimiento de ciertos valores por encima de otros sientan las bases para la existencia del lazo social: se fija lo que ha de valer y lo que no para la mayoría en los asuntos que atañen a la sociedad. El orador, entonces, juega en el terreno del consenso, lo cual quiere decir que juega con el lenguaje y crea, así, juicios de valor que se concretan en la acción política. En el consenso<sup>119</sup> las partes se conjugan a favor del todo, por lo que el transgresor de este se considera como un peligro o como un culpable que altera el estado de equilibrio generado por el ejercicio retórico<sup>120</sup>.

A pesar de que en la *polis* hay una igualdad de derecho a la palabra para los hombres libres, no hay igualdad en el efecto que producen los discursos de unos y de otros<sup>121</sup>. De ahí el interés en pagar a un maestro que enseñe las artes retóricas: perfeccionando el decir se logra un dominio sobre los demás. Esto implica que el consenso conjuga argumentos de discusión racional y que, además, tiene que hechizar a los oyentes para conquistar la adhesión. La tarea del orador consiste en hacer que los otros vean el mundo desde su misma perspectiva. De las diversas perspectivas que se muestren, vencerá la más convincente o verosímil. En este sentido, Cassin afirma que: “la política es por fuerza política de

---

<sup>119</sup> Barbara Cassin define el consenso como el efecto de una operación lógica capaz de volcar en su favor las opiniones o las prácticas contradictorias que deberían impedirlo (Vid., Barbara Cassin, “Del organismo al picnic. ¿Qué consenso para qué ciudad?” en *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*, trad. Irene Agoff, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 1994.)

<sup>120</sup> Aquí se puede ver por qué Sócrates es un peligro para Atenas.

<sup>121</sup> Vid., Platón, *Fedro*, 429

la apariencia, y la politicidad griega habla el lenguaje de la sofística, que despliega todas sus condiciones de posibilidad: pluralidad espacio de las apariencias, persuasión y juicio”<sup>122</sup>. Lo que se muestra en esto es que lo político se juega en el lenguaje: en las relaciones de fuerza y en las relaciones de poder están inmiscuidos enunciados aceptados como verdaderos mediante los cuales se conduce a posturas, a prácticas y a organizaciones.

El eco del homo mensura protagórico y de la concepción heraclíteica de lo real se deja escuchar en estas prácticas: pareciera que *lo que es* es producido por la pluralidad de las apariencias y por lo que se dice de ello; es decir:

1. Si las cosas no tienen una realidad estable, sino que son procesos de percepciones en constante flujo y movimiento<sup>123</sup>; entonces,
2. Las cosas siempre se hallan en proceso de devenir ante alguien. Dicho de otra forma: ninguna cosa tiene ser único en sí misma; no tienen realidad propia, sino que siempre llega a ser para alguien.
3. Siendo esto así, el hombre es la medida de lo que es, porque nada es en sí y por sí, sino que todas las cosas surgen a partir del encuentro mutuo de los procesos de sujetos percipientes.
4. Dada esta forma deviniente de la realidad, no es posible alcanzar un conocimiento último de las cosas, sino que nuestra relación con el mundo sólo se da mediante opiniones.

---

<sup>122</sup> Barbara Cassin, *Op., cit.*, p. 188

<sup>123</sup> Platón habla de esto en el *Teeteto* cuando dice que “las cosas están en proceso de llegar a ser y en vías de hacerse, destruirse o alterarse, pues si uno, al hablar, atribuye estabilidad a las cosas, se verá fácilmente refutado” (157b).

La crítica de Platón ante esta postura podemos encontrarla en el *Teeteto* cuando Sócrates dice que:

si para cada uno es verdadero lo que opine por medio de la percepción y una persona no puede juzgar mejor lo experimentado por otra, ni puede tener más autoridad para examinar la corrección o la falsedad de la opinión ajena, y, según se ha dicho muchas veces, sólo puede juzgar uno mismo sus propias opiniones, que son todas correctas y verdaderas, ¿en qué consistirá entonces la sabiduría de Protágoras?. ¿Cómo podrá justificar su pretensión de enseñar a otros a cambio de grandes honorarios?, ¿tiene sentido decir que nosotros somos más ignorantes y que tenemos que acudir a él, cuando cada uno es la medida de su propia sabiduría?<sup>124</sup>.

La voluntad de verdad que mueve a la filosofía platónica condena la tesis protagórica del *homo mensura*. La tiene que descartar y excluir para afirmar que hay una esencia de las cosas inmutable que es posible alcanzar mediante esfuerzos intelectuales. Para ello, ha de desacreditar el quehacer sofístico y retórico; excluyendo cualquier resquicio de ambigüedad en donde se mezclen ser y no ser.

La cuestión que se plantea no es menor. Platón mismo lo sabe, de ahí que en el *Teeteto*, luego de haber criticado la tesis de Protágoras, le conceda la posibilidad de réplica a través de Sócrates. Sócrates, hablando como si fuera Protágoras, dice:

---

<sup>124</sup> Platón, *Teeteto*, 161 e

Bienaventurado Sócrates, diría él, enfréntate con más nobleza a lo que estoy diciendo realmente y, si eres capaz, demuestra que las percepciones no devienen particulares para cada uno de nosotros, o, si aceptas que devienen particulares, demuestra que no es verdad que sólo pueda ser –si hay que utilizar esta palabra- o llegar a ser aquello que aparece a alguien en tanto que aparece<sup>125</sup>.

La hipotética respuesta de Protágoras a Platón se desarrolla como sigue<sup>126</sup>:

1. Si para uno un alimento resulta amargo y para otro no, esto no quiere decir que uno sea más sabio que el otro.
2. La piedra de toque para la sabiduría y la educación está, más bien, en producir un cambio de disposición a lo que es mejor. El sofista hace ese cambio por medio de discursos.
3. No hay opiniones más verdaderas que otras, sino mejores o más sanas.
4. Así, los oradores procuran que a las ciudades les parezca justo lo beneficioso en lugar de lo perjudicial.

No obstante la ficticia argumentación de Protágoras, Platón se empeña en distinguir opiniones falsas de opiniones verdaderas para delimitar, con ello, el quehacer filosófico del quehacer sofista: si, por un lado, los sofistas son esclavos de los discursos, por otro lado, los filósofos hacen de los discursos criados suyos;

---

<sup>125</sup> *Ibid.*, 166 d

<sup>126</sup> *Vid.*, *Ibid.*, 167 a-168 c

son libres, pues no tienen que rendir cuentas a las asambleas ni hablar en presencia de un juez<sup>127</sup>.

En su argumento, Platón dice que si se concede que todos opinan lo que es, Protágoras deberá admitir que también es verdadera la creencia de los que tienen opiniones contrarias a la suya, con lo que la doctrina de Protágoras queda puesta en cuestión empezando con Protágoras mismo<sup>128</sup>.

Platón considera que esta tesis protagórica resulta problemática en los asuntos de la ciudad cuando hay que decidir lo que es más conveniente:

Pues bien, también en cuestiones políticas, lo honesto y lo deshonesto, lo justo y lo injusto, lo piadoso y lo impío, y cuanto cada ciudad determine y considere legal es así en verdad para ella. En estos asuntos no hay individuo que sea más sabio que otro, ni ciudad más sabia que otra ciudad. Ahora bien, en la determinación de lo que es conveniente o no es conveniente para una ciudad, es donde Protágoras tendrá que admitir por una vez que hay consejos y opiniones de unas ciudades que, con relación a la verdad, aventajan a otros consejos y opiniones. De ningún modo podrá atreverse a decir que lo que una ciudad determine y considere que es conveniente para ella va a serlo efectivamente en todo caso. Pero en el ámbito al que yo me refiero, tanto en lo justo y lo injusto, como en lo piadoso y en lo impío, están dispuestos a afirmar que nada de esto tiene por naturaleza una realidad propia, sino que la opinión de una comunidad se hace verdadera en el momento en que ésta se lo parece y durante el tiempo que se lo parece.<sup>129</sup>

---

<sup>127</sup> *Ibid.*, 173 c En las líneas que siguen Platón dibuja un retrato del filósofo. Éste, se interesa por investigar qué son en verdad las cosas, pasando de largo de habladurías banales. El pueblo se puede mofar de él por su aparente soberbia y por el desconocimiento de lo que tiene a sus pies.

<sup>128</sup> *Ibid.*, 171 b

<sup>129</sup> *Ibid.*, 172 a-c

El problema para Platón está en que los sofistas, para decidir qué es lo mejor, se remiten a lo retórico y no a lo ontológico, es decir, se ocupan de las apariencias y no de la verdad ni de lo que las cosas son en sí mismas, además dicen lo que es bueno según cada caso sin partir de lo bueno en sí mismo.

La labor del filósofo es, pues, esa: examinar lo que las cosas son en sí mismas –como la justicia, por ejemplo- y establecer las diferencias que las distinguen a las unas de las otras, dejando de lado las cuestiones relativas a las injusticias particulares que los hombres comenten entre sí<sup>130</sup>.

Los sofistas balbucean cuando se les interroga qué cosa es la felicidad en sí misma, la riqueza en sí misma, etc.; sienten vértigo y se quedan mudos por falta de costumbre en el tratamiento de estos temas. Si ellos son los que instruyen a quienes pronuncian discursos sobre lo que conviene a la ciudad, el resultado es el mal entre los hombres. Sin embargo, dice Sócrates:

los males no pueden desaparecer, pues es necesario que exista siempre algo contrario al bien. Los males no habitan entre los dioses, pero están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo de aquí. Por esa razón es menester huir de él hacia allá con la mayor celeridad, y la huida consiste en hacerse uno tan semejante con la divinidad como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad<sup>131</sup>.

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, 175 c

<sup>131</sup> *Ibid.*, 176 b

Hay que huir del mundo sensible de las apariencias mediante ejercicios intelectuales para alcanzar el verdadero conocimiento de las cosas. A través de dichos esfuerzos intelectuales se puede llegar a contemplar la inmutable esencia de las cosas. Esta postura platónica se contrapone no sólo al pensamiento de Protágoras, sino también al del sofista Gorgias. Este, a diferencia de Platón, sostiene que lo que es, es creado por el discurso y no develado por la palabra.

Cuando Gorgias dice que nada es, que en el caso que fuera sería incognoscible y que si fuera cognoscible sería incomunicable, quiere abolir el criterio de verdad. El argumento gorgiano se inserta en la disputa del ser de Parménides del que Platón es muy buen conocedor. Una de las formas en que se plantea la problemática del ser es desde las relaciones entre palabra y realidad: el filósofo que está pendiente del ser (del camino verdadero revelado por la diosa) trata de distinguir en el lenguaje lo estable de lo inestable; lo verdadero de lo engañoso<sup>132</sup>.

Hay una inquietud por saber cuál es el punto fijo en el transcurrir de las palabras. El “es”, que hace que una cosa signifique una sola cosa, suprime pluralidad de significaciones y predicados. Es el camino de la *episteme* y la *altheia* que se contrapone al camino engañoso de la *doxa*. Siguiendo a Marcel Detienne “la *alétheia* de Parménides es la primera “Verdad” griega que se abre a una confrontación de carácter racional. Es el primer bosquejo de una verdad objetiva, de una verdad que se instituye en y por el diálogo”<sup>133</sup>. Elegir entre el

---

<sup>132</sup> Hay que recordar que el verbo “ser” en griego está cargado de la función lógica de la cópula; que es un verbo con extensión más amplia que ningún otro por lo que puede convertirse en función nominal y en su propio predicado.

<sup>133</sup> Detienne Marcel, *Op., cit.*, p. 144

camino de la *doxa* y el camino de la *episteme* significa, en última instancia, elegir el camino del ser sobre el camino del no ser. El compromiso del filósofo es evitar el camino vedado para lo cual es necesario poderlo identificar como tal. Frente a esta perspectiva Gorgias provoca con la contraria: el ser es un efecto del decir.

En el *Crátilo* Platón trata la problemática de la relación de las palabras con las cosas; del origen de las palabras y de su naturaleza y de la posibilidad de conocer la realidad a través del lenguaje. Es un debate sobre la exactitud o rectitud del nombre en el que se relaciona a la lingüística con la epistemología. La cuestión que se va a analizar en el diálogo se resume en estas líneas:

HERM.- Sócrates, aquí Crátilo afirma que cada uno de los seres tiene el nombre exacto por naturaleza. No que sea éste el nombre que imponen algunos llegando a un acuerdo para nombrar y asignándole una fracción de su propia lengua, sino que todos los hombres, tanto griegos como bárbaros, tienen la misma exactitud en sus nombres<sup>134</sup>.

A continuación Hermógenes le pregunta a Sócrates qué opina de las siguientes tesis:

1. Los nombres no son otra cosa que pacto y consenso.
2. El nombre de las cosas es el nombre exacto<sup>135</sup>.

Hermógenes siente afinidad con la segunda tesis, sin embargo quiere saber cuál de las dos es la correcta. Sócrates contesta que ignora la verdad sobre este

---

<sup>134</sup> Platón, *Crátilo*, 384a

<sup>135</sup> Nos encontramos ante la antinomia sofística *physis* y *nomos*.

asunto tan serio, sin embargo, comienza el diálogo distinguiendo entre lo que es “hablar con verdad” y “hablar con falsedad”. Una vez más encontramos que el interés es distinguir entre dos tipos de discurso: el verdadero y el falso. Platón quiere refutar la tesis que afirma que los nombres son pacto y consenso. En el fondo, esa tesis estaría de acuerdo con Gorgias cuando este afirma que el ser es un efecto de decir.

El argumento de Sócrates se desarrolla así:

1. Un discurso verdadero es aquel que designa a las cosas como son, mientras que un discurso falso designa a las cosas como no son.
2. La parte más pequeña del discurso es el nombre.
  - a. El nombre del discurso verdadero tiene que ser verdadero y el nombre del discurso falso, falso.
  - b. Es posible calificar –también– al nombre de verdadero o falso.
3. El nombre que cada uno atribuye a un objeto es el nombre de cada objeto. Sin embargo, afirma Hermógenes, “también en cada una de las ciudades hay nombres distintos para los mismos objetos: tanto para unos griegos a diferencia de otros, como para los griegos a diferencia de los bárbaros”<sup>136</sup>.
4. Si esto es así, la esencia de los seres sería diferente para cada individuo y, entonces, la tesis protagórica “el hombre es la medida de todas las cosas” sería la correcta: las cosas son tal como a cada uno le parece que son.
5. Sin embargo, “ni todo es para todos igual al mismo tiempo y en todo momento, ni tampoco cada uno de los seres es distinto para cada individuo,

---

<sup>136</sup> Platón, *Crátilo*, 385 e

es evidente que las cosas poseen un ser propio consistente. No tienen relación ni dependencia con nosotros ni se dejan arrastrar arriba y abajo por obra de nuestra imaginación, sino que son en sí y con relación a su propio ser conforme a su naturaleza”<sup>137</sup>.

6. Con estas palabras Sócrates quiere decir que la realidad no depende de nosotros; que el ser es en sí y que existe la posibilidad de describirlo falsamente (hablar falsamente). Esta tesis se contrapone al convencionalismo relativo de Protágoras.

Sócrates continúa desarrollando esta tesis:

7. Hablar es una acción.
  - a. Hablar con éxito es hablar *como es natural* que las cosas hablen.
8. El nombrar es una parte del hablar. Por tanto, el nombrar es una acción en relación con las cosas.
9. Las acciones tienen una naturaleza propia y no tienen relación con nosotros.
  - a. Las acciones se realizan conforme a su propia naturaleza y no conforme a nuestra opinión (por ejemplo: si al cortar una cosa lo hacemos conforme a la naturaleza del cortar, tenemos éxito).
10. Por tanto, nombramos como es natural que las cosas nombren y no como nosotros queremos.
11. El nombre es un cierto instrumento que enseña y distingue la esencia.

---

<sup>137</sup> *Cratilo*, 386 e

12. El uso nos proporciona los nombres.

13. Los hombres que imponen los nombres son los legisladores.

a. El legislador es el más escaso de los artesanos

b. El legislador tiene que saber aplicar a los sonidos y a las sílabas el *nombre naturalmente adecuado* para cada objeto. Sólo así será un *legítimo impositor de nombres*.

i. Tiene que *fijarse en lo que el nombre en sí* para formar e imponer todos los nombres.

ii. Por esta razón, el legislador tiene que construir el nombre bajo la dirección de dialéctico, pues es este quien se fija en el nombre que cada cosa tiene por naturaleza.

iii. La imposición de nombres no la hacen hombres vulgares.

c. Los legisladores de todos los sitios proceden de esta forma.

14. Conclusión: el nombre tiene por naturaleza una cierta exactitud y no es obra de cualquier hombre el saber imponer bien a cualquier cosa<sup>138</sup>.

15. La exactitud consiste en revelar la esencia de los seres: decir cómo son.

16. El nombre imita la esencia de las cosas. El lenguaje es un arte imitativo más.

Platón ahonda en esta tesis y expone las limitaciones que implica afirmar que el lenguaje es un arte imitativo de la esencia de las cosas. Si el lenguaje es un arte y el arte puede ser bueno o malo, entonces los nombres pueden revelar mejor o peor la esencia de las cosas. El nombre no deja de ser algo distinto de la cosa, por

---

<sup>138</sup> *Crátilo*, 391b

lo que puede ser el caso que se aplique mal el nombre a la cosa, lo cual tiene como consecuencia que se puede hablar con falsedad (el legislador y el dialéctico se han equivocado en su juicio sobre la realidad). Sin embargo, nos entendemos, ¿por qué? Por costumbre, esto es por convención. Dicho esto se afirma lo que se negaba al principio del diálogo: que los nombres no son otra cosa más que pacto y consenso y, por tanto, no sirven para proporcionarnos certeza sobre la realidad. Así, el lenguaje es un camino inseguro para acceder al conocimiento de la realidad. Dice Platón en boca de Sócrates: “En verdad, puede que sea superior a mis fuerzas y a las tuyas dilucidar de qué forma hay que conocer o descubrir los seres. Y habrá que contentarse con llegar a este acuerdo: que no es a partir de los nombres, sino que hay que conocer y buscar los seres en sí mismos más que a partir de los nombres”<sup>139</sup>.

A esto se suma la consideración que si todas las cosas cambian y nada permanece, tal como lo afirma Heráclito, entonces no es posible el conocimiento. Al introducir la teoría heraclítica en la discusión, Platón reviste al problema lingüístico-epistemológico de ontología. La cuestión es: 1) qué es la realidad, si toda fluye y cambia o hay algo que permanece; 2) si es posible el conocimiento de una realidad que fluye en su totalidad o, en el caso de que algo permanezca, cómo se conoce; 3) si es posible nombrar lo que siempre está en movimiento. En caso de que todo cambie, qué legitimidad tendrían los nombres y, en caso de que algo permanezca, cómo indagar en la naturaleza de dicha cosa en sí para otorgarle el nombre que le corresponde por naturaleza.

---

<sup>139</sup> *Crátilo*, 439b

La problemática de la relación entre las palabras y la realidad cobra, pues, mayor relevancia. Se insinúa la distancia entre las palabras y las cosas y se trata de distinguir lo inestable de lo inestable, lo verdadero de lo engañoso, pues la inquietud es saber cuál es el punto fijo en el transcurrir de las palabras. Se busca el “es” de las cosas, la unicidad que suprime la pluralidad de significaciones. Se bifurca el camino: o se busca la *aletheia* o la *doxa*.

Un giro en la significación de lo verdadero tiene lugar en estas reflexiones: hay una preocupación por la verdad en el establecimiento de los hechos, exigencia de claridad en la argumentación y exigencia de conocimiento de la “naturaleza humana”. Esto va de la mano con un rechazo de discursos que usan ornamentos, de discursos orales que se pierden en el aire y son circunstanciales. Hay una voluntad de presentar los hechos y las palabras absolutamente de acuerdo con la verdad, lo cual queda lejos de la intención de encantar y fascinar por momentos a los oyentes. Lo que se quiere ahora es instruir y convencer para siempre mediante discursos verdaderos<sup>140</sup>. Se quiere demostrar tal o cual razonamiento sometiendo los juicios a serios exámenes apartándose de explicaciones de tipo mitológico<sup>141</sup>. Se adopta un tipo de lenguaje para despedirse del otro.

Hemos visto que el problema es bastante complejo y se aborda desde diferentes ángulos en varios de los diálogos. Los interlocutores de Platón son los sofistas, principalmente Protágoras y Gorgias. La discusión se erige sobre tesis heraclíteas y parmenídeas: se las pone en cuestión llevándolas a sus últimas

---

<sup>140</sup> Vid., Platón, *Rep.*, 522 a 8; *Timeo*, 26 e 5; *Gorgias* 527 a 4

<sup>141</sup> Aristóteles, *Metafísica*, II, 1000 a 11-20

consecuencias para ver cómo, en última instancia, infieren en la vida política de Atenas<sup>142</sup>.

En el intento por definir y otorgar valor a la labor filosófica, se desacredita una y otra vez a la retórica y a la sofística<sup>143</sup>. Como dice Cassin: “si la filosofía quiere reducir al silencio a la sofística, es sin duda porque, a la inversa, la sofística produce a la filosofía como un hecho del lenguaje”<sup>144</sup>. La filosofía y la retórica sofística comparten que son cuestión del *logos*. La diferencia estriba en que la sofística y la retórica no tienen ningún pudor en afirmar que *lo que es es creado* mediante palabras y discursos. Saben que los discursos introducen una reacción y son hacedores de realidad: afligen, encantan, atemorizan, infunden coraje en los oyentes o pueden intoxicar su alma.

---

<sup>142</sup> Incluso Platón trata de diferenciar el arte político del arte retórico para restarle importancia a esta última. Así, en el *Político* se dice lo siguiente:

EXTR.- ¡Y bien! ¿A qué ciencia le concederemos, por lo tanto, el poder de persuadir a la muchedumbre y a la masa a través de la narración de historias, pero no a través de una enseñanza?

J. SÓC.- Pea mi está claro que también esto hay que asignárselo a la retórica.

EXTR.- Y el decidir si es por medio de la persuasión o bien recurriendo a algún tipo de violencia como debe llevarse a cabo alguna acción en relación con alguna persona o bien dejarla en paz, esto, por su parte, ¿a qué ciencia se lo atribuiremos?

J. SÓC.- A aquella que gobierna el arte persuasivo y el arte oratorio.

EXTR.- Y ella no podría ser ninguna otra –según creo– que la competencia propia del político.

J. SÓC.- ¡Qué bien te has expresado!

EXTR.- Así parece que la retórica ha quedado rápidamente separada de la política, como una especie diferente de ésta y que está, sin duda, a su servicio. (*Político*, 304 d-e)

<sup>143</sup> Uno de tantos ejemplos que muestra esta desvalorización la tenemos en el Teeteto: “Hasta tal punto tratan sus disputas de asuntos puramente particulares, que muchas veces se parecen a una carrera por la propia vida. De manera que, a raíz de todo esto, se vuelven violentos y sagaces, y saben cómo adular a un señor con palabras y seducirlo con obras. Pero, a cambio, hacen mezquinas sus almas y pierden toda rectitud (...) entregados así a la mentira y las injurias mutuas, tantas veces se encorvan y se tuercen que llegan a la madurez sin nada sano en el pensamiento. Ellos, sin embargo, creen que se han vuelto hábiles y sabios. Así es esta gente, Teodoro” (*Teeteto*, 173 a-b)

<sup>144</sup> Barbara, Cassin, *Op., cit.*, p. 19

El sofista seduce mediante la retórica; usa sus discursos como un estímulo para inducir respuestas en los oyentes tales como creencias. Hoy en día no somos ajenos a esta fuerza del lenguaje: en la ciencia, dice Cassin, “las palabras hacen que objetos increíbles e imperceptibles se tornen evidentes a los ojos de la opinión. A falta de objetos observables, sólo el lenguaje es capaz de proporcionar los objetos. También con las argumentaciones judicial y filosófica: siempre se trata de introducir un cambio de opinión”<sup>145</sup>. En la ciencia, las palabras constituyen toda la objetividad del objeto y determinan la opinión con respecto a tal objeto. Las palabras producen objetos, sentimientos, creencias, opiniones; en una palabra: realidad. No hay, pues, donación ontológica sino que lo que hay es producción discursiva. El discurso hace mundo: le da forma, lo informa, lo transforma y lo performa. Así, el sofista no solamente persuade las almas de los oyentes instaurando una opinión, sino que su decir crea perspectivas sobre el mundo. Como dice Cassin:

El discurso no puede representar lo real y no tiene que hacerlo; no hace las veces de una cosa o idea exteriores, ajenas a él, y tampoco hace referencia a ellas. En suma, no es el régimen parmenídeo aristotélico de la comunicabilidad, que va de la copertenencia y la eclosión simultánea a la adecuación, sino que es el afuera el que se convierte en revelador del discurso (...) el discurso hace ser, y por eso su sentido sólo puede aprehenderse *a posteriori*, a la luz del mundo producido por él<sup>146</sup>.

---

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 94

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 71

En este sentido podría decirse que la ontología es un discurso que conmemora al ser, mientras que en la retórica el discurso hace ser. El discurso sofístico es demiúrgico: pone en juego la fuerza del decir para inducir un nuevo estado y una nueva percepción del mundo; todo esto toma fuerza en ámbito de lo político. El impacto de la autonomía performativa del lenguaje.

Recordemos que la retórica y la sofística se desarrollan en este terreno político en donde se argumenta con opiniones aprovechando la lógica de la ambigüedad. Para los sofistas el campo de la palabra está delimitado por la tensión de dos discursos sobre cada cosa, por la contradicción de dos tesis sobre cada tema. La sofística y la retórica se interesan por actuar con eficacia en ese mismo plano de la ambigüedad y, por tanto de la política. Los sofistas y los retóricos son hombres de la praxis que se enfrentan directamente con asuntos humanos, es decir, se enfrentan con el plano de la contingencia y la contradicción. Siguiendo a Detienne: “en este punto la sofística no pudo separarse de la retórica: ésta hace su aparición en la Magna Grecia, en un mismo contexto político, sea en relación con las primeras deliberaciones de la primera “democracia”, sea en relación con el funcionamiento de la justicia dialogada”<sup>147</sup>. La retórica y la sofística contribuyen a la reflexión sobre la palabra como instrumento de persuasión o medio de obrar sobre los hombres. En este plano de pensamiento no hay lugar para la *alétheia* en el sentido de conocimiento de lo real, pues se ocupa más de bien de fascinar, persuadir y transformar la opinión mediante el encantamiento. Estamos en el terreno de la convención y de los valores consensuados que regirán la vida pública y privada de los ciudadanos. Desde una perspectiva política

---

<sup>147</sup> Marcel, Detienne, *Op., cit.*, p. 123

la discusión se refiere a la configuración de instituciones y valores en la tensión de lo natural y lo convencional y del lenguaje y la realidad<sup>148</sup>.

\*

¿Qué implicaciones tienen estas afirmaciones para el quehacer de la filosofía?, ¿no queda el filósofo relegado al margen de la *polis* con este bosquejo de la actividad filosófica?, ¿no es también la actividad filosófica en cierto sentido una actividad retórica? Hannah Arendt ve en esto la construcción de otro espacio de libertad diferente del ágora: la Academia<sup>149</sup>. Los pocos que quería ser libres debían desligarse de las actividades de la *polis*<sup>150</sup> y del ágora; esto es, debían quedar liberados de la política. Hay, así, un doble movimiento: por un lado, para dedicarse a la política, los ciudadanos debían quedar liberados de las labores

---

<sup>148</sup> A este respecto dice Rachel Barney: “the decomposition of institutions and values into natural and conventional; the fascination with variability and qualified truth and ethics; the subversion of easy assumptions about meaning and communication: all make manifest a preoccupation with measuring the gap between our words and the realities –if any- to which they may or may not conform” (Rachel Barney, *Op., cit.*, pp 94-95)

<sup>149</sup> *Vid.*, Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, trad. Rosa Sala Carbó, Paidós, Barcelona, 1997.

<sup>150</sup> El advenimiento de la *polis* se puede situar entre los siglos VIII y VII. Ante todo, el sistema de la polis implica “una extraordinaria preeminencia de la palabra sobre todos los otros instrumentos de poder”, llegando a ser la herramienta política por excelencia. La palabra deja de pertenecer al ámbito de la fórmula ritual para ser materia de debates, discusiones y argumentaciones. Todas las cuestiones de interés general se someten a discusión usando el arte oratorio y se zanján en términos de debate. El público es quien decide previa labor de persuasión del orador. Política y logos tienen, pues, una trabazón recíproca: el arte político es un ejercicio del lenguaje y el logos adquiere conciencia de sí a través de su función política. En este sentido, la retórica y la sofística fundan reglas de demostración en el discurso sentando una lógica de lo verosímil. Los debates se llevan a cabo ante la mirada de todos. Vernant sostiene que “al convertirse en elementos de una cultura común, los conocimientos, los valores, las técnicas mentales, son llevados a la plaza pública y sometidos a crítica y controversia”. La polémica pasa a ser la regla del juego intelectual y del juego político. A eso se suma el que la escritura pasa a ser también un bien común, lo que tiene como consecuencia someter lo escrito a juicio de todos lo que propicia interpretaciones distintas. (Vernant, Jean-Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*, trad. Marino Ayerra, 2da. Edición, Editorial Universitaria Buenos Aires, Buenos Aires, 1970, p. 38-40).

dirigidas al mero ganarse el pan relegando a los esclavos esas tareas y, por otro lado, los que querían estar en la Academia debían liberarse de la *polis*. La consecuencia de este movimiento es la afirmación de que la política tiene un fin más elevado, situado más allá de lo político mismo. La Academia era el lugar en donde se hablaba adecuadamente del mundo verdadero, mientras que en el ágora solamente tenían lugar opiniones engañosas y mentirosas. Estamos ante una concepción diferente de la política, pues para Platón, la política se refiere al conocimiento de lo oportuno o inoportuno de cierta acción para la ciudad. Es una ciencia que, por gobernarse a sí misma, puede gobernar a las demás. El político presta atención a las leyes y a los asuntos de la *polis* y los entreteje del modo más correcto. Su arte es un arte real que guarda para sí la función de supervisión. Con esto Platón rechaza, en primer lugar, el sistema democrático y, en segundo lugar, las tesis sofísticas que lo fomentan a través de sus ideas de igualdad en la toma de palabra y de persuasión por medio de discursos cuya evaluación se inscribe en criterios de fortaleza y debilidad y no de verdad o falsedad.

Pareciera que, marginando a la retórica de los sofistas y los oradores por ocuparse de casos particulares y no de lo universal, la filosofía se automargina de los asuntos de la *polis*. La búsqueda de la verdad del discurso filosófico de corte platónico instaura un dominio que regulariza la posibilidad de decir cosas que tengan sentido y que excluye, por tanto, aquello que para ella no tiene sentido. Con esto la sofística es relegada al ámbito de lo extra-filosófico.

Siendo esto así, ¿qué significa hacer una historia sofística-retórica de la filosofía? Significa indagar en una historia, o construir una historia, que no parte de la idea de la unicidad de una verdad eterna como meta hacia la cual se ha de

tender ni de la idea de una verdad referencial; sino que se interesa por reorganizar el cosmos de la filosofía desde un punto de vista más completo y atento que procede de lo que ella misma excluyó tomando en consideración que al límite todo es lenguaje.

Ese punto de vista es el de la retórica. La voluntad de verdad y la voluntad de saber –que emerge en tiempos de Platón con la polémica contra los sofistas y se continúa hasta nuestros días, siendo puestas en entredicho a finales del siglo XX y lo que va del XXI- produjeron, controlaron, seleccionaron y redistribuyeron los discursos, excluyendo del campo del saber legítimo a la retórica. ¿Cómo fue que el discurso científico-filosófico defensor de una verdad y esencia de las cosas dominó por sobre el discurso que piensa el ser como un efecto del decir y, en todo caso, lo fue excluyendo del campo de reflexión revistiéndolo con la forma de manuales de tropos?

\*

Para ahondar sobre los procedimientos de exclusión vale la pena traer a la discusión a Foucault, pues, como se dijo desde la introducción, forma parte de la recepción nietzschiana francesa que problematiza al lenguaje de otra forma y permite pensar en una historia retórica de la filosofía.

Siguiendo a Foucault en *El orden del discurso*, la función de los procedimientos de exclusión consiste en dominar el acontecimiento aleatorio y conjurar sus peligros y poderes delimitando, separando y rechazando<sup>151</sup>. Los efectos de los procedimientos de exclusión hacen que no se pueda hablar de todo

---

<sup>151</sup> Vid., Michel, Foucault, *El orden del discurso*, trad., Alberto González Troyano, Tusquets editores, 4ta. Edición, México, 2010.

en cualquier circunstancia; que sólo algunos puedan hablar de ciertas cosas; que se conformen rituales para hablar de ciertos temas en determinados momentos, con ciertos gestos y comportamientos.

Todo esto supone la eficacia supuesta, o impuesta, de las palabras y su efecto sobre los escuchas. Es decir, se separa a los sujetos cualificados para el decir, con lo cual el objeto se vuelve tabú, pues sólo hay un grupo de sujetos con derechos exclusivos de hablar. El asunto es complejo: en primer lugar, las prohibiciones no tienen la misma forma ni intervienen de la misma manera en los discursos. En segundo lugar, las prohibiciones que recaen en el discurso revelan su vinculación con el deseo y el poder. El discurso manifiesta y encubre el deseo y es, a su vez, objeto de deseo por el cual se lucha y por medio del cual se lucha. En una palabra, el discurso es aquel poder del que quiere uno adueñarse.

La voluntad de verdad de ciertas filosofías -como la platónica-, ciertas disciplinas o ciencias, produce separaciones que fungen como principios de exclusión del discurso. Esas separaciones se ejercen con violencia, están en perpetuo desplazamiento, se sostienen por un sistema de instituciones y se refuerzan por prácticas (como la pedagogía) que tienden a ejercer presión sobre otros discursos. Por ejemplo, la separación entre discurso falso y discurso verdadero impone al sujeto una cierta forma de mirar y una cierta posición; imponen pactos sociales implícitos que crean posiciones subjetivas que se aceptan sin más. Es decir, se concede que ciertas cosas sean verdaderas, correctas, que haya que actuar de tal o cual forma o evitar determinados caminos. Hacen que se acepte que *las cosas son así* y, por tanto, no se cuestiona porqué se tiene tal pensamiento o qué voluntad hay detrás de él. Se establecen roles

sociales y organizaciones de la sociedad que ni si quiera están plasmadas en documentos, pues estos pactos sociales son más sutiles y, a la vez, más arraigados: están presentes todo el tiempo y, sin embargo, son invisibles. Atraviesan los cuerpos y dirigen los comportamientos humanos. Esos principios de exclusión en el discurso, como la separación antes mencionada entre discurso falso y discurso verdadero, ejercen violencia sobre los sujetos. Los encasilla, los etiqueta, los limita. Les dice qué son, cómo se deben comportar, qué pueden decir y qué no.

Como señala Foucault, un discurso se considera verdadero si obedece a las reglas de una “policía discursiva” que se debe reactivar en cada uno de sus discursos<sup>152</sup>. Esa policía discursiva excluye o reprime ciertas formas de decir y protege otras. Así es como se van tejiendo las condiciones que ordenan a los discursos: se imponen a los individuos que los dicen cierto número de reglas y no se permite a todos pronunciarlos, sino que deben satisfacer ciertas exigencias.

La puesta en común de un solo y mismo conjunto de discursos hace que individuos reconozcan las mismas verdades y acepten ciertas reglas. A quien no acepte ciertas proposiciones se le excluye (o en todo caso, castiga). La adecuación social al discurso se da, por ejemplo, con la educación. “Todo sistema de educación es una forma política de mantener o de modificar la adecuación de

---

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 38 Los principios de control en la producción el discurso que fijan límites y reglas se dan en las disciplinas que Foucault define como “un ámbito de objetos, un conjunto de métodos; un corpus de preposiciones consideradas verdaderas, un juego de reglas y de definiciones, de técnicas y de instrumentos: una especie de sistema anónimo a disposición de quien quiera o de quien pueda servirse de él, sin que su sentido o validez estén ligados a aquel que ha dado en ser el inventor” (*Ibidem.*)

los discursos con los saberes y poderes que implican”<sup>153</sup>. Así, los sujetos que hablan son distribuidos, cualificados y fijados en ciertas funciones. Foucault advierte que junto a la *logofilia* -o veneración de la sociedad occidental hacia el discurso- yace una *logofobia*, una especie de temor que aligera la parte más peligrosa del discurso: un sordo temor contra esos acontecimientos, contra todas las cosas dichas y la aparición de todos esos enunciados; contra todo lo que puede haber de violento, de batallador, de discontinuo, de desorden y de peligro; contra ese gran murmullo incesante y desordenado de discursos.

¿Qué es ese murmullo incesante y peligroso de los discursos que genera temor o *logofobia*? Cuando se analiza al discurso, las relaciones entre discursos y sus efectos y se ve que las series en los que estos acontecen son divergentes; que se entrecruzan, coexisten y el azar los atraviesa, lo que se revela no es una universalidad de sentido, sino un “juego de la rareza impuesta con un poder fundamental de afirmación. Rareza y afirmación, rareza, finalmente, de la afirmación, y no generosidad continua de sentido, ni monarquía del significante”<sup>154</sup>. En los discursos acontece una rarefacción y no una función positiva. El discurso es discontinuo, se cruza y yuxtapone, se ignora y excluye. No hay un gran discurso ilimitado, silencioso y continuo. No hay providencia prediscursiva. No hay que resolver el discurso en un juego de significaciones previas, sino que hay que concebirlo como una violencia que se ejerce sobre las cosas; como una práctica que les imponemos.

---

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 45

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 68

En una palabra: al analizar el discurso y concluir que no hay significaciones previas ni monarquía del significante, nos queda un lenguaje desnudo, autoreferencial, loco. El discurso toma distancia respecto de sí mismo. Se hace objeto de sí mismo y descubre el *a priori* que lo condiciona y limita. Mediante esta operación el espejismo de objetividad se diluye, la verdad bien redonda desaparece dejando lugar al vértigo de la autoreferencialidad y dejando ver que al límite todo es lenguaje. El lenguaje en su esencia aparece retórico. La experiencia de que hay un orden según el cual se sistematizan las palabras y las cosas queda puesta en entredicho. El saber como espacio de inclusión, instinto de seguridad que asienta las bases de una intersubjetividad, de comunicación y de intercambio de sapiencia; como código que ordena información, se tambalea, pues se ven las escisiones sobre las que está fundado. Se ve que en cierta manera el saber está fundado sobre la exclusión y sobre la ocultación de esa exclusión.

Desde una genealogía de la retórica se ve que los binomios razón-locura, animalidad-humanidad, verdad-falsedad, realidad-irrealidad sobre los que se fundan ciertos discursos dominantes sobre *lo que es* en realidad son estrategias discursivas que excluyen o velan una parte para hacer prevalecer una perspectiva por encima de otra (esto con sus respectivos fines o efectos políticos). La genealogía de la retórica, entonces, al ser una profunda reflexión sobre el lenguaje muestra que cuando esta retorna de su exclusión hace tambalear conceptos y convenciones que parecían arraigados, por ejemplo el concepto de sujeto. Este, en su unidad, identidad e ipseidad, queda puesto en entredicho. Incluso el yo se muestra ahora como un lugar de dispersión; como un aforismo separado del

siguiente<sup>155</sup>. Esto es, la genealogía de la retórica nos devuelve un lenguaje autoreferencial.

¿A dónde nos conduce esta palabra de la palabra?, ¿a dónde nos conduce esta autoreferencialidad? Nos conduce a pensar al lenguaje como retórica; a pensar nuestra aproximación al mundo como metáfora siempre haciéndose<sup>156</sup>. Sin duda es por esta razón, dice Foucault, “por la que la reflexión occidental no se ha decidido durante tanto tiempo a pensar el ser del lenguaje: como si presintiera el peligro que haría correr a la evidencia del “existo” la experiencia desnuda del lenguaje”<sup>157</sup>. El peligro que conlleva la retórica y lo que muestra su genealogía es que se inaugura el “discurso sobre el no discurso de todo lenguaje”<sup>158</sup>.

---

<sup>155</sup> Es en este sentido que Foucault dice que bajo ese yo individuo ficticio lo que se esconde es una multitud. El loco tiene ahora la palabra. Pero no para que la psiquiatría haga de sus gestos y palabras un trabajo tranquilo de traducción a sus propios códigos, sino para pensar al lenguaje en su esquizofrenia. El lenguaje está loco. Ya no se trata de pensar al discurso como comunicación y sentido, sino que se trata de exponer al lenguaje en su ser bruto como pura exterioridad desplegada.

<sup>156</sup> Para Foucault, nos conduce al afuera donde desaparece el sujeto que habla.

<sup>157</sup> Michel, Foucault, *El pensamiento del afuera*, trad. Manuel Arranz Lázaro, 6ta. Edición, Pre-textos, Valencia 2008, p. 14

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 31

## Tesis llevada al extremo: el lenguaje es retórica

Pensar a la retórica implica, en todo caso, pensar al lenguaje en sus tensiones y no ya como meros tropos en tanto figuras decorativas. El pensamiento contemporáneo francés (Foucault, Derrida, Cassin, por ejemplo) ha asumido la tarea de pensar al lenguaje en estos términos y de llevar la discusión al terreno político. El lenguaje es retórica. La afirmación que Nietzsche hiciera en su *Descripción de la retórica antigua* de 1872 es vigente y va en esta línea de interpretación:

No hay ninguna “naturalidad” no retórica del lenguaje a la pueda apelarse: el lenguaje mismo es el resultado de artes puramente retóricas. El poder de descubrir y hacer valer para cada cosa lo que actúa e impresiona, esa fuerza que Aristóteles llama “retórica”, es al mismo tiempo la esencia del lenguaje: este, lo mismo que la retórica, tiene una relación mínima con lo verdadero, con la *esencia* de las cosas; el lenguaje no quiere instruir sino transmitir a otro una emoción y una aprehensión subjetivas (...) este es el primer punto de vista: el lenguaje es retórica, pues sólo pretende transmitir una *doxa*, y no una *episteme*<sup>159</sup>.

La reflexión nietzscheana sobre el lenguaje está imbricada con la retórica<sup>160</sup>.

Como afirma Conill, “el radical criticismo *more* nietzscheano pasa necesariamente por el estudio genealógico del lenguaje, en el que se pone de relieve algunos

---

<sup>159</sup> Friedrich, Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, trad. Luis Enrique de Santiago Guervós, Trotta, Madrid, 2000, p. 91-92

<sup>160</sup> *Vid.*, Joachim, Goth, *Nietzsche und die Rhetorik*, Max Niemeyer Vewrlag, Tübingenm 1970. Y, Josef Kopperschmidt, *Nietzsche oder “Die Sprache ist Rhetorik”*, Gedrucky mit Interstützung der Fritz-thyssen-Stiftung, Köln, 1994.

aspectos que habían sido generalmente olvidados –o por lo menos relegados- a lo largo de la historia del pensamiento; me refiero de modo muy especial al carácter tropológico del lenguaje, sobre todo el metafórico<sup>161</sup>. Esto es, el pensamiento nietzscheano -con toda su radicalidad y criticismo- está profundamente conectada con una reflexión minuciosa y radical sobre el lenguaje<sup>162</sup>.

Para Nietzsche, la retórica juega un papel determinante cuando se trata de analizar la función del discurso filosófico<sup>163</sup> y las interpretaciones a las que ha dado pie. El problema de la retórica fue decisivo para el filósofo alemán, tanto que incluso su propia terminología está cargada de términos retóricos clásicos y el estilo retórico de sus escritos resulta central para comprender su posicionamiento frente a la tradición filosófica que le precede. Gustav Gerber y Friedrich Gruppe influenciaron su filosofía y su forma de plantear el problema del lenguaje. Estos autores consideraban que el lenguaje tiene una estructura metafórica y metonímica, esto es, retórica. Desde sus primeros cursos en la Universidad de Basel la retórica tomó una posición central en su pensamiento. Los cursos de retórica griega hicieron hincapié en el conflicto entre retórica y filosofía haciendo surgir la pregunta de cómo entender la batalla de Platón en contra de la retórica:

---

<sup>161</sup> Jesús, Conill, “La poetización nietzscheana del lenguaje y el pensamiento” en *Estudios Nietzsche* (no. 4), p. 37-50, Málaga, 2004.

<sup>162</sup> Siguiendo a Ijsseling: “Nietzsche is no longer a philosopher but a philologist or “textologist” Reading philosophical texts in a new way with the eyes of one extremely sensitive to the linguistic and stylistic aspect of the text, its persuasive and rhetorical character and specially the hidden power structures operative therein” (Samuel, Ijsseling, *Op., cit.*, p. 93)

<sup>163</sup> El interés de Nietzsche en la retórica, para Douglas Thomas, surge del hecho de que esta cuestiona, desde su emergencia en Grecia, a la tradición platónica metafísica que ha heredado de alguna forma la modernidad. (Vid., Thomas, Douglas, *Reading Nietzsche Rhetorically*, The Guilford Press, New York, 1999)

1. La hostilidad de Platón hacia la retórica es manifestación del llamado *pathos* de la verdad.
2. La consecuencia de la hostilidad de Platón a la retórica toma forma en el advenimiento de la metafísica, la cual es posible mediante la separación de la realidad y el discurso sobre la realidad.
3. Nietzsche advierte que la tradición filosófica desde Platón tiene una postura negativa y hostil hacia la retórica. Sin embargo afirma que dicha tradición filosófica está permeada, ciertamente, de retórica. Es decir, la filosofía es retórica. La propia filosofía de Nietzsche lo es e, incluso, afirma que no puede haber filosofía no retórica.

Pero, ¿porqué se dice que la filosofía está permeada de retórica? Nietzsche contestaría: porque filosofar es una cuestión del lenguaje y de interpretación y, además, el lenguaje entero no es sino tropos. Esto es, si el lenguaje es retórica y la filosofía se las ve con el lenguaje, entonces la filosofía es retórica.

Pero, ¿cuáles son los límites de esta tesis? o ¿qué consecuencias e implicaciones surgen con esta afirmación de que el lenguaje es retórica?, En primer lugar, que hay un distanciamiento entre el lenguaje y la realidad, y que, lo que hay, son metáforas que intentan decir algo sobre ella; intentan aproximarse y simbolizar aquello inagotable e inaprensible<sup>164</sup>. Vale decir, entonces, que a la realidad sólo la conocemos metafóricamente<sup>165</sup>. Es decir, la realidad es el

---

<sup>164</sup> Nietzsche afirma que cuando se olvida que las palabras son metáforas, se vuelven conceptos duros, lo cual genera que las convenciones sociales se conviertan en verdades absolutas y se piense que las palabras guardan una relación natural con las cosas y el lenguaje una relación natural con los valores.

<sup>165</sup> En términos nietzscheanos diríamos que cada palabra establece una falsedad o falsificación

resultado de una interpretación o, mejor dicho, de una red de interpretaciones. Siempre vamos en el juego de la interpretación; siempre estamos en el juego constante de convencer y ser convencidos<sup>166</sup>. Si todo es interpretación, ¿cuál es el límite de un discurso? para Nietzsche cada interpretación genera una cierta perspectiva. La validez de cada interpretación es proporcional a su habilidad o fuerza para ordenar un mundo e imprimirle ciertas direcciones<sup>167</sup>. Hablar de interpretación es hablar de estrategia; una estrategia retórica en donde se mueven convenciones y palabras.

¿Cuáles son los riesgos de vivir en un mundo del lenguaje y no de la verdad?, ¿qué hay ahora? El retorno de la retórica de la exclusión (o la historia retórica de la filosofía) nos devuelve un lenguaje fragmentado y sin verdad referencial; una ausencia del significante y una suspensión de las determinaciones conceptuales inherentes a la reflexión sobre la verdad. Se inaugura otra forma de entender al lenguaje, a la escritura, al discurso, al consenso, a lo político y a la intersubjetividad. La escuela francesa ha ahondado en esta problemática sirviéndose de ese camino ya señalado por Nietzsche en su reflexión sobre la retórica y el lenguaje. Para ver de manera general cómo ha pensado la cuestión

---

<sup>166</sup> Desde sus primeros hasta sus últimos trabajos, Nietzsche se interroga por la manera en que el lenguaje crea, define y deforma nuestra perspectiva del mundo y se interesa en ver cómo esas perspectivas han dado lugar a ciertas construcciones de la moral y a ciertas metafísicas que detentan conceptos como lo verdadero, lo bueno o lo justo. La crítica Nietzscheana se basa en que la comprensión de la moral, y las perspectivas que esta genera, son, en realidad, constructos retóricos. "Nietzsche offers an alternative to Plato's system of metaphysics that is grounded in rhetoric" (Douglas, Thomas, *Op, cit.*, p. 12)

<sup>167</sup> Dice Douglas que el papel de la filosofía en la historia de la representación y la interpretación ha sido, según Nietzsche, abstraer la naturaleza convencional y social del lenguaje para elevarlo al nivel de la metafísica: "Nietzsche's understanding of the way that metaphysics determines the value of language and the priority of representation over interpretation is what makes Nietzsche's contribution so significant" (*Ibid.*, p. 23)

del lenguaje-retórica esta escuela –y qué problemáticas se derivan de ello- se tomará a manera de ejemplo a Foucault y Derrida por llevar estos pensadores la discusión al terreno político. Por su parte, Foucault afirma que lo que queda luego de la crisis de la verdad es el discurso como comentario, como repetición de aquello que murmura incesantemente, palabras sobre la vertiente invisible de las palabras; es decir, lenguaje autorreferencial en donde “la palabra es la inexistencia manifiesta de aquello que designa”. Dice Foucault:

Durante mucho tiempo se creyó que el lenguaje ... tenía el poder de hacer aparecer el cuerpo visible y eterno de la verdad, se creyó que su esencia se encontraba en la forma de las palabras o en el soplo que las hacía vibrar. Pero no es más que un rumor informe y fluido, su fuerza está en el disimulo; por eso es una sola y misma cosa con la erosión del tiempo; es olvido sin profundidad y vacío transparente de la espera<sup>168</sup>.

El lenguaje así entendido se aparta de su función epistemológica, ya no hace aparecer al conocimiento sin sombras ni lagunas, sino que deviene rumor informe y fluido, “olvido sin profundidad y vacío transparente de la espera”.

Es decir, se inaugura un pensamiento del lenguaje que se detiene en sus tensiones y laberintos, lo cual trae como consecuencia un reto: escribir filosofía de otra forma intentando liberar al lenguaje de las estructuras heredadas. Sobre esta línea encontramos a otro pensador francófono: Derrida. La reflexión de Derrida sobre Nietzsche se orienta, entre otras cosas, al juego de la escritura filosófica: asume que esta es una labor de disipación o extravío de la identidad; una tarea

---

<sup>168</sup> Michel, Foucault, *Op. cit.*, p. 77

errante en donde se conjugan una multiplicidad de voces<sup>169</sup>. La tarea del comentario filosófico ya no es, entonces, “la revelación de una verdad o sentido primordial constitutivo del texto de referencia; sino la exhibición de la condición quebrantada de la escritura la multiplicación de sus trayectorias diferenciales y la puesta de relieve de su constelación de tensiones”<sup>170</sup>. El texto –y el lenguaje- se nos ofrece fragmentado<sup>171</sup> y gravitando en torno al vértice vacío de la verdad. ¿Cómo escribir ahora? Con aforismos, diría Nietzsche.

El lenguaje, pues, se piensa en el siglo XX en Francia desde la mirada de la retórica. Derrida, por ejemplo, lo piensa desde la contradicción y lo político, y, en cierta medida, desde la autoreferencialidad: pareciera que eso que nos es más propio es lo que nos es más ajeno, dice. Como afirma en *El monolingüismo del otro*, no hay lenguaje y no hay más que lenguaje. Una lengua no puede por sí misma más que hablar de sí misma. Este solipsismo autoreferencial paradójico

---

<sup>169</sup> Vid., Jacques, Derrida, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. M. Arranz Lázaro, Pre-textos, Valencia, 1981.

<sup>170</sup> Raymundo, Mier, “Derrida y Nietzsche: vertientes de escritura” en *Por amor a Derrida*, Mónica Cragolini (Comp.), La Cebra, Buenos Aires, 2008.

<sup>171</sup> Michel Foucault también nos habla del lenguaje fragmentado en *Las palabras y las cosas* cuando explica la aparición del hombre. El modo de ser del hombre moderno se ha hecho posible por la disociación del discurso representativo clásico, o fragmentación del lenguaje. Para Foucault la episteme moderna está ligada a la desaparición del discurso y al desplazamiento del lenguaje hacia el lado de la objetividad. El hombre se constituyó cuando el lenguaje estaba avocado a la dispersión. El hombre ha compuesto su propia figura en los intersticios de un lenguaje fragmentado. Encontramos ejemplo de esto en la literatura del siglo XIX. Esta deja de pertenecer al orden del discurso y se convierte en una manifestación del lenguaje en su espesor. La literatura moderna no puede ser analizada ni desde el punto de vista del sentido ni del significante. Es un espacio alternativo a los métodos de análisis del discurso vigente. Esto quiere decir que el lenguaje –a finales del siglo XVIII- desborda el universo de la representación y los límites del significante y el significado. Artaud, Roussel, Kafka, Bataille y Blanchot son algunos ejemplos de este nuevo modo de ser del lenguaje.

condiciona el dirigirse al otro<sup>172</sup>. Hay, dice Derrida, una alienación permanente constitutiva: no hay propiedad natural de la lengua. Mi lengua propia es inasimilable para mi. Pero, ¿qué significa que mi lengua sea la lengua del otro? Significa que la lengua es una herencia, que la ley de la lengua en que nacemos – su gramática, su léxico- nos precede; que la lengua es una artificialidad construida que designa sistemas de significación que determinan contingentemente el mundo. Así, en la estructura y herencia del lenguaje aparece la experiencia de la herida, de la ofensa, de la venganza y de la lesión (discursos y golpes que se inscriben directamente en los cuerpos, cicatrices, heridas, crímenes, asesinatos colectivos). La reflexión sobre el lenguaje desde la retórica nos lleva, entonces, al terreno político<sup>173</sup>.

La realidad del terror político-histórico no se ve mitigado por la crisis de la verdad, por la concepción del lenguaje como la inexistencia manifiesta de lo que designa ni por su alienación permanente constitutiva, sino que muestra que dado que no hay verdad referencial ni la lengua no es un bien natural elegible “por eso mismo, históricamente puede, a través de la violación de una usurpación cultural- vale decir, siempre de esencia colonial-, fingir que se apropia de ella para imponerla como “la suya””<sup>174</sup>.

---

<sup>172</sup> A la pregunta nietzscheana ¿quién habla?, dice Foucault, responde Mallarmé: “quien habla en su soledad, en su frágil vibración, es la palabra misma” (Michel, Foucault, “Dichos y escritos” en *Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 1980).

<sup>173</sup> En este sentido Derrida habla de lenguas que devienen hegemónicas (como el inglés) y que violentan a otras lenguas. El reto es, entonces, cómo cultivar la diferencia lingüística sin caer en nacionalismos y resistiendo a la tentación colonialista e imperialista.

<sup>174</sup> Jacques, Derrida, *El monolingüismo del otro*, trad. Horacio Pons, Manantial, Buenos Aires, 2012, p. 38

Dice Derrida que se nos asigna una sola lengua pero se nos prohíbe su apropiación. Esto es: 1) toda cultura es originariamente colonial; 2) toda cultura se instituye por la imposición unilateral de alguna “política” de la lengua<sup>175</sup>; 3) el poder de nombrar inaugura la dominación (poder de imponer y legitimar los apelativos). “El monolingüismo del otro sería, *en primer lugar* esa soberanía, esa ley llegada de otra parte, sin duda, pero también y en principio, la lengua misma de la ley”<sup>176</sup>. La ley como lengua: debo hablar esta ley y adueñarme de ella para entenderla como si me la diera a mi mismo. La concepción retórica del lenguaje, como la que se defiende aquí, llevada al extremo, muestra que todas las palabras son tropos que nunca expresan la verdad de la cosa, sino que expresan la realidad de forma metafórica y que, más aún, esas metáforas son siempre autoreferenciales en tanto son siempre lenguaje hablando del lenguaje.

En este juego del lenguaje consigo mismo se construyen las relaciones y organizaciones humanas. Se delimita lo prohibido y lo legal, lo valioso y lo desechable. En una palabra, se forman licencias discursivas.

El lenguaje, como retórica, es política. Podría afirmarse que todo va en el lenguaje; que todo se juega en el lenguaje en un juego tensional y complejo, pues va en la disyunción, en la tensión constante, en la contradicción. Siempre queda un resto indecible en el que el lenguaje no puede decir lo que quiere decir (Derrida). El lenguaje se fragmenta (Foucault). Hay desequilibrio; multidireccionalidad; desigualdad, puntos de tensión disimétricos. Sobre este desierto yace la convivencia humana y la cuestión del vivir juntos. Sobre el

---

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 57

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 58

desierto del lenguaje-retórica, sobre el conflicto y la violencia del lenguaje. El lenguaje-retórica aparece entonces como la violencia más violenta. No hay lenguaje que no domine, que no sea manifestación de poder, que no asigne lugares, que no sea lenguaje de las órdenes. Lo natural no es el acuerdo sino el comernos los unos a los otros: todos tenemos la misma predisposición al crimen. De ahí que Nietzsche sostenga que la función retórica del lenguaje es preservar al individuo; que el lenguaje es un constructo social, una designación uniformemente válida de las cosas que conlleva el deseo de vivir en paz. La potencialidad criminal es lo que nos emparenta. Caín asesina a su hermano: la humanidad tiene su origen en un fratricidio. La relación con el otro es, de inicio, violenta y, más aún, es una relación de lucha a muerte. En este sentido podría decirse que el crimen es la relación inaugural de los unos con los otros. Nos tememos. Nos reconocemos a través del miedo. En la lucha a muerte pueden morir ambos, sobrevivir uno o sobrevivir los dos, en cuyo caso se da una relación desnivelada de desigualdad. Esto orienta y guía la realidad política.

El lenguaje se reviste de esta violencia. El lenguaje se eleva a ley, a verdad, y, desde ahí, se vigila si hemos usado el lenguaje como dicta la convención o si lo hemos violado. Como se dijo en el capítulo anterior, somos una cultura de la *logofilia*. Veneramos el discurso y, sin embargo, esa veneración oculta un temor. Dice Foucault: "Lo que se descubre en el fondo del lenguaje hablado, lo mismo que en la escritura es el espacio retórico de las palabras: esta libertad del signo de venir a colocarse, de acuerdo con el análisis de la representación, sobre un

elemento interno, sobre un punto de su cercanía, sobre una figura análoga<sup>177</sup>. El lenguaje es siempre metáfora: no dice la realidad sino que se aproxima a ella o a eso que dice que es ella. Nuevamente autoreferencialidad. Trabajo del lenguaje sobre el lenguaje. El monolingüe está condenado a hablar siempre una lengua que no es la suya.

Siguiendo a Derrida:

¿Cómo creer que aún sigue muda para él, que la habita y es habitado por ella en lo más íntimo, cómo creer que se mantiene *distante, heterogénea, inhabitable y desierta*? ¿Desierta como un desierto en el que hay que impulsar, hacer brotar, construir, proyectar hasta la idea de una ruta y la huella de un retorno, *otra lengua aún*? ... ¿Cómo es posible que, recibida o aprendida, esta lengua sea sentida, explorada, trabajada, y deba reinventarse sin itinerario ni mapa, como la lengua del otro? ... Una situación llamada histórica y singular –podría decirse que idiomática- la determina y la fenomenaliza al referirla a sí misma<sup>178</sup>.

Siempre vuelta del lenguaje sobre el lenguaje. Para estos autores la profunda reflexión sobre el lenguaje en tanto retórica lleva a tesis que sostienen, por ejemplo, que el sujeto pierde cualquier modelo estable de identificación. Se habla de una amnesia sin remedio con la forma de desestructuración patológica; es decir, una locura. Se sugiere que ya no se sabe de donde parten los discursos, *a partir* de qué hablan y cuál es el sentido de su trayecto<sup>179</sup>.

---

<sup>177</sup> Michel, Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 120

<sup>178</sup> Jacques, Derrida, *Op., cit.*, p. 81-82

<sup>179</sup> “Lenguas sin itinerario, y sobre todo sin autopista de no se qué información”. (*Ibid.*, p. 101)

Derrida, por ejemplo, afirma que en el monolingüe se erige el deseo de reconstruir, restaurar e inventar una primera lengua (una *preprimera* lengua). Sin embargo, esa *preprimera* lengua no existe. Es tan sólo una frase prometida, un horizonte mesiánico, “una lengua del otro, además, pero muy otra que la lengua del otro como lengua del amo o del colono”<sup>180</sup>. Este equívoco nunca se resolverá y, no obstante, las decisiones –políticas- deben conquistarse desde un fondo de indecibilidad. Lo indecible como condición tanto de la decisión como de la responsabilidad. Sin embargo, Derrida dice que:

En ello radica lo que permite repolitizar lo que está en juego. Allí donde no existe la propiedad natural ni tampoco el derecho de propiedad en general, allí donde se reconoce esa des-apropiación, es posible y se vuelve más necesario que nunca identificar, a veces para combatirlos, movimientos, fantasmas, “ideologías”, “fetichizaciones” y simbólicas de la apropiación. Un llamamiento de esa naturaleza permite a la vez analizar los fenómenos históricos de apropiación y abordarlos *políticamente*, evitando en particular la reconstitución de lo que pudieron motivar esos fantasmas: agresiones “nacionalistas” (siempre más o menos “naturalistas”) u homo-hegemonía monoculturalista<sup>181</sup>.

Repolitizar es desdibujar esas fronteras de legitimidad, autoridad y dominación, haciendo aparecer su artificio histórico y su violencia, es decir, las

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 102

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 105

relaciones de fuerza que se concentran y en realidad se capitalizan en ellas hasta perderse de vista.

Una concepción del lenguaje como retórica que haga consciente que las decisiones políticas hay que tomarlas desde un fondo de indecibilidad, como sugiere Derrida, permite llevar a cabo esa repolitización o revisión de los discursos que se consideran verdaderos y legítimos y que han llevado, en muchos casos, a masacres o violencias extremas (como las agresiones nacionalistas).

La genealogía de la retórica que permite pensar a esta en su gravedad más profunda (el lenguaje es retórica); que la hace retornar de lo excluido y la despoja de su etiqueta de manual de tropos para colocarla en el centro de la reflexión y no ya a la periferia, nos lleva a una de las partes medulares de la problemática de las relaciones humanas y de la intersubjetividad, pues hace que nos detengamos a pensar en los pactos sociales más sutiles, en las convenciones que se han naturalizado o normalizado y que, por tanto, ni si quiera se piensa si son o no perjudiciales a la vida.

Ahí donde haya relaciones humanas y se presente la cuestión y problemática del vivir juntos, estará la cuestión del lenguaje y su función legislativa. La genealogía de la retórica nos muestra que desde Grecia estas tensiones ocupaban una gran parte para la reflexión para sofistas y filósofos. Los diálogos platónicos dan muestra de estas polémicas de carácter vital.

Por ciertas voluntades de verdad y de saber, posturas como las de Gorgias o Protágoras fueron relegadas a un segundo plano haciendo de la retórica un saber amputado. Sin embargo, y como dice Pierre Kuentz, lo reprimido –que en este caso sería la retórica- retorna a modos de retoños retóricos: fragmentos de

retórica resurgen haciendo su aparecer incongruente. Ese retorno lo retoman pensadores como Nietzsche, quien reflexiona sobre la gravedad del asunto para luego afirmar que el lenguaje es retórica y que las palabras son tropos o metáforas de la realidad. Esta tesis la continúan y complementan Cassin, Foucault y Derrida por mencionar algunos, poniendo en entredicho el entender al lenguaje como algo unívoco, referencial y natural, para reflexionar, en cambio sobre el discurso del discurso y su autoreferencialidad. Llevada al extremo, la tesis del lenguaje como retórica muestra a este y a las palabras como *inexistencia manifiesta de aquello que designa*, como *rumor incesante, informe y fluido*, y, no obstante, como la violencia más violenta.

La exigencia que lleva pensar al lenguaje como retórica es, en este sentido, pensar si son posibles otras formas de discursos que eviten esas violencias avasalladoras o esas violencias que nos parecen más sutiles por estar normalizadas y que marcan nuestro vivir día a día.

## **Bibliografía**

ARENDR, Hannah, *¿Qué es la política?*, trad. Rosa Sala Carbó, Paidós, Barcelona, 1997

ARISTÓTELES, *Retórica*, trad. Quintín Racionero, Gredos, Madrid, 1990.

BARNEY, Rachel, "The Sophistic Movement" en *A companion to Ancient Philosophy*, Blackwell Publishing, (sin año)

BARTHES, Roland, "La retórica antigua prontuario" en *La aventura semiológica*, trad. Román Alcalde, Barcelona, Paidós, 1993

CASSIN, Barbara, *El efecto sofístico*, trad. Pons, FCE, Buenos Aires, 2008.

-----, *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*, trad. Irene Agoff, Manantial, Buenos Aires, 1994.

CONILL, Jesús, *El poder de la mentira. Nietzsche y al política de la transvaloración*, 3era. Ed., Tecnos, Madrid, 2007.

-----, "La poetización nietzscheana del lenguaje y del pensamiento" en *Estudios Nietzsche* (no. 4), p. 37-50, Málaga, 2004.

DE ROMILLY, Jacqueline, *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*, trad. Pilar Giralt Gorina, Gredos, Madrid, 2010.

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, 8va edición, Anagrama, Barcelona, 2008.

-----, "Simulacro y filosofía antigua" en *La lógica del sentido*, trad. Víctor Molina, Paidós, Barcelona, 2005.

DERRIDA, Jacques, *El monolingüismo del otro*, trad. Horacio Pons, Manantial, Buenos Aires, 2012.

-----, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. M. Arranz Lázaro, Pre-textos, Valencia, 1981.

DETIENNE, Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, trad. Juan José Herrera, Taurus, Madrid, 1981.

DOUGLAS, Thomas, *Reading Nietzsche Rhetorically*, The Guilford Press, New York, 1999.

FLORES, Leticia y Gómez Rafael (coord.), *Aproximaciones contemporáneas de la filosofía antigua*, UNAM, Afínita, México, 2014.

FOUCAULT Michel, *La genealogía del racismo*, trad. Alfredo Tzveibel, Editorial Altamira, La Plata, 1999.

----, *Las palabras y las cosas*, trad. Elsa Cecilia Frost, Siglo xxi, México, 1997.

----, *El orden del discurso*, trad., Alberto González Troyano, Tusquets editores, 4ta. Edición, México, 2010.

----, *El pensamiento del afuera*, trad. Manuel Arranz Lázaro, 6ta. Edición, Pre-textos, Valencia 2008.

----, "Dichos y escritos" en *Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 1980.

GASSER Peter, *Rhetorische Philosophie. Leseversuche zum metaphysischen Diskurs in Nietzsche "Also sprach Zarathustra"*, Berlín, 1992.

GIL, Luis, , *Censura en el mundo antiguo*, Revista de Occidente, Madrid, 1961.

GRASSI, Ernesto, *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition*, trad. John Michael Krois y Azizeh Azodi, Southern Illinois University Press, Pennsylvania, 1980.

JOACHIM, Goth, *Nietzsche und die Rhetorik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1970.

HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 3 vols., México, FCE, 1996-1997

HERNÁNDEZ Guerrero José Antonio y García Tejera María del Carmen, *Historia breve de la retórica*, Editorial Síntesis, Madrid, 1994.

HÖDL, Hans Gerald, *Nietzsches frühe Sprachkritik. Lektüren zu "Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne" (1873)*, Wien, 1997.

IJSSELING, Samuel, *Rhetoric and Philosophy in conflict. An historical survey*, trad. Paul Dunphy, The Hague, 1976.

KERFERD, G.B., *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

KOPPERSCHMIDT Josef, *Nietzsche oder "Die Sprache ist Rhetorik"*, Gedruckt mit Interstützung der Fritz-thyssen-Stiftung, Köln, 1994.

KUENTZ, Pierre, , "Lo retórico o la puesta al margen" en *Investigaciones retóricas II*, trad. Beatriz Dorriots, Ediciones Buenos Aires Barcelona, 1970.

MIER, Raymundo, "Derrida y Nietzsche: vertientes de escritura" en *Por amor a Derrida*, Mónica Cragnolini (Comp.), La Cebra, Buenos Aires, 2008.

MORRISON, J.S., "The place of Protagoras in Athenian Public Life" en *The Classical Quarterly*, Vol. 35, No. 1/2, Cambridge University Press.

NIETZSCHE Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. Luis Manuel Valdés, Tecnos, Madrid, 2010.

-----, "Descripción de la retórica antigua" en *Escritos sobre retórica*, trad. Luis Enrique de Santiago Guervós, Trotta, Madrid, 2000.

PLATÓN, *Gorgias*, Calongue Ruiz, Acosta Méndez, Olivieri, Calvo, Gredos, Madrid, 2008.

-----, *Fedro*, trad. García Gual, Martínez Hernández, Gredos, Madrid, 2008.

-----, *Sofista*, trad. Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo, Néstor Cordero, Gredos, Madrid, 1988.

-----, *Teeteto*, trad. Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo, Néstor Cordero, Gredos, Madrid, 1988.

-----, *República*, trad. Marisa Divenosa y Claudia Mársico, Losada, Buenos Aires, 2005.

-----, *Cratilo*, trad. J. Calongue Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo, Gredos, Madrid, 2008.

-----, *Político*, trad. M. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero, Gredos, Madrid, 1988.

SOLANA Dueso, José. "Prólogo" a *Los sofistas testimonios y fragmentos*, Alianza, Madrid, 2013.

-----, *El camino del ágora. Filosofía política de Protágoras de Abdera*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2000.

VERNANT, Jean-Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*, trad. Marino Ayerra, 2da. Edición, Editorial Universitaria Buenos Aires, Buenos Aires, 1970.

VINTRO Eulalia, *El movimiento sofístico. El nacimiento de la retórica*, disponible en <http://antiqua.gipuzkoakultura.net/pdf/vintro.pdf>