



Nova Tellus

ISSN: 0185-3058

novatelu@servidor.unam.mx

Centro de Estudios Clásicos

México

LÓPEZ EIRE, Antonio

La naturaleza política y ética de la retórica

Nova Tellus, vol. 25, núm. 1, 2007, pp. 41-91

Centro de Estudios Clásicos

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59120922002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



La naturaleza política y ética de la retórica

Antonio LÓPEZ EIRE

Universidad de Salamanca
lopezeire@usal.es

RESUMEN: La Retórica no es idéntica a la Teoría de la Comunicación moderna, sino que evoca un concepto que va siempre asociado, desde el nacimiento mismo de este arte, a los de “democracia”, “ética” y “política”. No se puede aislar el concepto de “democracia” del de una “Ética Política” basada en la democracia y elaborada por la Sofística.

* * *

ABSTRACT: Rhetoric is not the same as the modern Theory of Communication. Its concept is always, from the very day of its birth, attached in an inextricable way to the concepts of “democracy”, “ethics” and “politics”. It is not possible to isolate the concept of “Rhetoric” from the conception of “Political Ethics” based on democracy, which was elaborated by the Sophistic Movement.



PALABRAS CLAVE: democracia, ética, política, Retórica, Sofística.
RECEPCIÓN: 26 de febrero de 2007.
ACEPTACIÓN: 27 de abril de 2007.







La naturaleza política y ética de la retórica¹

Antonio LÓPEZ EIRE

A la memoria de Paola Vianello

Decía Ludwig Wittgenstein con toda la razón del mundo que sobre aquello de lo que no se puede hablar no hay más remedio que callarse (*wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*), con lo que afirmaba rotundamente que los seres humanos pensamos con lenguaje y que si no tenemos palabra para mencionar un concepto jamás podremos decir nada de él, nada que se precie ni nada que no se precie, sino nada, absolutamente nada, por la sencilla razón de que lo ignoramos del todo.²

Por otro lado, la Lingüística nos ha venido enseñando a lo largo de su prolífica y variada historia y desde las numerosas y distintas perspectivas por ella adoptadas que el lenguaje no lo fabricamos los hablantes para nuestro particular uso, disfrute y regodeo, sino que lo recibimos en herencia de anteriores generaciones, lo aceptamos con docilidad, lo modificamos un poquito y lo empleamos para compartirlo con nuestros conciudadanos, para vivir con ellos en comunidad político-social antes de entregarlo como iluminadora antorcha olímpica a las generaciones que nos sucedan, para que lo empleen ellas con

¹ Agradecemos a la DGICYT su apoyo para la realización de este trabajo con la ayuda económica (referencia: HUM 2006-08794) que generosamente nos concedió.

² L. Wittgenstein, 1922; 1984; 1989.





mucho éxito en su descubrimiento y transformación del mundo en el que les haya tocado vivir.

Y como el lenguaje que empleamos no es de ayer ni de anteayer, sino de hace muchos, muchísimos años, y, por otro lado, las palabras sólo significan en sus contextos, no es extraño que lleguen hasta nosotros palabras impregnadas de aromas exóticos, voces que arrastran adherencias que en el presente nos resultan difíciles de adivinar al analizar la textura del término.

Es verdad que las palabras llevan grabadas a fuego en su propia contextura huellas que sirven de pruebas o testimonios de la historia de su propio pasado. Por ello, o, mejor dicho, gracias a ello, se han escrito bellísimos artículos y libros sobre los orígenes y los avatares de las palabras y se han confeccionado acertados y útiles diccionarios etimológicos mediante los cuales podemos informarnos de las historias de las lenguas, que, a decir verdad, discurren muy estrechamente ligadas a las historias de las culturas de los pueblos que las hablan.

Pongamos un ejemplo: la palabra *poesía* es de clara y noble prosapia griega y lleva consigo, aun en español actual, la “adherencia semántica” de palabra mágica y ritual que sólo cabe escuchar con recogimiento, sacramental disposición al acatamiento místico y, además, religioso silencio.

Por eso se ha señalado que una de las características importantes del empleo del lenguaje poético o literario, o sea, de la comunicación poética en general es la “suspensión de incredulidad” o la “suspensión de descreencia” (*suspension of disbelief*),³ una especie de ἐποχή o “contención” o “suspensión de ideas u opiniones” fenomenológica.⁴ Con ella se vulneran al máximo esas cualidades básicas del lenguaje, a saber, su carácter pragmático, dialógico y político-social, por las que aspira a lograr una comunicación “afortunada” estrictamente re-

³ T. S. Eliot, 1960, p. 219: “You suspend both belief and disbelief”.

⁴ D. Villanueva, 1991, p. 122.

gulada por las “máximas conversacionales” del *Principio de Cooperación* propuesto por H. P. Grice (“máximas de cantidad, calidad, relación y manera” que exigen “perspicuidad”, “brevedad”, “claridad” y “pertinencia” en el mensaje),⁵ a las que sin duda hay que añadir la capacidad de comunicación y entendimiento entre el hablante y el oyente (*máxima de la intercomunicabilidad*), postulada por Searle.⁶

Los mensajes deben ser, en condiciones normales, “informativos”, “perspicuos”, “breves” y “claros”; en otras palabras, deben someterse a las máximas de “informativeness”, “perspicuity”, “brevity” y “clarity”, o sea “informatividad”, “perspicuidad”, “brevedad” y “claridad”.

El lenguaje poético, el lenguaje de la poesía, en cambio, no siempre cumple esas deseables condiciones, sino que más bien suele violar por lo general las condiciones de “felicidad” establecidas por Austin como indispensables para una exitosa realización (*performance*) de un “acto de habla” (*speech act*) “illocucionario” (*illocutionary*), y, sin embargo, pese a todo ello, al mensaje poético lo reverenciamos y lo aceptamos gozosos o siempre o la mayoría de las veces.

En poesía lo admitimos todo. ¿Por qué? ¿Por qué admitimos en poesía y sólo en poesía locuciones que no son corrientes y generalizadas y usuales y empleadas por la gente corriente y moliente y, además, aceptamos de muy buen grado estilizaciones del lenguaje como el metro, la rima, la asonancia y la consonancia, sin que se nos ocurra pensar ni por un momento que tal vez, operando así, el poeta desea adorme-

⁵ Cf. H. P. Grice, 1957; 1971; 1982; 1991. El comportamiento correcto de quien en la conversación realiza “actos de habla” es, según H. P. Grice siguiendo a I. Kant, el de quien en cada instante proporciona información en su medida justa, ni más ni menos que la requerida (*máxima de la cantidad*), e intenta decir lo que tiene por verdadero (*máxima de la cualidad*), y habla en todo momento de asuntos pertinentes o relevantes o, por lo menos, intentando ser pertinente o relevante (*máxima de la relación*) y, por último, en su exposición es claro, breve y nada ambiguo (*máxima de la modalidad*).

⁶ J. R. Searle, 1969; 1972; 1980; 1992.

cernos o drogarnos con la recurrente armonía de su ritual palabra?

¿No será con la finalidad de fortalecer el pacto de no agresión entre el poeta oficiante y el oyente catecúmeno que se somete voluntariamente a un maravilloso y placentero ritual de iniciación?

¿No será para intensificar la “fe poética” (*poetic faith*) del oyente o lector de poesía y de este modo ratificar su voluntaria “suspensión de incredulidad” o “suspensión de descreen-cia” (*suspensión of disbelief*), cuya total aceptación firma y confirma implícitamente siempre el propio receptor del mensaje poético forzado a hacerlo en virtud de la indiscutible autoridad del inspirado vate o poeta?⁷

Un servidor y muchos mortales nos rendimos de antemano ante el sacrosanto poeta que nos conduce por caminos deleitosos que, en el fondo, nosotros mismos apetecemos recorrer.

El lenguaje poético, en efecto, con sus muy consentidos y libres “actos de habla” poéticos, se permite, al igual que los rituales religiosos, circular con total impunidad por los tres modelos del mundo que señala T. Albaladejo:⁸ el de lo verdadero (si tal cosa existe), el de lo ficcional verosímil y el de lo ficcional inverosímil.

En la macro-estructura del lenguaje poético los tres mundos conviven en felicísimo y muy legítimo concubinato, porque todos los lectores de poesía somos lectores ingenuos o porque lo verdadero, al ser tocado por la poesía (lo mismo ocurre con el ritual), se convierte no tanto en ficticio o ficción, como en indiferente al criterio de veracidad.⁹

Es más, al igual que ocurre en el ritual, en poesía se da la “ley de máximos semánticos”,¹⁰ en virtud de la cual lo “fic-

⁷ S. Levin, 1976, p. 153; 1999. A. López Eire, 1997.

⁸ T. Albaladejo Mayordomo, 1986; 1998.

⁹ T. S. Eliot, 1960, p. 219: “You suspend both belief and disbelief”.

¹⁰ T. Albaladejo Mayordomo, 1986; 1998. A. Garrido Domínguez, 1996.

cional inverosímil” domina sobre lo ficcional verosímil y éste sobre el mundo de la presunta realidad objetiva.¹¹

La palabra *poesía* arrastra, pues, muy claramente “adherencias semánticas” de magia, religión y ritual.

El hecho de que el “acto de habla” ejecutado con el lenguaje poético vaya acompañado con frecuencia (¡siempre en los remotos tiempos de la oralidad!) de esas preciosas estilizaciones y sazadores condimentos de la palabra que son el ritmo y la armonía y la música y el canto y la danza y de que, asimismo, sea acogido por los receptores sin rechistar, con religioso silencio, por sus “contempladores” más que oyentes, de forma que nadie plantee objeciones a versos como “Eran las cinco en punto de la tarde, / eran las cinco en todos los relojes” o “Y que yo me la llevé al río / creyendo que era mozuela, / pero tenía marido”, todo ello nos induce a pensar en la estrecha relación existente entre la *poesía* y el ritual.

Nadie, a decir verdad, pone en duda tan sorprendente exactitud cronológica en diferentes relojes (“¡Eran las cinco en todos los relojes!”) y a nadie molesta que un varón, que —se dice— no tiene por qué ser el poeta, triunfe en su aventura amorosa y, además, lo cuente luego con inolvidables palabras que han quedado para siempre inalterables y fijas como si fueran “palabras de vida eterna”, como si formaran parte de esas palabras de la metafórica “vida perdurable” repetidas una y otra vez, cíclicamente, en los rituales y que, por tanto, aunque el mundo entero pase, ellas no pasarán.

Sin embargo —¡bien que lo sabemos!—, todas las palabras pasan y los hombres también.

Y de hecho cuando algún colega bocazas me cuenta una aventura erótica exitosa similar a la del *Romancero Gitano* de Lorca, yo le digo invariablemente, entre virtuoso y envidioso, “¡Menos lobos, Caperucita!”. No obstante, si la escucho en lenguaje poético, aderezada y estilizada por esas rituales pala-

¹¹ T. Albaladejo Mayordomo, 1986; 1998.

bras de “vida eterna” que son las propias de la poesía, las cosas cambian.

Los “actos de habla” poéticos —esto ya lo vio muy claramente R. Ohmann— son dignos de obtener la complaciente aquiescencia del receptor y de ser premiados con su generosa aceptación, que es el resultado de una inteligente y premeditada postura o actitud mental de total indiferencia al criterio de veracidad, por ser “actos de habla” desprovistos de “fuerza ilocucionaria”.¹²

En su opinión, un “acto de habla” literario o poético está tan apartado de las coordenadas de espacio y tiempo que dan “fuerza ilocucionaria” a los “actos de habla” normales y corrientes, usuales en la vida real y ordinaria, que, por ser meramente imitativo, nada más comporta una “fuerza ilocucionaria” mimética o imitativa y por ello no es sino un “cuasi-acto de habla”.

Al estar “redirigido” y, por tanto, fuera del circuito de la comunicación corriente, el “acto de habla” poético, al igual que el rito en la esfera de la religión, es una intemporal acción generadora de un “acto de habla” analógico y “redirigido” a otro contexto, y está por ello exento de la obligada inmersión en el circuito comunicativo de cada día, en el que toda palabra o toda acción o suceso tienen su significación temporal y espacial muy concretas y estrictamente referidas a las respectivas coordenadas de espacio y tiempo en el que se realiza.

El poeta, pues, que lleva a cabo ese “acto de habla” que es la poesía, como vate inspirado, actúa con toda impunidad y con absoluta inmunidad a toda crítica o desacuerdo, como sumo sacerdote de un ritual, lo que le faculta para pronunciar palabras mágicas a las que nadie puede ni debe objetar absolutamente nada, al igual que en la Santa Misa, en el momento de la Consagración, ningún fiel asistente puede ni debe volverse al celebrante para objetarle que lo que tiene entre sus

¹² R. Ohmann, 1971; 1972.

manos no es ni el cuerpo ni la sangre de Cristo, sino, sencilla y simplemente, pan ácimo y vino ligeramente aguado.

La poesía es sacramental, es ritual, y por eso, aunque diga falsedades, socialmente es tan verdadera como los Evangelios.

A eso me refiero cuando digo que la palabra *poesía* conlleva adherencias de fecha muy antigua, unas connotaciones que no las conlleva, por ejemplo, la voz *reportaje* para referirse a un artículo de prensa.

¡Pues claro que las lleva! Y he aquí por qué: Aristóteles (384-322 a. C.), en su *Poética*, expone la doctrina de que bajo cada uno de los géneros poéticos hubo, en sus orígenes, un ritual que, evolucionando con el paso del tiempo, llegó a convertirse en género poético.

Por ejemplo: en los principios de toda poesía lírica y épica —dice— nos encontramos, respectivamente, con himnos a los dioses y encomios a los héroes,¹³ y en los de la poesía de corte yámbico, burlesco o satírico nos topamos con el intercambio de insultos y obscenidades que constituía la esencia de antiquísimos rituales relacionados con la mágica fertilidad del vegetal.¹⁴

Así se explica que el estagirita, que no sabía Lingüística Histórica del griego, derivara del verbo *ἰαμβίζειν* (“insultar”) el nombre del metro que se utilizaba para las composiciones burlescas y satíricas de escarnio y mofa, diciendo así: “Por eso precisamente aún hoy se sigue llamando *ἰαμβεῖον* (“metro yámbico”), porque en ese metro se *yambizaban* (*ἰαμβίζεῖν*) o se insultaban o lanzaban pullas los unos a los otros”.¹⁵

En el origen de la tragedia, Aristóteles y también muchos modernos ven un ritual como cosa clara, indiscutible e incontrovertible.¹⁶

¹³ Arist., *Po.*, 1448b 27.

¹⁴ Arist., *Po.*, 1448b 32.

¹⁵ Arist., *Po.*, 1448b 31. La voz es un derivado adjetival del sustantivo *ἰαμβος*. Cf. Arist., *Rh.*, 1408b 33.

¹⁶ W. Burkert, 1966.

Más claro todavía es el origen ritual de la comedia, un género que en su más remota forma se presentaba, según Aristóteles,¹⁷ como un diálogo entre coros de “cantos fálicos” y sus ἐξάρχοντες, práctica que nos recuerda la manera en que el estupendo poeta Arquíloco de Paros (s. VII a. C.) iniciaba el canto de un ritual en honor de Dioniso cuando ya el vino había atronado su mente.¹⁸ Estos “cantos fálicos” —continúa refiriendo el estagirita—¹⁹ se celebraban todavía en su época.

He aquí, por tanto, por qué la poesía nos sobrecoge, nos impone, nos obliga a suspender la desconfianza en lo que leemos o escuchamos expresado en lenguaje poético, y no nos atrevemos a contradecirla: Porque la poesía es ritual y a ello, a puro rito, sigue sonando desde los más remotos tiempos incluso la voz (*poesía*) con la que se denomina.

Pues bien, asimismo la voz *Retórica* está cargada de adherencias, en las que normalmente no se piensa, pero que son —nos guste ello o no— verdaderas y tan reales que diferencian ya de entrada a la Retórica de la Homilética o variedad de la Retórica que se ocupa de los discursos sagrados, y de la Teoría de la Comunicación, que es una continuadora moderna de la antigua Retórica de los antiguos griegos, o de la Publicística, que es la ciencia de la publicidad, que tiene sin duda que ver con los ideales de la vieja Retórica, pero que en modo alguno se puede identificar con ella. Yo, al menos, no me imagino ni a Demóstenes ni a Cicerón realizando la puesta en escena de eslóganes publicitarios del tipo de “Unte el pan con Tulipán” o “Sidra champán el Gaitero, / famosa en el mundo entero”, ni a ningún rétor griego o romano especulando sobre esa modalidad de comunicación persuasiva tan propia de la sociedad capitalista de producción y consumo y del mundo tan económicamente globalizado en los que vivimos.

¹⁷ Arist., *Po.*, 1449a 11.

¹⁸ Archil., *Fr.* 77 West.

¹⁹ Arist., *Po.*, 1449a 12. *Prob.*, 918b 19.

¿Qué connotaciones arrastra, pues, la Retórica? Las de los conceptos de “democracia”, “ética” y “política”, que van estrechamente ligados a la idea de *Retórica*.

Veamos de dónde proceden las adherencias del concepto de “democracia” que exhibe la Retórica. Lo haremos examinando el giro democrático de dos ciudades-estados o πόλεις, la de Siracusa y la de Atenas, en las cuales floreció y se desarrolló, respectivamente, la Retórica.

Cuenta Cicerón en su diálogo titulado *Bruto*,²⁰ basándose en doctrina aristotélica acopiada por el propio estagirita en su obra *Συναγωγή Τεχνῶν* (*Colección de Artes Retóricas*), que en Siracusa (Sicilia) se había empezado a enseñar el arte de la elocuencia en unas circunstancias políticas propicias, a saber, cuando, en el segundo cuarto del siglo v a. C., a raíz del derrocamiento de la tiranía y el establecimiento de la democracia, los nobles terratenientes (los γαμόροι) cuyas propiedades habían sido confiscadas por el tirano (a la vez que ellos mismos se habían visto obligados a exiliarse) fueron legalmente facultados entonces ya para regresar a su patria y recuperarlas, pleiteando y argumentando su legítimo derecho a ellas ante tribunales populares y radicalmente democráticos constituidos al efecto.

Fue entonces cuando, según sigue refiriendo Cicerón (106-43 a. C.) en el *Bruto*, para enseñar a los demandantes a salir airoso en esos pleitos de recuperación de propiedades, Córax y Tisias compusieron su libro de preceptos o *Arte* (Τέχνη),²¹ con lo que se convirtieron en los creadores de la Retórica, aunque, desde luego, ya antes de la invención de este arte —nos ilustra el Arpinate para disipar nuestras posibles dudas— hubo numerosos oradores que espontáneamente y sin guiarse por precepto alguno aderezaron y pronunciaron excelentes dis-

²⁰ Cic., *Brut.*, 46.

²¹ Cic., *Brut.*, 46, 27: *artem et praecepta Siculos Coracem et Tisiam conscripsisse.*

cursos caracterizados por una enorme precisión lingüística y una forma muy esmerada de elaboración.²²

Todo este pasaje del ciceroniano diálogo *Bruto* ha de ser sometido hoy día a una lectura moderna acorde con nuestros actuales conocimientos de la Historia de Grecia.

Lo cierto es que la transición del régimen político aristocrático a la democracia, que se realizó en Siracusa y en Atenas a través de la tiranía (los tiranos fueron como el ariete que demolió la fortaleza de los oligarcas),²³ acompañada del afán de los nobles terratenientes por recuperar sus tierras, aunque fuera a costa de pactar con los demócratas y de acomodarse a la nueva situación política, son las dos causas que, según el análisis que nos facilita Cicerón en el *Bruto*, están en el origen de la Retórica.

He aquí, pues, cómo la “política” y no sólo la “democracia” es asimismo un concepto inseparablemente adherido al concepto sugerido por la voz “Retórica”.

El concepto de “política” está tan unido al de “Retórica” que en la Atenas del siglo V a. C. la voz ῥήτορες (“hablantes en público”) se usa para designar a los “políticos”, a los hombres públicos que toman la palabra, hablan y discurren en la Asamblea Popular o Ἐκκλησία.²⁴

Y es lógico que así sea, que los conceptos de “política” y “Retórica” estén muy sólidamente unidos, pues no se entiende el nacimiento del arte de la elocuencia si no es como resultado de un proceso político.

En efecto, la Retórica surge a través de un múltiple proceso político del que sólo uno de sus componentes o vectores es el de la aparición de los tiranos, que, en Siracusa y en Atenas sirvieron de puente entre la aristocracia y la democracia.

²² Cic., *Brut.*, 46, 28: *nam antea neminem solitum via nec arte, sed accurate tamen et descripte plerosque dicere.*

²³ G. Glotz, 1929, pp. 115-116.

²⁴ Ar., *Ach.*, 38, 680; *Eq.*, 60, 358, etc. Th., VIII, 1. And., III, 1. Lys., XXX, 22.

Hoy sabemos muy bien que un tirano es, en gran medida, un noble, un aristócrata, que en un momento determinado de su carrera política decide dar la espalda a sus iguales por el encumbrado y distinguido linaje, y poner en práctica una política a todas luces demagógica y halagadora del pueblo llano, para de este modo ganarse el favor y el apoyo popular.²⁵

El pueblo, entonces, premiaba esta súbita devoción popular mostrada por el aristócrata demagogo que, con tal de favorecer a las capas populares de la población, era capaz de convertirse, en traidor a los intereses de los clanes nobiliarios, votando a su favor en la Asamblea la aprobación de un decreto por el que se le otorgaba una guardia de corps que le protegiera contra más o menos potenciales enemigos, con la que el tirano no tardaba en adueñarse de la Acrópolis o ciudad alta y hacerse así con el poder.²⁶

A continuación, para mantenerse en él, empleaba el tirano no tanto la represión (tal como, sin embargo, hizo Periandro de Corinto), como una política de claro corte popular, inspirada por el más flagrante populismo, consistente en mantener entretenidas y contentas a las gentes del pueblo a base de garantizarles el trabajo en ambiciosos programas arquitectónicos de incesantes e inacabables obras públicas y de obsequiarles constantemente con la diversión derivada de frecuentes y brillantes festejos públicos muy populares, una política claramente demagógica que, a su vez, se consolidaba y reforzaba mediante una estrategia de hostilidad y acoso implacables cuidadosamente practicada contra sus más peligrosos y temidos enemigos, a saber, los miembros de la aristocracia.

Los tiranos, en efecto, desterraban sin tregua ni sosiego a los nobles descontentos, levantiscos o simplemente sospechosos de albergar inconfesables propósitos de destronarles y con ello confiscaban sus propiedades. Los nobles, que solían ser

²⁵ A. Andrewes, 1956.

²⁶ Cf., por ejemplo, el caso de Pisístrato narrado por Heródoto, I, 59-64.

los ricos y los terratenientes,²⁷ eran, a decir verdad, sus más peligrosos y temibles enemigos.

Pero cuando las cosas empezaron a irles irremediablemente mal a estos autócratas que eran los tiranos —lo que, más tarde o más temprano termina siempre por acontecer a quienes impúdicamente ejercen el poder en solitario— y con ello comenzaron a perder de día en día el favor popular en el que cifraban su fuerza y poderío, el pueblo acudió a sus antiguos líderes naturales, es decir, los nobles, y pactó con ellos el derrocamiento de la tiranía y la instauración de un nuevo régimen político, la democracia o “poder del pueblo”, un sistema en el que precisamente el pueblo se erigía en principal depositario, único administrador y dueño absoluto del poder político.

Con el sistema democrático, todos los ciudadanos, sin importar su *status* económico y social, tenían la misma posibilidad de dirigir la política estatal o alterar su rumbo, y por ende los ciudadanos considerados hasta entonces de élite veían restringidos sus antiguos y ancestrales privilegios por los más fuertes, compactos y autoritarios derechos colectivos de la ciudadanía, cuyos miembros poseían simplemente derechos individuales de ciudadanos aunque no pertenecieran a élite ninguna.²⁸

La democracia fue en Atenas el resultado de un pacto entre el pueblo y la aristocracia para derribar al tirano y cerrar todo resquicio al renacimiento y la proliferación de ese enojoso y detestado régimen político.

El Alcmeónida Clístenes (segunda mitad del s. VI a. C.), prestigioso aristócrata ateniense, se encargó de dirigir, desde el exilio, el movimiento de protesta conjunto del pueblo y la nobleza de Atenas contra la tiranía.

Curiosamente, Clístenes era, por un lado, un noble Alcmeónida y, por otro, era nieto del tirano de Sición, de quien llevaba el nombre (Clístenes de Sición, 665-565 a. C.).

²⁷ G. L. Cawkwell, 1995, p. 86.

²⁸ J. Ober, 1989, pp. 3-4.



Pues bien, entre el noble Clístenes y el pueblo ateniense, contando con el apoyo de Esparta y del Oráculo de Delfos, que actuaba de manera semejante al Vaticano y, en consecuencia, oportunamente comprado a la sazón por la poderosa familia de los Alcmeónidas, recomendaba muy vivamente el derrocamiento del tirano de Atenas, se instauró la democracia en esta ciudad-estado o πόλις.

La “revolución democrática ateniense” fue, por tanto, más que una revolución propiamente dicha, el resultado de un pacto “a la española” entre el pueblo y la nobleza. Los aristócratas seguirían conservando sus propiedades, ciertos ancestrales derechos, especialmente la administración de los rituales religiosos, pero cederían al pueblo el poder legislativo, deliberativo y judicial. La figura de Clístenes el Alcmeónida tuvo importancia capital en este proceso.

Aunque los atenienses del siglo v a. C. consideraban a Solón o al mítico Teseo el fundador o instaurador de su democracia, lo cierto es que fue Clístenes el Alcmeónida, un noble de muy notable y distinguida familia ateniense, quien instituyó la democracia ateniense reorganizando las antiguas tribus de la ciudad y creando nuevas unidades locales (los δήμοι), integradas a partir de ese momento en diez nuevas tribus compuestas a base de una tercera parte (τριτὴς) de cada δήμος.

Con ello quedaban inhabilitados los antiguos canales de influencia de los nobles sobre el pueblo. Y, para que no quedara un solo cabo suelto, cincuenta miembros de cada una de esas diez nuevas tribus pasarían a ser los consejeros (βουλευταί) del Consejo o Βουλή.

También Clístenes, movido por el noble afán de evitar para siempre la irrupción en la escena política de nuevos tiranos, creó la institución del “ostracismo”, consistente en proponer a los ciudadanos reunidos en Asamblea (Ἐκκλησία) que escribieran en un fragmento de objeto de barro o cerámica (ὄστρακον) el nombre de algún ciudadano que les resultara especialmente odioso y al que, por tanto, castigarían gustosos con el destierro.

Si el número de los fragmentos de cerámica (los ὄστρακα) rebasara los seis mil, correspondientes a seis mil votantes y asistentes a la Asamblea, el ciudadano más votado, es decir, aquel cuyo nombre apareciera reflejado el mayor número de veces, era desterrado, se le obligaba a abandonar la ciudad en un plazo de diez días, y, aunque no perdía ni la ciudadanía ni el derecho de propiedad sobre sus posesiones, debía permanecer en el exilio el preventivo período de diez años antes de poder retornar a su patria.

Pero, volviendo a Siracusa y al relato de Cicerón, parece evidente que fueron los *eupátridas* o nobles y los poseedores de tierra (los γαμόροι) los que, primeramente, incurrieron en las iras del tirano y fueron desterrados y desposeídos por él, y luego, instaurada ya la democracia, fueron estos mismos aristócratas quienes, para recuperar sus propiedades, se vieron obligados a pleitear ante los δικασταί, los *dicastas* o jurados populares, a la vez jurados y jueces, nombrados por sorteo entre los sencillos y simples ciudadanos, a quienes los nobles terratenientes tenían que probar fehacientemente que los terrenos por ellos solicitados eran legítimamente suyos desde antiguo y les habían sido arrebatados y confiscados contra toda justicia por los tiranos.²⁹

Es, pues, evidente que la Retórica nació en medio de unas circunstancias en las que se dieron unas condiciones políticas coyunturales muy favorables para la formalización de un pacto entre el pueblo y la nobleza a fin de derrocar la tiranía.

Aristócratas desposeídos de sus tierras por el tirano tratan de recuperarlas mediante discursos elaborados con la ayuda del recién nacido arte de la Retórica, que iban fundamentalmente dirigidos a convencer y a granjearse la benevolencia de los sencillos ciudadanos que acababan de hacerse con el poder y que por ello, para garantizar su poderío político en el espacio público de la interpretación y la aplicación de las

²⁹ A. López Eire-C. Schrader, 1996; reedic. Hakkert, Amsterdam, 1998.

leyes, actuaban en los tribunales de justicia como jueces y jurados.

Esos privilegiados aristócratas terratenientes, a la vez que ejercitaban sus dotes oratorias y ponían en práctica sus recién aprendidas estrategias retóricas ante los recién instaurados tribunales de justicia populares, realizaban un ejercicio de humildad política, al que se veían obligados, que consistía en doblegarse ante el nuevo poder establecido, aceptar la supremacía de la nueva clase dominante (οἱ πολλοί, “los numerosos”, τὸ πλῆθος, “la masa”) y reconocer que sólo y únicamente la voluntad del pueblo soberano podría legitimar, a partir de ese momento, sus pretensiones a lo que ellos consideraban sus ancestrales y por ello legítimos derechos.

De este modo la nobleza reconocía que el poder judicial, la facultad de interpretar y aplicar las leyes, estaba, a partir del derrocamiento del tirano, exclusivamente y para siempre en manos del pueblo, que era desde ahora en adelante el único poder legítimo encargado de sustanciar los procesos y dirimir los litigios. El poder judicial estaba definitivamente y de una vez por todas en manos del pueblo soberano.

Pero también lo estaba el poder político o de decisión y ejecución de acuerdos tomados en la Asamblea (Ἐκκλησία).

Una fuente relativamente fiable sobre los orígenes de la *Retórica*³⁰ nos informa que Córax desarrolló su actividad en la Siracusa ya democrática,³¹ es decir, a partir del año 467 a. C., dedicando especial atención a la oratoria deliberativa o política,³² y que inventó un esquema tripartito del discurso deliberativo (“simbuléutico”)³³ que cualquier ciudadano en el nuevo régimen podía ya sin mayor problema pronunciar en la Asamblea, lo que indica una muy temprana aplicación de la elocuen-

³⁰ Me refiero al grupo de *Prolegomena*, número 4, de la colección de Rabe: 4, 12, p. 25 Rabe.

³¹ 4, 12, p. 25 Rabe.

³² 4, 13, p. 25 Rabe.

³³ 4, 13, pp. 25-26 Rabe.

cia a la gestión de los asuntos públicos, lo que es consustancial con el sistema democrático.

Las partes que Córax establecía para esta especie de discurso, el específico discurso “simbuléutico” o deliberativo perteneciente al género de la Oratoria “simbuléutica” o deliberativa, eran las siguientes tres: un *proemio*, un *agón* o debate del tema propuesto, y un *epílogo* que iba a continuación cerrando la pieza oratoria.³⁴

Según Kennedy,³⁵ Córax fue, probablemente, un orador político, es decir, dedicado especialmente a la oratoria deliberativa o “simbuléutica”, mientras que Tisias, autor de un *Arte Retórica* o Τέχνη (“Arte”), fue un compositor de discursos judiciales que aprendió de Córax el empleo del “argumento de probabilidad” (εἰκός)³⁶ (pues es significativo el hecho de que Aristóteles³⁷ atribuya a Córax el mismo ejemplo de argumento de probabilidad que Platón³⁸ había atribuido a Tisias) y la división tripartita del discurso (pues ésta se ajusta mucho mejor a un discurso del género deliberativo que a uno del género judicial, que requiere una cuarta parte específica de este género de Oratoria —la Oratoria judicial—, a saber, la *narración* (διήγησις) del hecho juzgado, además del *proemio*, el *agón* o debate del tema propuesto, y el *epílogo*).

Córax, Tisias, o Córax y Tisias conjuntamente y al alimón, fueron los autores del primer *Arte de los discursos* o *Arte Retórica* (Τέχνη λόγων o simplemente Τέχνη) de Grecia y por tanto de Occidente. El manual se titulaba sencillamente *Arte* (Τέχνη), así, a secas, y no sabemos si a la sazón existía ya la voz “Retórica”.³⁹

³⁴ 4, 13, pp. 25-26 Rabe.

³⁵ G. Kennedy, 1963, pp. 58-61.

³⁶ Según este argumento, la versión más probable o verosímil de los hechos es la que hay que aceptar.

³⁷ Arist., *Rh.*, 1402a 18.

³⁸ Pl., *Phdr.*, 273 A 6 ss.

³⁹ E. Schiappa, 1990. Th. Cole, 1986; 1991.

En su *Retórica* se refiere Aristóteles al *Arte* de Córax,⁴⁰ mientras que en sus *Refutaciones sofísticas* enumera a la cabeza de los tratadistas, inmediatamente después de los pioneros, a Tisias.⁴¹

Platón en el *Fedro* se refiere al *Arte* de Tisias como si todavía en esas fechas (366 a. C.) en las que está escribiendo el susodicho diálogo fuera posible tenerlo ante la vista y entre las manos,⁴² pues Sócrates le dice a Fedro: “por lo menos a Tisias (entiéndase: el *Arte* que Tisias compuso) te lo tienes pateado (entiéndase: estudiado) con mucho esmero”.

Y Cicerón en el *De inventione* nombra y considera a Tisias inventor de la Retórica,⁴³ mientras que, como hemos visto, en el *Bruto*,⁴⁴ siguiendo al estagirita, afirma que fueron Córax y Tisias quienes por vez primera compusieron un *Arte* y unos preceptos retóricos.

Y esta última versión, la de la doble autoría, también es la que recoge y expone Quintiliano.⁴⁵

Lo más probable es que Tisias hubiera puesto por escrito en su *Tratado del Arte* (entiéndase: *Arte de los discursos* o *Arte Retórica, avant la lettre*) doctrinas que le habían sido expuestas oralmente por Córax a lo largo de sus años de enseñanza.⁴⁶

Sea o no cierta toda esta larga y tradicional historia de la invención de la Retórica por obra de los rétores siracusanos Córax y Tisias, lo interesante de ella es, sobre todo, el hecho de que refleja cómo tanto el uno como el otro presunto fundador del nuevo arte estudiaron la manera de componer ópti-

⁴⁰ Arist., *Rh.*, 1402a 17.

⁴¹ Arist., *SE*, 183b.

⁴² Pl., *Phdr.*, 273 A 6.

⁴³ Cic., *Invent.*, 2, 2, 6: *ac veteres quidem scriptores artis usque a principe illo atque inventore Tisia repetitos unum in locum conduxit Aristoteles.*

⁴⁴ Cic., *Brut.*, 46, 27: *artem et praecepta Siculos Coracem et Tisiam conscripsisse.*

⁴⁵ Quint., III, I, 8: *artium scriptores antiquissimi Corax et Tisias Siculi.*

⁴⁶ Cf. *RE*, V, 139-149; cf. especialmente 141-142.



mos discursos que convencieran, lejos ya del agobio de la ley del más fuerte y más poderoso, a sus conciudadanos, convertidos *gracias a la democracia* en jurados y en ciudadanos responsables de su propio destino⁴⁷ merced a la enorme alteración impuesta al rumbo de la política en el mismo momento en el que la tiranía, derrocada definitivamente por el pueblo como sistema de gobierno, fue sustituida por la democracia.

He aquí, pues, perfectamente integradas Retórica y Política gracias a la Democracia, que hizo surgir y crecer extraordinariamente el arte de los discursos o arte de la elocuencia persuasiva, o sea, la Retórica.

Sin ese grado de libertad política que sólo la democracia proporciona, no habrían existido ni los jurados populares en los tribunales de justicia ni las asambleas de ciudadanos auto-gobernándose mediante el voto emitido tras escuchar brillantes intervenciones oratorias, ni los hermosos discursos que relevantes personalidades políticas pronunciaban por aquel entonces ante sus compatriotas y conciudadanos para celebrar solemnemente, en ritual comunión política, sucesos memorables, ni, por tanto, habría aflorado a la superficie de la “ciudad-estado”, de la πόλις, la Retórica, que debido a este cúmulo de circunstancias que acompañaron su nacimiento se nos revela, a todas luces, esencialmente política y democrática.

Las tres clases de discurso retórico establecidas por el maestro Aristóteles, a saber, “judiciales”, “deliberativos” y “epidícticos”, son, pues, en el fondo, tres especies de discursos políticos.

Los tres grandes espacios de gestión de la Democracia son, en la Atenas del siglo v a. C., la Pnix, la colina de unos 400 metros de altura, situada al Noroeste de la Acrópolis, en la que se solían celebrar las sesiones de la Asamblea (Ἐκκλησία), donde, consecuentemente, se ejercitaban los discursos del género de la Oratoria Simbuléutica o Deliberativa; el edi-

⁴⁷ M. I. Finley, 1973.

ficio de la *Heliaya* o Tribunal Central, en el que se concentraban los ciudadanos con el fin de contemplar cómo eran sometidos a sorteo para actuar como jurados en los diferentes tribunales de justicia encargados de juzgar los distintos casos planteados o litigios promovidos por la ciudadanía (en estos tribunales se pronunciaban discursos del género de la Oratoria Judicial); y, por último, todo espacio amplio o lugar abierto en el que se celebrara el ritual de una concentración de ciudadanos a los que un prohombre del gobierno democrático dirigía la palabra —como era el caso en los discursos retóricos fúnebres, “epitafios” o ἐπιτάφιοι λόγοι— para cumplir un obligado rito de exaltación de la democracia, en general, y del régimen democrático de Atenas, en particular, con el fin de convertir a los caídos por la patria en héroes defensores de la causa más digna imaginable y fomentar con ello el sentimiento de cohesión ciudadana. Estos discursos rituales configuraban la Oratoria Epidíctica.

No en vano, en el *Gorgias* platónico, el sofista que da nombre a este diálogo define la Retórica como el arte de convencer o persuadir a los jueces en los tribunales de justicia y a los consejeros en el Consejo (Βουλή) y a los asambleístas en la Asamblea (Ἐκκλησία) y a los conciudadanos participantes de otra concentración o reunión política cualquiera allí dondequiera que se celebrase o tuviera lugar.⁴⁸

La Retórica nace, por consiguiente, en plena democracia, cuando resulta posible, necesario y beneficioso convencer por la palabra a los conciudadanos, haciendo, de este modo, política en las asambleas y en el foro y en los “espacios abiertos a la ritual celebración de la necesaria comunicación política”.

Añado “en el foro” porque en las democracias griegas antiguas los pleitos y los discursos judiciales poseían muy claro cariz político, y me refiero, en segundo lugar, a los “espacios abiertos a la ritual comunicación política”, porque para cele-

⁴⁸ Pl., *Grg.*, 452 E 1.

brar determinadas conmemoraciones —como, por ejemplo, el enterramiento de sus héroes caídos en batalla luchando por la patria— el pueblo de Atenas tenía la costumbre de concentrarse ante un prohombre político que, pronunciando un discurso propio de la Retórica Epidíctica, oficiaba una ceremonia de afirmación y cohesión político-social, recordando como héroes a los ciudadanos que estaban a punto de ser enterrados y garantizando, en agradecimiento sempiterno a su patriótica y valiente generosidad, la justa atención y la obligada asistencia del estado a sus descendientes para paliar en la medida de lo posible las indeseables consecuencias de su orfandad.

Nosotros los modernos tenemos, por lo general, tendencia a considerar que únicamente eran políticos de verdad los discursos a los que Aristóteles denominaba “deliberativos” o *simbuléuticos*, en otras palabras, los que se pronunciaban en el centro de deliberación política que era la Ἐκκλησία o la Asamblea de Atenas, pero debemos de acostumbrarnos, por el contrario, a tener bien clara la idea de que políticos —lo que se dice “políticos”— eran todos, los discursos “judiciales”, los “deliberativos” y los “epidícticos”. Y no sólo eran políticos, sino además democráticos, o sea, propios de una especie de política en la que los ciudadanos tenían garantizada la libertad de palabra y la igualdad ante la ley.

Es más: hasta una diversidad de los epidícticos, a saber, la de los discursos didácticos que servían como modelos para la enseñanza y el aprendizaje de la Retórica, era una variedad de discursos políticos (de política democrática), pues sus ejemplares estaban pensados para dar a conocer estrategias retóricas de uso político, estrategias destinadas a conseguir el triunfo en las relaciones públicas con los conciudadanos.

Es muy difícil, por no decir imposible, desprender la dimensión política y democrática del concepto que en su origen evocaba y aun hoy evoca la palabra *Retórica*.

La Retórica surge pujante cuando la Oratoria se afianza como instrumento político indispensable en la πόλις, en la ciudad-

estado democrática de Atenas, y, en consecuencia, se amplía su campo de acción y el número de sus usuarios. No se concibe la Retórica sin ciudad-estado, sin πόλις y sin democracia.⁴⁹

Está fuera de toda duda que el régimen democrático favorece no sólo la Oratoria Judicial, sino asimismo la deliberativa o política y la epidíctica o de aparato, ya que la democracia incrementa el número de los hablantes que hacen uso de la palabra desde la tribuna y el de los oyentes a los que el orador debe convencer porque su voto es decisivo.

Es más, la democracia beneficia no sólo la Oratoria de sus dos grandes centros u órganos centrales de difusión y gestión del gobierno y la política democrática (la Ἐκκλησία y la Ἡλιαία, la Asamblea Popular y los Tribunales de Justicia), sino que además favorece hasta a la Oratoria Epidíctica, pues, por ejemplo, el régimen democrático ateniense promocionaba, como ya hemos dicho, a comienzos del siglo v a. C., una de las más importantes actividades de esta especie de Oratoria, a saber: la institución de los “discursos funerarios”,⁵⁰ ἐπιτάφιοι λόγοι, cuya pronunciación constituía una importante ocasión de acción política encaminada a la alabanza del sistema democrático y por ende a la loa y elogio del pueblo, que poseía, ejercía y ostentaba el poder y al que había por ello que halagar con la obsequiosa Retórica de aparato o Retórica Epidíctica.

Estos discursos epidícticos funerarios o ἐπιτάφιοι λόγοι venían a ser los sustitutos de aquellos poéticos θρήνοι o “cantos fúnebres”, más o menos parejos o semejantes a los que leemos en la *Ilíada* en honor del valeroso príncipe Héctor que dio su vida en defensa de su patria.

La diferencia, sin embargo, es clara: con poéticos cantos, “trenos” o θρήνοι, se lloraba a los aristócratas guerreros caídos

⁴⁹ Ch. L. Johnstone, 1996, p. 4.

⁵⁰ Cf. D., 20, 141: “En primer lugar, sois los únicos de entre todos los hombres que en honor de los muertos pronunciáis públicamente discursos fúnebres, en los cuales celebráis las hazañas de los bravos varones”.

en el campo de batalla. Con los discursos retóricos fúnebres, “epitafios” o ἐπιτάφιοι λόγοι, en cambio, compuestos en prosa colmada de recursos poéticos, se hacía el encomio de los ciudadanos libres muertos en defensa de su patria y a la vez se hacía apología y alabanza de la constitución democrática por la que los nuevos héroes democráticos, dueños del poder y del destino de su πόλις, de su ciudad-estado, se regían y por la que habían sacrificado generosa y patrióticamente sus vidas.

Los discursos retóricos fúnebres, “epitafios” o ἐπιτάφιοι, son elogios del sistema político democrático hechos al aristocrático modo, realizados con antiguas palabras pero destinadas ahora a ensalzar instituciones políticas nuevas (las instituciones democráticas). La práctica era antigua pero la aplicación y el uso son ya definitivamente y del todo nuevos.⁵¹

La democracia, la prosa artística y la Retórica nacieron prácticamente al mismo tiempo y, en consecuencia, son por su naturaleza mutuamente interdependientes.

El divino e inspirado discurso poético que enaltecía a los héroes aristócratas individualmente, uno a uno, se torna prosa humana retorizada y reminiscente de la poesía cuando se trata de ensalzar en bloque a los simples ciudadanos que mueren en defensa de la constitución democrática.

Para esa ocasión la prosa del discurso político se adereza con sus mejores galas, se retoriza, suspende —como acontece en poesía— toda tentación de incredulidad (*suspension of disbelief*) en los oyentes (pues se recrea en la más irracional y ahistórica atmósfera mitológica que concebirse puede) y, de esta guisa, se convierte en un “acto de habla” (*speech act*) memorable, encargado de llevar a cabo la política y muy democrática función litúrgica de intensificar la cohesión de la comunidad.

Los ritos litúrgicos de la política en una democracia se realizan con prosa oratoria, o sea, con prosa trabajada artística y retóricamente, con prosa literaria. La Retórica, maestra de la

⁵¹ N. Loraux, 1986.

Oratoria y de la prosa artística y del discurso epidíctico, es por antonomasia la maestra del arte literario y a la vez político de la democracia: el arte de la elocuencia.

Precisamente, los discursos funerales son un rito hondamente enraizado en la democracia. Basta recordar que en uno de ellos, pronunciado el año 431 a. C., Pericles, a juzgar por la fidedigna versión que de él nos transmite el cálamo de Tucídides,⁵² hizo una espléndida presentación de los ideales democráticos de la sociedad ateniense del momento y, al mismo tiempo, interpretó, en elegante y filosófica prosa retórico-política, una especie de inolvidable canto de alabanza de la ciudad-estado o πόλις de Atenas.

Mostraba en él a los atenienses que el sistema político por el que se gobernaban y regían era modélico y objeto de emulación entre los griegos.

Les explicaba cómo el nombre de esa modalidad de régimen político que era la democracia con la que los atenienses se gobernaban, la δημοκρατία, “democracia” o “poder popular”, significaba realmente que la administración de los asuntos públicos no se hacía con vistas al interés de unos pocos, sino al de la mayoría de los ciudadanos.

Y, por último, les recordaba que gracias a dicho poder político popular todos los atenienses eran iguales ante la ley, aunque no a la hora de recibir cargos y honores, pues éstos cada cual los obtenía exclusivamente en virtud de sus particulares méritos, sin que la pobreza pudiera cerrar en ningún caso el acceso a los puestos de responsabilidad ciudadana a quienquiera tuviese capacidad para prestar algún servicio a la ciudad-estado o πόλις.⁵³

Este poder político popular que era la democracia hacía obligatoria la instrucción del ciudadano, del πολίτης, en el arte de la persuasión por la palabra, es decir, en la Retórica.

⁵² Th., II, 35 ss.

⁵³ Th., II, 37, 1.



¿Cómo, pues, separar los conceptos de Retórica y democracia?

Pericles pronunciaba su magnífico discurso retórico haciendo política democrática, recordando a los caídos en defensa de la patria y su constitución; y, procediendo así, a través de este recuerdo y de las inexcusables alabanzas al solar patrio (Atenas —dice— es la “escuela de Grecia”)⁵⁴ y a la democracia, que eran precisamente los ideales por los que aquellos valientes, a punto de ser enterrados, habían muerto; trataba de reforzar la cohesión de sus conciudadanos mediante el fortalecimiento de su fe, su esperanza y su amor a la democracia de su ciudad-estado o πόλις, Atenas.

En todos los “discursos epitafios” de la Oratoria ática contemplamos la perfecta e indisoluble unión de lo político (en su modalidad democrática) y lo retórico, esos dos factores propios, específicos, exclusivos y definidores de la humana naturaleza.

La compacta entidad formada por la fusión de Retórica y Política democrática es tan inextricable, que, según Cicerón en el *Bruto*,⁵⁵ la Oratoria, esa realización que regula y controla la Retórica, es compañera de la paz, camarada del tiempo libre y una especie de hija de un régimen político bien asentado.

En efecto, la Retórica, como arte que se ocupa de la Oratoria buscando a través de ella lograr la persuasión de los ciudadanos, es por su natural política y democrática, o sea, amiga de influir pacíficamente y sin derramamiento de sangre en la opinión y la orientación del voto de los conciudadanos del orador y, a la vez, y en consecuencia, enemiga acérrima de la brutalidad de la violencia y de la imposición de las ideas y de las opiniones por la fuerza.

⁵⁴ Th., II, 41, 1.

⁵⁵ Cic., *Brut.*, 46, 22: *Pacis est comes otique socia et iam bene constitutae civitatis quasi alumna quaedam eloquentia.*

Así, por lo menos, lo expresaron Demócrito y —¡cómo no, si la Sofística es esencialmente una filosofía democrática!— el ilustre filósofo sofista que fue Gorgias de Leontinos (485-380 a. C.).

Del primero leemos estas bonitas palabras: “Mayor fuerza mostrará para animar a la virtud quien emplea la exhortación y la persuasión por la palabra que quien hace uso de la ley y de la fuerza”.⁵⁶

Del segundo he aquí lo que de él recordaba Protarco, el interlocutor de Sócrates en el *Filebo*: “La verdad es que yo a cada momento oía decir muchas veces a Gorgias que el arte de persuadir prevalecía con mucho sobre todas las demás artes, pues todas las cosas las sometía y las hacía esclavas suyas por las buenas y no por la fuerza”.⁵⁷

La grandeza de la Retórica es su fuerza compulsiva y pacífica al mismo tiempo. La grandeza de la Retórica consiste, justamente, en su naturaleza democrática. La grandeza de la Retórica consiste en su incruenta fuerza arrastradora de las voluntades de los conciudadanos. La grandeza de la Retórica es, justamente, su consanguinidad con la democracia.

En un ambiente político democrático, hasta la ley misma puede ser mejorada y humanizada por el discurso retórico. He aquí un noble y bien inspirado principio democrático que suscribe plenamente la Retórica. La fuerza bruta, frente a los ideales que comparten la Retórica y la democracia, es siempre el último y menos humano de los recursos.

La Retórica es, por consiguiente, impensable sin la democracia tanto en Siracusa, donde se originó, como en Atenas, donde alcanzó su más alto desarrollo.

Una prueba más: Con la implantación de la democracia radical en Atenas, se incrementó el número de usuarios del arte de la Retórica.

⁵⁶ Democrit., B 181 D-K.

⁵⁷ Pl., *Phlb.*, 58.

El año 462 a. C. tuvo lugar en Atenas la famosa “Reforma de Efialtes”, que consistió en arrebatar al antiguo Tribunal del Areópago, un antiguo Consejo aristocrático que se había convertido en Tribunal, los poderes jurisdiccionales de importancia política limitándole el área de actuación a los asuntos de estricta índole religiosa.

A partir de entonces, la justicia que se impartía en Atenas no era sino la de los jurados elegidos por sorteo entre los ciudadanos que, atendiendo más o menos a los dictados de la ley y escuchando atentamente a las partes en litigio, declaraban a unos litigantes inocentes y a otros culpables.

Atenas se llenó a la sazón de litigantes, de acusadores a sueldo o “sicofantas”, hasta el punto de que Aristófanes en sus comedias hace bromas a propósito de esta figura de bribones tan típica de la población de una ciudad-estado o πόλις, la Atenas del siglo v a. C., que tanto se regodeaba en los pleitos.

En muchos pasajes de sus comedias, Aristófanes (450-386 a. C.) nos hace reír a base de mencionar o traer a colación a esos acusadores a sueldo o “sicofantas” que pululaban por el Ágora, la Acrópolis y las calles de la Atenas del siglo v a. C.⁵⁸

La Atenas de su época era una ciudad invadida por la Retórica de los discursos políticos, judiciales y epidícticos, en la que, tal como la dibuja cómicamente en sus hilarantes comedias, se escuchaban discursos retóricos por doquier, hasta el punto de que la heroína cómica Praxágora de *Las Asambleístas*, por haber vivido durante el exilio en la falda de la Pnix,⁵⁹ había aprendido a hablar en público y se había convertido en una excelente oradora de la Oratoria Deliberativa o política de

⁵⁸ Ar., *Ach.*, 559, 725, 840; *Pax*, 191, 653; *Av.*, 1423; *Pl.*, 873, etc.

⁵⁹ Ar., *Ec.*, 243. Durante el período cronológico en que se dio el dominio de los “Treinta Tiranos” (403 a. C.), muchos atenienses se exiliaron. Praxágora “se exilió” —cómicamente— nada menos que al punto que era el centro neurálgico de la democrática Atenas, la Pnix, la colina de unos 400 metros de altura, en la que se celebraban las reuniones de la “Asamblea” (Ἐκκλησία) durante la Época Clásica.

los discursos pronunciados ante la Asamblea,⁶⁰ y, según Evélpides, uno de los dos héroes cómicos de *Las Aves*, mientras que las cigarras cantan sobre las ramas de los árboles durante sólo un par de meses al año como mucho, los ciudadanos atenienses se pasaban el año entero interpretando su retórico canto de Oratoria Judicial encaramados a los pleitos (δίκοι) mismos de los tribunales de justicia.⁶¹

Tan a gusto practicaban los atenienses la Oratoria Judicial, según nos hace ver el gran poeta cómico, que Filocleón, el cómico héroe de la comedia aristofánica titulada *Las Avispas*, afirma que se comería muy a gusto un pequeño “pleitito” (δικίδιον) estofado en una sartén provista de tapadera.⁶²

En tiempos de Tucídides, es decir, por estas mismas fechas, o sea, en el siglo v a. C., los discursos bellamente pronunciados encandilaban al pueblo, que los escuchaba con placer y se dejaba arrastrar por ellos con suma, y muchas veces hasta excesiva facilidad. Este hecho implica ya la frecuente circulación y el continuado uso de la Retórica entre el democrático pueblo ateniense, que la apreciaba hasta tal punto, que con mayor frecuencia de lo conveniente y deseable se dejaba llevar y seducir por ella.

En efecto, según lo expone el demagogo Cleón, los atenienses de su época (segunda mitad del siglo v a. C.) se habían acostumbrado a escuchar las empresas y contemplar los discursos y a castigar a los discursos más que a los propios hechos, concediendo así más valor al sentido del oído que al de la vista.

Cada uno de los oyentes, al escuchar a los oradores, deseaba fervientemente en su fuero interno y para sus adentros convertirse también él mismo en un famoso orador. Por ello admiraban las innovaciones oratorias (hasta el punto de de-

⁶⁰ Ar., *Ec.*, 169 ss.

⁶¹ Ar., *Av.*, 40-41.

⁶² Ar., *V.*, 511.

jarse engañar con facilidad por ellas) mucho más que las propuestas políticas de probada eficacia, y aceptaban con gusto los proyectos brillantemente presentados con fluidez oratoria y esmerada elocuencia en lugar de mostrarse dispuestos, en cambio, a reflexionar, previamente a la realización o al acacimimiento de los hechos, acerca de las consecuencias que se derivarían de los planes por ellos ratificados.

En suma, los ciudadanos atenienses contemporáneos del historiador Tucídides y del demagogo Cleón, ansiaban siempre y en cada momento escuchar algo nuevo y distinto a lo usual y común y propio de las circunstancias en que vivían y, por ello, dejándose llevar vencidos por el placer y el regalo del oído que les proporcionaban las innovaciones retóricas, se parecían mucho más a los espectadores que asistían a la contemplación de las obras teatrales o a los que acudían a gozar de las exhibiciones retóricas que corrían a cargo de los sofistas, que a ciudadanos deliberando seria y concienzudamente sobre la política futura de su propia ciudad.⁶³

El necesario telón de fondo de la Retórica es, por consiguiente, el régimen político conocido como democracia. La Retórica se instauró en la Siracusa que pasó de la tiranía al sistema de gobierno democrático y progresó y se desarrolló muy visiblemente en la democrática Atenas.

Ahora bien, el proceso que condujo a la instauración de la democracia y, en paralelo y por ende, al nacimiento de la Retórica en las ciudades griegas, es todo un proceso político que dejó indelebles huellas en el arte de la elocuencia, por lo cual decimos que la voz “retórica” arrastra las adherencias o connotaciones no sólo del concepto de “democracia”, sino también del de “política” y “ética” e incluso de “Ética Política”.

La Retórica surgió cuando la política y la ética dieron un giro decisivo con el paso de la aristocracia a la democracia a través de la tiranía.

⁶³ Th., III, 38, 4-7.

La aparición de la tiranía en algunas ciudades griegas fue un proceso que, para algunas ciudades-estados, como Siracusa y Atenas, presagiaba el paso de la aristocracia a la democracia.

Pero este proceso iba, a su vez, acompañado de otros cambios sociales que configuraron la evolución de la política desde la aristocracia a la democracia. Estos cambios fueron: la difusión del alfabeto y la fijación por escrito de las leyes; la difusión de la moneda y la consecuente aparición de pequeñas factorías o talleres de manufacturas que se iban constituyendo en incipientes grupos artesanales de población dotados de cierto poder económico; la nueva estrategia militar de la “falange de hoplitas”, y, por último, la aparición del ciudadano o “polita”, el πολίτης, el ciudadano de plenos derechos de ciudadanía amparado por su constitución o πολιτεία.

En efecto, a lo largo de un paulatino y lento proceso, se produjeron en la Grecia Arcaica importantes y decisivas innovaciones político-sociales, como la difusión de la escritura y con ella la fijación por escrito de las leyes, lo que ya en el poema hesiódico titulado *Los Trabajos y los Días* (700 a. C.) se vislumbra como máxima aspiración de los empobrecidos campesinos frente a la nobleza de los corruptos “reyes devoradores de regalos” (δοροφάγοι βασιλῆες)⁶⁴ que eran los inapelables intérpretes de lo divino y lo humano; la difusión de la moneda y el surgimiento de la nueva capa social de los “demiurgos” o artesanos que desarrollaron pequeñas industrias; la aparición de la nueva técnica estratégica de la “falange de hoplitas” tras la “guerra de Lelanto” entre Calcis y Eretria, que tuvo lugar a finales del siglo VIII a. C., un hecho que eliminó el elevado concepto y el peso específico de los nobles como defensores y adalides de los pueblos para hacer recaer la responsabilidad de la defensa de la patria —de la πόλις de los padres y antepasados— en los ciudadanos simples agru-

⁶⁴ Hes., *Op.*, 221, 264.

pados en el ofensivo y defensivo grupo o colectivo que era la “falange de hoplitas”; por último, el nacimiento de la “ciudad-estado”, de la πόλις, y de sus habitantes o moradores de pleno derecho o sea los “ciudadanos” o πολίται, que, si bien en un principio se configuró como una institución aristocrática, no tardó en convertirse en un “gremio de guerreros”, una institución dirigida por quienes realmente eran sus defensores en el campo de batalla.

De este modo, la guerra, que hundía sus raíces en el ἦθος o “carácter” heroico propio de la aristocracia y en sus agonales o competitivas instituciones, pasó a convertirse en guerra política entre ciudades o πόλεις, es decir, entre ciudadanos o πολίται.⁶⁵ La “falange de hoplitas” que defiende a la ciudad a través de un ordenado grupo de guerreros que, formados de ocho en fondo, protegen cada cual con su escudo a sí mismo y a su compañero, junto al que combate hombro con hombro, se convierte en un buen argumento para exigir, en la ciudad-estado o πόλις, la constitución del “gremio de guerreros” que terminarán siendo los ciudadanos o πολίται.

Como suele acontecer, el factor económico terminó dando el final golpe de gracia definitivo al giro político que contemplamos, el que condujo inexorablemente a muchos griegos de la Época Arcaica desde cerradas organizaciones políticas aristocráticas a más abiertos regímenes democráticos.

En efecto, la moneda, que había comenzado a ser acuñada en la costa occidental de Asia Menor en torno al 600 a. C., no tardó en extenderse por el mundo griego alrededor de esa fecha en forma de *óbolos* (“espetos o asadores”) y *dracmas* (“puñados de espetos o asadores”). De finales de este siglo datan las famosas “lechuzas”, llamadas así por la figura de esta ave que figuraba grabada en una de sus caras, mientras que en la otra se observaba la cabeza de la diosa Atenea tocada de yelmo, famosas y bellas monedas que se emitieron

⁶⁵ J.-P. Vernant, 1968, p. 10.

en Atenas en tiempos del Pisistrátida tirano Hippias y que aparecen aún hoy día por las costas del Mediterráneo en gran número, lo que testimonia la extensión que, gracias a la expansión de la moneda, estaban alcanzando la industria y el comercio, de lo que asimismo da prueba la existencia contrastada de talleres o ergástulos que, a juzgar por las representaciones pictográficas de los vasos de figuras negras o figuras rojas, a la sazón abundaban en la ciudad de Atenea.

A finales del siglo VI d. C. había en Atenas dos grandes clases sociales que intervenían en la elección de los magistrados o *arcontes*, a saber, los *eupátridas* o nobles y los *демиурγος* o artesanos.⁶⁶

La difusión de la moneda, ligada inextricablemente al mayor movimiento y más amplia difusión del dinero y por tanto al incremento de las exportaciones y las ventas y, en consecuencia, al aumento de la riqueza, contribuyó sin duda a la configuración de una nueva clase social favorable al advenimiento de la democracia.

De hecho Solón, arconte el año 594/593 a. C., que fue para los atenienses de Época Clásica la piedra angular de su sistema democrático, estableció entre la ciudadanía cuatro clases de categorías timocráticas o censitarias según la cuantía de sus propiedades, a saber: los πεντακοσιομεδίμνοι, que poseían quinientos μεδίμνοι o “fanegas” de tierra productiva en una economía agraria como lo era la ateniense; los ἵππεῖς o “caballeros”, cuyos campos producían en torno a las trescientas fanegas de cereal o el equivalente en otra producción; los ζευγῖται u hoplitas que combatían con otros bajo el mismo yugo, o bien ciudadanos que podían alimentar una yugada o pareja de bueyes (así lo interpreta Aristóteles)⁶⁷ y poseían campos que producían unas doscientas fanegas de trigo o similar producto; y, por último, los θῆτες, o “labradores asalariados”, cuyas pro-

⁶⁶ Arist., *Ath.*, fr. 2-3; 13, 2.

⁶⁷ Arist., *Pol.*, 1274a 20; *Ath.*, 4, 3.

piedades no alcanzaban los doscientos μεδίμνοι o fanegas de producción.

Los cargos de mayor importancia estaban reservados, en esta ordenación timocrática de Solón, a las dos primeras clases, mientras que la tercera sólo podía acceder a los de importancia menor y los θῆτες no podían ostentar cargo alguno sino únicamente intervenir en la Ἐκκλησία o “Asamblea” y en la Ἡλιαία o “Tribunal de Justicia”.

Con esta reforma surgió ya muy fácilmente el nuevo ciudadano o *polita* que, frente a los derechos de sangre de los *eupátridas*, de los nobles o aristócratas, exigía una constitución igualitaria, una πολιτεία o “ciudadanía” o “condición y derechos de ciudadano”⁶⁸ que llevara anejos elementales derechos como la παρρησία o “libertad de palabra para hablar con franqueza”,⁶⁹ la ἰσηγορία o “igualdad para el uso de la palabra en público”⁷⁰ y la ἰσονομία o “igualdad de derechos políticos”.⁷¹

Y aquí se nos muestra la Retórica íntimamente ligada a un cambio político fundamental que trocó la aristocracia o “gobierno de élites” en democracia o “gobierno del pueblo” y que apareció acompañado de la exigencia de fundamentales derechos, consustanciales con la democracia, como παρρησία, la ἰσηγορία y la ἰσονομία.

En la “Descripción del Escudo de Aquiles”, una descriptiva narración en verso épico que aparece en el Canto XVIII de *La Ilíada*, contemplamos la escena de la celebración de un juicio: los nobles ancianos que actúan de jueces van pronunciando sus sentencias y hay en medio de ellos la suma de dos talentos de oro para premiar a aquel que mejor veredicto emita. Los reyes, los aristócratas, son todavía los señores absolutos de los litigios y las resoluciones judiciales y por tanto obran a su total albedrío a la hora de dictar las sentencias o emitir sus

⁶⁸ Hdt., IX, 34; Th., VI, 104.

⁶⁹ E., *Hipp.*, 422; *Ion*, 672. Pl., *R.*, 557B.

⁷⁰ Hdt., V, 78. D., XXI, 124.

⁷¹ Hdt., III, 80; 142.

veredictos. Incluso se permiten el lujo de ofrecer premios o recompensas a los autores de notables sentencias o acertados veredictos.

Esa escena ya no será posible nunca más en la democrática Atenas cuando, a consecuencia de la famosa “Reforma de Efialtes”, del año 462 a. C., el antiguo Tribunal del Areópago, un antiguo Consejo aristocrático que se había convertido en Tribunal, quedó desposeído de los poderes jurisdiccionales de importancia política y por ende su área de actuación quedó limitada exclusivamente a asuntos de estricta índole religiosa.

No podía ser de otra manera, porque con la transición política de la aristocracia a la democracia, se alteró paralelamente la ética o conjunto de principios y reglas morales que regulan el comportamiento y las relaciones humanas.

A los nobles sólo les quedaba en exclusiva el juicio de los delitos que afectaban a la esfera de lo religioso.

A partir del momento en que se produce la transición de la aristocracia a la democracia, la ética deja de ser individualista, elitista, exclusivista, acorde con el espíritu del clan y basada en la creencia de que la virtud o “excelencia”, la ἀρετή, es hereditaria y de carácter genético, se adquiere por el nacimiento y se incrementa con la práctica de aquellas actividades que precisamente distinguen a los ἐσθλοί y los καλοικαίγαθοί y χρηστοί de los πονηροί y κακοί, es decir, a los optimates, hombres de pro y próceres de los viles y ruines.

La virtud o “excelencia”, la ἀρετή, de los nobles, que constituye su esencia aristocrática, era objetiva, individual, heredada y transmitida genealógicamente. Así se explica que los héroes homéricos, antes de pelear en combates singulares, para probar de antemano su connatural valor y ardor guerrero, enumeren de dos a ocho generaciones de ancestros para garantizar su nobleza de sangre.⁷²

⁷² Cf., por ejemplo, la larga enumeración que de su genealogía hace el héroe Glauco en Hom., *Il.*, VI, 145-211.



Por eso el mito por excelencia aristocrático, que es expresión directa de la ética de la nobleza, es el “Mito de las Cinco Edades”, contado por el ya citado poeta Hesíodo (ca. 700 a. C.), poeta que gusta sobremanera de las genealogías y de las puntuales historias de las stirpes y linajes, tal como dejó demostrado tanto en su *Teogonía*, en la que refiere el origen y la genealogía de los dioses, como en su *Catálogo de las Mujeres*, que era un cumplido y pormenorizado compendio de informaciones sobre ascendencias y abolengos de las notables familias heroicas.

Pues bien, según el aristocrático “Mito de las Cinco Edades”, cuyo espíritu es el muy nobiliario pensamiento de que todo tiempo pasado fue mejor porque precisamente en el pasado se produjo el arranque de los selectos clanes en cuyo seno nacieron distinguidas personalidades (como el orador Andócides, que se creía descendiente de Odiseo y por tanto de Hermes,⁷³ o Alcibíades que se consideraba vástago de Euríscas y por ende del mismísimo Zeus,⁷⁴ o Platón que se tenía por retoño de la nobilísima familia ateniense a la que pertenecieran el legislador Solón y el mítico rey Codro),⁷⁵ la raza de los hombres fue degenerando inexorable y paulatinamente.

Pasó así la raza humana, en un ininterrumpido y continuo proceso de degradación, desde la espléndida primera de la Edad de Oro hasta la muy degenerada y envilecida “actualidad” —así lo cuenta Hesíodo en su obra *Los Trabajos y los Días*—⁷⁶ de la Edad de Hierro, tras haber pasado por la Edad de Plata y luego la Edad de Bronce, que se subdivide en dos períodos, el primero, que fue funesto porque en él vivieron hombres extremadamente belicosos, insolentes, crueles y despiadados, y el segundo, que, en cambio, fue esplendoroso

⁷³ Hellanic., *FGrH* 323^a F 24.

⁷⁴ Pl., *Alc.*, I, 121A.

⁷⁵ Plu., *Sol.*, I, 2.

⁷⁶ Hes., *Op.*, 109-201.

porque acogió a la generación de héroes engendrados por los dioses en mujeres mortales, que, obedeciendo a los nobles impulsos de su divina proge, lucharon valientemente ante los muros de Tebas y los de Troya y realizaron expediciones maravillosas como la de los Argonautas o proezas dignas de recuerdo como la Cacería del Jabalí Calidonio o los Trabajos de Heracles.

A ese período remonta la flor y nata de la aristocracia griega, la noble estirpe de los héroes de antaño, cuya ética se basa en la objetividad de la virtud o “excelencia”, o sea, la ἀρετή, que es hereditaria y privativa de unos determinados clanes.

Ésta era la ética del excelso poeta Píndaro, quien contemplaba el mundo con ojos de aristócrata, convencido de que “el poeta sabio es el que sabe muchas cosas por naturaleza” (σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὸς φύῳι)⁷⁷, de que “lo que es noble por naturaleza termina por hacerse perspicuo” (φύῳι τὸ γενναῖον ἐπιπρέπει)⁷⁸ y de que en suma “todo lo que es por naturaleza termina a la postre resultando triunfador” e imponiéndose, contra viento y marea, a toda convención (τὸ δὲ φύῳι κράτιστον ἅπαν).⁷⁹

Ésta es también, hasta cierto punto, la ética de Platón, cuyo diálogo *Eutidemo* es una proclama a favor de la objetividad de los valores y de la enorme importancia de la moralidad en la vida individual, y cuyo hermosísimo diálogo titulado *República* es un tratado filosófico, ético y político que intenta demostrar la tesis de que el alma del individuo y del estado son estructuralmente análogas.

Pero ésta no es —esto es algo que parece claro— la ética de la Retórica, un arte inseparablemente unido a la democracia y, por tanto, a la política y la ética de las mayorías populares que conceden mayor importancia al “Pacto Social” que a la “Naturaleza”.

⁷⁷ Pi., *O.*, II, 86.

⁷⁸ Pi., *P.*, VIII, 44.

⁷⁹ Pi., *O.*, IX, 100.



La ética de la democracia es la ética de la filosofía democrática de los sofistas, la ética del “Pacto Social”, es decir, una ética político-social, que, lejos de ser objetivable y de basarse en una virtud o “excelencia” o ἀρετή objetiva e individual, se fundamenta en una ἀρετή πολιτική, en una virtud política.

El mito que mejor ejemplifica esa nueva ética que era parte de esa democrática filosofía de la Atenas del siglo v a. C. que fue la Sofística es el muy conocido y celebrado “Mito de Protágoras”, que aparece en el diálogo platónico titulado con el nombre del famoso sofista, Protágoras de Abdera (490-420 a. C.), donde este portentoso pensador aparece, convertido en personaje, contándolo.

La moraleja del susodicho mito es que —al contrario del “Mito de las Cinco Edades”— todo tiempo futuro será mejor y siempre preferible al pasado porque existe una “ética política” basada en una “excelencia política”, una ἀρετή πολιτική, que, si no se la regalan generosamente los dioses a los hombres tal como refiere el mito sólo simbólicamente porque realmente Protágoras no creía en los dioses, no tendrán los seres humanos más remedio que pactarla mediante un “pacto social”.

El “Mito de Protágoras” reza, poco más o menos, así:

Hubo un tiempo en que sólo los dioses hollaban la faz del planeta. Todavía no habían hecho surgir del centro de la tierra, configurados mediante una mezcla de barro y fuego, ni a los hombres ni a los animales.

Cuando lo hicieron, encargaron a dos titanes hermanos, Prometeo y Epimeteo, el reparto de los dones, aditamentos y adornos que a cada especie de estos seres vivos les correspondían.

Pero héteme aquí que, a petición propia, se hizo cargo de la distribución Epimeteo, y, alocado y estúpido como era (etimológicamente, “Epimeteo” significa “que piensa después de obrar”), se le fue la mano con los animales, y por esa razón, porque agotó con ellos la dotación de los dones con que contaba, éstos son más fuertes, más rápidos, más ágiles, más veloces, más aptos para la supervivencia que los humanos.



El insensato repartidor les había regalado generosamente una excelente y larga dotación de facultades para sobrevivir. Y lo había hecho tan sumamente bien que, mirando por el bien de la especie, hizo prolíficos a los animales que servían de alimento a otros y, en cambio, concedió escasa descendencia a los más fieros que devoraban a los más numerosos en virtud de su propia fecundidad y extrema facilidad para la reproducción.

Los animales habían quedado, pues, espléndidamente dotados en el reparto de capacidades, pero, como era de esperar, al agotarse éstas, ya no había con qué paliar la indefensión, la precariedad y la carencia absoluta de recursos para la supervivencia a la que se veía reducido y en la que lamentablemente se encontraba el ser humano.

Pero entonces Prometeo el avisado (“Prometeo”, etimológicamente, significa “que piensa antes de obrar”), que había sido encargado por su hermano de supervisar sus labores, en cuanto echó un vistazo al reparto y se percató del enorme desaguizado que había llevado a cabo el incompetente Epimeteo (“el que piensa después de obrar”), para remediar la inferioridad de condiciones a la que veía trágicamente relegados a los hombres respecto de las bestias, pues aquéllos se encontraban desnudos y desprovistos de lo más elemental frente a lo ricamente pertrechadas que estaban éstas, robó el fuego sagrado del taller de Hefesto el dios de las artes, y de Atenea, la diosa de la sabiduría, y se lo regaló, a fuer de compensación, a los humanos. Pues pensó, acertadamente, que sin el fuego el hombre no podría alcanzar ni poner en práctica ni la sabiduría ni la práctica de las artes.

Y el fuego, la antorcha de la civilización y la cultura humanas, explica esa chispa divina que en su naturaleza atesora el frágil hombre y lo diferencia de los animales, mucho más duros y resistentes que él.

Por ella, en virtud de esa consaguinidad de los humanos con los dioses nacida de compartir las artes derivadas del



fuego,⁸⁰ el hombre fue la única criatura que veneró a las divinidades y erigió en su honor templos y estatuas.

Gracias al fuego, a ese especialísimo tesoro de los dioses que pasó a ser propiedad de los mortales humanos, surgieron entre los hombres la religión, las artes y el lenguaje.

En efecto, merced al arte de la divina sabiduría que trajo consigo el fuego, pronto comenzó el hombre a articular voces y palabras y a inventarse moradas, vestido, calzado, lecho, y hasta empezó a poner en práctica diversas e industriosas formas de aprovechamiento de las fuentes de alimentación que la tierra misma generosamente le brindaba.

Pero, aun poseyendo esa divina centella de la que deriva el lenguaje racional, el λόγος, ligado a toda sabia técnica, los hombres vivían aislados y diseminados, desperdigados a través de la abrupta y dura naturaleza, pues aún no existían las ciudades ni tampoco —obviamente— el arte de convivir gobernándose en las ciudades o “arte política”, y a causa de ese apartamiento y esa dispersión en que se encontraban y vivían, eran devorados por las fieras, más fuertes y feroces sin duda que los desvalidos e indefensos seres humanos.

Y cuando con el propósito de lograr la supervivencia llegaban a asociarse unos con otros, no tardaba en surgir entre ellos una fiera mucho más dañina que los animales salvajes, a saber: la disensión o la discordia, que, originada de continuo en las mutuas injusticias y recíprocos agravios, los enzarzaba en mortíferas reyertas y a los supervivientes de ellas los conducía de nuevo inexorablemente a la diseminación y al aislamiento, con lo que volvían a ser, una vez más, fácil presa de las alimañas.

La situación en que se hallaban los seres humanos sobre la faz de la tierra, de tan grave que era, llegó a preocupar al mismo Zeus, que, temiendo muy seriamente la extinción de la raza humana, decidió tomar cartas en el asunto para remediar tan deplorable degeneración.

⁸⁰ Pl., *Prt.*, 322 A.

Y lo hizo ordenando a su mensajero el dios Hermes que bajase del Olimpo a la tierra a distribuir entre los humanos, a fuer de dones, los preceptos del “Respeto” (Αἰδώς) y la “Justicia” (Δίκη), y encomendándole al mismo tiempo muy enca-recidamente que los repartiera entre todos por igual, con el fin de que nadie se llamara a engaño cuando comprobara que el incumplimiento de ellos podría acarrearle incluso la pena de muerte.

Y por esa razón —concluye el sofista Protágoras—, si se pretende que una ciudad exista, todo hombre, todo ciudadano, debe participar de la política, aunque de cada una de las demás artes participen sólo unas minorías: porque todo hombre, todo ciudadano, está obligado al cumplimiento de esos dos precep-tos que son el fundamento de la ética ciudadana, o sea de la política o la Ética Política, y puede, en consecuencia, ser cas-tigado con la pena capital si los incumple, toda vez que ya no le será posible alegar como excusa en su descargo el desco-nocimiento de ellos.

Se ha de permitir, pues, a todo ciudadano que, en compen-sación del riesgo de pena capital en el que incurriría si despre-ciase e incumpliera las normas supremas de la convivencia, intervenga a voluntad en la política de su ciudad suponiéndo-sele en posesión de la “excelencia política” (la ἀρετὴ πολιτική) basada en las normas éticas y políticas fundamentales y supre-mas del “Respeto” (Αἰδώς) y de la “Justicia” (Δίκη).

Como requisito de la existencia de una ciudad, hay que dar por sentado, en consecuencia, que el sentimiento de justicia y el sano juicio del respeto social lo poseen todos los ciudada-nos, de manera que todos ellos, respetando ambos sentimien-tos convertidos en principios éticos o ético-políticos, serán capaces de ejercitar esta su “excelencia política” (la ἀρετὴ πο-λιτική) que se hace realidad efectiva en el momento de aconse-jar a la ciudad-estado o πόλις.⁸¹

⁸¹ Pl., *Prt.*, 322 D-E.

De hecho —continúa argumentando el genial filósofo de Abdera—⁸² todos los hombres reconocen y afirman en público que poseen esos principios de la “excelencia política” (la ἀρετὴ πολιτική) y si afirmasen lo contrario, aun en el caso de que su confesión fuera verdadera, los tendrían por locos, pues por loco debe ser tenido quien afirme en público que no hace caso de esos dos pilares de la “virtud política” que son el “Respeto” (Αἰδώς) y la “Justicia” (Δίκη). Por el contrario, si alguien se hiciera pasar por un experto músico de la flauta denominada αὐλός sin serlo realmente, todos sus conciudadanos se burlarían de él por afirmar que posee una virtud, una ἀρετή, no obligatoria que en realidad no poseía. Se puede ser un buen “ciudadano” (πολίτης) sin ser un excelente flautista pero no sin ἀρετή o “virtud política”, pues la “excelencia musical” o “virtud musical” no es necesaria para formar parte de la “ciudadanía” o πολιτεία y moverse o manejarse con soltura y discreción en ella. En cambio, la ἀρετὴ πολιτική, la “virtud política” o “excelencia política” que está en la base de la “ética política”, o se posee o no se puede formar parte de la especie de los humanos, que son animales político-sociales.⁸³

La virtud o ἀρετή de la Ética a la que se adhiere la Retórica es, como no podría ser de otro modo, la Ética Política que defiende y fundamenta la democrática filosofía de la Sofística, una Ética que, lejos de ser objetiva e individual a guisa de la platónica, se basa meramente en los acuerdos político-sociales.

Desde esta perspectiva se entienden muy bien tanto el relativismo de Protágoras (“el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son”),⁸⁴ frase cuyo sujeto (“el hombre”) ha de entenderse en el sentido del hombre en cuanto animal polí-

⁸² Pl., *Prt.*, 323 E 5.

⁸³ Pl., *Prt.*, 323 C.

⁸⁴ Protag., B 1 D-K.

tico-social y cuya voz “cosas” (en el original χρήματα) son, mejor dicho, los “valores”, esas cosas que se pueden valorar y cuyo valor⁸⁵ de todo tipo (incluido el valor ético) puede cambiar merced a la variación o alteración del acuerdo social, del “Pacto Social”.

Asimismo, en esta misma línea, Protágoras, en su filosofía democrática sujeta al relativismo, consideraba que de toda cuestión se pueden defender dos tesis contrapuestas (“argumentos opuestos”, ἀντιλογίαι)⁸⁶ y hacer incluso que la aparentemente más floja resulte ser la triunfante.⁸⁷

Y, por último, dentro de esta Ética Política y del relativismo que su democrática filosofía preconizaba, Protágoras se declaraba agnóstico respecto de la existencia de los dioses: “De los dioses no puedo saber a ciencia cierta ni si existen ni si no existen ni cómo es su forma o aspecto, pues son muchos los impedimentos que surgen al intentar saberlo, entre otros la nula claridad del asunto mismo y la brevedad de la vida humana”.⁸⁸

La Ética de la Sofística y de la Retórica es una Ética Política basada en las valoraciones del grupo político-social que configura la ciudadanía y que se regala los preceptos morales que fija y considera oportunos y no estima en modo alguno inmutables.

Sólo con el ejercicio de la ἀρετὴ πολιτική, de la “virtud política” o “excelencia política” —se piensa en esta Ética Política—, una virtud que no es una virtud objetiva ni se transmite hereditaria, consanguínea y genealógicamente de padres a hijos, sino una virtud pactada, fijada y ejercitada en el entorno de la comunidad político-social que la acepta y se la impone, puede la raza humana progresar.

⁸⁵ Cf. Arist., *EN*, 1119b 26: “llamamos cosas (χρήματα) a todo aquello que tiene un valor que se puede medir en dinero”.

⁸⁶ Protág., B 5 D-K.

⁸⁷ Protág., A 21 D-K.

⁸⁸ Protág., B 4 D-K.

Protágoras insistía en la necesidad de ejercicio, aprendizaje y entrenamiento para lograr el dominio de toda ciencia o arte, pues no basta con la naturaleza o el buen natural del aprendiz para ser un eminente sabio o un buen artista, sino que, para alcanzar esas deseables metas, es menester el constante apoyo de la enseñanza, así como la aceptación gustosa del aprendizaje y de la práctica, por lo que el aprendiz ideal ha de empezar esta su labor desde el momento mismo de su juventud.⁸⁹

Asimismo las virtudes, entre las que figura la “virtud política” o ἀρετὴ πολιτική, son resultado del esfuerzo humano. Nada regalan los dioses a los hombres, sino que todo se lo deben ganar éstos con su esfuerzo, incluida la “virtud política”, basada en la nueva Ética Política de la democracia.

La Retórica se alimenta de la Ética Política de la democracia basada en el pacto político-social del “Respeto” (Αἰδώς) y la “Justicia” (Δίκη), fundamentos de la “virtud política” o ἀρετὴ πολιτική.

El sofista Trasímaco de Calcedón, que floreció en torno a los años 430-400 a. C., y que aparece en la *República* de Platón afirmando que la justicia es el interés del más fuerte (“la justicia no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte”),⁹⁰ nos da a entender, sin embargo, que la justicia en su recto concepto es, pese a todo, la más importante de las normas básicas de la Ética Política que hace progresar los estados y las comunidades, cuando afirma que los dioses no se ocupan de las acciones de los hombres, pues de otro modo no tolerarían el que éstos no hagan uso ninguno de esa pieza esencial para el cumplimiento desenvolvimiento del capital proyecto del hombre que es el de la convivencia humana.⁹¹

Los sofistas atacan el mal uso que los hombres hacen de la justicia operando con ella según sólo algunos de los más bru-

⁸⁹ Protag., B 3 D-K.

⁹⁰ Pl., *R.*, 336 B.

⁹¹ Thrasy., B 8 D-K.

tales principios de la Naturaleza y no respetando los principios de la colectiva Ética Política. Conservamos, entre los restos de un tratado titulado *Sobre la verdad* y compuesto por Antifonte el Sofista (s. V a. C.), un fragmento donde se declara absoluta y definitivamente la igualdad de todos los hombres por naturaleza, pues, a la postre todos, los ricos y los pobres, respiramos por la nariz y por la boca y comemos con las manos.⁹² El autor conocido como “Anónimo de Jámblico” (*Anonymus Iamblichi*), cuya doctrina entra de lleno en la problemática de la Sofística en la Atenas del siglo V a. C., establece la Ética de la “virtud política” o ἀρετὴ πολιτική como fundamento o base de la buena legislación propia de los gobiernos democráticos.⁹³

Y así, aunque parece cierto que en la naturaleza toda, incluida en ella el hombre, el fuerte domina al débil y el derecho es con frecuencia la ley o el interés del más fuerte y la fuerza crea el derecho (recordemos al Calicles del *Gorgias* platónico y al sofista Trasímaco del libro primero de la *República* de Platón), aun así, a los hombres que viven en una sociedad democrática se les ofrece siempre la posibilidad de, empleando la valiente y filantrópica visión antilógica de la realidad, propia de la democrática filosofía de la Sofística y de la Retórica, y no la tiránica, monológica y dogmática Filosofía ética de la aristocracia, debatir políticas alternativas y hacer triunfar retóricamente a la más fuerte o valiosa según la nueva Ética que impone la democracia, que es una Ética político-social.

La grandeza de la Retórica es que siempre hay que practicarla con otro —pues es “dialógica” como el lenguaje mismo, por decirlo con Bajtín (1895-1975)—,⁹⁴ con alguien al que hay que convencer o vencer dialécticamente y persuasivamente, empleando la palabra de libre uso político-social y respetando éticamente en todo momento las reglas del limpio juego democrático.

⁹² J. S. Morrison, 1961.

⁹³ Anon. Iam. 7 D-K.

⁹⁴ D. H. Bialostosky, 1995; 1986.

La grandeza de la Retórica consiste en que enseña a practicar ética y democráticamente un juego político, un “juego de poder” o *power game* cargado de repercusiones sociales, en libertad.

La grandeza de la Retórica es que la decisión final de un encarnizado debate dialéctico realizado a base de ella no le corresponde a ninguna de las partes enfrentadas en la discusión, sino a terceras personas.

La grandeza de la Retórica le viene dada por la generosa Ética Política o político-social en la que se asienta.

Luego la Retórica, esa ciencia o arte dotada de un fundamento antropológico que descubrieron los griegos,⁹⁵ es política, ética y democrática de nacimiento.⁹⁶

La Retórica es una disciplina política y ética, basada en la misma Ética Política que fundamenta la democracia.

Con frecuencia se fundamenta la Ética precisamente en la retoricidad del ser humano, en esa su capacidad política (político-social) innegable de persuadir y ser persuadido a través del uso del lenguaje,⁹⁷ orientando el argumento de sus discursos no hacia la entelequia de la Verdad absoluta y objetiva, que no existe,⁹⁸ sino hacia el más realista veredicto de la verdad —escrita con minúscula— entendida como “verdad social”.⁹⁹

He aquí, pues, cómo la Retórica es impensable sin política y, en concreto, sin la Ética Política propia de la democracia.

Y buena prueba de ello es el nuevo rumbo que la Retórica no tuvo más remedio que adoptar durante el Período Helenístico y Romano, cuando la democracia desapareció del panorama político de las comunidades de los reinos helenísticos y del Imperio Romano.

Decía el ya mencionado autor conocido como “Anónimo de Jámblico” (*Anonymus Iamblichi*) que cuando la ley y la justi-

⁹⁵ Ch. L. Johnstone, 1996, 4.

⁹⁶ A. López Eire-J. de Santiago Guervós, 2000.

⁹⁷ H. W. Johnstone, Jr., 1981.

⁹⁸ A. López Eire, 2006.

⁹⁹ H. W. Johnstone, Jr., 1957.

cia abandonan al pueblo o mayoría de los ciudadanos, en ese mismo momento se retiran a manos de un solo individuo que se encarga de su vigilancia y tutela.¹⁰⁰

Pues bien, cuando la Retórica democrática, basada en la Ética Política, se hizo imposible, se refugió en la escuela y allí desarrolló dos áreas nada políticas, a saber, la de la “Teoría de las στάσεις” y la de la “Teoría de las virtudes o excelencias (ἀρεταί) del estilo”. Se volvió, pues, extremadamente técnica y se volcó en la labor retórica de la “invención” (εὑρεσις, *inventio*) o hallazgo de la orientación requerida para el tratamiento de cada caso judicial, y en la de dar con el ideal “estilo” (*lexis, dictio*) o apropiada dicción esmerada y atractiva para, una vez cumplidos estos dos “oficios del rétor” u orador de escuela, componer discursos fundamentalmente escolares y por ende ficticios.

Hermágoras de Temnos, que vivió, en plena Época Helenística, a mediados del siglo II a. C., desarrolló un complicado sistema de “posiciones” (στάσεις) a adoptar por el orador usuario de la retórica en los casos judiciales específicos, reales o ficticios, llamados ὑποθέσεις (por ejemplo, “¿mataron Harmodio y Aristogitón al tirano?”).

Si alguien que es acusado de asesinato niega haber matado a la víctima, el acusador debe adoptar la “postura” o “posición” (στάσις) de un caso conjetural o “conjetura” (στοχασμός, *coniectura*).

Si no niega, en cambio, haber dado muerte a la víctima, pero considera que el hecho en sí es susceptible de otra calificación, nos encontramos ante una postura o στάσις de “definición” (ὁρος, *definitio*).

Si admite la autoría del hecho pero intenta justificarlo presentándolo como legal o justo, el acusador se ve forzado a plantarse en “posición” o “postura” (στάσις) de “cualidad” (ποιότης, *qualitas*).

¹⁰⁰ Anon. Iam. 7, 13 D-K.

Si, por último, niega a su acusador el derecho a procesarle¹⁰¹ o recusa al tribunal por no ser competente para juzgar el caso en cuestión, se plantea el tratamiento o acometida de un caso en una “posición” o στάσις de “traslación” o “transferencia de jurisdicción” (μετάληψις, *translatio*).

Siglos más tarde, ya en pleno Imperio Romano, a mediados del siglo II d. C., Hermógenes de Tarso compuso una “Teoría de las στάσεις” similar a la de Hermágoras y además un tratado titulado *Sobre las ideas* en torno a las diferentes “cualidades del estilo” (*ideas*), que él describe con extraordinaria claridad y que son unas veinte, a saber: la “claridad”, la “grandilocuencia”, la “belleza”, el “vigor”, el “ἥθος o atractivo carácter”, la “verdad”, la “gravedad”, etcétera, un conjunto de “formas” o *ideas* que los Neoplatónicos acogieron y asimilaron a su peculiar filosofía con entusiasmo como si de “formas de belleza” se tratase, durante los siglos III, IV y V d. C.

Ambas teorías, la “Teoría de las στάσεις” y la “Teoría de las *ideas*”, tal y como las exponía Hermógenes de Tarso, formaron parte ineludible de la enseñanza de la Retórica en el Período Bizantino e inspiraron no pocos comentarios.¹⁰² Traídas a Italia por Jorge de Trebisonda (o Trapezunte), ejercieron una enorme influencia en los conceptos del gusto literario así como en la literatura misma del Renacimiento.

Esta escolarización de la Retórica, que se convirtió en asignatura de la “invención” de los argumentos y de la esmerada y literaria “dicción” o estilo de los discursos, es la prueba contundente de cómo la Retórica necesita indefectiblemente para sobrevivir y no asfixiarse y desfallecer el aire puro, el oxígeno de la Política, la Ética y la Democracia.

¹⁰¹ Esquines en su *Contra Timarco* negaba a este Timarco, su acusador, la capacidad de plantearle un litigio por haber perdido sus derechos civiles a causa de su licenciosa vida privada.

¹⁰² A. López Eire, 2002.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBALADEJO MAYORDOMO, T., *Teoría de los mundos posibles y macroestructura narrativa*, Alicante, Universidad de Alicante, 1986 (reed. 1998).
- ANDREWES, A., *The Greek Tyrants*, Londres, Hutchinson, 1956.
- BIALOSTOSKY, D. H., "Dialogics as an Art of Discourse in Literary Criticism", *PMLA*, 101, 1986, pp. 788-797.
- , "Antilogics, Dialogics and Sophistic Social Psychology: Michael Billig's Reinvention of Bakhtin from Protagorean Rhetoric", St. Mailloux, *Rhetoric, Sophistry, Pragmatism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- BURKERT, W., "Greek Tragedy and Sacrificial Ritual", *GRBS*, 7, 1966, pp. 87-121.
- CAWKWEL, G. L., "Early Greek Tyranny and the People", *Classical Quarterly*, 45, 1995, pp. 86 ss.
- COLE, Th., *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore y Londres, The John Hopkins University Press, 1991.
- , "Le origini della retorica", *QUCC*, 23, 1986, pp. 7-21.
- D.-K. = DIELS, H.-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*,⁶ I-III, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1951-1952.
- ELIOT, T. S., *Selected Essays*, New York, Harcourt, Brace and World, 1960.
- FINLEY, M. I., *Democracy Ancient and Modern*, Londres, Chatto & Windus, 1973.
- GARRIDO DOMÍNGUEZ, A., *El texto narrativo*, Madrid, Síntesis, 1996.
- GLOTZ, G., *The Greek City*, trad. ingl., Londres, Kegan Paul, 1929.
- GRICE, H. P., "Meaning", *Philosophical Review*, 66, 1957, pp. 377-388 = D. Steinberg-L. Jacobits (comps.), *Semantics: An interdisciplinary Reader*, Cambridge, CUP, 1971, pp. 53-59.
- , "Meaning revisited", en N. Smith (comp.), *Mutual Knowledge*, Londres, Academic Press, 1982, pp. 223-243.
- , *La búsqueda del significado*, trad. esp., Madrid, Tecnos, 1991.
- , *Studies in the Ways of Words*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.
- JOHNSTONE, Ch. Lyle, "The Origins of the Rhetorical in Archaic Greece", *Theory, Text, Context. Issues in Greek Rhetoric and Oratory*, Albany-Nueva York, State University of New York Press, 1996, pp. 1-18.
- (comp.), *Theory, Text, Context. Issues in Greek Rhetoric and Oratory*, Albany-Nueva York, State University of New York Press, 1996.

- JOHNSTONE, H. W., "Argument and Truth in Philosophy", *Philosophy and Phenomenological Research*, 18, 1957, pp. 228-236.
- JOHNSTONE, H. W. Jr., "Toward an Ethics of Rhetoric", *Communication*, 6, 1981, pp. 305-314.
- KENNEDY, G., *The Art of Persuasion in Greece*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963.
- LEVIN, S. R., "Consideraciones sobre qué acto de habla es un poema", en J. A. Mayoral (comp.), *Pragmática de la comunicación literaria*, Madrid, Arco/Libros, 1999.
- , "Concerning what Kind of Speech Act Poem is", en T. A. Van Dijk (ed.), *Pragmatic of Language and Literature*, Amsterdam, North-Holland, 1976, pp. 141-161.
- LÓPEZ EIRE, A., *Poéticas y Retóricas Griegas*, Madrid, Síntesis, 2002.
- , *La naturaleza retórica del lenguaje*, Salamanca, LOGO, 2006.
- , y J. DE SANTIAGO GUERVÓS, *Retórica y Comunicación política*, Madrid, Cátedra, 2000.
- , y C. SCHRADER, *Los orígenes de la Oratoria y la Historiografía en la Grecia clásica*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1994, pp. 11-73. Reedición: Amsterdam, Hakkert, 1998.
- LORAUX, N., *The Invention of Athens: The Funeral oration in the Classical City*, trad. ingl., Cambridge-Londres, Harvard University Press, 1986.
- MAILLOUX, St., *Rhetoric, Sophistry, Pragmatism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- MAYORAL, J. A. (comp.), *Pragmática de la comunicación literaria*, Madrid, Arco/Libros, 1987.
- MORRISON, J. S., "Antiphon", *PCPhS*, 7, 1961, pp. 49-58.
- OBER, J., *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology and the Power of the People*, Princeton, Princeton University Press, 1989.
- OHMANN, R., "Speech Acts and the Definition of Literature", *Philosophy and Rhetoric*, 4, 1971, pp. 1-19 = "Los actos de habla y la definición de literatura", trad. esp., en J. A. Mayoral (ed.), *Pragmática de la comunicación literaria*, Madrid, Arco/Libros, 1987, pp. 11-34.
- , "El habla, la literatura y el espacio que media entre ambas", trad. esp., en J. A. Mayoral (ed.), *Pragmática de la comunicación literaria*, Madrid, Arco/Libros, 1987, pp. 35-37.
- RABE, H., *Prolegomenon Sylloge*, Leipzig, Teubner, 1935.
- SCHIAPPA, E., "Did Plato coin *rhetoriké*?", *AJPh*, 111, 1990, pp. 457-470.
- SEARLE, J. R., *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
- , *Les actes du langage*, trad. fr., Paris, Minuit, 1972.
- , *Actos de habla*, trad. esp., Madrid, Cátedra, 1980.

- SEARLE, J. R., *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*, trad. it., Turin, Bollati Boringhieri, 1992.
- VAN DIJK, T. A. (ed.), *Pragmatic of Language and Literature*, Amsterdam, North-Holland, 1976.
- VERNANT, J.-P. (ed.), *Problèmes de la Guerre en Grèce Ancienne*, Paris, Mouton, 1968.
- VILLANUEVA, D., *El polen de ideas. Teoría crítica, historia y literatura comparada*, Barcelona, PPU, 1991.
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. ingl., New York, Harcourt, 1922.
- , *Tractatus Logico-Philosophicus. Tagebücher 1914-1916*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984.
- , *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. esp., Madrid, Alianza Editorial, 1989.

